O regresso do Monte

A relação sociedade natureza na comarca dos Ozcos



Elsa Coimbra

Tese de doutoramento em sociologia

~ Lisboa/ISCTE, Universidade de Oviedo (acolhimento) ~

Orientador António Firmino da Costa

Dezembro de 2.005

If you came this way,
Taking any route, starting from anywhere,
At any time or at any season,
It would always be the same: you would have to put off
Sense and notion. You are not here to verify,
Instruct yourself, or inform curiosity
Or carry report. You are here to kneel
Where prayer has been valid. And prayer is more
Than an order of words, the conscious occupation
Of the praying mind, or the sound of the voice praying.

T.S. Eliot: Four Quartets

PARA ARTEMISA

ονδεις εμον πεπλον ἀνειλε
(*Ninguém levantou o meu véu*)

Agradecimentos

A realização deste texto é devedora de um extenso apoio que não se esgota nos nomes que aqui se enunciam. Ainda assim, importa destacar José Luís de Alexos, cuja amizade e ajuda, sempre pronta e valiosa, ampararam decisivamente o decorrer do trabalho. Um reconhecimento é devido a Alberto Peña, não apenas pela disponibilidade generosa com que partilhou os seus conhecimentos mas muito especialmente pela cumplicidade nas sensibilidades de um ofício comum. Numa mesma linha de cumplicidades, incumbe-me agradecer a Xurde Gayol, indispensável paladino do *monte* e das suas criaturas. Também gostaria de deixar reconhecimento agradecido a todas os «personagens emergentes» dos Ozcos que inspiraram, de forma vital, o propósito e alento das minhas experiências e reflexões, dos quais devo assinalar Sofia, Ludivina, Miguel e toda a fina-flor da Marquesita. Agradeço também à minha Deana, pelo tempo subtraído, pelo desencontro de atenções não partilháveis. Talvez um dia, por estas páginas, possamos redescobrir novas dimensões de conivência.

Por último, e muito em especial, um agradecimento a Amador Pastur, por todas as coisas fundamentais que me ensinou e que dispensam palavras.

Aos Ozcos, como lugar de ser e de estar, no seu melhor e pior, um agradecimento indissolúvel.

ÍNDICE

PREÂMBULO …. 1

I VOLTA. ENTRADA NOS OZCOS

I. Ao encontro de um lugar …. 16

II Aproximação e distanciamento: uma estadia no *monte* …. 25

III. A Casa e o *monte*, a Casa e o mundo …. 34

IV. Contextos e movimentos pendulares …. 46

V. A caminho da integração …. 59

II VOLTA. EXCURSÃO AO PASSADO

VI. História Profunda …. 69

VII. História Antiga …. 91

VIII. Tempos de Memória …. 118

III VOLTA. ENCRUZILHADAS

Fronteiras

IX. Viver no limite …. 159

X. Além fronteiras …. 186

XI. Quantidades e qualidades …. 203

XII. Velhas fronteiras, novos caminhos …. 209

O mundo nos Ozcos e os Ozcos no mundo

XIII. A Caixa de Pandora …. 216

XIV. Do *monte* ao jardim …. 242

XV. De saída …. 269

DESFECHO …. 284

NOTAS AO TEXTO E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS …. 302

ANEXOS

Anexo I – Dados sócio-demográficos …. 335

Anexo II – Dados laborais …. 340

Anexo III – Usos do solo …. 343

Anexo IV – Marcas das Casas nas árvores …. 348

Anexo V – Criaturas mitológicas nos Ozcos …. 350

Anexo VI – Dispersos …. 355

BIBLIOGRAFIA …. 375

PREÂMBULO

Cheguei aos Ozcos faz agora cinco anos em busca da floresta, encontrei o *monte* e por aqui fiquei. O *monte*, assim me ensinaram, é a floresta e algo mais. Por «*monte*» entende-se não apenas os espaços arborizados como todos os espaços não cultivados e também a vida, a forma, o universo material e imaterial neles contido. O *monte*, para além de substantivo é simultaneamente adjectivo – a qualidade daquilo que é selvagem ou bravio – que designa, por exemplo, o carácter das plantas (daninhas) que invadem as terras cultivadas, bem como todo o espaço físico e figurado do que não é humanizado, aquilo que está para além do cultivo e, de certo modo, da cultura. Contudo, sem cultura ou sociedade, não haveria um *monte* para desbravar, reflectir, ou sequer para nomear. O *monte* surge-nos assim como um correlativo de cultura, o seu espelho e o seu sustento, uma expressão silenciosa e obscura da sua existência, identidade e tenacidade.

Desde então os meus caminhos fazem-se cruzando vezes sem conta as fronteiras difusas e ambíguas que demarcam esse *monte* da sociedade humana dos Ozcos, aventurando-me numa e noutra direcção, olhando de cá para lá e de lá para cá, meditando sobre as orlas que separam e aproximam nas suas inúmeras encruzilhadas. Fui assim encontrando uma relação, a relação que une inexoravelmente sociedade e natureza, da qual o *monte* é o ponto central de intersecção. É dessa relação que vos falará este trabalho.

Descendo aos povoados, no seio da comunidade humana que se representa e se reflecte, foi-me dito, de várias formas, uma mesma frase, que retenho como pedra de toque: «vamos todos desaparecer – aqui só fica *monte*!». Que significa tal afirmação? Que angústia, que dualidade ou antagonismo expressa? Que realidade reflecte? Nos Ozcos, a presença e preeminência da natureza bravia sobre o espaço humanizado sempre foi uma realidade. Contudo, e paralelamente, as actividades milenares que desde o início reificaram a presença e subsistência desta sociedade humana, como a ganadaria e a agricultura, demarcam a conquista cíclica de espaço ao *monte*. Encontramos por isso como que uma relação directa de forças entre a presença e vitalidade da sociedade e a contenção desse espaço inculto. Actualmente, com o vertiginoso declínio e envelhecimento populacional de que sofre a comarca, sente-se um augúrio de morte de uma sociedade, tal como sempre se conheceu, ao qual se associa a expansão concomitante da sua sombra – o regresso do *monte*.

A história desta relação, que une a sociedade dos Ozcos a essa natureza bravia, ficaria pouco ou mal contada se nos bastasse a observação literal de uma realidade em que se equacionam linearmente hectares de *monte* por habitantes. Em que a subsistência e sentido de uma sociedade na relação com o *monte* se entende apenas pelas práticas materializáveis que supõe o seu desbravar. Essa é apenas uma das muitas gestas deste caminho. Se é certo que atentamos à informação empírica de como esta sociedade se relaciona com ele, recolectando-o, desbravando-o e cultivando-o, associamos directamente a este plano uma outra dimensão mais ardilosa da história que nos fala do lugar que o *monte* ocupa nas representações desta sociedade. Este trabalho não quis, assim, representar os seus habitantes apenas como actores sociais para os quais a paisagem natural serve como mero pano de fundo para as suas narrativas. Nem tão pouco como agentes silenciosos de inevitáveis práticas de subsistência que configuram o seu habitat. Buscámos antes representar a sociedade dos Ozcos na sua diversidade e pluridimensionalidade, onde os sujeitos se entendem a partir de uma íntima associação histórica e cultural com o seu meio natural, imanente às suas práticas e representações.

O *monte* que este trabalho pretende tratar pertence assim a diferentes ordens. Algumas vezes é tão literal como aquele que os mapas de cultivos buscam implantar, como um lugar cartografável e um hectare por medida. Outras vezes tão figurativo como quando se torna um espaço cénico de lendas e espiritualidade. Encontramos no *monte* um sítio de suor, dever e luta mas também de encantamento, afastamento e reencontro, um sítio que inspira fobias e outro que inspira sonhos. Algumas vezes surge como o coração da escuridão, o avanço do *monte* engolindo a sociedade, o prenúncio de morte, o fim da memória; outras vezes como a luz da razão, a saída para o futuro, como nos investimentos e estratégias silvícolas de repovoamentos. O *monte* que tratamos leva-nos repetidamente a oscilar num pêndulo cronológico; por vezes aponta para o futuro, para o que está para vir; outras muitas vezes remete-nos para o passado, imenso e profundo. Ao abordar esta diversidade silvestre importa ter em mente que tal como as coisas se extraviam e desencaminham no *monte,* eventualmente se intersectam de novo. Creio que quando estes diversos *monte*s se encontrarem poderão de alguma forma responder ao objectivo axial deste trabalho: conhecer a relação entre a sociedade humana dos Ozcos e o *monte*, como expressão física e figurada da natureza inculta. Tal resposta, mais do que um desfecho conclusivo é o traçado de um caminho, um fio de Ariadne que, como em muitas histórias e aventuras

implicadas na incursão à floresta, assegura uma direcção e revela a progressão da nossa jornada por entre clareiras e densidades silvestres.

Os Ozcos, bem como a maioria dos lugares que os humanos hoje ocupam na Europa, foram em algum momento no passado mais ou menos densamente florestados. Admitindo definições mais alargadas ou mais restritas, o certo é que a civilização ocidental literalmente desbravou o seu espaço por entre a floresta primeva. Neste processo, como diz Harrison, uma franja de escuridão silvestre veio a definir os limites do seu cultivo, as margens das suas cidades e povoações, as fronteiras dos seus domínios institucionais mas também o espaço da sua imaginação[1]. Tal como as florestas se estendiam por todos os lados no sentido físico ou geográfico, também se enraizariam por todos os lados nas paisagens da nossa memória cultural. Como tal, as florestas detêm um papel fulcral na história das nossas sociedades, nos domínios materiais e simbólicos. É sobejamente conhecida a função da floresta como provedora de um sem número de substâncias que dela soubemos extrair e que permitiram erigir, em grande medida, as fundações materiais da nossa cultura. Transformámos a floresta em fogo e cozinha, arados e berços, barcos, impérios, energia. Fizemos dela a nossa casa, dela edificámos um domicílio e assim mesmo não vivemos nela; fizemo-lo abrindo clareiras. A floresta ou esse *monte*, como essência física e representativa do que é bravio e inculto, ficou sempre nas margens da sociedade. A nossa relação com o *monte* revela os muitos modos pelos quais ele permanece como fímbria de exterioridade por relação à vida social. Como fronteira, representa um reino de opacidade permitindo que a civilização, ao longo da sua história, se espelhasse, projectasse na sua sombra o seu perfil e o seu caminho.

A fronteira é o limiar da proximidade e do afastamento, a afirmação da alteridade e reversivelmente da demarcação de identidade. Disse Alan de Lille que «qualquer criatura no mundo é, para nós, como um livro, uma imagem e um espelho também». Do mesmo modo quando olhamos o *monte* – o que fazemos nele, como é representado – vemos um curioso reflexo da ordem à qual permanece externo. O mundo social revela-se então nas suas várias dimensões: nas suas necessidades, ansiedades, lógicas, absurdos e contradições. Mas de uma forma ou de outra revela algo essencial sobre si mesmo, muitas vezes invisível ou inacessível de uma perspectiva meramente interna. Por isso, e desde sempre, o *monte* foi o sítio de refúgio de heróis, de errantes, dos poetas ou ascetas, dos amantes, dos utópicos, dos fora-da-lei e dos perdidos, já para não falar dos duendes, dragões, monstros e fadas – alguns dos muitos que procuraram asilo

nas florestas da nossa história. Nesse sentido, importa apreciar que o desaparecimento do *monte* acarreta bastante mais do que a perda de bens ou a destruição de ecossistemas.

Se bem que os nossos caminhos entre sociedade humana e meio natural nos remetam conceptualmente para a inevitável e velha dicotomia natureza/cultura, vemos que a nossa matéria de estudo – o *monte* – transtorna as divisões lineares, confunde amiúde os binómios e espalha a ambiguidade. Trabalhar a partir desta dicotomia não significou por isso inventariar a realidade encaixando fenómenos de um lado e de outro, num jogo de contrários. A par e passo surgem ambiguidades, claros-escuros, fronteiras que se atravessam e fronteiras que resistem. O *monte* tem um modo muito próprio de desestabilizar os termos em que colocamos um ou outro fenómeno na dicotomia conceptual, tornando natureza e cultura realidades simultaneamente antitéticas e irredutivelmente associadas. Tal configuração advém de uma abordagem que procura centrar-se na sua base mais elementar, não poucas vezes esquecida por todo o seu implícito – a relação ela mesma – da qual as percepções mais espontâneas às mais conceptualizadas não podem, em boa verdade, jamais escapar.

Este trabalho sustém-se na convicção de que a relação com a natureza é uma realidade continuamente construída. Para entender os meandros dessa construção utilizou-se a ideia chave a que chamei de apropriação, o conceito operacional e concreto que une sociedade e natureza. A apropriação expressa assim o contínuo processo cultural e material que procura domesticar essa natureza inculta – o caos feito ordem e significado – transformando-a em cultura: fogo, comida, saúde, propriedade, herança, saber, símbolo, metafísica. O processo em que o ser humano a faz sua, a incorpora, procurando torná-la frutífera e compreensível. A natureza "selvagem", representada pelo *monte*, permite-nos entender a apropriação do meio natural pela sociedade humana, bem como o impacto que nele cria, captando os relevos mais polarizados da relação.

A apropriação do *monte,* na sua dimensão de exterioridade, pode ser entendida como a forma de lidar com a indeclinável tensão da fronteira que encontramos entre sociedade e natureza inculta, a tensão entre aquilo que somos e não somos, aquilo que nos pertence e nos escapa. A forma como se vive e convive com esta tensão, no jogo ambíguo entre distanciamento e proximidade, retraduz-se justamente no perfil específico da apropriação que é levada a cabo. Os Ozcos revelam-nos, com especial acuidade, como os tipos de apropriação exercidos pela sociedade face ao *monte* variam consideravelmente. Para entender as dinâmicas e carácter das diversas apropriações houve que colocá-las em contexto. Procurou-se assim entender que as

apropriações respondem às características específicas do meio natural. Nesse sentido, a presença próxima e decisiva do *monte* que aqui encontramos não é de modo algum indiferente para a experiência que se tem dele, para os moldes de apropriação que se preconizam. Importa por isso ter presente que o *monte* dos Ozcos *nos* Ozcos é mais do que uma noção conceptualizada, é uma realidade viva, pulsante, que também ela caminha no sentido da sua auto-realização. A relação entende-se assim a partir de uma dialéctica em que, tal como as apropriações respondem, em parte, ao meio, o meio responde às apropriações, o que por sua vez impele a um novo efeito retroactivo. É, com efeito, um diálogo.

Por outro lado, importa perceber de que forma as apropriações que encontrei são socialmente determinadas, respondendo por isso a especificidades de contextos sócio-culturais e históricos. Nessa medida, procurou-se evidenciar que os processos aqui identificados não se restringem apenas ao espaço e à sociedade dos Ozcos. Os processos locais são decisivamente influenciados pelas evoluções sociais, culturais e económicas de um contexto mais lato, regional, nacional e supra nacional, contexto que sempre permeou, embora de modos diferentes, a vida e a evolução da região, num processo que acarreta assimilações e reinterpretações bem expressivas no presente etnográfico dos Ozcos. Por outras palavras, a compreensão da relação que aqui encontramos pressupõe características singulares mas tece-se numa trama que vai muito além da realidade local, um cruzamento de escalas que nos fazem encontrar o mundo nos Ozcos mas também os Ozcos no mundo.

A presença intensa e preponderante do *monte* nesta pequena região cria o cenário onde se conta, de forma particularmente expressiva, uma versão da complexa história que une sociedade e natureza, nas suas evoluções e transformações. A singularidade dos Ozcos está, por assim dizer, no seu lugar de charneira. O *monte* dos Ozcos fala-nos das apropriações que se fazem de dentro, de uma sociedade que coabita de perto com essa fronteira escura e húmida, erigindo os seus bastiões a partir de uma milenar familiaridade doméstica com ele. Fala-nos do que chega de fora, de mundos urbanos, dos baluartes industriais e pós-industriais, que das suas imensas clareiras sonham e procuram o *monte*. Os Ozcos são por isso um palco de convergência que nos convida também a reflectir sobre a história desse encontro, a buscar as suas raízes e a saborear os seus frutos.

Nesse sentido, o conhecimento que se erige da natureza, como um conjunto de condutas e saberes instituídos e socialmente reproduzidos, foi uma das formas de apropriação que me

pareceu particularmente relevante pelo modo como realça, neste contexto preciso, a existência de diferentes tipos de práticas e representações da natureza, em particular como ilumina as profundas transformações que se têm vindo a operar por relação a ela na nossa comarca. Foi assim possível e interessante identificar modernos e tradicionais «conhecimentos» da natureza, que busquei confrontar a partir das suas características. Como produtos culturais de mediação entre os indivíduos e o seu meio natural, esses diferentes saberes expressam não apenas distintas formas de relação, como diversos contextos históricos, sociais, económicos e médio-ambientais que derivam por sua vez em processos enredados de influências, em distribuições desiguais de poder nas sociedades que favorecem certas construções sociais da natureza à custa de outras, moldando lugares concretos como os Ozcos.

As florestas do nosso planeta sempre serviram de habitat não apenas de diversidade biológica mas também cultural. Nesse sentido, o *monte*, na sua expressão arbórea, pode ser visto como um albergue de endemismos. A densidade proibitiva do *monte* dos Ozcos, até no sentido orográfico do termo, foi salvaguardando a relativa autonomia e diversidade étnica da sociedade oscence oferecendo, por assim dizer, uma margem de privacidade cultural. Aqui, como em outros sítios, a espessura do *monte* fomentou especificidades culturais ao providenciar a necessária ocultação para auto-gerar identidade na língua, costumes, divindades e outras expressões de cultura. As florestas serviram também por isso de obstáculos à hegemonia; como asilos de independência cultural, foram espaços a conquistar e homogeneizar. Muita da história da Europa é feita desta conquista e os Ozcos revelam-no paradigmaticamente, até aos dias de hoje. As relações de poder entre as influências externas e internas, nomeadamente a partir dos recursos naturais reconhecidos no *monte*, não constituem uma novidade para a região. Pelo contrário, esta tensão faz parte integrante da uma longa história a partir da qual os Ozcos, como realidade social e natural, foram construindo, em grande medida, a sua identidade. O sumário caminho que entabularemos neste trabalho pela história dos Ozcos procura justamente retratar o processo evolutivo da relação, no qual nos damos conta das transformações contínuas que foi conhecendo, a partir da colisão e assimilação entre diferentes formas de apropriação do *monte*.

O mesmo processo de conquista hegemónica continua nos dias de hoje, talvez de forma mais intensa do que nunca. Tal processo dá vulgarmente pelo nome de modernização. Desta perspectiva, os Ozcos oferecem-se como um espaço singular, pelo modo como as linhas do passado e do presente se urdem numa curiosa trama temporal. O proverbial isolamento da

comarca criou um cenário no qual, até meados do século XX, o modo de vida se assemelhava em muito àquilo que se convencionou chamar de Antigo Regime. Subitamente, no moroso correr do tempo tradicional, as últimas décadas conheceram intenso investimento externo com vista à subida do «nível de vida», colocando a região na confortável plataforma do «mundo desenvolvido». Este rápido cruzar de realidades numa mesma geração serve como testemunho extraordinário, não apenas das profundas transformações que sofreu, de uma forma genérica, a relação da sociedade com a natureza, mas também dos processos concretos que as fomentaram e dos sentidos que tomaram. A par e passo encontramos os testemunhos deste processo. Encontramo-los não como arquivos fragmentados ou hipotéticas formulações mas como registos integrais e vivos, encarnados em homens e mulheres, com as suas histórias ou eco-biografias que se contam por palavras, hábitos, gestos, olhares e silêncios. Outras figuras da mesma tapeçaria servem de testemunhos a este curiosa trama de anacronismos: casas, muros e ruínas, bem como os centenários carvalhos que coroam o *monte*, que da sua presença viva e fixação imemorial nos devolvem como depoimento silencioso o sucessivo passar dos tempos.

O encontro de que falam os Ozcos não conta uma história necessariamente fluida ou pacífica. A convergência da relação tradicional com a moderna, nas suas várias vertentes, supõe uma conquista que se faz por asfixia. Conhecer hoje a sociedade dos Ozcos é também assistir, em primeira-mão, à morte anunciada de uma relação na qual as velhas lógicas terminam por oferecer a mesma resistência silenciosa, aquele estremecimento subtil que a floresta parece devolver quando é derrubada sob o ruído sistemático das lâminas a motor. O *monte* de antes, como a sociedade de antes, desaparecem sob os nossos olhos e com eles desaparece uma experiência e um tipo de conhecimento da natureza que a modernidade torna obsoletos. Num momento em que se questiona a relação das actuais sociedades com a natureza, em que se lamenta a desertificação, interessa conhecer um cenário em que os marcos sombrios e altivos do *monte* fazem ainda parte do quotidiano dos caminhos de uma sociedade, da sua experiência e identidade. Num momento em que esses limites se dissolvem ou se afastam mais e mais das clareiras das cidades, encontramos uma comunidade raiana, nos recônditos espaços da Europa ocidental, com a memória de uma vida feita em estreita relação com a fronteira, tão estreita que se lhes torna incompreensível a moderna procura da «natureza», a sua necessidade, a sua urgência. Tão estreita que desconhecem, na sua maioria, a ameaça do seu desaparecimento físico e figurado, ainda que, de uma certa forma, a pressintam.

Se bem que o desaparecimento do *monte* seja enunciado, este trabalho não trata directamente dos conhecidos problemas associados com a desflorestação – a perda dos habitats selvagens, da biodiversidade, da regulação do clima e outros mais, que também ameaçam a nossa comarca. Ao invés, toma-os como dados adquiridos. Ao reflectir sobre as diferentes apropriações que se fazem do *monte*, o que procuro mostrar é como umas tantas memórias por contar, representações, condutas e experiências estão a desabar juntamente com a desflorestação dessa floresta ou *monte*, que ouvimos tanto hoje em dia e que nos perturba por razões que não se explicam apenas racionalmente mas que respondem a outros níveis de inquietação. Chamamos-lhe a destruição da natureza, mas por detrás da preocupação ambiental estará porventura uma muito mais profunda apreensão sobre o desaparecimento de fronteiras, sem as quais a residência humana na terra parece perder as suas bases.

Nos tempos que correm, o problema global da desflorestação, como muitos estudos e inquéritos claramente enunciam, é um dos temas mais sensíveis na escala de preocupações dos indivíduos que habitam as modernas sociedades. A inquietação associada a esta perda traduz-se, em alguns casos, em métodos de salvamento, como aqueles que visam «proteger paisagens». Estas medidas também se insinuam na nossa comarca. Mas a paisagem, assim o aprendi nos Ozcos, assim procuro neste trabalho retratar, é mais do que um habitat que se nos oferece esteticamente ou uma nostalgia que se pode alimentar e comercializar, mais do que uma reserva isolada, cuja legislação por si mesma possa conservar e salvaguardar. Por detrás da destruição da paisagem encontramos mais do que a desflorestação, mais do que a demolição ou erosão de pitorescas e tradicionais edificações e ofícios. A destruição não é apenas do *monte*, da natureza, de uma qualquer pictórica tradição ou verdejante realidade alternativa, mas da residência humana que se estabelece em si mesmo na relação.

Os novos modelos de relação com a natureza, com as suas formas de apropriação produzidas pela modernidade estão cada vez mais presentes nos Ozcos e ditam, em absoluto, o destino da sociedade humana e do seu *monte*. Tais influências que chegam do exterior não são homogéneas; pelo contrário, a modernidade chega aos Ozcos tal como ela se apresenta, cheia de ambiguidades, incertezas e até paradoxos. Através do *monte*, encontramos reflectidos os meandros da moderna relação com a natureza, em que as velhas tendências no sentido do distanciamento e paralelamente, pela busca da aproximação, parecem atingir um paroxismo. Esta ambivalência manifesta-se em duas formas típicas: por um lado desenrola-se uma história da

exploração da natureza, em que ela surge como objecto cuja capacidade de resistir pode ser controlada pelo conhecimento. Por outro, a par da exploração intensa, avulta uma relação sentimental, a partir da qual a natureza se torna um meio de recreio; é a invenção do seu «desfrute». Na actualidade, ambas as formas diferenciadas de interacção se intensificam, catalizando o confronto entre a ideia de uma relação de empatia e respeito pela natureza em oposição a uma concepção mecanicista e recursista dela. É através destas dimensões ambíguas, complexas e incertas da modernidade que se podem compreender melhor as tensões, assimilações ou desajustes entre as influências externas e a realidade local.

Se o cenário dos Ozcos, como ponto de encontro entre distintas relações, nos revela o transcurso passado de um caminho percorrido, remete-nos necessariamente e de forma premente para a reflexão sobre o futuro. É com efeito um lugar de encruzilhadas, onde necessariamente somos impelidos a eleger escolhas, direcções ou sentidos. Ironicamente, os esforços de investir a comarca de modernidade e revitalização não têm estancado o envelhecimento e desaparecimento compassado da sua população. Os Ozcos pertencem a uma realidade rural para a qual os modelos mais ortodoxos de desenvolvimento não apresentam respostas nem soluções no sentido da fixação da sociedade humana. Se o futuro das nossas sociedades passa em grande medida por redefinir a relação com o meio natural, o destino da sociedade oscense está verdadeiramente encravado nesse enigma. De uma forma ou de outra, o futuro próximo parece tornar inevitável uma profunda dependência deste mundo rural face aos centros e malhas de poder urbanos. Em que sentido se caminha? Os Ozcos, como lugar pleno de verdejantes pradarias com uns poucos empresários sedeados gerindo extensas e intensas indústrias de carne? Os Ozcos, reserva protegida pela cidade, sem habitantes à excepção de uns poucos «indígenas» civilizados que cobram bilhetes à entrada, prometendo natureza e tradição como artigos de venda? Não é possível saber. Mas será possível reflectir sobre a trama que se vem construindo entre diversas realidades, possível questionar a bússola que nos orienta, possível até entrever novos horizontes, que é como quem diz, virtuais e inusitadas alternativas.

A percepção e análise destes distintos processos de apropriação remetem-nos necessariamente para uma reflexão mais ampla e levam a reconhecer que este trabalho tem uma vocação ecológica, ainda que possivelmente pouco ortodoxa. As formas de apropriação do *monte* configuram mais do que a paisagem, configuram o nosso lugar na terra, um espaço de relação, identidade e história. Nesse sentido, não são os letreiros, mapas, placas e outras convenções que

fazem da paisagem dos Ozcos um «lugar». Nem tão pouco a sua fauna, flora e meteorologia. É a forma como a presença humanizada reúne e convoca a natureza em seu redor. Como nos relacionamos com ela, como dela nos apropriamos. Uma forma de tratar este elo relacional é entender a apropriação como o próprio constituinte do lugar de residência. Por outras palavras, aquilo que o meu caminho pelos Ozcos me veio ensinando é que estamos em relação com a natureza porque não estamos na natureza. Pela mesma medida, residir nos Ozcos não significa viver *na* natureza mas *em relação* com ela. Se é verdade que o *monte* é uma realidade ainda sobranceira e próxima, a sociedade não reside no *monte* mas na exterioridade por referência ao seu encerramento. Estar em sociedade significa estar à partida fora da inclusão do *monte* e nessa medida ele revela-se, por assim dizer, como indicador dessa exclusão. Através da relação com o *monte* somos levados a reflectir de que formas construímos a relação que estabelece a nossa residência humana na terra. A palavra ecologia nomeia esta reflexão. Em grego, oikos significa casa ou domicílio. Neste sentido, oikos e logos pertencem um ao outro inseparavelmente, pois o logos – expressão essencial de apropriação – é o oikos da humanidade. Deste modo, o termo ecologia denomina muito mais do que a ciência que estuda ecossistemas – nomeia a maneira humana de estar no mundo, um mundo em que alma e habitat estão irremediavelmente associados.

Os Ozcos, como espaço social limiar ao *monte*, oferecem-nos uma perspectiva especial para reflectir a relação da sociedade com a natureza. Descobrimos que a compreensão desta relação, mesmo circunscrita a um pequeno contexto etnográfico, nos devolve uma realidade em nada linear, mas antes complexa, plástica e dinâmica, que se joga dentro e fora do seu contexto geográfico e social, que se desdobra em planos materiais e simbólicos, em práticas e representações, dimensões profundamente implicadas umas nas outras. O palco de confluência de todas estas dimensões é a paisagem, o nosso medium de percepção e reflexão, o espaço onde encontramos e percorremos alguns dos infindos caminhos que unem sociedade e *monte*. A paisagem é o espelho tangencial da relação, onde as representações ganham corpo e as práticas exprimem ideias. Onde as influências do exterior se insinuam e o interior lhes responde. Onde, sumariamente, a relação se constrói. Neste palco encena-se a história de um encontro que nos reflecte a todos: a comunidade humana que se apropria do *monte* e que, por sua vez, é por ele apropriada, bem como eu própria, que do lugar de observador e narrador, participo.

A leitura desta paisagem contém em si muita da minha experiência dos Ozcos. Nessa medida este trabalho pode ser tido como um relato de viagem, em que o caminho «se faz a caminhar», naquilo que tem de sucessivo despertar. O trilhar sociológico das rotas que percorri, por entre clareiras sociais e densidades silvestres, no diálogo entre paisagens interiores e exteriores, obedeceram por isso, mais do que a circuitos de demonstração, a percursos de descobertas[2]. Nesse sentido, muito do esforço da teorização foi movido pela necessidade de dar resposta a situações experimentadas no quotidiano que desafiaram a imaginação sociológica. Por outras palavras, a reflexão sobre o que é a relação com o *monte* surgiu a partir de um conjunto de pequenos nadas do quotidiano, interrogações e dilemas que tiveram o condão de me levar da estranheza e surpresa à interpretação e problematização.

O caminho que me levou a descobrir os laços que unem a sociedade oscence e o seu *monte* só se começou a esclarecer verdadeiramente quando tomei consciência de que o principal instrumento de pesquisa é o próprio investigador, no seu papel múltiplo de indivíduo social[3]. Desse lugar comecei por encontrar pequenas, curiosas, inquietantes e distintas formas de apropriação da natureza. As minhas questionavam as dos meus observados mas as dos meus observados questionavam, de forma igualmente pertinente, as minhas. Por sua vez, o *monte* questionava-nos a todos. A pesquisa que aqui se construiu cultivou assim a contradição partindo da abertura sensível à multiplicidade de dicções, valorizando-as não sob critérios de verdade mas de significação. Da mesma forma cultivou a enigmatização, da qual o *monte* é por excelência o estandarte. Dele partiu o chamamento constante ao qual procurei responder. Para tal houve que buscar a sua essência mais fugidia, imergir na sua profunda obscuridade, sabendo que é justamente por aí que ele é potencialmente revelador.

É certo que o *monte*, como cenário de enigma, me levou a seguir caminhos incertos, de modo por vezes errante, vacilante e até indisciplinado, nos quais muitos achados emergem da experiência de passar justamente por algum tipo de «desnorte»[4]. Do mesmo modo, tal como os caminhos que pressupõe a digressão por uma velha floresta, as reflexões que aqui se vão construindo expressam-se numa narrativa pouco linear, em voltas quase concêntricas. Elas desenrolam-se em tímidas aberturas de uma espiral que não é mais do que o traçado dos passos sucessivos de tomada de consciência no infindável dédalo dos laços entre sociedade e *monte*.

Este sinuoso circuito reflexivo materializou-se numa razão de ordem narrativa que compreende três grandes momentos ou movimentos que numa *primeira volta* se concretizam com

a Entrada nos Ozcos. Neste primeiro capítulo, pretende-se apresentar o terreno cruzando uma informação, simultaneamente empírica e descritiva, com os principais eixos que estruturam a problemática que envolve a relação. É uma entrada que segue a forma de convite para que o leitor ao familiarizar-se com o terreno acompanhe o progressivo despertar para a relação, aprofundando a cada passo o olhar sobre as superfícies dadas, ao encontro dos principais enigmas, caminhos e encruzilhadas que traçam a realidade que se quer mapear. Assim se descobre os Ozcos como um lugar de relação, identidade e história, um lugar instável, uma zona híbrida e fluida, plena de fronteiras, um lugar de indeterminações que fazem adivinhar pressões dúvidas e tensões latentes no momento de alinhar e definir colectivamente a relação desta sociedade com a sua natureza-*monte*.

Uma *segunda volta* pressupõe a Excursão ao Passado, uma digressão pelos caminhos do tempo no espaço, de modo a descobrir que as rotas desenhadas pelo imemorial vínculo entre a sociedade oscence e o *monte* e iluminar assim a profunda historicidade que está na base do presente etnográfico. A narrativa, ainda que organizada cronologicamente de um passado mais remoto, desde os primórdios dos primeiros assentamentos humanos na região, até aos tempos de memória dos nossos interlocutores, não deixa de estar sujeita ao contínuo movimento entre o passado e o presente segundo um exercício que descobre continuidades imemoriais bem como rupturas abruptas na relação entre a sociedade e o *monte*. Nestes elípticos movimentos pelos anais do tempo traça-se o processo evolutivo da relação, um processo que ajuda ao entendimento, quer da identidade de um presente, plena de singularidades, mas também de cumplicidades e entroncamentos com contextos e processos bem mais amplos.

Numa terceira e última volta regressamos ao presente sob uma visão de Encruzilhadas. A volta tem início com o capítulo Fronteiras, no qual se reflecte de que modo a relação com a natureza-*monte* supõe a criação e manutenção dessas fronteiras a partir das quais se reconhecem as entidades portadoras de perigos que podem ameaçar a sociedade mas também as suas energias protectoras. Aqui sublinha-se a importância de considerar a proximidade *activa* do *monte* como experiência integrante de viver numa província como os Ozcos. Na ausência de custódia, o *monte* toma conta de tudo, pelo que ocupar um espaço nos Ozcos implica uma domesticação contínua que efectivamente cria e recria o lugar. Procurou-se entender que formas toma essa domesticação seguindo os trilhos dos animais, dos mais amansados aos mais selvagens. Ao explorar as dimensões mais selvagens e inquietantes do *monte* somos conduzidos

a reflectir sobre uma esfera da relação densa de simbolismos, patente na sua representação mais alegórica – nos contos, lendas e relatos da tradição oral. Por esses caminhos ponderamos sobre as dimensões sobrenaturais da apropriação da natureza *monte* tais como nos chegam do passado, mas também como voltam a ser reapropriadas no presente, num imaginário fantástico que é utilizado como símbolo ao serviço daquilo que se oferece e daquilo que se procura no mercado turístico local. Transversalmente, este capítulo agudiza a reflexão sobre o contraste entre modernas e tradicionais fórmulas de domesticação a partir da evolução das apropriações que o *monte* vem conhecendo.

Somos assim remetidos para uma nova etapa ou perspectiva através da qual encontramos o Mundo nos Ozcos e os Ozcos no Mundo, último capítulo pelo qual cruzamos a comarca como lugar de encontro entre múltiplas apropriações face à natureza-*monte*, múltiplas lógicas de relação, múltiplos contextos que se desenham aquém e além fronteiras, entre interiores e exteriores das divisas geográficas, entre superfícies e profundidades, raias que traçam o passado, o presente e potenciais futuros. A proposta recente de «paisagem protegida» é o mote que serve esta digressão e que revela, de forma efusiva, a síntese do momento presente, a encruzilhada que encontramos na relação entre sociedade e natureza inculta e nela todo o aparato da construção social da natureza. Por ela, o *monte* como referente último da natureza inculta parece mais do que nunca espelhar a sociedade oscence, nas suas necessidades, ansiedades, lógicas e, sobretudo, nas suas contradições. Neste capítulo a relação é revista também sob uma perspectiva ética, abordagem que nos convida a fazer um exercício de balanço a partir de três grandes linhas ou modalidades de relação entre a sociedade e a natureza-*monte* - uma modalidade de tipo tradicional, uma modalidade de tipo moderno progressista (dominante) e outra modalidade de tipo moderno nostálgico. Sob o eixo das encruzilhadas, procurou-se fazer um exercício de integração, que é simultaneamente o esboço de uma saída na qual estas três tendências sejam simultaneamente compreendidas e transcendidas.

Já no Epílogo tecemos algumas considerações conclusivas, procurando sumariar esse longo e sinuoso caminho pelo qual, na procura de desvendar essa realidade a que chamamos de *monte*, se encontrou a relação que une comunidades humanas à natureza inculta envolvente. O acumular das experiências e reflexões desenvolvidas levam neste desfecho a tecer algumas reflexões mais gerais sobre o significado actual de uma perspectiva ecológica que defende a necessidade de integrar e transcender todos os binarismos - cidade e campo, tradição e

modernidade, paisagens interiores e exteriores, vivências espacialmente sedeadas com consciências planetárias, valores e condutas, evidências e mistérios - na certeza de que o aspecto global mais significativo da relação é a comunicação de dimensões complementares na apropriação da natureza. Também aqui se partilham algumas notas de índole metodológica com o leitor, fazendo sobressair a importância de se ter integrado distintas dimensões de uma experiência dos Ozcos, fazendo participar, intencionalmente, a minha relação pessoal com o *monte* e a sociedade oscence também segundo dimensões subjectivas que, parecendo úteis ao âmbito de uma dissertação, obviamente o ultrapassam. Tratou-se assim de dar vida àquilo que entendo ser uma relação aplicada e implicada, opção que conduziu a uma viagem de descobertas multifacetadas, necessariamente aventurosa, senão mesmo acidentada – forçosamente comprometida.

Com esta nota, e à laia de balanço, cabe-me dizer que passados cinco anos desde essa chegada em busca da floresta, dei por mim sem vontade de regressar. Saí da cidade porque o *monte* parece afastar-se mais e mais do seu centro. No centro eventualmente esquecemo-nos de que estamos a residir numa clareira. O centro torna-se utópico. Quanto mais amplo é o centro mais o centro não está em lado nenhum e a relação com o *monte* torna-o reflexivo, abstracto, universalizante. Contudo, malgrado a expansão da clareira, existem sítios que retêm uma fronteira, onde a história se encontra com a natureza, onde a residência humana chega aos seus limites e onde a relação preserva fortes raízes. Essa fronteira, como diz Harrison, é geralmente chamada de província[5]. Decidi assim ficar na província, bem perto da fronteira, para não esquecer nunca que ao levantar uma pedra do chão, sobre o qual erijo a minha casa, o meu lugar, a minha relação, não encontro pedras polidas mas pedras erodidas, encontro terra, raízes, insectos e vermes e a ocasional víbora que, como eu, se aquece ao sol. Os meus vizinhos provincianos sabem provavelmente disto. Um habitante urbano ou não o suspeita ou tende a esquecer-se de tal coisa, pois as pedras que compõe a sua cidade foram abstraídas do solo, limpas e ordenadas. Uma província como os Ozcos é o lugar, resumidamente, onde as pedras têm dois lados. E isso tem, em última análise, um valor incalculável e intransmissível.




I Volta
Entrada nos Ozcos

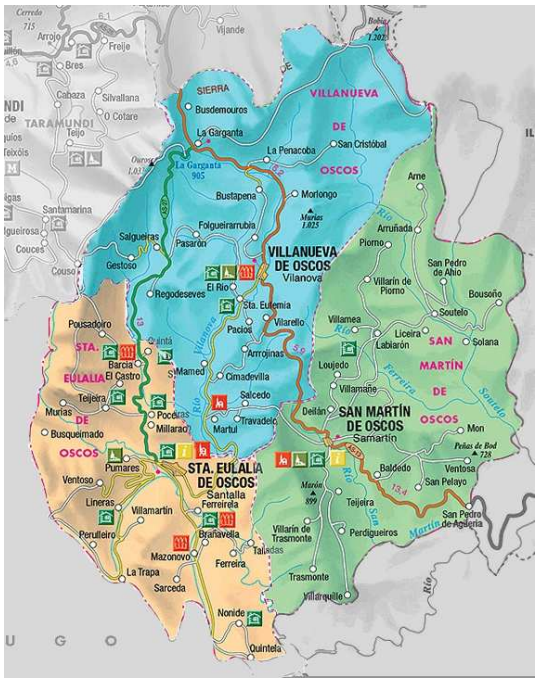
«*Mas eu posso conhecer o mundo externo porque o mundo exterior já está em mim, e eu posso conhecer-me. Todo o conhecimento do outro é simplesmente um grau diferente de auto conhecimento, uma vez que eu e outro são do mesmo tecido e falam suavemente entre si a qualquer momento que nos dispomos a escutar*».

Ken Wilber

I. Ao encontro de um lugar

Revendo as origens do presente trabalho, não me é possível recordar a génese concreta que me levou a encontrar, como tema de pesquisa, a relação entre a sociedade humana dos Ozcos e o *monte*, como expressão física e figurada da natureza inculta. Ao invés, é mais fácil reconstruir a forma como a relação me encontrou. Melhor dizendo, como dei por mim na relação e nela formar a consciência que permitiu o desenrolar deste trabalho, um conjunto de descobertas das quais ele é parcialmente revelador. Tudo começou, acidentalmente, numa digressão que me levou aos Ozcos. E foi à chegada que, efectivamente, a viagem começou.

Ainda hoje posso reconstruir, nos caminhos da memória, a minha entrada na comarca. Identifiquei, a priori, a sua existência através de um mapa, cujos traçados cartografados pela convenção asseguravam existir uma pequena região no norte da Península Ibérica, incluída no limite ocidental do Principado das Astúrias, em fronteira com a vizinha Galiza. Malgrado o seu propósito, algo nos mapas me infunde insondáveis desorientações, pelo que, assumindo incertezas e imponderáveis, fiz-me ao caminho, em descoberta de um lugar.



O espaço da comarca ocupa uma extensão de 186 km2. Está constituída por três concelhos, respectivamente Vilanova de Ozcos (73 km2), San Martín de Ozcos (66 km2) e Santa Eulália de Ozcos (47 Km2).

Para quem vem de fora, os Ozcos ficam sempre um tanto longe. Qualquer caminho que tome o viajante, sempre encontrará um prolongamento cadenciado de curvas e contra curvas próprio aos contornos sinuosos que impõe as grandes e irredutíveis formações rochosas que envolvem o território. Quanto mais nos aproximamos, mais forte é o prenúncio de estarmos a chegar a uma realidade de montanha, na qual a nossa pequena comarca está embutida. O viajante faz amiúde entrada pela Garganta, o seu mais instituído «portão». Mais do que um limite fronteiriço convencionado, a Garganta é um enclave cuja passagem não poucas vezes envolve o viajante numa experiência sensorial dramaturga, uma entrada ou saída em que a realidade biofísica do lugar parece tomar a qualidade, no cenário da mente, de uma transição iniciática.



Névoas da Garganta (foto: própria)

Tal passagem tem fama de amedrontar estranhos e visitantes pois amiúde o viajante encontra-se como que subitamente envolto sob densas neblinas, tornando-se o caminho uma progressão imprevisível de curvas que se percorrem sob uma invisibilidade que acentua pressentimentos de escarpas e precipícios envolta no singular silêncio próprio aos grandes espaços. Com a mesma imponderabilidade, passada uma curva, como uma fronteira intangível, dá-se uma transmutação cénica – levanta-se a cortina de névoa e abrem-se caminhos e olhares, oferecendo uma visão límpida sob o território dos Ozcos.

Aquilo que o viajante encontra é uma paisagem cujos conteúdos superficiais de leitura estão descritos em muitos guias e roteiros que incluem a narrativa convencionada da comarca. O território obedece assim a uma volumetria de média montanha, formando a solidez e encerramento do espaço, feita de muros e ameias naturais, labirínticas e antiquíssimas, numa estrutura de contínua trama interior, controladora do clima e condicionadora de todas as manifestações da biosfera compreendida nessa extensão. O encontro entre ladeiras e barrancos, unidos uns com os outros, cria uma rede de circuitos por onde deslizam os muitos rios e riachos que surgem das vertentes e das condensações das alturas. A água, elemento omnipresente na paisagem, é o elo concreto que ata a imutável altura dos cumes com o circuito profundo dos interstícios que entrelaçam, pelas suas bases, o conjunto dos montes.

Sempre estes pináculos e seus enclaves servem de referência para o encontro, localização ou rotas, iluminados ou sombrios, segundo a sua disposição à passagem sincopada da luz solar.

É sob esta orografia de cumes, ladeiras e uniões côncavas que se estende a vida vegetal e animal, numa disposição alternada e variada de prados, mato raso e bosque. Este último por aqui conserva-se ainda leal à sua ancestral ascendência – a floresta dominantemente caducifólia da Europa atlântica. Carvalhos, bétulas, castanheiros, freixos, álamos, avelaneiras, salgueiros, teixos e azevinhos são ainda habitantes vegetais de pleno direito. No interior destes espaços habitam grandes e pequenos mamíferos, pássaros, répteis, anfíbios e insectos, traçando infindos trajectos que unem dinamicamente a rede do espaço, formando, no seu conjunto, um habitat.



Ozcos (foto: autor desconhecido)

Diz a ciência meteorológica que estamos na chamada climatologia atlântica. No ocidente asturiano, as massas de ar fresco e húmido que avançam desde o mar cantábrico, vão perdendo o seu efeito moderador à medida que as alturas aumentam. Nessa progressão o clima vai-se fazendo frio e chuvoso, com maior número de dias de neve e com maiores oscilações de temperatura, possibilitando um claro contraste entre o Verão e o Inverno. Nos Ozcos, as quatro estações tendem a manifestar-se de acordos com os seus arquétipos: o Inverno é frio, longo e austero; o Verão, cálido e tendencialmente estável; a Primavera e o Outono turbulentos e inconstantes. No geral, a comarca oferece um clima cujas manifestações volúveis, repentinas e intensas operam radicais transformações na experiência da paisagem, desconcertando não raras vezes aqueles visitantes que procuram um cenário meteorológico seguro e previsível.

É neste contexto de superfícies e evidências que vive a sociedade humana dos Ozcos. O visitante, em especial aquele que transporta consigo imagens e experiências de outros contextos mais urbanizados, capta com maior ou menor consciência a fundadora impressão de que, na paisagem, a presença humana dispersa se esvai ou se insinua apenas timidamente por entre a omnipresente extensão dos chamados espaços naturais. Esta sensação é corroborada pela leitura de outros dados de superfície. Com efeito, as descrições estatísticas validam que a comarca apresenta níveis de densidade populacional consideravelmente baixa. Reforçando esta presença humana esparsa, encontramos uma forma de povoamento singularmente disperso no espaço[1].

Permanecendo, até aos dias de hoje, uma sociedade de vocação eminentemente agrícola e ganadeira, os povoados respondem, no seu assentamento, à lógica de aproveitamento do escasso terreno cultivável, dispondo-se em pequenos conjuntos de casas agrupadas nas margens das veigas ou à borda dos espaços cultiváveis, geralmente a média ladeira nas vertentes soalheiras, imediatamente acima das terras de trabalho e abaixo do bosque. A sua acção sobre a terra contorna e conforma uma paisagem essencialmente entrecortada, onde as terras de cultivo aparecem dispersas e espalhadas, em diferentes enclaves e de distintas qualidades, às vezes surgindo entre montes ou em forma de aparentes planícies entre rochas e arvoredo, ou situadas em declives, dentro de uma geometria de quadrângulos cultivados e verdes que avançam sobre um ermo que ascende até aos cumes, onde começa o chamado *monte*.



Vista do alto (foto: autor desconhecido)

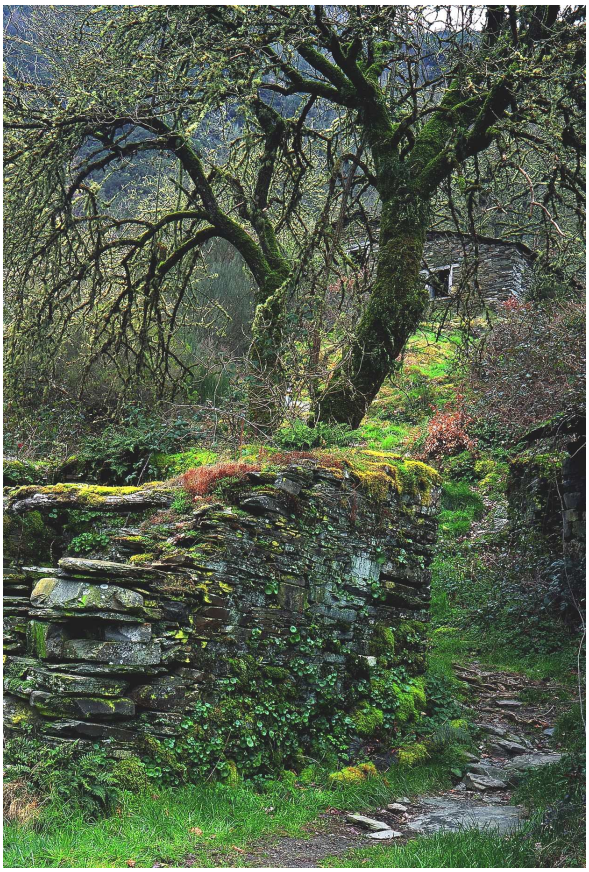
O visitante circula geralmente pelos principais e estabelecidos caminhos que transcorrem as medianias do território, através dos campos de lavoura e pastos, cultivados e

mantidos pelas casas camponesas, vendo apenas à distância os cumes e barrancos, extremos não habitados pela paisagem agrícola. Mas se o visitante se interroga mais, procurando outras latências internas ao território e decide ir até aos extremos verticais, subindo aos cumes ou baixando ao curso dos rios, encontrará aí espaços e lugares que ainda que sejam a continuidade topográfica dos campos cultivados, adquirem um sentido de fronteira. Nessa extremada diferença de qualidades, traça-se a incógnita do que é o comum e o distinto neste mundo de estruturas sociais e económicas camponesas, definidor prioritário da paisagem.

As energias dos lugares podem revelar o que são as energias dos habitantes e vice-versa, um diálogo que indicia uma explícita ou implícita correlação. Entre o alto e o profundo, a terra usa-se, nivelando uma vida que ascende ou descende numa permanente oscilação sobre a paisagem. Os habitantes dos Ozcos, nas medianias agrícolas, cuidam da sua paisagem e à distância velam pela natureza dos cumes e dos barrancos. Sobem, colhem lenha e voltam com ela às suas povoações; sobem com o gado e trazem-no de volta à casa; baixam e aproveitam a água dividindo o curso dos rios, levando-a às terras de lavoura. Vão e vêm, e vêem como domínios seus os cumes e barrancos, por donde se estende o *monte*. Contudo, não habitam nele mas nas medianias, nos lugares que os abrigam e alimentam e donde afluem as riquezas de toda a extensão do território que lhes pertence. De alguma forma, os Ozcos oscilam sempre entre a altura e a profundidade. Nesta percepção da paisagem, é possível captar traçados e movimentos que sugerem algo de congruência e continuidade imemorial.

Ainda assim, o visitante mais atento poderá identificar sinais na paisagem que lhe falam de mutações nas presenças e ausências que configuram o espaço em distintas oscilações de contrastes. Ao percorrer os caminhos da comarca não poderá deixar de se fixar nas típicas edificações domésticas, as casas que, com efeito, constituem a célula básica do povoamento rural das Astúrias[2]. Sem sinais arquitectónicos particularmente rebuscados ou chamativos, a casa dos Ozcos caracteriza-se, ao invés, por uma sobriedade que ronda a austeridade. Dedicadamente funcional, os seus contornos e texturas diluem-se, também elas, nas linhas, luzes e matérias do exterior. É justamente nesta manifesta discrição e contenção, alusiva à relação com o lugar que lhe corresponde, que tais casas, mais do que se distinguirem na paisagem, destacam a paisagem ela mesma. Assim se pode reconhecer a casa tradicional dos Ozcos, que a diferencia tão ostensivamente das modernas habitações que dela se avizinham. Em paralelo, não se pode senão deparar, a par e passo, com a constante decrepitude de muitas destas habitações, por vezes núcleos inteiros de povoações

abandonadas. A cada passo do caminho encontram-se ruínas e desmoronamentos, último sinal de humildade ou discrição arquitectónica ao diluir-se a casa nas mesmas texturas minerais e vegetais do território. Tal imagem nem por isso esconde a sugestão de partidas, saídas e abandonos, fenómeno social na comarca com cadência ininterrupta[3].



Ancadeira (foto: Ernesto Garcia Lopez)

Seguindo caminho, o visitante pode dar conta das tradicionais e pitorescas divisórias de pedra e lousa, que de forma irregular e esbatida separam e circundam espaços de cultivo e, sob a mesma função, identificar as não menos frequentes barreiras e vedações que circunscrevem os espaços, desta feita em geométricas disposições sob arame farpado, mais ou menos ferrugento, mais ou menos retesado. Por ali, o visitante está seguro, não deve trespassar. Baixando das medianias até aos cursos dos rios, onde se encontram os infindos cursos de água que descem dos montes, é possível num e noutro lugar, vislumbrar curiosas ruínas de martinetes ou forjas, objectos que só nalguns casos revelam ainda as funções e movimentos que realizavam. É-nos dito que nestes cursos se estabeleceram ofícios do ferro, dando um sentido humano aos sulcos mais profundos e sonoros da paisagem[4]. Tais presenças, que fazem adivinhar importantes e antigas histórias, vêem-se parcialmente

emergidas do esquecimento, encontrando-se restauradas e à disposição do visitante como fonte de atractivo nos actuais circuitos turísticos. Afinal de contas, a região está compreendida no moderno slogan ou epíteto «Ozcos-Eo – comarca forjada na natureza».

Nestes rios, a par destes históricos vestígios, também se podem encontrar as marcas tangíveis de modernos ofícios e actividades, patentes nos farrapos de plásticos usados na silagem de erva que alimentam as muitas vacas das pradarias. Também no oposto geodésico dos rios, para o viajante que alongue um pouco a vista ou o passo em direcção aos cumes mais altos e ermos de gentes e mais densos de vegetação silvestre, em boa probabilidade avistará outras modernas presenças, desta feita sob a forma de gigantes torres eólicas, brancas, refulgentes, que, conforme os ventos, envolvem o silêncio do *monte* no seu ruído cavo. O impacto ou impressão que causará ao visitante tais presenças dependerá, porventura, daquilo que ali procurava, em maior ou menor consciência, encontrar.

Se quer prosseguir este mapeamento e conhecer, com mais algum detalhe e profundidade, os habitantes que povoam o território sob a categoria de fauna e flora, para além de um roteiro ou catálogo que encontrará ao seu dispor, o visitante tem a ganhar com o exercer, nem que seja de forma rudimentar, o axial exercício antropológico que leva a questionar o exótico transformando-o em familiar e questionar o familiar transformando-o em exótico[5]. Na esfera do mundo vegetal, depara com manchas de bosque, de nascimento espontâneo, numa disposição diversificada e desregrada e anota impressões de contraste perante a considerável presença, quase invariavelmente geométrica, ordenada e repetitiva, de bosques de pinheiros, levantando a suspeita, confirmável, de que são habitantes alóctones ao lugar. Segundo a sua sensibilidade poderá registar que correspondem, efectivamente, a duas expressões e experiências de *monte* consideravelmente distintas. No reino animal, pode igualmente constatar a presença de corços, raposas e até esquivos lobos e anotar, com atenção, a ausência da águia-real ou do urso, alguns dos habitantes extintos na história da comarca. Os próprios animais domésticos ou domesticados que necessariamente povoam este cenário rural poderão parecer-lhe demasiado familiares, como esses idênticos bovinos brancos e negros, dignos de um postal de uma realidade abstracta, efectivamente exóticos ao território. Poderá, em atitude curiosa, predispor-se o visitante a comparar qualidades e quantidades de espécies autóctones e alóctones. Neste modo de observar, a comarca configura-se com um espaço de saídas e entradas, segundo uma ordem ou propósito que, segundo a sua disposição, lhe pode ocorrer questionar.

Nesta atitude curiosa, também pode o visitante dedicar-se a fazer um reconhecimento dos habitantes humanos e formar, com maior ou menor profundidade, uma amostra do seu

perfil tipificado. Considerar-los-ia como mais ou menos expansivos, mais ou menos acolhedores, mais ou menos conforme os pressupostos que o visitante transporte consigo e que compõe a imagem de um nativo neste contexto geográfico de ruralidade. A favor das probabilidades, ainda que estas se encontrem sujeitas a imponderáveis flutuações do acaso (como saberá qualquer viajante experimentado) o visitante tende a encontrar habitantes de idade avançada, tipicamente camponeses de experiência e ascendência rural. Diversos pequenos agricultores, uns tantos avultados ganadeiros, gestores parciais de explorações turísticas, raros administrativos, alguns operários de construção civil, muitos reformados (mas nem por isso inactivos), são alguns dos subconjuntos que formam o pequeno mosaico em que se distribui uma população escassa[6].

Poderá também o visitante encontrar, ocasionalmente, outra emergente classe de habitantes, oficialmente reconhecidos como «novos povoadores». Entre os membros que a compõem, poderá adivinhar diferenças e similitudes, que nem sempre se entrevêem nas aparências e evidências e questionar-se de que forma se aproximam ou distinguem radicalmente da restante população[7]. Mais arredios, mais exóticos ou mais assimilados na conformidade da paisagem humana, esta população, eminentemente jovem e de origem urbana, escolheu os Ozcos como espaço de residência. Os propósitos da sua presença neste pequeno lugar do mundo poderão parecer uma incógnita para o visitante, sem por isso ocultar a suspeita de que tais habitantes são movidos, como qualquer migrante, por profundas aspirações.

Pontualmente, no tempo e no espaço, o viajante encontra e distingue, com escassa margem de erro, outros visitantes, munidos de equipamentos, energias e ritmos que denunciam o propósito da sua presença – turistas em férias, predispostos a apropriar-se deste espaço segundo a sua concepção de desfrute e lazer. Presenças pessoais efémeras mas que, na sua qualidade colectiva e cíclica, configuram uma presença importante no território.

Na organização do espaço humanizado, o visitante pode constatar, não sem alguma surpresa, que as chamadas infra-estruturas e equipamentos sociais de que dispõe o território respondem a altos níveis de modernas exigências. As mais arcaicas casas habitadas dispõem de todos os serviços básicos. As ocasionais manadas que baixam de pequenos carreiros cruzam uma rede de estradas asfaltadas que exibem um estado de concepção e manutenção irrepreensível. Na comarca, os serviços administrativos, de educação, saúde e assistência social encontram-se, sem dificuldades maiores, ao dispor dos seus habitantes, bem como equipamentos desportivos e outras instalações de cultura e ócio. Servem, ainda assim, uma população em compassado e hemorrágico êxodo.

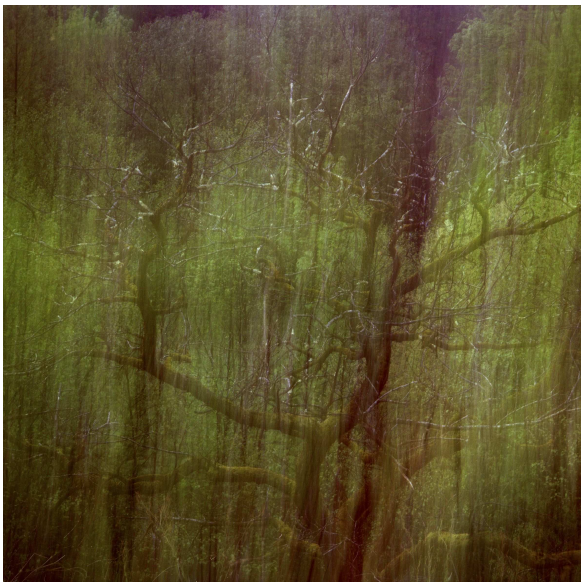
No conjunto de mapeamentos e experiências que recolhe o visitante, reconhecerá que existe nos Ozcos uma subtil e latente tensão prevalecente, não apenas entre alturas e profundidades, mas nas dinâmicas entre interiores e exteriores, físicos e figurados. A comarca pode ser entendida como um espaço em que se reúnem entidades animadas e inanimadas, memórias, histórias, acções e ideias, experiências, todo um conjunto de coisas que estão juntas não apenas pela sua localização literal mas, de forma mais significativa, pelo facto de fazerem parte do mesmo sítio, algo que se revela ser mais do que a soma linear destas e outras partes, mais do que um nome, uma evidência empírica ou uma convenção concluída. Ao viajante adivinha-se-lhe um *lugar*, um espaço de identidade e de história. Mais do que um espaço geométrico, um espaço existencial, locus de experiência de relação com o mundo, de sentido inscrito e simbolizado. Nessa medida, os Ozcos revelam-se como um potencial lugar antropológico, espaço de encontro que é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para aqueles que o observam[8]. Nessa medida, é possível encontrar um sítio repetidamente reafirmado, compreendido entre contornos e fronteiras físicas e figuradas, simultaneamente elásticas e contudo suficientemente consequentes para circunscreverem um lugar, no qual a mais estrutural e fundadora fronteira parece ser aquela, constantemente construída, postulada e balizada, entre natureza selvagem e natureza cultivada, entre *monte* e sociedade. Assim se configuraram para mim os Ozcos como *lugar de relação* entre uma sociedade humana e a natureza-*monte*.

Para compreender tal lugar, havia que dar um passo mais além da atitude de visitante, enveredar por outros caminhos, raramente cartografados e virtualmente impossíveis de catalogar, mais descomprometidos com o exame monológico das superfícies. Havia que buscar integrar aquilo que se vê com aquilo que se sente e com aquilo que se entende, exteriores e evidências com interioridades e vivências, sem resvalar na redução de um ou outro quadrante na experiência do lugar[9]. Desta intenção, que convida a um reajuste entre observador e observado, poderiam surgir os Ozcos como lugar de significado. Na história deste trabalho, tal convite surgiu-me ao aquiescer uma ressonância simples, espontânea, expressa na própria sedução que sobre mim exercia a paisagem da comarca, um exterior a chamar pelo interior. Deixei-me conduzir por esses caminhos, os quais vieram a revelar-se bem mais sinuosos do que à partida pude antever.

II. Aproximação e distanciamento: uma estadia no *monte*

«*Ozcos, Setembro de 2002*

Quando percorro, em silêncio e solidão, os caminhos dos Ozcos, parece-me haver um encontro oportuno entre paisagens interiores e exteriores, ressonâncias de cumplicidade. Procuro explicar este encanto. Não provem de qualquer grandiosidade cénica, como aquela que conheci noutras paragens – os altivos Alpes Suíços, a magnitude esmagadora dos Himalaias ou mesmo a solenidade dos vizinhos Picos de Europa. Ao percorrer as paisagens desta terra não se encontram drásticas mudanças, mas antes um encadear de sensações semelhantes que insistem na interioridade dos seus espaços. Esta situação geográfica define, nas palavras de Godoy «o lugar do mais além invisível, das energias do espírito: nos Ozcos unem-se com o próprio território, pois nada provocador que não esteja dentro, está fora e quem se volte para o imediato exterior, está a inclinar-se sobre os mesmos elementos do interior, acabando por encontrar os mistérios das suas perguntas não fora mas dentro». Assim se define o meu encanto, feito de recantos que, como pequenas portas, abrem mundos dentro de mundos. Neste diálogo de correspondências subtis, é possível dar largas à imaginação e pressentir, a partir de reconhecidas presenças, metamorfoses de essências de outras estirpes, ao mesmo tempo alienígenas e estranhamente familiares, como mitos esquecidos, olhos que nos miram de um lugar indeterminado. Estes espaços singelos nem por isso são bucólicos; há neles uma rudeza selvagem que nos remete não para os primórdios da Arcádia pastoril mas para a pujança latente do monte, que sempre se insinua perto de cada prado, casa ou caminho».



Colecção Anima (foto: Ernesto Garcia Lopez)

Não tardei em reconhecer que a origem do encanto que me chamava vinha do *monte*. Nesses primeiros tempos de estadia fui levada a afastar-me o mais possível da paisagem humanizada, procurando entrar mais e mais adentro das matas e bosques da comarca. A constância e premência deste chamamento, num contexto em que se encontrava já assumida a responsabilidade de fazer um trabalho no âmbito das ciências sociais, levou-me não poucas vezes a lamentar a minha inaptidão no mundo das ciências naturais, que poderiam legitimar tão óbvia preferência por estar longe do mundo humano e perto do *monte*. Uma e outra vez aí entrava e permanecia, sem saber exactamente o que procurava ou o que viria a encontrar.

«Ozcos, Novembro de 2003

Nas muitas horas que passo em solidão no monte, encontro sensações de afinidade e afastamento, em subtil tensão entre si. R. Harrison entendeu-o perfeitamente. A coexistência de sentimentos de pertença e alienação definem a minha relação com a natureza. Perscrutando-a um pouco mais, começo por entender que a sensação de alienação é parte integrante da minha condição social que ensombra a minha disposição – um afastamento no coração da intimidade. Esta interioridade conturbada não encontra nenhuma correspondência ou correlativo à minha volta. A natureza passa e regressa, desgasta-se e reedifica-se, sem preocupações pelo que deixa na sua esteira. Um ser humano está impregnado de cuidados, que por sua vez estão enraizados na consciência da temporalidade, da transitoriedade, envelhecimento e morte das coisas que lhe dizem respeito, incluindo a si mesmo. Como bem captou Harrison, a diferença entre estes cuidados humanos e a indiferença da natureza parece estabelecer a medida da alienação humana».

No meio do *monte* descobria, mais do que o elo que me une à natureza, a minha consignação ao mundo humano. Mas este mundo – importa sublinhar – não é feito apenas de auto-estradas, jardins zoológicos, manuais de física e química e centros comerciais, nem compreende apenas o mundo das normas e das instituições humanas. Como diz Harrison, o mundo humanizado significa primeiro que tudo os modos históricos de consciência que determinam a nossa relação com a natureza[10]. Assim sendo, as representações e práticas face ao *monte* derivam dos modos de consciência humana e estes são, em grande medida, socialmente determinados e construídos.

A procura de intimidade e a sensação de alienação não seriam a justa imagem que o *monte* me devolvia, espelhando na sua diferença a minha própria condição sócio-cultural e histórica? Esta condição predispunha-me a estabelecer uma relação com o *monte* em moldes

contemplativos. Como experiência, centrava-me na natureza como aquilo «que evoca em mim», «como me faz sentir», uma natureza procurada na sua qualidade «pura», afastada duplamente dos circuncrições da cultura, não apenas das marcas e presenças humanas mas de toda uma apropriação racionalizante, tal como me foi ensinada, uma natureza reduzida a objectos e superfícies[11]. Esse afastamento histórico-cultural de que fui herdeira não teria, num reverso de medalha, o rosto da nostalgia? A mesma nostalgia que traz tantos visitantes aos Ozcos. A mesma nostalgia, vivida em profundidade, que levou o poeta Wordsworth a preferir ser «um pagão amamentado num credo desgastado», de forma que a natureza lhe fosse dada nos seus aspectos mais espontâneos. Mas o poeta, na sua inteligência sensível, sabia que por muito que quisesse recuperar essa espontaneidade na sua recolecção lírica, permanecia um testemunho de ironia cívica; o bosque e a sua nostalgia surgem-lhe em imagens e palavras que falam menos da natureza do que «aquilo que o Homem fez do Homem»[12].

Estas primeiras experiências e reflexões que encontrei no *monte* levaram-me a identificar os eixos estruturais que acompanhariam todos os posteriores caminhos deste trabalho. Natureza e sociedade surgiam agora como conceitos indissociáveis e imprescindíveis na minha temática. Havia contudo que estabelecer de que forma se autonomizavam e interligavam, de que forma se captaria esta complexa correlação, o que me levou a trilhar caminhos conceptuais consideravelmente densos. Mais uma vez, Harrison providenciava interessantes pistas. Diz-nos este autor que a natureza sem sociedade não tem «sentido de existir». A natureza como a conhecemos ou poderemos vir a conhecer aparece sempre em e por relação aos seres humanos, segundo uma inteligibilidade decifradora, um conhecimento que se expressa como o «desdobrar, o desenvolver, o exprimir algo que está enovelado, envolvido, recolhido sobre si próprio»[13]; neste caso, a natureza, essa exterioridade cerrada sobre si mesma. Por outras palavras, os fenómenos da natureza tomam lugar e sentido inteligível dentro desta relação fundamental ou correlação que une a sociedade humana e a auto-manifestação do fenómeno[14].

Sabemos, através da ciência empírica da ecologia, da existência de ecossistemas, ambientes onde várias espécies estabelecem o seu nicho e existem em complexas e integradas relações uns com os outros, cada um contribuindo com a sua parte para a rede e cada um, por seu turno, dependente da delicada coerência da rede no seu todo. A própria terra surge a partir de uma noção de um ecossistema global, complexo e integrado. Tal visão conduz a que a humanidade comece a aparecer sob uma nova luz: como uma entre outras espécies na delicada e diversificada rede do ambiente planetário. Contudo, como Harrison sublinha, o facto de a humanidade depender da integridade do mundo natural; dos seres

humanos pertencerem à rede maior de biodiversidade; de estarmos presos na rede de interdependências; de sermos uma espécie entre outras – isso em si mesmo não prova que sejamos ontologicamente contínuos com a ordem da natureza[15]. A forma como essa descontinuidade tem sido interpretada, nas suas versões seculares ou teológicas, privilegiando a humanidade na ordem da criação, é justamente parte de um legado sócio-cultural de relação com a natureza que hoje importa reconhecer e que neste trabalho merecerá igualmente alguma reflexão crítica.

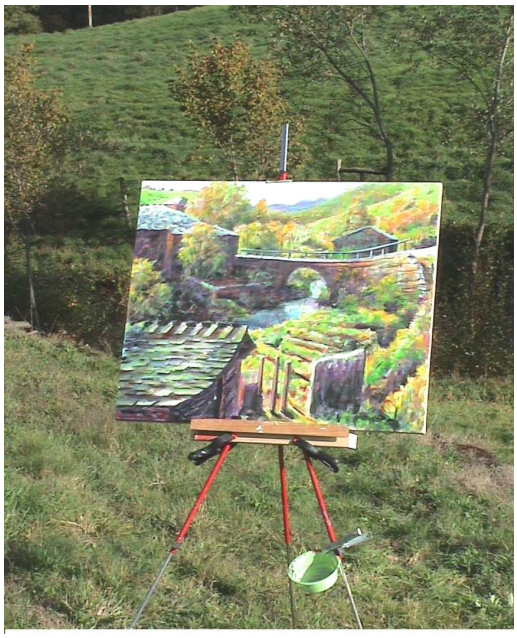
A descontinuidade ou diferenciação que parece relevante sublinhar não nega a interdependência das sociedades humanas dos ecossistemas de que fazem parte[16]; não estão efectivamente «isentas» da sua pertença ao reino da biosfera. Acentuar esta pertença parece, de uma forma genérica, uma posição pertinente e oportuna no momento em que as sociedades tomam consciência da actual crise ambiental. Do ponto de vista das ciências sociais, esta postura permite, como enuncia Schmidt, não apenas uma justa integração de fenómenos biofísicos na análise social, bem como o reconhecimento do impacto sem precedentes das sociedades humanas sobre o ambiente global e o efeito retroactivo deste sobre aquelas[17].

Contudo, a excepcionalidade humana, reconhecida nestes termos mas pouco atendida por teóricos como Dunlap, fornece-nos pistas cruciais no deslindar da relação. Escutemos uma vez mais a proposta de Harrison. Segundo ele, esta diferenciação manifesta-se em si mesma no fenómeno da linguagem, que não pertence à ordem da natureza. A linguagem é um diferencial, um estar fora da natureza que abre um espaço de inteligibilidade singular dentro dela. Importa entender aqui língua não tanto como a capacidade da nossa inteligência superior, mas como uma transcendência de modo de ser, língua como o ultimo «lugar» de residência humana[18]. Antes de habitarmos num ou noutro sítio, nesta ou noutra província, cidade ou nação, residimos no *logos*[19].

Se bem que a palavra grega *logos* pode ser traduzida como «linguagem» e como «conhecimento», ao percorrer o seu rico e fascinante percurso etimológico encontrei, nos seus significados mais primordiais, a ideia de «relação»[20]. *Logos* é aquilo que une, reúne, ou relaciona. Diz Harrison que como criaturas produtoras de representações, ao representar já deixamos a natureza para trás, no seu auto-encerramento. Nessa medida, *logos* é aquilo que liga os humanos à natureza, sob forma de diferença. É sobre isso que residimos e através do qual nos relacionamos com este ou aquele local. Sem *logos* não há lugar, apenas habitat; não há domicílio, apenas nicho; não há finito, apenas o infindável ciclo reprodutivo de ser-espécie; não residir, apenas subsistir. Em suma, *logos* é aquilo que abre a estadia humana na terra[21].

Por isso, como diz o autor, digam-nos o que disserem os cientistas sobre a antiguidade galáctica do universo, a natureza não *é* fora da esfera do logos. O logos é o que permite a origem originar[22]. Estamos em relação com a natureza porque não estamos na natureza. Nesse sentido pode-se entender que as expressões subjectivas – não menos que as objectivas – da natureza, se encontram mediatizadas pela própria sociedade. O facto da natureza não poder ser apreendida como algo puramente fáctico não expressa mais do que essoutro facto que é o da mediação[23]. Sob esta luz, a natureza-*monte* dos Ozcos começava a configurar-se sob uma profundidade considerável. Desnecessário será dizer que a opção por um projecto de investigação em biologia me parecia já uma alternativa bastante irrelevante.

Afecta a esta paisagem e a este lugar, a relação entre sociedade oscence e *monte* começava a impor-se menos como uma pueril proposição de senso comum mas como um teorema inevitável e evidente, mas nem por isso menos complexo. Se a sua formulação, sob forma de binómio, convidava à vertigem da velha dicotomia «natureza/cultura», residir nos Ozcos não significava viver «na natureza» ou «fora dela», mas em relação, uma relação que pressupõe uma oscilação entre uma exterioridade bem como uma familiaridade, por assim dizer, doméstica. Malgrado a percepção da presença recorrente e preponderante do *monte*, os seus habitantes não residem no *monte* mas na exterioridade por referência ao seu encerramento. Mais ainda, na experiência tangencial de viver o lugar, a relação afigurava-se na certeza de saber o oco de qualquer distinção estrita entre aquilo que está dentro do nosso corpo ou mente e o que está fora, ou entre aquilo que é perceptível e aquilo que é relembrado ou imaginado ou entre aquilo que é natural e cultural.



Concurso de pintura nos Ozcos (foto: própria)

Um passo mais adiante nas reflexões que se urdiam com a experiência do lugar levaram-me a considerar que este *logos* sobre o qual se estabelece a relação insinuava-se como uma estrutura axial e fundacional de correlação entre sociedade e natureza e simultaneamente um eixo plástico, mutável e dinâmico. Diz Harrison que, sem *logos*, não existe natureza nem história, o que implica dizer que não existe paisagem, que as tem incluídas[24]. Mas não nos revelou a paisagem dos Ozcos, mesmo numa superficial travessia, um lugar de múltiplas expressões ou *lógicas* de relação?

Haveria portanto que deslindar aquilo que consistia ser, por um lado, um eixo básico, estrutural e constante da relação e simultaneamente a diversidade de manifestações que por ele emergiam. Para destrinçar tais meandros vim a adoptar no trabalho o conceito chave a que chamei de apropriação, instrumento conceptual mais ágil e escorreito para encontrar as expressões desse logos na relação. Na sua fórmula mais constante, a apropriação traduz-se num contínuo processo através do qual a sociedade procura domesticar o *monte*, essa natureza inculta, transformando-a em cultura, procurando torná-la frutificante e inteligível. A apropriação compreende as dimensões físicas e simbólicas da relação com o *monte*, integrando representações e práticas a partir da sua íntima e por vezes obscura conexão. De uma forma e de outra, tornamos a natureza «nossa». No sentido mais material, apropriamo-nos dela, por exemplo, na domesticação de plantas e animais, na transformação directa do meio natural. Num plano simbólico, quando a interpretamos, descodificamos ou nos projectamos nela.

Também a apropriação do *monte* pode ser entendida como a forma de resolver a indeclinável tensão da fronteira que encontramos entre sociedade e natureza inculta, um fenómeno amplamente reconhecido nas teorizações, modernas e antigas, que se vêm debruçando sobre a relação entre seres humanos e meio natural[25]. Esta realidade simbólica a que chamamos de tensão compreende-se a partir do próprio *monte*, tido como o locus de exterioridade precisamente na justaposição material e simbólica daquilo que é inculto ou selvagem, não tanto imune à cultura mas alienígena no seu próprio seio. Esta sua qualidade incita mas excede o âmbito do mais subtil conjunto de significantes, sejam eles fórmulas e equações, análises e conceitos, pinturas e poemas ou até, talvez, ritos, mitos e outras expressões de transcendência ou espiritualidade. Uma fronteira continuamente postulada, construída, rectificada, que circunscreve um território em última análise, inconquistável.

É justamente na forma como se vive e convive com esta tensão que se criam os contornos ou perfis específicos da apropriação que é levada a cabo, que se pode apreciar, por outras palavras, a diversidade patente na relação. Deste modo, as múltiplas apropriações

deixam entrever uma relação socialmente construída, sujeita a contextos relacionais a partir dos quais a relação ganha efectivamente sentido. A relação com a natureza inculta reflecte assim uma dimensão de historicidade e identidade na qual me surgia a noção de um «*monte*-espelho». Tal como diz Harrison, a história da nossa relação com a floresta revela os muitos modos pelos quais ela se revela como a margem da exterioridade por relação à civilização. Porque existimos antes de mais fora de nós próprios, as florestas tornam-se algo como um antigo e permanente correlativo da nossa transcendência, que é também a expressão de uma identidade específica, no tempo e no espaço. Nesse sentido, observando e reflectindo sobre as muitas e variadas apropriações que se fazem do *monte* dos Ozcos, fui encontrando um curioso reflexo da sociedade, novas e velhas soluções para enfrentar a imemorial tensão, sinais de sobrevivência e transcendência dessa grei humana.

Por último, a minha inicial incursão pelo *monte* levou-me a assumir, para além da inevitável e fundacional diferenciação (não isenção ou exclusão) entre *monte* e sociedade, a não menos incontornável constatação – histórica, cultural – de dissociação. Para seguir esse trilho, havia que dedicar alguma reflexão às formas instituídas e reproduzidas de conhecer essa exterioridade recolhida sobre si mesma e da qual nos apropriamos sob o conceito global de «natureza». Com efeito, sob o tema «natureza», muitas das leituras, observações e experiências em meu redor demonstravam repetidamente posições teóricas (e não menos frequentes correlações práticas) pelas quais parece imprescindível fazer uma escolha: *ou* o mundo é feito de matéria pura, habitado por plantas e animais objectivamente reais em paisagens objectivamente concretas que são completa e ontologicamente distintos das ideias que temos deles *ou* é feito de ideias puras, uma fantasia que transportamos nas nossas cabeças que, em última instância, só tem a ver connosco[26]. De uma e de outra forma, encontrava justamente a negação da natureza como realidade eminentemente «relacional», não redutível a exterioridades objectivas (o «outro» objectivável) ou subjectivas («apenas uma ideia»), sem nenhum referente no mundo exterior ao qual anexar os seus múltiplos significados.

Esta forma de separação comunga de um panorama genérico no qual diversos teóricos e inúmeros outros cidadãos nas nossas sociedades manifestam a percepção de um mundo fragmentado, melhor dizendo uma visão do mundo fracturada. Do ponto de vista do conhecimento, «fisiosfera», «biosfera» e «noosfera» (grosso modo, matéria, vida e mente, mas também «cósmico», «biosocial» e «sociocultural») encontram-se não apenas – e justamente – poder-se-ia dizer, diferenciados, mas, um passo mais, dissociados ou fraccionados[27]. No que diz respeito ao chamado meio natural, muitos analistas da

modernidade procuram aferir as correlações entre esta visão do mundo e as modernas formas de relação com a natureza que de forma preponderante se desdobram na manipulação de uma natureza objectivada, dominada por uma racionalidade «instrumental» ou «técnica». Ciência, capitalismo, industrialismo e outras manifestações são pontos de partida e de chegada, causas e efeitos, raízes e frutos que se debatem aturadamente nos dias de hoje, numa viva polifonia que nem por isso esconde ou abafa um mesmo acordo: fractura ou dissociação e que por sua vez se traduz na tão recorrida enunciação de um mundo desencantado.

Havia assim que seguir os trilhos do desencanto, reconhecendo-o como a transmutação do já identificado encantamento; ambos os rostos surgiam como relevantes na construção social da relação. A reflexão em torno desta construção, tão plena de ramificações, conduziu-me uma e outra vez às formas de conhecer a natureza, um *logos* no seu sentido social mais instituído. Nessa medida tornava-se relevante considerar o conhecimento na sua fórmula mais genérica, como produto social que directamente expressa modos de apropriação, eixo de inteligibilidade fundamental na construção social da natureza[28]. Tal conhecimento indiciava ser um vector particularmente expressivo para iluminar não apenas a diversidade de modelos de apropriações como as próprias transformações que se têm vindo a operar por relação a ela. Diferentes formas de conhecimento traduzem-se também em diferentes valorizações, distintas escolhas e consequências. Como produto cultural de mediação entre os indivíduos e o seu meio, os diferentes conhecimentos falam assim de diversas realidades históricas, sociais, económicas e médio-ambientais que derivam por sua vez em complexos e determinantes processos de poder e reprodução social.

A aquiescência da sua relevância não ascendia ainda assim à pretensão de desmontar toda a epistemologia instituída do moderno conhecimento da natureza. Ao revés, tinha uma ambição bem mais humilde e partia de uma experiência bem mais chã, que radicava da consciência de como a natureza nos chega a todos nós pelo seu veículo mais difundido e, poderia dizer, não sem alguma ironia, mais formativo ou pedagógico: a escola, esse megafone comunicativo, de vocação reprodutora e uniformizadora das ideologias culturais ou civilizacionais. Na escola, onde passamos uma boa parte do tempo quantitativo e qualitativo da nossa infância, o ensino do que é a natureza continua a ser uma preocupação curricular fundamental. Basta fazer um simples exercício de memória e regressar às nossas carteiras e sebentas para nos questionarmos: que natureza nos foi dada a experimentar?

Cada um terá conhecido trajectos escolares mais ou menos felizes. No meu caso, cabe-me recordar que dos espaços edificados dos já caducos estabelecimentos de ensino do

velho regime, a natureza surgia como um esquema, uma fórmula, uma récita dos livros, sem qualquer relação aparente com as raquíticas árvores do recreio, a chuva melancólica que escorria lá fora, por entre os vidros, ou com os roedores que por vezes escapavam aos venenos e assustavam os «contínuos». Na escola aprendi a conhecer os aspectos sistémicos da natureza e as suas expressões superficiais. Desta perspectiva ensinaram-nos em que é que os animais eram diferentes dos humanos, por que é que trovejava e de que se compunha e descompunha o arco-íris. O mundo conceptual a partir do qual se encaixava a empiría era um esquema fechado e não interactivo. Não havia verdadeiramente nada para descobrir, apenas assimilar. Era difícil ter rebates de empatia por aqueles génios científicos, remotos de qualquer ponto de vista, que acrescentavam qualquer descoberta ao correspondente avanço linear do «programa» ou «matéria dada». Malgrado os mais bem intencionados esforços, por mais que a natureza me fosse administrada, nunca me pareceu encontrá-la. A verdade é que a ordenação que torna o mundo compreensível também o torna maioritariamente inacessível[29]. Talvez por isso me fosse propício e necessário imaginar ou mesmo viver cenários alternativos.

Não é difícil reconhecer que o conhecimento científico, como diz Eder, monopolizou todo o conhecimento, muito em particular o da natureza. As ciências naturais em particular têm, até recentemente, reivindicado um protagonismo absoluto no momento de fornecer uma descrição da natureza tal como ela é *em si*[30]. Nesse processo, encontramos uma substancial redução de toda a esfera subjectiva inerente à relação a um quadrante de dimensão empírica de exteriores e superfícies[31]. Ainda assim, como lucidamente sublinha Wilber, o problema destas concepções científicas não se resume à sentença de serem «certas» ou «erradas» mas essencialmente de serem *parciais*: «Todos os interiores têm correlativos exteriores; justamente porque todos os quadrantes estão tão intimamente correlacionados, é relativamente fácil cair no reducionismo e encontrar nele imenso sentido. Uma vez que todos os interiores tem correlativos exteriores e uma vez que a soma total de exteriores se chamou Natureza, assim se reduziu todos os interiores ao exterior, levando a crer que essa «Natureza» inclui todas os aspectos do Ser. Assim se reduziu a NATUREZA a uma terra chã»[32]. Esta parcialidade, de maneiras socialmente complexas mas discerníveis, foi-se alastrando hegemonicamente, até prevalecer como um pressuposto que se instituiu como a cosmologia vigente. O conhecimento científico, amplamente adoptado e traduzido (e mal, na maioria dos casos) nos programas da escolaridade básica, instala-se seguramente, por sua vez, no reino do senso comum.

Diz-nos Everden a este respeito que nos parece óbvio, na nossa relação com o meio natural, que existe um «nós» e que há um «aquilo», e que a única maneira de conhecermos «isso» é através da explicação cuidada dos detalhes superficiais tornados aparentes pelo nosso exame discernidor; isso é de senso comum. Mas o que constituiu senso comum é contudo um produto ou uma construção culturalmente específica. Segundo o autor, se somos os autores do sistema que chamamos Natureza, somos igualmente os autores do dualismo que facilita a existência de humanos e natureza como entidades separadas e qualitativamente distintas. Importa por isso admitir o nosso próprio papel na constituição desta realidade, o que por seu turno significa admitir algo fundamental sobre a natureza do nosso conhecimento[33].

Encontraria eu outras vozes, outros discursos, outras apropriações – efectivamente, outras formas de relação neste pequeno canto do mundo chamado Ozcos? Que me contariam as ruínas, os tantos velhos e as suas memórias, inscritas nos seus corpos, representadas nos seus discursos, as antigas e novas fronteiras que erigidas face à natureza inculta faziam dos Ozcos um lugar? Com estas reflexões saí do *monte*, disposta a baixar aos estratos térreos da sociedade oscence.



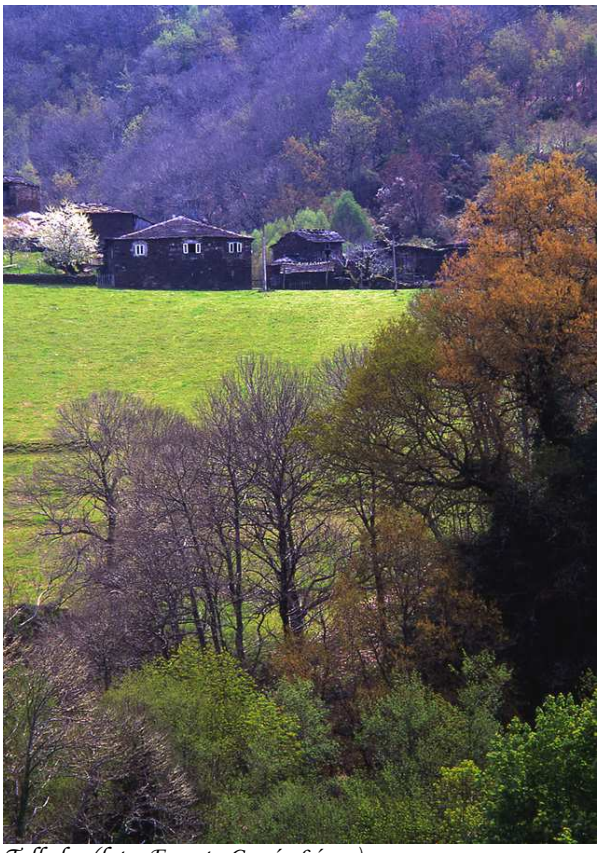
A Valía (foto: Ernesto García López)

III. A Casa e o *monte*, a Casa e o mundo.

A mais fundadora impressão dos meus primeiros contactos com as gentes dos Ozcos foi a de que, nas nossas relações com a natureza, dificilmente encontraria cumplicidades, senão pelas práticas e propósitos, certamente nas concepções e percepções da natureza, nas quais pudéssemos estabelecer uma plataforma razoavelmente comum. Estava, evidentemente, em terreno exótico. A percepção, intelectual e sensata, de que a minha própria

relação com o *monte* estava condicionada em grande medida por condições e arbitrários sócio-culturais revelou-se um facto empírico radical e auto-evidente. Com efeito, a minha apropriação do *monte* como súmula de dimensões cognitivas, emocionais, intelectuais e até sensoriais era amiúde chocantemente díspar das que professavam os meus vizinhos. Com um sentido de dever e esmero académico, dava-se a oportunidade clássica de dobrar esse reconhecimento com as luvas e pinças de distanciamento analítico. Os meus vizinhos eram o «outro» que tinham de ser sociologicamente compreendidos. Bastaria para tal identificar calculadamente as condições sociais que moldavam as suas práticas e representações face à natureza, sabendo que no final elas explicariam e estancariam todo o enigma das nossas diferenças. Contudo, o reconhecimento e reflexão das determinantes que estruturavam a nossa relação com a natureza, incorporando justamente os nossos desencontros, levaram-me por outras vias de compreensão, inesperadas, reconciliando caminhos desencontrados, abrindo portas para descobertas e transformações em grande medida recíprocas. Para tal foi necessário confrontar o outro directamente, assumir a relação num plano de inter-subjectividades, criando uma interface entre histórias de vida, memórias, valores e condutas quotidianas e simultaneamente reflectir sobre a própria relação, tomando consciência de que nela, eu e os meus interlocutores, éramos indivíduos tidos como uma «síntese complexa de elementos sociais»[34].

De um ponto de vista prático, as nossas descontinuidades manifestavam-se nas minhas mais ortodoxas investidas de «trabalho de terreno» ao constatar que falar de natureza *per se*, ou mesmo dos seus elementos e fenómenos de forma descontextualizada era, no melhor dos casos, um diálogo forçado e artificial, um acordo mútuo que exigia um esforço inseguro por parte dos meus interlocutores. Falavam de um outro lugar, mais ou menos conhecido, mas que não era o seu. A natureza, como conceito ou ideia abstracta, que o sujeito isola e a partir da qual se posiciona objectivamente, não fazia inteiramente jus à forma como a maioria dos meus vizinhos vivia a relação. Vim a entender que a «natureza» tal como eu ou, em boa probabilidade, os presentes leitores podem entender, é parte integrante e *indissociada* do seu mundo, um sentido de pertença indissolúvel. A descrição do seu próprio ambiente, tão familiar que o torna conceptualmente invisível, segundo predicativos avaliativos, é efectivamente artificial senão impossível para quem dele nunca se ausentou.



Talladas (foto: Ernesto García López)

Face a este cenário impunha-se uma considerável inversão de marcha metodológica. Abandonando quase na totalidade guiões e entrevistas, mantive, invisível, uma grelha aberta e flexível de interrogações e deixei-me submergir no quotidiano da vida local, sujeita à corrente fluida de contextos, encontros, observações, conversas e eventos que constituem, efectivamente, o cerne do conhecimento de um lugar partilhado. Tal abordagem começou por isso a obedecer à sábia formulação de Firmino da Costa quando disse que a pesquisa de terreno é, em boa medida, a arte de obter respostas sem fazer perguntas[35]. Deste modo, para além da informação discursiva mais directa que me informasse sobre a relação, comecei por dar igual atenção às eco-biografias dos meus interlocutores, bem como as suas práticas, nas quais, como aponta Machado Pais, as «maneiras de fazer» quotidianas são tão significantes quanto os resultados das práticas quotidianas[36]. Para tal houve que desenvolver, mais do que a técnica, a sensibilidade para resgatar das entrelinhas toda a informação não verbal, não discursiva e não reflexiva que, aos poucos, se veio a revelar justamente como um dos aspectos mais relevantes e significativos da realidade que se quis observar.

Desse modo, a minha atenção recaía amiúde na constatação de pequenas grandes diferenças nas práticas e expressões corporais, como veículo de experimentar e conhecer o mundo, que se manifestavam em fenómenos tão variados como na aguda sofisticação

sensorial dos meus interlocutores, seja caminhando por ravinas, atravessando bosques nocturnos ou decifrando ínfimos sinais nos muitos fenómenos da natureza. Pude entender de que forma estas diferentes sensibilidades estavam profundamente incorporadas, por exemplo, na resistência desses outros corpos ao frio e outras manifestações mais agrestes do meio biofísico de montanha, como se de facto estivéssemos, num mesmo lugar, em condições objectivas distintas. Tais diferenças levavam-me a ponderar como a adaptabilidade do corpo humano fazia com que determinados hábitos de conforto fossem disposições incorporadas que pareciam «naturais» de parte a parte. Independentemente dos climas mais ou menos moderados que possamos ter como referência, o que se expressava aqui eram contextos que diziam, por exemplo, de que forma as transformações da modernidade, particularmente de expressão urbana, anularam a experiência consistente e regular de se viver certas condições extremadas de contacto com a chamada natureza, que nenhum ginásio ou rotina atlética pode verdadeiramente equiparar. Uma experiência estruturadora que nos Ozcos começa na infância, onde as casas ofereciam pouco abrigo, onde se saía pela janela dos quartos nos grandes nevões para ir buscar a água do quotidiano, onde a diária ida à escola era feita a caminhar quilómetros acima e a baixo, entre *monte* e lama, chuva e gelo. Tais diferenças não deixaram de me causar, uma e outra vez, uma impressão e até uma especial admiração, levando-me também a ponderar o facto de como as necessidades «básicas» mudaram e são, claramente, relativas. A austeridade dava-me assim interessantes lições sobre modernas concepções e adquiridos sobre o que são «necessidades», «confortos» e respectivos valores.



Horta nevada (foto: própria)

Com esta predisposição interpretativa retomei os caminhos que unem a sociedade dos Ozcos ao *monte*, desta feita seguindo os trajectos dos seus habitantes, esforçando-me por acompanhar a sua passada. Por eles fui levada a constatar que a observação empírica das superfícies cedia às mais surpreendentes profundidades. O olhar do visitante, em agradável errância, pode com efeito deparar-se com uma presença preponderante de espaço inculto, seja ele bosque, mato baixo ou penedos fragosos, e ver-se ainda corroborado pelas superfícies estatisticamente cartografadas[37]. Contudo, cruzando os caminhos e mapas interiores ao lugar, a rígida e linear divisória que estabelece a preponderância de uma natureza inculta sobre uma presença humana diminuta estremece e gira. Todo o território, do mais selvagem ao mais cultivado, está criteriosamente mapeado e reconhecido, com efeito, minuciosamente apropriado, em moldes que vão consideravelmente além daqueles manifestos nos registos cartográficos e notariais. Se para um visitante, um caminho que se explora revela uma sequência mais ou menos familiar de elementos naturais diversificados, que se diluem numa experiência estética (senão extática) de paisagem, o mesmo caminho feito no trilho das pegadas de um nativo revela um lugar distinto, em que o mais remoto recanto, a mais insuspeita expressão de pura vida silvestre comunica, indissociavelmente, muitos e complexos laços que unem o ser humano ao meio natural. Porque este espaço é também o seu lugar, nele encontramos toda uma memória de histórias de vida; os mais monolíticos penedos têm nomes, lendas e como tal identidade. As bagas silvestres recordam sabores de infâncias passadas, os cursos de água falam de antigas fronteiras e inolvidáveis disputas e mesmo os mais anciãos carvalhos, sob um olhar atento e informado, revelam a marca tangível plena de história humana, literalmente talhada na sua pele[38].

Também a descrição superficial e convencionada do clima, nas expressões atmosféricas que envolvem a comarca, deixa passar aquela que é uma das manifestações mais profundas de enlace entre a natureza e a sociedade oscence. Para a captar, não há como experimentá-la *in situ* ao longo do «tempo». As médias e classificações metereológicas ignoram as dimensões dos extremos, que por sua vez impõem de forma assinalável os marcos da memória do tempo no espaço, conotativo e denotativo, recordados «naquele ano das geadas mortíferas» ou naquele mês de grandes «estios e amores». Da mesma forma não referem em lado algum aquele que é uma das mais distintas e incontornáveis características do clima oscence: a inconstância ou volubilidade. De uma e de outra forma, a experiência concreta e tangencial das manifestações climatéricas nos Ozcos ainda se impõe face às convenções, sejam aquelas que se estabelecem segundo critérios astronómicos, delimitados por dois solstícios e dois equinócios, com datas fixas de entradas e saídas de estações ou

esse outro moderno calendário, cada vez mais abstraído dos ciclos da biosfera, que estabelece os dias de pagamentos salariais, os dias de lazer, de trabalho, de estudo e de celebrações e homenagens.

Dizer que as condições atmosféricas são determinantes na vida rural é talvez dizer pouco ou ficar apenas na superfície de um lugar comum. Entende-se que o clima marca os ritmos e actividades agrícolas, sujeitas que estão aos ditames climatéricos e isso, por si mesmo, já não é pouco. Importa ainda assim considerar um plano de entendimento mais próximo do quotidiano, sabendo que essas actividades se concretizam na sua grande maioria ao «ar livre», nesse exterior onde o frio seco entorpece as mãos e tolda os olhos, onde essa chuva ininterrupta ensopa de humidade o mais isolado abrigo, mas também considerar o sabor de tardes mornas e límpidas, que preenchem de forma opulenta todos os cinco sentidos. Saber, sentindo, que cada uma destas experiências ganha um sentido relacional particular, na sua eminente transitoriedade, pois o frio é mais austero à luz da memória de um Verão passado e este tem um sabor especial na eminência da sua efemeridade.

A vida no campo, cujo carácter montanhoso da nossa comarca quiçá agudiza, tem um modo particular de diluir as fronteiras entre o interior e o exterior. O tempo dos Ozcos entra pelas casas adentro, pelas vidas adentro, configurando os mais pequenos gestos e subtis disposições, físicas e anímicas[39]. Como actores, somos levados a improvisar continuamente sob este guião quotidiano, caprichoso e configurador das mais pequenas e constantes deixas do dia a dia: comer nabiças pela nonagésima-quarta vez ou experimentar a frescura inusitada de uma salada que vem da horta; sair ou não a trabalhar (pelas geadas na estrada); ir ou não à escola (com o nevão); levar ou não as vacas, regar ou não o prado, fazer um churrasco e convidar os amigos ou ficar junto ao fogo, cultivando interioridades. Tudo muda nos Ozcos, com um dia de sol aberto ou sob o peso de um dia de chuva, nas múltiplas consequências e valorizações que lhes podem ser adscritas. Como vai estar o dia? A todos interessa e ninguém parece ficar indiferente. Talvez por isso o clima, nas suas variadas e volúveis expressões, seja o tópico universalmente convencionado para entabular uma conversa formal com os vizinhos, conhecidos e desconhecidos, um tema que encontra sempre pertinência e contexto inter-subjectivo. Quando nada mais há para dizer, mas dizer algo assenta bem, fala-se invariavelmente do tempo. «*A que está buen día*…»; «*Hay que aprovechar*!»; «*Como chove, nenía!*».



Conversa de vizinhos (foto: própria)

A experiência de viver o clima dos Ozcos é com efeito parte integrante da relação com a natureza-*monte*. Num registo simbólico, o clima pertence intrinsecamente a essa natureza que envolve a sociedade, natureza indomesticada e indomesticável, que contém em si energias destrutivas e fecundadoras, face às quais é necessário conhecer, contornar, adaptar-se e resguardar-se. Não admira por isso encontrar uma extensa e minuciosa onomástica que cobre as múltiplos matizes de chuva, névoa, geada, bem como ventos e formações nebulosas e todas as suas concomitantes interacções com o meio envolvente, naquilo que se revela como um detalhado conhecimento sistémico do habitat. Através deste cenário climatérico, tão profundamente condicionador das actividades e disposições humanas, fui encontrando também aqui sinais de fortes laços entre ciclos naturais e sociais, particularmente eloquentes nas formas de vida mais tradicionais ainda presentes na comarca. Tal enlace manifesta-se directamente na estrutura de um calendário particular – camponês – a partir do qual se pode encontrar uma correspondência vívida entre natureza e cultura, uma ponte entre a eternidade e o tempo, ritmos cósmicos e humanos, natureza e história, sujeita a uma fluidez caprichosa de um dado, não de um adquirido. E contudo, na voz dos modernos discursos proferidos por uns tantos habitantes, este imemorial enlace parece ser cada vez mais entendido como um constrangimento, uma sujeição, não um abrigo cosmológico ou uma abóbada ampla e inspiradora.

Curiosamente, aos dias de hoje, o clima como expressão exemplar dessa natureza não controlável devolve a resposta não linear de um longo e extenso desejo de domínio. As famosas alterações climáticas, já reconhecidas como produto da acção humana, também dão de si na comarca oscence. Nessas transformações encontram os seus habitantes um desusado consenso entre si: o tempo mudou. O acordo estende-se mesmo às suas manifestações concretas, algumas de índole pontual e origem concisa e outras que se avizinham de um mundo longínquo. No primeiro caso, identifica-se a construção da grande barragem no concelho vizinho meridional que trouxe mais névoas ao território. Da mesma forma, os habitantes que mais de perto partilham os espaços dos parques eólicos constatam que estes atraem em seu redor fortes e repetidas tempestades. No que diz respeito às mudanças mais genéricas, qualquer habitante dos Ozcos no terceiro decénio de vida identifica a drástica diminuição da quantidade e intensidade de nevões a par de um aumento de pluviosidade pelos meses habitualmente secos de Verão. «São coisas que andam a fazer por "lá"», esse exterior distante que sob as formas mais inusitadas marca presença crescente no território.

Nestes caminhos entre sociedade e monte foi necessário trilhar bastante tempo e espaço quotidiano para vislumbrar algumas fórmulas de apropriação que se entreteciam, de forma discreta, renegada ou secreta, entre as práticas mais óbvias de cultivo. Ao partilhar uma tarefa «de monda», por exemplo, descobria que a velha senhora que me instruía no «como fazer» isto ou aquilo, deixava escapar outros apontamentos, como os dos alhos que trazia arrecadados nos bolsos, claramente com fins que não os de cultivo mas de cultura, apontamentos que me deram acesso a velhos e instituídos saberes. Fui assim puxando suavemente um fio frágil e gasto de fórmulas a partir das quais foi possível divisar leis e ordens cosmológicas de tempos idos, que estabelecem correspondências, por exemplo, entre astros, partos e movimentos da seiva, unindo expressões telúricas e anímicas aos ciclos naturais e sociais. Cultivo, cultura e biosfera, abundância e míngua, recolhimento e expansividade, bem como outras flutuações, expressam os muitos vínculos de uma sociedade rural com o ambiente biofísico, drástico e intenso, de um habitat de montanha. Os saberes comunicados pelos habitantes mais velhos evocam uma interpretação em que as manifestações da vida do seu microcosmos, mineral, vegetal, animal, humano e celeste, tecem consonâncias entre qualidades empíricas e ocultas, servindo nessa dupla união para amparar aquela que tem sido a frágil condição física e metafísica desta sociedade humana. Com minúcia e rigor, conhecer, contornar, confrontar ou adaptar-se a esta natureza, com os seus ritmos, ciclos e leis, revela efectivamente os alicerces da ancestral cultura dos Ozcos, uma cultura imediatamente afecta e enraizada num lugar singular.

Se é verdade que na reconstituição do território, cruzando os seus caminhos e mapas interiores, não é possível encontrar uma natureza sem uma presença humana, física ou figurada, também é verdadeiro notar que a quantidade, bem como a qualidade desta presença, varia no espaço, segundo diferentes apropriações que se processam num contínuo de graduações. Tal configuração capta-se exemplarmente através da observação mais atenta da casa dos Ozcos, considerada unanimemente pelos etnógrafos que trabalharam no contexto asturiano como a instituição mais importante ou significativa do território[40]. Esta casa compreende não apenas a sua expressão física mais imediata e edificada, como as terras de lavoura e *monte* que lhe estão adscritas, assim como uma família, cujas propriedades e heranças vinculam directamente os seus membros mediante o trabalho da terra e o consumo dos seus produtos, no processo de cultivo do espaço que habitam por gerações. Do seu centro nuclear, a casa desdobra-se sob uma fórmula circular, em anéis de hortas, prados e bosque, espaços de cultivo gradual e diferenciado no eixo entre os extremos «lar» e «*monte*». Este último conhece uma classificação tradicional expressiva que de uma forma genérica o

qualifica e distingue: os *montes* são chamados «*bravos*» quando a terra é impossível de cultivar e as suas ladeiras difíceis de percorrer e, ao invés, chamados de «*mansos*», quando podem ser desbravados e cultivados.

Cada pedaço de terra conta a história mais essencial destas gentes, o seu trabalho e o seu sustento ao longo de intermináveis gerações. Da mesma forma fala da identidade de cada casa e indivíduo face à restante comunidade, os limites e afirmações de poder, a sua condição de nascença e o rumo do seu destino. Com efeito, o vínculo entre a casa e as terras que trabalha ou de que dispõe estão compreendidos nessa tão familiar e instituída forma de apropriação que conhecemos como propriedade. No presente sabemos que os vizinhos são, na sua maioria, proprietários de boa parte da terra que trabalham ainda que esta condição se esvaia, segundo nos dão a entender, ao virar da esquina do passado na comarca, até que só a possamos reencontrar no fundo de um longo caminho cronológico. Apropriar-se da terra pressupõe não apenas cultivar mas estabelecer, com o zelo de uma afirmação identitária, os seus limites e fronteiras, imanentes à «propriedade». Nos Ozcos, como em outros contextos rurais, esta dimensão vai além da certificação notarial de perímetros conforme as convenções oficiais dos registos inventariados. O conhecimento, vigilância e manutenção das propriedades é parte integrante do património da casa, fronteiras herdadas e transmitidas ao longo de gerações, parte integrante da sua condição e história. Esta, por sua vez, insinua-se particularmente no perfil jurídico que conhecem, ainda hoje, a maioria dos *montes*, sob a divisa de *Monte pró-indiviso* ou *monte por vozes*. Tal significa que essas extensas parcelas de terreno são privadas, pertencendo a cada povoado que por sua vez as tem distribuídas pelas casas em quotas ou 'vozes'. Esta curiosa forma de repartição significa que a área específica e materializável que se possui e que se utiliza não corresponde a nenhum lugar fixo ou pré-determinado mas, ao invés, deve ser constantemente reclamado, reavivado e negociado em concílio comunal. Aí se ouvem as distintas «vozes» e, em consenso social, o *monte* ganha uma realidade objectiva e prática. A actual e reclamada «concentração parcelária» vem contudo extinguindo esta tradicional lógica de apropriação colectiva, por motivos e lógicas que aos poucos importava averiguar.

À medida que a minha familiaridade se estabelecia com a sociedade oscence, a casa começava a configurar-se como eminente lugar antropológico, não apenas como fórmula axial de apropriação da natureza-monte bem como lugar de identidade e história. Numa região como esta, pela qualidade de encerramento que colocam os montes, provocando interiores de vales, colinas e desfiladeiros, os seus habitantes vivem hoje, como sempre, separados ou isolados dentro de unidades territoriais, cujo centro de gravidade civilizacional, poderíamos

dizer, é a própria casa. A identidade individual e familiar dos habitantes está assim vincadamente associada, senão indissociada, da casa como locus social mas também ao espaço a partir do qual esta subsiste. Não raras vezes a identificação dos indivíduos, por apelido ou alcunha, adscreve a pessoa à casa e/ou lugar – Pepe Brañanova, Luís de Ferreirela, Zeferino de Gestoso, Maria da Garganta e por aí adiante. Esta pertença mútua, entre indivíduos e espaços que ocupam, cria uma identidade social profundamente enraizada no meio biofísico que a envolve. Ser Luís de Cotarelo, não remete apenas para uma referência de residência formal ou abstracta mas implica estar sob a égide do lugar, mais alto ou mais profundo, com mais geadas ou mais neves, mais solarengo ou mais sombrio, mais fértil ou bravio, com recantos, texturas e sentidos que, por sua vez, têm implicadas profundas consequências e significados nas vidas humanas de um mundo rural como o dos Ozcos.

As povoações são, por seu turno, o prolongamento da casa e reúnem-se amiúde num agregado de três ou quatro edificações que partilham e moldam, conjuntamente, as qualidades do espaço. A povoação, como unidade territorialmente dispersa e isolada, num contexto biofísico irregular e diferenciado, tem correlativa uma assinalável unidade espacial e social que não raras vezes os seus habitantes fazem ressaltar como diferença de outros lugares. As povoações criam assim conjuntos singulares, com nomes que as englobam e descrevem: Martul, Salgueiras, Teixeira, Labiarón, que por sua vez se expandem em conjuntos maiores, como os de concelho, também eles com os seus traços de referência e pertença identitária face aos restantes[41]. Por último, além destas fronteiras, encontra-se a «sociedade outra, imaginária e real», como descreveu García Martínez[42], onde os laços identitários se perdem quase por completo; um outro mundo – além da Garganta – que é esse exterior radical e que se configura como o «outro lado do espelho», com leis e ordens que de forma mais repugnante ou sedutora se afirmam pela diferença.

Face à sociedade outra, geograficamente pouco remota mas tornada distante pela reclusão histórica da sociedade oscence nos seus anéis de montes e *monte*, a comarca ocupa uma condição periférica, num sempre anunciado estado de «isolamento» que uma e outra vez é invocado na auto-descrição dos Ozcos. Este isolamento «natural» esteve seguramente na base de um considerável número de endemismos, frutos relacionais com características singulares e representativas que se manifestam, por sua vez, quer em expressões do meio biofísico, quer nas de índole sócio-cultural, fomentando e demarcando também elas expressões identitárias face ao exterior. Estes endemismos, tão numerosos na comarca, estão representados por exemplo pelo idioma das suas gentes, pela qualidade dos seus bosques

(mormente na ausência de eucalipto, predominante nos concelhos vizinhos galegos e asturianos) bem como nas tradicionais edificações, como os *hórros*[43].



Hórro de Pasarón, com revestimento a palha (foto: própria)

Tais endemismos parecem aludir, por uma parte, à relação estreita entre a casa e a natureza-*monte*, na sua auto-inclusão, inspirando um imenso peso de coerência e intemporalidade. Por outra parte aludem, no presente, a uma relação identitária com o exterior sumamente frágil, uma disposição aberta a ser apropriada e reinterpretada segundo fórmulas díspares. Assim, a «fala de aqui», como é conhecido o idioma oral local, mestiço entre o galego e o asturiano, via-se perdido na iminência de um mundo de cultura escrita, mediante a impossível defesa do seu particularismo estrito que se esvai nas necessidades de acordos e convenções, que por sua vez são defendidos e debatidos pelos grandes blocos regionais que a ocidente e oriente continuamente se enfrentam e degladiam. Da mesma forma, a pontual e moderna recuperação de *hórros*, elevados a arquétipos da identidade local, parece obedecer a critérios de uma imagem de marca turística que, como bem entendeu Castrillón, se nutre com frequência de aspectos puramente visuais, circunstância que tende a beneficiar certos elementos na sua conservação, na medida em que, como sublinha o autor, são conformadores de uma imagem[44].



Hórro recentemente trasladado para localização e finalidades turísticas (foto: própria)

Encontram-se assim pitorescos mas inúteis monumentos, sujeitos aos critérios da sensibilidade pelas superfícies que malgrado o seu afã protector revelam a insensibilidade perante o significado estético mais essencial destas edificações, uma beleza que radica directamente da articulação entre a forma e a função. Por outras palavras, um testemunho de uma interpretação singular de uma cultura perante uma necessidade, satisfazendo-a e transcendendo-a. Deste modo, e paradoxalmente, na apetência pela recuperação destes objectos transpira o abandono pelo enlace mais profundo mas também mais imperceptível que os levou a criar: a relação entre uma sociedade e o seu meio.

Já o *monte*, como espaço silvestre autóctone, parece directamente sujeito à fragilidade da sua condição endémica. «Aqui não há eucaliptos» – assim mo explicaram – «em parte por causa da altitude, que não permite grande produtividade». Mais do que isso – assim me assinalavam – «é culpa do atraso», de uma sociedade submetida aos mesmos rigores das altitudes, isoladoras de eucaliptos e modernidades. E contudo, o presente revela a chegada de gentes e ideias dispostas a pagar para desfrutar dos frutos silvestres da altitude e do atraso, que se materializam numa paisagem cujo valor estético é decisivamente apreciado. Deste modo, o presente dos Ozcos desdobra-se sob uma trama sistémica plena de sinuosos efeitos retroactivos.

A meus olhos, a relação entre sociedade e *monte* começava a demonstrar um contínuo balanço, como um pêndulo, entre um passado e um presente, um interior e um exterior, um lugar de metamorfoses e contrastes. Ao reflectir sobre semelhante circuito, em algum momento fixei-me sobre o caminho que estava tangivelmente sob os meus pés, reconhecendo que as chamadas vias de comunicação que tracejam a comarca serviam justamente de poderosas metáforas para veicular o retrato dos Ozcos nesta realidade dinâmica. Para ir de um lugar conhecido a outro, os habitantes usam caminhos e acedem por eles aos pontos de destino e propósito, aonde realizam actividades previstas ou imprevistas, quotidianas ou excepcionais. Dessa forma, os trilhos que sulcam a paisagem transcendem as vias visíveis e lineares, falam de um mundo que pertence ao interior dos seus habitantes, em que estão contidas ideias e energias que mobilizam as suas forças físicas e a sua íntima decisão de fazer, acreditar, valorizar isto ou aquilo.

No presente, o território dispõe de um conjunto irrepreensível de estradas que unem não apenas as povoações habitadas de cada concelho bem como aquelas que ligam a comarca aos concelhos vizinhos e a todo o mundo exterior, de onde chegam bens, serviços e ideias e para o qual também se parte, em busca de outros horizontes e outras experiências de vida. Por estas vias estabelece-se a relação com um mais além geográfico, para muitos

desconhecido, desde e a partir do qual vão e vêm os vínculos que sustentam o território. Este moderno e eficiente traçado é contudo assinaladamente recente, com pouco mais de duas décadas. A sua manifesta ausência fazia parte integrante da reafirmada condição de «isolamento» dos Ozcos. Tal inexistência configurava-se em directo contraste com a presença de outros caminhos, só possíveis de detectar perscrutando atentamente os interiores da comarca. Com efeito, se pudéssemos tornar visível o mapa mental que possuem muitos dos seus habitantes, encontraríamos indubitavelmente uma outra cartografia, sem asfaltos ou placas rodoviárias, com as suas indicações explícitas de localização e inclinação. Essas estradas principais, por onde a moderna comunicação tem os seus canais controlados, eram superadas amplamente em número e dimensão por uma muito mais extensa rede de vias em todas as direcções que vinculavam, para além dos concelhos e comarcas vizinhas, veredas e caminhos, todos os enclaves habitados ou simplesmente utilizados, e por donde circulou a interna e ancestral comunicação dos seus habitantes, segundo uma sinalética difícil de conhecer e menos de controlar[45].

A miríade dos antigos caminhos que ligava, de forma tangível e intangível, a vida da sociedade oscence desaparece compassadamente. No tempo em que veículos motorizados e respectivos asfaltos estavam ausentes, os interiores da comarca eram intensamente percorridos, no ritmo e percepção singular que pressupõe mover-se pelos nossos próprios pés. Torna-se claro que hoje as modernas estradas estão sob a égide do exterior, que indubitavelmente entra ou sai, mais do que une os interiores humanos entre si e com a paisagem. Como artérias, parecem dadas à hemorragia. Para além destas vias asfaltadas, existem novas veredas de comunicação que ligam os Ozcos ao exterior, disponíveis como serviço público à população, em rotas virtuais e cibernáuticas cujos jovens nativos percorrem assiduamente, sentados no interior dos «telecentros». Lá fora, os velhos caminhos esvaem-se no esquecimento social, mas não do espaço, porque há algo que consistentemente os reclama: o *monte*.

IV. Contextos e movimentos pendulares

Não havia lugar para dúvida: a natureza que me era dada a conhecer e experimentar, dos meus referentes de *lugar* urbano, era nos Ozcos consideravelmente distinta. Aqui encontrava não apenas a pujança da biosfera que avassalava todos os confinantes conceptuais e suas experiências restritas como também formas socialmente distintas de a viver e entender[46]. Esta clivagem, tão notória na experiência de terreno, emergia sobretudo em

«pequenos nadas» do quotidiano, que tiveram o condão, como disse Machado Pais, de provocar esse desconforto no sociólogo «levando-o da surpresa à problematização e da estranheza à interpretação na tentativa de elucidar o percebido pelo concebido»[47].

Tal encontro punha a manifesto, de forma cada vez mais ostensiva, as múltiplas e diversificadas formas de apropriação que aqui se preconizavam. Múltiplas representações – opiniões, valores e atitudes – que se interligavam com diferentes experiências e que por sua vez tinham como referente comum essa realidade partilhada a que venho chamando de natureza-*monte*. Para enquadrar esta multiplicidade, nos seus contrastes e metamorfoses, havia que entender a relação como uma realidade tecida em contextos, a partir dos quais emergiam significados. Se é certo que os contextos, como espaços de sentido, são virtualmente inesgotáveis, ainda assim seria possível identificar dois eixos determinantes para enquadrar a relação que tinha em mãos.

Um primeiro enquadramento supunha a própria presença do *monte,* uma realidade efectiva ainda que indeterminada. A sociedade oscence responde a essa realidade tangencial, erigindo fronteiras físicas e figuradas, criando distanciamentos ou proximidades, fórmulas de apropriação que definem o perfil específico da relação. Deste ângulo, surgia a necessidade de dedicar uma atenção especial à «experiência» como forma particularmente significativa de apropriação da natureza-*monte*. Por experiência, engloba-se todo o processo cognitivo que se entende de forma alargada, envolvendo percepção, emoção e acção[48]. Diz-nos Kay Milton que o processo relacional é ditado pela experiência, sendo a experiência o impacto do ambiente todo (natural e cultural) no indivíduo. Desta perspectiva relativiza-se uma determinada posição que só reconhece protagonismo aos factores sociais[49]. A experiência cria um conhecimento do mundo mas esse conhecimento não deve resumir-se a representações, ideias ou "construções" transmitidas através da interacção social. É importante não esquecer – e seguramente o nosso terreno não o permite – que o meio natural é ele próprio uma fonte de informação e de conformação. Ter uma experiência dele, por exemplo directa ou indirecta, não é irrelevante para os moldes da relação. Ser criado na proximidade do *monte*, onde a interacção intersectante e regular faz parte do processo de socialização dos indivíduos não constituiu, por outras palavras, uma variável indiferente.

Com efeito, para a maioria dos habitantes dos Ozcos, o *monte* – mais do que uma realidade «representada», é uma experiência de um outro pulsante, eminentemente autónomo, cuja contenção e transformação assegura o lugar físico e figurado da sociedade. O conhecimento social dessa natureza traduz-se, nos seus moldes mais tradicionais, a partir de uma familiaridade directa que, mais do que um conhecimento meramente prático, é um

conhecimento incorporado e pré-reflexivo[50]. A este nível, é importante recordar a condição, óbvia e disseminada, de se ser trabalhador rural e entender esta actividade prática como forma de apropriação específica, estruturadora do meio natural e do agente que com ele interage. A apropriação directa e corporal da natureza feita pelo trabalho constitui assim uma dimensão crucial da relação que uma boa parte da sociedade oscence tem com o seu meio. Como experiência é substancialmente distinta de um contacto com a natureza que se faz de uma posição não directamente implicada, uma natureza que se visita, por exemplo, em observação científica, contemplativa ou como forma de interacção sujeita a uma lógica de lazer e de desfrute.

Paralelamente, importa ser sensível à existência de um diálogo permanente, no qual o corpo faz a síntese, entre o meio natural, como fonte de informação externa, os conhecimentos socialmente erigidos em torno dessas técnicas corporais bem como a forma como colectivamente e de forma instituída se interpreta essa fonte de informações externas, a que se pode chamar, conceptualmente, de natureza. Nesta intersecção encontrámos os nossos interlocutores, sujeitos que imprimem uma singularidade adaptativa a todo este sistema de informações e disposições incorporadas[51].

Esta atenção na experiência pré-reflexiva por relação ao meio, tão patente na realidade do terreno, permitiu-me questionar os meandros da construção social da relação, levando-me uma vez mais a calcorrear essa subtil aresta da apropriação que se desenha na fronteira entre natureza e cultura. Everden trilhou esses caminhos questionando, a partir da experiência, o que se poderia encontrar antes de descobrir essa «natureza» descodificada, socialmente traduzida. Regressar às coisas elas próprias, reflecte o autor, seria observá-las antes de serem «natureza», i.e., antes de serem apropriadas e explicadas, em cuja transacção deixaram de ser elas e tornam-se funcionárias no mundo do discurso social, subordinadas a uma utilidade social. Uma floresta pode ser um lugar mítico ou um depósito de madeira mas de ambas as formas serve uma função social. Nesse sentido, nunca é ela mesma mas sempre nossa, o nosso sistema de distinções dos fenómenos do mundo. Mas como vamos nós ter a experiência de uma natureza não objectivada se, como seres sociais, estamos inevitavelmente imersos num mundo de símbolos e abstracções?[52]

Everden apela então ao método fenomenológico, na medida em que pretende pôr entre parêntesis convenções sociais de forma a aceder ao mundo de forma tão directa quanto possível. Por ele almeja chegar a uma essência da experiência de forma a vislumbrar a natureza despida de cultura. Mas não será esta uma aspiração que trai, no seu propósito, um já nosso conhecido desencanto, que tem, na sua dupla face, uma velada nostalgia?[53] Os

pressupostos estabelecidos nas reflexões com que saí do *monte* levam-me a crer que tal aspiração não é em última análise possível e certamente a fenomenologia não o pode fazer. É certo que segundo esta abordagem, a distinção sujeito/objecto é um produto de análise e nessa medida os objectos são eles próprios já um resultado em segundo grau da percepção. Como diz Machado Pais, importa procurar os factos sociais onde precisamente o subjectivo e o objectivo se cruzam – o que acontece na percepção imediata, antes que os *inputs* dos sentidos sejam conceptualmente racionalizados[54]. Contudo, a noção de experiência como algo que não está ainda articulado no mundo conceptual ou na palavra não significa que não esteja culturalmente constituída e menos ainda livre de constrangimentos sociais. Deste modo, o primordial da percepção não acarreta a prioridade da percepção sobre os dados da cultura ou sociedade, como se estes últimos fossem conteúdos separáveis do nosso ser e experiência[55]. Por outras palavras, e resumidamente, podemos encontrar uma experiência pré-objectiva da natureza, mas não pré-social.

Tudo isto dito, aquilo que se extrai como fundamentalmente importante desta dimensão da relação, tal como a encontrava nos Ozcos, é a importância de sublevar a experiência pré-reflexiva na apropriação da natureza, essa «cultura interiorizada». A relevância desta dimensão surgia a par e passo em constatações etnográficas que me indicavam, por exemplo, que a própria apropriação cognitiva tende a ser educada de modo que os objectos e fenómenos são entendidos menos como referentes abstractos ou descontextualizados e mais numa inter-correlação de referências: o penhasco que serve de borda a duas Casas, o cão dextro ou desobediente, a lua que está nova, a geada forte ou branda, etc[56]. A predominância desta dimensão da relação levou-me a considerar um quadro conceptual alternativo que compreendesse a realidade que tinha em mãos. Deste modo, as características que se adscrevem aos fenómenos da natureza entendem-se não a partir da sua subjectividade ou objectividade mas unindo o sujeito e o objecto numa relação de interdependência. Nessa medida podemos chamá-las de «relacionais» – ao invés de "relativas" ou "subjectivas". Por outras palavras, pela experiência a natureza surge na própria relação, da qual não pode ser abstraída. Como diz Naess, «chegamos, não às coisas elas próprias, mas a uma rede de campos de relação nos quais as coisas participam e da qual não podem ser isoladas»[57]. A experiência, como forma de cognição, não é apenas a representação de um mundo independente ou objectivo, mas um contínuo «fazer do mundo» inerente ao processo de estar vivo, um mundo singular e simultaneamente partilhado, objectivo, subjectivo e intersubjectivo[58]. É um «campo relacional» que se compreende a totalidade da nossa experiência. Nessa medida, podemos encontrar distintas e até

contraditórias concepções de fenómenos sem que tal conduza à inconsistência, uma vez que é sempre a partir de um contexto relacional que se entende a realidade.

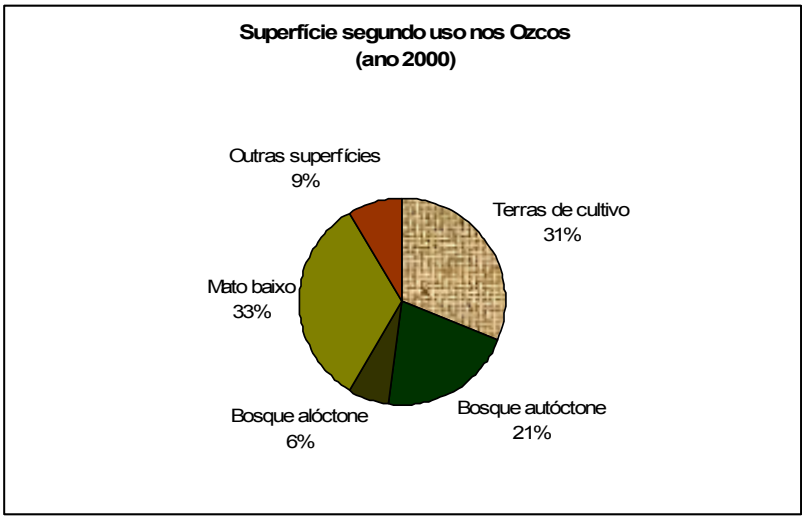
A atenção nesta dimensão da relação não apenas esclarece diferentes abordagens e predisposições face às pesquisas que se desenvolvem na temática ambiental como ilumina uma propensão social bem mais abrangente na qual a dimensão da experiência directa tende a ser repetida e seriamente negligenciada nas modernas apropriações que se preconizam – e ensinam e reproduzem – face à natureza-*monte*. Diz-nos Everden que é justamente ao dispensar a experiência directa e assumidamente subjectiva que nos tornamos mais vulneráveis à imposição da abstracção social chamada «natureza» e às convenções que daí advêm[59]. Daí a necessidade, como exprimiu Eder, de despistar e até desconstruir os abundantes discursos sócio-normativos erigidos pelos ditames societais, a partir dos quais se edifica o monopólio da racionalidade que as representações oficiais procuram preservar e que por sua vez se traduzem em formas dominantes de apropriação da natureza[60].

Neste sentido, contemplando a maior ou menor presença de uma dimensão da relação que se perfaz na experiência directa, pré-reflexiva, implicada com a natureza, podemos estar atentos ao processo de como determinados contextos socio-culturais estruturam as formas de percepção e apropriação do meio, no sentido cognitivo completo do termo. Desta perspectiva, o momento da chamada socialização primária é evidentemente estrutural e certamente expressivo para o processo em causa. Foi por isso importante neste trabalho observar e reflectir sobre a relação com o meio natural protagonizada pelas crianças. No contínuo processo socio-cultural de apropriação da natureza, aí se vislumbra a ontogenia da construção, reprodução e manutenção da relação. Aí se reconhecem também aqueles que podem ser os contornos mais basilares da experiência do meio natural, trilhos virtualmente insondáveis na sua delicada e complexa génese, a qual pode ser parcialmente acedida fazendo uso da reflexão, cuidada observação mas também percorrendo a senda da memória, pela qual se pode empatizar com as palavras de Everden, quando disse: «o mundo não é nem significativo nem absurdo. Essa é a coisa mais notável que ele tem – como qualquer criança sabe, pelo menos uma vez»[61].

Através deste primeiro conjunto de reflexões entrevê-se já o segundo grande enquadramento contextual, efectivamente indissociado do seu antecessor. Um enquadramento que é imprescindível para esclarecer não apenas o processo de construção socio-cultural da relação bem como para iluminar a diversidade, os contrastes e metamorfoses dos modos de apropriação que por aqui se adivinhavam. Esta contextualização exigiu ter em mente que a relação entre a sociedade humana dos Ozcos e o seu ambiente natural não se

estabelece num círculo fechado. Pelo contrário, é profundamente influenciada por uma relação de segunda ordem, que pressupõe a interacção entre influências internas e externas à comarca. Por outras palavras, a influência das evoluções sociais, culturais e económicas de um contexto mais lato atravessa directamente a comarca, acarretando assimilações e re-interpretações que o presente etnográfico dos Ozcos me dava a entender com particular acuidade[62].

De uma e de outra forma, a travessia de contextos como campos de análise e significação da construção social da relação nos Ozcos revelavam não apenas diversidade mas acima de tudo transformação. A partir desta verificação houve que identificar os principais padrões que desenhavam fórmulas mais ou menos típicas ou particulares de apropriações, referentes que vieram a desembocar em duas categorias latas: tradicionais e modernos modelos de relação. Contudo, como o restante caminho foi deixando claro, quando o pêndulo tem como pólo magnético o *monte*, os seus movimentos tornam-se amiúde excêntricos, as categorias mais estanques tornam-se mutuamente permeáveis e incontornavelmente ambíguas. Ainda assim, à Entrada nos Ozcos, importava seguir caminho, sem demasiadas vertigens, identificando algumas das formas das apropriações que de maneira expressiva e significativa revelam os principais padrões ou tipos de relação. Esses contornos emergiam a partir daquelas actividades que pressupõe uma relação por assim dizer mais intensa com o *monte*. Uma vez mais, o seu mapeamento foi desencadeado pela observação das superfícies – e que superfície mais reflectora do contexto social que o próprio *monte,* exposto em coordenadas de «Km2» e «utilizações»?



Os dados oficiais de «cultivos e aproveitamentos» dos Ozcos, bem como de «superfície agrícola e florestal», com todas as suas reconhecidas inexactidões, nem por isso deixa de evidenciar que a superfície do chamado território inculto na comarca é considerável, ocupando sensivelmente 60% da sua extensão[63]. A presença, quantidade e distribuição dos diversos tipos de *monte* são dados que falam directamente de transformações. Todas elas podem resumir-se numa axial e recente transição: o desaparecimento da vocação eminentemente auto-suficiente da Casa dos Ozcos. Deste modo, fui tomando conhecimento que, por exemplo, uma considerável parcela de cultivo que se subtraía ao *monte* era dedicada até há pouco tempo aos cereais e que agora, virtualmente extinta, se reconverteu em amplas e disseminadas pradarias, áreas de pasto abertas para alimentar o verdadeiro «boom» da ganadaria extensiva dos anos 80. A tradicional e imemorial «cabana ganadeira» de duas ou três cabeças de gado por casa, parte intrínseca desse cenário de «isolamento», vem dar lugar à entrada no grande mercado além fronteiras. Aproveitando os recursos naturais disponíveis, o ofício ganadeiro transforma-se, a partir de então, em grandes explorações de carne bovina que constituem indiscutivelmente o centro de gravidade económico actual da comarca. Contudo, os primeiros entusiasmos gerados pelos intensos apoios e incentivos externos deram lugar a uma mais austera compreensão do que significa participar nesse mercado. Todos parecem estar de acordo que as pequenas explorações não são economicamente viáveis pelo que as explorações mais modestas (a maioria), de carácter familiar, tendem à extinção, quando, em muitos casos, ainda se encontram sob a imposição credora dos primeiros investimentos e aspirações. São, com efeito, malhas que o moderno mercado tece.

Tal anunciada extinção não implica necessariamente uma reformulação na paisagem, uma vez que vingando os maiores e mais poderosos empreendimentos, que necessitam de mais e mais hectares de prado para receber mais e mais subvenções, encontramos também aqui a velha e ubíqua fórmula que se traduz em «muito nas mãos de poucos»[64]. Paralelamente, um dos aspectos mais relevantes no meu diálogo com os ganadeiros da comarca prende-se com a extremada dependência a que a actividade está sujeita face às subvenções, que por sua vez são determinadas pela chamada Política Agrária Comum e que é ela própria ainda configurada em lugares muito remotos, em todos os sentidos, aos Ozcos. Estes cruciais laços de dependência com o exterior, num cenário global de latente instabilidade e crescente contenção, geram uma evidente inquietação naqueles que ainda aspiram manter-se na «jogada» do grande mercado e não menos rancor naqueles que já foram declarados incapazes de aguentar «a parada».

Nesta fórmula de apropriação da natureza-*monte* encontramos a expressão de uma atitude que começa a tornar-se familiar ao cenário da comarca e que constituiu uma espécie de paisagem de segunda ordem ou atmosfera intrínseca e generalizada aos seus habitantes: a sensação de pessimismo e dissolução. No caso concreto da ganadaria, a falta de ânimo face ao futuro encontra-se fundamentalmente reforçada pelo facto evidente de que, independentemente da sua possibilidade de sustento económico, é uma actividade repudiada pelos seus mais jovens herdeiros. As causas para esta atitude são razoavelmente consensuais na voz dos meus interlocutores: horários contínuos, «trabalho escravo» e uma qualidade mais ou menos desprestigiante afecta ao trabalho em si. Este valor negativo é particularmente notório, segundo se diz, no momento de encontrar jovens casadoiras. Pelo desprestígio da actividade ela própria e/ou pela função secundária mas não menos esforçada que ocupam as mulheres dos ganadeiros, a actividade é tida como um factor coibitivo nas avaliações mais pragmáticas que pressupõem as alianças conjugais.

O mesmo cenário de dissolução tem um correlativo directo no próprio *monte*, naquele que subsiste. Com a extinção de um modo de vida tendencialmente auto-subsistente, no qual o bosque representava uma fonte múltipla e necessária de recursos, um espaço vital atendido e «vivido», cai agora numa espécie de vazio social. Este abandono parece reforçado, curiosamente, pelo efeito colateral das modernas legislações normativas, nacionais e regionais, que impõe restrições ao corte de algumas espécies arbóreas autóctones. Como bem o expressou um técnico oficial: «não é uma proibição taxativa, mas os entraves práticos são tantos que equivale a ela». Para os vizinhos, estas e outras normativas, pela sua natureza obscura e volume burocrático, levam a que seja entendida como uma ordem proibitiva, prepotente e irracional. A mesma sentença é proferida pelos interesses madeireiros que, ainda assim, de tempos a tempos, desbastam consideráveis porções de bosque autóctone. Ainda que tenham, por respeito às coimas envolvidas, que aceder às normativas que excluem o abate integral de árvores no terreno que lhes é aberto, não existe qualquer solução de repovoamento (autóctone) pelo que a disparidade entre os ritmos próprios ao crescimento vegetal destas árvores e a constância do seu abate conduza claramente a um retrocesso sistemático.

A própria intenção que preside à protecção chega a ser tido como um enigma ou um capricho insondável. Numa discussão colectiva que cobria as questões florestais e, necessariamente, as sempre incómodas restrições, um jovem perguntou, com uma candura assaz pertinente: «Por que é que querem proteger as árvores?» Ninguém lhe respondeu e o debate avançou aturadamente sobre as permissividades e proibições. Nesse mesmo encontro,

comentou um velho vizinho: «Quem é que no seu perfeito juízo iria talhar um bosque todo?!». Pergunta retórica de uma pungente ironia diacrónica à qual o presente responde sem grande dificuldade: os seus filhos, de modo a expandir os pastos, a custear um novo carro, a pagar os estudos «dos moços», a comprar o sempre cobiçado apartamento urbano, para onde, afinal, irão os filhos e netos viver. Os mesmos que, juntamente com os técnicos florestais, se batem pela concentração parcelária, declarando irracionais e caducas as velhas lógicas comunitárias de propriedade, um entrave à exploração mais eficaz e rentável do *monte*, em suma, às mais racionais e modernas apropriações.

Esta nova agenda de «eficácia e rentabilidade» tem um correlativo directo no *monte* – a reconversão da plantação de espécies alóctones, de crescimento rápido, em regime de monocultura. Sem proibições ou entraves de utilização por parte do Estado, ao invés, obtêm-se dele um patenteado apoio sob forma de subsídios e gestão técnica. Desta forma, o *monte* de pinheiros reclama uma crescente ocupação do espaço da comarca[65]. Tais espaços, ainda que conheçam a mesma denominação genérica de *monte*, têm uma qualidade essencialmente distinta do velho bosque. Sem espontaneidade ou desordem aparente, este lugar não alberga nem a mesma riqueza de biodiversidade, nem produz a mesma opulência de representações, como o nosso caminho viria claramente revelar. Desta perspectiva, fui obrigada a questionar os mapas, categorias e dados empíricos, na interpretação do que constituía justamente a percentagem de «*monte*» ou território inculto na paisagem da comarca ou mesmo, de uma forma mais geral mas também mais provocadora – o que constitui efectivamente um *monte*, bosque ou floresta…

Por contraponto à pujança deste novo «*monte*», deparava com um *monte* nativo que está, na expressão de um vizinho, «velho e podre». «Os bosques são como nós, os mais velhos têm que partir para dar lugar aos jovens». Falaria ele do bem-estar do bosque ou de uma sociedade, envelhecida e obsoleta? Falava, assim o creio, da relação, em que as partes, mais do que conceptualmente integradas, estão indissociadas. Assim ia encontrando o interessante e repetido correlativo entre sociedade e *monte*, um correlativo íntimo, alegórico, que se adapta e se ajusta à auto-representação de uma sociedade. Um elo que parecia ultrapassar a aparente contradição, na qual ora o *monte* está «velho e podre» ora está tão pujante que ameaça engolir uma débil sociedade: «Vamos todos desaparecer, aqui só fica *monte*». Para interpretar estas expressivas associações, tornava-se claro que havia que ir além das superfícies literais e encontrar sentidos mais profundos, históricos e culturais, em que o avanço do *monte* é uma realidade controversa, não apenas estatisticamente, mas na

forma como é qualitativamente entendida. Havia que entender melhor os contextos para questionar as verdades relativas dessa equação.

Estes modos de apropriação da natureza-*monte,* entre a conquista e o abandono, apontavam claramente para correspondências que se teciam numa trama de contextos mais amplos. Dessa perspectiva comecei a entrever curiosas correlações, aparentemente díspares e tendencialmente insuspeitas, uma delas a partir da própria instituição escolar. A primeira chamada de atenção foi-me dada por um comentário de um vizinho, que em misto de perplexidade e desespero proferia: «e depois, os primeiros que estudam são os primeiros que partem!». Nas vias arteriais de ligação ao exterior, a escola demonstrava ser um notável ponto de hemorragia do tecido sócio-cultural da comarca. Houve por isso que perscrutar os seus programas e sebentas, ouvir professores e alunos e entender que dizia e praticava a escola, como instrumento consagrado de comunicação e reprodução de visões uniformizadoras do mundo, particularmente no que dizia respeito à relação entre a sociedade oscence e a sua natureza-*monte*. Aquilo que se vinha a encontrar era o esforço em aplicar zelosamente programas e métodos que longe de me serem exóticos eram profundamente familiares. As mesmas directrizes teorizantes, o mesmo distanciamento conceptual e experimental por relação à natureza era transmitido às crianças dos Ozcos, apenas com o exacerbado paradoxo de que as suas costas estavam cuidadosamente viradas para um exterior – uma natureza portentosa e pujante – que ostensivamente as rodeia. Da mesma forma, a realidade sócio-cultural do seu contexto rural, repleta de tradições bem como de dilemas na sua relação com o meio, demonstrava ser acintosamente ignorada e apartada por programas e professores. A apropriação da natureza-*monte* na formação oficial escolar estava claramente sob o signo do afastamento.

Inversamente, o *monte* dos Ozcos como lugar abandonado e inculto, atraía o interesse de outras vocações, patentes na presença simultaneamente discreta e gritante de imponentes poderes económicos, configurados numa das grandes corporações empresariais espanholas de energia eólica. Com efeito, recusado em outras regiões limítrofes, este empreendimento estava instalado confortavelmente na comarca, cuja equação entre densidade populacional diminuta e ampla extensão de áreas incultas proporcionou um terreno fértil às suas ambições. Tal cenário facilitou a aprovação dos estudos de impacto ambiental (saldados pelos próprios) e favoreceu a sua implantação, a troco de quiméricas indemnizações aliciantes para pequenos e sempre sedentos orçamentos públicos municipais e não menos aliciantes para os vizinhos que puderam alugar essas parcelas de *monte* que, ao final de contas, «não servem para nada».

Por último, o *monte* como lugar internamente abandonado, vinha ao encontro de uma outra apropriação decisiva no território, montada em torno daqueles visitantes que, na sua necessidade de evasão pontual de outros quotidianos, procuravam desfrutar da vida rural: turistas, a matéria-prima que alimenta uma indústria própria – o turismo natureza, também chamado turismo rural ou eco-turismo. O turismo nos Ozcos, levado a cabo pelos seus gestores sempre como uma actividade complementar, ainda que tenha um peso significativo, não conhece por ora a massificação que caracteriza, por exemplo, algumas comarcas do oriente asturiano. Na comarca esta é uma actividade que se encontra fortemente circunscrita aos calendários instituídos de lazer e mais ainda aos ditames climatéricos locais, abrangendo assim essencialmente a semana da Páscoa, algumas «pontes» mais longas e estabelecendo o seu pico nos meses de Julho e Agosto. Depois destas datas e consequente azáfama e reboliço, os Ozcos voltam a entrar no seu compassado e letárgico ritmo[66].

A actividade turística veio a demonstrar-se francamente relevante, pelas práticas e representações explícitas que intersectavam directamente a relação entre a sociedade e a natureza-*monte*, bem como pela forma como expunham uma interessante comunicação entre o interior e o exterior da comarca. O turismo constituía-se em grande medida como uma prática anexada à valorização da paisagem oscence, que compreendia não apenas a natureza-*monte* mas também os chamados modos de vida tradicionais, com os seus sinais inscritos e simbolizados. Que motivações profundas moviam essa valorização? Como se retraduziam em condutas específicas? Estas interrogações levaram-me a entabular conversa, uma e outra vez, com variados visitantes trazidos pelas vagas de férias. Não menos interessante era transladar estas questões e vê-las de uma perspectiva interna: como interpretavam os habitantes dos Ozcos semelhante procura? E no caso daqueles que faziam dela uma fonte de ingressos, como reinterpretavam a sua relação, o seu *monte*, a sua paisagem, os seus endemismos? Como os ofereciam e seleccionavam?

Por último, o abandono do *monte* parecia atrair o mundo exterior aos Ozcos desta feita na chegada e presença de uma classe singular de novos habitantes que procura nos Ozcos uma vida de parcial auto-subsistência, comprando ou ocupando velhas casas. Eles encontram nesse modo de vida uma alternativa à moderna relação com a natureza, em alguns casos pressupondo uma renúncia radical de alguns dos mais básicos avatares da «civilização», como a água potável e a electricidade. Para aqueles menos radicais e que procuram na comarca desenvolver um trabalho complementar à sua pequena horta, o panorama resulta díficil. Uma vez que, na sua maioria, chegam sem bens próprios assinaláveis ou outros fontes financeiras que lhes permitam investir ou garantir uma ocupação

estável, ficam sujeitos a uma oferta de trabalho mínima ou inexistente. Malgrado a crescente tendência de chegada bem como os declarados interesses municipais em fixar estes novos habitantes, por falta de recursos e apoios, esta população mantém-se essencialmente flutuante, com as novas entradas a acompanhar regulares partidas[67].

Também neste caso aflorava a interessante questão de como interpretavam os habitantes autóctones semelhante opção de vida, ao ver adoptadas circunstâncias de um passado de que tão ostensivamente pareciam querer distanciar-se; como assistiam à chegada de habitantes da Meca urbana ao lugar de onde eles tão sacrificadamente têm querido sair. As reacções que fui encontrando, particularmente face àqueles novos habitantes que exibem uma renúncia mais radical, oscilavam entre a perplexidade, a velada repugnância e a tolerância condescendente. Em grande medida são como outros foragidos que, segundo me chegavam notícias, buscaram asilo no *monte* dos Ozcos, razoavelmente aceites, não como vizinhos mas como reclusos, dando-se em muitos casos um afastamento, como de tácito acordo, entre ambas as partes. Uma observação mais prolongada levou-me, com efeito, a reconhecer em alguns destes novos habitantes uma qualidade de foragidos, de uma lei e de uma ordem que recusam, muitas vezes, em modelos radicais, exilando-se de uma sociedade que, por não compreender os seus rituais, linguagens e opções – a sua visão do mundo – faz dela uma opção eternamente ameaçada e incompreendida. Mais ainda, o seu estilo de vida eminentemente nómada, pela constatável transitoriedade explícita na sua presença, realçava que mais do que escolher os Ozcos como lugar, vivem o espaço como um, entre outros campos, de foragida alternativa.

O *monte* dos Ozcos espelhava assim distanciamentos e aproximações que pareciam responder – paradoxalmente ou não – uns aos outros; causas e consequências num vertiginoso emaranhado que se urdia sob o contínuo movimento pendular entre o passado e o presente, entre o interior e o exterior, reinterpretações sobrepostas de tradição e modernidade. Neste território constituía-se um cenário de encontro no qual diferentes formas de apropriação se cruzavam e que, de modo ambíguo senão mesmo desencontrado, reclamavam o *monte*, fosse como clareira pastoril desbravada a pulso, como espaço de reconquista à força do monocultivo, como cenário abstracto de ecossistema em esquemas de sebenta ou ainda como lugar de lazer, aventura ou promessa de residência alternativa. Assim vinha a descobrir os Ozcos como um lugar instável, uma zona híbrida e fluida, plena de fronteiras, um lugar de indeterminações.

Se uma passagem superficial pelos contextos me devolvia uma relação pela qual as muitas condutas face à natureza pertenciam a uma «cultura interiorizada», não menos

ocultava a confluência polifónica de diferentes apropriações que faziam adivinhar, por seu turno, pressões latentes, dúvidas e conflitos no momento de alinhar e definir colectivamente a relação desta sociedade com a sua natureza-*monte*. Com efeito, uma convivência de heterogeneidades ia sendo vivida de forma mais ou menos imperturbável, mascom o surgimento da proposta em elevar a comarca a «paisagem protegida» estalou, de forma retumbante, a eminente tensão. O *monte*, como espelho da sociedade, fragmentou-se em mil pedaços. Este episódio, retomado nas últimas reflexões deste trabalho, revelou-se fulcral no enigma, conceptual e vivido, do lugar. Por ele a sociedade dos Ozcos foi obrigada a sair duma irreflectida acomodação ao seu quotidiano, instigando a clarificação e reorganização colectiva da relação – as práticas e representações face à natureza. A irrequietude e a inquietação que nesses tempos varreram a comarca colocaram-na, irrevogavelmente, na modernidade. Passada a mais intensa turbulência, assumida a rejeição da proposta, a questão aparentemente, sedimentou. Mas apenas superficialmente.

No presente, os Ozcos dão um sentido profundo à descrição instituída que os incorpora nas «regiões deprimidas». Nenhum saneamento básico, nenhum dos muitos bens e modernos serviços, lhes dão um sólido sentido de residência, pois quando os laços coesos entre sociedade e *monte* se fragmentam e dissociam, a comarca revela-se um espaço de desalojados, em permanente êxodo. Os mais jovens vivem na expectativa eminente da saída para a cidade, a Meca das projecções de futuro, o vórtice invisível dos Ozcos. Os mais velhos, na sua maioria, entrecortam um quotidiano de silêncios e solidões com a reunião, colectiva e regular, que os junta num próximo funeral de um próximo vizinho. Nostalgias sóbrias trespassam os seus relatos, de uma vida social pujante e unida, que se confronta com o actual desmembramento e desunião, em balanço perplexo com o inegável e bem-vindo conforto e liberdade que a modernidade trouxe[68].

Muitos dos nativos parecem encravados nesse pêndulo do antes e do agora, do aqui e do ali, que os deixa deslocados, em presença, do seu próprio lugar. A sua vertigem é não poucas vezes estancada com silêncios contidos, álcool, ou disseminado e assumido recurso a anti-depressivos, moderna solução para suprimir esse epidémico e inefável mal-estar de forma a ajustar o sujeito à formatura do status quo[69]. Não saberá o incauto visitante, mas também isto pode encontrar na comarca, por detrás dos olhos rústicos que o miram. Sem dúvida que ao longo deste caminho, o ambiente afigurava-se-me cada vez mais familiar e os nativos cada vez menos exóticos.

Mais de meia apresentação cumprida e os Ozcos anunciavam um presente cheio de urgências e inquietações mas vazio de consensos e respostas coesas. Revelavam-se, com

efeito, um lugar de encruzilhadas, à procura de um domicílio. E se este se erige na relação com o *monte*, estava inequivocamente fragmentado. Era nos contextos que estava a fractura, a iminente dissociação, o enigma da identidade do lugar. Nesse conjunto repleto de tradições moribundas e obsoletas, testemunhos sombras, hórreos recuperados e tradições feitas porta-chaves, ambiciosos e rancorosos industriais ganadeiros, furtivos madeireiros, corporativos caçadores, predadoras torres eólicas, apertados alcaides e seráficas políticas mas também turistas pueris e empenhadas hotelarias, arredios e utópicos novos rurais, nostalgias de dentro, nostalgias de fora – tudo sobrava. Regressei ao *monte*, além dos prados adubados da PAC, dos muros em ruínas, evitando «áreas recreativas» e roteiros turísticos, geométricos bosques, épocas e coutos de caça, comunidades radicais e exilados asilos evitando, a custo, o enquadramento aparatoso das turbinas eólicas. Voltei a procurar o silêncio mineral e verde do *monte*.



Seimeira (foto: Ernesto García López)

V. A caminho da integração

«Ozcos, Maio de 2003

Ao entrar pelo monte da Alumbrada encontrei vestígios de um velho caminho que alguém, em tempos idos, calcorreou quotidianamente. Aqui aparecia, uns passos mais adiante dissolvia-se na vegetação, para voltar a reaparecer sob débil alusão de passagem. Aproximava-se a hora crepuscular, recordando-me que deveria voltar. Ainda assim prossegui,

animada por esse jogo exploratório. Estava tão concentrada nessa diversão de «toca e foge» que não pude antecipar o meu encontro. De um momento ao outro, de um lugar indeterminado, o inesperado bicho-javali estava aí. Eu mal o vi, apenas recordo uma sombra escura movendo-se no arvoredo, um cheiro ou imaginação, um ronco poderoso e quilos de puro músculo a correr, para mim, de mim, não sei. Pus-me a correr, cada galho e arbusto um emaranhado que me cingia, perdido no aperto qualquer vestígio de caminho. Sabia que ali perto havia um velho prado e toda a minha intenção se focou nesse lugar. Cheguei por fim, em desalinho e alvoroço, à clareira, onde reencontrei inusitado alívio. Procurei recompor-me do meu desatavio mental, exercendo uma certa reprovação sobre mim mesma, sob forma de zombaria: «desde quando um javali era uma fera depredadora de humanos?». A experiência estava ali para responder, a uns escassos metros-minutos, um encontro num contexto de imediaticidade tão paritária (afinal fugimos um do outro, num mesmo susto), que excluía racionalismos; com efeito, a integridade do momento dispensava teorias e reflexões. Pensei no javali; sentia-me estranhamente próxima e distanciada dele. Uma aragem suave refrescou o meu suor, um silêncio aberto acalmou as minhas batidas cardíacas. No cimo do prado estava uma velha e abandonada casa, virada para a abertura de montes e povoados. Desse momento em diante soube, com toda a certeza, que tinha que fazer dali o meu lugar».

Curiosa posição a de estar num lugar nem totalmente de dentro, nem totalmente de fora, mas dentro e fora. Nem turista, visitante ou nativa, mas num lugar que se ocupa ao fazer desdobrar a consciência da relação. Uma relação que toma forma num espaço como os Ozcos, que implica uma forçosa partilha não apenas com freixos, carvalhos, fungos, penedos, víboras, javalis e lobos como também com velhos agricultores, industriais ganadeiros, elegidos alcaides e esporádicos turistas. Pessoas e animais, objectos e fenómenos estão aqui juntos não apenas pela sua localização literal mas, de modo mais significativo, pelo facto de fazerem parte de um mesmo lugar que, mais do que agregar, relaciona. Tal lugar é defendido, afirmado, autorizado e reconstruído segundo múltiplas formas de apropriação, efectivamente investidas de sentido. Nessa medida, os sentidos do lugar encontram-se nas formas experenciais e representativas pelas quais a natureza-*monte* é conhecida, imaginada, desejada, evitada, recordada, narrada, vivida, contestada e debatida. Como espaço partilhado, os Ozcos configuravam-se como um espaço «in-comum»[70].

Partindo da multiplicidade de dicções na relação com a natureza-*monte*, havia que valorizá-las a todas não sob critérios de verdade mas de significação. Cultivando a contradição, acatar em toda a sua acepção a afirmação de que «sem contradições não

existem enigmas e sem enigmas não existe decifração»[71]. No término desta Entrada, a decifração já tinha uma orientação ou um sentido: o da integração. Para integrar havia que, mais do que mapear novas e velhas fórmulas de apropriação face ao *monte*, relacioná-las entre si e por aí descobrir o sentido que engendrava semelhante encontro. Paralelamente, este objectivo integrador impunha que se adoptasse simultaneamente uma visão interna, considerando a experiência como veículo de transformação pessoal, em diálogo com uma reflexividade que colocasse estes fenómenos dentro de um quadro de referências disciplinar. Tal postura levar-me-ia a um compromisso face ao conhecimento que estava para além das limitações da objectividade deslocada e da mera subjectividade.

Agora os meus caminhos entre sociedade e *monte* já seguiam um plano, não um roteiro pré-convencionado mas um imperativo fluido, possivelmente labiríntico, urdido na vontade de intersectar e agregar espaços e dimensões interiores e exteriores, denotações e conotações, passado e memória, presente e projecções de futuro, com um pé na biosfera e outro na noosfera, na certeza de que as pedras pelas quais se compunha o caminho deveriam sempre ter dois lados. As veredas, sinais e pistas escolhidos não podiam ser defendidos em termos estritamente objectivos, nem inteiramente subjectivos, mas ambos. Havia que confiar na minha intuição e apoiar-me em algum bom senso analítico para tornar viável uma pesquisa sobre um tema algo inviável como o é a relação de uma sociedade humana com a natureza-*monte*, mesmo em nome de um pequeno mundo como o dos Ozcos. Desta forma, na miríade de fenómenos e expressões que assumem as apropriações do *monte*, importava seleccioná-los não tanto sob um critério de exaustividade, virtualmente impossível, mas identificando e desvendando aqueles que manifestassem eloquentemente as qualidades da relação, nos seus contrastes, graduações e devir. Que conviessem a um retrato da relação preservando a sua variedade, plasticidade e dinamismo e no qual esta se pode efectivamente sumariar.

Nesse percurso e propósito, o passado da comarca, tal como desembocava no presente, sob forma de «relação tradicional», com as suas práticas e representações particulares, tinha muito que ensinar. Mais do que tomá-la como uma herança monolítica e fechada, um modelo «puro», importava reconhecê-la como um produto concreto e singular entre uma sociedade e um habitat, com as suas continuidades mas também rupturas, com as suas transformações e resistências, desenhada num contexto de influências e forças feitas em diálogo com outras relações que desde os tempos mais remotos ligaram a comarca a esse mais além geográfico. Poderia tentar seguir o seu percurso até ao presente, onde se encontra de forma fragmentada, em muitas práticas e representações face ao *monte*, mas parcialmente intacta no universo da memória de muitos daqueles que viveram «num outro mundo», tal como

me foi muitas vezes descrito. Que mundo era esse? Que dizia de formas específicas e eloquentes de relação à luz do presente que o enquadrava?

Para o descobrir empreendi uma digressão que me levou à Casa tradicional, como forma emblemática e central de relação com a natureza *monte*, descobrindo os muitos sentidos que se podem ler por detrás da sua fórmula eminentemente auto-suficiente. Pelos caminhos que a ligam ao *monte*, segui pistas díspares, como aquelas que me levaram a encontrar, pela ementa caseira que se serve à mesa, muitas histórias ou meadas que falam directamente da relação. Pelos mesmos caminhos, segui os trilhos dos animais, dos mais domésticos e consistentemente domesticados até aos mais esquivos e silvestres, que me devolveram eloquentemente uma imagem avatárica das ansiedades, repugnâncias e fascínios na relação desta sociedade com o *monte*. A relação com os animais, também ela paradigmática do contínuo processo sócio-cultural de apropriação, levou-me a encontrar e reflectir sobre uma constante crucial que a assiste: a morte. Sob essa incontornável fronteira, espreitam os vários rostos de uma morte «apropriada»: aquela feita em casa, manifesta e ritualizada ou a morte secreta, delegada a matadouros, mas também a morte pela caça, ambígua e limiar – rostos pelos quais se espelham curiosas prevalências e metamorfoses.

Numa mesma linha de tensão de fronteira, fui levada a escutar, com muita atenção, uma outra dimensão da relação, na qual o *monte* surge nos contos, lendas e alegorias que chegaram ao presente desde os tempos mais remotos. A relação é aqui reencenada e reinterpretada na sua face mais simbólica. Nesta interpretação do mundo, o *monte* é o lugar das antigas correspondências, onde as mais lineares lógicas de distinção se perdem, onde as percepções se tornam promíscuas, revelando dimensões latentes de outras formas de consciência. Neste bosque, o inanimado pode tornar-se subitamente animado, o foragido ou acossado representar a justiça, o deus transformar-se em animal, o vulgar dar lugar ao fabuloso. Neste mundo, a natureza-*monte* revela a sua antiquíssima face do sagrado, ainda recente na memória desta sociedade[72]. A apropriação guarda aqui uma das suas mais subtis mas pungentes expressões, pois mais do que ascender à sua vocação domesticadora, submete-se ao que não se doma nem se explica, rende-se ao mistério, comunicando a indizível dimensão de transcendência. Tal dimensão, numa sociedade rural, também transparece num conjunto lato de saberes empíricos e ocultos, práticos e arcanos, que uma visão do mundo tradicional reunia de forma indissociada. Num momento em que se encontram, uns e outros, em eminente desmoronamento e dissolução, procurei identificar que novos conhecimentos, vínculos e lógicas se vinham erigindo em seu lugar, o que me levou a encontrar coisas aparentemente tão díspares como contadores de histórias com sorrisos

crepusculares, duendes comercializados sob forma de bibelots, discretos curandeiros, mas também me conduziram, de novo, aos manuais, sebentas e rituais das instituições oficiais de ensino.

Foi justamente pela atenção nas actuais formas de conhecimento da natureza que pude percorrer um fio que iluminou efectivamente as encruzilhadas da relação e o premente enigma do lugar. Este fio tem sido amplamente trabalhado por autores dedicados às problemáticas ambientais, de forma a aclarar o panorama da moderna relação com a natureza. Tal panorama, vim a descobrir, assenta exemplarmente a uma sociedade como a dos Ozcos. Como se tem vindo a demonstrar, o moderno conhecimento da natureza parece ter impelido a um distanciamento que se expressa na constante dupla face – tangível e intangível, material e conceptual – entre sociedade e natureza. Este distanciamento expressa-se na própria epistemologia que subjaz à objectividade empírica, a partir da qual a natureza surge como um objecto a ser usado, cuja capacidade de resistir pode ser controlada pelo conhecimento instrumental, forma de conhecimento que é por seu turno condutora de uma sociedade de base industrial e tecnológica. A expressão deste modelo de relação tem manifestações várias na comarca, que vão desde os modernos programas escolares às intervenções directas nos processos reprodutivos da natureza, que permitem um controlo e uma transformação ímpares na história da comarca. Trata-se de um processo que ganha também expressão concreta e palpável de afastamento ao proporcionar o desenvolvimento de pujantes habitats metropolitanos constituídos como verdadeiros pólos gravitacionais sócio-culturais, centros que nem por isso prescindem, ao invés, co-produzem periferias, como as dos Ozcos.

Simultaneamente, este «afastamento» da natureza impeliu a uma necessidade de retorno. Este retorno tem várias expressões, práticas e simbólicas: do «eco turismo» aos movimentos ambientalistas, do vegetarianismo e medicinas alternativas aos movimentos migratórios dos chamados «novos rurais»[73]. Estas manifestações de «retorno» não apenas estão presentes na comarca, enquanto fenómeno social generalizado, como elegem a lugar preferencial para aquilo que se procura, seja para comprar artesanato, para viver sem água canalizada ou para escalar escarpas e montes. Tais manifestações de «aproximação», para além de todas as explicações analiticamente discerníveis ou auto-proclamadas racionalidades, foram-me sugerindo uma mesma expressão, mais ou menos vaga mas não menos constante: a da nostalgia. Como diz Harrison, quando o distanciamento começa a duvidar do seu optimismo, a nostalgia torna-se uma emoção irrevogável da modernidade[74]. É esse sentimento que é habilmente invocado nos panfletos turísticos que acompanham os muitos visitantes da

comarca, sob o slogan do «paraíso natural» que descreve as Astúrias. De igual forma subjaz aos investimentos que legitimam a recuperação de *hórros* mas também está por detrás dos discursos oficiais que apoiam projectos ambientais e que aludem, nos seus critérios de valor, ao interesse em salvaguardar o que chamam de «relação tradicional», na qual, curiosamente, ninguém parece reconhecer-se como efectivo representante.

Segundo Eder, a herança bicéfala que preside a estas formas de distanciamento e aproximação está a tornar-se cada vez mais explosiva pois se, por um lado, o modelo de desenvolvimento actual se caracteriza pelo facto de as modernas sociedades necessitarem de explorar a natureza de forma a reproduzir as suas fundações materiais ou, nas suas palavras, simplesmente para sobreviver como sociedades modernas, também estabelece as fundações da actual crise ecológica. Paralelamente, intensifica-se uma interacção não instrumental com a natureza que por contraste civiliza e moraliza a interacção não técnica com o meio natural e que privilegia a esteticização[75]. Na moderna relação com a natureza instala-se o dilema de conciliar as necessidades materiais de uma sociedade com os novos valores que esta produziu. E como o nosso caminho irá revelar, uma e outra vez, esta é efectivamente uma questão inscrita nas encruzilhadas deste lugar provincial, a charada que desenha o mapa, incita à resposta e promete o tesouro.

Como teremos oportunidade de ver, um episódio concreto como o da proposta da paisagem protegida expressa esse mesmo dilema de maneira exemplar. Desse ponto de vista a relação exibe, mais do que uma ambivalência, uma fractura exposta. A reflexão sobre estes últimos caminhos levaram-me a agudizar o exercício de integração, a descobrir um sentido de lugar, que desembocaram na necessidade premente de assumir a construção social da natureza. Havia portanto que assumir a natureza-*monte* como uma realidade controversa, disputada, mas universalmente reclamada. Havia que fazer o exercício de encontrar um consenso comunicativo num plano inter-subjectivo, assumindo as suas assunções culturais contraditórias, que tinham como base esse indeterminado bem comum. Para tal houve que enveredar, sob o mote da paisagem protegida, sobre contextos vários, políticos, económicos e sociais, sobre influências e poderes desiguais a partir dos quais a natureza conhece os seus sentidos e as paisagens são efectivamente moldadas.

Para cruzar estes amplos contextos, pantanosos e incertos, houve que arriscar o prolongamento da minha inicial interrogação: qual a relação entre a sociedade oscence e a natureza *monte* para novas questões a respeito de como tal relação deve ser. Desse modo, não apenas daria efectivamente voz àquela que é a constante e disseminada inquietação dos seus habitantes, como permitiria a possibilidade de que nos encontrássemos algures pelos

mesmos caminhos, senão em respostas, numa mesma partilha de perguntas e cismar de enigmas. Esse prolongamento, em contextos tão movediços, foi possível ao desdobrar uma vez mais a problemática, desta feita à luz de dimensões éticas. Foram veredas que me conduziram a novas reflexões críticas mas também a novos horizontes, perspectivas mais amplas pelas quais pude entrever de forma mais clara de que modo o mundo estava nos Ozcos mas também como os Ozcos tinham lugar e cabimento no mundo.

A longa e labiríntica digressão pelo reconhecimento das muitas encruzilhadas à luz da integração não pôde senão conduzir-me a fazer uma escolha. Ou parava na comunicação de um retrato mais ou menos fidedigno dessa galeria babélica em que se expressa o presente dos Ozcos ou seguia caminho, o que implicava necessariamente ser induzida a fazer balanços e tomar uma direcção, efectivamente a conceber o esboço de uma via alternativa de relação. A escolha seguiu o risco, a bem da coerência dos desígnios mais profundos que desde o início me fizeram enveredar por esta viagem, na qual, como alude Crumley, as experiências pessoais «incutem um sentido de paixão e urgência ao nosso desempenho académico»[76]. A entrada de uma direcção ou cenário alternativo mediante as encruzilhadas da relação surgiu das próprias latências internas a um lugar como os Ozcos, inspirada pelos seus contínuos movimentos pendulares. As possíveis respostas emergiam das mais imprevisíveis e audaciosas possibilidades que estão efectivamente representadas na comarca sob forma de potenciais alternativas. Estas possibilidades encontraram-se não tanto em abstractos modelos ou ideias mas incarnadas sob forma de indivíduos, raros e isolados, com fama de estranhos, diferentes e até ameaçadores para o mundo social pré-estabelecido; habitantes culturalmente desajustados ou, simplesmente, «personagens emergentes»[77]. São eles a síntese singular de alturas e profundidades, híbridos de interiores e exteriores, herdeiros do passado que parecem ter chegado do futuro, guardiães de fronteiras que atravessam sem armas nem angústias. O nosso encontro, intersubjectivamente sintonizado, foi com efeito profundamente inspirador para partilhar horizontes ainda não concebidos e menos ainda vislumbrados, paisagens que transportam consigo insólita clareza e que comunicam em gestos, silêncios e atitudes, patentes em momentos como aqueles em que Alfredo, com a sua expressão fina e mãos calejadas se apoiou no cajado e olhou para os *montes,* murmurando: «Um homem apenas sabe que há algo mais nas coisas do que aquilo que os olhos vêm porque esse algo também vive dentro de si». Formas de vida simples e coerentes como as de duas mulheres que da sua casa erigem uma relação de cultivo e cultura com o *monte* que um olhar atento descobre ter uma singular profundidade. Para elas, o mundo natural é um texto de «inesgotável sabedoria» – como diz Ludivina, dos seus vividos 85 anos. Um texto que serve aqueles, como diz Sofia,

que têm uma «sensibilidade para a interpretação». Para aprender verdadeiramente dessa sabedoria, diz Sofia «há que manter uma mente sempre aberta. Não ficar fechado nos preceitos e nas certezas que acabam com os prodígios e os encantos».

Ozcos, Agosto de 2004.

«Em véspera de partida, e em jeito de despedida, dediquei uma manhã de expedição ao monte, incumbida pelo dever de digerir algumas leituras teóricas sobre a floresta bem como de recolher uma boa amostra de mirtilos para levar comigo, ambas as tarefas perfeitamente compatíveis na digressão. Ainda agora me surpreende, ao percorrer os sítios mais recônditos dos Ozcos, encontrar muros ou bordaduras, alguns em ruínas, outros já quase engolidos pela vegetação. Em qualquer dos casos sempre inspiram uma presença ou propósito imemorial. Alguns espantam pela magnitude do esforço neles investido, que só se pode entender pelo particular vigor, disponibilidade e muita mão-de-obra que outrora lhes dedicavam famílias inteiras. Outros, mais modestos, não deixam de expressar um mesmo esforço e labor, ao erigirem antigos traçados de cultivo sobre encostas que são verdadeiros precipícios, sobre os quais a terra era cultivada para subsistir. Tais marcas contam histórias de abandonos; para onde foram as gentes que daqui partiram, que deste espaço fizeram o seu renhido lugar? Também falavam de uma ancestral e imperiosa necessidade de cultivo e conquista, que em tempos abriu clareiras no arreigado espaço arbóreo e que agora volta a ser reclamado pelo monte. No tempo e no espaço, a relação parece oscilar num contínuo pêndulo.

Sob a sua ressonância, deixei-me levar ainda mais longe nas minhas cogitações. As paredes, como intuiu Harrison, definem em grande medida a civilização. Não será por acaso que Gilgamesh, o épico com base no mais antigo trabalho literário da história, aparece como o primeiro grande herói civilizacional. Na literatura suméria e babilónica, Gilgamesh é vulgarmente referido como o «construtor das paredes de Uruk», epitáfio que efectivamente sumaria o seu heroísmo cívico[78]. As paredes são monumentos de resistência contra o tempo e Gilgamesh é recordado por elas. As paredes protegem, dividem, distinguem, abstraem. Paredes como aquelas que tinha diante de mim circunscrevem, ao dia de hoje, as actividades básicas que sustêm a vida social, como a agricultura e a ganadaria, bem como identificam sumariamente o centro da residência humana – a casa. Como diz Harrison, dentro das paredes estamos dentro da sociedade, da identidade abstracta da aldeia, da religião instituída (a casa de deus). Estamos dentro da história. Gilgamesh é o lendário construtor de tais paredes que dividem a história da pré-história, cultura da natureza, memória do esquecimento verde e profundo.

Olhar para estas paredes paulatinamente engolidas pelo monte é assistir à erosão de histórias e memórias, sem complacência, remorsos ou outros cuidados, o que me relembra a angústia de Gilgamesh, quando mira para lá das suas ameias, para a terra que se revolve nos seus ciclos incansáveis, fazendo dos reis cadáveres, esperando impassível colher todas as coisas no seu esquecimento. Observando paredes deste pequeno lugar do mundo, pondero a possibilidade de que o imemorial impulso de domesticação tenha causas mais profundas para além daquelas que visam saciar as necessidades materiais. Deste lugar encontro-me em posição para perceber melhor porque é que o desejo deste herói de cobrir-se de fama monumental o levou a conceber uma expedição à floresta, para matar o seu espírito-demónio ou desflorestar a Montanha Cedar. Como diz Harrison, as florestas representam a quintessência do que está para além das paredes, nomeadamente a terra em toda a sua transcendência; as florestas incorporam uma outra e mais antiga lei que a da civilização, uma ordem com a qual o ser humano parece ter dificuldade em se reconciliar.

No momento em que Gilgamesh, do topo das suas muralhas, ponderava sobre a floresta, poderia ter sido um guerreiro ou um místico; estava numa encruzilhada. Segundo me posso recordar da história, este rei, ao querer transcender as paredes que o encerravam considerou que, se o seu poder não era suficientemente amplo para «cobrir a terra», sempre poderia «descobri-la». Ainda assim, os muitos cadáveres arbóreos que fez chegar à cidade desde a montanha de Cedar não o pouparam a uma igual viagem pelo mesmo rio. Fiquei um bom tempo mais, apanhando mirtilos, tomando umas notas soltas, até que se fez hora de regressar».

Longe chegou Gilgamesh, o construtor de muros e de dédalos. Havia que voltar atrás, enveredar pela profunda historicidade que está na base do presente. Havia que percorrer os caminhos do tempo no espaço para descobrir que rotas desenhou este imemorial vínculo entre a sociedade oscence e o *monte*. A sua origem pode ser mítica ou histórica ou, como reputadamente afirmou um famoso construtor de impérios, «uma fábula sobre a qual concordamos».




II Volta
Excursão ao passado

Very deep, very deep is the well of the past. Should we not call it bottomless?
Thomas Mann

VI. HISTÓRIA PROFUNDA

Deambulando pelo *monte*, uma das impressões mais constantes que podemos captar é a de que as mesmas presenças, os mesmos líquenes, luzes, ruídos e movimentos têm estado aí desde tempos imemoriais. Os bosques têm um efeito psicológico de evocar passados infindos, estão envoltos, por assim dizer, na aura das origens perdidas[1]. O *monte*, na sua antiquíssima e sombria qualidade silvestre estava aí, antes do ser humano ou da sua sociedade. As ciências naturais corroboram essa sensação de primordialidade. Eras do Gelo vieram e partiram, regressaram e retiraram-se de novo e de cada vez que os glaciares se retraíram; mais recentemente cerca de dez a quinze mil anos atrás, as florestas voltaram a re-colonizar a terra. Por isso, os Ozcos, como a maioria dos lugares que os humanos hoje ocupam na Europa foram, em algum momento no passado, densamente florestados. De uma forma ou de outra, as nossas sociedades criaram os seus espaços desbravando a floresta primeva[2].

Na nossa incursão cronológica até às origens, poderíamos estabelecer que a história ecológica dos Ozcos começa quando o ser humano aqui construiu o seu primeiro abrigo, não totalmente excluído da natureza, não totalmente exposto a ela, criando desse modo as fundações de um lugar, um espaço de relação, identidade e história. Mas que podemos saber desse inicial enlace, envolto que está em antiguidades imperscrutáveis? Ao recuar no tempo, os estudiosos do passado professam, a par e passo, incertezas, como pedidos de desculpa. Se as inferências que a disciplina arqueológica apresenta têm sempre um certo grau de incerteza, esta aumenta à medida que se recua mais e mais no chamado «tempo profundo»[3]. Aí as informações – todos são peremptórios em afirmar – são insuficientes e fragmentadas[4]. Como admitem Hardesty e Fowler, «não há maneira de demonstrar uma relação isométrica entre as nossas ideias do passado e as ideias que efectivamente existiam no passado (…) a relação entre cultura material e o seu significado simbólico pode ser essencialmente arbitrária»[5]. Ao recuar na linha cronológica, apagam-se pegadas e vestígios materiais e as interpretações, com pouca ancoragem nas superfícies dadas, aproximam o passado do presente, a história do historiador, a ciência do mito.

O *monte* é justamente um cenário fecundo na interpretação das origens míticas da sociedade. Segundo nos diz Harrison, não é apenas no presente que as florestas inspiram a ideia de antiguidade primeva. Também para os nossos antepassados elas foram interpretadas como arcaicas, antecedentes ao mundo humano. Depreendemos da mitologia que a sua vasta qualidade silvestre estava lá antes, como uma pré-condição axial da civilização. Tais mitos, com referências a um espaço florestado, sem dúvida que relembram as paisagens pré-históricas do Ocidente mas, segundo o autor, não se limitam a expressar a passagem literal da emergência das sociedades humanas dessas origens sílvias profundas[6]. Historiadores como Schama demonstram-nos repetidamente pela análise simbólica da história do Ocidente, que as florestas da antiguidade são representadas por oposição à cidade de um modo fundamental, revelando a latência de uma primordial tensão entre natureza-*monte* e sociedade[7].

Podemos deste modo procurar, nos caminhos do passado, atender a uma dimensão empírica de como as sociedades se apropriaram dos espaços incultos, explorando-os, cuidando-os ou simplesmente erradicando-os e simultaneamente acompanhar outra dimensão mais ardilosa da história que nos revela o lugar que o *monte* ocupa nas representações sociais. De uma ou de outra forma, importa recrear, no início desta viagem, uma manta arbórea extensa, pulsante e densa como pré-condição cénica desta narrativa.



Colecção Anima (foto: Ernesto García Lopéz)



A primeira presença humana na actual região Asturiana é sumamente obscura e remota. Segundo nos dizem os especialistas, antes dos últimos estádios da evolução humana, provavelmente num recuo da ordem dos 100.000 anos, chegaram os primeiros seres humanos, desde as costas atlânticas e pelo interior da vizinha Galiza. Estendendo-se paulatinamente pela região, concentrando-se na costa e nas margens dos rios, deixaram poucos vestígios materiais. A certeza desta ocupação no nosso território chega consideravelmente mais tarde. Com efeito, é no fértil contexto do chamado Neolítico que a história do lugar ganha um rosto. Dizem-nos os estudiosos que entre os séculos VII e VI a.C. grandes números de tribos celtas da cultura de Hallstat da Europa central migraram através dos Pirinéus para o norte e oeste da Península. Uma cultura que dominando já os ofícios do metal e utilizando o revolucionário ferro, abriu caminho pelas assombrosas densidades silvestres do continente europeu. Dizem-nos também que a sua chegada não pressupôs uma invasão, no sentido forte do termo, uma vez que estes grupos se agregaram rapidamente com as populações autóctones, numa fundição tão fluida que porventura explica porque é que, nos estudos históricos das origens desta região, a primeira sociedade humana com expressão já se encara com rosto celta[8].

Os primeiros vestígios tangíveis nos Ozcos são constituídos por monumentos funerários, conhecidos na região como *madornas,* edificações que constituem o marco visível e duradoiro da presença humana[9]. É assim através de uma representação inscrita face à morte ou aos mistérios da vida que se funda nos Ozcos a história da paisagem.



Monumento megalítico da serra de Pumarín (foto: própria)

Se estes legados materiais não desvendam o enigma das práticas funerárias e menos ainda a relação destes antepassados com as dimensões do sagrado, não deixam de revelar uma expressão crucial da sociedade – a afirmação de uma transcendência. Paralelamente, também apontam para uma nova e decisiva racionalidade espacial, que supera a das sociedades caçadoras recolectoras itinerantes, na medida em que subjaz uma estratégia de apropriação que se impõe eloquentemente através destes monumentos fúnebres, sinais de resistência contra o tempo. Na nossa história tal significa, em definitivo, a acção humana sobre o espaço natural com um carácter perdurável e uma intenção transcendente já desde o IV milénio A.C[10].

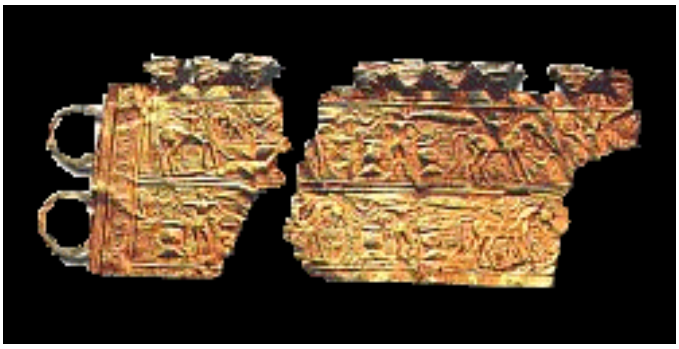
Entramos assim num momento crucial da história da paisagem que se estabelece com a sedentarização da sociedade humana. Esse modo de vida estrutura-se numa forma de apropriação não menos decisiva que é a agricultura. Com a agricultura e a ganadaria é exigida uma conquista do espaço que pressupõe um cíclico e regular desbaste do *monte*. Nele se abrem clareiras, de facto fundam-se as clareiras, com metal e fogo[11]. Os Ozcos estabelecem-se como sociedade camponesa, cujo lugar passa incontornavelmente por destruir, controlar, regenerar e alterar o meio como condição de subsistência e vida humana. Imaginamos assim que nos Ozcos começa a existir uma vinculação directa dos assentamentos às terras de maior potencialidade agrícola, cujo cultivo exige o desenvolvimento de técnicas e saberes que simultaneamente se adaptem e transformem o meio ao qual estão vinculados. A restrição espacial e o carácter sedentário associados à agricultura criaram formas de conhecimento que pressupõe uma sistematização particular das condições e consequências que produzem, pois ao contrário das sociedades nómadas, estas novas comunidades não podiam simplesmente abandonar a terra quando esta se tornava exausta. Este conjunto de condições objectivas fomentou, nas palavras de Eder, a ideia de um centro do universo[12].

Em troca deste labor de domesticar a natureza, a agricultura deu às famílias e comunidades humanas «raízes». Ao sedentarizaram-se na terra, os humanos plantaram a árvore da família e aí residiram domesticamente. Tal como a agricultura domesticou as leis da natureza, também domesticou aqueles que viviam dela. Como enuncia Harrison, o *domus* (em latim, domicílio) tornou-se um *ethos* (do grego, forma de residir ou viver). A história humana, independentemente de como queiramos distinguir da pré-história, está predicada no ethos doméstico de uma humanidade sedentarizada. A forma de vida do neolítico providenciou a base material da povoação, cidade, nação e império, ou seja a história no seu sentido institucional mais grandioso[13]. A nossa comarca acompanha assim, nas suas origens, os grandes processos que moldam a história das sociedades do velho continente.

Desses contextos mais vastos é possível vislumbrar uma outra dimensão interessante para a história da relação. Estudiosos da mitologia falam-nos de uma herança que se estende desde a última era do gelo adentro do neolítico na qual, por mais de 30 mil anos, as sociedades humanas se proclamavam filhas da grande deusa Terra, mãe nutridora de vida e receptora dos mortos, figura focal de toda a mitologia e culto, a diva de muitos nomes: Cibele da Ásia Menor, Senhora de Malta, Vénus de Laussel, mas também Hathor, Ishtar ou Isís[14]. Ícones impressionantes representam-na de formas opulentas, abundantes, generosas. Na sua redonda biosfera, vida, morte e renascimento recorriam eternamente, como os ciclos da lua, marés e menstruações. Sob o seu reino, diz Harrison, terra e céu não se opunham, nem vida e morte, animal e humano, macho e fêmea, inanimado e animado, matéria e espírito. Estas distinções incondicionais estão na base da «civilização», por oposição à mera «cultura». A grande mãe, por seu turno, envolvia-as e recolhia-as para o caos primordial da unidade das origens[15]. Diz-nos Joseph Campbell que se ela pode ter sido, nos períodos mais iniciais, tomada apenas como uma patrona local da fertilidade, veio a ser encarada como um símbolo metafísico: a arqui-personificação do poder do espaço, tempo e matéria, dentro de cujas divisas todas as criaturas emergem e morrem: a substância dos seus corpos, configuradora das suas vidas e pensamentos e receptora dos seus mortos. E tudo o que tinha forma ou nome – incluindo Deus personificado como bom ou mau, piedoso ou vingativo – era a sua criança, dentro do seu ventre[16].

Com o nascer da Idade do Ferro (1250 a. C. no levante) a velha cosmologia da mãe terra foi radicalmente transformada, reinterpretada e em larga medida suprimida pelos novos grupos tribais guerreiros e patriarcais cujas tradições chegaram até nós essencialmente através do Novo e Velho Testamento e dos mitos gregos[17]. Também nos é dito, com presumível relevância para o nosso contexto, que os celtas portadores de ferro, que o dominaram nos últimos 3 séculos a.C., ultrapassaram mas não extinguiram uma anterior civilização do bronze, da Deusa Mãe e sua cosmologia[18].

O metal é com efeito parte constituinte da história dos Ozcos, já relevante nos seus anais mais remotos. Dizem-nos os estudiosos da região que os habitantes protohistóricos dos Ozcos se dedicavam à actividade mineira, que incluía actividades metalúrgicas como a fundição e que se prolongaram até épocas históricas[19].

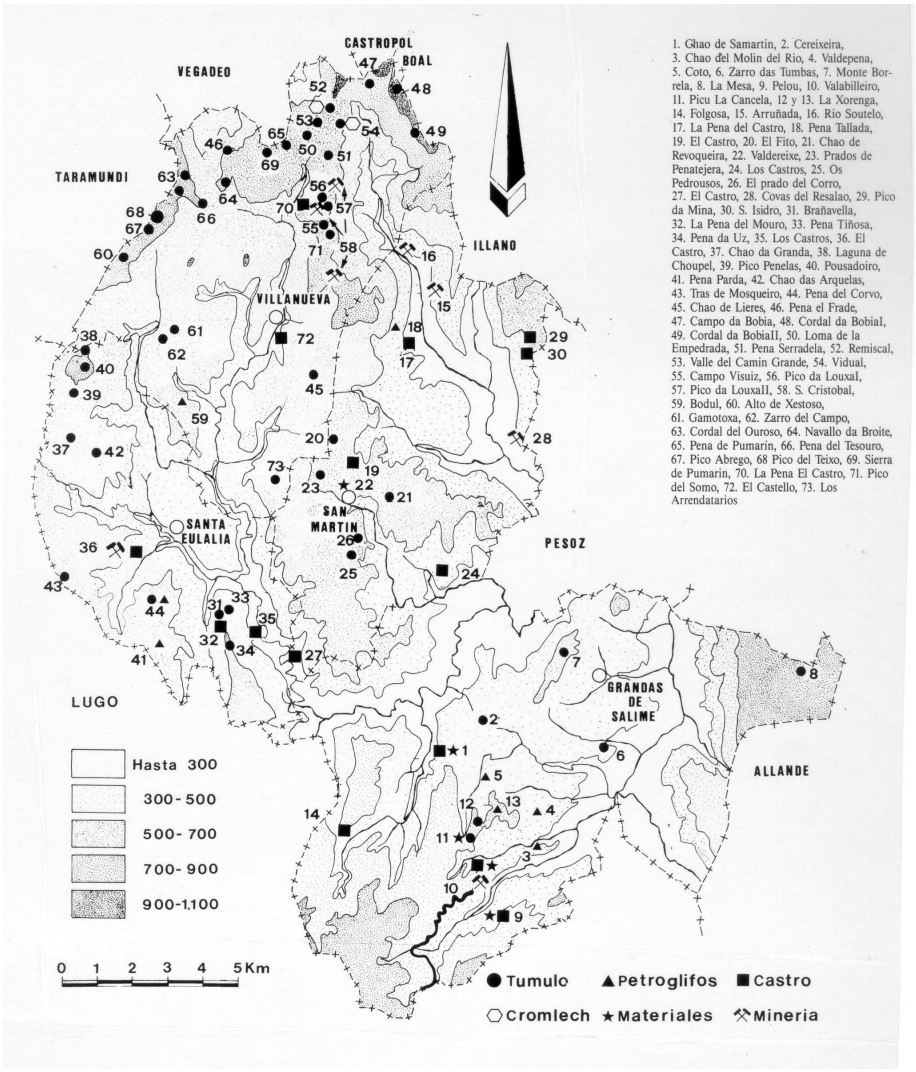


Diadema de San Martín de Ozcos (foto: autor desconhecido)

Neste mundo antigo, a figura do ferreiro veio a destacar-se na sua qualidade de artesão, transformador da natureza em artefacto, adquirindo o prestígio de um sumo artífice. Tal como noutros contextos europeus, os relatos e lendas regionais que aqui se encontram atestam a influência material e simbólica desta figura, capaz de separar e reunir, com efeito recriar, ao seu critério, os elementos essenciais da natureza: água, ar, metal e fogo. Tal como me explicou um descendente de uma longa linhagem de ferreiros, o trabalho de «*templar*» consiste em dar ao metal o ponto justo de dureza. A habilidade maior do ferreiro consistia precisamente em *templar* bem, que radicava no uso correcto dos «quatro elementos vitais». O desenvolvimento destas práticas artesanais possivelmente aguçou a confiança nos poderes instrumentais, dando início não apenas a uma diferenciação de saberes como a uma diferenciação parcial de posições sociais, com consequências decisivas na construção de sistemas de conhecimento[20].

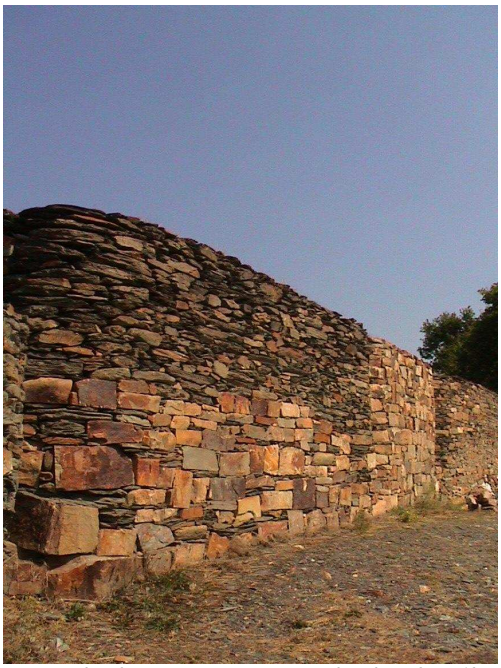
Do passar destes tempos apenas sabemos da progressiva sedentarização, que se veio a materializar numa forma de residência específica conhecida por Castro. A génesis do mundo castranho pode ser definida como uma espécie de transição definitiva do acampamento para a aldeia, um passo de um sistema tradicional, baseado num regime económico itinerante, para uma plena sedentarização[21]. Os critérios de assentamento respondem em grande medida às características médio-ambientais do território, constituindo-se num tipo de povoamento caracterizado pelas suas pequenas dimensões e pela forma marcadamente isolada e dispersa como se distribui no espaço. Tal povoamento, por seu turno, põe em relevo uma estrutura económica de tipo autárcico, não havendo evidências de hierarquização entre assentamentos. Estes aspectos parecem ter conferido aos povoadores de cada castro uma relativa independência e sentido de territorialidade por relação aos seus vizinhos. Deste modo o castro torna-se eminentemente a estrutura indígena central mediante a qual se vão organizar socialmente as comunidades[22]. Neste ponto do caminho é possível

verificar, não sem alguma admiração, a profunda continuidade das lógicas fundadoras que se constituem como os lugares perduráveis das actuais populações da comarca.



Mapa de Castros nos Ozcos (imagem cedida por Angél Villa)

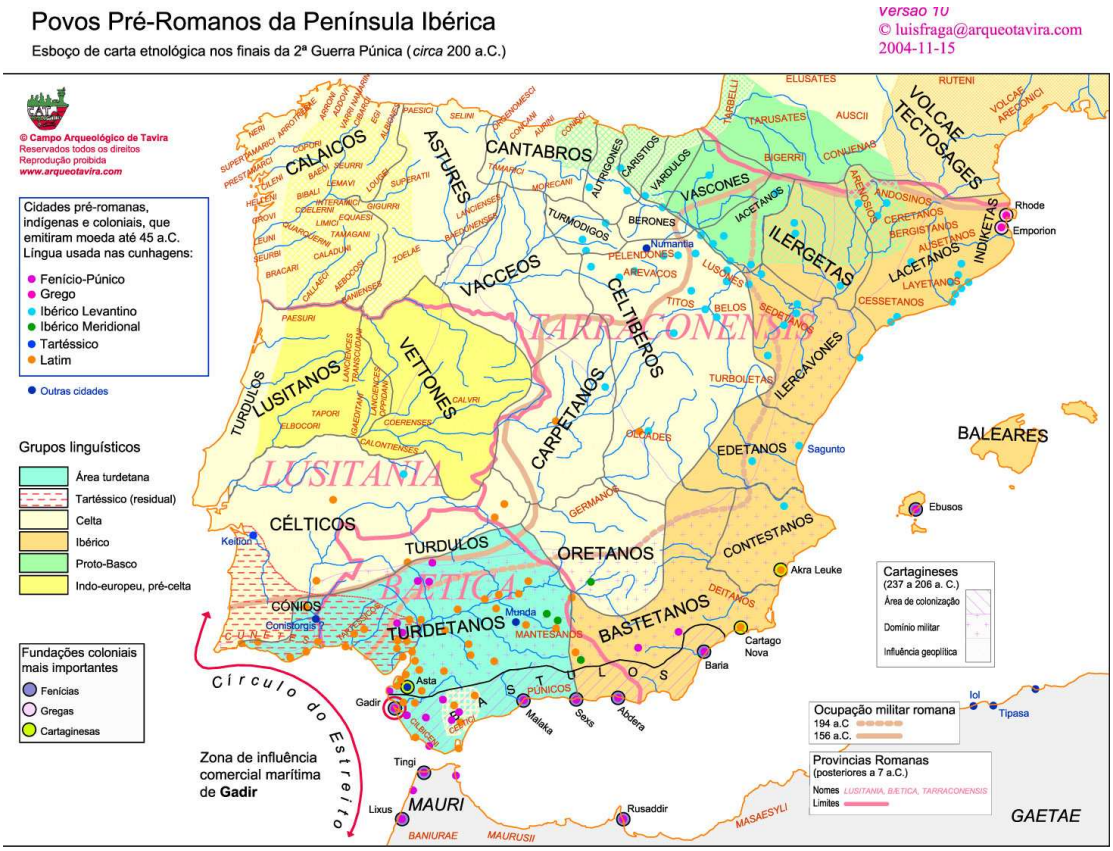
Uma superficial visita contemporânea a um qualquer destes assentamentos põe em evidência um dos seus marcos mais distintivos mas também, segundo os seus estudiosos, mais controversos: as imponentes paredes ou muros de pedra que os circundam e que configuram os seus circuitos interiores[23]. A minha própria observação destas divisórias, alheia aos ditames e rigores da discussão arqueológica, não pode evitar a sugestão de que elas se configuram como legítimas continuadoras dos muros de Gilgamesh, nas suas funções mais pragmáticas e transcendentes.



Castro de Chao Sanmartín – Grandas de Salime (foto: própria)

É necessário avançar mais um tanto no tempo para encontrar um evento absolutamente decisivo na história do território ibérico e não menos crucial para o futuro da nossa comarca: o desembarque dos romanos na península no ano de 218 a.C[24]. Dizem-nos os historiadores que o início da romanização dos Ozcos se dá nos já tardios anos de 29 a 19 a.C., data que coincide com a derrota final da resistência dos irredutíveis "transmontanos" ao império de Roma e consequente domínio total da Hispânia[25].

Com a chegada dos Romanos, a história passa a ter uma nova face. Os historiadores podem agora acrescentar à interpretação e reconstrução diacrónica com base nos vestígios materiais, a interpretação de um observador – o conquistador, cidadão de Roma – que da sua cultura escrita e erudita, olha o conquistado e lhe dá significado. É sob essa luz que as sociedades nativas passam a ter um rosto e uma expressão; simultaneamente ganham vida e se desvanecem, pois a narrativa que os descreve marca o momento final de uma identidade. Ela própria veicula um desfecho de conquista, uma vez que pela voz exclusiva que descreve o «outro», o outro já é de alguma forma romano e a sua anterior autonomia cai na escuridão do esquecimento e da história.



Povos Pré-Romanos da Península Ibérica (autor: Luís Fraga)

Na voz de Plínio o Velho, na sua *Naturalis História,* chega-nos uma descrição, feita notícia, do noroeste hispânico. Nela encontramos referências incertas de uma diversidade de povos – *gens* ou *populis* – que habitaram estas regiões, homogeneizadas nas categorias de Cantábros, Astures e Galaicos, sendo estes últimos ocupantes da actual região ocidental das Astúrias[26]. Com mais algum detalhe encontramos a referência aos Albiones, povo de origem celta, que povoaram os vales ricos em minerais de ferro e estanho, situados entre os rios Navia e Eo, e que foram, com grande probabilidade, povoadores dos Ozcos.

Os cronistas dessa antiguidade descrevem estas sociedades como pouco evoluídas, fundando aquilo que viria a ser uma imagem constantemente repetida na descrição do território ao longo dos séculos. Com efeito, à sua chegada, os romanos encontraram uma sociedade dedicada a formas de cultivo muito rudimentares. Conta-nos Estrabón que a base da alimentação dos Astures não provinha tanto da agricultura mas da bolota, a partir da qual se nutriam durante três quartos do ano em forma de pão, depois de a secar e moer[27]. Este alimento básico era complementado com outros cereais cuja produção era escassa. A gordura era essencialmente de origem animal e o complemento da dieta de carne era fornecido pela actividade cinegética, cujos autóctones desconheciam como uma actividade lúdica, ao contrário dos seus mais sofisticados conquistadores[28]. É-nos dito também que as ferramentas

e técnicas de exploração do solo eram as típicas de uma agricultura primitiva. A melhoria do rendimento do solo era obtida a partir dos adubos naturais e sobretudo mediante a obtenção de terrenos de cultivo a partir da desflorestação, que permitia colheitas a prazo de dois ou três anos unicamente, uma fórmula que, como iremos ver, se manteve actual no território oscence por séculos a fio.

Alguns historiadores indiciam que uma considerável força de trabalho agrícola dependia das mulheres, ajudadas por crianças e anciãos nas tarefas de recolecção, levando a concluir que esta agricultura, realizada sobre terrenos de pouca extensão, era de escassos rendimentos, em contraponto com sociedades em que a agricultura era mais intensiva e cuja força de trabalho era fundamentalmente masculina[29]. Os modos de transmissão da terra são um dos temas aparentemente mais controversos na reconstrução histórica desta época, na qual diferentes autores defendem com a mesma convicção um sistema patriarcal e outro matriarcal[30]. Já no que diz respeito ao regime de propriedade, os investigadores inclinam-se a sustentar a inexistência da propriedade individual da terra, sem precisar se ela era explorada de forma comunitária ou se cada família dispunha de uma parcela de usufruto particular. O retrato destas sociedades é ainda veiculado pela existência de comunidades cuja organização social se baseava em grupos de parentesco ou linhagem, em que cada figura de chefatura estendia o âmbito de influência ao espaço ocupado pelo grupo de parentesco, que amiúde coincidia com o território da comunidade aldeã. Tratava-se, pois, de sociedades eminentemente "arcaicas", cujo acentuado primitivismo sócio-económico dava origem a uma população sem grandes clivagens ou diferenciações sociais[31].

É também pela voz destes cronistas romanos que nos é possível aflorar a vida espiritual destes habitantes autóctones. Ainda que os dados que nos chegam sejam superficiais, possibilitam reconstruir uma realidade que, de forma assinalável, parece, no essencial, ter resistido ao passar dos tempos[32]. Tal dimensão alude directamente a formas específicas de apropriação desse monte como natureza inculta, provedora de contínuos mistérios, medos, assombros e dádivas. Diz Estrabão, geógrafo e historiador grego, que os Galaicos seus contemporâneos eram ateus, indicando que não tinham imagens de deuses e que muitos lugares de culto eram recintos ao ar livre, fora dos núcleos da povoação, junto a determinadas árvores, em encruzilhadas, em ladeiras ou montes e fontes de água[33]. Tais crónicas fazem menção a cultos à lua e a rituais onde as famílias saíam das povoações em direcção aos campos e bosques, celebrando festas nocturnas[34].

Deste modo somos levados a entender que os povoadores indígenas prestavam culto a divindades concebidas como deuses locais, «bem porque os lugares tivessem o seu génio

ou porque uma divindade se manifestava em determinados lugares»[35]. Tal descrição põe em relevo aquilo que se pode chamar, literalmente, o espírito do lugar, adscrevendo-lhe uma identidade e manifestação singular. Através destas hierofanias autóctones, a floresta preservava o espírito da diferença entre o aqui e o ali, entre este lugar e outro lugar[36].

Por outro lado, importa assinalar os elementos destacadamente «naturalistas» destas manifestações do sagrado, cujas expressões vieram a ser compreendidas numa categoria específica: o animismo[37]. A sua definição mais escolástica descreve-o como «o reconhecimento da divindade na natureza», a «crença que os objectos naturais são animados por espíritos» ou ainda que «tudo na natureza têm uma consciência sagrada». Para além das suas mais instituídas definições, podemos apreciar no animismo um íntimo enlace entre dimensões humanas, naturais e sobrenaturais que procuram dar sentido à força e mistério que manifestam os eternos fenómenos da competição e cooperação, regeneração e destruição que envolvem a vida na terra. É o mundo ainda «encantando» em que a realidade e o sagrado são homónimos[38].

A tradução destas expressões espirituais conhece também outras perspectivas, mais directamente comprometidas com o contexto social em que são engendradas e também, cabe dizer, com o contexto social a partir do qual são interpretadas. Desta forma, o animismo é descrito como uma visão do mundo que corresponde «a um estrato pouco evoluído da cultura popular, em que os homens tratavam de explicar a dimensão misteriosa de certas forças ou fenómenos naturais como a água, o vento, o fogo (…) recorrendo à deificação da energia que os animava, o que nos faz pensar na existência de uma mentalidade colectiva que concebia um universo animado por uma força misteriosa, sem nenhuma configuração precisa e consequentemente com contornos muito indefinidos e difusos»[39]. Segundo Kelse, ao contrário do homem civilizado que distingue natureza e sociedade, a natureza para o homem primitivo não é uma esfera diferente da sociedade. Esse dualismo não existe para ele, muito menos considera a sociedade como uma parte da natureza. Inversamente, a natureza é uma parte da sociedade. Talvez por isso veja as ocorrências e relações sociais como situações e eventos cósmicos[40]. Sem nos entretermos demasiado com uma reflexão crítica sobre este tipo de interpretação, a que me dedicarei mais tarde, é possível ainda assim admitir que numa visão do mundo «mágica-animista» estamos perante um cenário que os antropólogos cognitivistas chamaram de «sincretismo global»[41]. A este nível, Wilber propõe uma interpretação interessante ao advogar que tal visão do mundo corresponde a um período histórico em que biosfera e noosfera não estão claramente diferenciadas; o sujeito tem poderes especiais sobre o objecto (magia) e o objecto tem qualidades subjectivas especiais (animismo). Sujeito e

objecto comungam, de forma *indissociada*, de uma mesma natureza, de um mesmo complexo anímico.

A expressão animista na apropriação do mundo natural fala-nos de uma relação que antecede fundamentalmente a moderna concepção que estrutura a relação numa diferenciação, se não dissociação, entre um sujeito e um objecto[42]. Como tal, podemos imaginar que a intimidade desses primeiros habitantes dos Ozcos com o seu meio era de raiz ontológica. Seria neste tempo longínquo que porventura as criaturas mágicas e fantásticas da comarca – duendes, fadas e estranhos monstros, que viremos a encontrar muitas eras mais tarde sob a alusão tímida da memória ou sob a recreação folclórica e turística, habitavam lado a lado com a sociedade oscence, existindo não como meras alegorias mas como habitantes de pleno direito de um meio ambiente singular.

Por último, os cronistas da antiguidade fazem-nos chegar um retrato pitoresco destes nativos, cujo perfil protótipo é particularmente expressivo, mais que do objecto descrito, do sujeito que o descreve mas também dos parâmetros de relação que se insinuam entre ambos. Diz-nos por exemplo Estrabão que «todos os montanheses são sóbrios, bebem água, dormem na terra e deixam os seus cabelos compridos e soltos segundo o costume das mulheres, ainda que quando combatem cingem a frente com uma banda»[43]. Estas e outras descrições fazem alusão a uma rudeza e pureza como atributos arquétipos pelos quais a barbárie era reconhecida sob o olhar romano. Esta mesma ambiguidade está particularmente manifesta na descrição de outros bárbaros de outros *montes* – os germânicos – estes mais emblemáticos da alteridade, portentosa e aguerrida, com efeito arqui-inimiga de Roma. Esta relação, não surpreendentemente, estabelece-se sob um eixo paradoxal entre o fascínio e o repúdio, segundo termos que se afloram interessantes para a história da nossa rude e silvestre província oscence.

Diz-nos Schama a este propósito que os romanos se impressionavam com a densa floresta germânica, cujas descrições deixam entrever uma admiração bem como uma nota de repugnância que reflecte os sentimentos mistos de Roma face à floresta-*monte*. Por um lado era um sítio por definição que estava «fora» (*foris*) do mandato da sua lei e por outro, os seus próprios mitos de origem estavam envoltos em dimensões silvestres. Ao abrigo da floresta os seus habitantes, como os germanos, encontravam-se a salvo de luxos corruptores, circunstância que inspirava a admiração romana. Com efeito, eram os próprios romanos que admitiam que os germânicos eram inimigos tão impenitentes porque, ao contrário dos contemporâneos romanos da Roma Imperial, conseguiram manter-se, no essencial, filhos da natureza[44].

A guerra entre romanos e germanos, na prosa de Tacitus, deu a simbologia de um conflito que iria perdurar por muitos séculos: madeira contra mármore, ferro contra ouro, pele contra seda; brutal seriedade contra elegante ironia; tribalismo sanguinário contra legalismo universalista[45]. Sob o signo desta polaridade que contrapõe, de forma essencial, natureza e cultura, podemos, por momentos, cruzar velozmente os tempos e aludir à forma como ela se veio a manifestar ao longo da história, com distintas inclinações, consoante os seus defensores se colocavam num ou noutro lado, utilizando este dualismo simbólico a seu favor. Sabemos, por exemplo, que durante muita da Idade Média, homens e mulheres selvagens, peludos, cabeludos e canibais, representavam a antítese da cristandade civilizada. Inversamente, também se veio a desenvolver uma ideia de primitivismo tão intacto que raiando a utopia serviu de referente para a afirmação de identidade regional ou nacional, em que o adversário era a corte e a cultura do sul latinizado. As variações desta última posição são particularmente expressivas nos relatos históricos das origens de Espanha, a partir do berço agreste e puro das Astúrias[46]. Esse berço tem como locus mais ou menos alegórico o próprio *monte*. Se avançarmos um pouco mais no tempo e nos caminhos da parábola – ou será demasiado imaginar? – encontramos curiosos paralelos entre alguns dos novos habitantes da região, vindos de grandes e sofisticadas metrópoles, que procuram excluir radicalmente qualquer traço de sofisticação civilizadora (sedas, ouro e mármore…) suscitando uma concomitante repugnância – agora nos nativos – ao vê-los, hirsutos, sujos e desleixados, descendo do seu asilo silvestre. São com efeito as estranhas e sinuosas voltas que a história conhece pelos caminhos do *monte*.

And so we left our worldly goods
To make our home in these deep woods
With our little ones protected
From that falsehood we rejected
We feed ourselves on native fruits
And from the earth dig tender roots
For drink pure springs are plentiful
For warmth sunlight is bountiful
For garments grass and leaves we make
And from the same our beds we make
Our homes are made of caves of stone
And no-one takes what's not his own
The wild beasts which most men fear
We find are good companions here
Since we never do them harm
They give us no cause for alarm
And so our minds remain at rest
As we await within our border
That great change in the civil order



Novos povoadores (foto: própria)

When all the world will see the light
And everyman live true, upright,
In equal, unconniving good
It's then we'll gladly leave the wood»[47]
*H*ans Sachs (século XVI)



Na ausência de estudos específicos e aprofundados sobre o processo de romanização nos Ozcos, sabe-se que a história da conquista e presença romana no noroeste peninsular e mais concretamente na nossa comarca se adscreve aos seus abundantes recursos mineiros. Mais uma vez as transformações fazem-se sob o estímulo do metal, desta feita o ouro das Astúrias ocidentais, tão cobiçado por Roma. A recepção que receberam estes conquistadores não terá sido uniforme pelo território ainda que seja de supor a ausência, segundo se enuncia para a vizinha Galiza, de uma resistência verdadeiramente organizada, que a fragmentação de uma pluralidade de «populi» e a ausência de uma unitária consciência ética poderiam favorecer[48].

Paulatinamente as comunidades castrenhas vão experimentando uma série de mudanças que resultam dos contactos com o mundo romano[49]. Roma parece ter consentido a prevalência das estruturas sociais indígenas na medida em que eram utilizadas para robustecer o seu poder. Tal estratégia seguia a lógica de implantar um sistema administrativo que reinava como uma instância política superior pela qual fosse possível a exploração das riquezas da zona, em especial as explorações mineiras, num ambiente de paz. Da história chegam-nos notícias do desenvolvimento de redes de caminhos e pontes, vias de comunicação inicialmente com fins militares mas que posteriormente adquiriram um carácter comercial. Também há registos de uma intensificação de explorações agrícolas, com a utilização de técnicas mais eficazes, o cultivo de novos terrenos, a introdução de novas espécies vegetais e o aumento da produção ganadeira[50]. Tais transformações conduzem a um crescimento demográfico e a uma redistribuirão populacional revelada pelo aparecimento de maiores povoados, implantados a partir da sistemática exploração dos recursos agrários. Estas mudanças fazem supor, na relação directa entre o crescimento e vitalidade de uma sociedade eminentemente agrícola, a conquista de espaço ao *monte*, segundo um processo de apropriação que configuraria os traços duradouros da paisagem oscence.

Outra das transformações cruciais que se começa a desenhar com a romanização diz respeito ao processo de privatização das terras, a que se viria a juntar a sua concentração em umas poucas mãos. Se bem que na zona ocidental das Astúrias vão predominar os últimos castros, é um mundo que vai desaparecendo para dar lugar às *villae* romanas. Concebidas com uma dupla função – habitat rural e centro de exploração agrícola – estas estruturas passam a representar importantes formas de povoamento, gerando formas económicas e

sociais de tendência autárcica[51]. Para além da sua racionalidade produtiva, politicamente é possível entrever de que forma este modelo de residência, ao organizar-se de forma individual e não colectiva se predispunha mais facilmente a um controlo exógeno. A presença romana também implicou a activação de relações comerciais com o exterior, patente na chegada de uma ampla gama de produtos forasteiros, alguns dos quais sobreviveram como parte dos legados arqueológicos procedentes dos castros romanizados[52]. Não é difícil conceber, aos olhos da modernidade, como peças de vidro e cerâmica, vinho e outros bens, passaram de artigos de luxo a necessidades cobiçadas. Entre a exploração mineira e o florescer de uma lógica comercial supra regional, alimentada pela criação de novas necessidades, as comunidades vão integrando lentamente outra crucial e decisiva transformação: o sistema económico monetário romano.

A par destas transformações sócio-económicas, a aculturação cristaliza-se progressivamente em expressões tão determinantes como o idioma; o latim, a língua dos conquistadores, irá substituindo aos poucos as línguas galaicas, erodindo uma expressão vital de heterogeneidade e identidade cultural. Paralelamente, assiste-se ao processo de sincretismo entre as dimensões religiosas indígenas e a dos romanos. É pertinente supor, segundo indiciam alguns autores, que a religião romana era basicamente a religião dos cidadãos romanos; por isso mesmo, passou a ser a religião dos romanizados e como tal um instrumento de domínio ideológico. A própria representação dos deuses romanos e das suas relações com os homens adequava-se aos interesses políticos da população romana[53]. Ainda assim, é curioso notar como a aculturação romana não erradicou as primitivas crenças indígenas; «Durante o império, quando estas crenças indígenas eram mantidas por crentes latinizados e pelo menos formalmente romanizados, foram expressas seguindo práticas romanas mas, mesmo nestes casos, o indigenismo aflora de maneira ostensiva»[54].

Ao reconstruir a romanização à luz do nosso contexto oscence particular, importa atender às suas particularidades que se encontram justamente no enlace entre condições sociais e medio-ambientais. De um modo geral, os estudiosos indiciam que a romanização, que se supõe construída a partir de uma presença intermitente de militares que controlam o processo mineiro na nossa comarca, produz-se de forma lenta e em grau indeterminado. É plausível admitir as mudanças nos regimes de propriedades bem como nos métodos de exploração e cultivos, manifestos nas heranças toponímicas da comarca. A própria implantação e evolução das *villae* deve ser matizada e acima de tudo contextualizada no ambiente natural e social em que se desenvolve[55]. Mais uma vez e sempre, as condições proibitivas deste *monte*, também no sentido orográfico do termo, condicionaram a

generalização e propósito deste modelo, pois à partida impossibilitavam o ideal de uma exploração latifundiária intensiva a que aspirava.

Historiadores asturianos frequentemente evocam o isolamento geográfico como factor decisivo na prevalência das sociedades indígenas. A este nível é recorrente invocar-se a cordilheira Cantábrica como marco que actuou como uma barreira de separação entre os chamados trasmontanos do norte e os cismontanos do sul. É neste cenário de condicionalismos naturais que se interpretam também as particularidades desta romanização, que em boa medida pode explicar a reduzida presença de emigrantes no território e a fraca representação de personagens senatoriais. Com efeito, nas regiões transmontanas a história revela a ausência de urbes e concomitante escassa ocupação de aristocracias urbanas. Da mesma forma estão ausentes desta região anfiteatros, templos e outras obras públicas como expressões de uma sedentarização cultural plena. Deste modo, os dados indicam que a maioria da população da região era constituída por «homens livres» e apenas um número reduzido gozaria dos privilégios da cidadania romana; a sua situação seria similar à da plebe, sobretudo rural[56].

Os particularismos da romanização num território como os Ozcos são também particularmente expressivos se os virmos através de dimensões mais simbólicas. Diz-nos Schama que para um Romano o sinal de uma paisagem agradável era necessariamente uma paisagem formada, na qual o Homem tivesse deixado a sua marca civilizadora e frutificante, tipificada nas *villae rústica,* lugares devotados à ordenação produtiva da natureza[57]. A experiência directa de viver nos Ozcos leva a entender de que forma este território resistiu ou impossibilitou uma forma de apropriação da natureza que acalenta esse ideal romano de paisagem. O *monte* dos Ozcos, nas suas várias expressões, parece com efeito incompatível com a concretização de um modelo idílico de arcádia que alimentava os sonhos e projectos de Roma[58]. Nesse sentido, mais do que um lugar de residência, foi um espaço para explorar, de forma sistemática, intensiva e unifocada, efectivamente uma estadia sob os desígnios de uma extracção mineira que providenciava a matéria bruta que alimentava o Império.

Foi nessa medida que esta região se integrou no sistema romano e foi sujeita à compulsão em universalizar o seu Império. Esta compulsão civilizadora tem nos romanos um estilo muito próprio. Não foram apenas invasores que saqueavam, pilhavam e seguiam em frente[59]. Como diz Harrison, a sua conquista é feita através da implantação da sua administração cívica que triunfa física e simbolicamente sobre as grandes massas de floresta do mundo antigo que estavam literalmente por todo o lado: Itália, Gália, Ibéria, Britania e toda a bacia mediterrânea. Dessa forma, nas palavras de Schama, Roma testou a sua legitimidade

contra as fronteiras dos bosques selvagens[60]. A sua estratégia de hegemonia estava sujeita a uma poderosa e eficaz lógica de engenharia: foram construtores de sistemas administrativos, jurídicos, políticos e económicos com base numa ampla e integrada rede de comunicações. Através da sua gestão assimilaram as suas colónias, mais chegadas e mais longínquas no que ainda hoje parece uma espantosa uniformidade e concordância estrutural. Neste processo de eficiência conquistadora, o Império apagou inúmeras variações de cultura, uma diversidade perfilhada e preservada pela latência do lugar[61].

A presença de Roma na nossa região instituiu-se como um momento histórico crucial, não apenas no plano mais directamente empírico, com todas as claras marcas que deixou – língua, leis, técnicas, etc. – mas também no sentido mais figurado. Por um lado, é possível imaginar como a região conheceu, através de uma relação dialéctica com o exterior, a sua identidade e a sua diferença. Com o império romano, a «cidade» chega à comarca e ainda que lhe fosse impossível fazer dela o seu lugar, deixou as suas sementes nesse solo agreste. É possível que os seus habitantes tenham tomado consciência de que, face a outros mundos e outros modelos, poderiam ser outras coisas mas também a inusitada impressão de ficar aquém, a braços com a aspiração a ser uma arcádia, inconsumada e intangível. Neste primeiro contacto com Roma, os Ozcos inauguram não apenas a sua condição de província como o seu permanente lugar de periferia. Por outro lado, os romanos souberam, senão no passado, aos olhos do presente, tornar a sua proposta civilizadora imprescindível; pela sua acção histórica fizeram com que as alternativas fossem impensáveis; foram o próprio modelo de progresso. De certa forma, a conquista romana, nunca mais acabou. Como diz Harrison, ao cair, a cidade eterna perpetuou a sua lenda; ainda hoje podemos dizer que a sua conquista do mundo não parece chegar ao fim enquanto toda a diversidade cultural for reduzida a uma homogeneização através de novas formas de império, para as quais Roma permanece, incessantemente, o modelo[62].



No século IV os Ozcos voltam a ser palco das profundas transformações que agitaram o envolvente contexto europeu. Com a desagregação do Império romano e a concomitante dinâmica conquistadora que se levanta a partir da antiga Germânia, dá-se uma nova invasão do norte da península. No ano 409 instala-se a monarquia Sueva, ocupando os territórios entre os rios Douro e Minho, até à actual região das Astúrias[63]. Dizem-nos os historiadores que no

norte peninsular estes conquistadores se constituíram essencialmente como uma elite militar, largamente ultrapassada em número pelos seus súbditos, estabelecendo-se mediante a utilização das estruturas administrativas provinciais montadas pelos romanos. Também nos chega notícia de que as duas populações permaneceriam essencialmente dissociadas em manifestações várias, que vão das práticas religiosas e usufruto de direitos legais à própria indumentária. Os chamados transmontanos continuaram bastante apegados às suas antigas estruturas socio-económicas bem como a uma miríade de costumes tradicionais já descritos pelos cronistas romanos[64].

Ainda assim, nestes trezentos anos de reinado, os processos de convivência haveriam de fazer confluir mundos distintos, construindo-se uma realidade singular. Com a progressiva intensificação da exploração agrícola e a paulatina conversão da propriedade colectiva em privada, vai-se fomentando o incremento de uma aristocracia local, incentivada no seu papel de intermediária junto dos conquistadores. É neste período que se vão reforçando os primeiros sinais, todavia incipientes, de uma diferenciação social, onde os vínculos de consanguinidade vão sendo substituídos por relações de subordinação, germinando a semente donde saíram senhores e campesinato dependente, preparando-se assim caminho para uma nova e decisiva fórmula social conhecida por feudalismo.

Antes de vislumbrarmos directamente este enredo na história da nossa comarca, valerá a pena empreendermos um *detour* por um panorama mais amplo a partir do qual se assinalam três acontecimentos importantes: a ruína estrepitosa do reinado Visigodo (ano 711), a rapidíssima conquista de quase todo o território peninsular pelos exércitos do Islão e o aparecimento dos primeiros núcleos de resistência no Norte, em particular na zona astur-cantábrica (ano 722)[65]. Sintetizando consideravelmente as interpretações históricas destes eventos, realça-se um cenário no qual o reino Visigótico, assente numa lógica feudal, via fragmentado e fragilizado o poder central do aparelho sócio-político e económico, fundado em doações patrimoniais, em permanentes conflituosidades entre clãs nobiliários e sob massas de servilismo[66]. Sob este panorama se criou um clima idóneo para a rápida conquista do território. Por ele também se pode compreender a emergência e consolidação de focos de resistência na região das Astúrias às invasões muçulmanas, resistência que se provará crucial no desenrolar da história nacional e como tal, parte integrante dos seus «mitos de origens», em particular na construção identitária do norte, onde, até aos dias de hoje se recita o adágio: «Astúrias é Espanha: o resto é território conquistado».

Uma vez mais, as explicações desta resistência e posteriores consequências entendem-se na conjugação de factores vários, sociais, mas também ambientais. A lenta

integração do sistema feudal no norte peninsular teve como consequência a conservação de um sistema onde predominavam os «homens livres», pouco habituados a sofrer o peso de tributos e cargas fiscais. Tal cenário conferia poderosos motivos para os nativos susterem a defesa do seu relativo desafogo. A desarticulação do sistema administrativo romano, acelerado pelas invasões germânicas, propiciou a consolidação da autonomia dos povos nortenhos – verdadeira independência na prática – assim como o fortalecimento das suas formas sociais tradicionais de cunho gentílico. O antagonismo entre Astures e muçulmanos respondia a uma oposição entre as suas respectivas estruturas sociais, já manifesta em épocas anteriores face a outras tentativas de hegemonia[67]. Diz-nos assim Conde que os muçulmanos que haviam encontrado muito pouca resistência em quase toda a península, chocaram frontalmente com estes grupos setentrionais, socialmente muito mais homogéneos e mais identificados com a sua terra e a sua autonomia, pouco permeáveis a imposições forasteiras, sobretudo fiscais[68].

Diversas interpretações históricas enfatizam em maior ou menor grau os intricados factores sociais desta sublevação mas nelas encontramos, como denominador comum, o argumento que recorre à realidade biofísica do território. Por ele se insinua um curioso enlace de sentido em que de forma mais ou menos explícita, o *monte* espelha a realidade que se quer retratar. Astures e Astúrias aparecem, na descrição histórica dos eventos, como uma coligação simbolicamente íntima e poderosa; a vantagem da população Astur «conhecedora do seu terreno palmo a palmo», «acostumada à aspereza das montanhas, à dificuldade dos caminhos, aos despenhadeiros das suas branhas» eleva-se a uma «tradição de rebeldia eterna»[69]. As Astúrias mantinham-se assim rudes, arcaicas e firmes e o seu isolamento geofísico é entendido simultaneamente como escudo protector e estandarte da sua identidade e autonomia. Sem cidades, riquezas ou potenciais despojos, isolada por vias de comunicação seguras com o restante território, a região fornecia poucos estímulos para as expedições sarracenas[70]; «Não é de estranhar portanto que os primeiros contingentes muçulmanos presentes nas Astúrias não quisessem arriscar demasiado para ficar em Gijón, depois do primeiro revés sofrido em Covadonga»[71].

Diz Schama que as paisagens são cultura antes de serem natureza; construções da imaginação projectadas nos elementos. Quando uma ideia de paisagem, mito ou visão se estabelece num local determinado, tem uma forma peculiar de dissolver categorias, fazer com que as metáforas sejam mais reais que os seus referentes; de se tornar, de facto, parte do cenário[72]. Nesse sentido, as paisagens podem ser auto-conscientemente concebidas para expressar as virtudes de uma comunidade política e social particular. Sem dúvida que nesta

história que percorremos a identidade nacional perderia muito do seu encanto feroz sem a mística de uma particular tradição de paisagem: a sua topografia mapeada, elaborada e enriquecida como pátria.

Apenas recentemente a história se foi separando da efabulação mais mitológica que se criou em torno deste episódio, servida, até há pouco tempo, nos manuais escolares do ensino oficial. Assistindo as ideologias vigentes, tal história quis ser contada concebendo a minúscula corte de Cangas de Oniz e o seu titular Pelayo como continuadores directos dos reis godos e o episódio bélico de Covadonga como o começo da reconquista política e espiritual de Espanha contra o formidável inimigo da *Christianitas*: o Islão. Hoje admite-se que semelhante posição ideológica seria completamente inconcebível no ano de 722, contradizendo a evolução e características das sociedades setentrionais, em grande medida desvinculadas do domínio político romano e Visigodo[73]. É-nos dito que os anos seguintes conheceram a consolidação de um poder monárquico, ajudada pela chegada de clérigos e monges que disponibilizaram uma nova filosofia política e os conhecimentos jurídicos necessários para articular um aparelho administrativo solidificado.

De volta ao nosso contexto comarcal, é verosímil imaginar um cenário de ruralidade profunda, não substancialmente diferente dos anos passados, mas progressivamente a ser envolto pelas influências de um contexto sócio-político que aponta para a implantação de um sistema feudal. A sua figura crucial no território viria a ser protagonizada a partir de grandes e pesadas paredes, convencionadas como a Casa de Deus, de onde emergia um novo poder, político, económico e mitológico, preconizado pela Igreja Cristã, crucial legado destes novos contactos com o exterior. Em seu nome façamos mais um pequeno desvio de caminho de forma a conhecer, ainda que superficialmente, a natureza ideológica da sua missão hegemónica à luz das relações entre sociedade e *monte* sabendo, de antemão, o lugar determinante que ela ocupou no contexto medieval europeu, veículo privilegiado e instituído de produção e reprodução de saberes, de toda uma forma de conceber o mundo que compreende, inevitavelmente, a chamada natureza.

Neste período, o conhecimento do universo é aceite segundo dogmas que têm por base uma diferenciação segura entre Deus como criador e a natureza. Tomás de Aquino, cuja teologia assentava em conceitos teológicos da natureza, faz uma distinção aguda entre Deus, como *natura naturans*, o autor vital da natureza, e o mundo natural, *natura naturata*, um produto passivo da divina criação[74]. Ao invés de se conceber uma natureza fértil e criativa, a energia criativa reside antes em Deus como criador que, nas palavras de Everden, está relacionado a ela como um artesão face a uma obra, ou um senhor a um servo[75]. Haydon, por

seu turno, sugere que tal tradição exclui um valor ou propósito intrínseco à natureza, uma vez que o centro de propósito e valor reside, de forma essencial, no seu criador. Enquanto outras tradições religiosas enfatizam a natureza como fonte de valores de sacralidade e espiritualidade, a tradição judaico-cristã desloca a sua ênfase para a humanidade[76]. Esta humanidade, importa notar, é uma condição que se adquire por relação à natureza de forma crucial. Como observou Harrison, na doutrina cristã a redenção da natureza – e isto inclui a natureza humana na sua queda – significa a sua completa re-humanização, pois Deus nas origens criou o Homem à Sua imagem e deu-lhe domínio sobre as todas as criaturas. Dizer que o ser humano se redime é dizer que triunfa sobre a natureza, com efeito, *domina a sua selvajaria*. A superação da natureza é a vontade de Deus e como tal a Sua lei, através da qual se erige uma moral para a história humana. Chamemos-lhe redenção ou domínio, essa é a lei que garante um final feliz[77].

Para lá desta superficial digressão exegética, encontramos já nesta época uma predisposição específica da instituída ideologia cristã face ao *monte* e suas manifestações. Como diz Harrison, a Igreja medieval, que procurou unificar a Europa sobre o signo da cruz, era essencialmente hostil à fronteira arbórea e sombria da natureza inumana. Bestialidade, queda, errância, perdição – são associações que advêm em torno das florestas na mitologia cristã. Tais associações devem ser entendidas num contexto concreto em que as florestas representam a face inferior do mundo ordenado na medida em que abrigavam o mundo inconquistado – físico e figurado; as florestas eram os últimos bastiões da espiritualidade pagã. Nas tenebrosas florestas celtas reinavam os sacerdotes druidas; nas florestas da Germânia sustinham-se arvoredos sagrados onde os bárbaros não convertidos participavam em rituais idólatras; nos bosques nocturnos à beira dos povoados, feiticeiros, alquimistas, bruxas e todos os tenazes sobreviventes do paganismo conjecturavam as suas malfeitorias. No nosso contexto, como teremos oportunidade de ver, a evangelização das regiões transmontanas supôs igualmente um longo e árduo desbaste da arreigada herança pagã. Felizmente, o imperialismo cristão não tomou como projecto destruir fisicamente as florestas em frenesim de fervor religioso. Ainda assim, a destruição teve como alvo os laços espirituais que uniam os homens a elas – a face inferior da sua existência[78].

Contudo, ainda que a atitude cristã face ao *monte* fosse geralmente hostil, a hagiografia revela-nos que muitas almas devotas procuraram justamente os *montes* bravios para viver como eremitas, longe da corrupção da sociedade humana, na qual se incluía não poucas vezes, a própria Igreja. Se estes religiosos não eram qualitativamente da mesma ordem da Igreja, exibiam, por assim dizer, a sua outra face, reflectindo a antiquíssima

ambivalência que une a sociedade à natureza inculta. Reza a história que foi sob esta face que a primeira presença cristã chegou aos Ozcos, sem fervores missionários, projectos de hegemonia espiritual ou algum assentamento visível. Chegou na figura de eremitas, buscando no denso isolamento silvestre dos Ozcos o refúgio e a inspiração para a sua missão pessoal. Contam as histórias ou lendas locais, nunca elevadas aos saberes académicos, que viviam esses homens nos *montes* «bravos», e que eram aceites pelos habitantes como parte integrante do património dos povoados, da própria paisagem, possivelmente no papel de intermediários entre as suas vidas e o além, como figuras de fronteira entre a aldeia e o *monte*, habitantes – como lhes chamou Godoy – do limite entre os cumes e o céu[79].

Mas uma crescente procura do *monte* dos Ozcos dá sinal, colectivamente, de uma tendência socialmente significativa. Como tal, o interesse passa a ser reconhecido, incorporado e apropriado pela própria instituição eclesiástica. Muito em breve ela chega ao nosso território, estabelecendo-se como uma imponente figura, inscrita sob a forma de um ascetério – o mosteiro de Santa Maria. Com este decisivo evento, deixamos a história profunda e damos um passo em direcção ao presente, que nos levará à história antiga da comarca.



VII. HISTÓRIA ANTIGA

«*E ainda que seja verdade que todos os nossos mosteiros são muito monacais, eremíticos e isolados, este é mais afastado de todo o comércio, áspero, intratável e solitário que nenhum outro e por tal o elegeram muitos religiosos desiludidos para nele livres e desembaraçados se entregarem melhor à contemplação dos mistérios divinos*»[1].

Assim se expressa a motivação fundadora de um mosteiro, em conluio com a vontade de um rei, que num gesto de dádiva, buscou quiçá uma melhor consciência ou um proveito secular na doação, em 1153, do realengo de Vilanova de Ozcos aos homens que quisessem viver no dito lugar submetidos à regra de São Benedito[2]. A casa conventual foi erigida num solo pantanoso que os locais conheciam pelo nome de *as Trémoras*, onde ainda hoje permanece. Para além das suas dimensões consideráveis notabiliza-se pelo ambiente que nele se respira, singularmente sombrio, frio e húmido.



Mosteiro de Vilanova d'Ozcos (foto: Ernesto Garcia Lopez

Sob a presença sólida e incontornável deste mosteiro, a instituição eclesiástica estabelece-se de forma estável no território, exercendo a partir daí uma influência estruturante na vida dos Ozcos. Sabemos da história que, na passagem do século XI para o século XII, se dá um grande desenvolvimento do eremitismo no noroeste peninsular, consequência de um certo desencanto produzido pelas formas monásticas clunienses que tinham praticamente o monopólio da organização cenobita da península no décimo primeiro século. O relaxamento da observância e a evidência do esplendor económico que esta ordem manifestava, não resultava atractiva para aqueles que buscavam na vida monástica desapego do mundo terreno e na pobreza uma forma de aproximar-se do ideal cristão de humildade[3]. O caminho de Santiago era o caudal «babilónico» onde convergiram estes novos ideais de ascetismo, a par de estratégias e conspirações políticas e uma exuberante dinâmica comercial, feita de hospedarias, bordéis e tendórios.

Ainda assim não deixa de ser interessante encontrar, como génese fundadora deste novo capítulo da história da comarca, uma escolha deliberada de um território que se faz em prejuízo das evidentemente mais aprazíveis propriedades da costa. É justamente a sua agreste natureza, a densidade proibitiva do seu *monte* que actuou como atractivo fundador para estabelecer a base de uma comunidade monástica, beneditina na sua origem, cuja observância privilegiava paragens retiradas para a execução dos seus ascéticos fins, sintetizados na máxima *ora e labora*. Instalados nos Ozcos, encontram-se à margem das rotas de peregrinação e mundaneidade. Como faz notar o historiador Castrillón, a visita ao mosteiro supõe, de qualquer rota, um desvio de várias jornadas de caminho em terreno consideravelmente fatigante e sem nenhum avanço, pois as saídas naturais dos Ozcos para a Galiza convergem outra vez em caminhos interiores[4]. Sem a presença de relíquia alguma para motivar o desvio, os Ozcos não seriam lugar de passagem senão o fim do caminho. Esse termo desembocava no *monte*, longe da sociedade, à sombra das leis mundanas, para aí procurar o início de uma nova ordem.

Esta aura de auto-inclusão e estaticismo daria lugar a um crucial volte-face no início do século XIII, momento em que o mosteiro passa a pertencer à uma nova organização – a de Cister. Com os chamados «monges brancos» a inicial atracção pelo agreste e bravio metamorfoseou-se num desafio, inspirado desta feita pelo amansar, reverter, ou mesmo converter o agreste em frutificante. Sob os auspícios desta nova ordem, o mosteiro leva a cabo um processo emancipador que o vem a transformar numa comunidade monástica plenamente autónoma. Paralelamente, ao domínio territorial que no seu essencial fora obtido no século anterior, é-lhe agora aplicado um fervor de gestão e rentabilização[5]. O mosteiro ganha progressivamente o seu estatuto cimeiro de instituição político-administrativa, na medida em que beneficia de um couto, e paralelamente a maior transcendência sócio-económica, na medida em que se institui prontamente como o maior proprietário da comarca. É desse lugar que aplica um especial desvelo na exploração das suas terras por meios até então inéditos, como o arrendamento a outros senhores ou a cessão em foro a camponeses. Todos os que habitavam no couto tinham a condição de vassalo, condição que se estendia aos foreiros que desfrutassem de propriedades do mosteiro naqueles lugares onde este não tinha jurisdição[6].

Sob a lógica feudal, as tradicionais formas de apropriação da terra passam por importantes transformações. Se por um lado há sinais de uma crescente intensificação e sofisticação nos sistemas de cultivo, estas mudanças seguem a par de uma esmagadora lógica de tributo. Paralelamente, as transformações são particularmente patentes na

desvirtuação da lógica da *villa* na medida em que a condição de grande proprietário e o seu cada vez maior caudal de recursos desequilibram a sua organização tradicional[7]. Disso é exemplo a alteração expressa no sistema ancestral dos *conciliabula,* costume já descrito à chegada dos cronistas romanos. Esta assembleia de vizinhos constituía o centro da vida local organizada, em que a manutenção das convenções sociais de pertença e usufruto da terra expressavam um arreigado cunho comunitário. É a partir destes concílios que se geria o aproveitamento comunal dos rios, pastos, montes e bosques, onde se negociavam interesses nos usos da terra e nos limites de espaço e acção. Nestes encontros geriam-se as tensões derivadas da convivência e contiguidade espacial com base no carácter colectivo de grande parte de bens e direitos, obrigando a conciliar interesses individuais e intergrupais[8]. Com a implantação de um sistema feudal, estes concílios, antes abertos à generalidade dos vizinhos, passam a adquirir não apenas uma representatividade orgânica da comunidade como estão sujeitos a uma lógica definitivamente assimétrica de poder. A resolução de questões como limites de propriedade ou *usos terrae* estão sujeitos a uma nova lógica tributária bem como à autoridade final do senhor feudal, que da sua posição de grande proprietário impõe critérios e justiça[9]. Paralelamente, a tradicional assembleia desloca-se espacialmente, para tomar lugar em torno da igreja ou do templo. A reunião paroquial passa a ser o modelo desses concílios, enraizando o triunfo da instituição monástica. À medida que os colectivos das várias vilas se vão aglutinando num enquadramento mais amplo e mais centralizado – o embrião do concelho – institucionaliza-se o dia da reunião em convergência com a ida dos fiéis ao culto. Aos domingos todos se juntam nesse novo lugar, a Santa Sede, presidida pelos intermediários de Deus.

O poder do mosteiro deve assim ser entendido na sua qualidade bicéfala: para além da sua afirmação político-económica, esta instituição impõe-se como o bastião ideológico e espiritual da vida comarcal. As duas faces trabalham em conjunto de forma explícita. Dizem-nos os historiadores que uma vez que o cenóbio dispõe do arrendamento de terras e muda a sua orientação intimista para um comportamento senhorial, a instituição estabelece a obrigatoriedade do enterro no mosteiro para o foreiro. «Ir à sepultura ao mosteiro» é a ubíqua fórmula de um destino, imposta inclusive aos foreiros mais afastados, mesmo que a sua propriedade esteja para além dos términos paroquiais alheios ao seu controle[10]. Os benefícios destes e outros serviços diocesanos não escondem um valor incontornavelmente mundano, pois a cobrança destas práticas é um dos aspectos de grande importância económica na instituição paroquial[11]. Paga-se o dízimo ao cura, o que cura a alma. A cura (que segundo os seus especialistas parte de um mal congénito e crónico) é ela mesma uma transacção, um

contínuo serviço que se presta, com um valor financeiro anexado que há que saldar. Nestas simples fórmulas se enraíza no quotidiano social a simbiótica aliança entre o poder religioso e o poder mais secular[12].

Os objectivos económicos centrais à implantação do Mosteiro seriam durante toda a sua história defender o património adquirido, obtendo o máximo de benefícios por meio de rendas e dízimos. Com semelhante vocação e exemplo, não é de admirar que já no século XII cheguem notícias de rivalidade entre laicos e eclesiásticos, tomando certas formas de hostilidade. À medida que a ambição política e económica da instituição religiosa aumenta, as relações com a classe de nobres e grandes proprietários radicados em seu redor tornam-se necessariamente mais tensas[13]. Abundam na documentação da época exemplos da complicada convivência entre o poder eclesiástico e «a pequena e turbulenta nobreza rural», tão numerosa e característica das Astúrias e cuja acção perturbadora se manifestará ciclicamente durante toda a baixa Idade Média. Nestes conflitos, a face religiosa é um trunfo de peso a favor da instituição monástica e uma arma que utilizam sobre as consciências individuais as quais, em última instância, procurariam salvar a sua alma e pôr-se de bem com o mosteiro por mais que ao longo da vida sofressem fricções por ele ser «em definitivo o destino de todos eles»[14]. Desde a sua fundação até ao desaparecimento em 1835, em particular a partir do século XVI quando os vassalos dos distintos coutos quiseram acabar com o seu domínio, o mosteiro envolveu-se em pleitos e controvérsias[15]. Domínios, litígios, fraudes, usurpações – a sociedade medieval no nosso território conhecia os frutos de uma profunda clivagem social, cuja base assentava sobre a própria apropriação da terra.

Reza a história que, malgrado todo o espírito empreendedor cenobita aplicado ao cultivo agrícola, os Ozcos parecem ter ficado, uma vez mais, aquém das aspirações expansionistas dos seus mentores. Talvez por isso, em plena idade moderna e em actualizada sincronia com o espírito da época, o mosteiro buscou outras alternativas para obter recursos, nomeadamente através do desenvolvimento de uma indústria que se revelaria fulcral na história social e natural do território. Tornou o volte-face a fazer-se sob o signo do metal. Desde o século XVI já funcionavam ferrarias como indústrias importantes no norte peninsular, mas é no século XVII que avulta uma forte procura de ferro e consequente exploração intensiva de minerais, a par do desenvolvimento de todos os engenhos que lhe dão forma. Neste mesmo século, os monges de Vilanova fundam uma ferraria destacável, propulsora de uma série de outras que se espalham pelo território. Os almejados benefícios não deverão ter desiludido, já que o proveito que a instituição arrecadou durante o seguinte século e meio da sua existência ultrapassou largamente os resultados da comercialização agrícola; por graça da

indústria, o mosteiro conhece a sua idade de ouro[16]. Semelhante benesse foi possível pela própria configuração da natureza-*monte* oscence pois os seus espessos bosques ofereciam a matéria para o carvão vegetal indispensável à fundição e os seus muitos ribeiros e rios davam a força motriz necessária para mover os pesados martinetes e refrigerar os materiais e componentes das forjas.

Sob os auspícios da génese de um mundo industrial que nascia em Espanha, a indústria do ferro inspirou um novo momento de abertura da comarca ao exterior. Por ela os Ozcos viram chegar, desde o país Basco, oficiosos ferreiros, emigrantes com o fito de trabalhar nesta emergente indústria, permanecendo até aos dias de hoje registos dos seus apelidos na comarca que os acolheu. Tal dinamismo veio também insinuar transformações na estrita relação feudal entre vassalos e colonos pois o complexo processo que assistia a esta actividade abriu portas para que os habitantes encontrassem nesta indústria outras rotas para desenvolverem a sua capacidade de trabalho e a sua economia, até então essencialmente agrícola. Uma só ferraria fazia mover o transporte de ferro, o corte da madeira, os ofícios metalúrgicos, bem como o transporte e comercialização dos produtos subsequentes. Toda esta actividade chegou a ocupar cerca de 1000 homens durante 6 ou 8 meses ao ano, números impressionantes para a realidade actual da comarca[17].

O dinamismo imposto por esta indústria parecia tão promissor que no século XVIII foram apresentados ao rei, por parte de alguns indivíduos mais empreendedores, ambiciosos projectos com vistas a fundar fábricas a partir desta actividade. E contudo, facto histórico curioso, malgrado tamanho optimismo económico, estes projectos foram bloqueados por oposição local, encabeçada por algumas das personalidades da região, sob o argumento da desflorestação que acarretavam, fenómeno que já começava a ser inquietante pela considerável actividade industrial[18]. Chega-nos notícia de que esta desflorestação não menos incomodou a chamada arraia-miúda[19]. É difícil saber os motivos precisos que moveram esta inquietação; seria a vocação essencialmente camponesa das suas gentes que viam ameaçado o *monte*, à época imprescindível na subsistência material da vida rural? Seria a reacção ao prolongamento dos efeitos feudais, que em nome da indústria desapropriavam e usurpavam sem que os benefícios fossem equitativamente repartidos? De uma ou de outra forma é possível imaginar de que forma esta indústria causou, na ancestral vida camponesa dos Ozcos, uma forte comoção. Desde a sua implantação houve ânsia de procurar e encontrar mineral de ferro e mais tarde carvão mineral[20], tudo mediante perfurações e movimentos de terra que trariam a sensação, exterior e interior, de uma intensa transformação de paisagem que anunciava profunda mudança de relação. Paralelamente, o *monte* recuava a um ritmo

sem precedentes, sistematicamente abatido para obter a matéria necessária para fundir e fazer florescer as indústrias, próximas e distantes. Também os tradicionais usos da água eram reconduzidos para alimentar os grandes aparelhos que conformavam os objectos de ferro. Chegam notícias de que o carvão mineral, muitas vezes incendiado por um qualquer incidente, se fazia ver na noite sobre as serras, assustando os habitantes.

Talvez os habitantes de então, ainda que participassem de toda esta actividade, fossem simultaneamente acometidos de um pressentimento, uma dúvida feita secreto temor, que gerou a resistência «irracional» ao processo de industrialização:

«Os aldeões encontravam coisa perigosa e diabólica isso de meter-se a "furar" a terra. A notícia de algumas desgraças ocorridas no início difundiram-se rapidamente e a fantasia popular compô-las a seu modo, rodeando-a de detalhes misteriosos. Homens que desapareciam arrastados pelos "demónios das minas", fazendo-o pelas pernas e levando-os para abismos infernais. Mas como se isto fosse pouco, a gente começou a dizer que as emanações do fóssil combustível eram venenosas e que, para além do mais, poderiam estalar ao arder, causando incêndios e mortes. O público abstinha-se de empregá-lo nos seus lares e unicamente o utilizavam os muito pobres que não podiam ter lenha. As primeiras explosões de grisu[21] e a rebentação do forno de coque[22] em Sama causaram um pânico dantesco. Não havia já a menor dúvida. Aquelas minas eram as mesmíssimas portas do Inferno que os bons cristãos não deveriam tentar»[23].

Tudo isto passou. As Indústrias de ferro desmoronaram-se no tempo e os Ozcos entraram novamente no seu mundo interior, vinculado profundamente à terra[24]. No presente podemos ainda encontrar vestígios dessa imensa pujança, como aludi à Entrada nos Ozcos, sob forma de ruínas no fundo de alguns barrancos, mas também na memória toponímica vinculada a lugares que aludem, por seu nome, às actividades que conheceram, como é o caso de *Mazo de Mon*, *Mazonovo* ou a *Ferraria.* Para a história ficam os sinais indeléveis de um domínio ancestral do ferro, profundamente arreigado ao universo cultural da sociedade oscence como um marco simbólico fulcral na relação com a natureza. Tais sinais contam não apenas uma história empírica, feita de minas, diademas, moedas, forjas e martinetes, mas também uma dimensão mais subtil da história, em que a valia do ferro representa um contínuo ascender do triunfo humano sob as forças da natureza. Tal dimensão encontra-se exemplarmente retratada na tradição oral das «histórias» que a sociedade oscence conta para si própria.



Conta-se que se encontrara um urso com o demo e disse o urso: «Quem pode mais que eu?», e disse o diabo: «Há outro bicho que pode mais que tu. Vem comigo que te vou mostrar». Puseram-se a andar pelo mundo. O diabo ia à frente e deram com um homem muito velho, com um bastão. Disse o urso: «É este?». Respondeu-lhe o diabo: «não, este foi». Seguiram pelo mundo adiante e deram com um rapazito saltando e brincando. Disse o urso: «É este?». E o diabo disse: «não, este será». Seguiram pelo caminho e deram com uma ferraria que tinha os vidros partidos pelos estilhaços de ferro. Inclinou-se o diabo à janela e viu um ferreiro que trabalhava com as suas tenazes. Então afastou-se da janela e disse ao urso: "Olha, aí dentro está aquele que pode mais que tu". Espreitou o urso pela janela mas o homem, que vira o focinho do diabo espreitando, estava esperando-o e enganchou o urso pelo focinho com as tenazes vermelhas e quentes como estavam e retorceu-o. Safou-se o urso como pôde e disse ele: "Caramba, é verdade que pode. Por sorte apanhou-me apenas com dois dedos, que se me agarra com toda a mão arranca-me a cabeça!"»[25].

Nesta narrativa encontramos representadas a figura do Homem-Ferreiro, o Urso – tradicional figura emblemática da alteridade e poder da natureza e o imprescindível demo, velho espírito demiurgo que teremos oportunidade de conhecer melhor ao longo do nosso caminho. Por ela encontramos a alegoria da evolução da relação que une a sociedade ao *monte*, em que o «Senhor Homem» afirma o seu lugar de poder. Adoptando a cronologia de Harrison, a era humana é aquela que evoca o «triunfo da espécie»[26]. Sabemos, por exemplo, que nos séculos XIV, XV e XVI a Europa testemunhou a exterminação quase geral de espécies animais selvagens, como o lobo e o urso, que não podiam ser nem domesticadas nem utilizadas e que mais directamente competiam com o ser humano[27]. Paralelamente, a desflorestação tomou lugar em escalas sem precedentes. Esta história não contém surpresa ou novidade. Em outras partes do mundo e noutros tempos da história a humanidade exterminou espécies e subjugou a natureza aos seus fins e, para o efeito, de forma sistemática. Contudo, como Harrison sublinha, o que não tem precedentes na era humana é a ideologia que acompanhou esta capacidade de meios e ambição. Nunca até agora tinha existido uma ideologia que divorciasse tão completamente o ser humano das restantes espécies e considerado a terra, como um todo, como a sua herança natural.

Em que moldes se preconiza esta era na nossa pequena comarca? Para o escrutinar, importa cerzir um cenário geral sócio-económico mais amplo no qual a região asturiana se encontra envolto. Estamos numa época de afirmação da chamada sociedade estamental do antigo regime, definida pela existência de posições sócio-económicas marcadamente diferenciadas, em que as origens do nascimento dos indivíduos determinavam em grande

medida os direitos e deveres condicionadores dos seus destinos. Existiam por um lado posições privilegiadas (clero e nobreza), com regalias várias (jurídicas, fiscais) e posições desprivilegiadas, maioritárias, onde se incluía uma série de grupos sociais que iam do campesinato aos marginalizados[28]. Na sociedade asturiana, malgrado o peso esmagador da população dedicada à vida agrária, a sua representação política era inversamente proporcional. Com efeito, os camponeses eram os que menos possibilidades tinham de fazer chegar ao poder os seus problemas, inquietações, preocupações e aspirações. Esta organização assentava paralelamente na herança feudal que se estabelecia na desigual repartição social de terras, segundo a qual se viam obrigados não apenas a arrendá-las aos mais poderosos como a recorrer ao crédito destes para fazer face a situações de crise, criando laços adicionais de dependência. Os censos de 1797 relativos à região das Astúrias registam 54,000 arrendatários para cerca de 3000 proprietários, quer dizer 95% de arrendatários por relação a 5% de proprietários[29].

Desta forma, os pequenos proprietários e rendeiros dependiam economicamente dos grandes e os muito pobres, das suas esmolas e caridade. A exploração de propriedades comuns, tradição tão ancestral no território, chocava com uma ubíqua propensão dos poderosos que projectavam a ampliação dos seus bens e a privatização dessas propriedades. Tal cenário deu origem a confrontos permanentes entre os interesses de uns e outros, um clima que tingiu todo este período de contínuas discórdias[30].

Enquanto noutros contextos geográficos mais longínquos a era moderna se desenhava sob os auspícios de um dinamismo empreendedor e criativo, os historiadores caracterizam o nosso contexto social a partir de uma realidade mais estática do que dinâmica, uma sociedade «adormecida em tradições, onde prevaleciam modelos preestabelecidos»[31]. Uma sociedade «pobre em infra-estruturas comerciais, em meios de comunicação, em excedentes comerciais, em capital e espírito empresarial», presidida pelo duplo fenómeno da pobreza e do endividamento. Dizem-nos que sob estas condições foi impossível a mobilidade, a adaptação a novas exigências e obviamente impensável a industrialização como motor interno[32].

A caracterização deste cenário sócio-económico, na voz dos historiadores, inclui também a própria natureza da região, como não poderia deixar de ser numa sociedade eminentemente rural. É interessante ver como no enlace entre paisagem social e ambiental, a mesma natureza de eras passadas já não é descrita como a fronteira altiva de identidade nem o berço orgulhoso de tradições, mas uma espécie de barreira cúmplice no estatismo e auto-encerramento social. Diz-nos um historiador que o pitoresco da paisagem asturiana, na sua

«forma e colorido», tal como o poderíamos ver hoje, encerrava uma realidade de atomização das propriedades consequente de uma profunda repartição social das terras, que «comprometia o atendimento às necessidades mais peremptórias»[33] . Tal repartição, com os seus desígnios sócio-económicos, estava agravada pela peculiar e acidentada orografia da região bem como pela desigual qualidade do terreno. Os próprios sistemas e técnicas de cultivo viam-se consignados a este constrangimento ambiental, que forçava uma agricultura extensiva, alheia à «racionalização e modernização de cultivos»[34].

Na interpretação histórica que compreende a relação entre a sociedade e natureza encontra-se uma caracterização sujeita ao crivo constante de um novo critério: o da «produtividade». Dessa forma, uma e outra vez a relação é aferida segundo a velha equação entre vitalidade demográfica ou social e a natureza *monte*, na sua fórmula mais linear e quantitativa. Desse ângulo, dizem-nos que o aumento da produção e consequentes recuperações demográficas é possível pelo habitual aumento da superfície cultivável – que implica o desbaste do *monte*. A excepção a esta tendência surge sob o conceito de «intensificação», que se traduz no aumento de produção por unidade de superfície e consequente aumento demográfico, o qual toma lugar historicamente com a introdução de espécies alóctones, nomeadamente com a utilização do milho e mais tarde a batata[35].

Encontramos assim um modelo de sociedade baseado numa agricultura de subsistência que por seu turno se encontra fortemente dependente de factores naturais. Tal cenário não constitui em si mesmo qualquer novidade, a novidade vem dos termos em que é interpretada, na configuração de uma paisagem de segunda ordem em que a relação entre sociedade e natureza se expressa numa equação cujo resultado é igual a «produtividade débil e esforçada, levada a cabo por uma tecnologia rudimentar e pouco eficaz», submissa a uma «climatologia caprichosa» e às «variações sazonais». Tal equação não escapa à «"lei de rendimentos decrescentes" por unidade de superfície cultivada»[36]. Um quadro de subsistência «numa terra difícil de produzir cultivos intensivos»; «tão vulnerável às inclemências meteorológicas e de outros acidentes (anos de carestia, incêndios, pestes animais e humanas), correspondendo a um modo de vida sumamente primitivo»[37]. Neste panorama, a vida rural apresenta-se como um contínuo e penoso trabalho, do qual a terra, agreste e acidentada, era directamente conivente. «Sem muito trabalho nada se lograva, um trabalho constante, duro, que mal deixava temporadas livres e que convertia o camponês num verdadeiro escravo das suas terras»[38]. O mundo rural chega aos nossos olhos sujeito a uma subsistência ameaçada, predisposto desde então a escapar a essa «escravatura» e a buscar

um mundo melhor, configurado nos principais centros urbanos, nos quais os camponeses se convertiam amiúde em exilados mendigos[39].

A actual narrativa histórica leva-nos a encontrar a natureza como uma presença constrangedora, inclemente, caprichosa e impiedosa, o obstáculo a superar e vencer nos termos de uma contenda renhida que parece sumariar a relação de uma sociedade rural com a natureza que a envolve. Encontramos pois a perdurável e central ideia que estabelece a relação como luta. A este propósito diz-nos Eder que a ameaça da natureza é uma experiência socialmente universalizada. Contudo, reagir a esta tensão com luta parece ser uma forma historicamente específica de relação. Diz-nos o autor que esta ideia de luta é um conceito chave no projecto produtivista moderno. Ela encontra-se profundamente arreigada numa visão do mundo que se expressa não apenas nas teorizações mais académicas como se põe a manifesto nos discursos de senso comum, particularmente a propósito da vida rural. A ideia estende-se mesmo a uma visão de evolução universal: quanto mais baixo for o nível de desenvolvimento mais duro é o combate contra a natureza[40].

Esta ideia de luta, sublinha Eder, implica definir a prática social por relação à natureza ligada aos conceitos de produção, distribuição e consumo, definição pela qual o produtivismo fica reduzido à acção instrumental, a distribuição à acção estratégica e o consumo a uma mera forma de satisfazer necessidades fisiológicas. Desta perspectiva, a relação entre natureza e sociedade surge como uma conexão na qual a natureza é vista como um constrangimento objectivo e a sociedade como uma tentativa de soltar-se dele e tomar o seu lugar[41]. Contudo, se entendermos estes termos da relação a partir de uma natureza como superfície opaca na qual a sociedade se reflecte, podemos apreciar o jogo de espelhos onde se encontra, ao revés, uma natureza socialmente produzida e utilizada para conceber a ordem social ou, nas palavras de Eder, uma ordem social projectada no meio ambiente, dando-se uma socialização da natureza. É desta perspectiva que a subsistência dura e agreste pode ser revista não tanto como um prolongamento do habitat, rude e inclemente, mas essencialmente no agreste sistema social sob o qual a subsistência está definitivamente sujeita. Como diz Eder, a natureza não separa as pessoas e vira-as umas contra as outras. Ao invés, aquilo que o nosso trajecto histórico indicia é que são as pessoas que se separam entre elas de acordo com formas de interacção com a natureza predeterminadas socialmente[42]. Desta forma, a ascensão ao «triunfo da espécie» parece acarretar uma renhida luta, estranhamente ambígua, em que o eleito inimigo *monte*, desapiedado e feroz, reflecte por seu turno uma outra encarniçada contenda – a do *homo lúpus homini*.

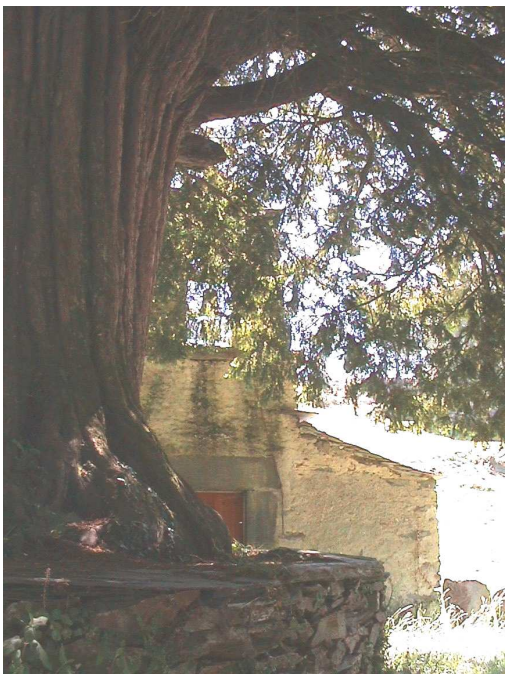
Este cenário histórico parece sumamente expressivo na nossa comarca. A terra torna-se o palco e o enredo de um renhido conflito que nos leva a receber a pontual notícia histórica de que o *monte*, realidade física abundante no território, fonte espontânea de recursos, está de tal modo submetida a lógicas sócio-económicas de apropriação desigual que, à época industrial da comarca, havia aqueles que nem sequer tinham acesso a lenha. Neste pormenor implode a longa e atribulada história da propriedade sobre a terra, tema tão sensível até aos dias de hoje nesta realidade rural.

Não podemos deixar de apreciar quanto e quão denso sentido encerra essa forma de apropriação, cujas fronteiras disputadas, debatidas, afirmadas e conquistadas ao *monte*, não deixam, ainda assim, de ser convenções efémeras face à sua radical (in)diferença. Diz Harrison que o *monte* não pode ser «possuído», apenas pode ser usado pelo direito à posse ou propriedade. Everden permite esclarecer esta perspectiva ao demarcar a diferença, semanticamente expressiva na língua inglesa, entre *wilderness* e *wildness*. No primeiro caso a palavra remete para «uma coisa» ou um espaço, um objecto que como tal é susceptível de identificação e gestão. Ao invés, *wildness* está para além dos objectos em questão, é antes uma qualidade que directamente confronta e confunde os nossos desígnios[43]. *Wildness* não é nosso – é mesmo aquilo que não pode ser nosso. É auto-determinado, independente e indiferente aos nossos predicados e julgamentos. O selvagem é aquilo que não nos pode pertencer, já que quando dele nos apropriamos, desaparece. Nessa medida, o *monte,* como locus de *wildness*, pertence ao lugar – à localização do lugar – e o lugar, por seu turno, está à disposição, por assim dizer, de quem o cruza ou experimenta, não pertence a ninguém em particular; é livre. Claro está que é impossível garantir que a liberdade de um lugar, como a do *monte*, não seja desconsiderada ou até devastada. Pelo contrário, esta liberdade pré-estabelecida da localização é o elemento mais vulnerável de todos na relação que pressupõe uma apropriação. Como diz Harrison, numa era que tanto incitou e clamou por «liberdade», que a concebeu como uma liberação ou uma revolução ou uma promessa de redenção secular, em suma, uma liberdade de algo, poucos foram aqueles que entenderam a liberdade existindo por direito próprio, em algo que não poderia ser ganho mas perdido na compulsão pelo ganho, ou simplesmente, no dado e não no adquirido[44].



S. Jorge na Floresta, por A. Aldorfer (1510)

Todo este cenário sócio-económico da relação, protagonizado em grande medida pela Igreja como veículo de uma lógica e de uma época, tem também um complemento de uma outra dimensão, a partir da qual esta instituição estabelece igualmente o seu lugar cimeiro como elemento de referência e difusão de uma cultura mais erudita. Com efeito, sabemos de todo o noroeste peninsular que a missão de converter os indígenas recaía sobre igrejas e mosteiros, independentes da hierarquia episcopal, instrumentos muito adequados para propagar o cristianismo pelo mundo rural e ensinar os rudimentos da nova fé às rústicas populações locais[45]. A disseminação deste conhecimento, para além do ensino escolástico, radicava na predicação e na catequese, que foi durante séculos «a única instrução que com maior ou menor oportunidade recebia o povo»[46]. Ainda assim, pouco se esperava dos curas rurais; os que viviam nas povoações acabavam por se contaminar dos mesmos defeitos e marcas dos seus paroquianos (miséria, ignorância, concubinato e bebida). Talvez pelo efeito intrinsecamente perverso desta ruralidade profunda, tão cingida pelo isolamento agreste dos seus *montes*, as mais altas culturas e os zelos doutrinários atenuaram-se, permitindo continuadas prevalências de outras representações e práticas mais antigas, pré-cristãs. Se é certo que durante todo este período abundam exemplos de contínua resistência à efectiva evangelização, também é certo que a herança pagã, como um corpo íntegro ou coeso de expressão espiritual, fica definitivamente mutilado e fragmentado. Exterminado o seu tronco vão surgindo, teimosamente, como pequenas e persistentes ervas daninhas, sinais do *monte,* que invadem ciclicamente a horta cristã[47].



Teixo de Quinta (foto: própria)
A reconversão cristã conhece nos Ozcos uma expressão tangível bastante comum: a implantação de capelas ou santuários de culto cristão em locais de importância social e religiosa anterior, de que são marcos os provectos teixos, árvores consagradas na tradição pré-cristã, ao redor das quais se crê terem sido praticado concílios e cultos.

O encontro entre estas diferentes visões do mundo criou, para a posteridade, curiosos enxertos dos quais a figura popular do demo é exemplar. Personagem recorrente nas histórias e contos tradicionais, a própria designação com que é invocado traduz uma transposição histórica, que sob alcunha cristã designa a reconversão de um arcaico espírito pagão[48]. Tal personagem transforma-se em tabu cristão, que não deve ser invocado ou então enunciado como expressão demoníaca. Impossível de evitar, o demo – criatura por excelência predisposta à metamorfose e à ironia – ganha uma vez mais vida, não como a figura teológica macabra que se quis impor, mas mais como um velho génio da natureza, Amo do *monte*, propulsor da fertilidade, força geradora, íntimo companheiro do camponês. Nestas regiões, somos tentados a questionar se a conversão não foi verdadeiramente dupla, isto é, se o paganismo se converteu ou se se paganizou o demónio cristão[49].

Os avatares pelos quais é representado na tradição oral popular revelam uma ambiguidade que o demarca claramente do maniqueísmo da época[50]. Como Amo dos Bosques, as suas expressões de inimizade, segundo a tradição, não são arbitrárias, ao invés, têm como alvo aqueles que ameaçam ou ferem a sua essência e prole, como caçadores e lenhadores[51]. De não menos importância é a sua encarnação como mestre e pedagogo, predisposição que assume com um misto de generosidade e contrariedade. Na comarca, como em outras regiões das Astúrias, abundam exemplos de como os humanos, em diálogo congenial com o demo, extraem segredos e conhecimentos ao velho génio da natureza[52]. Malgrado tais prevalências, marinava um contexto a partir do qual semelhantes expressões de tradição e saber, sob os olhos de uma mais alta cultura, eram decretadas como perigosas superstições ou, mais tarde, sentenciadas como infundada e ridícula irracionalidade.



Gravura sec. XVI, Bettmann Archives



De volta ao correr do tempo, assinala-se a emergência de um novo contexto social que envolve a nossa comarca, cujo evento mais emblemático ocorre com o declínio terminal do Mosteiro de Vilanova, patente na primeira metade do século XIX, com a perda do seu senhorio jurisdicional, por força das novas políticas de desamortização dos bens eclesiásticos. A estocada final dá-se em Março de 1836 com uma intervenção armada que obriga os últimos monges a abandonar as suas propriedades e buscar exílio. Obtinha-se deste modo «a suspirada condição municipal»[53], encerrando-se uma longa história do mosteiro de Santa Maria de Vilanova de Ozcos, tão imbricada nos anais da comarca oscence.

Este voltar de página entende-se num contexto mais lato, no qual o aparelho público que administra os diferentes territórios dos monarcas vai adquirindo perfis institucionais, superando a concepção patrimonial do poder em benefício de um emergente Estado[54]. Com efeito, é sob este novo rosto que se vislumbram novas e decisivas lógicas de apropriação da natureza-*monte*. No nosso território, os seus desígnios afirmam-se sob os auspícios normativos particulares a uma ordenança, Real e da Marinha, datada de 1748[55]. Sob os traçados da sua exposição é possível trilhar os caminhos que revelam aspectos eloquentes da ideologia, preceitos, motivos e até temperamento cultural da época, com a qual os primeiros sinais de modernidade chegam à paisagem, natural e social, dos Ozcos.

Esta ordenança parte de um contexto concreto no qual se tornava patente o problema da desflorestação no noroeste espanhol, problema que se traduzia muito directamente na escassez de madeira necessária e urgente para dotar a coroa de uma rápida ascensão da Armada Real[56]. Tal escassez catalizou uma nova consciência por parte da administração sobre a vital importância *nacional* do *monte*. Dela emerge a nossa ordenança dos Montes. Segundo indicia Pardo, este documento parece ser a primeira sistematização sobre o *monte*, pelo menos do seu género. O autor que a introduz aponta para a inexistência, até à época, de qualquer *estudo* sobre «o estado dos nossos bosques e montes» pois nessa ordenança instiga-se a que uma vez publicada se visitem montes e bosques e se informe pontualmente do seu estado, expressando a sua situação, discriminando analiticamente «árvores que tenha distinguindo a idade e se são crescidas, novas ou velhas. Igualmente se deve comunicar a extensão que ocupa o baldio, a qualidade da terra, a distância até à costa para o transporte

para o estaleiro ou estradas existentes ou possíveis de se fazerem para o mesmo fim, etc.». Em definitivo, reclama-se uma informação para pôr mãos à obra com rapidez, dado «o decadente estado em que estão (...) os montes (...) a causa dos cortes, que indevidamente se fizeram com muita frequência, desbastes e queimas, e o nenhum cuidado que se tem tido e tem em atender ao seu importante reparo, por meio de plantações e visitas»[57]. Ainda assim, malgrado o ânimo empreendedor, a ordenança escorregou no implacável vórtice entre a teoria e a prática. O rol de dificuldades e problemas desencadeados põe a manifesto, com uma actualidade arrepiante, toda a consequente história da intervenção estatal face ao *monte*.

Diz-nos o autor que o dilema inicial que se deve ter colocado aos políticos ilustrados era se, dada a iniciativa privada existente, bastava uma liberalização do sector, por exemplo em matéria fiscal ou económica, para que os bosques ressurgissem, ou pelo contrário, era necessário uma acção rígida, «que cortasse pela raiz a série de atrocidades que em matéria florestal se estavam a cometer e paralelamente se regulasse mais ou menos detalhadamente formas de realizar a exploração madeireira com um mínimo de ciência»[58]. Tal dilema, tão actual aos nossos dias em matéria ambiental, enveredou nesse ano pela segunda opção. O intervencionismo estatal ultrapassou a possível iniciativa privada, que os políticos não viam manter o ritmo necessário para cumprir os seus objectivos de curto prazo.

Se é verdade que esta intenção era hiper centralizadora, procurando «regular tudo, nada deixando nas mãos da iniciativa privada», o seu imperativo parecia à partida legitimado. Diz-nos a este respeito o autor que a iniciativa privada equivalia a uma acção destrutiva e depredatória; o *monte* era considerado como algo de todos e, como tal, de ninguém. Mesmo no caso de montes particulares, pautava a ignorância de «conhecimentos adequados para o seu melhor aproveitamento, conhecimentos teóricos e meramente práticos. Daí o mau estado das massas arbóreas, e daí também a necessidade de uma ordenança que regulasse toda a recuperação da árvore». Deduz-se assim, sem grande esforço, que a legitimidade da intervenção estatal não se prenderia apenas ao fornecimento material de madeira para a armada mas a uma necessidade mais profunda de impor ordem e saber ao *monte*, de modo a «iluminar» todo o obscurantismo em que estava submerso.

A este respeito, e em explícita conivência, o autor faz notar que a atitude do campesinato face à árvore, pelo menos desde o século XVIII, era desde logo «nada recomendável». O desconhecimento e a ignorância sobre temas de botânica era «incrível, não só no que diz respeito a conhecimentos teóricos (isso é evidente pois eram analfabetos) mas também quanto à experiência prática, devida, no trato com o arvoredo»[59]. Recorrendo a argumentos invocados por ilustres da época, diz: «Sarraih resumiu bem esta atitude "anti-

arbórea" do campesinato espanhol, que parece apontar nas suas reflexões para a ignorância como causa precisa de tal atitude»[60]. Em bom tempo, portanto, «as autoridades da Marina tratavam de pôr-se em dia com os seus conhecimentos de botânica, história natural e outras ciências úteis»[61].

Apesar de tão claros propósitos, a ordenança parece ter cedido a uma considerável complexidade legislativa e concomitante crivo burocrático. Ao propor-se legislar para toda a Espanha houve que fazer complicadas e morosas alterações e adaptações aos distintos contextos locais. Necessariamente, quase todos os seus artigos foram alterados parcial ou totalmente, o que constituiu prejuízo para a própria legislação, pois as mudanças faziam com que fosse cada vez mais desconhecida e menos aplicada. Por outro lado, «Se quis regulamentar tudo, logo havia que supervisionar tudo. E isso não era possível. As fraudes, primeiro por costume adquirido, segundo por ignorância, terceiro por confronto com a legislação – sucederam-se, ajudadas pela circunstância de que regulando tudo, qualquer acção empreendida pelo campesinato para com o bosque tinha grandes probabilidades de ser ilegal e por tanto perseguida»[62]. Esse «costume adquirido», uma vez mais na história, tornou-se um incómodo no momento de aplicar um projecto hegemónico pois «pesava muito para ser apagado de um só golpe por uma regulamentação». Não menos incómodo era o lugar dos funcionários que encarnavam a ordenança: «estavam por um lado entre a lei que deveriam fazer cumprir e a impossibilidade de fazer cumprir as suas normas na maioria dos casos; por outro encontravam-se ante uma visão directa e próxima da realidade, que fazia com que dessem por desculpáveis não poucas fraudes, dado o cariz da legislação».


Gestoso (foto: Ernesto García López)

Uma das tarefas básicas destes funcionários consistia em marcar todas as árvores, uma por uma, válidas para a construção naval, particularmente carvalhos, espécie privilegiada para os estaleiros. É fácil de imaginar quão espinhosa seria a tarefa, na profusão e densidade silvestre de um *monte* como o dos Ozcos. Numa irregularidade tremenda, perfeitamente imperfeita e fortuita, tornava-se necessário criar uma adequada hierarquia. As variedades deveriam juntar-se de acordo com a sua utilidade precisa, segundo um regime ideal que as predispusessem em organizados batalhões, prontas

para as suas ordens de marcha. Sabemos que este brio de ordenação conheceu amiúde um fervor desenfreado: «Realizavam-se cortes de árvores assinaladas que eram muito queridas para os seus donos, pela proximidade à casa, pela sombra, pela comodidade, ou pela prestação que davam à horta, ao redor da casa. Aqueles que conseguiam que tais árvores ficassem de pé necessitavam pagar aos funcionários para que não as cortassem»[63]. Além do mais, os técnicos defrontaram-se, no seu levantamento, com o facto de que nem sequer as propriedades estavam claramente adscritas no que respeitava ao *monte*. Se a ordenança obrigava a que cada vizinho plantasse três carvalhos, o problema resultava em estabelecer quem era ou não vizinho de cada lugar[64].



Marca da Marinha num carvalho de Santalla (foto: própria)

O autor reconhece que todas estas deficiências fizeram com que não fosse de estranhar que a aceitação da ordenança tenha sido quase ou totalmente nula. As fraudes, expressões menos frontais de resistência, deram lugar a conflitos com os donos particulares dos *montes*, que se sentiam ameaçados pela possibilidade, nada remota, de serem expropriados das suas terras se eram dadas como aptas para plantação. De igual forma sentiam-se coagidos a investir em cuidados que não revertiam a seu favor e privados do aproveitamento («indiscriminado certamente em muitos casos» – insiste o autor) do bosque[65]. O autor chega mesma a aludir que a par de um imprescindível e «bom saber» por parte dos legisladores em matéria de silvicultura, encerrava a ordenança um escasso conhecimento de outros temas, como as repercussões económicas a curto prazo entre as povoações, bem como os conflitos que se avizinhavam entre autoridades e jurisdições diversas. Por outras palavras, um escasso conhecimento daquilo que hoje poderíamos chamar de dimensão sócio-cultural de um típico problema ambiental.

Partindo deste reconhecimento, Pardo partilha um momento de hesitação. Interroga-se até que ponto a atitude deste campesinato face aos bosques e árvores adquiriu um carácter tão nefasto como consequência da série de regulamentações sobre o *monte* ou se este «mal talhante» - este corte indiscriminado - é anterior. A raiz da dúvida já era partilhada na época. Um notável da sociedade espanhola de então – Jovellanos - comentando a ordenança, descrevia a situação deste modo: «obrigados a sofrer nas suas árvores a marca de escravatura a que os sujeita um arbítrio forasteiro, a pedir e pagar uma licença para cortar um tronco, a seguir tempos e regras determinadas no seu corte e poda, a agir contra a sua vontade e sempre em avaliação, a admitir os reconhecimentos e visitas de ofício e a responder a eles do número e estado das suas plantas – como se poderia esperar dos proprietários que se esmerassem no cuidado dos seus montes?»[66].

Sem surpresa, o final da história da Ordenança não contou nem com o florescimento dos *montes* nem com o estancar da desflorestação, que em certas províncias levou a um assinalável grau de escassez. O *monte* colhido, entretanto, transformou-se em frota, que acabou, definitivamente, no fundo do mar. Contudo, as normativas estatais face ao *monte* continuaram a proliferar no tempo.

Para além da vocação estritamente pragmática desta ordenança, encontra-se nela uma cumplicidade ideológica com outras definições de *monte* ou floresta que nesse século se vão erigindo[67]. Em qualquer das suas leituras, encontramos um *monte* despido da densidade anímica que em tempos possuiu; está com efeito reduzido às determinações mais literais, nomeadamente «um conjunto de árvores». Não encontramos mencionado o assunto de vida selvagem que alberga; o *monte* como habitat desapareceu. Se o habitat não é assunto é porque o *monte* já é concebido, em vida, como madeira. Esta madeira, por sua vez, é concebida em termos de valor de uso e de troca que por seu turno está ligado ao conceito de «direitos» – os direitos do estado e os direitos dos proprietários. Em nenhum caso existe menção a direitos que se relacionem com a sua vida selvagem[68]. Estamos numa época de hiper-antropocentrismo, bem patente nas palavras com que Diderot clarifica a filosofia da *Encyclopédie:* «O Homem é o único e estrito limite de onde se deve partir e para o qual tudo deve regressar»[69]. Para este tipo de humanismo iluminado, não pode haver lugar para a floresta como um lugar consagrado para as revelações oraculares; como um lugar de estranhas ou monstruosas ou encantadas epifanias; como um santuário onde a vida selvagem pode residir em segurança longe do reboliço da humanidade e dos seus «interesses». Apenas pode existir o reclamar do domínio humano e possessão da natureza[70].

Como está bem patente na nossa ordenança, a época que a concebe preside a uma apropriação racional do *monte* que, baseada no conhecimento empírico da matéria, vai propor-se reconciliar os vários interesses públicos. Com efeito, é na Idade das Luzes que a floresta é subsumida no seu todo ao conceito de utilidade, noção que viria a dominar toda a concepção e gestão futura da floresta[71]. Mas o que é o interesse publico? A recém criada guarda-florestal guarda o quê? Aos olhos de hoje, as florestas, bosques e *montes* são úteis para muitos fins humanos: energia, matéria de fabrico, rendimentos e outras coisas mais intangíveis como prazer estético e actividades de ócio. A familiaridade desta perspectiva torna difícil, à primeira vista, compreender o aspecto revolucionário desta nova e abrangente fórmula de apropriação sob a lógica de utilidade pública. Já na época, esta lógica deixa entrever uma das suas mais importantes inclinações, sob a qual o *monte* é equacionado como fonte de receitas e taxas. É neste período que por toda a Europa as considerações de lucro começam a predominar sobre os empreendimentos de gestão florestal, quer por via do Estado, quer por via dos seus proprietários privados. Para tal houve que reduzir o *monte* ao estatuto de recurso material, com necessidade de uma gestão apertada.

Importa notar que esta nova apropriação do *monte* implica uma crucial transformação na forma de conhecer e conceber a natureza. A própria ideia de «natureza», como uma realidade abstracta, traduzida em objectos, distintos de um sujeito, não foi sempre a norma. Tempos houve em que não se conceptualizava que a grande variedade de fenómenos que nos rodeiam pudesse ser agrupada sob um nome e referida como um único objecto; «a própria possibilidade de encontrar objectos literais – o que hoje chamaríamos simplesmente de "objectos" – era impensável até esta transformação, pois os objectos nunca tinham sido "meros" objectos até então. Antes de haver um objecto literal, todo o conteúdo metafórico ou figurativo teve que ser dispensado (…) onde antes existiu um meio invisível e pré-consciente através do qual cada um se movia, existe agora um objecto para examinar e descrever»[72]. Ao fazê-lo, não apenas se deu início a um processo de revisualizar a natureza como se transformaram os modos de conhecer. Neste processo que estabelece uma diferenciação anuncia-se o resvalar para uma eminente dissociação pois, como diz Everden, os fenómenos e seres da natureza tiveram de ser amplamente diminuídos de receptáculos de significado para serem concebidos como imagens vazias para inspecção. Assim se criou o palco para uma crescente atenção e exclusividade nas superfícies literais do mundo natural; sentido ou sentimento pela vida e suas manifestações deixam de servir como meios para compreender a natureza[73]. Quando o caminho do conhecimento se tornou o do estranho, do observador distanciado, havia não apenas a possibilidade mas a necessidade de que a natureza fosse

totalmente esvaziada de qualidades humanas. Só assim se pode entender a transição de uma relação em que a natureza serve de recurso material, para uma relação de índole «recursista», ou seja, que quase se limita à mera instrumentalidade.

Everden, como outros autores, compreensivelmente enfatiza a transição histórica de uma visão de um universo orgânico, vivo e espiritual para a subsequente visão de um mundo máquina, principal metáfora da nossa era. Como diz no seu trabalho, «é uma perspectiva espantosa residir num mundo em que cada elemento é potencialmente significativo, que deve ser lido como um livro, não desmontado como uma máquina»[74]. Na perscrutação do passado parece certo que a natureza, incrustada de assinaturas, possuía um conteúdo simbólico que era muito mais significativo que o seu conteúdo material. Aos poucos surge-nos um cenário no qual as criaturas da Natureza estavam cheias de leis e o mundo congela-se numa «forma» necessária, assistida pelo processo de uma pesquisa da natureza que exclui a empatia a favor da abstracção[75]. Torna-se por vezes difícil, para aqueles entre nós que vivemos uma modernidade tardia e estafada, compreender os esforços daqueles que primeiro tentaram obter uma visão «não-contaminada» do mundo. Ainda assim, se quisermos procurar os modernos caminhos da integração entre natureza e sociedade, é necessário entender a pertinência histórica desses empenhos, verdadeira tendência global de diferenciação. É necessário entender os prementes motivos que levaram a contrariar uma sociedade absolutamente predisposta a atribuir qualidades não materiais à natureza, predisposição – importa dizer – que seguia directrizes muito específicas, dogmaticamente erigidas pela mitologia cristã e severamente guardada pelos seus exércitos. Essa é efectivamente a justeza histórica integral por de trás da visão pela qual «a natureza não era simplesmente uma entidade física mas um registo da vontade de Deus»[76]. A verdade é que qualquer nostalgia desta longínqua visão do mundo é dissipada no momento em que se lhe dê o respectivo contexto, do qual não pode efectivamente ser subtraída. Um mundo no qual o desvio – qualquer que fosse, mágico-animista ou racionalista – face aos seus dogmas de natureza estava sujeito ao veredicto de blasfémia e consequentemente sob risco de extermínio. Com efeito, nas suas muitas fogueiras queimavam-se assídua e contemporaneamente feiticeiras e galileus.

Sob semelhante tradição, não surpreende que o Iluminismo se caracterize justamente por uma vocação, senão mesmo voragem pelo futuro. Paralelamente, e de uma perspectiva iluminada, os caminhos do passado eram essencialmente erróneos, auto-dissimulados e imbuídos de superstição[77]. Contudo, percebemos hoje que essa necessária vitória da racionalidade deitou borda fora, por assim dizer, tanto a água como a encantada criança pois

como indiciam as palavras de Touraine «il ne suffit pas de parler du triomphe de la Raison, il s'agit d'un triomphe quasi militaire, qui laisse des vaincus, des morts et des esclaves»[78].

O desvio pelos indícios históricos que cruzam razão, poder, domínio e conhecimento levam-nos a enveredar pelos caminhos do método cartesiano - legado sob o qual se desdobra a era Iluminista - tão amplo e potente que nos permite seguir os seus vestígios até à própria comarca oscence. No seu discurso sobre o método, Descartes compara a autoridade da tradição a uma floresta de erro, para além da qual está a terra prometida da Razão. Ao chegar a essa terra prometida, Descartes redefine a sua relação não apenas com a tradição mas com a natureza na sua totalidade. A nova distinção cartesiana entre *res cogitans*, o Eu pensante e a *res extensa*, a substância material, corpórea, cria as condições para a objectividade da ciência e a abstracção da historicidade, localização, natureza e cultura[79].



Colecção Anima (foto: Ernesto García López)

«Nisto eu imitaria os viajantes que, encontrando-se perdidos num bosque, deveriam evitar vaguear dando voltas de um lado para o outro e menos ainda, permanecer num mesmo sítio, mas caminhar sempre o mais a direito que possam numa mesma direcção e não mudar de curso por razões insignificantes, mesmo que no princípio tenha sido apenas o acaso que os determinou elegê-la; porque por este meio, se não vão justamente para onde queriam, pelo menos chegarão por fim a alguma parte onde verosimilmente estarão melhor do que no meio de um bosque»[80]

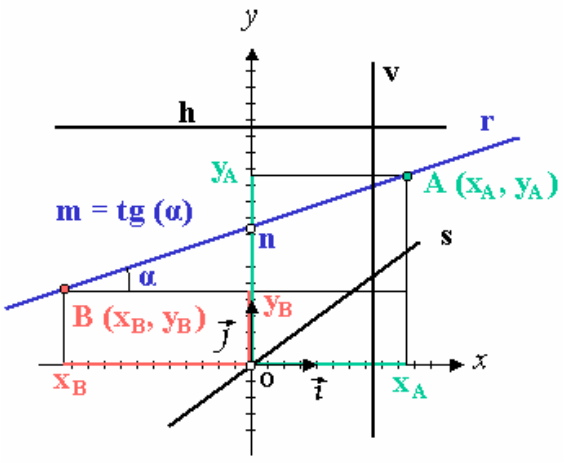
A analogia que aqui encontramos cartografa por assim dizer os trilhos do método, que por sua vez significa literalmente caminho. Daí que a analogia de seguir um caminho através do bosque seja particularmente apropriado num tratado do método[81]. A analogia de Descartes traz-nos outros cenários à mente, como, por exemplo, a floresta sombria de Dante, onde a «linha recta» se perde e não pode ser percorrida. Na analogia de Descartes, a floresta também é um lugar de erro e abandono mas, ao contrário de Dante, Descartes revela-se

confiante que existe, de facto, um caminho de saída a direito. Ao revés do peregrino de Dante, dependente da assistência divina para sair da floresta, com Descartes a segurança vem da confiança no método ele mesmo[82].

No calcorrear da nossa história, um dos aspectos mais interessantes na proposta e legado cartesiano, amiúde ignorado, diz respeito à intenção pela qual procura capacitar o sujeito de conhecimento; no final do Discurso, Descartes revela as verdadeiras ambições do seu método ao referir-se a certas «noções gerais» que adquirira da física:

«Pois essas noções gerais fizeram-me ver que é possível alcançar conhecimentos que sejam muito úteis na vida e que, ao invés dessa filosofia especulativa que se ensina nas Escolas, podemos encontrar uma prática, através da qual, conhecendo a força e as acções do fogo, da água, dos astros, dos céus e todos os outros corpos que nos rodeiam, tão claramente como compreendemos os vários ofícios dos nossos artífices, podemos, da mesma maneira, usar esses objectos para todos os fins apropriados e convertermo-nos assim em senhores e dominadores da natureza»[83].

O conhecimento que o racionalismo cartesiano procura por via do método não é de estilo especulativo, como nas escolas tradicionais. Tem uma ambição prática, não é o conhecimento pelo conhecimento. Os caminhos do método não prometem nem salvação nem sabedoria, mas ao invés domínio. Conduzem ao mando e possessão da natureza. Razão, método e perícia tecnológica reúnem-se no final do Discurso numa confissão secular de vontade de poder. Neste panorama, como reverso de uma mesma medalha, as florestas vão perdendo sistematicamente a sua natureza caótica, uma vez que o domínio e possessão fazem parte integrante da agenda da Era.



A recta em coordenadas cartesianas (autor desconhecido)

A floresta torna-se física e conceptualmente geométrica. Uma vez que a geometria algébrica não sofre de obstáculos, quando o método encontra o seu caminho para fora da floresta sujeita-a aos seus próprios rigores. Tal legado permite efectivamente saber de que maneira se caminha em linha recta numa floresta: sob os trilhos de uma «desflorestação metódica»[84].

O próprio *monte* da nossa comarca pode narrar de forma tangível como este sonho de domínio e controlo se torna realidade. Com a emergência da gestão florestal durante os finais

do século XVIII e posterior século XIX, o *monte* torna-se objecto de uma nova ciência florestal, com o Estado assumindo o papel de sujeito pensante cartesiano. Como seria de prever, a moderna silvicultura reduz a floresta ao seu estatuto mais «objectivo» ou literal, ou seja, madeira. Esta redução de florestas a volumes quantificáveis de matéria acarretou uma profunda transfiguração nas florestas elas próprias, que nos chega já desde esse século. As florestas espontâneas, com as suas diversas espécies e idades foram gradualmente substituídas pelas florestas de tipo uniforme, cujos tempos de existência e realização são prescritos pelos interesses humanos. A nova floresta de monocultura foi estabelecida de acordo com o conceito de floresta «normalizada»: uma floresta ideal cujas variáveis aleatórias e naturais foram reduzidas ao mínimo. Esta tarefa foi descrita por um silvicultor alemão de forma expressiva: «A floresta alemã torna-se um arquétipo para impor na desordem natural as construções ordenadas da ciência»[85]. O método conspira com as leis da economia para re-apropriar a floresta sob o perdurável conceito geral de «utilidade» ou proveito, mesmo nos casos em que utilidade vem a ser concebida em termos estéticos: florestas, por exemplo, como parques recreativos, museus, ou mesmo paisagens protegidas…

Este é o contexto que claramente anima a Ordenança que afectou a nossa comarca no século XVIII. Desnecessário será dizer que não ultrapassámos, de forma alguma, tais concepções. A própria cumplicidade de princípios entre o autor que expõe o documento histórico e a Ordenança ela mesma é tão estreita que não poucas vezes dilui-se numa mesma visão. O legado das atitudes iluministas face às florestas ainda domina as políticas governamentais nos dias de hoje, a partir das quais se reconhece à silvicultura a autoridade mais legítima de conhecimento em matéria florestal[86]. O próprio projecto da floresta em moldes de monocultivo continua a ser, em território ibérico, um modelo praticamente incontestado de práticas florestais. Como diz Harrison, uma vez que o presente ainda tem que cumprir todas as reformas políticas e sociais ditadas pela Razão, o iluminismo relaciona-se com a presente era de forma crítica[87].

Ainda assim, nesta rápida viagem ao passado, importa compreender que a herança cultural de que se fala não se esgota na já bem conhecida história da subjugação da natureza ao controlo programático e à exploração. Também então as várias formas pelas quais o *monte* era concebido, representado e apropriado espelhavam a sombra da ideologia iluminista, com a sua fé na Razão, auto-governo e virtude humana, ainda que o afastamento dessas concepções fosse justamente feito em seu nome e tendo-as como referência. É nesta época que se instituiu o perdurável e tão familiar conflito entre o *monte* como recurso e o *monte* como santuário. No último caso, como refúgio da impiedosa lógica racionalista e economicista que

governa as instituições da sociedade iluminada. Cria-se assim o binómio claro que divide a natureza de acordo com o seu propósito; a natureza cultivada serve o incremento de riqueza, a natureza selvagem serve o deleite[88]. Em qualquer dos casos, seja pelo distanciamento, seja pela re-aproximação, espreita a dissociação entre sociedade e natureza, um fosso que parece alimentar-se reciprocamente, pois quanto mais a natureza objecto é explorada, mais a natureza se procura prístina, para além das marcas da cultura.

Disse em tempos um grande Marechal que nada, com excepção de uma batalha perdida, pode ser tão melancólico quanto uma batalha ganha[89]. Curiosamente, um dos sinais seguros do advento da era que se afirma pelo «triunfo da espécie» é a transformação das florestas e *montes* em lugares de nostalgia lírica. Já não estamos na *selva obscura*, já não se encontra aí a barbárie, nem homens selvagens ou monstros, nem nenhum erro à parte da encantadora errância que inspiram os seus caminhos. Para o emergente espírito romântico a natureza estetiza-se. Volta a ser um abrigo, não para o fora da lei ou eremita, mas para o cidadão mundano que sofre das tensões e excessos da civilização.

As dinâmicas entre o afastamento e a aproximação revelam um enredado processo de correlações nas quais podemos entender que o distanciamento racionalista se manifesta não apenas por relação à natureza mas também, e de forma crítica, da sociedade face a si própria[90]. Na própria ordenança de montes germina a semente de algo novo quando Jovellanos indicia que o «mal» não está na ignorância torpe dos costumes e tradições que envolvem o *monte*, mas no «sistema» procriado no próprio seio da sociedade esclarecida e cosmopolita. À medida que a paisagem florestal se transforma, dá-se na história uma alegórica mudança de paisagem, uma inversão notável em que a selvajaria tradicionalmente imanente ao *monte* está agora *emboscada* no coração dos homens – os homens cívicos, os homens da cidade. Os perigos estão dentro, não fora[91].

Formam-se, longinquamente, no tempo e no espaço, as bases que moldam os visitantes que irão chegar aos Ozcos para desfrutar da sua natureza, encantar-se com as suas tradições, mas também conceber a sua paisagem como um bem público digno de protecção oficial[92]. Sabe-se que a atitude de glorificação da vida rural já vem de épocas anteriores, particularmente em períodos em que crises e pestes eclodiam na era medieval. Não foi invulgar o êxodo para o campo de forma a escapar a estas aflições. Segundo nos diz Eder, a praga era um mal visto não tanto como um castigo de Deus mas um atributo da cidade e como tal uma expressão da sociedade. A cidade, como quinta-essência da sociedade, tornava-se a quinta-essência da morte. O campo, como quinta-essência da natureza tornava-se a quinta-essência da vida. A glorificação da natureza era a compensação da experiência da cidade

mortífera. A insalubridade da cidade era contrastada com a pureza rural, num binómio em que a classificação universal de puro e impuro era projectada na relação da cidade com o campo[93]. Contudo, é apenas com a definitiva industrialização e crescimento das grandes urbes que esta atitude se implanta verdadeiramente. À medida que as cidades são sentidas como mais sinistras, as florestas e *montes* tornam-se inocentes, puros, pastoris, relaxantes e recreativos. A natureza selvagem passa a ser vista como benevolente.

Como divisou Harrison, a contra-corrente do impulso iluminista para herdar o futuro é a nostalgia. À medida que os antepassados vão para o silêncio das sepulturas, as antigas tradições do passado retrocedem no esquecimento e quando o modernismo começa a duvidar do seu optimismo, a nostalgia torna-se uma emoção irrevogável da modernidade. Tal faceta da modernidade, tão crucial para o futuro da nossa comarca, tardaria a emergir neste capítulo da história. O contexto mais próximo, regional, nacional e ibérico, encontrava-se ainda em fase renhida de emancipação iluminista, debatendo-se contra as poderosas e imperialistas forças mitológicas que a envolviam. Talvez por isso, ao ler relatos de viajantes que nessas épocas percorreram territórios asturianos podemos, sob a mesma «paisagem», encontrar sensibilidades consideravelmente distintas daquelas que viriam a consolidar-se muitos anos depois. Como diz José Novalin, o «habitat» asturiano de então estava longe de produzir a impressão de beleza natural e de pitoresco humano que oferece hoje, pois as névoas e as chuvas, que espantavam os forasteiros, contribuíam para salientar a impraticabilidade dos seus caminhos, o isolamento e miséria das suas esparramadas aldeias. Por isso lhe chamavam "montanha fragosa" os dominicanos que em 1518 chegaram para fundar um convento em Oviedo e "umas Índias que temos em Espanha", no entendimento de uns jesuítas; "estéril e pobre" ajuizava um bispo em 1663; outros prelados queixavam-se em cartas ao Rei ou à Santa Sé da insalubridade do clima e «do grande número de sítios a que não se podia chegar sequer a cavalo»[94]. Já a começos do século XVIII a região, com excepção de poucos centros urbanos mais florescentes, continuava a ser de uma ruralidade profunda. Desta época, o relatório de António Joseph de Cepeda, que por comissão do Rei visitava o Principado, reza assim:

«Vai para nove meses que vou visitando os concelhos [do Principado das Astúrias] e no tempo referido fui procurando, ainda que não a pouco custo da minha saúde e vida, transitar pelo mais áspero de sua província, cujo terreno pela paragem que chamam de montanhas é tão inacessível que parece um precipício. Os que lá habitam e cultivam nelas criam um grande número de famílias tão pobres que nos anos mais férteis quase não provam o pão, carne, nem vinho e alimentavam-se de

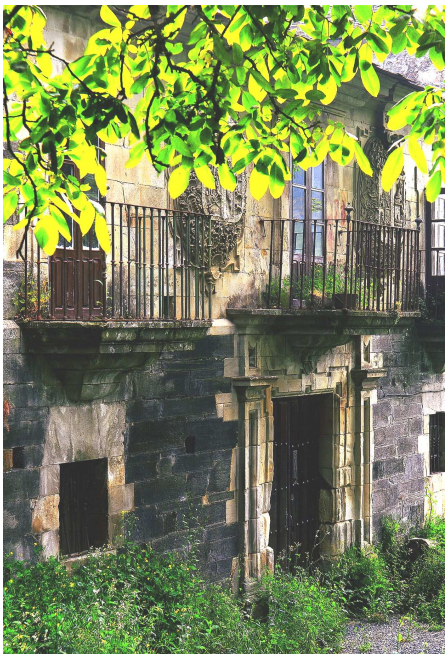
leite, millet, feijões, castanhas e outros frutos silvestres. A nudez deles, dos seus filhos e das suas mulheres, chega a ser indecorosa; e o mesmo sucede nos seus leitos e habitações, porque ao abrigo de umas palhas e debaixo da mesma manta dormem pais, filhos e filhas; do que estou informado resultam não poucas ofensas contra Deus entre pessoas de tão estreito vínculo e parentesco»[95].

Já em meados do século XIX, um viajante francês descrevia as Astúrias nos seguintes modos: «Isolada da Europa por um mar tempestuoso, isolada de Espanha por uma meia-lua de montanhas, isolada do seu próprio seio, por assim dizer, pela ausência desses centros de civilização a que chamamos cidades, a província das Astúrias é completamente selvagem»[96]. Maus caminhos, montanhas escabrosas, bosques densos e habitantes de carácter indolente e de escasso espírito empreendedor são características que se repetem nas antigas descrições dos olhares que chegam de fora[97].

Encontramos assim uma visão exterior, cosmopolita e ilustrada, que atribui a esta ruralidade o locus da obscuridade, paralesia, ignorância e superstição. Concomitantemente, a natureza era sentida como agreste, ameaçadora e repelente. Tal visão é com efeito um vector central na configuração identitária de um lugar como os Ozcos. Instala-se o binómio em que campo equivale a ignorância e miséria e a cidade faz-se equivaler a conhecimento e prosperidade. Este insidioso binómio foi talvez o resultado mais pernicioso e duradoiro da história destes encontros, incorporado de forma profunda no modo como a sociedade rural se revê a si mesma. Paralelamente, veio a revelar-se central na forma como afectou a relação campesina com a natureza. Ela torna-se dependente de uma ordem externa para o conhecimento e interacção com a natureza e de alguma maneira, fica sempre aquém, sempre atrás. Na relação estruturadora entre o interior e o exterior, um mundo rural como os Ozcos estabelece-se em definitivo como periferia da cidade na sua qualidade de centro de gravidade civilizacional, do qual depende sob várias ordens[98].

Para o advento de outro tipo de olhar, seria necessário esperar pelo início do novo século, quando nas duas regiões que ladeiam a comarca se começam a desenhar movimentos intelectuais, crescentemente politizados, que atribuem à ruralidade um valor de identidade regional no contexto da agitada afirmação nacional de Espanha[99]. Quiçá em parte pelo estatuto fronteiriço da nossa comarca, duplamente periférico, bem como pelo seu proverbial isolamento, pouca reverberação se sentiu destes movimentos no decorrer da sua vida. É certo que no regaço da sua ruralidade profunda surgiram personagens tidas como notáveis no panorama regional e nacional e cuja influência seguramente deixou vestígios, ainda que diluídos, nos destinos da comarca[100]. A vida quotidiana continuou a decorrer,

contudo, até um avançado século XX, sob os auspícios da auto-inclusão, atenuando as várias manifestações de modernidade que em seu redor avultavam.



Palácio de Mon (foto: Ernesto García López)

VIII. TEMPOS DE MEMÓRIA

Chegando aos tempos de memória, cabe-me reflectir que se a leitura da paisagem me impeliu a empreender este caminho pela história dos Ozcos, tal não significa que estas páginas sejam um trabalho de história em *strictu sensu*. Esta digressão pelo passado de um lugar deriva da convicção de que a relação que tratamos melhor se compreende como uma interacção dinâmica de processos naturais e culturais encadeada temporalmente. Se é verdade que os trabalhos de pesquisa histórica tipicamente acedem ao passado através de textos e imagens, a minha viagem pelo tempo dos Ozcos fez-se não apenas pela consulta de informação especializada mas também, e em grande medida, usando o «arquivo dos pés»[1]. Este «*meta-odos*» é particularmente relevante nos Ozcos na medida em que o passado se insinua a cada passo, em ruínas ou prevalências, elementos constantes deste lugar.

Chegados aos tempos de memória, este passado torna-se sumamente vívido e entramos naquele que é um terreno tipicamente sócio-antropológico. A história é agora memória, um passado contemporâneo. O informante com quem dialogamos é alguém que mais do que falar *do* passado, exprime aquilo que sabe ou pensa desse mesmo passado; a memória é, nesse sentido, um acto de representação. Deste modo, se nos tempos de memória podemos entrever e induzir constantes antiquíssimas na relação da sociedade com a natureza, do mesmo modo elas estão, sob forma discursiva, sujeitas à representação diacrónica dos seus testemunhos. O passado, mesmo o mais remoto, chega-nos em grande medida à luz do sentido que o presente lhe dá.

Por outra parte, o investigador é contemporâneo da enunciação que o informante exprime. O passado que ele anota e comunica é uma obra de dupla representação. Ainda assim, mesmo que o passado seja «o de agora», o nosso informante reporta-se a algo que está um pouco mais «para lá», fala de uma *experiência* que tem como referente um outro tempo, com efeito, um outro mundo. Nesse sentido, ao dialogar com um velho habitante dos Ozcos, eu acedo ao passado como não posso fazê-lo a partir de um documento. A pessoa com quem interajo expressa o passar do tempo na sua fórmula mais essencial: em devir. Por ele encontro um passado incorporado e personificado, que me permite uma hermenêutica que vai para além da representação discursiva e objectivada. Nesse sentido, a sua morte é mais do que «uma biblioteca que arde» – para utilizar a famosa expressão antropológica – é todo um campo fenomenológico que se escapa e desvanece, obliterado. É através destes interlocutores que subsistem que podemos aceder a uma história mais íntima, a do quotidiano

da relação. A história inclui agora, pela primeira vez, a voz, hábitos e presença dos seus principais testemunhos – os habitantes dos Ozcos; um interior que responde ao exterior.



Sugeri, no início desta nossa excursão pelo tempo passado, que as presumíveis origens da relação que se quer conhecer terão começado quando o ser humano aqui chegou e construiu o seu primeiro abrigo, não totalmente fechado ao meio natural que o rodeava, não totalmente exposto a ele, mas em interacção dialéctica. Dela construiu um lugar, um *domus*, um espaço de relação, identidade e história. A casa dos Ozcos é por excelência o ponto gerador do lugar e é através dela que percorreremos este último trajecto pelo tempo. Já insinuada a sua relevância à Entrada nos Ozcos, sabemos que a Casa tradicional, a que os tempos de memória permitem aceder na sua integralidade, constitui-se como a célula nuclear de produção e consumo mas também da vida e reprodução social. À sua sombra, e a partir do grupo familiar doméstico, constroem-se capitais económicos, sociais e culturais[2].

Ao falar de Casa tradicional, está claro que não se pode enunciar um modelo único ou uniforme, pois o próprio diálogo e vínculo que estabelece com o espaço circundante, segundo as suas características, altera a expressão da Casa que encontramos. Parcialmente dependente deste enlace existe outro factor de diversidade: as suas capacidades económicas. Fruto das formas socialmente erigidas e historicamente constituídas de acesso à terra, nos tempos de memória as casas são identificadas como «casas fortes» e «casas pobres»[3]. Ambos os factores condicionam a estrutura física da Casa bem como o seu modo de funcionamento.

Importa salientar à partida, como aspecto central desta Casa, a sua vocação para a auto-suficiência. É a partir dela que melhor se entende o modo e porquê das suas expressões, materiais e imateriais, que compreendem as construções edificadas e seus anexos, os utensílios que lhe pertencem, a organização do solo e modos de cultivo, bem como as normas, conhecimentos e transmissão de capitais simbólicos. Paralelamente, o carácter auto-suficiente realça de forma particularmente aguda o papel da casa como *locus* axial de apropriação. A Casa ergue-se e subsiste através de um contínuo processo de domesticação do *monte* como natureza inculta, transformando-o em cultura, segundo modos socialmente organizados e estabelecidos, expressos em práticas e representações que respondem, por sua vez, à natureza concreta que a rodeia e interpela.

Na organização da Casa tradicional encontramos, como perfil específico de relação que é levado a cabo, uma apropriação que se fazia numa fórmula concêntrica, manifesta em dimensões físicas e simbólicas da relação[4]. Ocupando o centro, como habitação edificada, desdobrava-se num anel mais próximo em dependências anexas, como a *eira*, o *hórro* e o palheiro. Em seu redor e nos interstícios, estendiam-se as terras de lavoura, em primeiro lugar a *cortía*, terra em que se produziam os «cultivos de primor», aquela mais fértil, mais adubada, em suma, «mais atendida». Num anel mais afastado, a que corresponde outro nível de lavoura, encontravam-se as *pezas*, leiras de cultivo tipicamente extenso e alternado (trigo, nabo e batatas), compreendidas dentro do espaço do chamado *vilar* (terrenos férteis de cultivo de uma povoação em que cada Casa tem as suas *pezas* ou *leiras)*. Daí por diante estendiam-se os prados, de regadio e sequeiro, e por último, encerrando e envolvendo o conjunto, o denso *monte*.

Escutemos a tradução desta fórmula através duma descrição da paisagem comarcal fornecida por um olhar externo, de vocação etno-geográfica, no início do século XX: «O território dos Ozcos está inculto na sua maior parte. Os montes oferecem pasto ao gado durante o Verão e o seu roçar cama para os estábulos. A terra de lavradio é silício-argilosa, de pouco fundo e muito permeável. Os desfiladeiros e ladeiras estão povoados de árvores selváticas, principalmente de carvalhos; nas margens dos rios abundam castanheiros e em diferentes sítios oferecem-se nogueiras, bétulas, álamos, etc. A produção agrícola principal é a batata, segue o centeio e apenas se semeia milho e trigo; legumes e verduras são pobres; as frutas, escassas (…) De todas as maneiras, o país não produz bastante para o consumo, principalmente de cereais. (…). Com este tubérculo [batata], abundantes nabos, forragens de centeio, cevada e milho e a erva de seus prados mantêm um notável número de cabeças de gado bovino, ovelhas e cabras, principal elemento da vida destes povos. A raça de uma e de outra espécie é montanhesa, pequena e de desenvolvimento lento; mas o gado porcino, de raça galega, está mal cuidado. Algumas galinhas de pobre casta e bastantes colmeias (…) alojadas, como em tempos primitivos, completam a fazenda de tais montanheiros»[5]. Com este cenário em mente, passamos agora a dar um pouco de vida, ainda que seja conceptual, à fórmula de relação que lhe subjaz, conhecendo alguns dos aspectos que constituíam o seu funcionamento.

Entre os dois extremos casa e *monte,* pólos simbólicos, existiam laços e movimentos cíclicos e contínuos, constituídos numa rede de caminhos, intenções e propósitos que formavam um tecido coeso que era o total da Casa e do «habitar». O *monte*, como limite fronteiriço, não deixava ainda assim de ser profusamente frequentado; nele se entrava para recolher lenha para o fogo que de forma praticamente continua ardia na casa e também madeira como matéria vital para um sem fim de instrumentos, agrícolas e domésticos. O

monte servia ainda de matéria vegetal para preparar o esterco (imprescindível na subsistência agrícola desses tempos de memória) bem como provedor de alimento enquanto reserva de caça e recolecção[6]. Nesta época prévia às grandes pradarias, o *monte* servia também de reserva alimentícia vital para muitos dos animais da casa que aí eram conduzidos a pastar, pelo que António, meu vizinho, ao considerar a notória pujança de «*maleza*» ao redor de uma Casa abandonada que conheceu, me explicou que «os *montes* antes eram muito mais *castigados*». Por último, o *monte* era o espaço necessariamente percorrido e calcorreado para aceder ao mundo exterior da Casa, a outras Casas, outros lugares, com os quais ela estava necessariamente envolvida.

Os laços, movimentos e graduações contidos nesta fórmula que relaciona a natureza inculta e cultivada têm também reflexo na distribuição, representação e lugar que ocupam os animais, dos mais selvagens aos plenamente domésticos. Com efeito, estes últimos constituíam parte integrante da Casa tradicional, habitantes de pleno direito, num prolongamento directo ao agregado familiar. Tipicamente, para além das galinhas, gatos e cães pastores, a Casa abrigava duas ou três vacas bem como o imprescindível porco. Também compreendia habitualmente algumas ovelhas e em muitos casos, em economias menos oprimidas, o cavalo, animal com estatuto de luxo na medida em que a sua função era a de transporte, sem nenhum interesse produtivo directo. Tal como os membros humanos, estes animais tinham consignadas funções e lugar segundo as suas características discriminatórias. É justamente neste tempo de memória que se dá a interessante transição que adscreve a separação entre pessoas e animais. Nas casas mais antigas ainda é possível encontrar uma disposição espacial em que ambos ocupam sensivelmente o mesmo nível, o que reduzia consideravelmente o espaço habitacional humano, nomeadamente aquele dedicado aos quartos e à sala[7]. Posteriormente, e desta fase abundam exemplos na comarca, as *cortes* passaram a ocupar o piso inferior da casa, a elas se acedendo do exterior, não do interior. Esta é já a Casa habitada da memória; a posterior separação espacial definitiva, ainda que esmagadoramente dominante, é recente.

Os animais da Casa estavam, por condição inerente, afectos aos seus espaços e propósitos. Mesmo nos casos dos animais que se afastavam quotidianamente dela, seja para os prados ou na escassez contínua destes, para o *monte*, eram deambulações estritamente vigiadas pela actividade de pastoreio, omnipresente na vida tradicional. O invariável regresso às paredes domésticas obedecia a uma lógica directamente pragmática, não apenas como prevenção de ataques predatórios como pelo fornecimento de esterco, matéria imprescindível

ao funcionamento da Casa. Esta proximidade implicava também um aconchego térmico bem-vindo nas muitas noites frias da comarca.

Animais de distintas espécies e naturezas, todos preenchem os interstícios dos espaços e do quotidiano familiar, sujeitos ao propósito organizador da subsistência humana. Também as abelhas são parte desta criação, profundamente afecta à Casa tradicional. Estes animais singulares, que escapam a identificações personalizadas, ocupam um lugar limiar, pois ainda que a sua pertença possa ser reclamada pela Casa, o domicílio e temperamento que lhes é próprio consigna-as ao *monte*. Circulando sem fronteiras ou restrições os espaços mais e menos humanizados, são comunicadoras por excelência das duas dimensões. Este seu carácter ambíguo, não totalmente selvagem, não totalmente doméstico, que se evade ao controle e domesticação plena, está bem reconhecido no dizer local: «*tratase de un ganado que non conoce al amo*». Para além deste aspecto, o seu cultivo estava, particularmente nos tempos de memória, sujeito a imponderáveis «*así como medran en número disminuem*».



Cortío de Barcia (foto: própria)

A apicultura, tradição imemorial da comarca, deixou vestígios erigidos a que se chamam cortíos, muros de pedra que envolvem as colmeias, grossos e elevados (alguns de 3 metros de altura), com lousas inclinadas e salientes nos rebordos. A sua função primordial, segundo os habitantes, parece ser a de protecção contra ameaças como as dos ursos e do fogo.

Além destes círculos, todos as restantes criaturas são indubitavelmente «animais de *monte*». Não são criados nem «sacrificados», são – em alguns casos – caçados. Com efeito, a pesca e a caça, nos tempos de memória, eram práticas regulares da Casa, não entendidas como actividades "desportivas" ou lúdicas e menos sujeitas a normativas e constrangimentos oficiais. A caça em particular servia, para além de complemento alimentar, como resposta à acção depredadora dos animais sobre os cultivos. Desta época chegam-nos representações em torno dos animais selvagens que expressam, no seu conjunto, valores ambíguos. Se em muitos casos, como ameaça aos cultivos e à subsistência, eram alvo de raiva, desprezo ou

medo, também é possível encontrar, nos tempos de memória, uma outra faceta. Como criaturas que representavam uma continuidade directa com a natureza inculta, comunicavam os seus ritmos, ciclos, segredos e até poderes. Os exemplos são inúmeros: encontramos nas cobras e víboras, abundantes no território («aqui é um sítio *culebroso*») sinais de informação patentes no refrão que diz «quando as cobras saem antes de Abril neve está para vir». Da mesma forma, os muitos pássaros que podiam constituir uma séria ameaça para as colheitas detinham simultaneamente reconhecida função como mensageiros, seja no caso de algumas espécies cujo cantar anuncia a presença de água, seja como arautos entre mundos, avisando da chegada dos que vinham de longe a visitar, advertindo os vivos das inquietações e desejos dos mortos, ou mesmo emissários da chegada da morte a uma Casa. Da mesma forma, um conjunto lato de conhecimentos tradicionais atribuem, em particular aos animais mais ameaçadores, importantes poderes medicinais, como mais adiante descreverei.

De todos os animais selvagens, nenhum encarna a qualidade do *monte* de forma mais exemplar que o lobo. A sua ameaça parece perder-se nos anais do tempo. Provavelmente, desde o momento em que comunidades humanas como esta se estabeleceram como pastoras e guardiãs de reses, o lobo adquire o estatuto de importante rival, inimigo mítico e controverso, a partir do qual realidades e lendas se entrelaçam em cumplicidade. No campo das lendas, os Ozcos comungam de um mesmo fértil património de tradições que se espalha por todo o norte peninsular, no qual se assinala a existência de criaturas que atravessam a fronteira entre a cultura e a selvajaria, entre o ser humano e o lobo, tipicamente encarnadas na figura do Lobisomem. Dos seus relatos, sem dúvida que é possível extrair metamorfoses históricas nas próprias representações pelas quais o lobo, tal como o nosso conhecido demo, foi apropriado e maioritariamente convertido à ideologia cristã, ganhando por ela contornos inequivocamente malignos[8].

Neste nosso contexto cultural, a par do transversal fenómeno de licantropia, encontramos ainda assim duas variantes que significativamente apontam para um desvio a estes cânones maniqueístas. A primeira surge por referência a *lobos-meigos* (*meigo*, no contexto linguístico galego, é sinónimo de feiticeiro), em que os indivíduos propositadamente e segundo a sua vontade se transformam em lobos. Estamos perante uma perdurável herança daquele que é um o clássico fenómeno de transfiguração próprio da realidade xamânica. No segundo e curioso caso, aparecem menções a *encantadores de lobos*, conhecidos no contexto galego como Peeira(o)-dos-lobos ou Capitã(o)-de-lobos. Nesta circunstância, são indivíduos que sem perder a figura humana, «andam com os lobos e fazem vida com eles, entendem a

sua fala, fazem-se seus chefes, organizam as suas expedições, salvam outras pessoas ameaçadas por eles e partilham a sua comida»[9].

Nas memórias que envolvem este animal, em não poucos habitantes da comarca ficou registado na memória um velho costume pelo qual o lobo era caçado por determinados indivíduos com o propósito de baixar às povoações com o seu cadáver, ocasião em que se pedia algum tipo de recompensa pela benfeitoria. A chegada desses homens deixou uma impressão profunda a José Luís, que se revê criança, vendo-os chegar ao portão da casa; «Aquela carcaça vazia balouçando às costas, a grande e desproporcional cabeça pendente». Agarrado às saias da mãe «dei por mim fixado nos seus olhos. Nada mais que os seus olhos vazios que me fitavam. Não via ódio, nem raiva, mas como…uma certeza de regresso»[10]. É-lhe custoso viver a memória; «Índa así, e porque agora se me amontonan recuerdos e sentimientos d'aquela escena, máis as cousas que mía madre me vai cuntando, adelanto este verso dito po los que pedían:

Este aguinaldo, señora,
nosotros no lo queremos
lo aplicamos por las almas
de los que están padeciendo

Este presente, Señora
Nós não o queremos
Aplicamo-lo pelas almas
Daqueles que estão padecendo»

– da voz de Ludivina Álvarez Gómez, de A Cova.



Lobo capturado (foto: Gauson Fernández)

Curiosa invocação, que remete o ouvinte e espectador para um mundo imaterial, deixando claro que esta não é uma mera transacção económica e que aquele não é um cadáver qualquer; que a sua morte cumpre fins para além dos meramente utilitários. Esse sistema de extermínio era, aliás, limitado e reconhecidamente propenso à fraude (um mesmo cadáver empalhado circulava de mão em mão durante tempo indeterminado). Toda esta prática parece revelar, acima de tudo, que o controle desta ameaça que vem do *monte*, mais figurada que física, está a ser mantido. É possível constatar que o lobo dos tempos de memória marcava presença regular, senão nos caminhos e encruzilhadas silvestres, nas representações dos habitantes. Conta-nos

D. Manuel Quintana que «Nas reuniões de há 30 ou 40 anos, a conversa dos velhos tinha como base o encontro com os lobos, se fulano ia a tal sítio, que se lhe apresentaram de tal outro lugar, que se foram, que se vieram. Dizia-se que os lobos miram-te sem que tu os vejas e que então te entra um pavor que não sabes porque te ocorre e não podes levantar as pernas e os braços porque ficam paralisadas. E tu não os vês, mas eles sim. E quando podes seguir o teu caminho, o lobo vai-te acompanhando. Vás tu pelo caminho de sempre e eles vão à sua altura, pelo *monte*. E acompanham-te, acompanham-te, sem se aproximar, sem se afastar, sem uivar mas, dizem, que se impõe e não te abandonam. Pode ser que os vejas ou não os vejas, mas sabes que vão ali, pelo arrepio que levas. Isso passou-se com muitos que o contam».

Estas e outras histórias do *monte* contavam-se tipicamente na Casa, mais precisamente no centro que a animava – a *cocía* (cozinha) - junto ao fogo que presidia a reunião dos seus membros bem como aqueles que lhes eram próximos.



Cocía vella (foto: própria)

Sobre o fogo está pendurada a «cremalleira» ou cadeia de fortes elos da qual se penduravam as potas. A cremalleira por sua vez está presa a um «guindaste» (esquadro de madeira), um suporte giratório fixado a uma das paredes para aproximar ou afastar o fogo das «potas».

A cozinha dos tempos de memória, hoje identificada como a cocía de tizóis ou cocía vella, era um espaço de consideráveis dimensões, com uma altura superior ao resto da casa e cuja disposição e estrutura estava cuidadosamente concebida para as suas utilizações, em diálogo e relação explícita com o meio exterior. São inúmeros os exemplos dos pormenores que configuram a sua organização arquitectónica, nenhum arbitrário. Por exemplo, a sua considerável altura serve para armazenar o fumo, ele próprio importante isolador térmico, bem

como conservante e insecticida. As suas aberturas térreas, sob forma de corredor, são construídas de acordo com coordenadas nascente-poente, de forma a criar túneis controlados de arejamento. É destes tempos de memória que a cozinha se transforma. A velha lareira, com o seu fogo aberto sem chaminé e com a sua estrutura circular translada-se para uma "cozinha moderna" ou "cozinha económica", introduzindo-se fogões de ferro.

A cozinha era o espaço mais habitado da Casa tradicional e nele decorria a maior parte da vida familiar, particularmente no Inverno, longo e austero na nossa comarca. Centro doméstico, nela se comia, se aquecia, se conversava e se recebia visitantes. Nela também ocorriam muitos dos nascimentos da prole doméstica[11]. De uma forma geral, se a Casa se afirma girando sobre vários círculos, o seu epicentro é a cozinha, cujo coração é a lareira. O fogo, nos velhos guindastes, é o vértice onde toda a energia vital se concentra – comida e calor. A importância simbólica deste lugar é reificada por velhas tradições, nas quais se considerava que a cinza da «lareira» tinha propriedades especiais, amiúde utilizadas para curativos. Da mesma forma era considerado tabu apagar este fogo com a urina. Também me fez notar um informante local, que na «fala daqui», existe uma diferenciação que se estabelece ao utilizar-se o verbo «apagar» para o fogo fora da casa e «matar» apenas para o fogo da casa, possível alusão semântica à vida que tem imanente.

Diz o etnógrafo Garcia Martinez que a cozinha é o princípio e o fim de todas as actividades da Casa, que trabalha para comer[12]. A comida representa assim o fruto mais tangível e vital na relação que a Casa constrói com o meio natural que a envolve. Com efeito, nesta tentativa de escrutinar os laços entre sociedade e natureza-*monte*, a alimentação serve por excelência como fio condutor. Seguir esse fio é acompanhar a passagem de uma natureza inculta para a encontrar, plenamente culturalizada à mesa, literalmente apropriada, engolida, digerida e incorporada. Na Casa tradicional, pelo seu pendor auto-suficiente, a comida expressa directamente o enlace entre as características biofísicas do seu território e os modos sociais, históricos e económicos que lhe respondem e a configuram. Nela confluem e se fundem todas as expressões, materiais e imateriais, da relação: hortas, prados, *monte*, bem como os ciclos naturais e fenómenos climáticos que a ela presidem, animais e pessoas, trabalhos vividos, experiências, normas e saberes.

Encontramos assim, na mesa e dieta diária, não apenas o mero sustento biológico para a família mas o principal caudal de socialização quotidiana que reúne os membros da Casa. Ao observar o regime alimentar padrão da tradicional Casa nos Ozcos, encontramos uma ementa que se caracteriza por assinalável frugalidade, austeridade e monotonia. Tipicamente, as principais refeições consistiam no pequeno-almoço (*a parva*), composto de

papas de pão ou batatas cozidas, com ou sem leite consoante as possibilidades. O *Almorzo* – refeição central – era feito do invariável caldo, o qual se nutria da reduzida gama de verduras disponíveis segundo a época (nabiças, repolho, couve) com carne de conserva (habitualmente toucinho e chouriço) e pão. O jantar consistia frequentemente de papas de milho e pão ou também castanhas com leite, quando havia possibilidade. Com algumas variações, a repetição desta ementa é assinalável, só alterada nos dias festivos (como o *Antroiro, Mallega* ou o dia da matança do porco) em que surge a carne, fresca ou partes especiais, como os *roxois* (rojões) a *cachola* (cabeça de porco), bem como as tortilhas, o cozido de grão com tripas, os *freixolos* (crepes muito finos), bem como os excepcionais café e vinho. As diferenças de poder económico de cada Casa manifestam-se na possibilidade de incorporar à dieta quotidiana com maior regularidade, certos ingredientes mais excepcionais, como o café, o vinho, as leguminosas ou a carne e ovos. Para além do quotidiano, nos momentos festivos – em que a Casa se abria ao exterior social – sabemos que a comida era a pedra de toque de todo o complexo processo de comensalidade, ficando por ela expressa, quantitativa e qualitativamente, a excepcionalidade da ocasião. Havia assim ementas específicas associadas a determinados momentos, reforçando a identidade própria de cada celebração e a sua excepcionalidade.

Se toda a alimentação é significativa para a compreensão de um contexto relacional, o processo que dá origem ao pão é paradigmático de um modelo de apropriação tradicional. A importância do pão é assinalável não apenas pelo lugar que ocupa no regime alimentar da Casa (imprescindível e omnipresente em qualquer mesa) como também desenha o traçado completo entre os dois pólos – *monte* e Casa. Com efeito, a génese do ciclo do pão nos Ozcos leva-nos ao lavrar das *searas*, as parcelas de *monte* desbravado para a sementeira de cereal. Pela proporção apertada entre terrenos cultiváveis e membros da família, a maioria das Casas era forçada a recorrer aos espaços silvestres, muitas delas de forma exclusiva e nos *montes* mais *bravos* (mais difíceis de cultivar, seja pelo declive, pelo solo pedregoso ou pela densidade vegetal) para aí semear habitualmente centeio, pouco exigente quanto ao seu substrato. Nos casos de maior pobreza, que equivale a dizer menos terras, o acesso às *searas* resultava do aluguer, pelo que à dificuldade do seu cultivo acrescia um custo económico extra. Assim se reflectia directamente o ethos e a identidade económica da casa – quanto mais pobre mais o pão é difícil de cultivar.

Esta tarefa cumpria-se de forma cíclica pois dada a escassez contínua de adubos, tantas vezes assinalada nos discursos da memória, cada extensão queimada e semeada não produzia mais do que três ou quatro anos, pelo que havia que voltar a desbravar uma nova

extensão de *monte.* Após este período de produção e pela debilidade destes solos, era necessário dar-lhe um pousio de muitos anos – quarenta, segundo nos dizem – para rentabilizar essa operação no mesmo sítio[13].

Importa sair por momentos de uma narrativa mais abstracta e usar meios de imaginação mais vívidos de modo a aproximar-nos um pouco mais dos significados impressos por esta prática. A experiência intersectante de desbravar o *monte* nos Ozcos pressupõe um trabalho feito sob encostas íngremes, abrindo clareiras num espaço repleto de arreigada vida orgânica e inorgânica que preenche todas as superfícies, abaixo dos pés, onde subsistem as tenazes raízes e os constantes blocos rochosos, até às alturas dos seus mais magestáticos habitantes, os centenários carvalhos. O *monte* que se elimina e revolve é, por assim dizer, o oposto do *monte* que se experimenta numa contemplação estética. A natureza é aqui essencialmente lenhosa, pedregosa, áspera, plena de gravidade. É uma acção que, de parte a parte, se faz de uma resistência tenaz, de pujança e dureza. Pelo cultivo das *searas* vemos que a relação com o *monte* está para além daquilo que se pode traduzir num registo discursivo já que são hábitos e práticas, sensações incorporadas, através das quais os lugares ganham significado ao serem activamente sentidos. Não surpreendentemente, o cultivar das *searas* guarda na memória de muitos dos habitantes da comarca a representação mais vívida da experiência do *monte*, que se traduz no lugar mais renhido mas também imprescindível de uma vida de cultivo. As marcas dessa experiência na memória expressam-se amiúde mais nos próprios silêncios que pontuam as narrativas do que nos discursos que a comunicam, por exemplo na forma grave e cuidada como se mostra o instrumento que preside essa tarefa – a *achada*, que é para muitos o símbolo desse lugar da memória.



Nieves de Cotarelo e a achada (foto: própria)

O segundo momento do ciclo do pão compreende a passagem da terra à *eira* e da *eira* à *ucha* (graneiro). Os trabalhos nesta fase iam absorvendo já um maior colectivo de gente, revelando os laços da Casa com a restante comunidade. Ao reunir "el pan" na eira, faziam-se grandes medas a partir de *maollos* (molhos) regulares, quantificáveis por uma medida utilizada nos Ozcos conhecida por "*el faz*" (quarenta *maollos*)[14]. Neste momento do processo, fica publicamente exposta a mensurabilidade do cultivo, facto socialmente relevante, pois «consoante a quantidade de "pão" na eira, já se sabia do poder de uma Casa, se era "forte" ou "pobre"». De seguida realizavam-se as *mallegas*, um dos acontecimentos sociais de maior importância e significado na vida dos Ozcos. Nestes tempos, ainda existem recordações da malha ser feita sem máquinas, com os «*malle*» (manguais). A chegada das «malhadoras» não alterou o carácter eminentemente colectivo («juntavam-se vários vizinhos para pagar menos») mas sim a sonoridade e ritmo dos trabalhos, agora marcados pela máquina. Como me diz António, «sabendo que cada casa pagava ao dono da máquina por tempo, e como o dinheiro sempre era escasso, todos procuravam trabalhar rápido e sem pausas».

As *mallegas*, segundo o número de vizinhos e a quantidade de pão, ocupava todo o mês de Agosto, pois tal como reza o refrão local «*Em Agosto, quem mallou, mallou*». Numa sociedade agrícola como os Ozcos, o cultivo que une o cultivador à terra e a terra ao cultivador, é o enlace que estrutura directamente o calendário social aos ciclos naturais. Com efeito, nos tempos de memória as principais festividades estavam directamente relacionadas com os ciclos agrícolas e como tal, naturais, vinculando a dependência entre o colectivo social, suas práticas e representações, e o meio natural. Diz García Martínez que os *esfolios*, *mallegas* e *roxois* constituíam os acontecimentos sócio-económicos mais relevantes da vida dos Ozcos. Com os seus distintos perfis, as *mallegas* afincavam a reciprocidade das casas, rompendo a auto-suficiência, os *roxois* reuniam os parentes e os amigos íntimos dispersos e os *esfolios* permitiam um ambiente essencialmente festivo, que facilitava as relações entre jovens de ambos os sexos[15]. Deste modo, as festas socialmente mais relevantes na comarca tiveram até há pouco tempo um carácter eminentemente agrícola e produtivo; celebrações como o Natal, Reis e outras de carácter cristão ou nacional só recentemente têm uma significância colectiva no território.

A apropriação da natureza conhece uma expressão temporal, cronologicamente ritualizada. As estações, como o território, têm as suas fronteiras ritualmente definidas anualmente. O lugar é assim um espaço de eventos e de ocorrências de cultivo – naturais e sociais. Nessa medida, os lugares não apenas «são» como «acontecem». O vínculo explícito desta sociedade a um contexto biofísico releva que os seus marcos e celebrações nunca se

fazem em nome de uma qualquer referência abstracta, pois ao festejar uma colheita celebra-se não apenas o resultado mas todo um processo que reúne gente, trabalho, alianças, bem como manifestações puramente naturais, pois as comemorações estão directamente sujeitas a predicados e variabilidades da natureza – anos de muito ou pouco sol, mais ou menos pragas – que influem directamente sobre aquilo que se celebra. Da mesma forma, a economia da Casa não radicava tanto na remuneração do trabalho diário mas no trabalho de todo o ano, cujas acções estavam fina e casuisticamente imbricadas umas nas outras.

Nas *mallegas,* como assinala Garcia Martinez, dava-se uma passagem periódica fulcral nesta sociedade, representada na passagem da escassez à abundância, o final de um laborioso ciclo[16]. Daí que encontremos, nos tempos de memória, todo um ambiente festivo que os mais velhos não se cansam de invocar. Qualquer descrição ou reconstrução do passado sem essa referência parece incompleto. Descrevia-me um vizinho, comentando um filme exibido na televisão sobre a vida nos Ozcos: «O filme estava muito bem mas para mim ficou por contar o mais importante – os *esfollois* e as *mallegas*, isso era um portento! Cada casa enchia as suas *uchas* de pão (grão). Reuníamo-nos todos e era mais de um mês de trabalho a valer e festa!». Com efeito, sob estes trabalhos festivos as Casas, de forma rotativa, intercambiavam trabalho, convívio, alimentos e vínculos sociais. Nestes momentos, ao reforçarem-se laços sociais, também se expunham e confirmavam inimizades com os vizinhos que «*estaban a mal*». Estas festividades incluíam condutas de comensalidade, nas quais dar e receber obedecia a uma delicada e complexa ética ainda intensa na vida rural. Como diz García Martínez, aquilo que cada casa pode ou/e quer oferecer em relação às demais é um processo recheado de pormenores que vai muito para além de um simples intercambio de alimentos[17].

Nas *mallegas*, as pessoas viviam relações excepcionalmente intensas, ao unir-se «todos por um e um por todos»; os espaços íntimos da Casa abriam-se aos vizinhos – a *eira*, o *hórro*, a cozinha e a sala – e durante várias vezes ao dia todos se reuniam em torno da mesa festiva, a mais suculenta do ano, em que o café e o vinho «*andavan pola eira*»[18]. Este aspecto é várias vezes enfatizado pois «muitos de nós só conhecíamos a comida farta nesses dias. Trabalhávamos com força mas nem sequer estávamos bem alimentados». Era habitual as Casas, no final da jornada, organizarem festa. «Não havia bandas, vinha um paisano tocar a gaita, que nem por isso tocava bem, outro com o acordeão, e se fazia falta cantávamos todos». «Depois da jornada, íamos a pé até Santa Eulália, se ali havia festejo. Seguíamos todos, bandos de gente nova, ai Deus, eram três dias sem dormir pois já o sol raiava e ala a

trabalhar. Aí estávamos todos, cobertos desse pó, como mafarricos, com os sombreiros, a trabalhar e a cantar…Era digno de se ver». Mais precisamente, digno de se viver.

O terceiro e último passo do ciclo do pão compreendia a passagem da *ucha* à mesa. A partir de agora era a ama da Casa (a matriarca) quem administrava esse produto no momento culminante de transição de natureza a cultura. Desta forma, cada 15 ou 20 dias a mulher preparava o grão para ir moer a um moinho, fosse de *calenda* (de vários vizinhos que moíam por turnos, segundo um direito que teria a Casa e que se transmitia de geração em geração) ou de *maquila* (de um particular que cobrava em espécie por moer)[19]. O transporte e moagem, tarefa tão recorrente nos tempos de memória, acarretava também um esforço considerável, pois na ausência de estradas e transportes motorizados, as sacas tinham de ser transportadas ao dorso, próprio ou de um animal de carga, se o havia. Simultaneamente, era um momento de marcada socialização pois o moer «tardava» pelo que muitos pernoitavam nas instalações do moinho. Como diz García Martínez, «sem dúvida que em torno ao moinho nasceram e alimentaram-se muitos refrãos, dizeres e histórias pois era um lugar onde as pessoas passavam largos tempos, dada a economia profundamente cerealistas dos Ozcos». Alguns utentes, mais afoitos, faziam o percurso de volta cruzando o *monte* e a noite, incursões que não raras vezes davam azo a histórias, mais prosaicas ou misteriosas, que se contavam no regresso.



Moinho del Rio (foto: própria)

Chegada a farinha à Casa, enriquecida com mais alguma história, dava-se o momento de amassar o pão, tarefa assumida com grande responsabilidade, pois sendo um elemento imprescindível não era excessivamente abundante, pelo que tinha de ser bem manipulado e administrado. Cada fornada constituía-se também como um ritual doméstico de transição, pois da falta de pão ou pão velho se passava ao pão fresco[20]. Todas estas circunstâncias outorgavam um poder especial à ama da Casa sobre quem recaía o compromisso de não perder nenhuma fornada e providenciar pão para a família todo o ano. Assim se explica que o

amassar do pão fosse um ritual que a mulher tendia a cumprir escrupulosamente. Ao ensinar-me a fazer pão «ao modo de aqui», conta Conchita: «Recordo-me ainda da primeira vez que tive que fazer pão, a minha mãe estava ausente. Disse-me meu pai "amassa, que o pão quer-se bem amassado, e vale mais que menos". Antes de sair (para o bar) disse-me para eu ficar a amassar até ele voltar. Eu amassei, amassei, nem sei quanto tempo estive ali a amassar, mas não me atrevi a parar».

Para esse ritual as mulheres se preparavam e deviam estar limpas, nesse dia asseando-se mais do que o normal, e ficando libertas das tarefas habituais. Também se assinala o facto de que não deviam estar menstruadas. Sabe-se que as normas e tabus em redor da menstruação feminina nas sociedades tradicionais são fenómenos habituais. Para alguns autores, particularmente neste contexto do pão, o sangue menstrual tem uma representação simbólica de morte, pois «pôde haver vida e não a houve»; em paralelo, a fermentação é um símbolo de vida pois «a partir da matéria morta, como a farinha, com o fermento, o calor e as mãos da mulher, revive e cresce»[21].

Tratava-se assim de trabalhar uma quantidade de massa que por regra não pesava menos de 30 kg, trabalho árduo sujeito, como qualquer produto culinário, à arte e ao dom do seu artífice. Depois de a mulher «*sobar com sus maos*» deixava-se a massa fermentar, ou «*deixar vir na cama del pan».* O fenómeno do «*expelir*» do pão é o momento vital no processo, pelo que não é surpreendente que ele fosse simbolicamente propiciado com uma invocação, sob forma de litania, intercessora e protectora desse momento vital em que o pão ganha forma e vida. As litanias invocadas demonstram ter bastantes variações conforme as Casas. De todos os modos é interessante constatar a recorrência de se invocar São Pantaleão, muitas vezes com uma correspondência material, isto é, fazia-se um pão de São Pantaleão (uma fogaça mais pequena) que servia para dar aos pedintes ou alguém dentro da própria povoação mais necessitada. Um último passo consistia em fazer *roxar el forno* (aquecer o forno), presente em todas as casas, para *enfornar* as *fogaças*. Esta tarefa, também ela complexa, sujeita a um calor intenso, completava o laborioso processo, recordado unanimemente com uma nota de respeito e até de carinho nas memórias daqueles que em criança ajudaram mães e avós naquilo que era «um labor duro para a mulher».

Em todos os trabalhos que envolvem o ciclo do pão, desde o desbaste do *monte* até à sua cozedura, toda a Casa, nas suas múltiplas dimensões, participa. Como processo, põe a manifesto variadíssimos aspectos da sua vida. Salienta-se, entre aqueles já descritos, a forma organizativa binária entre os sexos, que é parte integrante da fórmula de apropriação da Casa face à natureza-*monte*. À medida que os círculos se afastam do núcleo central da Casa, a

mulher perde poder a favor do homem e o mesmo se passa em sentido inverso. À medida que o pão se aproxima da casa, a mulher vai ganhando mais responsabilidade e protagonismo[22].

O ciclo do pão também põe a manifesto os laços que unem a Casa à restante comunidade a partir dos quais se entrevê que a sua auto-subsistência não exclui, antes exige laços colectivos com as restantes Casas, laços que à luz do presente se revelam particularmente fortes e significativos na memória de quem os viveu. Por último, no desfecho do ciclo do pão, encontramos uma expressão recorrente e amiúde pungente do significado de uma vida de auto-suficiência nestes tempos de memória. Para controlar e reduzir o consumo do pão de forma a poder chegar-se de uma colheita à outra, conta-se que não era estranho o hábito de cozer pão quando ainda restava da fornada anterior pois dessa maneira evitava-se que se consumisse demasiado – tentação quase inevitável perante bom pão fresco. Desta maneira, «a família sempre comia pão duro pois como se costuma dizer aqui "e*l pan mole al rico fai probe"*» – informação que se enuncia sob o esboço de um sorriso ambíguo.

A Casa dos tempos de memória não representa apenas os processos mais directos de apropriação da natureza, como é o lugar central de transmissão e reprodução dos saberes que lhe assistem. As funções dos seus membros eram organizadas segundo as suas características diferenciadas (sexo, idade e lugar relativo na futura herança do património) e de acordo com uma lógica orgânica presidida pela manutenção e continuidade da Casa. Nesse sentido, é possível apreciar como ela prevalecia sobre os seus membros de modo evidente. A este propósito diz-nos o etnógrafo Martínez que os indivíduos eram definidos pela Casa a que pertenciam, mormente sob dois ângulos. Por uma parte, segundo a posição que tivesse a Casa no povoado (a sua história, lugar social). Por outro, pelo estatuto que tivessem no interior dessa Casa. A identidade do indivíduo estava assim sujeita à identidade social da Casa, «o indivíduo valia tanto e era socialmente tanto quanto era em sua casa e quanto era a sua casa». A grande maioria das Casas dos Ozcos, como na restante Astúrias rural, tinham um nome e uma história que estava acima dos seus membros e enquanto estes mudavam e se sucediam, o nome continuava a definir e identificar as várias gerações e as suas propriedades[23].

Numa época em que a Casa albergava famílias verdadeiramente extensas, cada elemento desempenhava tarefas de acordo com um esquema rigidamente vertical, ocupando os mais velhos o topo de autoridade[24]. Na hierarquia da Casa encontramos o *amo* (homem casado mais velho) assumindo as tarefas consideradas de mais alta responsabilidade e numa lógica eminentemente auto-suficiente desdobrando-se elas em actividades e conhecimentos múltiplos e diversificados. Ele tipicamente melhor conhecia os ciclos da natureza, sabendo

interpretar muitos dos seus fenómenos e signos. Dessa maneira, era o depositário do saber face a manifestações meteorológicas, ciclos vegetativos, formas de cultivo e enxertos e também hábitos e condutas de animais, pelo que, no caso dos animais domésticos, a doma e os cuidados de saúde estavam a seu cargo. Alguns indivíduos detinham um conhecimento particularmente especializado nesta área, passando a ser reconhecidos como *albeitres*. Habitualmente havia um destes indivíduos em cada povoação e nessa qualidade prestavam serviços aos vizinhos. Para além destes trabalhos mais directamente vinculados à terra, também dispunha de conhecimentos rudimentares de ferreiro, realizando trabalhos de carpintaria, cantaria, reparação de caminhos, muros e pontes.

Paralelamente, a *ama* realizava as tarefas adscritas ao seu sexo, também elas múltiplas e variadas, assumindo o papel de padeira, cozinheira, charcuteira, queijeira, fiadeira e tecedeira, lavadeira e costureira, educadora das crianças e cuidadora dos mais velhos. Algumas especializavam-se no ofício de parteiras e curandeiras. De uma forma geral, a Casa como empreendimento era de claro signo patriliniar, mas a sua ordem social e moral era de signo matrilinear. Ao homem caberia assim comunicar todos os conhecimentos técnicos ligados essencialmente ao exterior e à mulher a custódia e transmissão do património simbólico da casa[25]. Inerente ao cargo de amo e ama cabia a responsabilidade e dever de transmitir os seus conhecimentos àqueles que ocupariam, de futuro, o seu lugar na Casa. A importância de deter estes saberes é determinante no estatuto que se ocupa dentro da Casa dos Ozcos – não uma mera convenção. Em conversas sobre o passado, pude apurar que o papel de ama/o obedece a uma realidade mais funcional que formal, ou seja, o reconhecimento e adjudicação da categoria é feito a partir dos conhecimentos efectivos que determinados indivíduos demonstrem, pelo menos a partir da intimidade doméstica. Desse modo, quando Maria falava da sogra, efectivamente a mulher casada de mais idade da Casa, eu acompanhei a conversa chamando-lhe 'ama', ao que ela comentou de imediato «não era *ama*, que ela pouco sabia de levar uma Casa».

Na base desta organização familiar encontramos as crianças que, como em muitas sociedades não industrializadas, começavam desde cedo a trabalhar para o conjunto doméstico. A sua ocupação central, segundo nos dizem os nossos testemunhos, era dedicada ao pastoreio, de início acompanhados por irmãos mais velhos ou avós e logo assumindo a responsabilidade de forma autónoma. Esta actividade, regular no quotidiano do passado, dá-nos uma informação central da socialização e experiência concreta das crianças com o meio natural. De facto, na maioria dos casos este contacto com o mundo exterior é sumamente precoce. Desde a mais tenra infância, transportadas para os campos em cestas, atadas,

quando os movimentos representavam uma distracção ou um perigo, as crianças nos Ozcos estiveram fora, nas *leiras*, no prado ou no *monte*. Mais tarde, através do pastoreio, actividade solitária por excelência, a criança de então descobria o mundo em seu redor.

Tive acesso à reconstrução desse mundo, caminhando com alguns interlocutores, entre prados e bosque, sítios identificados a partir de presenças e ausências nos signos da paisagem, entrelaçados em pequenas e íntimas histórias. Mostraram-me, com um reencontrado entusiasmo que preside à infância, como sabiam erigir cabanas, úteis e resistentes, algumas ainda discretamente perceptíveis sobre a «maleza» do *monte*. Também me descreveram como dedicavam tempos infindos a armar eficazes e imaginativas armadilhas para este e aquele animal bravio, revelando toda a observação e engenho humano que preside à caça primordial. Outros relatos expressam o conhecimento profundo dos animais domésticos que cuidavam, os nomes, hábitos e carácter de um e outro, com quem mantinham um trato mais ou menos congenial. Aqui e ali se avivam eventos e aprendizagens, perigos e aventuras, como as de conhecer as correntes e grutas dos rios onde se aprendeu a nadar.

Em muitos casos, estes lugares e experiências revelam uma tonalidade de segredo ou recanto, tão familiar ao mundo da infância, a resguardo do olhar e julgamento dos mais velhos, quando a plena dimensão do risco e da transgressão mal se adivinham. A memória reconstrói-se então de sorrisos, no reviver de episódios como aquele de se ser descoberto a acariciar pequenos e movediços animais, «lisos e suaves», nada mais que um ninho de víboras, que o acaso ou a inocência preservaram da morte. Trilhar esses caminhos de memória é descobrir que todos os recantos são reconhecidos, que cada lugar, muro, penhasco, ladeira ou baga silvestre tem um nome, uma função, uma história ou uma íntima recordação. Para cada significante há um significado, de forma que nenhum canto da paisagem, mais ou menos humanizada, parece escapar a uma apropriação, colectiva ou pessoal.

Esta apropriação do meio, tão intensamente mapeada, era possível num contexto em que a escola, moderna e oficial, tardava a chegar, mantendo-se dispersa e rara até aos anos 50 e 60. Ainda assim, e antes dela, desde os tempos mais remotos da memória existiram na comarca outras formas específicas de «*aprender el silabário*». Assim me contam que sucedia, não raras vezes, que um vizinho familiarizado com esses ofícios abria as portas da casa para os transmitir àqueles que podiam comparecer. Também chegam notícias, como nos dá conta uma octogenária vizinha, que se formavam organizações colectivas entre povoados de forma a pagar a «maestros de ferrado», professores sem qualificações oficiais que se deslocavam de povoação em povoação, recebendo alguma paga, muitas vezes em géneros. Os exemplos destes sistemas de ensino abundam, razão pela qual a literacia básica será um capital que

muitos dos habitantes dos Ozcos, mesmo os mais idosos, possuam. Já Secada salientava, à entrada do século XX, que «A gente dos Ozcos é notável pela sua sensatez, moralidade e relativa ilustração, não obstante o seu afastamento, pois não chega a cinco por cento o número daqueles que, pelo menos, não sabem assinar»[26].

A partir dos anos 70, com a edificação de escolas públicas e atendimento de professores qualificados, ficam as últimas recordações da «ida à escola» como actividade memorável, excursões pedestres feitas em bandos, ainda numerosos, de crianças e jovens, irmãos e vizinhos, que desse modo calcorreavam quilómetros pelos caminhos do *monte*, sujeitos aos rigores climáticos de cada estação. Estas escolas, até à década de 70, mantiveram algumas das características iniciais – agrupando gente de todas as idades numa mesma sala, segundo um atendimento irregular. Com a chegada das escolas estatais, o encontro da comarca com o mundo exterior torna-se regular, um mundo que nos tempos de memória é muitas vezes relembrado pelo falar castelhano, pela forma como excluía ou ridicularizava especificidades, linguísticas e culturais. Os programas uniformizam-se e o «*silabário*» passou a ser bastante mais do que ler, escrever e contar. Tornou-se uma séria missão de inculcar uma outra visão do mundo, sujeita agora aos rigores da ideologia do Estado vigente. A escola passa a ser, para além de uma necessidade, um imperativo normativo e obrigatório.

Ainda assim, nestes tempos de memória, a dimensão mais significativa da transmissão de conhecimentos provinha sobretudo da Casa, a partir da qual imperava o saber tradicional, tão importante nas sociedades pré-industriais campesinas como as dos Ozcos. Este conhecimento tradicional é tipicamente descrito como um sistema predominantemente oral ou imitativo. Com efeito, a transmissão de conhecimentos fazia-se sobretudo pela experiência, mediante uma relação directa e uma aprendizagem em grande medida corporal, por observação, por imitação e pela prática. Os saberes teóricos, que incluíam tanto aqueles mais directamente relacionados com o mundo natural (saber ecológico, técnico e económico) como o social (normas, valores e condutas) transmitiam-se oralmente também segundo dizeres e refrães, compilados no chamado «*refranero*» local, o conjunto de ditos populares a que García Martínez chama de grande enciclopédia oral do saber tradicional. Não menos importantes são as muitas histórias e contos tradicionais que iremos conhecer melhor ao longo deste trabalho.

Ao conhecimento tradicional também é reconhecido um carácter conservador, no sentido em que a tradição predomina sobre a mudança e a ordem moral sobre a ordem técnica[27]. Ainda assim, para entender melhor o que significa este conhecimento como

modalidade específica de apropriação social face à natureza, importa acrescentar algo mais. Eder assinalou que todas as sociedades têm um conhecimento teórico, o qual não se circunscreve apenas às sociedades modernas; o que diferencia este conhecimento nas sociedades modernas do das sociedades tradicionais é pertencerem a um universo fechado ou aberto – teorias ligadas a um contexto social e teorias *concebidas* para estarem desconectadas de contexto[28]. Esta definição alude àquilo que, da perspectiva deste trabalho, parece ser uma das mais importantes características do conhecimento tradicional, nomeadamente a forma como ele emerge declarada e assumidamente a partir de uma relação íntima entre um contexto social e natural.

Nas suas dimensões mais teóricas ou conceptuais, a promiscuidade entre dimensões sociais e naturais está patente, de forma singela, nas próprias formulações do refraneiro, em que o meio biofísico e a sociedade (nas suas dimensões económicas, morais, éticas e normativas) se representam mutuamente. São múltiplos os exemplos: «*Carvallo en terra, todos à leña*» (todos se aproveitam do fraco). «*Xente nova e leña verde todo é fume*» (inconsistência da juventude). «*Nun dure mais a mala vecía que a neve marcelía*» (os danos dos nevões de Março são comparáveis aos de uma má vizinha). Já os conhecimentos práticos, numa sociedade eminentemente agrícola, respondem de forma evidente ao meio natural sobre o qual são aplicados. Vimos que tais conhecimentos se constroem a partir da experiência tangencial com a natureza e simultaneamente são socialmente estruturados. Por exemplo, a forma de domar um cavalo (um saber aqui bem mais empírico do que teórico) não apenas tem de responder directa e experencialmente ao animal selvagem que se tem em mãos, como pressupõe e é orientado pelas representações daquilo que é suposto ser um cavalo domesticado.

Se bem que possamos distinguir entre conhecimento teórico e prático e em cada uma das suas vertentes descobrir esse mesmo vínculo, a vocação relacional do conhecimento tradicional leva a que encontramos acima de tudo uma relação íntima e inextricável entre práticas e representações, corpos e ideias, dimensões naturais, sociais e culturais. Esta confluência de aspectos, naturais e societais, práticos e teóricos, estende-se, no conhecimento tradicional, a reunir mais binómios ainda: dimensões físicas e metafísicas, empíricas e ocultas. Tal faceta está exemplarmente expressa nos saberes que envolvem a saúde, a doença e o risco. Nos tempos de memória estamos numa época em que os serviços de saúde e assistência social, com os seus préstimos e ideologias, estavam consideravelmente afastados da comarca. Saúde, doença, mortes e nascimentos estavam também eles sujeitos à lógica auto-suficiente da Casa. De uma perspectiva etnográfica, encontramos a expressão «rituais de

aflição» descrevendo o conjunto de condutas mais ou menos reiteradas que nestes contextos se preconizam para prevenir ou remediar ameaças físicas e psicológicas[29]. No que diz respeito à chamada medicina popular, trata-se, nas palavras do etnógrafo García Martínez, de práticas «quase esotéricas», em que o conceito de doença parece «ambíguo», e cujos diagnósticos e meios utilizados pouco partilham da actual «ciência médica». Como diz Conde, em muitas ocasiões esta medicina envolve-se duma «mentalidade verdadeiramente mágica»[30]. Estamos, sob o olhar moderno, perante um mundo estranho, com efeito, sob uma outra visão do mundo.

As acções de cura eram levadas a cabo por um agente humano – um curandeiro, que servia de intermediário, intérprete ou condutor de poderes de regeneração, os quais se encontravam em dimensões marginais à sociedade. Recorria por isso a dimensões naturais (objectos e seres provenientes da natureza) e sobrenaturais. Nesta ordem de conhecimento, ambas as dimensões se sobrepõem. Chega-nos, dos tempos de memória, a utilização curativa de instrumentos minerais, como é o caso da «pedra de leite» ou a «san pedra», mas também essências animais, patentes na utilização dos dentes de lobo. Outros veículos misturam essências físicas e metafísicas, como é o caso do «corno de *Alicornio*», bem como a «pedra da cobra»[31].



Dentes de lobo (foto: Gausön Fernandéz).
Este artefacto foi utilizado para curar o chamado «ramo del monte» (mamitis).

Para além destes objectos, chegam-nos notícias de que certos locais possuíam poderes especiais que eram utilizados para curas, como determinadas encruzilhadas de caminhos[32]. Também os astros celestes mantiveram, até há pouco, um papel relevante nesta sociedade, sobretudo a lua, cujo sentido estava consideravelmente para além da mera expressão estética ou descrição astronómica pela qual hoje é essencialmente reconhecida. Os seus ciclos tinham correspondências autenticadas com os partos de seres humanos e outros animais, com manifestações climatéricas, bem como com o ciclo vegetativo das plantas. Esta

sua influência sobre o mundo vegetal era observada com particular desvelo na utilização de muitas plantas de cariz medicinal. A fitoterapia era com efeito parte integrante desta medicina e através dela encontramos, para embaraço da inteligibilidade moderna, a clara promiscuidade entre conhecimentos empíricos e a fé, entre dimensões naturais e sobrenaturais. Diz-nos o etnógrafo García Martínez que «os curandeiros possuíam conhecimentos empíricos das plantas medicinais que receitavam ou utilizavam mas, e isto é um facto *que dificulta o tema* [meu itálico], misturavam estes saberes com fórmulas, gestos rituais e crenças que acompanhavam a aplicação dos remédios empíricos»[33], evocações para as quais, sublinha Cármen de Freixo «*ái que ter fé nu que se dice. Ái mais que parlar*»[34].

A estranheza com que se veio a encarar estas práticas tem correlação directa com a reacção daqueles que as conheceram e aplicaram, que desse modo as guardam em silêncio ou mesmo em segredo, a salvo dos julgamentos – antigos e severos, já sabemos – que foram chegando de fora. O resguardo é ainda mais aceso quando se trata de dar um rosto aos seus praticantes. Sabemos que era comum às casas ter um elemento da família que detinha este tipo de conhecimentos, tipicamente do sexo feminino. Para além da correlação com o papel social atribuído à mulher como «cuidadora», encontramos uma concordância simbólica com o seu lugar de fronteira, entre natureza e cultura, que também envolve a figura do curandeiro. O seu ofício, quanto mais era assumido ou reputado, mais induzia o curandeiro a estar parcialmente à margem social, comungando de algum modo com essa face inferior da natureza-*monte*.

Ainda assim, como me explicou Sofia, nem todas as casas tinham os mesmos conhecimentos, havia «gente com mais sensibilidade para interpretação; uma predisposição natural»[35]. Tais poderes conferiam necessariamente um lugar moralmente flutuante aos seus possuidores, mais ainda quando, sob a égide da centenária cristianização, estas capacidades eram consideradas intrinsecamente malignas pois aludiam a um paganismo que atentava contra a ordem cristã. Encontramos assim o curandeiro, nos tempos de memória, num lugar social ambíguo. Na figura enunciada de «bruxa», é assumido como um protótipo do mal, bem patente no lema «em casa onde há fogo, pão e limpeza não entram bruxas». Pontualmente este arquétipo encarna em indivíduos concretos, que por uma razão ou outra são socialmente ameaçadores ou nefastos. Neste caso tendem a ganhar um perfil social, tipicamente mulheres velhas, solteiras ou viúvas, cujas capacidades por vezes aumentavam com a idade. Também existe o dado interessante, fornecido pelo etnógrafo García Martínez, de que estes poderes tendiam a aumentar se o seu possuidor não mantinha relações sexuais[36].

Dizia-se que o poder da bruxa, tipificado no *mal de ollo*, era capaz de provocar males e transtornos terríveis em pessoas e animais. Em sua defesa e protecção havia que invocar um contra-poder da mesma ordem, cuja fórmula, ainda que com recorrência contenha alusões cristãs, é feita em moldes que indubitavelmente apoquentavam os mais zelosos presbíteros[37]. Por outra parte e paralelamente, os curandeiros e curandeiras foram coexistindo discretamente dentro da própria sociedade, sendo-lhes reconhecidos saberes e poderes propiciadores para curar, proteger e gerar[38]. A sua invisibilidade social, por assim dizer, expressa indubitavelmente uma protecção interna num mundo já cristianizado, em que as fronteiras dos julgamentos oscilam vertiginosamente no constante e frágil eixo do bem e do mal.

Para além do âmbito mais estritamente medicinal, nos tempos de memória as expressões destes «rituais de aflição» são inúmeras. Encontramo-las, por exemplo, em modalidades de protecção da Casa mediante o perigo de certos fenómenos meteorológicos, como as névoas e as tempestades, constituindo, estas últimas, ameaça para a plantação de cereal, indispensável à sobrevivência da Casa, bem como pelos fogos que amiúde desencadeavam. Neste caso, eram tomadas certas precauções, como por exemplo «evitando estar com o gado fora, pelos cornos, que atraíam os relâmpagos». Nas casas acendiam-se velas e queimava-se no lume loureiro bendito. Também existiu o curioso ritual, mantido nalgumas povoações, de tocar a «*campana del trueno*» (sino do trovão), um sino que reputadamente tinha, consoante uma técnica específica de tocar e uma invocação, a capacidade de afastar os temporais.

Conheci, em Gestoso, o último dos seus manuseadores. O senhor Zeferino é um homem que se cultivou, por si mesmo, nas ciências, pelas quais nutre uma devoção de laivos positivistas, particularmente pela «mais admirável de todas – as matemáticas». Por isso encolhe os ombros quando diz «O sino funciona, posso assegurar, mas não sei como nem porquê. Falei com umas gentes da universidade que estiveram aqui a visitá-lo e disseram-me que possivelmente o ruído abre um campo magnético. Nada mais sei dizer». Depois, com uma tonalidade narrativa mais íntima, própria à evocação das memórias, pôs-se a lembrar: «Sim, recordo-me como se fosse hoje, aquelas noites de Inverno que metiam respeito, eu levantando-me, saindo da casa, sentia-se aquela tensão no ar, ver aquelas nuvens imensas aproximarem-se, e aí ia eu, para o campanário, segurar firme na corda, e ainda posso ouvir aquele som do sino na noite, a cobrir o povoado, e as gentes com a litania nos lábios «*Tem-te tu, tem-te tu que dios pode mais que tu! Tem-te nube, tem-te nublado que dios pode mais quel*

diablo!». São coisas que se passavam nos tempos de memória, «há 50 ou 60 anos»; desde então, como diz Quintana, «Diminuiu muito a gente e a fé».



"Campana del Trueno" em Xestoso (foto: própria).

É um lugar comum da etnografia dizer-se que a cultura popular das sociedades rurais tradicionais está impregnada de religiosidade. Atentemos às dimensões mais directamente económicas, expressas nas práticas agrícolas e ganadeiras, e aí encontramos rogações, conjuros e bendizes. Também na esfera social, os ritos religiosos acompanham os indivíduos, da nascença à morte e, por continuidade, se prolongam aos espaços, objectos e acções. As suas heranças mais arcaicas ainda aludem a um mundo como um lugar *animado*, literalmente habitado por almas que interagem entre si. Nele os objectos da natureza não apenas se tornam «compreensíveis» como dialogam com o ser humano. As chamadas «superstições transformativas», em que matéria animal se transforma em mineral, em que humanos se transformam em árvores ou lobos, são com efeito mutações que fazem sentido pela ancestral crença na contínua comunicação e afinidade entre os três mundos: o sobrenatural, o humano e o natural. Rios, árvores, penhascos, animais, tempestades, tudo estava animado, tudo comunicava entre si e tudo se transformava ao comunicar-se. A terra era ainda um lugar de relações ou, como disseram os estóicos, uma conspiração de elementos, todos movidos pela *simpatia* universal[39].

Esta visão do mundo tornava-se proporcionalmente tão exótica quanto sedutora para aqueles que, longe dos Ozcos, sentiam o chamamento da comunhão perdida, sujeitos ao particular silêncio das superfícies e objectos do moderno conhecimento da natureza, ao distanciamento urbano das fronteiras densas e sílvias. Começam a assomar, na época, sinais desta incipiente encanto, como emana no testemunho de um viajante que passando pelas Astúrias regista a seguinte observação: «Não há ali rio, nem fonte, nem convento, nem montanha que não tenha a sua tradição, os seus fantasmas, o seu poema e a sua história (…) Realmente, não se sabe que admirar mais, se a simplicidade ou a imaginação, e custa trabalho persuadir-se que vivam irmanados a rudeza do camponês e a fantasia do poeta na organização vigorosa daqueles montanheses»[40]. Esta visão retrata singularmente bem a sensibilidade romântica, pois ao descobrir o mundo tradicional campesino, nas suas formas mais arcaicas, é-lhe revelada a dupla face de Gilgamesh: o rude guerreiro e o poeta místico. É justamente nesse reconhecimento que o autor trai o dilema próprio do romantismo, a sua ironia histórica, por assim dizer, radicada na dificuldade que ele mesmo encontra em reconciliar espontaneamente essas duas formas de relação, uma reconciliação que, sem dúvida, «custa trabalho», como a posteridade vem ostensivamente confirmando.



É nestes tempos de memória que se soltam alguns dos laços mais contínuos da relação entre a sociedade oscence e a natureza-*monte*. Neste período, muitas das formas de conhecimento tradicionais, seja o fabrico de galochas[41], o tocar dos sinos de tormentas, a cura de animais ou os saberes de parteira tornam-se crescentemente obsoletos à medida que novas formas de relação vão chegando sob os auspícios da racionalidade estratégica e instrumental, sob os impulsos do lucro e da inovação tecnológica. Para além dos saberes específicos que comunicavam outros ritmos e lógicas, bem como da sua assinalável polivalência, perde-se uma das características mais relevantes deste conhecimento tradicional – o modo como era partilhado colectivamente, servindo de forma agregadora uma rede de laços inter-comunitários pelos quais os saberes e capacidades eram préstimos que se trocavam entre Casas. Um exemplo é o dos ofícios artesanais pois ainda que alguns deles fossem comercializados fora das suas comunidades, estavam essencialmente sujeitos a uma «mesma mentalidade de auto subsistência e não especulativa»; os artesãos especializados

dos Ozcos serviam essencialmente o agregado social próximo pelo que constituíam uma espécie de «funcionários da comunidade»[42] .

Toda esta trama emerge do carácter auto-suficiente da Casa tradicional, pondo em relevo que o seu auto-centramento não implicava um fechamento integral sobre si mesma, antes pelo contrário. O seu funcionamento dependia, em grande medida, da relação regular que mantinha com as outras Casas, relação com o exterior que se estabelecia a partir de uma lógica de proximidade ou afastamento social e espacial, também ela desenvolvida de acordo com uma lógica concêntrica. Deste modo, como ilustra o etnógrafo García Martínez, as relações compreendidas num círculo mais chegado à Casa estão sujeitas a dois factores: parentesco ou amizade, que amiúde se aglutinavam ao de vizinhança. Estas relações eram marcadas pela reciprocidade generalizada de intercâmbio de serviços, favores, bens e atenções com carácter mais incondicional. Tais relações tendiam a ser fluidas, excepto quando surgiam conflitos, habitualmente por questões de posse e usufruto da terra[43].

Um segundo círculo de relações tendia a ser regido por princípios de reciprocidade equilibrada, respondendo implicitamente a uma fórmula *do ut des*, o que significa que poderiam extinguir-se ou quebrar-se se dentro de um tempo dado se a circulação de dádivas seguia apenas numa direcção. Este tipo de relações tipicamente estendia-se aos vizinhos da povoação ou mesmo a povoações vizinhas, manifestando-se particularmente nos rituais do ciclo produtivo, como as *mallegas*, momento em que a casa se abre a um conjunto comunitário. Para além destes momentos específicos, ao longo de todo o ano, muitas situações propiciavam o tecer de relações de reciprocidade, seja no ceifar a erva, na matança do porco, a construir uma casa, numa doença de pessoa ou animal ou num falecimento. Os exemplos destas actividades colectivas, mais ou menos institucionalizadas, abundam ainda nos tempos de memória. É o caso de «*ir a camín»,* dias dedicados à manutenção ou recuperação de infra-estruturas para uso comum, como abrir carreiros, consertar fontes, moinhos, pontes ou abrir caminho após grandes nevões[44]. Nestes dias é-nos dito que reinava durante o trabalho um certo ambiente festivo e de concórdia, ainda que também podiam surgir tensões ao confrontarem-se representantes de casas em desavença.

Outro exemplo diz respeito às calendas, em que cada casa de maneira rotativa acedia a bens ou tarefas colectivas. Nos Ozcos, existiam calendas de água («*augua calendada»*), patentes nos *molinos calendados* ou para prados de regadio. Também o pastoreio de ovelhas e de porcos conhecia uma actividade comunitária rotativa, particularmente no acesso aos soutos por época da castanha. Também existia a «*calenda del melandro*» (melro) e a «*calenda del xavaril*» (javali) nas quais a vigia nocturna dos cultivos se fazia por turnos de

vizinhos. A fórmula da *calenda* aplicava-se igualmente a cuidar de vizinhos que estavam doentes sem poder cuidar da Casa ou abrigar pedintes que passavam de povoação em povoação. A esse respeito é-nos dito que quando um pobre chegava a uma povoação e dormia ali, havia o hábito de consignar uma casa por turno para passar a noite. Tipicamente, este tipo de hóspedes comia na cozinha com os demais mas dormia nos estábulos ou palheiro. É aliás interessante reconhecer nesta sociedade rural tradicional, como noutras, os códigos éticos de hospitalidade com que se recebiam os mendigos, os quais, longe de serem tomados como párias ou figuras repugnantes, participavam, de forma pontual, na vida da Casa. A sua presença é recordada pelos nossos interlocutores ao retrocederem à sua infância. A chegada destes pedintes era recebida com um efeito de novidade face à rotina do quotidiano. Quando Eduardo perguntou à avó como sabia tantas histórias, ela respondeu-lhe que lhe ficaram de quando era menina e escutava os mendigos. «Pediam-nos para lhes levar comida e recordo-me que nos sentávamos todos em seu redor, para escutar os romances e notícias que sempre traziam. Eram viajantes, andavam por esse mundo afora». Alguns eram cegos e sabiam tocar a sanfona, o violino ou a gaita a troco da esmola. «Por vezes partiam já era noite cerrada e diziam que os lobos não os molestavam enquanto seguissem tocando». Com efeito, as Astúrias está cheia de relatos destas figuras que percorriam os caminhos nocturnos do *monte*, «tocando para ganhar alento», enquanto «os lobos os escutavam, pasmados ou seduzidos».

Como diz García Martinez, as actividades colectivas estavam perfeitamente regulamentadas e a sua normativa era reconhecida a partir da própria comunidade, transmitida por via oral de geração em geração, como um direito ou um dever mais da Casa[45]. Destes laços colectivos não se pode excluir a continuidade dos velhos *conciliabula,* já descritos pelos romanos, presentes neste período por virtude dos muitos laços e contiguidades nas propriedades, e que as várias memórias reconstroem sob uma imagem de uns tantos «homens mais velhos, sentados, fumando, negociando e decidindo». A sua operacionalidade decorria não apenas do cultivo assíduo dos *monte*s (em regime «pró-indiviso»), pelo que era necessário ouvirem-se as «vozes» de cada Casa mas também porque as parcelas cultivadas do *vilar* (área cultivada em redor da povoação) tinham de ter gestão consensual. Contaram-me, a esse propósito, que existia um velho acordo de vizinhança em que a ordem de cultivos de cada Casa era obrigatoriamente a mesma para todo o vilar; o seu revés seria «*cambiar de mao*». A razão deste acordo comunitário é elementar, pois muitos terrenos não tinham acesso directo, o que significa que «se cambiavas a mão, arriscavas a ter que comer o fruto na *peza*!».

Por último, fica o registo de um outro tipo de actividade virtualmente extinta, mas não menos habitual nos tempos de memória, conhecida como a *polavila* – reunião nocturna e convivial entre vizinhos e amigos, que serve de pretexto para o encontro, no qual se contam histórias, ocorrências, anedotas e notícias. O termo polavila parece associar-se à própria dispersão de povoamento, que fazia a visita à Vila (capital de concelho), um acontecimento relativamente esporádico. Quando um vizinho daí regressava, com as últimas notícias, perguntava-se: «*Que hay pola vila?*».

Na fórmula de relação com o exterior, a Casa dos Ozcos mantinha relações, ainda que esporádicas, com o círculo mais afastado, além das fronteiras comarcais, representado na «sociedade outra». Tais contactos tinham por base a necessidade de vender alguns produtos dos quais a família se privava de forma a poder comprar outros, pelo que, como enuncia García Martínez, este tipo de relações baseava-se essencialmente numa reciprocidade negativa, isto é, marcadas pela negócio, especulação, ganância, regateio, engano e, como tal, medo e desconfiança[46]. Dos tempos de memória chegam-nos vívidos testemunhos desses movimentos que uniam a comarca ao exterior, eloquentemente expressos nas palavras de Don Manuel Quintana, cujo depoimento ilustra os sucessivos passos de comunicações e transportes feitos por indivíduos neles especializados, numa lenta adaptação que o teve a ele mesmo como protagonista qualificado:

«Nessa época, ainda me soa aos ouvidos, despertar com o ruído que produziam os cascos do cavalo de um Porteador (transportador) da vila de Mon que se chamava "Malnero". Recolhia umas coisitas das casas de todos, uns ovos, uns frangos pendurados no cavalo, umas meias feitas à mão que era donde sacavam as mulheres as suas pesetasitas, junto com outro que lhe chamavam "o veiguero", que também era transportador de outra zona. Iam ao mercado à Veiga, a vender o que lhe pediam. Eles faziam as incumbências aos vizinhos, passavam os dois às três ou quatro da madrugada e eu de criança sentia-os a falar forte. As noites eram muito escuras, mas eles tinham um sentido de visão muito desenvolvido porque eram gente que como todos os de aqui então, nos anos 30 e 40, tinham de ser como linces, pois não havia lâmpadas eléctricas em toda a comarca e os caminhos não tinham nem um metro de alcatrão e anoitecia muito cedo e aclarava muito tarde no Inverno. Eram 50 quilómetros, cerca de 60 ida e volta, com o cavalo carregado. Outro senhor que também era transportador era o que lhe chamavam «o Moronguês» que vivia aqui em Vilanova e outra senhora, que vivia em Sta. Eufémia que chamavam de «Marica de Sopita», também fazia de portadora. Eram os intermediários, organizados e reconhecidos pela população...Os encargos eram escassíssimos, o indispensável, e eu recordo-me, às sextas-feiras pela noite, eu criança sonhava e pensava, hoje vem o Moronguês, vou vê-lo. E vinha ele aqui, com uma luz de cera, de velas, e traziam-lhe um candelabro e colocávamo-lo aí, e o meu pai estava aqui, sentado, e o Moronguês sentado a tomar um café e dizia

"bem, que lhe ocorre esta semana?" e o meu pai "pois veja, tenho aqui a anotação, traga-me um quilo de açúcar, traga-nos duas embalagens de velas da casa de fulano, e leve-me esta carta e ponha-a no correio para que vá mais rápida". E logo se despedia e partia. Então, no dia seguinte, sábado pela noite, regressava o Moronguês e trazia os encargos.

Passou o tempo e desses transportadores, passámos a um camião, entre a década de 40 e 50, que vinha cada semana e então as gentes destas povoações, quando sentiam às sextas-feiras a buzina ao longe diziam «aí vem o "Reviso"», um mocetão que tinha comprado o camião, destes que tinham ficado depois da guerra e que o exército vendeu aos paisanos. E aquele camião era a conexão que nós tínhamos e então já começava a criar-se uns comerciozitos ínfimos onde tinha você um quilo de pão, cinco litros de vinho, um saquinho de sal. E este homem com o seu camião servia a comarca. O certo é que aquele homem do camião substituiu os transportadores e para além disso levava gente à Veiga, aqueles 8 ou 10 que iam aos sábados por sua conta. Metia-os a todos debaixo da lona se chovia pela sexta-feira às seis da tarde, em San Martín de Ozcos e chegavam às 11 da manhã de sábado à Veiga. E a gente, como conhecia o sistema, levava o jantar e debaixo da lona o comiam e se não chovia, tiravam-na. O homem do camião ia parando em todas as partes porque, como era cliente em todas as tabernas, convidavam-no. Então eram três dias para ir e voltar da Veiga. E a gente que queria ir tinha de sair pela manhã de suas casas para esperar a ver se vinha «o Reviso» e se não vinha não havia conexão, nem telefone, nem luz, nem nada de nada, só o próprio ar puríssimo, o frio e a paisagem belíssima. Havia que fazer algo e veja que eu, de estudante, ponho-me a comprar um carro velho que era um Hudson, que tinha 31 cavalos, que estava abandonado e fiz-lhe algumas adaptações. Tinha carrocería, mas para quatro cinco ou seis pessoas e o chassis, daqueles antigos, aguentava com dois ou três mil quilos. Eu cheguei a descer à Veiga com 23 pessoas dentro e 18 em cima, no tecto, assim como parece. Trabalhei assim até ao ano de 58. Todos os baptizados, feiras, funerais, mercados, tudo, e todos me esperavam desde San Martín de Ozcos até à Veiga. Os sábados à Veiga e às quartas-feiras chegava até Ribadeo, ao mercado. Ia a todas as feiras, a Grandas de Salime e às de Fonsagrada e fiz o correio a Fonsagrada. E levávamos uns com um saco de castanhas, um outro com três galinhas, outro com 5 dúzias de ovos e outro com um par de cestas que faziam também aqui. Esperavam-me com a claridade das manhãs de geadas ainda escuras. Os de uma povoação iam a outra, e de ali a outra, e assim todos. O carro levava em cima um suporte e uma rede para aguentar tudo e a estrada era ainda de terra, porque só a alcatroaram em 70 e ainda recordo todos os buracos que havia. Tudo isto durou até ao ano de 58, em que se estabelece uma linha de transportes organizada e se dá início às primeiras competências, e como a gente continuava comigo e eu levava 20 a 30 pessoas, claro, saía a Guarda Civil, saíam os notários a levantar acta dos viajantes que eu levava, etc...E claro, chegou o momento final e um dia vindo da Veiga, disse-o a todos e, lamentando-o todos, eu terminei com as minhas viagens»[47].

Este relato dá-nos uma viva sequência do acesso da comarca ao exterior. Contudo, também é o relato de uma das principais causas do desmembramento da anterior vida colectiva da terra. Antes, poucos viajavam e os transportadores, coloquiais e com ritos caseiros de amanhecer, recolhiam os objectos que representavam os seus donos nas povoações distantes; a comarca estava recolhida sobre si mesma e apenas estes poucos emissários expandiam, como mediadores, a sua existência. Seja no camião militar do «Reviso», ou no velho Hudson de Don Manuel, os que viajavam, como que celebrando um evento, exemplificavam o que era o mútuo conhecimento de toda a comunidade circulando pelas estradas de terra. Hoje, cada um empreende o seu veloz destino e realiza, em privacidade, as gestões antes feitas e conhecidas por todos. Lógica e necessária ruptura em que a comarca se adapta à velocidade e se une ao mundo moderno e às suas consequências. Assistimos por este episódio ao contraste profundo entre o auto-centramento comunitário, que acarreta o peso esmagador de um colectivo e a progressiva ênfase na agência individual com o seu tendencial e próprio auto-centramento de múltiplas unidades dispersas.

À medida que os vínculos com o exterior se fortalecem e sistematizam, os Ozcos passam a acompanhar mais de perto e a seu modo, as importantes transformações que na sociedade "outra" avultam. Alguns são de índole dramática mas pontual, como é o caso da Guerra Civil, que no território, para além da mobilização de «efectivos» para o exército, muitos dos quais nunca regressados, poucas marcas deixou na memória colectiva. A própria escassez de bens, segundo parece, afectou de forma mais acentuada as zonas costeiras, mais acessíveis e prósperas, do que o regime auto-suficiente da montanha. Os Ozcos foram contudo procurados pelos soldados da guerra como sítio de refúgio. Escondidos sob as suas fronteiras naturais, abrigados no *monte* profundo da serra da Bobia, ficaram protegidos da lei, deixando para a posteridade ruínas das suas rudimentares guaridas. Sabia-se de então que existiam aí, esquivos e reclusos, mas não saindo nunca do seu silvestre asilo, tornaram-se socialmente marginais e invisíveis. Como chegaram, partiram ou desapareceram, sem deixar rastos de história. Como diz Harrison, as florestas figuram como sítios fora da lei. Este carácter tem um correlativo linguístico na expressão ibérica de «andar a monte» (em espanhol «andar uno a monte», que na *Enciclopédia del Idioma* é descrito como «andar fora da povoação, fugido à justiça»). Se é certo que as leis da sociedade desde muito cedo compreenderam o *monte*, um foragido que procurasse o seu asilo entrava, por assim dizer, na sombra da lei. Como diz Harrison, a sombra da lei, seja social, religiosa ou outra não é um lugar sem lei; está para além da lei como uma sombra que dissolve a substância do corpo. Não se opõe à lei mas persegue-a como o seu outro eu, ou a sua consciência «pesada»[48].



Cova dos «Maquis» [foragidos de Guerra] na Bobia (foto: António Alba)

Outras transformações marcariam a vida da comarca de forma mais intensa e duradoura, alterações que têm sido descritas como uma crescente mercantilização e monetarização das sociedades agrícolas[49]. O abandono do auto-consumo é concomitante com a orientação no sentido do mercado, implicando uma especialização exigida pelo sistema que gere os circuitos comerciais. Este panorama tem, na nossa comarca, uma tradução escorreita: a extinção do carácter auto-suficiente da Casa e suas lógicas de relação face ao meio envolvente. A emergência da especialização referida pelos historiadores foi aqui orientada ao serviço da ganadaria. Semelhante investimento levou a que vastas áreas dedicadas à policultura, mormente aos cereais, bem como áreas de *monte*, começassem a ser convertidas em verdejantes e adubadas pradarias, clareiras rurais abertas pelo mercado de cunho urbano. Ele preside, a partir de então, à sua manutenção e expansão, premiando a quantidade e a inovação tecnológica, estrangulando, mormente mas não exclusivamente sob argumentos económicos, as pequenas explorações. A subsistência à margem da eficácia ou produtividade efectiva é entretanto tornada possível graças à implantação sumamente inovadora de um novo sistema de providência estatal que administra as pensões sociais.

O mesmo processo de desenvolvimento também marcou presença directa no *monte*, não apenas eliminando-o e transformando-o em erva, mas reconvertendo-o em monocultivo. À imagem da ordenança da Marinha do século XVIII surge, a partir da década de 40, o «Plano Geral de Reflorestação de Espanha». Partilhando muito da ideologia e praxis da sua congénere iluminada, esta nova incursão do Estado revelar-se-ia mais radical e duradoira. Por

ela se introduzem, pela primeira vez e em escala massiva, espécies de árvores exóticas ao território (Pinus radiata, pinaster e sylvestris) que cumprem, com maior eficácia, as necessidades e ritmo lucrativo dos seus mentores. Se este moderno ordenamento florestal do Estado sofre, na sua origem, de um zelo declaradamente autoritário e opressor, bem recordado nos tempos de memória, o emergente contexto de liberalização política e económica vai propiciar um mais democrático acesso ao lucro, ao qual o Estado se adapta e promove, incentivando os vizinhos para que sejam os primeiros interessados a repovoar, com os estímulos e apoios estatais. Desta forma, o velho *monte*, como os seus velhos costumes, já não é apenas um obstáculo para os técnicos e promotores que chegam de fora; ele torna-se reconhecidamente um empecilho, inútil e caduco, para os próprios habitantes da comarca.

Toda esta época foi marcada, por outro lado, por um forte impulso industrial da região centro asturiana, convocando assinalável expansão urbana das principais cidades aí situadas – Avilés, Gigón e Oviedo. O fenómeno teve o efeito de um vórtice que progressivamente envolveu os destinos da comarca. A presença directa da indústria nos Ozcos, durante este período, não teve senão uma representação escassa, nomeadamente no funcionamento de umas poucas minas a cargo de exploradores de fora[50]. Os seus efeitos mais marcantes, contudo, fizeram-se sentir de modo indirecto, com profundas e directas implicações na paisagem humana, através de um movimento intenso de emigração. Muito embora as flutuações populacionais na região sejam dadas como constantes antiquíssimas, por virtude de calamidades climáticas ou epidémicas, com o raiar da modernidade o despovoamento ganha um carácter próprio, em clara dialéctica entre as realidades sociais internas e externas.

Já há sinais, nos tempos mais remotos da memória, de êxodos migratórios assinaláveis, que numa primeira fase têm como destino preferencial o continente americano. É contudo em meados do século XX que as partidas para os recém-criadas urbes industriais se tornam massivas. As causas desta emigração, tal como amiúde são reconhecidas no território, prendem-se invariavelmente a questões materiais, que têm por base «os problemas da terra». Manuel Pereiras, emigrado em Avilés, fala dos motivos por que se partia: «Aqui não havia rádio, nem televisão, nem fósforos. O trabalho era muito duro, não havia esperança de nada. Buscava-se trabalho remunerado. Não havia sítios para todos. Antes o mais velho ficava em casa, os mais jovens partiam. As mulheres queriam casar com o *maiorasgo* [varão primogénito]. O repartir era de misérias»[51].

Os sistemas sociais de acesso à terra aparecem ainda assim como um argumento secundário por relação à «terra pobre», cultivada num sistema extensivo que «dá poucos rendimentos», bem como a global «dureza de vida» - descrição de um cenário histórico já

nossa conhecido. Da mesma forma, tais explicações tendem invariavelmente a centrar-se em causas de raiz interna à comarca. Sem menosprezá-las, podemos contudo entender que este cenário não poderia ser identificado sem um referente exterior, uma «outra vida». Quando Manuel Pereiras me diz: «na cidade podias ter 5 "duros" teus» (ter uns dinheiritos próprios), ele não fala apenas do poder monetário, mas de um poder consequente tão ou mais crucial que se encontrava – importa sublinhar – ausente na vida tradicional da comarca e que, contrariamente, esta «sociedade outra» estava disposta a oferecer. Falamos de um poder de individualização, para além dos ditames que os papeis sociais tradicionais consignavam, no qual o indivíduo pode – ao invés do passado – prevalecer sobre a Casa.

Com efeito, a saída de Casa permitiu a afirmação pessoal, a liberdade de opções para lá da sua égide e limites, que constituiu um dos grandes atractivos para a emergente «juventude» que começava a tomar forma nos tempos modernos. Importa não esquecer que nos tempos de memória, a cidade começa a chegar aos Ozcos, pela rádio, pelas escolas, pelos contactos mais frequentes com regiões limítrofes consideradas mais "desenvolvidas". Aos poucos, outros marcos de modernidade também se implantam, como a electricidade, de forma irregular e rudimentar até à década de 80, mas que permitiu, entre os mais privilegiados, a instalação de televisores, cuja audiência atraía as casas vizinhas. Ainda assim, esses luxos estavam então longe de ser desfrutados com a mesma displicência já assumida noutros contextos. Disso dá exemplo Adolfo quando, na condição de filho de caseiros de uma casa forte, acedia a essas atraentes mas melindrosas novidades; «o gerador muitas vezes ia abaixo, ia-se a luz e a televisão e cabia-nos a nós [as crianças], por turnos, baixar pela noite até ao rio, consertar o dínamo e logo subir aqueles quilómetros acima pelo *monte*, e pelo Inverno, a bom passo o subíamos».

O êxodo rural nos Ozcos, como porventura noutras regiões rurais, não se esgota na necessidade de encontrar trabalho e riqueza. Tal não explicaria a surpresa, a raiar a repugnância, que Manuel captou por parte de um vizinho seu de Avilés, também de origem rural, quando se apercebeu da regularidade com que Manuel visitava a sua terra e da intenção que tinha de construir aí uma casa de férias. Manuel é a esse nível uma excepção. Dos muitos e muitos que partiram, raros são aqueles que regressam, senão em visitas esporádicas e convencionadas. As chamadas casas «indianas», assinaláveis em outras comarcas limítrofes, construções erigidas pelo regresso dos primeiros êxodos migratórios para as Américas, marcam nos Ozcos uma presença sumamente insignificante em número e discreta na expressão. O segundo êxodo recente tão pouco tem expressões significativas de regresso, ainda que o destino seja consideravelmente mais próximo (actualmente Gijón e Avilés estão a

menos de duas horas de viagem). Até hoje, os Ozcos parecem ser um lugar para chegar ou partir, não de regressar.

É nos tempos de memória que os Ozcos começam verdadeiramente a descobrir a cidade e por relação a ela a sua identidade reflectida. A cidade representa e funda a radical novidade do alternativo, algo essencialmente ausente dos traçados de uma sociedade tradicional como a dos Ozcos. Como vórtice de possibilidade, a cidade representa-se em ideologia: o *el dourado*, o expoente de futuro que se afirma como alteridade ao estatismo, indigência e cerramento que dialéctica e inevitavelmente recai sobre o campo. É neste mais estreito e tardio contacto dos Ozcos com o mundo exterior que esta doutrina de raiz iluminista conhece a sua apoteose. Ironicamente, o mundo rural tornou-se um dos seus mais fiéis discípulos, ficando essa insidiosa representação profundamente incorporada na forma como esta sociedade rural se veio a auto avaliar. Como diz Naredo: «Os pais já não representam o exemplo do que devem ser os filhos, bem pelo contrário, representam o exemplo do que não devem ser. Os pais reconhecem que a exploração familiar (…) não é um bom caminho a seguir pelos seus filhos»[52]. Na eloquente expressão por aqui proferida de um pai para um filho «*Aqui solo quedamos os mais burros*».

Sem esta dimensão não poderíamos apreciar verdadeiramente as transformações emergentes nos Ozcos desta época, mormente a emigração. Ao camponês que fechava a porta da sua casa pela última vez, não bastava ir ganhar dinheiro, havia que acreditar que o seu modo de vida era inútil, que o lugar ele mesmo era desprezível, que um melhor e mais desejável futuro estava fora dali, na cidade, fosse como fosse. Essa ideologia serviu a cidade de uma imensa e voluntariosa mão-de-obra para cumprir o seu projecto de expansão e deixou um mundo rural como os Ozcos frágil, obsoleto e vazio.

Talvez como outros fenómenos traumáticos e auto-evidentes por que passam sociedades e comunidades, as histórias da emigração nos Ozcos ocupam pouco ou nenhum lugar nos relatos dos tempos de memória. Por isso mesmo, esse lugar de ausência, não apenas nos discursos como no tecido familiar, nas casas desocupadas, nos afectos e memórias, torna-se particularmente eloquente. As despedidas, separações e rupturas são lutos íntimos dos que ficaram. Estes, por sua vez, sentem necessidade, não raras vezes, de justificar a sua presença quase sob desculpa, invocando razões de sacrifício maior: «era o último, havia que cuidar da Casa» ou impedimentos irremediáveis: «Se fosse mais jovem iria, agora é tarde. Dizem que velho mudado é velho enterrado». Raros são aqueles que, pela positiva, afirmam a sua opção por ficar. Os Ozcos tornam-se, entretanto, um lugar discretamente triste, fazendo integralmente jus à terminologia sócio-económica que o qualifica

como uma «região deprimida». É por estes caminhos da memória que voltamos a encontrar aquele olhar dos residentes, descoberto à entrada nos Ozcos, narcotizado, ausente ou contido mas em melhores condições para entendê-lo. As profundas transformações experimentadas, ao ritmo feroz da modernidade, criaram a ausência de significado cultural na apropriação, individual e colectiva, do lugar. Quando o bosque é derrubado ou geometricamente reconvertido, as casas desmoronam, os antigos conhecimentos que conferiam uma imprescindível função aos mais velhos são descartáveis, quando os jovens partem para a cidade e os «alóctones» se instalam, os traços mais estruturais que constituíam um lugar, com constantes antiquíssimas no seu modelo de relação, apagam-se e com elas a sua identidade. Os habitantes mais velhos, confrontados com a ausência de referências, perdem aquilo que Casey chamou a «compreensão de um lugar», em que a compreensão é tomada literalmente a partir do seu significado etimológico, que conota «estar incluído, envolvido, implicado», sob uma égide que vai para além da precisão protectora de conceitos ou de um lugar como uma abstracção objectivada[53].

Malgrado as várias hipóteses, mais ou menos eruditas, sobre o possível significado da palavras Ozcos, é nos caminhos pela memória que encontramos a definição mais intensa da sua onomástica. «Sabe o que significa "Ozcos"?» – interpelou-me Zeferino, olhando-me nos olhos. Responde, em tom quase sussurrado: «Isolamento obscuro». Denotação? Conotação? Não estava clara a intenção do meu interlocutor; pela minha parte, decidi manter a ambiguidade da enunciação. A imagem de uma sociedade tendencialmente autónoma, rodeada de *monte* e montes por todos os lados, corresponde à herança de uma visão de um mundo fechado, estático e arcaico. É uma representação importante, não uma ilusão mas uma espécie de mito, mais ou menos inscrito no solo, frágil, como a presença humana no território, sujeita, como são todas as fronteiras a que alude, a eventuais rectificações. Os Ozcos chegam à modernidade como um sítio distante, de fora e de dentro, envoltos numa alegoria que modelou a imaginação do mundo rural como um lugar «outro», fixo e imutável, uma auto-representação porventura recente, que ainda assim é invocada como uma condição transcendente e imemorial.

Contudo, deste nosso percurso pelo tempo, não é possível ignorar as vicissitudes da história, que falam de mobilidade, contágios, aberturas e flutuações de fronteiras. A estabilidade e encerramento do passado é em grande medida ilusória. Paralelamente, encontramos traços de continuidades nos modos de relação entre a sociedade oscence e a natureza-*monte* que se estendem aos tempos mais profundos. Desse ponto de vista, os indivíduos incorporaram a prioridade premente, hoje difícil de recrear, de cultivar de forma a

subsistir, uma prioridade que colocava as necessidades humanas como o princípio indisputado e inequivocamente antropocêntrico de todas as acções. Essa necessidade era satisfeita desbravando a natureza-*monte*. A sua transformação em cultura constituía a recompensa pelos sacrifícios, a definição e medida da façanha, a fonte de mérito e de orgulho.

Esta premência, identificadora e estruturadora da sociedade de antes, dá lugar a uma brusca inversão. Já não há Casa para perpetuar, nem razão maior para conquistar. Com a comodidade dos transportes, a segurança da assistência social, a impossibilidade, na maioria dos casos, de jogar e competir ou mesmo compreender as regras desse grande mercado em que se transformou o mundo, pousa a sensação, muitas vezes explícita, de se ser o último testemunho de um outro mundo, em ruína. A vida parece uma espera que aos poucos termina, transformando as pessoas em sombras[54]. O *monte*, contudo, avança, engolindo ruínas e espaços de memória. «Vamos todos desaparecer…aqui só fica *monte*».



Matota e a última rosa de Verão (foto: própria)

É na viagem diacrónica ao tempo de memória que encontramos, nos discursos e sentimentos, um dos sinais mais seguros da chegada da modernidade: a nostalgia, desta feita veiculada pelos próprios habitantes da comarca. Uma nostalgia que expressa, sumariamente, a perda de um sentimento comunitário, coeso, vigoroso e activo e paralelamente, a ausência de sentido ou propósito claro da sua presença, um sentido que parece ter ficado extraviado nas metamorfoses da relação entre a sociedade e a natureza-*monte*. Contudo, importa assinalar, esta nostalgia tem pouco que ver com o sentimento mais ou menos lírico face à ideia de uma «relação tradicional», tal como veio a ganhar forma nos sentimentos modernos e vocacionalmente urbanos iniciados no romantismo. As diferenças, que iremos aprofundar ao longo do caminho, são não apenas assinaláveis como esclarecedoras. Por estes tempos de memória importa apenas destacar que a nostalgia que se sente de dentro não omite nunca a dupla face do passado. As evocações da memória seguem por isso registos permanentemente

oscilantes, pois sob a égide da Casa e do seu modo de vida recordam-se as mais pungentes dificuldades mas também as mais calorosas alegrias.

Este íntimo enlace que vimos conhecendo entre a sociedade tradicional e a natureza-*monte* tem correspondência aguda no finíssimo equilíbrio que pressupunha uma vida de vocação auto-suficiente, quando as necessidades e quereres não se compravam e menos ainda poderia sonhar-se saldar a créditos de banda magnética. Nenhum relato fidedigno dos tempos de memória escapa a essa dimensão de apertada gestão, na qual uma e outra vez «Agora não é como antes», «Quando se apanhava um enxame, era uma festa», «As galinhas eram poucas, e poucos ovos punham» e o pão que se comia era muitas vezes duro. A austeridade está abundantemente inscrita na cultura material oscence, nos mais discretos apontamentos, como o suporte da sertã da Casa, concebido de forma a mantê-la ligeiramente inclinada «para aproveitar toda a gordura».

Sem dúvida que a ideia de escassez, na reconstrução da memória, não se esgota nos rigores da terra, pois sabemos já que não menos rigorosos eram os modos de organização sócio-económica que dela se apropriavam. Da mesma forma, esta austeridade deve ser medida e valorizada à luz do contraste, da abundância do presente ou mesmo super-abundância, que como disse Augé, é a marca da modernidade[55]. Ainda assim, o facto indiscutível é que o tempo não pára. E só quem viveu esses tempos pode saber o supremo luxo que significa entreter uma nostalgia, bem mais urbana que rural, de laivos regressistas. Por outro lado, a própria dureza de vida, essa austeridade impressa nos objectos e nos corpos, nas expressões, nos gestos e nos consumos, dos testemunhos desses tempos de memória, são sinais ambíguos de míngua mas igualmente de resistência, resignação mas também justa reconciliação, contenção mas, conjuntamente, mais ou menos involuntária sabedoria.

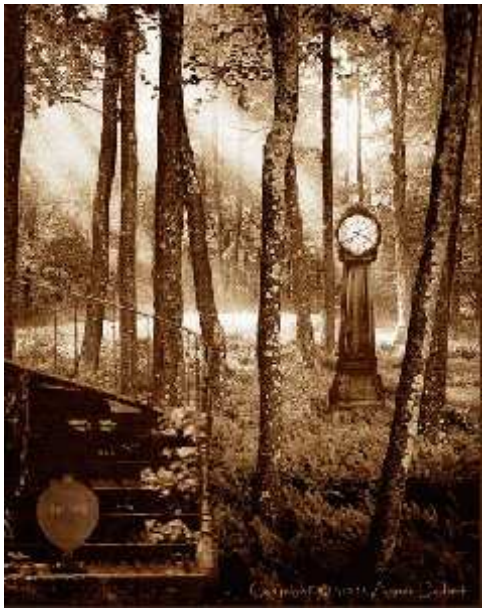
Chegados ao término do caminho pela história dos Ozcos, somos levados a reconhecer que por ele a paisagem adquire maior profundidade ao nosso olhar presente. Nele reconhecemos o legado, complexo e ambíguo, da relação desta sociedade com o *monte*. Por ele o possível olhar, moderno e exterior, que de forma pueril atende às superfícies, descomprometido da história mas por ela envolvido, cede ao reconhecimento que as paisagens, mesmo aquelas tão formosas e pitorescas como as dos Ozcos, não são simples sítios de deleite, topografia amável à vista, cenário como sedativo, promessa de comunhão. Tal olhar tem muito a ganhar pelos esclarecimentos e induções da memória. E as memórias não são todas merendas pastoris.



Pode dizer-se que a história da relação entre a sociedade oscence e a natureza-*monte* é, nos seus traços mais contínuos e constantes, uma história de domesticação, segundo formas de apropriação que evoluíram no tempo e que moldaram a comarca como um lugar, envolvendo a paisagem em formas e significados num entrelaçado difícil de destrinçar. Este processo de domesticação é amiúde interpretado segundo a axiomática equação entre a vitalidade sócio-demográfica e o concomitante desbaste ou retrocesso do *monte*. Contudo, o nosso caminho pelo tempo obriga-nos a entender que esta não é uma fórmula linear, como se tratasse de assumir o carácter mutuamente exclusivo entre sociedade humana e natureza. Tão pouco nos conta a história de uma relação simbiótica, plena de harmonia e sabedoria ecológica. Esta breve excursão cronológica deixa claro que o assentamento de uma sociedade no território, desde as suas origens, supôs a transformação do meio, de acordo com formas e capacidades específicas à espécie que a comanda. Também nos conta que este processo de domesticação, necessidade incontornável e imperativa, segue uma evolução muito específica, cada vez mais poderosa, sofisticada e obsessiva, que se vê reflectida directamente nos destinos da natureza-*monte*, fazendo-nos recordar a existência de correspondências precisas e escorreitas entre a face interior e exterior da paisagem.

Nos Ozcos, tal processo partilha da evolução de um projecto que, sem autor aparente mas muitos cúmplices, se vem tornando globalmente familiar. As semelhanças e singularidades na comarca só se podem entender pelo seu contexto concreto, cujas fronteiras de montes e *monte* são simultaneamente bastiões e portas de entrada face ao mundo exterior. Como muralhas envolvem uma sociedade num diálogo íntimo com a natureza-*monte*, albergando não apenas particularismos biológicos mas também culturais. Como portas revelam os Ozcos como espaço fluido e permeável, ponto de encontro a partir do qual as formas de relação evoluem e se transformam. O caminho pela história dos Ozcos, malgrado muitas evidências, não se esgota no crescente controlo e subjugação da natureza. A crónica da relação que aqui encontramos é também uma história de interacção cognitiva, moral e até espiritual que transparece, por vezes subtilmente, na leitura da paisagem. Desta forma, chegados ao presente e olhando para trás, entendemos que esta nossa excursão pela história permite não apenas uma explicação ou descrição daquilo que se perdeu mas uma exploração daquilo que se pode encontrar pelos anais do tempo.

Tal como nos tempos de memória o passado é em grande medida uma representação do presente, chegamos ao lugar presente plenamente constituído de referentes do passado. Este cruzar de mundos «modernos» e «arcaicos», que de forma tão vincada riscam a paisagem, é tornado possível pela aceleração da história, marcada como descreve Augé, por uma multiplicação e superabundância de acontecimentos, particularmente notável num lugar como os Ozcos. Tal cenário impele, de forma premente, a dar sentido ao lugar presente, feito de radicais transformações, intenso devir. Esta necessidade, assumida no trajecto deste trabalho, surge a par e passo e de forma não menos explícita na voz de muitos dos seus habitantes. É na multiplicidade de apropriações e transformações na relação com a natureza que o encontro entre o passado e o presente desnudam, que se insinua um princípio de identidade. Como diz Pierre Nora, no seu prefácio ao *Lieux de Mémoire*, «o que se procura, na acumulação dos testemunhos, das imagens, de todos "os signos visíveis do que foi" é a nossa diferença e, nessa diferença, a revelação do que somos à luz do que já não somos»[56]. Mas também aquilo que poderemos ser. O futuro, independentemente de cenarizações prospectivas, é crucial nas referências do lugar. É o ponto ómega, de imperscrutáveis potencialidades ou abismos de dissolução. É pertinente notar, ao final desta digressão histórica, que segundo a visão dos muitos testemunhos que aqui ficaram, não parece haver saída alguma para este caminho. «Aqui só fica *monte*» significa, com efeito, o fim da memória – o fim da história.



O relógio (foto: Agnes Dodart)

Esta consonância inter-subjectiva na apropriação do lugar faz parte da sua paisagem e interage seguramente com a sua realidade objectiva. Pela minha parte, ocorre-me notar que malgrado todas as possibilidades de que se reveste a modernidade, as alternativas que esta oferece não surgem de forma escorreita, mas antes sob forma difusa e emaranhada, revelando que os Ozcos são hoje um lugar de encruzilhadas. E como em todos os cruzamentos, espreitam balanços e escolhas. É sob estes desígnios que passamos a uma última parte deste trabalho. Num próximo capítulo, importa seguir explicitamente o balanço pendular entre sociedade e *monte*, nas suas múltiplas polaridades, entre um aqui e ali, um antes e um agora, entre escassez e abundância, contenção e expansão, materialidade e metafísica, claros-escuros, todos termos não sujeitos a divisões lineares ou rígidas mas antes encruzilhadas num mundo fluido de referências, que nos levam ao encontro de fronteiras que se erigem e fronteiras que se atravessam ou que simplesmente desvanecem.




III Volta
Encruzilhadas

FRONTEIRAS

Nos bosques regressamos à razão e à fé.
Ralph Waldo Emerson

IX. Viver no limite

O cenário de hoje, como o de antes, é o de uma sociedade que vive rodeada de *monte* e de montes. A relação desdobra-se em múltiplas formas de apropriação que nos revelam continuidades e descontinuidades no tempo mas também no espaço, com diferentes qualidades e intensidades, gradações e metamorfoses no modo como a sociedade oscence marca a sua presença e estabelece o seu lugar. A relação com a natureza-*monte* pressupõe a criação e manutenção de fronteiras a partir das quais se reconhecem as entidades portadoras de perigos que a pode ameaçar mas também as suas energias protectoras. As fronteiras que organizam a proximidade e o afastamento da sociedade face ao *monte* não são estáticas nem estanques; entre as paredes da cozinha, passando pela mais rasa pradaria até ao mais húmido e frondoso bosque, espaços e dimensões comunicam-se e cruzam-se as fronteiras.

De uma ou de outra forma, aquilo que parece claro num lugar como os Ozcos é que é preciso responder ao *monte*. É a sua presença sempre próxima, viva e activa que efectivamente faz deste um lugar de província. Aqui, a natureza-*monte* está longe de ser uma mera representação social mas constitui parte integral da experiência quotidiana do lugar e, naturalmente, da relação. Por ela fica claro que o *monte*, como conjunto de objectos, fenómenos e processos biológicos, aspira igualmente a um auto-desenvolvimento ou auto-realização, noção sugerida por Arnold Naess que ultrapassa a forma tradicional de expressar aquilo que é comum a todas as espécies como «auto preservação»[1]. Tal conceito sugere uma passividade defensiva, ao contrário de auto-realização, ideia que Spinoza denominava como *persevere in suo esse*, perseverar na sua forma de ser, não apenas manter-se vivo.

Nesse sentido, as fronteiras cruzam-se não apenas «de cá para lá» mas também «de lá para cá». O *monte* galga fronteiras em múltiplas manifestações: segundo os seus ritmos cíclicos, ao sabor da luz do dia e da escuridão da noite, pelo Estio e de Inverno, em gelos e tempestades, mas também em ervas daninhas nos campos cultivados, javalis nos pomares, víboras nos muros, lobos à espreita nos prados, raposas nos galinheiros, ratos na dispensa, plantas que matam e que

curam. A experiência dessa proximidade *activa* é parte integrante de viver numa província como os Ozcos e faz lembrar uma afirmação, proferida em outras remotas paisagens, por um ameríndio: «Nós, Navajos, compreendemos que o Coiote está sempre à espera, fora do alcance da nossa vista. E que o Coiote tem sempre fome». A natureza inculta, sem a qual não se vive e na qual não se habita, marca a fímbria da última fronteira. Na ausência de custódia, o *monte* toma conta de tudo, pelo que viver nos Ozcos é domesticar; assim se estabelece o lugar.

Que formas toma essa domesticação? Para o responder, nos caminhos entre sociedade e *monte* comecei por seguir os trilhos dos animais, dos mais amansados aos mais selvagens. Hoje, como antes, a sociedade oscence partilha o seu quotidiano de forma integral com uma miríade de criaturas. No caso dos animais domésticos encontramos diversas relações, que se traduzem em diferentes lógicas, das mais tradicionais às mais modernas. Algumas pessoas mantêm-se fiéis a velhos costumes, outras adaptaram-se mais ou menos integralmente à «modernidade», de maneira que é possível encontrar, numa mesma Casa, sob várias gerações e trajectos de vida, práticas e representações muito distintas por relação aos animais. Seguir, por exemplo, os passos dos ruminantes bovinos revela uma trajectória bastante esclarecedora. Animal de presença e afectação imemorial à Casa dos Ozcos, sabemos que tradicionalmente partilhavam integralmente um mesmo espaço habitacional, prestando serviços imprescindíveis ao grupo doméstico a que pertenciam. Sabemos que tinham nomes e genealogia reconhecida e que a sua saúde e doença estavam a cargo das responsabilidades e saberes da Casa.

Com a euforia dos primeiros incentivos à indústria de carne bovina, o reduzido número de vacas converte-se em explorações alargadas. Novas raças são introduzidas sob a égide da produtividade. Elas são reconhecidamente mais débeis, seja por virtude da sua menor adaptação ao local ou pela sucessiva reprodução artificial e, como tal, tornaram-se dependentes dos saberes especializados. Estes vêm de fora, cobrados por veterinários, que se ocupam não apenas de etiquetar e controlar os animais de acordo com as normas vigentes, bem como da inseminação artificial e dos partos, muitos deles cesarianas, em virtudes dos cruzamentos artificiais que não contemplam os ajustes anatómicos entre o prodigioso reprodutor e as muitas progenitoras. Os próprios animais uniformizam-se; sem nome próprio e sem diferenças físicas assinaláveis, povoam a uniformidade verdejante e rasa dos muitos prados abertos ao *monte*. A sua presença conforma em grande parte a paisagem actual, figuras plácidas e ruminantes digerindo a erva dos prados cercados, objectos parideiros cujos frutos são regularmente colhidos para carne.

As excepções tendem à extinção. Todos parecem estar de acordo que as pequenas explorações se tornaram economicamente inviáveis. A seu respeito observou um dos grandes ganadeiros locais: «são manejadas com sentimentalismo. Os animais fazem parte da família, não se conseguem desfazer deles. Dizem – "Como vamos ver a casa sem vacas?"». Curioso argumento a propósito de inviabilidade. Sentimentalismo? Essa é a visão que um industrial de 50 anos tem da relação tradicional. Mas esta não é a única voz que por aqui se ouve. Entramos numa encruzilhada.

«Maio de 2004

Recebi uma mensagem para subir ao Vilar «a ver uma surpresa». Nasceu a Lua, uma pequena e bela potra filha da Xana e de Leo. Tal como se previa, o seu nascimento ocorreu na transição do astro que lhe dá o nome. Nasceu pela madrugada da lua nova. Já está de pé, sempre junto à teta da mãe, que se mantém afastada dos demais. Encontro nas imediações alguns familiares e vizinhos que se acercaram a conhecer o novo membro da Casa. Fazem-se comentários à qualidade das suas coxas, à cor do pelo, fazem-se previsões da sua evolução. Reina um entusiasmo (sóbrio) próprio aos nascimentos. A Lua viverá nos prados ao redor da Casa. Julgo que só em mim pesa a ideia que em breve vai ser vendida a um matadouro, o seu valor avaliado em quilos de carne».

«Outubro de 2004

Hoje aprendi uma interessante lição. O dono do Lucero (meio-irmão da Lua) quis pôr-lhe o cabresto e dar-lhe um pouco de doma, como faz a todos os seus cavalos. O animal ofereceu uma tremenda resistência, a qual foi respondida corpo a corpo. Debatia-se contra nós, escoiceando e rebatendo-se com todas as suas forças. Adolfo agarrava-o com firmeza, malgrado os golpes que apanhava das patas e os fortes puxões. Enquanto ele o tentava imobilizar tentava eu a custo colocar-lhe o cabresto, vociferando entre dentes contra a estupidez do animal, ao qual não era infligido castigo algum. Com uma corda atada ao pescoço o animal altercava-se furiosamente, até ficar finalmente exausto e cair no chão. Adolfo explicou-me que com animais jovens é necessário ter cautela pois incorrem no risco de morrer de exaustão. Prostrado, com os olhos semi-cerrados, só a respiração o dava como vivo. Então presenciei o dono, até então firme e silencioso, acariciá-lo e falar-lhe tranquilizadoramente. Nesse momento percebi como eu própria tinha personalizado

este confronto. A resistência do cavalo era uma resistência feita contra mim (nós), que classifiquei de estúpida, e que um cavalo «bom» é um cavalo «quieto», «domado», domesticado. A atitude de Adolfo era, pelo contrário, muito mais consistente, com ele e o seu propósito domesticador, com o animal e o seu instinto selvagem, que aceitou desde o início como característica que visava transformar. Nunca nada foi "pessoal"».

«Outubro 2004

A Lua foi vendida ao matadoiro. Ainda agora me custa integrar as memórias de ver o seu dono chamando-a com palavras meigas, brincando com ela, deitado no prado, gozando com a expressão de deleite no focinho enquanto lhe coçava a barriga. Tento não reconstruir a imagem desse animal assustado a entrar no recinto do matadoiro, à força, sentindo o cheiro da carne e do sangue. De certeza que o seu dono não pensa nisso. Ainda assim, não resisti a interrogá-lo sobre os seus sentimentos. Explicou-me o que eu já sabia. Como muitos outros, em substituição da antiga exploração de vacas, cria cavalos para manter os prados (o propósito unânime, sem nenhuma lógica ou explicação concreta, baseia-se no imperativo de não deixar que os prados voltem a ser monte). Essa criação é sustida pela posterior venda do cavalo para carne. Nos interstícios da explicação pragmática não encontro nenhum resíduo de tristeza, incómodo ou qualquer sinal de contradição emocional. O próximo potro receberá o mesmo carinho e atenção e, seguramente, o mesmo fim».



Éguas de raça asturiana (Asturcón) (foto: própria)

Março de 2003

«Fiz uma visita a Ludivina. Recebeu-me com aquele seu sorriso luminoso num corpo tão frágil. "Já são 85 Primaveras" – assim me confidenciou um dia. Estava nos seus afazeres quotidianos, que toma em ritmo lento e absorto, de regar as muitas plantas do jardim cuidado com grande desvelo. Convida-me a acompanhá-la até ao galinheiro. Como sempre comentámos o tempo, que nos trouxe fortes geadas nestes últimos dias. Chegadas ao sítio, mostrou-me os novos pintos. Na escuridão dei conta de uma inusitada quietude. "Dois já morreram. Não estão bem e este frio não ajuda" – informou-me. Foi então que me mostrou, em jeito de cumplicidade algo secreta, tantas vezes presente na nossa relação, uma velha receita, que já a sua avó fazia. "Às aves da Casa, ou outras, que caem do ninho, quando parecem mortas, levamo-los ao peito, dentro das roupas". Com destreza, pegou num dos pintos e abrindo espaço entre as camadas de roupa, aconchegou-o junto ao peito. Depois fez-me um sinal com a cabeça, incentivando-me a imitá-la. Peguei no pequenino animal, uma pluma quase sem peso, olhos semi-cerrados e bico entreaberto e procurei encontrar o sítio para ajustá-lo ao meu peito. Tamanha fragilidade. Ficámos sentadas um bom bocado em silêncio. Sensações várias me cruzaram. O pinto e eu estávamos muito próximos. Sorriu a velha senhora ao observar a minha mudança de expressão ao sentir o animal mover-se. "Parece que rejuvenescem. O seio de uma mulher dá vida. Não é só o calor, é talvez a batida do coração". Contou-me que leva um dos seus gatos ao peito e que o acaricia. Que o seu ronronar, acredita ela, e essa proximidade de o ter aí aconchegado, coração junto ao coração, lhe faz bem ao coração. E sorri, como que desculpando-se do que pode ser uma tolice. "Gosto muito da natureza, porque é tão sábia…" – diz várias vezes Ludivina, com se falasse de si para si, em genuína admiração».

Existem muitas variações individuais na relação que as gentes dos Ozcos têm com os animais domésticos. Como me disse Adolfo, no *alindar* das vacas «há os que usam muito da vara e dos gritos e os que falam pouco mas bem». Há também aqueles, que a pretexto de uma bebedeira, vão às cortes sovar os animais. Há os que se exasperam com as abelhas, esse «*ganado que nun conoce al amo*» e aqueles que se notabilizam no seu trato, como a «menina das abelhas», senhora idosa que explica: «Alguns dizem que devemos aproximar-nos delas agachados. Outros resguardam-se da cabeça aos pés. Mas para mim, o que faço é que falo com elas». Da mesma forma, é reconhecido que os animais são dotados de características próprias.

Como me disse Paco, a propósito da sua experiência: «Um cavalo não é como uma máquina. Não trabalha sempre da mesma maneira; trabalha para um e faz de conta que puxa para outro». Relembra a esse propósito, «Tínhamos uma mula, impossível de levar. Dava coices e patadas, nem ao meu pai obedecia. A única pessoa a que respondia era à minha mãe. Transportou-a em todas as suas gravidezes, nunca houve um problema entre as duas». Como diz White, os animais passam a fazer parte da pessoa que os conduz[2].

Ainda assim, é possível encontrar traços constantes nas fórmulas tradicionais de relação. O contacto precoce e regular das pessoas e animais domésticos moldava uma relação baseada num conhecimento específico, em grande medida presidido pelo trabalho, que deu às pessoas que lidavam com os animais esse conhecimento particular deles. Como forma de relação, é substancialmente diferente daquela que maioritariamente se experimenta nos modernos contextos urbanos, nos quais os animais que conhecemos mais intimamente são os chamados animais de estimação; eles partilham essencialmente o nosso lazer, não o nosso trabalho[3]. Ainda que não mantenhamos animais domésticos conhecemo-los através das categorias e conceitos que nos são ensinadas sobre o que é um cão, uma vaca ou um cavalo. Contudo, conhecer um animal através do trabalho é saber que para além de todo o conhecimento geral que se possa ter em abstracto de um animal, o que conta fundamentalmente é o conhecimento particular desse animal nesse tempo dado, que resulta da experiência concreta, do saber incorporado, feito hábito, pelo qual se tende a desenvolver uma apropriação cognitiva particular.

Vezes sem conta confrontei-me com a situação de, lado a lado, observar animais que me são conceptualmente familiares e reconhecer as diferentes capacidades perceptivas dos meus interlocutores, capazes de identificar inúmeras subtilezas – uma má formação num animal, uma mudança de humor ou uma gravidez incipiente. O que se formou foi um conhecimento que reúne muitos pequenos detalhes de uma forma sintética, uma gestalt, como diz Naess. Tal carácter vê-se sublinhado pelo facto, comum, de ser difícil aos meus interlocutores «explicar» esses sinais no processo analítico que supõe a verbalização. A tentativa de formular as características discriminatórias (i.e. as componentes individuais da percepção gestalt) desmantela a própria natureza dessa cognição. Encontrei este tipo de apropriação cognitiva em quantidades assinaláveis e em situações múltiplas, que vão da capacidade de distinguir espécies diferentes de aves a grandes distâncias à escolha do melhor momento para actuar nos ciclos vegetativos da terra. Em qualquer dos casos, também pude apreciar que as capacidades deste tipo de

discernimento estão mais apuradas em alguns indivíduos que outros. Esta forma de apropriação tem implicações importantes e positivas na relação entre o ser humano e a natureza. Dessa perspectiva o autor entende que o favorecimento da aplicação de hábitos de observação científica introduzidas prematuramente a nível das idades escolares vai diminuir as capacidades de gestalt, sendo por isso importante que as crianças exercitem a sua observação com o mínimo de intervenção «explicativa»[4].

O marco porventura crucial de distinção entre novos e velhos modos de relação, particularmente manifestas através das diferentes gerações, é a forma como nas lógicas mais tradicionais os indivíduos partilham uma íntima convivialidade, quando não congenialidade, com os seus animais domésticos e, numa fluidez contínua, os executam pelas suas próprias mãos. Na casa de Ludivina, esta situação tem um retrato exemplar: o seu filho de cinquenta anos não raras vezes faz troça da forma como a mãe entretém «autênticos diálogos» com os animais e simultaneamente se declara incapaz de os sacrificar, tarefa que delega com alívio à velha senhora. É curioso notar que se reserva o termo «sacrificar» para os animais domésticos, enquanto os animais selvagens são «mortos».

No acto de matar desenha-se uma das mais expressivas metamorfoses afectas à relação com os animais. Diz-nos a este respeito Eder que actualmente existe uma racionalização que deslegitima o sacrifício ritual. A consagração da matança tornou-se impossível nos tempos modernos. O sacrifício ritual, que santificava a matança do animal, é substituído pela matança irreconhecível, em privado, que a desinveste de um carácter público. Esta invisibilidade estende-se à relação entre o animal como ser vivo e o animal que se come, um cadáver cada vez mais dissimulado, de forma a tornar-se irreconhecível a ligação entre um e outro; poder-se-á dizer que o hambúrguer é a sua apoteose. Diversos estudos antropológicos em torno à alimentação salientam, a este propósito, a moderna repugnância sentida em comer carne que se identifica com o animal (patas de galinha, cabeças, etc.). Por outro lado, a matança passa a ser uma acção profissionalizada, desafectando os não-carniceiros. O acto ritual é dissolvido no acto profissional da distribuição prática e da utilização da carne[5]. Os argumentos legitimizadores são, por sua vez, desenvolvidos em nome da higiene – esse estandarte simbólico ocidental contra a morte e a sua figurada contaminação. De uma e de outra forma, este carácter «não-público» na relação pode ser entendida como uma faceta expressiva da moderna racionalização instrumental da relação com a natureza.

Vale a pena confrontar esta perspectiva com a tradição da matança do porco, sacrifício ritual e público por excelência que ainda se pratica regularmente nos Ozcos. Por ela é possível apreciar interessantes sinais da transição de tradicionais a modernas lógicas de relação. A importância vital do porco na Casa, principal fonte de carne nos tempos passados, perdeu claramente a relevância que detinha. Nos Ozcos, como em outros contextos, o aumento de nível de vida tem um correlativo na alimentação com o considerável aumento de consumo de carne, particularmente de vitela. Contudo, a maioria das casas mantêm a criação do porco, ainda que em moldes distintos da tradição. Tipicamente, o animal já é comprado não tanto para ser criado mas para ser «engordado». Dessa engorda encontra-se absolutamente ausente o pastoreio dos animais, pelo que o tempo que ficam na Casa está sujeito ao estabulamento contínuo e a uma alimentação também diferente, agora mais baseada em rações que aproveitamentos e frutos do bosque. A própria raça dos animais também se transformou – o porco galego ou porco celta, mais pequeno e maciço, foi substituído por raças alóctones – em nome da quantidade de carne. Ainda que a perda da qualidade da carne, quer pela alimentação, quer pela raça, seja um dado amplamente reconhecido pelos seus criadores, a promessa de abundância parece imprimir uma atracção intensa numa sociedade cuja ameaça de míngua sobrevive ainda na memória. Paralelamente, em jeito de compromisso, é justamente a qualidade da carne que serve de principal argumento para manter a tradição da matança. Também aqui se reconhece que a «comida caseira» é a melhor; no caso do porco, é uma medida de segurança no momento de preparar enchidos e outros sucedâneos, preferíveis aos que «vêm de fora», «que não se sabe o que levam». Trata-se de uma desconfiança em correspondência clara com toda uma dimensão de representações, já encontradas nos tempos de memória, atribuídas a essa «sociedade outra», desde há muito envolta no receio e na desconfiança. A comida que vem de fora não escapa, pelo contrário, afirma esta caracterização, a qual se vê reforçada pelos modernos riscos difundidos pela comunicação social.

O peso da tradição levou a que a matança específica do porco tenha ficado imune à proibição legal, ao contrário do que aconteceu com o abate caseiro de criação bovina. Face ao porco, as modernas normativas tendem a ser indulgentes nos contextos rurais, da mesma forma que os seus promotores se adaptam a novos valores. Sinal disso é a instituída iniciativa local que organiza, imediatamente após a matança, a recolha de uma amostra de cada animal que por sua vez se envia a um veterinário, destacado e encarregado de as fazer analisar, de modo que

possam ser identificados possíveis problemas de saúde no período prévio ao esquartejamento e aproveitamento das carnes. Este compromisso assegura assim a face efectivamente mais racional ou pragmática das vigilâncias de higiene e saúde. Nas matanças encontra-se também o emergir de novos valores, provavelmente recentes, que se manifestam na sensibilidade dos seus promotores face à agonia ou sofrimento do animal, revelada na frequência com que se comenta, como evidência de um sacrifício bem sucedido, a forma rápida e essencialmente silenciosa de morrer do animal, facilitada por uma nova tecnologia cada vez mais utilizada: uma arma de fogo específica que neutraliza o animal mas permite o imprescindível sangramento.

Pela prática da matança podemos encontrar-nos num mesmo espaço de encruzilhadas. A sua execução e rituais, ainda que não imprescindíveis à economia da Casa, revelam traços de fortes prevalências do passado e simultaneamente despertam sinais de novidade e modernidade, não apenas na adaptação a normas e valores de higiene, mas muito especialmente na atenção ao sofrimento do animal que pressupõe, necessariamente e como contraponto, sensibilidade à «crueldade» humana. A nova forma de sensibilidade, segundo Eder, corresponde a uma importante transição histórica na qual a anterior divisória entre humanos e animais (nas suas múltiplas vertentes, racionais, teológicas ou outras) se esbate na valorização daquilo que nos une – a capacidade de «sentir»[6].

Esta encruzilhada, feita de contrastes e ambiguidades, transformações e sobreposições, estende-se ao todo das relações que encontramos com os animais, tornando-se particularmente visível nas suas diagonais geracionais, elas próprias marcadas por transições nas situações de classe. Encontramos assim o industrial ganadeiro, que não conhece as suas vacas para além de mercadorias, regularmente sacrificadas em matadoiros profissionais, a troco não de carne mas de dinheiro, que compra uma qualquer carne, anónima e «desencarnada». O mesmo ganadeiro que apelida de sentimental a relação tradicional, que com grande probabilidade, praticaram ou praticam os seus pais. Estes, por sua vez, organizam a relação com os animais domésticos segundo um enlace subtil entre proximidade e distanciamento. O quotidiano da interacção pressupõe um trato íntimo e personalizado, que nem por isso cria qualquer fricção na transição que pressupõe o seu abate, sem intermediários. Nesse contínuo, chegada a hora da morte, pela necessidade, velhice ou doença, porque são incómodos, porque já não trabalham, porque já estão gordos, todos os animais são sacrificados segundo o critério humano que na relação tradicional se funda sob o imperativo da utilidade.

Deve ser entendido que a tradicional utilidade é herdeira de um contexto de rigorosa e impreterível gestão económica de auto-suficiência que prevalece sobre toda a Casa – humana e animal. Desta forma, se um mesmo conceito de utilidade preside à moderna relação protagonizada pelo ganadeiro e aos resquícios da tradicional relação, um está sujeito à lógica de lucro e o outro à subsistência mais directa. Mais ainda, no primeiro caso, a relação é reduzida à utilidade enquanto no segundo, ainda que a compreenda, não se esgota nela. Por outras palavras, o tradicional valor produtivo dos animais não pode ser visto aos olhos das lógicas produtivistas modernas, em que a relação com os animais se esgota na produção como acção instrumental/estratégica e o consumo a uma mera forma de satisfazer necessidades fisiológicas[7]. É dessa última posição que o moderno ganadeiro caracteriza com desdém a tradição de «sentimentalista» procurando assim, inversamente, afirmar os termos da sua posição.

Curiosamente, do ponto de vista daqueles mais comprometidos com as velhas lógicas, o sentimentalismo deriva das práticas que levam a cuidar e mimar animais «de companhia» e a retrair-se de sacrificá-los «quando chegou a sua justa hora», em nome da afectividade ou outro impedimento de ordem emocional ou ideológica. Tal atitude, como tive oportunidade directa de experimentar, recebe um sorriso algo trocista mas essencialmente condescendente, «luxos» que os mais jovens representantes de uma privilegiada e mimada modernidade podem acalentar. Estes jovens estão efectivamente representados de forma crescente na comarca. São em muitos casos os netos da Casa auto-suficiente e os filhos dos industriais ganadeiros ou do seu sistema. São esses que cada vez mais se rodeiam de animais domésticos, caniches e chiuauas, não os cães dos seus avós – pastores, que os prados cercados dos seus pais tornaram obsoletos. Para eles, que estudaram fora, com o dinheiro das vacas dos pais, a relação com os animais domésticos produtivos tornou-se mais do que ambígua, incómoda. Em conversa com alguns deste jovens encontro um distanciamento duplo das práticas dos seus avós e dos seus pais. Incapazes de matar animais, estão dependentes de intermediários para comer a carne, que por sua vez têm dificuldade em associar ao animal, «companheiro emocional». Como me disse Pablo, «prefiro não pensar nisso ou pensando, transformo-me em vegetariano». A ganadaria, actividade considerada praticamente inevitável como sobrevivência económica do território, torna-se uma ocupação indesejável, entre outras razões, porque coloca os seus legítimos herdeiros justamente no enclave ou dilema que envolve a moderna relação com a natureza, na qual a relação com os animais é paradigmática. Nela, os animais são por um lado «abusados» ou objectificados e por outro

mimados, levantando-se a partir daqui a problemática e central questão de como as necessidades materiais de uma sociedade podem ser harmonizadas com os novos sentimentos e valores que essa mesma sociedade produziu[8].

Por último, encontramos ainda uma outra posição nos Ozcos, incipiente mas radicalmente inovadora pela sua lógica reconciliadora. Júlio, urbano de formação e novo rural por vocação, dedica-se a encontrar modos de subsistência gerindo uma quinta de índole ecológica. A respeito da sua relação com os animais diz-me: «Fui vegetariano muitos anos. Ser-me-ia impensável, anos atrás, sacrificar um animal para comer. Hoje tenho gado e como carne. Criar animais é assumir uma responsabilidade perante eles. Matá-los eu mesmo é uma parte fundamental dessa responsabilidade… de respeito».

Importa agora neste mapear de encruzilhadas continuar a seguir os trilhos dos animais, desta feita atentando aos que não se domesticam e que, assim mesmo, mantêm convivência inevitável com a sociedade dos Ozcos. Cruzando as superfícies da paisagem sabemos que as mudanças na relação com a natureza-*monte* têm uma correspondência directa e empírica na presença e número dos animais selvagens. Os novos bosques de monocultura, a ausência de campos cerealíferos, as extensas e sinteticamente adubadas pradarias, ou o surgimento de novas e disseminadas doenças de origem incerta, bem como a acção directa da caça, até recentemente indiscriminada com as suas copiosas batidas, armadilhas e venenos. Tudo isso constitui um processo que conduziu à reorganização de presenças e ausências na fauna dos Ozcos. As transformações em alguns casos são radicais, sendo exemplo o virtual desaparecimento das trutas ou a incontornável extinção da águia-real e do urso, antigos habitantes da região. A ausência deste último deve-se, nas palavras de um encarregado de couto de caça, ao facto de ser «um animal muito delicado, um animal de grandes espaços; já há demasiadas estradas, incómodos, ruídos. Necessitam de muita tranquilidade». Estas palavras aludem, uma vez mais, à velha equação que opõe vitalidade demográfica/social a vitalidade silvestre, ou ao seu correlativo mais amplo, que antagoniza natureza e cultura. Ser humano de um lado e urso do outro e um mundo, contido nesta amostra oscence, demasiado pequeno para os dois.

Parece certo que o espaço social, como lugar de fronteira face ao *monte*, se define também e muito significativamente pela relação com os animais bravios, numa divisória particularmente explícita face àqueles que empírica ou figurativamente representam maior ameaça ao cultivo ou à cultura. Os animais que invadem os espaços mais humanizados com uma

apetência por bens comuns são, de uma maneira genérica, consensualmente representados como «animais daninhos» e nessa qualidade são os mais sistematicamente afastados ou perseguidos. Os javalis e as raposas, pelas transformações e reorganização do habitat, parecem ser os animais que infligem mais danos aos bens da Casa. As pragas de insectos, fungos e bactérias que afligem os cultivos vegetais e as árvores também estão em processo de expansão, ainda que em proporções menos alarmantes que nos concelhos limítrofes da costa.

As fórmulas para afastar ou perseguir estes animais também revelam interessantes intermitências nas encruzilhadas do lugar. Para além da caça, a que nos dedicaremos com especial atenção mais adiante, podemos encontrar uma forma de controlo pela presença, salpicada na paisagem, dos chamados «espantalhos». Nesta fórmula plástica encontramos com efeito um marco fronteiriço que, como diz Pais de Brito, emerge de uma acção ritual sobre o espaço, com a intencionalidade globalizante da sua protecção enquanto território cultivado e habitado[9].



Espantalho (foto própria)

Os espantalhos evocam e investem de sentido o gesto que erige as fronteiras, introduzindo uma clara dimensão de estranheza na paisagem. São rádios que tocam à noite, solitários no meio das hortas. Cabelos humanos pregados a postes, jantes ferrugentas ou espelhos retrovisores pendurados pelos caminhos, ferraduras suspensas em ramas de velhos carvalhos. Tais sinais de pragmáticos propósitos confundem-se com práticas de configuração e protecção mágica, tanto mais quanto os seus limites de eficácia são sobejamente reconhecidos e, ainda assim, repetem-se, expressando acima de tudo a intencionalidade ou representação simbólica da acção [10]. As velhas fórmulas tendem, no entanto, ao ridículo e à extinção pois os espantalhos «modernos» são feitos indubitavelmente para «resultar», como é o caso da máquina que pela noite acciona compassados e sonoros tiros nos prados, para afastar os lobos. Da mesma maneira, as pragas hortícolas, enfrentadas segundo velhos métodos que faziam recurso às soluções engendradas pelos próprios

sistemas naturais, são agora abundantemente combatidas com a utilização de rápidos e eficazes pesticidas. Também as invasões cíclicas e habituais dos roedores não são deixadas à arte e humor dos felinos domésticos da Casa mas aos «limpos» e poderosos efeitos de venenos de laboratório. A mesma vontade em marcar distanciamento prevalece, mas uma maior eficácia instrumental assoma sob um rosto impaciente, intolerante e irreconciliador.

Vimos já, através dos tempos de memória, que os animais selvagens compreendem, do ponto de vista da relação tradicional, representações ambíguas. Por uma parte são considerados ameaçadores, mas simultaneamente a sua observação e conhecimento fazia-os fonte de informação face aos ritmos, ciclos, mistérios e poderes da natureza inculta que representam. Esta fórmula de apropriação das criaturas selvagens, que mistura conhecimentos empíricos com a atribuição de poderes simbólicos e mágicos, encontra-se hoje, ela também, em vias de extinção. As novas fórmulas de relação que as substituem são com efeito radicalmente diferentes, senão extremadamente opostas. Tais transformações são particularmente evidentes nos modos pelos quais se estrutura o processo de socialização das crianças dos Ozcos. Para elas, ao invés dos seus directos antepassados, o *monte* como lugar de estar tornou-se na maioria dos casos uma realidade sumamente distante. A escola, os interiores da Casa e a omnipresente televisão ou, mais recentemente, os espaços cibernéticos à disposição pública, são os lugares quotidianos onde decorre o tempo de infância. A situação presente contrasta directamente com a experiência intensa das crianças do passado, habitualmente responsáveis pelas práticas de pastoreio, actividade por excelência solitária e silenciosa.

É interessante cruzar este aspecto empírico particular com observações de estudos que relacionam educação, aprendizagem e natureza, nomeadamente a importância da experiência da natureza em solidão[11]. Como diz Everden, é na ausência da pressão para o consenso social que «o outro» não totalmente interpretado pode ser reencontrado. A importância de nos submergirmos num mundo não interpretado parece ser, na opinião de alguns autores, um factor determinante para a manifestação da criatividade. Se uma pessoa não descobre um mundo no processo de auto-génesis, não terá outro remédio senão aceitar taxativamente aquilo que é dado pelos outros, incluindo todo o edifício cultural chamado Natureza[12].

Da mesma forma se poderá notar que a experiência directa que permite encontrar animais no seu próprio habitat configura uma relação em moldes muito diferentes dos experimentados tipicamente em contextos urbanos. Aí as interacções surgem em grande medida em ambientes

humanizados e a eles condicionadas. Ocasionalmente há um cão que escapa ao dono, sugerindo uma ameaça que nem por isso exclui a punição legal, ela própria uma forma de apropriação normativa. Mas de um modo geral os pássaros avistam-se melhor de gaiolas e os cavalos estão acondicionados em boxes prontos-a-montar. Tais contactos são substancialmente distintos daqueles que pressupõe encontrar uma animal em território «neutro», tal como o meu encontro em primeiro grau com o javali, à Entrada dos Ozcos, deixou claro. Eu não era apenas a observadora, nem me limitava a ser um objecto de observação; estávamos os dois intensamente implicados num auto-reconhecimento, eminentemente pré-reflexivo. A relação dicotómica entre sujeito e objecto deixou de fazer sentido. Estes encontros, não necessariamente sempre tão drásticos, faziam ainda assim parte integrante da socialização ecológica dos habitantes dos Ozcos[13].

O conhecimento que as crianças dos Ozcos adquirem do *monte* perfaz-se cada vez mais por via indirecta. Tal como para os seus congéneres urbanos, ela resulta essencialmente dos programas escolares, cujos currículos, devidamente uniformizados, ignoram as realidades empíricas locais. Nesta forma de pedagogia, não apenas o *monte* como toda realidade rural, com as suas tradições e dilemas, está totalmente obliterada da formação das crianças rurais. Esta obliteração oficial, importa notar, tem como cúmplice indiscutível uma prevalecente atitude mantida pelos próprios encarregados de educação, que na maioria das vezes promovem este afastamento da realidade/experiência rural em nome da já mencionada ideologia pela qual a vida no campo acarreta um desprestígio implícito. O que interessa sublinhar, então, é que a pedagogia oficial promove um duplo distanciamento, quer a nível de conteúdos quer a nível metodológico, excluindo a exposição e contacto directo dos seus pupilos à natureza-*monte* que nos Ozcos, ironicamente, tão ostensivamente os rodeia. O *monte* é assim conhecido pela cultura do livro, pela qual se continua a comunicar um mundo reduzido e decomposto em objectos e funções[14]. A natureza aparece nos manuais escolares como um sistema e paralelamente como um recurso que é escasso e que apela a uma gestão técnica. Se é verdade que a consulta destes manuais escolares revela a bem intencionada introdução de «valores ambientais», tais valores são promovidos não a partir de uma comunicação mas de uma divisória básica entre o ser humano e a restante natureza. Tal fronteira efectivamente pressupõe um fosso e como tal, uma potencial armadilha.

Pela leitura dos manuais escolares encontra-se assim a manutenção de uma segregação conceptual entre humanos e não humanos que serve, de resto, como base estrutural introdutória ao conhecimento do meio ambiente, convenientemente apresentado sob forma de organograma. Os critérios diferenciadores, expressos do lugar da autoridade científica, prendem-se a características como «linguagem» e até «inteligência»[15]. Tais critérios, importa acrescentar, encontram-se largamente debatidos e até ultrapassados pelas pesquisas científicas das últimas décadas. Omite-se assim abordar a necessária diferenciação de espécies comunicando, por exemplo, o espantoso fenómeno de emergência de uma *consciência* ecológica: um tipo de vida que se desenvolveu no planeta capaz de *compreender* e *apreciar* as suas relações com todas as outras formas de vida e com a Terra como um todo. Ao invés, esta «totalidade» traduz-se na aprendizagem de um sistema, em que as partes se dissolvem num todo por força de um ajuste funcional que espartilha as curiosidades e inquietações em perguntas que se podem cingir a «O que é que faz? Para que serve?». Do mesmo modo, as boas intenções, explícitas nos objectivos programáticos, de desenvolver a sensibilidade por relação ao meio envolvente e paralelamente de fomentar a cooperação e cuidados cívicos é sistematicamente contrariada pela prática. Por ela os verdadeiros objectivos, desde as mais tenras idades, são revelados e reveladores: conseguir fazer as coisas, descrevê-las com sofisticação conceptual, atingir metas, destacar-se dos outros, desenvolver perícias e adaptações a novas tecnologias, juntamente com outros que nos são, de uma ou de outra forma, sobejamente familiares. Podem os alunos tornar-se atentos e carinhosos através do estudo de coisas ou objectos? Estão os constantes testes e exames intimamente associados a estes valores?[16]

Tem vindo a desenvolver-se a perspectiva de que a falta crescente de contacto directo com o meio natural juntamente com o tipo de ensino que se administra, leva a que nas nossas sociedades se veja o meio natural e os seus seres de forma cada vez mais abstracta e idealizada. O afecto que se expressa por animais ou por componentes estéticas parece estar associado a objectos altamente humanizados, imagens antropomórficas em lugar dos objectos em si[17]. Tal natureza, alerta Everden, não providencia à criança a experiência-génesis. Diz o autor que quanto mais vivermos num mundo explicado, um mundo de uniformidades e regularidades, um mundo sem possibilidade de milagres, menos seremos capazes de encontrar nada mais do que nós próprios. Se apenas pudermos olhar para os artefactos culturais durante o nosso processo generativo, tornamo-nos criaturas cibernéticas. As nossas crianças aprendem através da televisão

«educativa» que a natureza é uma máquina e a fronteira entre a carne e a electrónica torna-se inevitavelmente difusa. A alteridade necessária no desenvolvimento será agora fabricada por nós e como tal não é verdadeiramente alteridade[18]. Nesta predisposição, as fronteiras são trincheiras e a clareira alastra.

Sendo assim, a relação com a natureza não pode ser, claro está, um espaço de comunicação aberta entre biosfera e noosfera, entre natureza e cultura, a descoberta de um lugar de epifanias e mistério, de espontaneidades, medos, sonhos ou correspondências, pois está sujeita a uma forma de conhecer a natureza que se caracteriza pelo esforço em explicar a todo o custo o palpável, o seguro, o ordenável, encapotando o incerto, o mágico, o subtil, o caótico, o sensual. Enquanto a relação com a natureza estiver submetida a um conhecimento em que a vontade, avaliação e significado estão seguramente instalados no domínio da «mera subjectividade», a possibilidade de encontrar algo mais do que objectos naturais na natureza é nula. Nessa relação, «os animais são sempre os observados. O facto de que eles nos observam a nós perdeu todo o significado»[19].

Contudo, as dimensões simbólicas na apropriação da natureza e das suas criaturas não está absolutamente ausente do processo de socialização das crianças mas sobremaneira dissociada. Estabelece-se assim que as interpretações literais da natureza se configuram por oposição ao mundo da ficção. Esta posição traduz-se no divórcio entre Humanidades e Ciências naturais; a defesa de cada campo não poucas vezes corrobora e colabora na mesma linha. Cognitivamente estão de acordo no seu desacordo. As interpretações literais nos discursos de senso comum, têm uma prioridade e um propósito claro – «há que aprender e estudar para ser alguém na vida»; a ficção vale como concessão à incontornável predisposição infantil para a fantasia. A este propósito cabe-me recordar os comentários que alguns encarregados de educação fizeram quando nos Ozcos foi apresentada a intenção de levar a cabo uma Agenda XXI escolar, integrada no programa curricular. A grande preocupação dos pais era saber se tais conteúdos, algo arcanos e eminentemente irrelevantes, iam tirar tempo lectivo e atenção ao que realmente importa – «o que eu quero é que o meu filho saiba fazer bem as suas contas e ler o que precisa, que é o que vai necessitar».

A social inclinação e prevalência da primeira opção sobre a segunda torna compreensível um processo de re-encantamento, explícito no fascínio e estrondoso êxito – necessidade imperiosa – da saga do pequeno feiticeiro Harry Potter. As crianças dos Ozcos, como muitas



Mocho galego (foto: autor desconhecido)

outras, também leram os seus livros, também se deleitam com as corujas desse mundo. O curioso é que sintam necessidade de se afastar, quando não ridicularizar, a visão dos pássaros mensageiros de que lhes falam os seus avós, que não entendam a realidade intrínseca de uma bela alegoria, que desconheçam as corujas dos Ozcos, que voam silenciosamente, que falam na noite. Que não lhes seja permitido entender que o mito não nasceu do livro, mas da experiência de encontrar esse animal no seu mundo, de fazer cruzar o nosso olhar com esse outro, que nos observa com os seus olhos de âmbar de um lugar indeterminado.

Existe contudo nos Ozcos um animal em que o mito respira, em que lendas e factos se entrelaçam em cumplicidades. Em nenhum outro animal a ambiguidade da qualidade silvestre se manifesta de forma mais intensa do que no lobo e nenhum como ele representa a constante tensão entre a natureza-*monte* e a sociedade. Os traços de permanências e transformações na forma como é representado são por isso particularmente reveladores. Já sabemos da ancestral ameaça que este predador representa na competição directa de bens em culturas ganadeiras. Tal ameaça parece ver-se sublinhada pela própria semelhança entre espécies – lupina e humana. Com efeito, as descrições científicas reconhecem ao lobo uma elevada sofisticação social e uma astúcia particular que o aproxima do ser humano. Paralelamente, as próprias representações locais reconhecem-lhe uma inteligência organizadora e uma ambição sem limites. A este propósito, um dos presidentes de cotos de caça da comarca comentou o eventual interesse em introduzir mais lobos no território nos seguintes termos: «[é indesejável]; os lobos são uma espécie muito daninha, mas muito fina. Caçam o gado e não o javali – são inteligentes, vão ao mais fácil». Da mesma forma, as investigações que sobre ele têm sido conduzidas consignam-lhe um assinalável carácter adaptativo face ao habitat bem como toda uma complexidade de comportamento que parece iludir, ainda hoje, o seu efectivo conhecimento[20].

Simbolicamente, a ameaça do lobo parece aumentar na directa proporção da sua proximidade figurada ao ser humano. Se por um lado representa a tensão máxima de alteridade, como quinta-essência de uma natureza bestial, insaciável, feroz e voraz, simultaneamente os

lobos agem de forma análoga às pessoas, fazem-se donos de outros animais e matam-nos. Contudo, ao invés dos humanos, encontram-se desprovidos das suas normas, constrições e espartilhos civilizacionais; essa parece ser efectivamente a mais intolerável ameaça. Não é por acaso que aqui encontramos o sugestivo epíteto de «mulher loba» para caracterizar algumas mulheres na sociedade oscence. Ser «uma loba» é ser «uma mulher voraz, que vai a qualquer homem», uma mulher «devoradora» e fatal. Na prática, esta categoria veicula um julgamento social de valores que pune os comportamentos das mulheres que escolhem ignorar as condutas morais convencionadas. Uma observação mais fina de tal sentença revela a expressão de uma mesma intolerância ambígua face à espécie lupina, que no âmbito social oscila entre o desejo, o fascínio e a inveja.

Ainda assim, sabemos que na relação tradicional, à parte da ameaça empírica e figurada, transpirava o reconhecimento de um poder que está bem patente na linguagem metafórica dos contos e lendas, bem como nos artifícios curativos ou nos cruzamentos, nem sempre pérfidos ou maléficos mas sempre socialmente bizarros, entre o ser humano e o lobo. Mas todas essas concessões não sobreviveram à possibilidade efectiva de exterminar o animal.



Lobo Ibérico (foto: Terry Whittaker)

Nos Ozcos, como em outras regiões europeias, o lobo encontra-se hoje oficialmente protegido. Tal resguardo é uma medida claramente exógena. Tanto ou mais que no passado é culpado pela morte de reses e os ganadeiros de grandes explorações são os seus mais destacados inimigos, muitos dos quais recorrem a venenos proibidos para os exterminar. A sua posição face a este animal eleva-se mesmo a estandarte de campanha política das principais associações ganadeiras e agrícolas, ainda que em alguns contextos, como os dos Ozcos, a sua acção seja irrisória. Não é possível averiguar com segurança as quantidades de perdas infligidas

pelo lobo na comarca pois os dados são referenciados por proprietários e não por zonas (o registo de residência dos proprietários é em alguns casos meramente formal). Ainda assim, um artigo publicado em 2005 dá-nos interessantes dados: para o ano de 2004 foram registados na comarca 131 ataques indemnizados (28667.92 Euros). Estes valores são muito inferiores a outras comarcas, demonstrando que os ataques se distribuem de forma intrigantemente desigual. De todas as maneiras, os peritos dizem a este respeito que os valores não aumentaram desde os anos anteriores e que o total de ganadeiros afectados se refere a 4% das explorações presentes em «áreas afectadas pela presença do animal». Da mesma forma, as compensações recebidas supõe «apenas 0,22% da renda agrária total dos ganadeiros asturianos e estas compensações supõe também um 0,86% do total de subvenções recebidas». É-nos dito que a posição do Principado é a de «proteger os afectados mas também aos exemplares que todos os anos morrem de forma ilegal por envenenamento ou furtivismo», morte que representa «42,55% para a espécie». Ainda assim, o Principado propõe-se eliminar 10% dos 300 lobos actualmente existentes, particularmente em zonas politicamente turbulentas[21].

O facto curioso é, assim, o de que a ameaça simbólica é verdadeiramente desproporcional face à ameaça efectiva do lobo como predador do património ganadeiro da Casa[22]. O aparelho de Estado, no discurso de um dos seus porta-vozes, interpreta a agitação nos seguintes termos: «As perdas económicas geradas pelo lobo (Canis lúpus) na exploração ganadeira criam conflituosidade e rejeição social face à espécie, avivando a sua perseguição indiscriminada e constituindo a principal justificação do seu controlo legal». Semelhante interpretação, assumidamente economicista, manifesta a habitual insensibilidade às subtis mas estridentes dimensões simbólicas, resolvendo as situações conflituosas através de subvenções para as perdas de gado. Tais medidas, previsivelmente, não apenas são ineficazes a estancar os furores e ódios persecutórios, como se perdem em toda uma não menos habitual cumplicidade, obscura e sinuosa, de acções de parte a parte, entre arcanos procedimentos oficiais e secretas fraudes que a pesada máquina administrativa continuamente alimenta.

Paralelamente, surgem na modernidade e pela primeira vez no contexto Asturiano, vozes que incitam à protecção do lobo. Face a ele, tal como para o *monte*, um profundo apreço e uma sensação de perda parecem ter chegado ao mesmo tempo. É destas posições que se procura compatibilizar os interesses da sociedade humana e dos animais. Os interesses que dividem sociedade e *monte* ou natureza cultivada e natureza inculta têm assim um correlativo directo por

relação aos animais. Desta forma encontramos uma separação, oficialmente assumida nos próprios levantamentos estatísticos, entre «espécies produtivas» - nas quais se subsumem também os animais que servem a caça (actividade igualmente geradora de ingressos) - e espécies «não produtivas», onde se incluem todos os restantes. As espécies produtivas chamam a atenção dos governos e sectores económicos com o fim de assegurar o futuro do nosso sistema produtivo; a sua conservação não parece apresentar demasiados problemas ao receber atenção preferencial por parte destas instituições. As espécies não produtivas chamam a atenção apenas de movimentos culturais. Como alguns autores salientam, a procura de um equilíbrio ecosistémico faz parte da defesa de um paradigma culturalista, cujos critérios de defesa são alheios à racionalidade produtiva, vendo na conservação uma nova identidade para a humanização da sociedade.

Com efeito, o lobo chega aos nossos dias como o símbolo do eixo torto ou chave encravada na velha equação vitalidade social versus vitalidade silvestre, a partir do qual se procura determinar a equação pelo lobo ou o lobo pela equação. Sob o dilema de um habitat comum, reside um dos mais polémicos, actuais e acesos debates que divide a sociedade asturiana[23]. Ganadeiros, biólogos, intelectuais, conservacionistas – a discussão continua acesa, oscilando vertiginosamente na dicotomia entre natureza e cultura, nas suas faces mais extremadas. Pelo lobo e em seu nome, debate-se acerrimamente toda uma encruzilhada de fronteiras. Neste entroncamento o lobo não escapa, ironicamente, ao velho epíteto cristão que o via como a personificação demoníaca; com efeito, hoje mais do que nunca, o lobo assoma como Satã – literalmente, o que divide.

Para além do seu contexto político, nos Ozcos ainda é possível encontrar a fonte de todas estas atribulações sociais. Uma realidade viva, felpuda e parda, que torneia suavemente os anéis mais afastados dos povoados, pelo bosque, pelas matas, pelos penhascos, pelas alturas, atravessando fronteiras e baixando ocasionalmente, à noite, nos Invernos mais agrestes, quando a presença humana se encontra mais recolhida e constrangida ao primeiro círculo e espaço vital da Casa. As múltiplas e diversificadas representações do lobo cedem às raras experiências, concretas e tangentes, de encontrar o animal ele mesmo, complexo e esquivo[24]. É curioso por isso escutar os testemunhos feitos desses encontros que uma e outra vez se despem de elaborados argumentos, convictas ideologias, implacáveis apropriações. Ao invés, centram-se os relatos numa mesma sensação, não de raiva nem carinho, nem indiferença, mas um medo – sedução.

Um mesmo pressentimento de que se é observado, o involuntário arrepio «que te põe os pêlos em riste», o prenúncio posteriormente confirmado de que essa criatura está por perto. Tal como o animal que sabemos caminhar incessantemente, em particular nas horas crepusculares, o lobo continua a caminhar de um lado ao outro dos dois hemisférios da mente humana.

«Setembro de 2003

"Alguma vez estiveste perto de um lobo?", perguntou-me Adolfo. "Claro que sim!" – respondi com entusiasmo. "Sou até "madrinha" de um, estive junto deles na tapada…". Ele abanou a cabeça com um prenúncio de sorriso. "Não são esses." - Olhou-me com os seus olhos pardos e firmes:



"São os lobos que te miram na noite quando segues o teu caminho". Calei-me. Não conhecia esses lobos mas sei do que ele está a falar. Esse lobo, que se pode encontrar aqui, não é o lobo dos livros, das fábulas, um "canis lúpus signatus" de manual ou lobo protegido, mas o ser animal que subsiste, que partilha a mesma inabalável busca pela sobrevivência e que desse lugar que é só seu se cruza connosco».

«Eyes of the forest» (foto: Lynn Rogers)

Uma das actividades mais eloquentes da apropriação que se faz dos animais silvestres, levada a cabo extensivamente no território dos Ozcos, é a caça. É com efeito a única actividade reconhecida e praticada localmente que pressupõe um propósito de relacionamento directo com o *monte* à margem das actividades laborais ou produtivas. Através dela também podemos aceder a importantes dimensões da relação com a natureza *monte* e suas transformações. A actividade cinegética na região, cuja função primordial era a de providenciar alimento ou, sob forma de batidas, de preservar as fronteiras que circunscreviam o cultivo, tornou-se, nas últimas décadas, uma actividade de lazer. Esta mudança constitui um sinal de modernidade assinalável na nossa comarca, uma vez que, como diz Eder, ilustra uma transformação cultural mais genérica das nossas sociedades em que a natureza cultivada serve a subsistência ou o aumento de riqueza e a natureza selvagem serve o desfrute[25].

Pela caça voltamos a encontrar a morte como um eixo crucial na relação, desta feita sob a transição de uma morte como meio de subsistência para uma morte como veículo de desfrute. Semelhante passagem não é feita sem um rigoroso controlo social. Se antes a caça se fazia na ausência de vigilância, passa a exigir um extraordinária normatividade, a partir do qual o elementar problema moral de matar se parece neutralizar. Ser caçador é uma actividade que exige passar testes complexos e é por decreto uma actividade obrigatoriamente colectiva. Não é possível, oficialmente e por direito, caçar só; a caça solitária, a caça não desportiva, é por isso motivo de pesadas sanções. Este carácter colectivo é de resto um dos principais atractivos da actividade, tal como o reconhecem diversos caçadores, em particular os que se dedicam à caça grossa. Os momentos de sociabilização prolongam-se tipicamente após a saída do *monte*; os homens reúnem-se em bares e cafés e aí se partilham experiências, contam-se histórias, salientam-se valentias e, quase obrigatoriamente, a bebida extravasa. A principal motivação da actividade, disse-me António, presidente de um dos Coutos de caça faz-se «Pelo convívio. Levamos uma emissora – através dos rádio amadores. A caça é bonita por isso. Antes ficávamos aí, à espera. Agora é mais divertido. Tardaram em dar a autorização para usar porque achavam que se caçava mais, mas caça-se é menos, ficamos a falar e esquecemo-nos e nem vemos a caça a passar». O chamado «contacto com a natureza», nas suas múltiplas expressões, nunca foi explicitamente apontado como motivação da actividade. Ainda assim, o *monte* – mais do que um pretexto, é decisivamente o contexto matriz desta actividade eminentemente social.

A caracterização dos caçadores na comarca também é relevante. Sabemos que uma grande percentagem dos seus praticantes é natural da comarca mas encontra-se emigrada no exterior. Como diz António: «Quase todos são naturais de aqui, ou têm família aqui ou são descendentes. Mas a maioria não vive cá. Há gente que vem só para caçar, não nos vemos senão nessas alturas». Tal aspecto sublinha que a dimensão colectiva da actividade vai para além da imposição normativa, é intrinsecamente vivida como meio de reafirmação de laços sociais entre os homens da terra. O ponto deste encontro é o *monte* da presa e do caçador, curioso enredo para o retorno, reencontro e reafirmação social.

O perfil dos seus adeptos compreende «nem os velhos, nem os novos. A grande maioria tem mais de 40 anos». Esta circunscrição etária, na interpretação dos seus adeptos, deve-se essencialmente aos «trâmites burocráticos pesados»; testes de normas, testes para o porte de armas e outras circunstâncias que necessitam de tempo, vontade e acima de tudo de meios

financeiros. Para além dos custos que implicam as licenças, existem os custos da actividade em si (espingardas e munições, cotas e o valor de custo da morte de cada animal para quem não é membro da associação local). Também as costumeiras «*rondas*» posteriores nos bares implicam gastos consideráveis, como bem sabem e apreciam os donos dos estabelecimentos que os acolhem.

Esta circunscrição de adeptos compreende paralelamente ausências significativas de sectores da população. Salienta-se por uma parte a ausência de juventude, sentida como um prenúncio de extinção da actividade. Também a caça «Vai-se acabar. Os gastos são cada vez maiores, a gente jovem não entra e os mais velhos vão-se. Acima de tudo a burocracia é desmotivadora ainda que a "*aficción*" já não é tão grande». Por que será? A ausência deste interesse nas camadas mais jovens é interpretada por Manuel, um caçador emigrado, que reflecte: «Porque há mais divertimentos». Ao que acrescenta: «Agora quer-se mais aos animais. Os meios de comunicação social até fazem com que o caçador fique mal visto». Coisas da modernidade.

Sem surpresas, encontramos também ausente a participação dos chamados «novos povoadores», por motivos que se prendem a um evidente compromisso com novas ideologias de relação com o *monte* que excluem, em definitivo, a caça. Tais compromissos começam de resto a dar sinais de tensão evidente quando as propriedades e os modos de apropriação dos novos proprietários se tornam fronteiras tangíveis, em que o espaço físico e protegido está sujeito ao trespasse dos caçadores.

Por último, como exclusão mais evidente mas também mais culturalmente interiorizada, encontramos a ausência absoluta de representação feminina. Hoje, como antes, esta actividade «de *monte*» encontra-se estritamente circunscrita ao universo masculino. Trata-se, provavelmente, de um dos últimos redutos de afirmação segregadora de género, em que a «confirmação» da fratria dos homens se faz na actividade ela própria e nos seus prolongamentos. Com efeito, a afirmação da masculinidade parece ser um dos traços importantes da actividade, particularmente no caso da chamada caça grossa. A diferença entre os dois tipos de caça («grossa» e «menor») é de resto expressiva das atitudes e valores da actividade: «A caça menor é mais individualista, não se vai tanto aos bares. É nos bares que se contam histórias e mentiras». Por outro lado, na voz de um dos seus praticantes, «a caça de plumas atrai-me mais, é mais activa. Com o javali tem que se ficar um monte de tempo sentado à espera, como uma múmia. Para além disso é um tiro em cheio – mata-se à traição». Fernando crê que a sedução e a dignificação da caça passa justamente pela

dificuldade, isto é, pela sensação de jogo que equilibra as posições de poder. Por oposto, a facilidade torna-a de alguma forma desprezível, bárbara. Para este tipo de caça muita da sedução passa pela figura do cão de caça. «Na caça à perdiz o que gosto mais de ver é um cão a caçar. Aos mais bem-educados só lhes falta falar. Tem que haver "*feeling*" entre o cão e o caçador. Há cães que sabem mais que os caçadores». Os cães, alguns memoráveis, tornam-se como que intermediários entre o ser humano e o ser selvagem, a extensão domesticada, animal e instintiva, mas inteligente e nobre do caçador.

A afirmação masculina, mais ou menos exacerbada, representa-se assim no *monte* em relação com o selvagem, no que podemos entrever ser o jogo ambíguo de se contagiar/destruir pelo poder selvagem do animal. Por um lado, as normas da moderna caça levam a que o caçador cumpra aquilo que eram princípios básicos, quando não mesmo sagrados, de muitas sociedades eminentemente caçadoras: respeito pelo animal, um tabu face ao desperdício, bem como orgulho face à sofisticação de saberes e técnicas, como o de seguir pistas. Por outro lado, como nos relatam os mais conscienciosos guarda-florestais, responsáveis por manter tais normas e valores sociais, as acções dos caçadores traem amiúde tais princípios. Diz Roberto a esse propósito: «Temos um pouco de *parti-pris* com os caçadores. Quebram leis, são desafiadores. Um grupo de caçadores é o pior. O que encontras muitas vezes é um bando de homens bêbados com armas na mão». No cenário do *monte* a caça revela fronteiras erigidas por normas e restrições sociais em que o controlo tende à supressão e o comedimento ao desbragamento. Nele joga-se assim uma dupla caça, que opõe homens e animais mas também homens e homens, na fronteira entre o cumprimento e a desordem que é também um jogo de poder entre a civilidade e a crua «selvajaria».

A moderna caça, como actividade de apropriação do selvagem, parece estar sob a égide da ambiguidade. Não é difícil reconhecer aqui a tensão quiçá mais aguda de alteridade entre o ser humano e o ser selvagem. A caça vive e anima-se dessa tensão. A experiência da caça parece passar pela procura desse selvagem, interior e exterior; é essa qualidade que se espera dos seus objectos, que ofereçam uma resistência insubmissa, que dêem luta na sua diferença, para dar pleno sentido e alma ao desfrute; «Quem quer matar galinhas no galinheiro?» - questionava, em laivos retóricos, António ao falar de uma presa fácil. Na caça, os animais são tidos como participantes activos, com capacidade de agir autonomamente ou intencionalmente, com características próprias que os personalizam. Por outro lado, a caça, dizem alguns autores, sugere

uma dimensão em que a actividade é vista como uma relíquia de um passado pré-histórico – um mundo arbóreo de caçadores, ao mesmo tempo assustador e admirável, onde se busca a qualidade do selvagem no selvagem (*the wildness in the wilderness*) ou uma forma de compensação por um sentido de impotência e uma tentativa de enraizamento no mundo natural[26]. O cerne do gozo ou *frissón* da caça parece ser algo agudo mas subtil, difícil de descrever ou defender, que provoca uma *aficción* apaixonada nos seus adeptos ou a mais pura indiferença ou mesmo desprezo aos que a ela são alheios.

Paralelamente, a caça não deixa de ser uma actividade eminentemente domesticadora. Com efeito, a gestão, manutenção e até conservação directa dos habitats bravios de *monte*, está em grande medida a cargo das associações de caça. Esta gestão ilustra bem o processo de domesticação envolvido: os espaços circunscrevem-se e «fecham-se» (em «coutos») e os seus habitantes são objectos que se devem planear, questões que se devem reorganizar de forma a maximizar o seu sucesso e assegurar que sejam usados «eficientemente». Documentos que consultei, a cargo das três associações de caça, que têm a seu cargo elaborar, em estilo técnico-científico, um detalhado relatório que dá conta do panorama geográfico, «ecológico» e até social dos seus domínios e acções comprovam essa gestão. Tal labor recorda o processo de domesticação a que alude Everden quando diz: «Se não os podemos ver, contar, pôr números na sua população e garantir-lhes uma existência empírica eles, de alguma forma, não são reais para nós»[27]. Sob este cenário, a cultura parece procurar afirmar-se numa recreada alteridade, deixando apenas uma pequena margem que encena e inspira a paridade, para sair sempre que possível vencedora, aniquilando esse outro, literalmente. Assim é reencenado, nos dias de hoje, o histórico processo de conquista da natureza-*monte*, que se faz na sua dupla face, interior e exterior.

Na relação com os animais, os Ozcos revelam as suas encruzilhadas segundo apropriações que oscilam sempre entre a proximidade e afastamento, entre o repúdio e a atracção, entre o homem-bicho e o bicho antropomorfizado, fronteiras flutuantes que se erigem, atravessam e intersectam. Tal entroncamento revela-se particularmente eloquente no acto expoente de apropriação que é o matar. Na relação com a natureza, e em particular na relação com os animais que vão ser comidos, o problema moral de matar é inevitável. Diz Eder que este problema pode ser projectado na natureza; assim a natureza aparece como um mundo no qual as pessoas, «como animais», estão envolvidas na luta de todos contra todos. A sociedade tem de manter distância desta natureza e para tal, explicações e justificações para matar são procuradas

na forma de integrar a transição da natureza para a cultura. «Todas as sociedades têm interpretações e explicações de como evoluíram para sociedade a partir do estado de natureza. E têm um enquadramento ou explicações por que é que às pessoas é permitido matar animais em sociedade» [28]. Nos Ozcos, essas mortes conhecem práticas e representações múltiplas e díspares. Uns matam galinhas com as suas próprias mãos, outros observam a morte do porco como um ritual público, outros delegam a morte a especialistas que a executam de forma privada e massiva, outros são incapazes de matar mas comem os frutos de uma ou outra morte. Todas estas práticas e representações requerem extensivos contextos de simbolização cultural que podem direccionar os sentimentos que estão ligados à morte. Sentimentos de culpa, de desconforto e defesa, sentimentos de entusiasmo, tranquilidade, insegurança. Se na actualidade a natureza é essencialmente definida segundo a sua utilidade ou propósito que distingue por um lado uma natureza cultivada serviçal da economia ou do aumento de riqueza e por outro uma natureza selvagem que serve o lazer e o desfrute, começam a ascender novos valores de uma modernidade tardia que lhe reconhece valores e propósitos intrínsecos, não instrumentais. É neste contexto emergente que se debate o lugar do lobo, em que uns clamam pela sua cabeça e outros criminalizam a sua morte.

Terminamos este nosso caminho pelas pistas que deixam os animais com uma última reflexão sobre os contrastes entre modernas e tradicionais relações. Já vimos como um dos aspectos centrais das contemporâneas apropriações se faz na divisória entre animais como produtos de mercado e animais de estimação, entre o mimo/antropomorfismo e o abuso/objectivação, sinais de uma tensão máxima entre proximidade e distanciamento que justamente caracterizam a moderna relação com a natureza. Na relação tradicional, contudo, aquilo que parece ser mais característico e singular é a capacidade de personalizar o animal, de lhe reconhecer uma identidade, bem como atribuir-lhe um valor moral. Simultaneamente, esta personalização não é antropomorfizada; os animais não são «companheiros emocionais». Tais percepções são guiadas por critérios que respondem directa e assumidamente aos interesses de uma ordem social humana. É desse lugar que as galinhas mais acarinhadas terminam no tacho e os animais ameaçadores perdem, pelos seus comportamentos, direitos morais intrínsecos. Esta posição está bem patente no pregão tradicional que acompanhava aqueles que matavam raposas e pediam recompensas pelas povoações: «ovos pela raposa, que morreu por ser gulosa!»

Esta é com efeito a visão do mundo que, munida da capacidade instrumental, permite levar ao extermínio o urso e o lobo, não encontrando lógica alguma para a necessidade de compatibilizar a presença de tais animais com os seres humanos. Tal visão do mundo está sujeita a uma esmagadora lógica antropocêntrica, pela qual os animais bem como todas as restantes criaturas que compõem e animam o *monte* estão destituídos de qualquer valor intrínseco[29]. Trata-se da visão do mundo que permite, sem grandes sobressaltos ou atritos, a transição de uma relação com a natureza *monte* de uma lógica de utilidade para uma de utilitarismo.

Mas voltemos um pouco atrás desta conjuntura de transição, de modo a fixarmos um dos pontos mais ambíguos da tradicional lógica de utilidade sob um vínculo antropocêntrico. Procurando junto dos meus interlocutores um critério fundamental que separe humanos de animais encontrei, acima de tudo, o princípio absoluto e incontroverso da subsistência humana[30]. Por outras palavras, mais do que uma linha divisória entre seres humanos e animais, sob qualquer critério racionalizante, temos círculos ou fronteiras em que o ser humano e a sua sobrevivência são o princípio indisputado da organização das coisas. Nessa medida, para além da categoria genérica (e abstracta) de «os outros – animais», existem diversos animais e diversas posições relativas; a personalidade, «natureza» ou lugar de cada um surge por relação ao ser humano e aquilo que lhe traz – um quadro de apropriação cognitiva que já identificámos como eminentemente «relacional»[31].

Esta hierarquização antropocêntrica, sujeita ao critério maior de utilidade, supõe, em todo o caso, meandros menos lineares ou rigidamente verticais do que é habitual considerar. Com efeito, nela espreita uma curiosa paridade. Tal paridade não é claramente aquela que se estabelece entre o ser humano e o cão de trazer por casa, ao qual só falta falar, que se veste, se adorna e até se psicanaliza. É uma paridade que, nos animais domésticos, se faz numa íntima relação de estrita dependência, não emocional mas vital. Nesse sentido, humanos e animais são companheiros, na medida em que implicitamente se reconhece que partilham uma mesma e premente luta pela subsistência. É-lhes reconhecida a busca pela auto-preservação, ainda que, uma vez mais, esteja sujeita à hierarquia humana, o que quer dizer que quando se trata de encontrar «um lugar ao sol», os interesses humanos estão claramente na primeira linha. A paridade é assim, e reversamente, a fonte da lógica implacável por detrás deste antropocentrismo. Num final de dia, acompanhei um homem que fazia uma espera a um javali que descia do *monte* para buscar comida à sua horta. «Cada um ao seu» – foram as únicas palavras que proferiu

depois de disparar um tiro certeiro. O animal morreu de imediato e ele levantou-se, tranquilo. Com efeito, nos Ozcos podem ainda ser encontradas as mais insuspeitas e imemoriais equidades.

Um dia, alguém perguntou a uma mulher aborígene Australiana aquilo que distingue a espécie humana das outras criaturas que partilham o planeta, ao que ela respondeu sem hesitação: «Nós somos aqueles que contamos as histórias sobre todos os outros!»[32]. Também a sociedade dos Ozcos se afirmava nessa diferenciação crucial, elaborando todo um mundo de histórias sobre animais e outras criaturas, tipicamente contadas no final de um dia de trabalho, à luz do fogo. Mas para as conhecer, há que primeiro atravessar a noite…

X. Além fronteiras

«Julho de 2002

Em conversa com Xavier sobre o seu regresso aos Ozcos após uma estadia na cidade, incitei-o a descrever-me as diferenças que sente entre a sua experiência do lugar urbano e deste lugar rural. A dadas tantas um turista que tranquilamente bebericava um café ao balcão entrou no diálogo. "Peço desculpa em interromper, mas não pude evitar escutar a conversa. Se me permitem acrescentar a minha opinião, eu diria que aquilo que mais claramente distingue a cidade e o campo é a noite. A noite aqui é total"».

«Setembro de 2002

À medida que escrevo, procuro refazer todas as impressões do episódio de ontem. Estivemos nas Pértigas, tratando de cerrar toda a vedação que servirá para pasto. Tão absorta estava nas minhas tarefas que só quando terminei notei que o dia se fora. Havia que regressar por um considerável caminho entre o bosque. Dei por mim a celebrar o facto de não estar só, na incerteza de que sozinha saberia regressar "à base". Pusemo-nos a caminho, saindo da nossa pequena clareira. Assim que a abóbada arbórea nos envolveu a noite caiu como uma cortina. Sem ver, fiquei paralisada e só a muito custo procurei seguir a passada segura do meu guia. Os sons agudizaram-se mas falavam uma língua que nada me dizia. Senti um bater de asas perto, fugaz, que me devolveu uma percepção de altura e depois um piar estridente, amplificado na escuridão. "Que pássaro é este?" – perguntei. "É uma pega. Sempre avisa de estranhos". Não cabia dúvida, a estranha era eu, uma "estranha numa terra estranha". "Devemos estar a chegar a um riacho,

não é?". "Sim, não sentes já o cheiro da água?". Os cheiros. Do musgo, da pele húmida das árvores, dos líquenes, ressonâncias de água em todas as coisas, água parada, água no ar, água correndo…. Descemos e a minha visão perdeu-se em absoluto. Sentia as ravinas por sons, odores, pressentimentos. "Não vejo nada!" – queixei-me agora, rendendo-me a uma evidência paralisante. "Vês sim" – disse-me o meu companheiro, sem nunca parar. "Olha para as pedras que pisas. Olha bem". Foquei a minha atenção e paulatinamente comecei a entrever algo, o mais pálido reflexo de luz nas arestas mais polidas. Tentei focar um olhar que me permitisse caminhar. Ouvi outro bater de asas. Elevou-se um ruído profundo e cavo. Explicou-me o meu companheiro que era uma corrente de ar nas copas das árvores. Cá em baixo, nem uma aragem. Olhei de vez em quando ao meu redor, não para ver, senão para sentir texturas subsumidas na escuridão. Quando dei por mim a luz abriu-se suavemente. Saímos do bosque e à distância já se avistavam as luzes do povoado».



Colecção Anima (foto: Ernesto García López)

Escreveu Machado Pais que a definição de fronteira dada por algumas tribos indígenas do nordeste brasileiro diz que o marco entre duas tribos pode projectar-se, aproximadamente, no ponto onde um homem deve voltar se deseja chegar a casa antes do anoitecer[33]. Também a madrugada conhece, na velha expressão latina, a fórmula *inter lupum et canem*, entre o lobo e o cão. A escuridão e o selvagem são velhos binómios que se contrapõem à luz e à civilização[34].

Os meus caminhos pelos Ozcos levaram-me a entrar pelo *monte* nocturno e sob a maior escuridão perceptiva aclarar algumas dimensões figuradas da relação. Um dos aspectos mais evidentes desta experiência traduz-se no reconhecimento da sofisticação sensorial autóctone na leitura da paisagem. Uma diferença de sensibilidade que é o resultado de «écrans sensoriais

culturalmente formatados», como lhes chamou o antropólogo Edward T. Hall[35]. Tal diferença reforça uma vez mais os saberes incorporados, pelos quais a travessia nocturna revela íntima familiaridade e conhecimento do *monte*. Semelhante apropriação, sob forma de gestalt, sem depender das características discriminadas, responde de forma mais próxima à própria natureza de um bosque nocturno. Deste modo o *monte* atravessa-se sob um passo ameno, seguro e equilibrado.

Com mais ou menos familiaridade ou destreza, é inegável que o *monte* se exponencia na noite. Nele se opera uma confusão dos sentidos: cheiros, cores e sons parecem responder uns aos outros, num conjunto fortemente perceptível e simultaneamente ininteligível. As percepções ficam envoltas num emaranhado de correspondências que criam uma particular vertigem, se não física, mental. Na travessia pelo *monte* nocturno a mente perde os seus referentes quotidianos mais estáveis e sem nada de seguro a que se agarrar, tende a deixar-se levar pelos sentidos sem significados e encontrar novos significados pelos sentidos. Neste mundo de correspondências, os símbolos são os seus mais fiéis guardiães. Não surpreende portanto que a noite-*monte* esteja profusamente habitada por criaturas simbólicas. À luz da experiência, torna-se claro que os símbolos não são coisas mas antes a conspiração entre coisas, reunificando o que os modos habituais de percepção diferenciam – os cinco sentidos, ou a mente e o corpo. Como me disse Sofia, há uma relação entre um pressentimento de um ser de outro mundo e a experiência concreta de descer à noite a um destes rios: «Noite – água – arrepio – medo». Nela os objectos naturais perdem facilmente a sua mera objectividade, assumindo um lugar na relação que lembra vagamente um parentesco perdido entre sujeito e objecto. Com efeito, na noite é mais fácil olhar para a natureza com os olhos imaginários que encontram olhos familiares que nos fitam de volta de uma distância estranha e indeterminada.



Colecção Anima (foto: Ernesto García López)

A noite dos Ozcos, repleta de *monte*, era uma dimensão regularmente experimentada pelos seus habitantes. As vigias nocturnas nas bordas dos campos cultivados, os longos caminhos que traziam de volta à casa aqueles que vinham de cortejar a moça de outra povoação, os trajectos de carregar a farinha que tardava em moer, as memórias dos pedintes que partiam, noite caída, tocando a gaita. Ainda assim, esta familiaridade não impedia que o *monte* nocturno fosse considerado como lugar de perigos imponderáveis. É certo que as ameaças da noite estão igualmente presentes noutros contextos, nomeadamente urbanos, mas nos caminhos tradicionais que ligavam a sociedade oscence e o *monte* elas ganhavam um rosto próprio: um rosto não humano, meta-social e eminentemente alegórico. Disso são exemplo os encontros com o lobo (cujo confronto ou ataque é inexistente), ou o surgimento de uma mulher encantada, que licita perigosas seduções, ou ainda o cruzamento com a Santa Companhia, procissão de espectros que entoando a sua característica ladainha deixava bem claro o aviso: «*Andar em dia, que a noite é mia*». O rol das ameaças era tão extenso e comum que Sofia proclamou, entre um sorriso: «Aqui a noite era um perigo!».

As excursões nocturnas ainda existem, mas contam quase invariavelmente com a introdução radical do transporte automóvel. Sair para a discoteca em Ribadeo, regressar a casa de um jantar de família é enfrentar uma noite impenetrável deslizando sobre uma rota polida e pré-estabelecida, num ambiente fechado e condicionado. Os encontros inesperados com as criaturas do *monte* nocturno são quase impossíveis. Encontramos a ocasional coruja ou a esquiva raposa, apenas sob a luz esmagadora dos faróis que transfigura os animais, encadeados e tensos, fugazes aparições como figurantes involuntários e fantasmagóricos de um palco a que não pertencem. Voltam a ser eles no momento em que os vemos escapar pela escuridão, revelando-se o episódio como um cruzamento extemporâneo de mundos separados. Nestas incursões, desnecessário será dizer, é virtualmente impossível ser sugestionado pela sobrenaturalidade do *monte*. A extinção de tal dimensão, para além da introdução de novas visões do mundo, que excluem tais inquietações do imaginário, é reforçada pelo próprio contexto de experiência que a configurava, virtualmente extinta. A face inferior do *monte* fica assim cuidadosamente apartada sob novos traçados fronteiriços.

Façamos ainda assim um recuo ténue no tempo, que nos faz encontrar um mundo de antes. Deixemo-nos envolver pela imaginação e através dela recriar um *monte* denso e latejante envolto em escuridão, que calcorreamos sob o frio e a incerteza, que nos activa a circulação e a

imaginação. Entremos na Casa do passado, que a inóspita escuridão da noite-*monte* nos faz parecer mais hospitaleira do que nunca. Nela encontraríamos toda a família reunida. Todos os círculos da Casa contraídos e recolhidos nesse ponto vital – o *domus* humano. Estamos dentro de um espaço acústico e comunicativo muito diferente daquele que hoje compõe a omnipresente televisão, ao construir dimensões sonoras tantas vezes estridentes, mantendo os habitantes suspensos num ponto de força pelo qual entra todo um outro mundo exterior. Na sua ausência, a interioridade era total. Por contraponto era a lareira, ao redor da qual os habitantes se reuniam, o ponto central de confluência nocturna. A iluminação deste interior, consignada à luz mortiça e débil de chamas, desenhava a última fronteira entre a claridade e a escuridão, uma fronteira plena de sombras.

É neste contexto, quando o *monte*-noite rodeava a Casa num círculo estreito e apertado, sob um silêncio cavado que ressalta a voz, que se contavam histórias, das quais, curiosamente, o *monte* é o cenário habitual. O *monte* mantinha-se assim uma realidade presente, entrando no coração das Casas, desta feita sob forma da sua representação mais alegórica – nos contos, lendas e relatos da tradição oral [36]. Tais narrativas constituíam meios fundamentais de comunicação e configuração do mundo. Todo o ano, mas especialmente nas tardes e noites invernais, acompanhando por vezes labores comuns, os contos preenchiam simultaneamente o imaginário e a aprendizagem. Por detrás das notas mais épicas, trágicas, cómicas ou misteriosas, prevalecia uma função social e psicológica que estava muito para além do mero e inconsequente entretenimento. Previsivelmente, as crianças eram o público-alvo destes relatos fantásticos, através dos quais se erigia uma parte crucial do seu processo de socialização.

Situar uma história no meio de um bosque é colocar o ouvinte num plano psicológico particular, na fronteira entre uma realidade empírica e alegórica, que lhe fala de uma realidade interior que, em paralelo com o cenário físico a que alude, também está para além dos ditames, lógicas e expectativas estritamente colectivas e sociais. Com efeito, as florestas, cenários tão habituais nos contos populares europeus, remetem-nos habitualmente para além das fronteiras do mundo familiar, escapando ao realismo do quotidiano. A par das tradições populares, também na chamada «cultura erudita» a floresta aparece de há muito na história literária como cenário para aquilo que se veio a chamar de inconsciente. São lugares onde os protagonistas se perdem, encontram criaturas invulgares, falam com animais, passam por encantamentos e transformações e confrontam os seus destinos. As crianças nestes contos tipicamente «crescem» durante as suas

aventuras na floresta. Aqui as normas e estruturas sociais mais estáveis transformam-se e o protagonista (personagem e ouvinte), de modo a orientar-se ou sair dessa dimensão silvestre, tem de recorrer a referências e estratégias que estão num universo outro, para além do convencional e convencionado. Nesse lugar emaranhado de correspondências, repleto de aparições e metamorfoses, as leis físicas mais elementares transtornam-se, a lógica do *logos* esvai-se e os critérios morais básicos são inválidos para orientar o indivíduo. Neste cenário o *monte* apela a uma misteriosa afinidade entre espécies.

Trata-se de uma afinidade com expressões múltiplas. Está bem representada numa das narrativas orais locais, em que por artes de um feitiço, a vida de um indivíduo é anexado a um carvalho, ficando ambos os destinos irremediavelmente implicados[37]. Esta afinidade também está patente em algumas práticas curativas e a ilustra-a um conhecido tratamento para as «crianças herniadas», em que havia que passar a criança por um carvalho fendido entre dois homens chamados Xuan, pela noite de San Xuan (solstício de verão), sempre com a cabeça para a frente. Logo amarrava-se a árvore; se a árvore secava o menino não se curava e se voltava a brotar, a criança ia curando-se ao mesmo tempo que a árvore[38]. Os protagonistas que demonstram reconhecimento (no dupla acepção da palavra) pelas criaturas silvestres são tipicamente recompensadas pela sua consciência sendo salvas ou ajudadas por elas. É no coração do espaço inculto que o indivíduo descobre caminhos, orientações e aprendizagens íntimas, pessoais, transpessoais ou espirituais.

A imprescindível função social, amiúde sublinhada por antropólogos e etnógrafos, não se limita assim ao serviço de inculcar e ensinar valores sociais e concomitante integração de uma forma linear. Na minha opinião, supõe uma licitação para que o indivíduo se afaste para esse outro domínio que lhe é exterior (o *monte*) para conhecer os contornos desse submundo obscuro. Tal enviado que parte para fora (ou para dentro) não regressa necessariamente com um relatório sobre as maravilhas da sociedade; a sua viagem pressupõe antes uma visão mais profunda, que fala da vida na terra, na sua enigmática e misteriosa fatalidade[39].

Muitas das histórias, lendas e contos do território que têm por cenário o *monte* seguem temáticas específicas. Encontramos amiúde um enredo no qual transparece claramente o confronto de dois mundos, o mundo cultural e o mundo puramente natural. Tal confronto é particularmente expressivo numa categoria de contos que tem por protagonistas animais selvagens e animais domésticos. Tipicamente, os animais selvagens são o lobo e a raposa,

predadores temidos que habitam no *monte*. Por oposição, o galo, o bezerro, o porco e a ovelha são animais que vivem no espaço humanizado, são parte da sua economia e da sua vida, e por tanto, dele mesmo[40]. O confronto decorre segundo eixos típicos: i) o animal selvagem surge como ameaça ao animal doméstico; ii) Uma vez que o animal selvagem é *mais forte* que o doméstico, este tem que recorrer à *inteligência* para livrar-se do seu agressor. Normalmente o estratagema é absurdo e frequentemente divertido o que serve em todo o caso não apenas para o livrar mas também para expor ao ridículo o animal selvagem, deixando clara uma dupla afirmação de superioridade. Diz o antropólogo Quevedo que a vitória, pela inteligência, contra a superioridade física, é também uma manifestação de temor que, mais do que expressar uma realidade, expressa um desejo. De uma outra perspectiva, a vitória mais decisiva sobre o temor, para além da inteligência, encontra-se no meta-discurso da narração, nomeadamente no sorriso que estas histórias tantas vezes produzem, o último e quiçá mais sábio exorcismo.

Outra das temáticas recorrentes das histórias e lendas têm como referência tesoiros escondidos. Nos Ozcos, como noutras regiões asturianas, a crença na existência de tais riquezas está profundamente arreigada. Em poucas famílias não foi transmitida a firme suspeita de que neste ou outro lugar se encontra escondido um fabuloso tesoiro. Muitos deles estão guardados por pedras que detêm amiúde propriedades especiais (impossíveis de levantar, em desequilíbrio sem nunca cair, onde a neve nunca se fixa, etc.). Outras vezes, pedras e penedos são simultaneamente o ponto de encontro com maravilhas intangíveis; são as «*pedras dos encantos*». Aí se encontram etéreas criaturas que guardam tesoiros, fixadas no incontornável ónus e materialidade das formações rochosas. Tais pedras configuram-se efectivamente como fronteiras ou pontos de passagem entre dimensões naturais e sobrenaturais, entre a biosfera e a mente, onde a transcendência é imanente ao lugar.



Pedra da Cruz (Cruce) (foto: própria)
Diz-se que quem se deitar nesta pedra (em cuja forma côncava encaixa a forma de um corpo humano) e conseguir pensar em absolutamente nada, encontrará um fabuloso tesouro. Rebaptizei-a com o cognome de Pedra Zen.

Estas histórias, com uma dimensão mais ou menos fantástica, levaram inúmeras gerações a aventurar-se no desafio de recuperar riquezas,

revelando que a fronteira entre a alegoria e a mais pura materialidade não esteve aqui, até recentemente, intransitável. Ainda hoje estão presentes testemunhos, como o de Pepe, que amparado pelo efeito desinibidor do álcool, confessou ter há duas décadas atrás investido numa tal tentativa, tendo como cúmplices um primo e um moderno tractor. Sabe-se também que até há relativamente pouco tempo havia na comarca indivíduos que tinham a reputação de se dedicarem, por vezes em exclusividade profissional, à caça de tesouros – nos castros mais inacessíveis, em velhas e indiscerníveis minas e em túmulos pré-cristãos, sem excluir grutas e penhas lendárias. Etnógrafos da região asturiana registam esta tradição disseminada, assinalando que «circularam guias de tesoiros muito curiosas, chamadas *gacetas* ou *lliendas*, nas quais se descrevem os lugares donde se podem procurar essas riquezas ocultas»[41]. A presença desta tradição encaminha para uma explicação histórica que alude ao facto de a região ter conhecido, como já vimos, uma longa e intensa busca e exploração de minérios, procura e valor que foram retraduzidos em dimensão lendária. Ainda assim, não deixa de ser significativo que a sociedade remeta os seus mais fabulosos e enigmáticos tesouros para lá das suas fronteiras, tipicamente em sítios perdidos na memória humana, os quais correspondem, na nossa comarca, ao mundo engolido pela sombra silvestre. Com efeito, o *monte* é o lugar que guarda riquezas, parecendo esperar eternamente que alguém as encontre.



Ayalges, desenho em http://www.arrakis.es/~joserm/a_maxica/destin.htm

O *monte* serve também outra classe de lendas e narrativas na qualidade de lar de outros seres de que as Astúrias são pródigas, como Xanas ou mulheres encantadas, pequenos duendes conhecidos como Trasnos ou grandes cobras aladas[42]. Estas criaturas contêm uma essência em si mesma ambígua. Com muito dos atributos humanos, em alguns casos pela configuração física, na linguagem ou nos artifícios mentais, elas encontram-se claramente à margem da vida e comunidade social. Tão pouco são representantes integrais das espécies animais ou vegetais. São justamente os símbolos de um mundo de correspondências[43]. Ocupando um lugar paralelo,

não humano, não natural, estes entes – poderosos, imprevisíveis e indomesticáveis - representam, assim o creio, a difusa charneira entre natureza e cultura, personificando o poder, a ambiguidade e o mistério próprio das dimensões limiares que brotam do universo do espírito e do sagrado. São, por excelência, habitantes da fronteira – seus eminentes guardiães.

Os relatos que evocam o encontro entre seres humanos e estas criaturas reforçam justamente o seu carácter ambíguo; não são directos inimigos mas tão pouco são companheiros fiáveis. Tipicamente, os encontros oscilam a favor e contra os seres humanos, num enredo em que as regras do jogo são ditadas por essas criaturas. Tipicamente também, o desenlace positivo dos humanos não é obtido pela força, mas antes através de conhecimentos que em muitos casos transcendem a «manha» ou astúcia, conhecimentos aparentemente ilógicos e despropositados, saberes, claro está, de natureza esotérica, os únicos que logram vencer essas criaturas e que evidentemente fazem parte das *suas* regras do jogo, da *sua natureza*.

Voltamos por estes caminhos a encontrar o velho demo, protagonista central de uma classe de histórias em que não poucas vezes assume o nome de Trasno[44]. Existe nas lendas e tradições que envolvem este velho espírito uma relação constante e eloquente não apenas com o ser humano mas muito em particular com a sua representante feminina. Com efeito, o demo nunca está longe da mulher, como já o intuíam – ainda que perversamente – os mitos judaico-cristãos. Tal como o demo, sabemos que as mulheres são herdeiras de uma representação que lhes atribui natureza ambígua, também elas criaturas de charneira, sujeitas e consagradas aos ritmos e emanações da natureza, presentes nos seus ciclos de fertilidade ou no seu poder de gestação, mas que simultaneamente ocupam o cargo de matronas da socialização e civilidade da Casa tradicional. O etnógrafo García Martínez resume este aspecto dizendo que a mulher é um ser ambivalente e por tanto perigoso, pois pode ser causa de vida (biológica, social) ou de morte (não engendrada ou não socializada) e por isso se situa entre a natureza e cultura, o que a converte num ser ameaçador e contaminante[45]. A proximidade feminina a este velho génio da natureza é assim polarizada e oscilante, como bem ilustram os relatos da tradição oral.

O demo, no seu papel de Amo dos Bosques constituiu uma ameaça particularmente para as mulheres que, solitárias e incautas, se aventurem pelo seu reino – o *monte*. Neste espaço, para além das regras e observâncias sociais, sem testemunhas ou controlo, a ameaça é eminentemente erótica. Como nos diz Peña, as primeiras descrições registadas do *Busgosu* asturiano relatam que este ser vigiava as mulheres no bosque para levá-las com ele para a sua

cova e que o seu abraço sexual transmitia doenças venéreas, palidez e definhamento. Noutras paragens, como na Suécia do século XVII, existem certificados médicos de disfunções atribuídas ao «trato sexual com um Skosgra ou Troll dos Bosques». Este tipo de criatura era conhecido na Gália como *Dusii*, nome que se correlaciona com a palavra francesa «diable», representando um mesmo tipo de intimação[46].

Tal ameaça não é acidental; a este demo assiste, pelo seu carácter eminentemente pagão, uma força fertilizante da natureza, poder vital nas expressões mais arcaicas das sociedades camponesas, estando a esse propósito identificadas nas Astúrias a presença de esculturas ou representações fálicas que denotam cultos de fertilidade[47]. Ao demo se atribui a essência do impulso sexual, que como eloquentemente retrata Octávio Paz, constitui simultaneamente uma regeneração e uma ameaça à sociedade. A descrição deste autor sobre a sexualidade é de resto eloquente para a representação simbólica do nosso Amo do Bosque: «Sem sexo não há sociedade pois não há procriação; mas o sexo também ameaça a sociedade. Como o deus Pã, é criação e destruição. É instinto: tremor pânico, explosão vital. É um vulcão e cada um dos seus estouros pode cobrir a sociedade com uma erupção de sangue e sémen. O sexo é subversivo, ignora as classes e hierarquias, as artes e as ciências, o dia e a noite: dorme e apenas desperta para fornicar e voltar a dormir. Nova diferença com o mundo animal: a espécie humana padece de uma insaciável sede sexual e não conhece, como os outros animais, períodos de cio e períodos de repouso. Ou dito de outro modo: o homem é o único ser vivo que não dispõe de uma regulação fisiológica e automática da sua sexualidade»[48].

Tais alegorias reforçam a tradicional consignação social da mulher à Casa e aos seus círculos mais próximos e, inversamente, destituem-na de poder no *monte*. Se a excessiva proximidade entre mulher e demo-*monte* é tabu, a situação inverte-se dramaticamente quando ele entra dentro da Casa, onde a mulher é ama e senhora. Nestas circunstâncias, as posições relativas invertem-se[49]. Neste cenário, os enredos narrativos têm habitualmente início em torno de uma situação de picardia entre o trasno-demo e o homem. Em muitos deles, o confronto implica uma alusão simbólica ao acto de cultivo, à apropriação da terra inculta, que se faz simbolicamente sobre as forças da natureza, das quais o «demo» é demiurgo. A manha e a astúcia, para lá da simples lógica ou racionalidade, são os principais artifícios ou trunfos do homem. Ainda assim, o demo – fazendo jus aos seus atributos – depressa acompanha a parada pelo que, uma e outra vez, o homem recorre à mulher.

Ouçamos pois uma típica versão destas narrativas, tão familiar aos habitantes da comarca. Partindo de uma situação de «ajustes», o homem, à falta de mais estratagemas, leva o trasno até à mulher, que lhe é apresentada: «nua e de gatas, com a cabeça para baixo. Diz o trasno: "pelos no cu, colhões no pescoço, este bicho não o conheço". A mulher dá então um pelo ao trasno e pede-lhe que o ponha teso como uma agulha. O trasno levava já quinze dias a esticar o pelo e cada vez se punha mais encaracolado até que perguntou à mulher: "Faltam muitos como este, senhora?". A mulher ergueu a saia e disse-lhe: "todos estes." O trasno foi-se embora só para o inferno, desesperado»[50].

Este demo popular, espírito das forças telúricas, ao revés do seu homónimo judaico-cristão, não subjuga a mulher, pelo contrário, é neutralizado por ela. Para tal, a mulher não se impõe como paladino da ordem e dos bons costumes. Os seus recursos, para além da pura astúcia ou artifício mental, fazem-se valer através do poder que detêm como figura claramente sexuada e simultaneamente ambígua. Também ela criatura da fronteira entre natureza e cultura, confunde o próprio demo, infligindo sobre ele uma derrota por intolerável perplexidade.

Como seria de esperar de um habitante fronteiriço, conciliador de distintas naturezas, o trasno-demo não apenas preside aos espaços silvestres como coabita de perto com a Casa tradicional. E como o *monte* nos Ozcos está sempre a um passo, numa alegoria de coerência poética, diz-se que este espírito pagão, génio da natureza, senhor do último círculo, «costuma entrar baixando pela cadeia da lareira», isto é, pelo próprio eixo ou coração da Casa.

«Setembro de 2003

Sentados à entrada da casa, Faustino contou-me histórias da sua vida. Depois convidou-me a ir ver umas velhas alfaias. Quando voltámos, pareceu-me que os bancos em que nos sentáramos estavam trocados. Ao comentar-lhe, de raspão, essa sensação, ele comentou «pode ter sido um trasno». Calou-se e continuou a amanhar o cabo do machado. Pareceu-me que me olhava de soslaio, suspenso no que eu o interrogara. Perguntei-lhe se sabia de histórias de trasnos. «Pois sim, claro» – disse em jeito pausado e firme. «Os meus pais, que eram gente culta*, contavam como na nossa povoação havia uma moça que foi perseguida por um. A pobre correu até ao lagar e aí escondeu-se. Sentiu o cheiro de fumo e pôs-se a espreitar à janela. E deparou com o trasno sorridente a assar umas lesmas no fogo e perguntou-lhe: Estará ou não assado, Maria? Queres um pouco de torresmo?» Terminámos os dois a rir. Mais que a história, chamou-*

me a atenção o seu riso e o seu olhar que ria. Não era tanto um riso face ao absurdo, era sobretudo cúmplice com o absurdo. Um riso animado pelo compromisso entre o ser e não ser, tensão da aresta, um sorriso de fronteira. Assim me falam alguns dos mais velhos dos trasnos e de outras criaturas, sem nunca se comprometerem com a sua factualidade, sem nunca a negarem, mas ao revés, regozijando-se na sua apropriação eminentemente ambígua».

A representação destas figuras de fronteira leva-nos às dimensões mais intangíveis da relação com a natureza-*monte*. É interessante apreciar como estas criaturas manifestam uma natureza que parece escapar permanentemente às fórmulas de apropriação que as criaram. Sabemos que apesar de terem sido muitas vezes procuradas, junto a pedras, grutas, fontes e pelas madrugadas de S. João, a verdade é que invariavelmente as histórias dos encontros resultam em aparições. São elas, não os humanos, que determinam a sua entrada em cena. Como uma quintessência da qualidade selvagem, são impossíveis de domesticar ou capturar, física e conceptualmente. Os trasnos são expulsos mas nunca são convertidos e regressam, uma e outra vez, a prestar visita. As mulheres encantadas, malgrado as suas dúbias mas insinuantes solicitações, nunca são arrebatadas nem transmutadas. Como habitantes de fronteira emanam a latente tensão que desenha a aresta impossível entre natureza e cultura. Ainda assim, resistindo e iludindo a plena domesticação, nem por isso excluem uma comunicação contínua com o mundo social, nem que seja para o pôr de cabeça para baixo, num ardil de cabra-cega no qual a sociedade, entre o temor e a atracção, parece levada a aceitar as regras de um jogo do qual nenhuma parte sai, definitivamente, vencedora. Esse é porventura um dos aspectos mais subtis e prevalecentes da moral destas histórias.

Tempos houve em que estas criaturas existiram. A afirmação é assumidamente provocatória. A bem do moderno bom-senso, podemos admitir que num passado remoto foram com efeito representações tomadas em sentido literal. De uma forma ou de outra, camadas de explicações alternativas fizeram que estas criaturas recuassem do mundo humano. Já não pregam sustos, não inspiram receios, já não se procuram nos ribeiros, nas grutas, nas encruzilhadas, nos solstícios – afinal de conta não são «reais». Nos processos de conquista hegemónica, vários foram os discursos que quiseram e puderam fazer crer que a expressão desse mistério na relação com a natureza se traduzia em inconsequentes e descartáveis «superstições» ou primitivas ilusões. O nosso caminho pela história revela que tais reconversões chegaram

essencialmente por duas frentes. Uma por via da religião cristã, servindo o dogma e monopólio da sua cosmologia mais paroquial. Gradualmente instala-se também uma outra, sob a face racionalista que, na sua vertente mais expressiva de senso comum, reconhece nestas expressões de mistério formas primárias ou primitivas de ver o mundo, crendices ultrapassadas, frutos da ignorância. As próprias análises científicas compreendidas nesta frente, ainda que actualmente descomprometidas com os julgamentos de valor mais explícitos nos discursos de senso comum, não deixam de submeter estas dimensões a uma retradução racional que por sua vez interpreta uma situação social; tipicamente, esta visão do mundo é concebida como espelho de um estádio incipiente de evolução social.

A partir do nosso contexto preciso, uma das retraduções habituais que encontrámos coloca esta dimensão da relação num quadro de religiosidade popular marcadamente «naturalista»[51], o qual parece apontar, nas interpretações mais ortodoxas, para o modo como as sociedades procuram *explicar* a natureza, naquilo que ela tem para estas sociedades mais «arcaicas» de incompreensível e de incontrolável, tradições mágicas que tornam possível compensar o poder avassalador da natureza[52]. Diz Habermas, por exemplo, que a experiência de impotência em relação às contingências da natureza externa tiveram de ser interpretadas sob a forma de mito e magia[53]. A religiosidade é então entendida como forma de apropriação que busca obter inteligibilidade e controlo que transforme, sob a égide da ordem, um caos num cosmos. Como diz Everden, ao «sistematizar» a natureza, fazemo-la nossa, uma parte do mundo ordenado, uma parte da cultura[54]. Machado Pais, por seu turno, reforça esta ideia dizendo que o sagrado, como a ciência, é uma medida de urgência contra a desordem e o caos; é a produção de sentido, a garantia do cosmos[55]. É certo, como demonstrou Mary Douglas, que a ausência de ordem é algo que toleramos com muita dificuldade. Também é certo, segundo evidenciam diversos autores, que esta intolerância no que diz respeito à apropriação da natureza parece particularmente aguda em épocas mais modernas, justamente sob a égide racionalista.

Desta forma, sem negar as suas contingências sócio-históricas, reflicto sobre esta herança interpretando-a de forma alegórica, leitura que compreende mas ultrapassa a forma e o modo como foi, com boa probabilidade, tomada ou vivida pelos seus criadores. Tal abordagem permite-nos ir além da interpretação ortodoxa que encerra essa outra visão do mundo sob uma construção lógica que fica aquém do seu âmbito pois as concepções que aí encontramos são mais do que tentativas racionalizantes: são expressões de profundas aspirações psíquicas na

relação com a natureza – a sua coerência não é racional mas vital. Quero com isto dizer que a apropriação da natureza está para além da mera «explicação» e a explicação, por seu turno não se subsume a uma inteligibilidade racional ou lógico-formal. Como bem entendeu Joseph Campbell, «logos is deeper than logic». Algumas coisas são inexplicáveis excepto na linguagem metafórica da arte, das lendas e dos mitos. Estas dimensões de religiosidade que aqui encontramos, também elas uma modalidade de apropriação, não se traduzem tanto, a meu ver, em formas de *explicar* a natureza mas antes em modos de representar a tensão dessa última fronteira, pela qual se expõe a dupla face de pertença e transcendência do lugar humano. Assim sendo, tal lógica pode ser entendida como uma resposta necessária, que incorpora na relação quotidiana com a natureza aquilo que não se explica, não tanto porque não se sabe mas porque pode e deve estar para além da explicação.

Nas encruzilhadas entre o passado e o presente, mais do que uma expressão de religiosidade popular *per se*, entendo-as como expressões de espiritualidade por relação à natureza-*monte*, que comunicam o facto de que a apropriação, que implica torná-la compreensível, nunca está verdadeiramente acabada, nunca é, em última análise, redutível a uma explicação racional [56]. A presença e vitalidade destes habitantes de fronteira remetem-nos para uma dimensão de apropriação – um *logos* – que na sua expressão de sobrenaturalidade exprime o ponto mais agudo da relação entre natureza-*monte* e cultura. A relação com a natureza é antes de mais uma apropriação da alteridade, algo que constantemente tornamos nosso. O sobrenatural é o reconhecimento da radical e suprema alteridade. Esta fórmula de espiritualidade na relação com a natureza reflecte, assim, não apenas o carácter do outro «selvagem», mas simultaneamente celebra a impossibilidade última de apropriá-lo.

Admite-se, tal como Campbell frisou para os mitos, que ainda que estes possam conter considerável poder e significado espiritual, poucos indivíduos num contexto histórico das eras da magia e mito os interpretaram de forma alegórica. Sem dúvida que uma determinada cosmologia serviu a mundana função de integrar os indivíduos na sociedade, dando a uma cultura uma visão do mundo. Mas este autor não deixa de prosseguir a questão, reflectindo: «Deve ser concedido, como um princípio básico da nossa história dos deuses e heróis, que quando um mito foi tomado literalmente o seu sentido foi pervertido; mas também, reciprocamente, quando foi descartado como uma mera fraude ou sinal de inteligência inferior, a verdade desapareceu pela outra porta. E então, em que ficamos? Qual o sentido que devemos procurar, se não está aqui nem ali?»[57].

Voltamos assim à apropriação alegórica que me foi sugerida pelos sorrisos ambíguos de alguns dos meus interlocutores mas também através de tradicionais eventos e rituais, como aqueles que se celebraram, até recentemente nos Ozcos. É o caso do *Antroiro* (Entrudo) em que «de noite os jovens disfarçavam-se, vestindo-se com roupa velha, dos defuntos, do avô ou da avó. Não podiam falar. Iam visitar as pessoas como se estivessem vivos». Também são significativas outras festividades, como a noite de *San Xuan*, com as suas fogueiras e os seus encantos específicos que havia que re-encenar.

Mais uma vez Campbell descreve com agudeza esse limiar, fazendo alusão a uma noção de jogo, uma suspensão incerta entre a realidade e a irrealidade. Diz Campbell que este é um jogo de «como se», um jogo de máscaras, capaz de libertar a mente das presunções da teologia, que pretende saber as leis de Deus e por outro, das amarras da razão, cujas leis estão ancoradas num mundo de literalidades. Neste jogo, o impacto da chamada «realidade» sobre a psique é transubstanciado; «As leis da vida no tempo e no espaço – económicas, políticas e morais – dissolvem-se. A partir daí, re-creado por esse regresso ao paraíso antes da Queda, antes do conhecimento do bem e do mal, certo e errado, verdadeiro e falso, crença e descrença, devemos levar a perspectiva e espírito do homem que brinca (Homo ludens) de novo à vida; como num jogo de crianças onde, não assombrado pelas actualidades das parcas possibilidades da vida, o impulso espontâneo do espírito de se identificar a si mesmo com algo para além de si mesmo pelo gozo intrínseco do jogo, transubstancia o mundo – no qual, na verdade, ao fim e ao cabo, as coisas não são tão reais e permanentes, terríveis, importantes ou lógicas como parecem»[58].

No que diz respeito às nossas criaturas de fronteira, semelhante apropriação, mais alegórica ou mais literal é hoje uma raríssima excepção. Se todos os nossos habitantes reconhecem estes seres, deixaram de ser habitantes de pleno direito, vizinhos de um mesmo lugar. A admissão da sua presença é uma prova de ignorância ou demência. Talvez por isso os seus relatores as coloquem numa estranha dimensão limiar, suspensas no tempo e na própria lógica, como nos dá conta o depoimento de uma informante quando nos diz: «Antigamente havia encantadas. Agora já não há tal coisa[59]». Entre o absolutismo do ser e do não ser, da literalidade e da alegoria, tais afirmações revelam a radical transição de visões do mundo segundo um esforço de conciliação necessariamente crepuscular.

Por estas criaturas voltamos, contudo, a encontrar uma nova volta nas encruzilhadas do tempo. Entre uma geração que as buscou, sonhou e com elas conviveu, deparamos agora com a

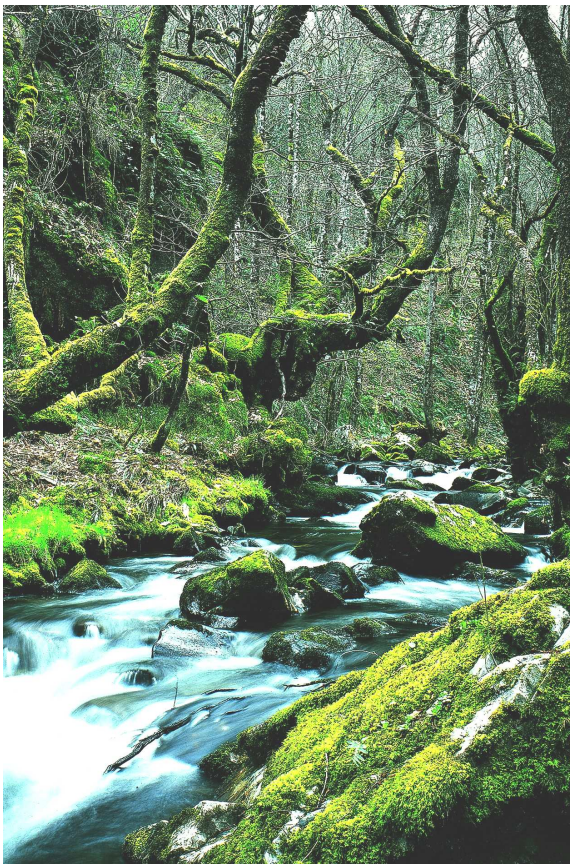
sua retoma, desta feita sob a lógica do pitoresco e do folclore. Com efeito, este imaginário tornou-se um produto extremamente vendável. Dos livros sobre mitologia asturiana a bibelots e porta-chaves de trasnos, as velhas lendas convertem-se em imagens usadas nos *layouts* ou *brandings* turísticos. São apropriações muitas vezes levadas a cabo pelos próprios habitantes, particularmente pelas novas gerações, que os utilizam como emblema, em parte porque sentem que tais símbolos representam o *appeal* da sua terra e da sua cultura e simultaneamente porque a sua imagem tem uma indubitável procura no mercado dos estereótipos, imagens e representações dos que chegam de fora[60]. No entroncamento entre o antes e o agora, entre o aqui e o ali, as velhas criaturas voltam a ser apropriadas, uma vez mais servindo de símbolo, agora ao serviço daquilo que se oferece e daquilo que se procura.

A permanência destes seres, mesmo numa dimensão folclórica e comercial, não se esgota, julgo eu, na explicação de um consumismo inconsequente. Ela revela uma vez mais o moderno rosto da nostalgia, um sentimento que traduz a necessidade de um re-encantamento na relação com a natureza; uma necessidade de apropriação que a natureza – traduzida em estruturas sistémicas, exposta em fenómenos físicos e químicos – não preenche. E se essa nostalgia de mistério se transforma em produto de consumo –expressão moderna de identidade – sem exigir um comprometimento excessivo face à sua literalidade, não deixa por isso de manifestar a necessidade em acalentar uma dimensão de relação com a natureza, uma sedução que resiste em esvair-se. Ainda assim, a verdade é que a nostalgia tende em si mesma para uma posição ambivalente: não pode deixar de evocar uma condição que lamenta e pela mesma moeda não pode senão representar o seu paraíso perdido – os trasnos, as xanas, o prístino *monte* – como algo imaginário, irreal ou inacessível. Tal não significa dizer que a nostalgia é fenómeno supérfluo, que há que tomá-la como uma síndrome de qualquer outra coisa ou negar a existência do seu objecto de perda, antes pelo contrário. A nostalgia pode abrir portas para alternativas históricas, mantendo viva a expectativa do encanto e do prodígio; como diz Harrison, ela pode perpetuar a busca da poesia que tem como vocação a redenção da prosa vulgar e mortiça do realismo moderno[61]. T.S. Eliot uma vez disse que a humanidade não pode aguentar muita «realidade». Recorda-nos Harrison que se a realidade significa a presença literal e objectiva das coisas, temos algo que aprender da sua insustentabilidade nos poetas mais e menos rústicos que buscaram refúgio na floresta dos símbolos, resgatando-nos do desnaturado naturalismo desta era com a sua perda de profundidade da experiência[62].

Se as modernas apropriações destas míticas criaturas apontam para subtis prevalências nem por isso escondem importantes descontinuidades, melhor sentidas para quem as reflecte justamente a partir da experiência de viver à beira da natureza-*monte*, seu berço legítimo[63]. Xanas, Trasnos, velhos demos, cobras aladas e outras criaturas, na sua tradicional concepção, não eram apenas manifestações de maravilhas, também o eram de maldição. Importa não esquecer que a sua estirpe os consagra aos ancestrais e escuros mitos de morte, sacrifício e fertilidade. Como expressão simbólica da relação com a natureza, a existência destas criaturas compreendia uma dimensão fulcral de inquietação. Tal inquietação, à custa de tão desmontada, contornada e explicada, neutralizou-se (ou transferiu-se?) sob o binómio de realidade/fantasia. Nesse salto, a moderna apropriação deste fantástico, senão da própria natureza, executa uma depuração cultural, seduz-se com o mistério mas conserva-o em *bibelot*, nunca supõe encontrá-lo numa noite silvestre, nunca experimenta o arrepio mas antes tende a excluir ou rejeitar, para recantos da consciência muito longínquos, a sua face mais sombria, caótica e ameaçadora[64]. É uma posição de distanciamento no desejo da intimidade, uma representação que se afastou da experiência, um sonho de clareira. Nessa medida, a sua popularização ou reconversão não deixa de estar ainda sujeita ao legado do projecto iluminista, um projecto eminentemente truncado, se aceitarmos a premissa de Jung quando disse «Enlightment is not a matter of imagining figures of light, but of making the darkness conscious». A natureza-*monte,* pelos seus guardiães, revela-se uma vez mais o espelho opaco da civilização, reflectindo a sombra das suas experiências e ideologias, com as suas fantasias e paradoxos, medos, ansiedades e nostalgias.

Com a alusão à nostalgia chegamos ao final desta volta de considerações, na qual empreendemos uma breve viagem ao coração do distanciamento e da proximidade na relação com a natureza através do seu imaginário. Através dele podemos compreender que o espólio cultural sobre o qual reflectimos não se esgota na já bem conhecida história da subjugação da natureza ao controlo programático e exploração. Os Ozcos revelam que o nosso legado cultural não é apenas feito de repúdio mas de reconciliação com a natureza. Como diz Schama, a evolução da sociedade ocidental moderna, também representada na comarca, revela que por baixo das suas pretensões de ter construído uma cultura baseada na razão, subjaz um resíduo poderoso de irracionalidade mítica, à qual a modernidade não consegue ser invulnerável. Desse modo, sem contestar ou evitar a realidade da crise que também envolve a relação nos Ozcos, procura-se em simultâneo revelar a riqueza, antiguidade e complexidade na tradição desta relação,

de forma a mostrar o quanto há a perder. Em vez de assumir o carácter mutuamente exclusivo entre cultura e natureza, há que sugerir as profundidades dos elos que as unem, particularmente quando eles se vêm soltando aceleradamente sob a expansão sistemática das grandes clareiras. Deste modo, os movimentos pendulares da nossa jornada entre *monte* e sociedade devolvem-nos um mundo de duas faces, dimensões necessárias se não inevitáveis, de superfícies e interioridades, certezas e eventualidades, evidências e mistérios, necessidades e desejos. O problema está nas suas pontes e caminhos, que nos revelam uma e outra vez fissuras, fracturas e incomunicações.



Rio Barcia (foto: Ernesto García López)

XI. Quantidades e qualidades

Não é indiscutivelmente evidente que o *monte* dos Ozcos esteja em processo de expansão ou recessão. A informação empírica que os dados estatísticos transmitem é de que as

pradarias e pastos estão em expansão; paralelamente o *monte*, enquanto matéria extensa, encontra-se em redução, com a excepção – confirmada pela mais acessível observação continuada - do *monte* de monocultivo. O resultado desta tendência leva a que nas Astúrias actuais, a superfície ocupada por repovoações supera já o *monte* com espécies caducifólias próprias da Espanha Atlântica. Os Ozcos, por ora, mantêm-se uma excepção tendencialmente crepuscular[65].

De uma ou de outra forma, o que é claro é que a relação entre a sociedade e o *monte* se transformou. Se esta relação se desenrola sob a égide de uma contínua domesticação, os seus métodos e capacidades foram-se alterando consideravelmente. Sob a fórmula de um modo de vida auto-suficiente, a tomada milenar do *monte* nos Ozcos foi em grande medida a manutenção da clareira. Ainda assim, vimos já como no passado a massiva destruição do bosque foi motivo de *inquietação* e contestação por parte dos seus habitantes, não por via de qualquer sofisticada ideologia eco-sistémica, mas pela simples razão de que o lugar, como habitat auto-contido, tornava evidente a dependência vital da sociedade face ao *monte*. Neste momento da nossa digressão, fica bem claro que o equilíbrio sistémico preconizado pela relação tradicional, tantas vezes exaltado pelos forasteiros e visitantes, não se traduz automaticamente num sistema social ecologicamente são. Falta de capacidade para devastar a natureza-*monte* em larga escala não significa necessariamente presença de sabedoria e, menos ainda, reverência pelo meio ambiente. As rápidas encruzilhadas do tempo nos Ozcos deixam pouco lugar para dúvidas.

Uma vez que os Ozcos já não estão ao abrigo do seu proverbial isolamento, feito de montes e *monte*, as poderosas formas de domesticação começam cada vez mais a acelerar passo e ganhar terreno. Quando a utilidade e o lucro, sujeitos aos ditames dos grandes e vorazes mercados entram pelo *monte* dos Ozcos adentro, este é convertido em extensas pradarias ou reconvertido no seu travesti de monocultivo. Assim sendo, os dados de superfícies que invocam 60% do território deixado a áreas incultas devem ser questionados, pois ao excluirmos o monte de monocultivo bem como o território desbravado ou queimado, conhecido como «mato baixo» ou «mato de pasto», a percentagem de *monte* passa efectivamente a 20% do total da superfície da comarca. Esta exclusão – plenamente assumida neste trabalho – é cúmplice da convicção em enfatizar a subtil mas inquietante ameaça que se esconde por detrás das apropriações que conceptualizam, na sua apetência pelas superfícies, a designação genérica de «monte» para realidades que são efectivamente muito distintas. A normalidade deste uso semântico aponta para

uma preocupante fórmula de normalização. Antes que se caia na homogenia – física e figurada – de admitir que constituem uma mesma realidade, importa tomar consciência daquilo que se perde ou que se troca de modo a não confundir, «a árvore com o bosque». Com efeito, não é apenas do ponto de vista estritamente ecológico que os bosques que tratamos são diferentes. A assinalável opulência de biodiversidade do velho e autóctone bosque tem correlação – não acidental – com uma igual riqueza de práticas e representações. Ao invés, o novo bosque de monocultivo não é por «natureza» um lugar de exterioridade, correspondências e mistérios. Mais do que um espaço de cultivo é em si mesmo um produto de cultura, uma cultura que reduz o bosque à sua expressão mais materializável: madeira, uma matéria que sistematicamente se semeia e se colhe.

Sabemos já que o velho *monte* que persiste se tornou um espaço vazio de práticas e representações. Este abandono, pelo qual se caracteriza localmente os bosques de «velhos e podres» tem uma interpretação literal discutível. É interessante a este nível confrontar aquela que é uma perspectiva estritamente ecológica com a perspectiva que apela à intervenção humana. Veja-se, a este título, o comentário da socióloga Elisabete Figueiredo, a propósito do seu estudo sobre questões florestais no mundo rural: «Uma floresta sem Homens, ou melhor, as árvores sem ninguém, não parecem fazer sentido, principalmente porque uma boa gestão da floresta é uma tarefa que exige actores locais empenhados na sua preservação e manutenção e, consequentemente, também porque os factores responsáveis pela degradação florestal dependem antes de mais da acção humana ou da ausência dela»[66]. Confrontemos agora esta posição com a opinião de um técnico médio-ambiental sobre o que significa um bosque «sem Homens» («velho e podre»): «Quanto aos bosques maduros, quando um destes bosques chega ao estado de "clímax" está no seu apogeu, sem necessidade de intervenção humana uma vez que se regula a si mesmo. No caso dos cultivos florestais, como pinhais e eucaliptais, a intervenção humana é quase sempre necessária. São ecossistemas muito pobres do ponto de vista ecológico, com uma biodiversidade muito baixa e propensos ao ataque de parasitas e pragas de insectos. Também há que regular o mato baixo, realizar podas e uma série de trabalhos que "melhoram" a massa do ponto de vista da produtividade, ainda que empobreçam do ponto de vista ecológico. (…) Quanto aos bosques naturais creio que o Homem não é necessário para o seu mantimento. Só tens que pensar em Muniellos ou La Brañota (em Grandas). Inclusive em bosques de ribeira do Agüeira ou de qualquer outro rio do ocidente. Desde que o homem não tem inter-accionado nestas zonas, a biodiversidade viu-se favorecida enormemente». Só recentemente os cientistas

começaram a compreender a ecologia e habitat característicos das antigas florestas de crescimento lento. As pesquisas nesta área revelam que aquilo que é ecologicamente especial acerca das velhas florestas não é primariamente a sua idade mas a sua complexidade estrutural. A idade simplesmente lhes dá tempo suficiente para desenvolver esta complexidade[67].

Dizer que uma floresta sem humanos não faz sentido, ou falar da degradação de um bosque depende, claramente, de que floresta falamos e que sentido lhe queremos dar. Está claro que em nenhum caso se escapa à apropriação nem ao seu contra-reflexo. Mas que apropriação se deve advogar? Mais relevante ainda, sob que critérios? Espreita uma vez mais a velha equação vitalidade social versus vitalidade silvestre, ou mais directamente o binómio antagónico entre natureza/cultura. Em uma ou outra versão, preside a prevalecente questão da utilidade, encravada no nosso já familiar dilema de compatibilizar necessidades materiais com novos conhecimentos e valores que a mesma sociedade produz, dilema que nos Ozcos os converte directamente num acutilante lugar de encruzilhadas.

Ainda assim, recorde-se que o *monte* da comarca, entre o abandono e a reconversão produtivista, conhece uma nova forma de apropriação, justamente um fruto híbrido deste par. A vitalidade silvestre da comarca volta a ser procurada como refúgio, desta feita pelos cosmopolitas que sofrem da tensão ou dos excessos da civilização. O *monte* serve assim de atractivo fulcral para aqueles que chegam de fora, os que vêm de visita e os que vêm para ficar. Que *monte* procuram? Tipicamente uma natureza-*monte* abundante, pujante e, sempre que possível, intacta, numa palavra - «selvagem». Detenhamo-nos um pouco no caso da apropriação turística que procura a natureza-*monte* dos Ozcos. Uma observação atenta sugere-nos que esta natureza deve ser também ela domesticada para que se crie uma «experiência positiva». As muitas «rotas» (assim se chamam os circuitos pedestres que a comarca oferece aos seus turistas) são os traçados que levam os visitantes a percorrer o território e a apreciar a paisagem. Tais caminhos pré-programados, são linhas de agradável deambulação, convidativos à descontracção, introspecção ou pueril aventura – não são sítios para se perder ou desorientar. O turista que entra neste *monte* pode experimentá-lo como algo de agradável e confortável, pode encontrar paz, tranquilidade e entretenimento. Para tal, o *monte* tem de ser cuidadosamente acondicionado e aparado de forma a criar a fronteira separadora entre o perigoso e ameaçador do belo e seguro.

Nesse sentido efectuam-se limpezas periódicas dos caminhos, para que a densidade vegetativa ou o ocasional tronco caído não impeça a fluidez do passo. São colocadas,

regularmente, pequenas placas que asseguram a direcção correcta e pretendida, particularmente junto das sempre inquietantes encruzilhadas. São oferecidos mapas e indicações que o caminhante pode consultar de antemão e saber aquilo que vai encontrar – altitudes máximas, grau de esforço, extensão e marcos destacáveis. A própria oferta da modalidade «turismo-aventura», com actividades mais energéticas e percursos mais agrestes, não dispensa guias profissionalizados, nem a certeza de um seguro regresso. Nestes percursos, a excursão pelo velho dédalo silvestre pode supor a presença de um selvático Minotauro, subtil alusão que nunca se confronta, apenas se adivinha, pois prevalecem acima de tudo os firmes fios de Ariadne.

Outras excursões turísticas premeiam os encantos da rusticidade campesina. Para elas as expressões da paisagem destacam-se sob forma de marcos e monumentos de cunho cultural. O tradicional *hórro*, a pitoresca arquitectura, são provas de «autenticidade rural», ícones que criam uma estranha distância entre o presente da paisagem e o passado ao qual fazem alusão. São com efeito imagens e superfícies unidimensionais, animadas pontualmente nas «épocas altas» e figurativamente «desmontadas» ao cair dessa cortina. Para esse tipo de apropriação turística a paisagem torna-se um museu de nostalgias cristalizadas. Os objectos perdem contexto e o contexto torna-se essencialmente alegórico. Os Ozcos turísticos tendem assim a desdobrar-se em lugares inventariados, classificados e promovidos a «sítios de interesse». Disso é emblemática a proliferação das chamadas «áreas recreativas», lugares que conduzem e impõe um sentido – «sítios para estar». Devidamente assinalados e apetrechados – com bancos, grelhas, água canalizada – convidam a parar, excluindo a possibilidade de descobrir o lugar, de o fundar, de o criar. Tais espaços, importa notar, são alheios aos lugares de sentido interno à sociedade oscence, afastados da intimidade da vida quotidiana local. Como diz Augé, não integram, limitam-se a autorizar, durante o tempo de um percurso, a coexistência de realidades distintas, semelhantes e indiferentes umas às outras[68].

Esta coexistência de realidades distintas é física mas também figurada. Já vimos como para os habitantes a apropriação do *monte* exprime uma natureza não frágil ou rara mas um poder vigoroso face ao qual a erecção de fronteiras é uma reposta quotidiana vital. Nessa medida, a visão da natureza como realidade benevolente e estéticizada, tal como é veiculada pelos que vêm de fora, é descartada, geralmente, com desprezo. Não se aceita o apreço pelas formas tradicionais de cultivo, que se entendem como um lirismo retrógrada ou mesmo paternalismo que traduzem pobreza, esforço e sacrifício em pitoresco. Este desencontro é sentido por ambos os

lados, particularmente entre aqueles que se instalam como novos habitantes e que forçosamente interagem de forma mais próxima com os nativos. Tipicamente vinculados a uma ideologia ambientalista, amiúde professam o seu desencanto ao descobrir que por detrás das superfícies das primeiras impressões, de uma sociedade de «sabedorias tradicionais», se escondem brutos hábitos e indiferença pela natureza; «Por eles destruíam tudo!» – afirmava uma nova residente desiludida. É certo que a moderna relação, na sua vertente mais produtivista e exploradora, já se instalou plenamente entre os seus habitantes. Mas também é certo que o desencanto dos alóctones parte do pressuposto de cumplicidades inatingível.

Sabemos que a existência ou subsistência de uma relação mais directa com uma natureza que se considera basicamente intacta constitui um dos factores mais apreciados do mundo rural[69]. Contudo, como aponta White, não é invulgar deparar com uma perspectiva urbana que vê a intervenção da relação tradicional sobre o meio como uma realidade difusa, quase etérea. A própria relação tende a ser vista como um objecto estético, tende a ser sentimentalizada, como uma imagem de fotografia ou postal que inspira harmonia e não como relação que pressupõe uma apropriação permanente e premente da natureza, um conhecimento contingencial num mundo contingencial[70]. Com efeito, é virtualmente impossível encontrar prova, entre os nativos, de um olhar romântico que contempla a natureza em admiração enlevada. Mas até que ponto sabe esse olhar da intimidade da relação? Não participaram estes nativos das energias da natureza, que traduziram em conhecimentos práticos e arcanos desde a mais remota antiguidade? Não habitaram Casas cingidas no implacável abraço do *monte*? Não falam os seus corpos da incorporação mais íntima e profunda de um habitat? Não interagiram eles com a natureza a partir de um mesmo severo plano de paridade? Num um mesmo lugar, há mundos inteiros que separam aqueles que nele se encontram.

De um modo geral, para entender o lugar que ocupa a natureza-*monte* bem como as suas metamorfoses é imprescindível tornar consciente que os espaços silvestres que percorremos são bem mais do que «matéria extensa». Ainda assim, percorrendo ambos os quadrantes, não podemos deixar de encontrar significativas correspondências. As áreas incultas recuam e hoje os dados empíricos revelam que no total ocupam menos de metade do espaço comarcal. Da mesma forma, muitos são os sinais que apontam para que haja menor qualidade silvestre. Os próprios habitantes reconhecem-no, em observações aparentemente díspares e contraditórias. Se por um lado o *monte* avança e já não é «castigado» como antes pelo braço humano, também nos dizem

que os lobos estão diferentes, as perdizes são mansas, as raposas «agora andam por aí como cães», já não se encontram «lagartos desses imensos que havia no *monte*», ou mesmo espantosas cobras. Virtualmente extintas estão as mulheres encantadas e suas seduções, esquecidos os tesouros fabulosos e a aquiescência do velho Amo dos *montes*, com as suas malícias e saberes, oscila entre o julgamento do pitoresco e da senilidade. O aparente contra-senso entre a expressão de que «antigamente havia mais *monte*» e a ideia de que é agora que o *monte* avança por todos os lados é antes a manifestação eloquente das diversas realidades que compõe o nosso objecto de estudo, que mais do que partes isoladas descrevem os correlativos ambíguos que compreendem a relação. Com mais ou menos hectares, o *monte* era mais… *monte*. A sociedade, concomitantemente, era mais forte. Nesse enlace imemorial, através do qual uma identidade foi afirmada, para uma sociedade que se esvai há um *monte* que a engole. O *monte* como *lugar* abandonado e o abandono da sociedade dos Ozcos permanecem como elo de correspondências mutuamente reflexivas, engendrando uma pluralidade de verdades relativas.

XII. Velhas fronteiras, novos caminhos

Para chegar ao objectivo imanente a esta nossa digressão, procurando o enigma do sentido do lugar na relação entre a sociedade e a natureza-*monte*, percorremos os movimentos pendulares do presente dos Ozcos. Importa, no desfecho desta etapa, reflectir sobre os traços das prevalências que nos chegam de um passado que se constituiu, de forma plástica e heterogénea, numa forma de relação tradicional. Tal relação não transmite apenas um retrato pitoresco pelas suas singularidades mas é possivelmente instrutiva e inspiradora no dilema dos balanços e escolhas que espreitam às encruzilhadas, aos quais me dedicarei com mais afinco na próxima e conclusiva etapa do caminho.

Porventura o aspecto global mais significativo desta relação tradicional, à luz do presente, diz respeito à possibilidade de nela encontrar a comunicação de dimensões complementares, práticas e representações, física e metafísica, corpo e mente, sociedade e *monte*. Por ela reencontramos à hipotética dupla face de Gilgamesh, no seu momento limiar entre guerreiro e místico, quando do alto da sua muralha possivelmente hesitou entre a inclinação por adorar ou matar a divindade da floresta. O conhecimento tradicional deste mundo rural parece ter vivido nessa oscilação. A par de desenvolver uma apropriação controladora da função produtiva da

natureza, concebendo uma sistematização eminentemente pragmática e utilitária na qual o ser humano deve impor-se pelo domínio e controle dos seus ciclos e leis, compreendia também um mundo animado de qualidades e mistérios, pelos quais os humanos conheciam o sabor de realidades transcendentes. Nada que tenha a ver com fervores místicos ou contemplativos da natureza; se a incerteza espreita a cada passo, a certeza deve imperar, a bem da sobrevivência, como bem atesta a máxima local que constituiu, efectivamente, uma sucinta filosofia deste mundo rural: «*dios e el cuito* (esterco) *poden muito, pero sobre todo el cuito*».

O conhecimento social da natureza traduz-se numa familiaridade directa e antiga, um conhecimento profundamente ancorado e íntimo ao seu habitat, que se constrói em grande medida de forma experencial e incorporada. Tal conhecimento parte de uma apropriação específica que é simultaneamente estruturante do meio e estruturadora do seu agente, nomeadamente através do trabalho[71]. Diz White que o trabalho que transforma a natureza produz muito do nosso conhecimento sobre ela. Conhece-se a natureza ao sentir o calor e o frio, suando a subir colinas, afundando-se na lama. Conhece-se a natureza ao talhar madeira e pedra, ao viver e trabalhar com animais, cuidando-os e matando-os. Mede-se a sua energia pelas nossas energias; peso, volume, distância e tempo são noções directamente implicadas num conhecimento corporal do mundo natural. Como diz o autor, no conhecimento incorporado, encontramos não ideias do mundo mas outros corpos, confrontando-nos com a intransigente materialidade do mundo ele próprio[72]. O trabalho do corpo revela que a natureza é fria, lamacenta, afiada, tenaz, escorregadia. São adjectivos que descrevem o contacto imediato e tangível entre o mundo humano e não humano e que conferem a este último qualidades experenciais. Como já aludi, é uma experiência substancialmente distinta do contacto com a natureza que se faz de uma posição não directamente implicada, correspondendo a uma visita, por exemplo, em observação científica, contemplativa ou como forma de interacção sujeita à lógica de lazer e de desfrute[73]. A apropriação directa feita a partir do trabalho é dimensão crucial da relação com o meio, pois não pode senão relembrar o incontornável lugar da presença humana, que passa por alterar, destruir e regenerar o habitat a que se pertence. Nesta forma de apropriação implicada, que moldou claramente culturas rurais como a dos Ozcos, a natureza-*monte* é uma realidade viva e pulsante. A resposta a essa proximidade activa desconhece a estetização e premeia a sobrevivência, incita a empiria e despe-se, não de afectos, mas sim de sentimentalismos. Dessa perspectiva a natureza não é benevolente, na justa medida em que não se compadece – compadecer é um

sentimento eminentemente humano. Tal diferença parece estabelecer a medida do isolamento humano por relação ao seu habitat, seguramente uma das mais estáveis e antigas fronteiras, uma que os habitantes dos Ozcos conhecem sobejamente.

Por outro lado, se o conhecimento tradicional da natureza premeia o bom senso experimental, deixa-se seduzir pelo mistério. A relevância desta faceta prende-se ao modo como é capaz de exprimir o que ultrapassa os limites da domesticação, capacidade que a modernidade parece dada a perder. O imaginário, o mágico e o alegórico que envolvem o *monte* fazem dele o ponto de encontro entre dimensões físicas e figuradas do selvagem e do inculto. O reconhecimento desta qualidade selvagem está longe de ser uma predisposição para o escape ou para a fantasia. Nas representações alegóricas tradicionais, a natureza como ontos metafísico, não tem apenas encantos e maravilhas mas também desordens, tempestades, perdas e violências.

O tradicional reconhecimento dos limites da domesticação permite entrever ou inspirar uma forma de relação em que é possível aceitar esse «outro» selvagem sem procurar apropriá-lo, explicá-lo e controlá-lo ao ponto do extermínio. Tal reconciliação expressa tocantes tranquilidades. Nos Ozcos pude verificar que as pessoas mais sábias possuem uma reflexividade que não procura tanto uma causa primordial das coisas, uma completa explanação da ordem da natureza; algumas coisas conhecem-se, outras estão escondidas, encobertas, ocultas. Pelo seu exemplo pude conhecer ou reencontrar um mundo em que não sabemos todas as respostas, mas não ficamos ansiosos por isso. A reconciliação com a face obscura do *monte* permite conceber a possibilidade de recriar uma atracção e reverência por esse caos transcendente, que pode surgir no desalinho de um relvado urbano, que desafia o cultivo, que não se domestica nem se explica. Tal atitude, segundo Everden, levaria não apenas à expansão do habitat de inúmeras outras criaturas não humanas mas também confrontaria o sistema que sustenta o apartheid orgânico e que se desmultiplica em clareiras[74]. É essa a mensagem que parece estar contida no famoso aforismo de Thoreau: «in Wildness is the preservation of the world»[75].

Aceitar essa dimensão silvestre implica de algum modo o reconhecimento de uma última e profunda fronteira, admitir a condição da exterioridade humana que é, porventura, uma reconciliação com uma solidão existencial. Tal reconciliação, como indicia Harrison, pressupõe centrar a relação no *logos*, nessa inteligibilidade decifradora, aquiescendo que a natureza não tem em si mesma sentido para existir. Ansiamos pelo encerramento do significado mas apenas na nossa ânsia o mundo humano ganha «sentido», pelo esforço interpretativo e analítico dessa

realidade. Sentido é aquilo que descreve a abertura humana. A admissão desta inevitável diferenciação a par de uma não menos forçosa inclusão pode inspirar inesperadas soluções, pois que melhor referente que a natureza inculta para descobrir os rostos de uma cultura, o seu ethos e o seu caminho? Por outras palavras, não pertencendo intrinsecamente à ordem natural, podemos encontrar na relação os termos do nosso destino como excursionistas na terra[76]. A província dos Ozcos, pelos seus movimentos pendulares, expõe com aguda clareza que a reconciliação com a natureza-*monte* é uma necessidade vital que se impõe às encruzilhadas do presente.

Todas estas reflexões sobre alguns aspectos da relação tradicional, na procura de um sentido para o lugar nas encruzilhadas actuais, não devem ainda assim conduzir a uma visão pela qual a tradição serve de veículo a um futuro regressivo, panaceias para apaziguar as fracturas e hemorragias do presente. Como já vimos, a actual crise na relação das modernas sociedades com a natureza encontra-se abundantemente tratada e retratada em diversas obras que uma e outra vez a expressam sob a fórmula do desencanto[77]. Para aqueles entre nós que perdemos o contacto regular e íntimo com o *monte*, herdeiros de grande e extensos esforços de nos distinguirmos dele, em criar clareiras imensas nas quais se perdeu o significado de viver num mundo humano em que o mundo natural está tão profundamente reflectido, é obviamente tentador recrear uma relação tradicional que transmita a possibilidade de um sentimento de tranquilidade e de pertença, um reencantamento. O distanciamento racionalista que valoriza a observação de um mundo objectivado, sem valores, consciência, profundidade ou espiritualidade, promove com efeito nostalgia que, não poucas vezes, e de vários quadrantes sociais, se entrega à sedução da regressão em nome da reintegração. Mesmo em campos académicos, muitas resenhas históricas em torno da relação entre a sociedade e a natureza procuram identificar e proclamar aquilo que Wilber chama de «momento da Queda», que pode corresponder, segundo diferentes critérios, aos primórdios da Industrialização ou da moderna ciência ou mesmo da passagem das sociedades caçadoras recolectoras para a sedentarização[78].

Uma das lacunas mais evidentes dessas opções nostálgicas deriva tipicamente da selecção de aspectos passados ou tradicionais da relação com a natureza despidos do seu inevitável contexto social mais alargado. Por outras palavras, o elogio a determinadas práticas ou representações ignora aspectos cruciais que são parte integrante e geradora dessas mesmas dimensões. A experiência de viver dentro da sociedade oscence é a esse nível muito instrutiva. O tempo das sabedorias na relação com a natureza, dos laços comunitários, estreitos e activos, é

também o tempo do *status quo* à força, da consagrada subjugação feminina, dos esforços mais penosos pela sobrevivência e dignidade humana. O presente demonstra bem o contínuo de *todas* essas prevalências…

Nesta mesma senda, importa notar que ao destacarem-se as dimensões de espiritualidade tradicional, como forma de sabedoria ou consciência mais sintonizada com a biosfera, é importante contornar a falácia pela qual se confunde a espiritualidade transracional com os mitos pré-racionais. Como diz Wilber, a espiritualidade não é pré-racional mas transracional, na medida em que inclui a razão, não regride e exclui[79]. Essa falácia tem origem na própria racionalidade, como fenómeno e movimento histórico. Se a visão do mundo racionalista se afirmou em grande medida e historicamente pela negação da espiritualidade, em directo confronto avultam modernas tendências que antagonizam a racionalidade. Em não poucos discursos e reflexões, ela parece ser o ponto baixo das potencialidades humanas, a causa do pecado da separação e alienação. Como diz Wilber, quando a racionalidade começa a ser vista como o anti-cristo, virtualmente qualquer coisa não-racional está apta a ser indiscriminadamente glorificada como um circuito directo para o Divino, incluindo muito do que é regressivo e pré-racional: *qualquer coisa* que nos livre dessa desagradável e céptica racionalidade[80]. Neste conflito prevalece por um lado uma posição redutora face à espiritualidade; por ela, todas as experiências espirituais são simplesmente interpretadas como regressões a modos de pensamento primitivo ou infantil. Por oposição, particularmente desde os anos 60 do século XX, todos os empreendimentos, independentemente da sua origem ou autenticidade, são elevados à glória espiritual e a única qualificação para esta promoção parece ser a condição de não ser racional. Qualquer coisa racional está sob suspeita; qualquer coisa não racional qualifica-se a espiritual. É certo que a racionalidade, como instrumento estruturador de uma visão do mundo, alastrou, abafou e reprimiu aspectos cruciais da relação com a natureza. Mas prescindir da racionalidade como um impedimento ou contraponto à experiência da natureza, mesmo nas suas dimensões espirituais, parece ser um caminho sem saída. Com efeito, a crítica ao hiper racionalismo científico – o reconhecimento da sua acção historicamente hegemónica, não pode prescindir da faculdade ela própria, a única que efectivamente permite criticar e ultrapassar as racionalidades empobrecedoras.

Dar sentido aos movimentos pendulares entre o antes e o agora implica assim uma revisão crítica, inspirada pelo encontro entre distintos modos de relação, particularmente patente

nas formas instituídas de conhecimento face à natureza. A passagem de um conhecimento tradicional para um moderno conhecimento, tal como ele é administrado, passa necessariamente pela verificação da ênfase que se dá ao literal e ao observável, perdendo-se a conexão com os alcances mais profundos da percepção sensorial. Insistindo-se na separação entre sujeito e objecto, a interacção incita à percepção de objectos na sua actualidade nua e literal, vazios de associações imaginativas que criam uma penumbra de profundidade sobre eles. Acima de tudo, este encontro, mais do que perdas e ganhos, fala de incomunicações e exclusividades, não de diálogos e integrações.

A apropriação da natureza, nos moldes do moderno conhecimento tal como é reproduzido e instituído prevalentemente nas instituições escolares, é uma forma - mais atomista ou sistémica - de ver a natureza como ela se parece «de fora». Não representa a natureza como ela é sentida e entendida de «dentro». Este interior é essencialmente o mesmo que consciência. Na expressão sucinta de Teilhard de Chardin: «O *interior*, *consciência* e espontaneidade – três expressões da mesma coisa»[81]. E contudo, se quisermos conceber um lugar ou um cosmos a partir da sua inextrincável correlação ou integração entre um exterior e um interior, entre um objecto e um sujeito, entre um *monte* e uma sociedade, o problema da visão do mundo transmitida no «digest» das escolas, radica acima de tudo na sua parcialidade – tornada particularmente aguda quando socialmente se institui como uma visão prioritária, se não exclusiva[82]. É claro que o valor do conhecimento científico, já sem considerar o seu impacto, não está obviamente em causa. Não podemos sequer falar de uma descrição científica única da natureza, mas de um conjunto de contribuições. Tal conhecimento pode ser aprendido, compreendido e reconhecido como válido de forma universal, não porque descreve uma realidade única mas porque descreve uma realidade abstracta e partilhada. Nesta medida, pode ser comunicado, revisto sucessivamente, tornando possíveis contínuos aperfeiçoamentos.

Os Ozcos como ponto de encontro entre a tradição e a modernidade, não servem apenas de pretexto para um discurso retórico de tolerâncias ou como súmula de um mapeamento emic e etic. A reflexão sobre o encontro entre diferentes formas de apropriação da natureza instiga a encontrar uma visão global, se não universal, que permita acomodar diferentes lógicas de relação com a natureza. Uma visão a partir da qual nenhuma perspectiva seja central ou exclusiva. Tal exercício de integração, na contemporânea e tensa polifonia social em torno a essa apropriação, adivinha-se prudente senão decisivo na nossa próxima e última etapa. Deste modo, com os pés

bem fincados neste incerto lugar presente, deixar-se seduzir pela relação tradicional nos Ozcos significa integrá-la e transcendê-la. Redescobrir, à luz do agora, as suas linhas mestras que fazem sentido no futuro, deixando-nos intrigar com muitas das suas manifestações e, pela mesma dedicação, não ficar indiferente às inevitáveis despedidas. É difícil não sentir a falta de uma Senhora Ludivina. Quem ficará que cuide das suas galinhas, que as alimente com doçura, que as salve do frio no seu seio, segundo receitas que se perdem no tempo? E que, com a mesma serenidade, as sacrifique com as suas próprias mãos? Como comunicar a perda dos velhos calendários, que sugerem uma ponte entre a eternidade e o tempo medido, os ritmos cósmicos e os ritmos humanos, a natureza e a história?

Os Ozcos como lugar de encruzilhadas, não expressam apenas cisões mas potenciais intersecções, que é como quem diz caminhos alternativos, pelos quais importa honrar antigas fronteiras e sombrios elos que nos fazem saber que não há nada transcendente que não seja imanente na relação de uma sociedade com a natureza-*monte*. Reconhecer as encruzilhadas é integrar e transcender o próprio lugar dos Ozcos, o que implica manter e alimentar a sua singularidade e simultaneamente distanciar-nos da sua exclusividade, como experiência ou visão do mundo, aceitando o desafio de que as suas fronteiras são agora, no presente dado, muito amplas, tão amplas que nos levam a descobrir o mundo nos Ozcos mas também os Ozcos no mundo.



O MUNDO NOS OZCOS E OS OZCOS NO MUNDO

«*There is a pleasure in the pathless woods,*
There is a rapture on the lonely shore,
There is society, where none intrudes,
By the deep sea, and music in its roar:
I love not man the less, but Nature more».
Lord Byron

XIII. A caixa de Pandora

Cruzamos agora os Ozcos como lugar de encontro entre múltiplas apropriações face à natureza-*monte*, múltiplas lógicas de relação, múltiplos contextos que se desenham aquém e além fronteiras, entre interiores e exteriores das divisas geográficas, entre superfícies e profundidades, ou raias que traçam o passado, o presente e potenciais futuros. Nenhum outro episódio como o da «paisagem protegida» revela de forma tão efusiva este mesmo cenário. Através dele é possível encontrar a síntese do momento presente, a encruzilhada que encontramos na relação entre sociedade e natureza inculta e nela todo o aparato da construção social da natureza. Por ela, o *monte* como referente último da natureza inculta, parece mais do que nunca espelhar a sociedade oscence, nas suas necessidades, ansiedades, lógicas e contradições, revelando todo um dilema, *sui generis* e familiar, que radica nos modos históricos de consciência que determinam a relação com a natureza.

Na relação quotidiana com o meio, na acomodação irreflexiva assumida pelas regularidades da vida quotidiana, este acontecimento pode ser tido como uma zona de turbilhão e de turbulência. Muitos dos implícitos e latências na relação da sociedade com a natureza-*monte* organizam-se em representações, exteriorizam-se em discursos que professam opiniões, valores, atitudes e sentimentos. Tais representações, por seu turno, esclarecem práticas e apontam explicitamente para condutas pelo que, ao fazer da paisagem protegida o nosso mote de reflexões nesta etapa final do caminho, somos levados a cruzar as sendas da ética. É através dela que podemos compreender a constante e premente pergunta, que transpira e atravessa diagonalmente a sociedade dos Ozcos, da idosa senhora que contempla o passar do tempo ao enérgico ganadeiro, bem como ao irrequieto jovem e ao manietado político de turno: que será dos Ozcos? Como em qualquer encruzilhada, espreita um sentido, que é uma orientação, uma

possibilidade ou até uma escolha. Neste trabalho, tal direcção equivale a trasladar a pergunta «qual a relação entre a sociedade humana e a natureza inculta» para a arrojada questão: qual deve ser? Passemos pois aos trilhos deste revelador episódio.

O que é que se quis proteger nos Ozcos? A sua paisagem, assim foi explícita e oficialmente apresentada a intenção. A paisagem foi efectivamente o critério de valor e pertinência para unificar o território e reconhecer-lhe uma nova identidade específica e distintiva, predispô-lo a uma representação que se traduz num projecto ambiental, configurador das relações e consequentemente da paisagem[1]. A chegada desta ideia, feita proposta, veio catalizar tremenda efervescência social, a partir da qual se dá uma profunda cisão do colectivo humano dos Ozcos que até aos dias de hoje macera e lateja.

O que é a paisagem? A Convenção Europeia de Paisagem define-a, por exemplo, como "uma área, tal como é percepcionada pelos indivíduos, cujo carácter é o resultado da acção e interacção de factores humanos e/ou naturais»[2]. Ainda assim, nem todas as paisagens são objecto de protecção, sabemo-lo bem. Em que medida a paisagem dos Ozcos é «protegível»? Voltamos à senda das convenções instituídas para encontrar a definição oficial de paisagem protegida, que reza assim: «Trata-se de áreas naturais nas que confluem valores estéticos e/ou culturais de interesse». Podemos entender um pouco mais deste enunciado sabendo que a Paisagem Protegida é uma das quatro figuras previstas na normativa estatal, juntamente com Reservas, Parques e Monumentos Naturais, que deriva da constituição de uma Rede de espaços Protegidos, tal como é proposta pelo PORNA (documento marco para a protecção de recursos naturais nas Astúrias). Esta formulação regional, por sua vez, responde a critérios e organismos internacionais, nos quais nos é dito que «de acordo com a União Mundial para a Conservação da Natureza (UICN), um espaço natural protegido é uma zona "de terra e/ou mar, de dimensões variáveis, especialmente dedicada à protecção da diversidade biológica e dos recursos naturais e culturais associados e gerida legalmente ou por outros meios eficazes». Informam-nos ainda que esta definição encerra dois aspectos principais. «Trata-se em primeiro lugar da protecção da biodiversidade (…) mas também dos recursos culturais, isto é, as formas tradicionais de exploração do território e das paisagens a que estas deram lugar»[3].

O incontornável laconismo da oração oficial transcrita na definição de paisagem protegida deixa uma abertura interessante de sentido, a partir da qual cada vez mais perguntas nos assolam: Que valores e que interesses são esses? Quem os define?

Voltemos ainda assim um pouco atrás, à paisagem ela mesma. Sob a perspectiva do caminho que fomos abrindo, poderíamos dizer que a paisagem é aquilo que se fez e vem fazendo a partir da natureza-*monte*. Mais ainda, a paisagem é a expressão ou fruto explícito das formas como a presença humana reúne e convoca a natureza em seu redor, como dela se apropria. A paisagem é a expressão do lugar, espaço de relação, identidade e história. Nesse sentido, é o espelho das apropriações, onde as representações ganham corpo e as práticas exprimem ideias, o ponto de encontro entre superfícies e interioridades, de acções e reacções onde, sumariamente, a relação se constrói. Augustin Berque propõe a este propósito que a paisagem está no Sujeito (a nossa mente) como no Objecto (elementos do meio natural). O nosso olhar não é apenas posto sobre a paisagem; ele é, a um certo nível, a paisagem»[4].



La Condicion Humaine, por René Magritte

Não há forma de escapar ao processo de apropriação, não há forma de encontrar o outro sem o nosso olhar, despido de cultura, em diáfana objectividade. Por isso mesmo, há muitos e distintos olhares, variadas paisagens, diversas apropriações. Desta feita, perguntar que paisagem se quer proteger é perguntar que relação se quer proteger. Assim começamos a clarificar o episódio que nos ocupa. Assim começamos a entender por que é que a escorreita, seráfica e teórica definição oficial resulta, na inclemente realidade, numa polifonia de vozes, emoções, interesses e interpretações que se enredam em acesos conflitos. Bem vistas as coisas, tão pouco surpreende o motivo de tamanha comoção social. De mil e uma maneiras sabe-se, sente-se e pressente-se que muita coisa está em causa. É a própria residência, no sentido mais integral do termo, que está em questão. Com a moção da paisagem protegida torna-se irrevogável que a modernidade está nos Ozcos, no momento em que é incontornável que a sociedade questione e torne consciente a sua relação face à natureza. A trama adensa-se pelo que é tempo de dar a conhecer os meandros desta agitada história.

A ideia tomou forma através de um acordo entre os três *ayuntamentos*, que no nosso cenário se traduzem essencialmente nas três figuras individuais de alcaides. Para levar a ideia avante, houve que fazer cumprir os trâmites vigentes, o que significa encomendar um estudo técnico que fornecesse o aval da proposta. Tal autoridade recai sobre um documento científico,

presumidamente neutro e imparcial, cujos resultados atestam o «valor» impoluto sócio-ambiental da comarca. Cumprido esse passo, houve que enviar os resultados ao organismo de Estado que detém as competências reconhecidas para o validar – a *Consejaria del Médio Ambiente* – e em anexo a solicitação para que fosse concedido aos Ozcos o estatuto de «paisagem protegida». Assim foi. A *Consejaria* aceitou a proposta e dos obscuros corredores administrativos saiu à luz a notícia, tornada pública através dos arautos mediáticos da região, instituídos traficantes de rumores, preconceitos e informações. Assim foi servido o conhecimento à população, entre o café matinal e o folhear do jornal. Rapidamente se desencadeia a polifonia de opiniões, ciciada ou estridente e estala o conflito. As vozes contra rapidamente se organizam. De porta em porta alertam-se os vizinhos contra essa grave ameaça, fazem-se fervorosos baixos assinados, cujas assinaturas ultrapassam os próprios habitantes, colam-se protestos escritos por muros e paredes, saem artigos anónimos e difamatórios nos jornais com uma sistemática regularidade. Vale tudo, porque tudo parece estar em jogo.

A chegada do *Consejero*, supostamente a anunciar e formalizar a boa nova, é recebida com grande tensão. Dá-se o primeiro encontro público em que a incomunicação é gritante. Só um argumento parecia capaz de convencer a oposição: «que ganhamos com isso concretamente? Dão-nos subsídios?». A incerteza da resposta é resposta suficiente. O *Consejero* sai de cena, tomado de surpresa pela hostilidade com que é recebido e a proposta é retirada. «A adopção da paisagem protegida não pode ser uma medida forçada. Se os vizinhos não estão de acordo, não se aplica» – professa o representante de Estado. A cedência não é interpretável apenas como prática democrática pois guarda nos bastidores o conhecimento de possíveis retaliações. No ano de 2004, 250 hectares de bosque arderam no famoso parque de Muniellos – reserva integral e Reserva da Biosfera, considerado dos habitats mais ricos em biodiversidade da Europa Ocidental. Claramente fogo de origem intencional, foi denominado «terrorismo ambiental» pois todos os indícios apontavam para uma atitude de protesto contra a implantação, em regiões vizinhas, de um parque natural.

Deram-se algumas tentativas póstumas de estabelecer a comunicação em debates públicos. Neles, o desentendimento e a desinformação, sob uma carga emocional explosiva, constituíram sempre a nota dominante. A questão foi-se diluindo num aparente esquecimento, mas até aos dias de hoje ferve, em fogo lento, como uma pendência inacabada.

Para conhecer as vozes a favor e contra a protecção é necessário ouvi-las. Para as entender, é necessário pô-las em contexto. Ao estabelecer tal relação, entre vozes e contexto, encontramos um cruzamento emaranhado e retroactivo de interesses, em que os Ozcos se revelam mais do que nunca como um lugar de encruzilhadas entre realidades interiores e exteriores. A bem da linearidade narrativa, admitamos que o interesse que impulsionou a proposta partiu daqueles que formalmente representam os interesses colectivos da população de acordo com o princípio de democracia representativa, também vigente na nossa comarca. A *Consejaria*, representante maior do Estado, reconhece e aceita a proposta. A própria existência de uma *Consejaria del Médio Ambiente* remete-nos para um contexto mais lato a partir do qual é necessário entender o interesse em proteger esta paisagem. Protegê-la faz sentido, não apenas porque supostamente os Ozcos assim o desejam, mas porque a figura de protecção existe, está pré-determinada e aplicá-la faz parte das funções deste órgão oficial.

Sabemos que nos dias de hoje iniciar e reforçar a chamada protecção ambiental é um papel cada vez mais importante para as agências reguladoras estatais das sociedades modernas. O Estado, aqui na figura da *Consejaria*, age em função dos interesses de uma população numa escala bem mais ampla. Com esta moção o Estado visa proteger, como já vimos, não apenas o meio natural, na sua biodiversidade mas também os «recursos culturais, isto é, as *formas tradicionais* [meu itálico] de exploração do território e das paisagens a que estas deram lugar». Quer isto dizer que mais do que proteger um meio ambiente e social, visa proteger um todo relacional, partindo do pressuposto que existe um «vínculo inquebrantável entre culturas locais e os seus ecossistemas», a partir do qual «não é possível conservar um sem o outro»[5]. Que existe vínculo não cabe dúvida. Ele é justamente o fio que vimos perseguindo por estas muitas páginas, um vínculo que vai muito além da formulação oficial ou retrato instantâneo de uma paisagem a proteger, mas que encerra em si o elo mais profundo das relações humanas com a natureza-*monte* e que continua, nas suas metamorfoses históricas, prevalecendo no presente com os seus enigmas, contradições e conflitos próprios.

Que vínculo é então esse que se enuncia nos votos oficiais de protecção? Que relação se preconiza? Nas instituídas definições o que encontramos não é senão uma alusão, ténue mas decisiva, à cultura e tradição. Por outras palavras, remetem-nos para a nossa discorrida relação tradicional. Mas que entende este discurso institucional dela? Como a caracteriza, hoje e aqui, ao momento da sua protecção? Nunca, em lado algum, em discursos oficiais ou adjacentes a

este projecto, alguma vez foi identificado o seu perfil senão apenas em breves, etéreas ou convencionais e ocas categorias. Aquilo que se pode vagamente suspeitar, senão induzir, é que se trata de conservar os modos de relação que não são modernos (i.e. tradicionais) no sentido em que não são destrutivos do meio natural, aqueles que efectivamente deram lugar às paisagens que agora se querem proteger. Isto dito, parece dizer muito pouco. Tal insuficiência e opacidade, por seu turno, fazem parte integrante do dilema e do conflito.


Faina de Inverno (foto: própria)

O tradicional isolamento dos Ozcos insere-os nessas áreas rurais ibéricas que permaneceram em grande medida *distanciadas* da modernidade e dos modelos de desenvolvimento que lhes davam forma (centralistas, economicistas e de pendor urbano-industrial). Com efeito, montes e *monte*, nas suas variadas acepções, têm condicionado em grande medida a história da sua sociedade. Foram eles que travaram invasões, inspiraram refúgios e reclusões, abrigaram tradições e fomentaram esquecimentos. Actualmente, poder-se-á dizer que estas características dificultam e resistem a uma agricultura próspera de mercado, nas lógicas vigentes. A tradicional agricultura de subsistência é por seu turno considerada obsoleta, pelo que não é reconhecida, de uma forma genérica, quer de dentro quer de fora, como alternativa viável. Por outro lado, a implantação de indústrias fica comprometida pela distância irredutível e acidentada das suas estradas, que afasta esta região das rotas de produção e distribuição. Estes entraves são responsáveis, no presente, por uma dinâmica económica e social frágil e, paralelamente, directamente responsáveis pela conservação das características endémicas, naturais e culturais, da comarca. Por outras palavras, o meio biofísico condiciona um contexto social que retroactivamente lhe responde, segundo apropriações que lhe estão vinculadas e que lhe são vinculantes.

Tais áreas encontram-se agora sujeitas a uma *aproximação*, que se traduz numa recodificação de interesses e valores. Actualmente parecem reunir condições valorizadas positivamente às quais se associa a preservação da natureza e das tradições. A procura e valorização social de paisagens rurais, como as dos Ozcos, as que escaparam ao cenário de «desenvolvimento», inscreve-se num movimento social vasto de procura e consumo de bens ambientais e que tem como corolário a equação enunciada por Mathieu e Jollivet, de que para os urbanos, o «ambiente é a natureza e a natureza é o campo»[6]. Dentro desta equação, vários

estudos de âmbito europeu, com base em inquéritos, apontam ainda para uma interessante transformação nas representações de natureza e ambiente. Em algumas décadas passámos de uma visão que idealizava o campo (a arcádia pastoril) para uma visão que tende a favorecer a «natureza» como paisagem florestal, uma natureza menos humanizada, diria até «selvagem» ou inculta. Também ao nível das práticas, diversos estudos apontam para o progressivo aumento de visitas que têm como fito a floresta[7].

É importante notar que o emergir da valorização social do mundo rural decorre de uma das mais marcantes características atribuídas a estas áreas – a existência ou subsistência de uma relação directa com uma natureza que se considera mais intacta. Nesse sentido, a valorização da natureza ou das tradições, de forma genérica, traduz-se em algo simbolicamente mais significativo – aquilo que se valoriza é efectivamente a relação tradicional com a natureza, como depositária de uma pureza ou sabedoria que da clareira urbana se perdeu de vista. Na voz do Estado, são essas «as formas tradicionais de exploração do território e das paisagens a que estas deram lugar». Aí está a evidência simbólica que se procura e que se esconde por detrás das fórmulas e argumentos científicos ou políticos que procuram proteger a paisagem.

Também sabemos, pelo nosso caminho trilhado, que a valorização social do mundo rural não é, no seu todo, um fenómeno inovador. Sabemos que as dimensões de defesa do património cultural e natural têm servido como referência fulcral para identidades regionais ou nacionais. Nos dias de hoje a imagem encarnada das Astúrias não se encontra nas suas urbes; ela está antes na imagem do seu camponês, uma figura de pureza, dureza e sagacidade; na natureza impoluta do seu meio físico, nas alturas das suas escarpas, na antiguidade dos seus bosques, na ferocidade e beleza dos seus animais – em suma, na sua qualidade mais «pura» e indomável. Esta fórmula de apropriação simbólica das áreas rurais faz parte do processo de construção e afirmação de identidade em que uma cultura busca, justamente a partir dos limites provinciais das suas fronteiras, encontrar o seu centro. Tal fenómeno está mais vivo do que nunca. Quando as ameaças produzidas pelo processo de desenvolvimento ensombram a própria ideia de progresso, quando – nas palavras de Harrison – o distanciamento começa a duvidar do seu optimismo, a nostalgia torna-se uma emoção irrevogável e constitutiva da modernidade. Tal nostalgia não se associa apenas às dimensões turísticas, nos seus aspectos mais comerciais, é também cúmplice de projectos ambientais, que é como quem diz, políticos e económicos. Sobre eles caminhamos.

Vários investigadores chamam a atenção não apenas para a correlação entre a criação e regulamentação de espaços protegidos e o crescente interesse social pelo ambiente e natureza, mas um interesse que está particularmente vinculado às representações *urbanas* do ambiente e da natureza ou, como diz Campos, um investigador galego, na necessidade de dar resposta às exigências e expectativas das populações mais urbanizada[8]. É essencialmente dessa perspectiva, argumenta o autor, que o estado actua e penetra no mundo rural. A partir daqui pode-se entender melhor de que forma vários factores apontam para que interesses externos, protagonizados por via político-estatal, queiram definir os Ozcos como um espaço circunscrito cujas novas funções reconhecidas são essencialmente funções de reserva, quer da qualidade ambiental, quer daquilo que se tem como tradição e herança cultural. Tal valorização genérica começa a ganhar corpo e peso quando se transforma num projecto político e económico. É nesta metamorfose que a crisálida da «paisagem protegida» se concretiza num acontecimento que despoleta polémicas e rupturas sociais profundas na comunidade. Com efeito, se é verdade que o mundo rural começa a assumir novas funções «para a sociedade globalmente considerada», nem toda a sociedade, na sua diversidade, parece capaz de englobar-se nos valores e projectos que se anunciam. O termo reserva parece-me por isso particularmente expressivo, pois acende eloquentemente a problemática tal como aqui é sentida: reserva como algo que protege e reserva como algo que confina.

A trama adensa-se ainda mais e a história revela já os seus laivos irónicos pois os votos de valorização e concomitante protecção da relação tradicional encontram resistências por parte dos próprios objectos de protecção e valorização. Por outras palavras, a protecção destas áreas parece recriar um tipo de ruralidade, quer em termos sociais, quer ambientais, que reflecte valor e benefício mais claro para os interesses não rurais. Alguns autores situam este confronto de interesses e perspectivas a partir de um novo avatar da clássica dicotomia rural/urbano. Trata-se de uma dicotomia que surge no quadro das profundas mudanças do mundo rural, que têm como pano de fundo transformações sociais mais gerais das modernas sociedades. Não se trata já, diz-nos Elisabete Figueiredo, da antiga dicotomia que opunha o tradicional (rural) ao moderno (urbano), ou que opunha a agricultura à indústria, mas de um novo binómio que tende a opor representações sociais, motivada essencialmente por percepções rurais e urbanas diferenciadas de ambiente e desenvolvimento social e económico[9]. Esta nova dicotomia encontra-se intimamente relacionada com a problemática das novas funções do espaço rural no contexto desta

nossa modernidade tardia, em que ele passa a assumir novas funções para a sociedade globalmente considerada, funções que extravasam a anterior função produtiva[10]. Nos Ozcos, a transição parece sumariar-se na ideia de que os espaços que eram vitais para comer, são hoje vitais para desoprimir.

Este binómio é sem dúvida útil para enquadrar em grande medida muitas das dinâmicas, influências e contrastes entre o interior e o exterior comarcal. A reserva é com efeito uma apropriação que estabelece os marcos fronteiriços onde a cidade acaba e começa a «verdadeira natureza», aquela que vale a pena proteger e conservar, aquela que pode conter a expansão desertificadora da cidade. A floresta-*monte*, em particular, constituiu assim a antítese que a cidade recria de si mesma, em sentido físico e figurado. Como diz Kalaora: «anexada à urbanização, a floresta é um obstáculo natural à progressão anárquica dos tecidos da cidade, um antídoto às suas carências»[11].

Importa proteger uma paisagem como a dos Ozcos porque se considera estar ameaçada pelos chamados riscos da modernidade, como enuncia Beck. Esclarece o autor que enquanto numa era pré-industrial os riscos eram espacialmente e temporalmente limitáveis, bem como sensorialmente perceptíveis, hoje os riscos de foro ambiental são potencialmente globais, os seus efeitos não são calculáveis, muitos são irreversíveis, cumulativos, transmitindo-se inclusive às gerações futuras[12]. Se os modernos riscos ambientais podem não ser espacialmente limitáveis, a natureza, paradoxalmente, parece sê-lo. Nessa medida a reserva parece funcionar como um travão a todo um conjunto de forças destrutivas. Nela se garante que o *monte* cumpra funções, por exemplo, de sumidouro de Co2. É aliás relevante notar que a utilização e conservação de florestas como «branqueadoras» de dióxido de carbono não é uma questão de somenos nas estratégias macro políticas e económicas no momento de organizar e gerir as internacionais quotas de poluição atmosférica. O monte serve também de abrigo do património biogenético e simultaneamente como museu de culturas humanas não destrutivas ou ameaçadoras.

Paralelamente, muitos dos riscos e ameaças ambientais parecem concentram-se espacialmente nas cidades. Inquéritos representativos da população portuguesa, por exemplo, mostram a tendência para atribuir as «maldades» poluidoras às indústrias e às cinzentas cidades, absolvendo de tais ruindades os verdes campos[13]. Deste modo, os visitantes urbanos nestas reservas podem, senão esquecer, anestesiar temporariamente o reconhecimento da globalidade dos riscos ambientais modernos. A ameaça e insegurança integradas na vivência quotidiana

urbana parecem ficar temporariamente «lá fora». Nesse sentido, o eco-turismo ou turismo-natureza parece responder de algum modo à suspensão provisória da tensão dos modernos riscos. São, à sua maneira, urbanos «rituais de aflição»[14].

Nas prósperas sociedades modernas o consumo é uma actividade cultural poderosa em que as «massas» exercitam julgamentos estéticos e sensibilidades como consumidores[15]. Em áreas rurais profundas, como os Ozcos, consome-se paisagens, tempo, história, artesanato e outros frutos da terra, que se buscam cada vez mais como produtos sãos e bons. Nesta reserva, a natureza serve de escape sereno às atribulações e excessos da vida cosmopolita ou de reencontro, entre escarpas e bússolas, com o frémito dos perigos telúricos e primordiais. Nenhuma destas predisposições associadas à natureza-*monte* faz qualquer sentido para o típico habitante deste mundo rural.



«Mercado Astur» em Vilanova d'Ozcos (foto: própria)

Importa notar também que a «paisagem protegida», como a própria definição oficial admite, não garante significativa protecção ao chamado meio natural, por comparação a outras figuras de protecção. Em grande medida o que se pretende é conservar um cenário. Por outras palavras, aquilo que resulta da paisagem protegida é uma normativa de conservação estética. Os seus preceitos e obrigações expressam-se essencialmente em práticas com resultado visual: recolha zelosa de lixos, cumprimento de edificações de acordo com normas urbanísticas, etc. Como é sabido, as concepções estéticas são fenómenos totalmente condicionados por directrizes

sócio-culturais. A própria apropriação estética da natureza é, a esse nível, um fenómeno de marca reconhecidamente urbana. Diz Elisabete Figueiredo, a propósito do seu estudo sobre o Parque de Montesinho, que as representações urbanas tendem a conceber a natureza e o ambiente rural a partir de uma visão de tipo «estética», que valoriza a natureza crescentemente no seu aspecto selvagem, aceitando a intervenção do ser humano nos moldes tradicionais, em que é reconhecido um impacto mínimo ou até integrado[16]. Os rurais, por seu turno, parecem ter uma visão menos estética e mais utilitária. A visão esteticizante "é estranha às relações que os rurais mantém com o seu território que é para eles [antes de mais] um recurso do qual depende a sua vida"[17].

Importa avançar um pouco mais na senda da ironia e encontrar a sociedade reflectida nas suas ambiguidades e contradições. Os espaços rurais profundos como os Ozcos caracterizam-se por uma dupla faceta: um rico património natural e cultural a par de uma população em declínio, numa situação económica e social sumamente frágil. O que parece eminentemente claro é que os Ozcos são dignos de protecção porque são marginais. A condição de marginalização que sofreu a comarca preenche os requisitos dos programas de desenvolvimento, pensados e programados por instituições supra-locais, regionais e até nacionais. Quando a atenção dos poderes políticos se centra nestes territórios, busca-se conciliar estas duas realidades, através do reconhecimento da relevância da ocupação humana nas áreas protegidas para a conservação de elementos naturais e paisagísticos, sendo um objectivo comum criar capacidades locais de desenvolvimento sócio-económico, objectivos específicos do programa «Leader Plus» actualmente em vigor na comarca. Aterramos directamente no nosso já bem conhecido dilema por relação à natureza, que passa por compatibilizar as actuais necessidades materiais com os novos valores que a sociedade moderna produziu.

O discurso conciliador é sem dúvida cada vez mais proferido, quer por via do Estado, quer pelas instituições que no território mais peso económico e político representam. Foi através de «projectos de desenvolvimento» que a comarca se transformou substancialmente em poucas décadas, primeiro através de financiamentos nacionais e regionais e depois europeus. As linhas deste desenvolvimento podem ser apreciadas a partir da ONG (CEDER) que actualmente gere os programas aplicados à comarca, a qual veicula não apenas os principais investimentos financeiros como também aglutina políticas europeias com políticas/políticos locais, bem como alguns colectivos associativos de índole «produtiva». Confrontar a sua agenda de intenções com o modo como efectivamente se investe no território é um exercício extraordinariamente interessante, mas

que infelizmente excede as intenções deste trabalho. Importa apenas realçar que a aplicação dos sucessivos programas deixa bem patente, pelo menos em teoria, o objectivo conciliador de que tratamos. Contudo, malgrado as suas intenções, programas, projectos, políticas e políticos, no encontro entre teorias, nem sempre claras, e práticas necessariamente complexas, revelam ostentosas intenções e profundas incertezas. Paralelamente, é bom notar que a entrada da modernidade nos Ozcos não se faz apenas de projectos de desenvolvimento mais ou menos concertados, nem de discursos ou intenções políticas. A modernidade está por todo o lado para onde queiramos olhar, nos programas escolares, nas televisões omnipresentes, nos anti-depressivos, nos últimos modelos de telemóveis, nas transfusões de sémen bovino, nos trasnos para venda, nas rotas guiadas, nos novos museus de desusadas coisas. Os Ozcos estão indiscutivelmente envoltos no embrulho dúbio da modernidade.

Ainda que o binómio rural/urbano seja útil para entender a polifonia de apropriações e, em boa medida, os seus contrastes, importa igualmente entender que aquilo que é tipicamente «urbano» ou «rural» não se esgota em fronteiras estanques entre uma realidade exterior e interior. São antes referentes permeáveis e dinâmicos que se cruzam dentro e fora da comarca, dentro e fora dos seus próprios habitantes. Dos contornos deste episódio que agora nos ocupa podemos já apreciar que as alianças, confrontos e compromissos na sociedade oscence face à moção em causa extravasam a dicotomia rural/urbano, revelando laços e nós entre o interior e o exterior bem mais complexos. Nessa medida diríamos que as percepções diferenciadas de ambiente e desenvolvimento social e económico não se explicam tanto a partir de um lugar ou condição (rural ou urbano) mas a partir de um processo bicéfalo que caracteriza toda a evolução social moderna. Nesse sentido, o mundo rural dos nossos dias, mesmo o mais «profundo» como poderíamos caracterizar o dos Ozcos, mais do que opor-se a uma urbanidade, espelha-se na dupla face da modernidade.

Na actual relação das sociedades modernas com a natureza a ambiguidade é, como profusamente definiu Eder, a característica dominante. Diz o autor que particularmente na Europa, o desenvolvimento criou a ambivalência e contradições específicas que determinam os actuais conflitos sociais e políticos sobre a natureza. Cresce na Europa ocidental a ideia de uma relação de empatia e respeito pela natureza, em oposição a uma imagem mecanicista dela. Encontramos assim, a par da exploração intensa, uma relação sentimental. Na actualidade, tanto a interacção instrumental como a não instrumental intensificam-se[18].

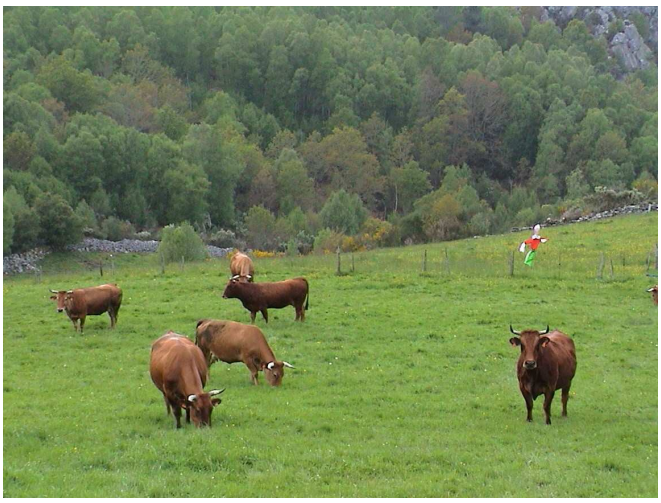
Nos Ozcos encontramos uma correspondência escorreita deste mesmo panorama. Por um lado, faz-se sentir o modelo mais ortodoxo e dominante, um modelo que valoriza e promove uma subjugação instrumental da natureza, dependente da constante actualização tecnológica, que se exprime numa cultura que premeia a interacção produtivista com ela. A natureza surge deste modo apenas como recurso de exploração, perceptível e experimentada como instrumento das necessidades materiais humanas. Tal modelo, fecundador de centros e periferias, foi-se implantando nos Ozcos auto-legitimado pelas muitas necessidades, materiais e ideológicas, que adscreveu à comarca. Por outro lado, surge, de forma mais dispersa, volátil e essencialmente recente, a tendência que valoriza a conservação do *monte*, a par de modos de vida mais próximos das tradições rurais. É um modelo que estéticiza e moraliza a natureza, que propõe uma ética de relação entre ser humano e meio natural inovadora mas que ainda não vinga, no sentido de encontrar soluções alternativas concretas para o equilíbrio da relação entre um corpo social humano e o seu meio natural, compatibilizando a satisfação das necessidades que se reclamam de parte a parte. Estas diversas influências conjugam-se de forma desigual e complexa na vida colectiva e individual dos habitantes da região, que as assimilam ou repudiam conforme os seus próprios percursos de vida. É nesta ambiguidade que se tecem os laços e os nós da relação.

A ambiguidade é por excelência o terreno da ironia. A resistência indignada dos alvos de protecção é em grande medida o fruto que a própria modernidade vem cultivando no mundo rural. Mais do que uma visão rural específica de ambiente e desenvolvimento social e económico, é uma interpretação de um modelo de interacção com a natureza que continua a ser central e dominante – e de modo algum exclusivo ao mundo rural. Pela paisagem protegida, os Ozcos revelam mais do que o desencontro entre o rural e o urbano, um enredo de desencontro, estilisticamente irónico, entre uma modernidade agonizante e uma modernidade tardia incerta, que usa como estandarte a relação tradicional, na qual, curiosamente, ninguém parece reconhecer-se como efectivo representante ou filiado. É caso para interrogar: será ela uma alternativa concreta ou um fantasma num mundo materialista e nostálgico? A pergunta fica por ora em aberto, enquanto seguimos caminho, explorando mais a fundo o coração da ironia.

A adesão à paisagem protegida por parte dos seus apoiantes locais parte da intenção em reforçar a seu favor os laços de dependência da comarca ao exterior, no reconhecimento dos interesses externos que lhes são inerentes. É da consciência, aguda e generalizada, da precariedade de soluções de subsistência económica da comarca que a paisagem protegida se

apresenta como uma «saída», segundo três argumentos centrais. Por uma parte, foi dito que haveria mais probabilidades de manter ou acrescentar a chegada de subvenções, na eminência da tão falada e temida descida das Astúrias das regiões prioritárias da U.E. (em virtude da entrada de novos estados membros). Dizia-se que as regiões que figuram com algum tipo de protecção ambiental têm maior probabilidade de obter apoios, tanto da Europa como dos governos central e regional. Este argumento contava com a força de apontar directamente para as vitais subvenções, a hemodiálise sócio-económica da comarca. Ainda assim, a incerteza da concessão destas benesses sobrepôs-se às certezas, no jogo distante e inacessível das flutuações da macro política e da macro economia.

O segundo argumento professa que a protecção da paisagem incrementaria decididamente a mais valia turística dos Ozcos. Sendo o turismo um rendimento económico importante no território, a correlação entre a moção e a sua exploração é evidente, tendo em conta que o objecto principal da actividade turística local se prende inegavelmente à própria paisagem. A exploração económica deste tipo de turismo exige, de uma forma geral, o acréscimo das exigências de «condições ambientais de qualidade», e disso estão conscientes, de uma forma geral, os seus promotores. Por último, e directamente relacionado com a actividade ganadeira, argumentou-se que os respectivos produtos comerciais valorizar-se-iam por si. Como me disse Nicolás, «Há que antecipar os tiros! Há que diferenciar-nos. Essa diferenciação nos dias de hoje vem sempre, em particular de Bruxelas, pela linha ambiental». Para este ganadeiro, a própria conversão para uma produção ecológica também poderia ser uma alternativa interessante numa lógica estritamente comercial. Reconhecendo a crescente procura urbana deste tipo de produto, explicou-me que a paisagem protegida ou outra demarcação ambiental jogaria como uma estratégia de marca para os produtos dos Ozcos.



Gado autóctone (foto: própria)

Importa notar que existe uma correlação entre estes três argumentos centrais e as actividades económicas desenvolvidas por aqueles que de forma mais clara apoiaram a moção. A sua legitimidade ideológica desemboca nos interesses económicos mais directos de cada um desses indivíduos, ganadeiros, exploradores turísticos e alcaides. O facto de que as figuras mais fortes a favor da paisagem protegida detêm interesses económicos directos na sua aplicação é um dado incontornável para entender a forma como se interpretou o viveu o conflito, de um e de outro lado. Nesse sentido e em grande medida, a oposição interna não se fez apenas contra o Estado, fez-se particularmente contra as figuras locais que apoiaram a moção, indivíduos que antes de mais são vizinhos, com uma história pessoal que está longe de os retirar ao anonimato colectivo. Os conflitos de interesses jogaram-se assim numa trama muito mais antiga de oposições, que no mundo rural ganham um estatuto ancestral e supra-geracional. Visto desse prisma, o conflito de interesses veio a ser interpretado não apenas a partir de paisagem protegida (sim ou não) mas, por exemplo, ganadaria versus turismo, duas formas distintas de exploração e fonte de riqueza que apenas em casos minoritários são complementares. Tipicamente, a posição em contra parte dos muitos ganadeiros que se dedicam à actividade em regime de exclusividade: «O único benefício da paisagem protegida é para o turismo. Eles defendem não uma paisagem protegida mas o seu modo de vida – uma oportunidade para enriquecer» – explicou-me o principal organizador da contestação que é, simultaneamente, o maior ganadeiro da comarca. Curiosamente, estas duas posições antagónicas correspondem directamente à fórmula genérica, já aludida, da natureza como fonte directa de produção de riqueza ou recurso de exploração (ganadaria) versus outra natureza como fonte directa de lazer mas fonte indirecta de produção de riqueza (turismo). Ambas as interacções estão ainda assim claramente sob o signo da «utilidade».

Importa notar que para os proponentes e apoiantes locais – aqueles com visibilidade e participação directa no debate – a preservação da natureza é uma evocação fugaz nos discursos. A própria protecção da relação tradicional a que alude a figura da moção é inexistente. A palavra «sustentabilidade» surge raramente e em jeito de «frase feita», na maioria das vezes significando essencialmente a sobrevivência mais imediata da comarca. No contexto efectivo do confronto, o discurso baseou-se sempre em subsídios e em geração de riqueza de parte a parte.

Acrescenta-se, na narrativa deste episódio, que todo o processo da implementação da proposta – sua comunicação, informação, debate e participação – nunca se abriu verdadeiramente ao todo da população, pautando-se antes pelos tropeções e atropelamentos. Esse é

provavelmente o único ponto em que opositores e proponentes estão, explícita e definitivamente, em acordo. Sabemos que existiam mais e diferentes posições, nomeadamente a favor. Os seus rostos personificam-se por exemplo em alguns jovens locais com uma vocação mais cosmopolita, que lhes permitia afirmar, como Francisco «que só num sítio destes é que as pessoas não entendem que proteger a natureza é imprescindível». Mas Francisco, como a maioria dos seus colegas de geração, não pretendem ficar por aqui a defendê-la. Outro grupo inequivocamente a favor é representado por todos os novos povoadores, aqueles que se instalaram nos Ozcos pela sua «paisagem», que vieram da cidade e que têm um claro compromisso ideológico com o projecto de protecção da natureza. Mas a sua dispersão, quando não afastamento ou mesmo repúdio pela vida social e política da comarca, manteve-os silenciosos.

Por seu turno, a maioria da população, idosa, foi apanhada num processo que os ultrapassou. Subitamente encontraram-se sujeitos à propaganda de ambas as partes, em particular à da oposição, mais activa e organizada, e basicamente responderam de acordo com as lógicas que sempre entenderam e jogaram: lealdades familiares e inter-grupais, reforçando genericamente as fórmulas identitárias já identificadas nas considerações da Casa tradicional dos Ozcos. Agarraram-se assim às velhas alianças, independentemente dos discursos e argumentos em volta do conflito, que na maioria dos casos nunca chegaram a conhecer ou compreender verdadeiramente. «Foi um processo tremendo» – comenta Raimundo, com um olhar distante. «Recebi ameaças, chamadas secretas. Um dos meus melhores amigos deixou de me falar. A um dos meus tios, fizeram-lhe tanto a cabeça que deixou de ter contacto connosco». Tudo se tornou pessoal. E os Ozcos viveram uma guerra-fria, à escala claustrofóbica de um meio familiar.

Bem vistas as coisas, não seria difícil mobilizar oposição a semelhante proposta. Sob uma introdução comunicativa desastrosa, encontramos um cenário geral de conservadorismo, predisposição conhecida ao mundo rural, bem como todo um conjunto de valores e atitudes substancialmente distantes àqueles que estão na génese da protecção. Os principais argumentos contra não variam muito entre si, apenas ganham contornos argumentativos mais ou menos sofisticados consoante os seus portadores. Encontramos o argumento constante, já identificado, de que tal medida beneficiaria o turismo mas prejudicaria a ganadaria, nos moldes como se entende a sua desejada evolução. Com efeito, prevalece a ideia de que estas medidas visam travar o progresso, a própria possibilidade de modernização, que toda uma alusão velada à tradição não deixa de vaticinar. Tal travão ensombra os projectos que alguns acalentam de

industrializar e intensificar a exploração ganadeira. E se é verdade consensual que nas actuais e vigentes lógicas económicas só as mais ambiciosas explorações se demonstram rentáveis, a ameaça à sua expansão conduz a uma equação elementar: «Se há menos vacas há menos subvenções – que é o que eles querem tirar-nos.» E sem subvenções, está claro, não há subsistência.

Por outro lado, a paisagem protegida «traria restrições porque as normativas passam a ser aplicadas à letra»; «já não bastam as sobrecargas económicas dos ganadeiros, ainda temos que gastar dinheiro extra para construir os currais como eles querem». Na voz de Mateus, o principal e mais articulado opositor, transparece o absurdo da normativa estética mediante a pressão efectiva da gestão financeira que se tem em mãos. «Agora há flexibilidade, cumpre-se a tradição» – subentende-se que a tradição, tal como nos explica, não passa por construir telhados de lousa, nem adubar os prados com esterco. Fala antes da liberdade em dispor da terra, implicando por exemplo o corte das árvores, sem constrangimentos, de modo a pagar estudos a familiares ou outras modernas necessidades. Do seu discurso ressalta acima de tudo um sentimento geral de desautorização e desapossamento. «A lei de espaços protegidos significa que passam a ser espaços públicos» – explica. Trata-se de uma usurpação «sem indemnização. É-se proprietário sem ter usufruto».

Sabemos já que num mundo rural como os Ozcos, o sentido de posse da terra bem como o seu usufruto não constitui apenas uma condição de subsistência essencial, como transporta também uma definição crucial da identidade social das suas gentes. Por todas as razões, não é de admirar que a ameaça, real ou fictícia, de despossessão tenha sido o mais atemorizador argumento criado contra a paisagem protegida. O sentimento de usurpação, por seu turno, conta também com uma longa história, por nós já trilhada, na qual o controle de espaços naturais sempre foi objecto de tensões e conflitos nas relações com o exterior. Deste modo, por detrás de argumentos específicos da oposição, nas suas entrelinhas está essa história não contada mas presente nas memórias colectivas que se traduz num sentimento de marginalização endémica a que se vêem submetidas as populações rurais remotas, na falta de poder para reclamar os seus direitos, o que os faz sentirem-se sequestrados uma vez mais pelos políticos de turno[19]. Neste caso, a administração e gestão do meio natural significa a imposição de uma legitimidade «pública» ou «colectiva» que é susceptível de colidir com as necessidades e legitimidades locais e que se sente desqualificar as respectivas práticas e representações, sejam elas tradicionais,

sejam modernas. Se as mudanças de apropriações vêm encabeçadas por parte da figura do Estado, sem contra-reembolso claro e assegurado, i.e. sem compensação financeira – o único valor reconhecido que pode assegurar uma subsistência ameaçada – a interpretação resvala necessariamente para a previsão de uma imposição e a desconfiança emerge como o mais espontâneo sentimento.

De um modo geral, as representações face ao Estado que aqui se encontram parecem identificá-lo como voz de uma autoridade sedeada no mundo distante dos centros urbanos, nessa «sociedade outra». Nas linhas e entrelinhas dos discursos e conversas que por aqui fui ouvindo entrevê-se uma relação face a ele também ambígua, configurada a partir de uma posição de dependência e subalternidade, uma sujeição que oscila entre a expectativa, a obediência mas também o rancor. Uma das suas expressões de poder e subjugação mais sentidas neste mundo rural diz respeito ao seu aparelho normativo e regulador. A burocracia, que parece ter vida própria, cria os sinuosos e traiçoeiros circuitos das inconstantes normas que resultam particularmente penosas na vida dos rurais. Se é certo que desde a mais remota memória existiram normas, elas agora parecem, na voz dos habitantes, ter atingido níveis e qualidades dignas de uma cabeça de hidra. «Tem que se pedir autorização por tudo e por nada, para se fazer o que se quer, mesmo no nosso terreno. Agora já só falta pagar portagens para sair e entrar na tua povoação!», diz Ana. Raimundo fala-me do «imbróglio das políticas da PAC. Vejo a gente idosa a tentar preencher os papéis, dá pena vê-los. Levamos toda a vida a reconverter-nos. Agora já entendi, é uma carreira por si só!».

Sabemos que o conflito social causado pelos projectos conservacionistas nestas regiões pode entender-se pelo facto de estas populações rurais estarem pouco dispostas ou mesmo capazes de compreender os pontos de vista modernizadores que se lhes quer impor por via do controle político, valores com que se constrói um modelo de modernidade de que eles sempre se sentiram à margem. Diz a esse respeito Campos que os níveis de modernização cultural de cada sociedade influem decisivamente sobre o tipo de reconhecimento social relativo aos espaços naturais protegidos. As povoações afectadas reagem de forma muito diferente se se trata de populações camponesas, que defendem as suas condições de subsistência, ou de populações que têm condições de vida próprias a classes sintonizadas com os valores da modernidade. Em sociedades menos modernizadas, como é o caso da Galiza, é maior a barreira de separação socio-cultural entre as classes acomodadas, composta por sectores burocráticos e profissionais e

as povoações afectadas, neste caso povoações predominantemente camponesas em situação de marginalidade. Estas, para além de serem mais marginalizadas, são mais tradicionais na sua compreensão cultural dos processos de modernização e são mais críticas face às aplicações político-conservacionistas[20].

Elisabete Figueiredo, no contexto ibérico português, enquadra estas clivagens no binómio rural/urbano, salientando o facto de que a procura social do campo, por razões relacionadas com as suas características (reais ou idealizadas) ocorre no mesmo momento em que o mundo rural procura aceder ao desenvolvimento económico e social. Para alguns autores esta questão é fundamental, já que pressupõe a existência de um desfasamento histórico entre as questões do ambiente e as dinâmicas socio-económicas dos meios rurais, envolvendo cisões diversas a propósito dos aspectos que devem formar o desenvolvimento. Se para os rurais o desenvolvimento tende a materializar-se através de grandes obras, da industrialização e oferta variada de serviços, para os urbanos o desenvolvimento envolve crescentemente aspectos como a harmonização entre as actividades económicas e a conservação da natureza. Estas visões descoincidentes resultam da existência de culturas de desenvolvimento também diversificadas e estão essencialmente relacionadas, segundo a autora, com os níveis de desenvolvimento social e económico experimentados no quotidiano, como por exemplo a acessibilidade a bens e serviços[21].

Este último argumento alude a uma correlação directa entre diferentes culturas de desenvolvimento (representações, valores e atitudes) e diferentes níveis de desenvolvimento sócio-económico. Tal ideia segue o preceito convencional de que a preocupação ambiental está essencialmente circunscrita a residentes de regiões prósperas, altamente industrializadas e que, ao invés, as populações mais pobres e não industrializadas estão demasiado preocupadas com a sobrevivência económica para abraçarem preocupações ambientais[22]. A realidade específica da nossa comarca impele a problematizar a questão de forma mais profunda uma vez que aqui encontramos muitos dos bens e serviços que estão disponíveis nos meios urbanos, em particular os de chamada «primeira necessidade». Paralelamente, o nível de vida económico da população local ultrapassa seguramente os chamados limiares de pobreza. Aquilo que escasseia, nas vozes dos vizinhos, é a oferta de trabalho, as actividades lúdicas e de consumo e inversamente sobra isolamento e solidão. A solução para estas formas de escassez encontra-se na cidade ou na aplicação de um modelo de desenvolvimento que transforme a ruralidade à sua semelhança.

Importa por isso entender as visões descoincidentes como devedoras de um processo que erigiu «centros e periferias» e «necessidades» de várias ordens e valores. Neste contexto, há que atender ao plano ideológico a partir do qual se definem critérios de desenvolvimento e, fundamentalmente, valorizações específicas atribuídas a esses critérios, com as suas hierarquias e o seu locus por excelência. A cidade continua a ser a referência de vida para muitos dos habitantes rurais, o modelo que tem deixado historicamente pouco ou nenhum espaço para alternativas, quer num plano mais material, mas também – importa sublinhá-lo – num plano mais simbólico ou ideológico. A aspiração deste mundo rural é tanto ou mais compreensível no presente quando entendida à luz de um factor crucial – a memória social, ainda fresca, que fala de uma ruralidade profunda, que fala de exclusão, com efeitos e evidências materiais muito concretas bem como outras de índole ideológica não menos desapreciáveis, tal como a nossa digressão cronológica nos pode recordar.

O desejo de «ascensão» do mundo rural àquilo que a cidade promete é reforçado pela actual e consensual ideologia democrática e liberal que reclama a igualdade. A actual cultura de desenvolvimento rural é assim um produto de uma reinterpretação que fala da assimilação de critérios e lógicas que a relacionam intimamente com a ideologia dominante dos grandes modelos de desenvolvimento. As condições concretas de periferia a que o mundo rural foi levado permeabilizaram-no retroactivamente aos discursos, imposições e seduções de um determinado modelo de desenvolvimento que se apoia nas lógicas economicistas de produção e consumo e no consagrado crescimento económico. Por tudo isto, explicar diferentes culturas de desenvolvimento à luz da ausência ou presença de estradas asfaltadas ou acessos a bens e serviços parece ser um exercício analítico demasiado cúmplice com a própria lógica de uma ideologia particular e que, no nosso caso, fica aquém da realidade de um lugar como os Ozcos, com tudo aquilo que nos tem para dizer.

Voltando ao conjunto de oposições face à protecção da paisagem, importa regressar à ideia de risco ambiental que, como já vimos, se pode construir como um interesse externo a favor da «reserva». A invisibilidade sensorial dos riscos ambientais modernos, a que alude Beck, é particularmente evidente num sítio como os Ozcos. Se tal invisibilidade constituiu justamente um dos atractivos reconhecidos exteriormente, interessa compreender como a vivem os habitantes. Existe, sem dúvida, conhecimento generalizado dos riscos ambientais que assolam a modernidade, em particular os efeitos da poluição, mas a sua existência parece fazer parte de

uma realidade difusa e distante. Por um lado, a percepção mais directa destes modernos perigos dissimula-os; a sua «imperceptibilidade» é quase absoluta. Os campos continuam extensos e verdes, o ar límpido, e a comida, em grande medida «caseira», reforça que esses «venenos» são realidades que estão «lá fora»[23]. Importa notar, como o fez Beck, que aquilo que é tido como risco ambiental (e que está na base dos anseios de protecção) está envolto não apenas em invisibilidades, mas em incertezas. Nessa medida, os riscos ambientais têm de ser claramente traduzidos para a consciência – são por isso particularmente abertos à definição e construção social. O reconhecimento social das definições de risco depende em grande medida da capacidade de argumentação, da confiança e credibilidade de quem as transmite, bem como das percepções culturais de quem as recebe. Por outras palavras, estão bem para lá de factores meramente técnicos e «factuais». Como diz o autor, aquilo que as pessoas estão ou não preparadas para aceitar não decorre de nenhum diagnóstico técnico ou ecológico sobre os perigos, mas sim de modelos culturais e percepções que determinam a forma como a própria escala e urgência da crise ecológica é sentida[24]. Com efeito, as fontes de tradução destes riscos – sejam governamentais, mediáticas ou científicas – comungam todas, sob um determinado olhar rural, de uma mesma realidade «de fora», dessa sociedade outra, cujas qualificações já conhecemos. Nesta perspectiva, razoavelmente disseminada, vislumbra-se o que parece ser uma autêntica manifestação de periferia, na forma como fragiliza a segurança e a certeza, reforçando o cepticismo e a reserva. Também a partir daqui importa apreciar a recepção à legitimidade «evidente» de uma «paisagem protegida».

A recusa face a este projecto ilumina não apenas aspectos relevantes dos moldes sócio-políticos da relação que a sociedade mantém com o exterior mas também, e de forma mais genérica, a própria dificuldade que uma sociedade como a dos Ozcos tem em rever-se a uma escala global, imprescindível no reconhecimento dos problemas e soluções ambientais. O *monte* é o seu *monte*, não faz sentido como realidade simultaneamente abstracta e partilhável. Da mesma forma, se é certo que existe o reconhecimento de problemas ambientais, a noção de globalidade está em grande medida ausente. Eles não são daqui, não só porque não se «vêem», nem se «sentem», mas porque existe uma associação directa entre estes perigos e suas resultantes, como o industrialismo e a urbanidade, nenhum deles presente nos Ozcos. O mundo decadente está longe, de onde vem, justamente, a ordem de protecção. Por isso um dos argumentos de protesto mais frequentes foi o de que «as gentes daqui sempre foram as que verdadeiramente

conservaram a natureza e não os que querem protegê-la» (alguns interlocutores puderam recorrer à memória e identificar algumas acções nocivas praticadas por via estatal na região). Se há degradação ambiental ela vem justamente da administração e desse mundo urbano que agora quer dar um volte face – «eles» representam o perigo e a culpa. «Porque havemos de ser nós que temos de pagar pelo que eles fizeram? As árvores são nossas, as terras são nossas! Querem árvores? Plantem-nas em Madrid!».

O «conhecimento» ou reconhecimento do valor da natureza ou da paisagem ultrapassa assim largamente aquilo que um relatório técnico ou científico possa definir; é o campo de reais configurações onde contextos vários, políticos, éticos e emocionais entram em jogo. No nosso terreno vemos que a proposta da paisagem protegida partiu, por parte dos seus promotores, de um aparente pressuposto de consenso, uma homogeneização e simplificação desse conhecimento pelo qual a «natureza» é um bem colectivo em risco que se deve proteger, ignorando-se, em três palavras, a construção social da natureza. Os resultados dessa ingenuidade falaram por si.

Passando a outra perspectiva da resistência face à proposta, identificando mais texturas e sentidos nestas oposições, encontramos a noção de reserva como a visão de um mundo às avessas. As propostas conservacionistas são tidas como visões morais próprias de um mundo descomposto, que antepõe como valor venerável a fauna selvagem às necessidades humanas, neste caso, da população camponesa afectada. Percorrido o nosso caminho pelas Fronteiras, sabemos bem da importância identitária e fundadora do lugar nas práticas e representações que supõe o afastar das ameaças do *monte*, particularmente das suas criaturas mais activas. Nesse sentido, podemos apreciar o modo como a protecção da paisagem sob forma de reserva espelha um mundo invertido e pervertido, em que os humanos passam a estar como animais confinados e a vida selvagem livre e incontrolada. A já antiga criação do Parque Yosemite, como área protegida, apontava nesta direcção. «Como todos os jardins», diz Schama, «Yosemite pressupunha barreiras contra a bestialidade. Mas os seus protectores inverteram as convenções, ao manter os animais dentro e os humanos de fora»[25].

Esta profunda incongruência, não sem a sua ironia, aponta para uma importante e significativa colisão entre uma visão do mundo antropocêntrica e a emergência de novas referências e arbítrios, aspecto que retomarei mais adiante. Na prática, este aspecto jogou um papel importante na campanha de dissuasão, na qual se chegou a sugerir, em meta-caricatura,

que se podia expropriar as terras de um indivíduo mediante avistamento local de um pássaro protegido. Ainda assim, o ponto nevrálgico de tal ameaça não estava tanto na figura esvoaçante de uma qualquer avezinha mas na presença de um quadrúpede de olhos pardos já nosso conhecido. Como sempre, e uma vez mais, surgiu o lobo como protagonista quando o eixo entre natureza e cultura foi sacudido.



Lobo Ibérico (foto: Tarry Whittaker)

A velha ameaça lupina emergiu desta feita sob uma curiosa metamorfose, pois o lobo é agora associado e cúmplice dessa outra ameaça – o Estado desapropriador. «O Principado deita para cá os lobos», «são lobos domesticados» – dizem uma e outra voz. Nem sequer são lobos «a sério», como os de antigamente, ainda que ninguém saiba explicar exactamente porquê. «Matam-te 10 vacas, vais pedir dinheiro ao principado e dizem-te que são cães selvagens e não pagam e são eles que aqui os puseram». A veracidade destes argumentos é de menor importância. Aquilo que destila é toda uma conspiração contra os camponeses e desta feita o lobo é o testa-de-ferro da coligação malfeitora. Uma vez mais sobressai a disparidade entre a ameaça efectiva e a ameaça simbólica. Como uma purga psicológica colectiva, o lobo é o bode-expiatório, alvo de uma raiva imensa e profunda, bem mais fácil de criticar, perseguir e condenar que as políticas da PAC, astutos políticos ou macro-economias, condutoras de impotências e incertezas que ameaçam, de facto, os vizinhos deste mundo rural.

Pelo episódio da paisagem protegida o mundo parece decididamente disposto a invadir os Ozcos das maneiras mais insuspeitas ou inoportunas. A ameaça do exterior chega também sob forma de indivíduos munidos de mochilas, mapas e roteiros, cartões de crédito, calçado desportivo e outros avatares da bagagem turística. «Aqui pensam fazer um parque mas não é a solução, fazer um parque traz mais problemas... Vêm é mais turistas». Esta invasão eminentemente urbana

tem ameaças subtis. Alguns identificam-na com uma desordem pela qual se chega a invocar moralidades conservacionistas: «rompem ramas, deixam lixo por todos os lados» – explica Ana. Contudo, a minha experiência pelas sucessivas vagas e estações turísticas leva-me destapar uma ameaça bem mais próxima do coração autóctone. Acrescenta a entrevistada: «Os turistas vêm com um ar superior. Julgam que sabem mais da natureza do que nós só porque estudaram. Noto que eles têm pouco sentido de orientação, isso choca-me». Outros receios foram expressos: «Vão estar por todos os lados, passam por onde querem, acamparão nos nossos prados!» – protestou um vizinho, numa reunião de esclarecimento. Um funcionário do *ayuntamiento* aproveitou para recordar que o acampamento não é permitido no território. O orador convidado reforçou a prova com um curioso argumento tranquilizador: «Não, não vão. Os turistas são como gado, há que criar pistas para eles passarem e não se desviarão».

Elvira, minha vizinha, no início de Agosto, comentou o aparecimento de um primeiro conjunto de visitantes com um suspiro: «Já estão a chegar». Com um sorriso complacente, acrescentou: «as pessoas que chegam de férias parece que crescem». Expressão eloquente. Na quebra da rotina, na excepcionalidade luxuosa das férias, que irrompe com o peso por vezes asfixiante do quotidiano, o turista torna-se uma espécie de cidadão à solta. Este crescer tem tanto ou mais impacto nos Ozcos, sei-o bem, pelo contraste com a profunda calmia, mesmo letargia, do longo Inverno. O movimento e ruído causado pela chegada dos turistas, para aqueles que não encontram nisso desejada antecipação de ingressos financeiros, cria um choque, um acordar estremunhado e mal disposto. Mas a expressão da Elvira também aponta para uma outra sensação – de arrogância e superioridade de que se sente alvo. Crescer não é apenas ocupar mais espaço, é sobrepor-se, é acotovelar, é olhar de cima.

Nestes encontros, o turista deixa por vezes de ser pessoa e passa a ser uma categoria, um estereótipo que representa ameaça difusa de invasão, que desapodera espaços, propriedades e visões do mundo. Torna-se motivo de um velado escárnio, pela forma como busca «natureza», como procura e aprecia as formas de vida tradicional, plena de lirismos, da qual verdadeiramente pouco ou nada sabe. Em muitos vizinhos, o interesse ou mesmo fascínio pelos Ozcos é tido como essencialmente absurdo ou mesmo uma expressão patética e paternalista. É certo que não poucas vezes a capa serve o monge. Muitos turistas, inversamente, vêem os habitantes locais como estereótipos de um camponês pitoresco, cujos modos de vida ou peculiaridades são verdadeiras atracções de entretenimento. Esta postura é alimentada e reforçada pelas formas de

apropriação da indústria turística, da qual os seus promotores internos são, em muitos casos, cúmplices. É através dela que se transformam locais com poderosas cirurgias estéticas para formar «pueblos ideales», aos que se fazem chegar autocarros com catadupas de visitantes que saem de acordo com um qualquer destino programado, incitados a consumir o lugar, comer, comprar, olhar e partir. Ainda assim, cabe dizer que o turismo também tem proporcionado encontros que geraram muito mais do que rendimentos económicos, servindo encontros que abriram novas perspectivas a muitos dos habitantes sobre a sua vida, o seu lugar e o valor dos Ozcos no mundo.

Por último, na local oposição à paisagem protegida, importa destacar que a recusa foi animada por uma força particular, com grande probabilidade o seu cerne, escondido sob muita polpa e sumo. Com efeito, existiu uma oposição crucial mas sempre silenciosa que poucos vislumbraram então e quando o fizeram era demasiado tarde para a expor ao reconhecimento público. Em cena estava uma das grandes empresas espanholas de energia eólica que já tinha feito dos Ozcos o seu lugar e nele semeado os seus ambiciosos projectos: transformar a comarca num parque energético. O seu poderio económico permitiu pagar ou prometer quantias que pareceram estupendas aos pequenos *ayuntamientos* e aos satisfeitos vizinhos que alugam terras de *monte* que ninguém quer, reduzido que está a uma espaçosa inutilidade. A recepção local às eólicas foi por isso muito bem acolhida desde o seu início[26]. Ainda assim, os *ayuntamentos* revelam, «*off record*», estar encravados entre o apoio da população à empresa, a injecção de dinheiro que esta prometeu, as suas pressões constantes de expansão e o reconhecimento de que as eólicas transformam, definitivamente, a paisagem. Com efeito, com a implantação de um massivo parque eólico, a comarca deixa de ser uma paisagem turística, deixa mesmo de ser uma paisagem a proteger. Se esta correspondência passou despercebida para muitos, seguramente não escapou ao reconhecimento da empresa. Proteger a paisagem dos Ozcos significaria excluir definitivamente o seu projecto expansivo e isso é uma contrariedade que um grupo económico decididamente leva a peito[27].



«Arte eólica» (foto: Roberto Naveiras)

A relação entre a sociedade e a natureza-*monte* tem no episódio da paisagem protegida um claro retrato do emaranhado processo entre influências e escalas que evidenciam as dinâmicas e permeabilidades do lugar. Neste cenário, para além das realidades rurais e urbanas, encontramos a moderna ambivalência na relação com a natureza, bem patente em todo este processo. A ilustrá-lo anedoticamente está o episódio concomitante à proposta, em que no espaço de uma semana os Ozcos acolheram os *consejeros* da Indústria (enaltecendo a implantação éolica) e o do Meio Ambiente (propondo a protecção da paisagem). A moderna ambivalência estende-se para além das próprias políticas de Estado, está por todo o lado: nas medidas políticas que fomentam a exploração ganadeira, na sua lógica de expansão e competitividade, excluindo inevitavelmente as pequenas ou tradicionais explorações; no incentivo à industrialização e mecanização crescente da exploração agrícola, que incansavelmente produz necessidades que satisfazem todo um sistema de consumo. Está igualmente patente, e de forma decisiva, na promoção de um modelo educativo que promove a competição, a especialização e que, acima de tudo, oblitera a aproximação dos habitantes ao lugar que efectivamente habitam. Este é o sistema educativo que, como já vimos, reproduz o distanciamento dando igualmente origem à necessidade de reencontro, movimento que está na raiz das dinâmicas da emigração bem como de imigração. Paralelamente, esta modernidade comove-se com velhos arados e *hórros*, procura tradições, suspira por antigos valores e sabores, protege e fascina-se pela «paisagem», fechando-a numa reserva, recreando um museu cultural e orgânico. As melhores intenções compatibilizadoras preconizadas pela modernidade, entre o ideal de preservar a natureza e as tradições e a intenção de fixar a população mediante o estímulo económico e social não têm funcionado[28]. Nos Ozcos, globalmente falando, o fracasso está à vista; a compassada hemorragia continua.



Nevão na vila (foto: própria)

XIV. Do *monte* ao jardim

Pelo episódio da paisagem protegida fica claro que existe, a par de um mesmo sério reclamar da natureza como bem colectivo, a ausência absoluta de consenso quanto a esse bem. Da mesma forma, a natureza-*monte* surge como um bem escasso, o que insufla o debate de significado político, pois a apropriação desse bem colectivo parece exigir um qualquer critério de justiça distributiva que dê lugar a um *monte* para madeireiros, para ganadeiros, para eólicos, para caçadores, turistas e, quiçá, um *monte* para si mesmo. Contudo, inerente ao dilema da paisagem protegida, vemos que existem valores adscritos a este bem comum que ultrapassam a mera distribuição de recursos. É aqui que a modernidade tardia introduz a novidade, particularmente no nosso território, ao preconizar uma lógica de apropriação que anexa explicitamente a natureza a valores como a saúde (integridade física e psicológica), pureza, empatia, equilíbrio e regeneração. Mostram-se, assim, dois aspectos cruciais: por um lado, à luz destes valores, a natureza é reclamada como um bem comum *universal*. Por outro, como explica Eder, tais valores revelam em si mesmos que não podem ser divididos para satisfazer as necessidades de «tantos quantos possíveis» na medida em que são valores holistas, indivisíveis. Não existe nada para distribuir porque se trata de bens que não são divisíveis nem negociáveis, estão para além dos valores subjacentes aos critérios da justiça distributiva. Nesta lógica, na defesa do ambiente não existem apenas «direitos», mas ideias do que constitui uma vida boa, que traslada e problematiza os critérios de apropriação de «nível de vida» para «qualidade de vida», inserindo-os na malha do que deve constituir a ordem social[29].

Consequentemente, este novo «espírito ambientalista» força-nos a considerar um modelo de racionalidade diferente daquele herdado da «questão social» e institucionalizado no modelo de justiça racional[30]. É sabido que os padrões de economia são especialmente poderosos a guiar as representações e acções humanas relativamente ao ambiente. Os humanos, como todas as outras espécies, têm de satisfazer as suas necessidades materiais a partir do ambiente biofísico. Em meios rurais, esta associação é mais directa, não devendo ainda assim ocultar o dado básico de que, ao invés das outras espécies, o ser humano tem a opção de reclamar muito mais do que a subsistência em termos de satisfação material. Contudo, como já fomos entrevendo ao longo do caminho, estas definições económicas da relação entre sociedade e natureza tendem a surgir dissociadas da dimensão cultural da relação. Eder, a esse propósito, dedica-se a desmascarar

aquilo que chama de «economia natural», afirmando que a ideia da natureza como mero valor de troca é uma ficção, na medida em que transporta já uma construção social normativa. Se é verdade que a natureza não escapa à praxis económica – ela é comerciável – não deve ainda assim ficar reduzida ao seu uso. Essa tornou-se a base cultural da interacção capitalista com a natureza. Tal concepção intrumentaliza-a e torna-a um meio para fins sociais, naturalizando a economia e ocultando o seu carácter de construção social. Os conflitos sociais em torno da natureza entendem-se por isso melhor a partir de uma dimensão moral da economia – a visibilidade de mercado não deve esconder-nos que também é objecto de conflitos morais. Com efeito, os actuais conflitos sobre a relação com a natureza revelam que o que está em jogo é o significado simbólico da natureza que está a entrar no respectivo valor de uso[31].

Por mais confuso que pareça o debate ambiental nos Ozcos ele revela-se, sob um olhar crítico e atento, efectivamente muito esclarecedor. Para os que advogam a protecção, o que está em risco é a própria possibilidade de ter uma vida satisfatória, senão mesmo a subsistência. Para os que estão contra, o que está em risco é a possibilidade de ter uma vida satisfatória, senão mesmo a sobrevivência. O debate, segundo parece, é sobre aquilo que constitui uma vida satisfatória, senão mesmo o futuro. Os pormenores que se discutem servem apenas como figurantes no cenário. O caso dos Ozcos é a esse nível um exemplo que corta caminho, pois o seu debate remete-nos para além das supostas definições de objectividade, conduzindo-nos directamente para aquilo que se encontra muitas vezes camuflado sob os conflitos ambientais. Na comarca, a discussão ao centrar-se na paisagem serve para enfatizar que aquilo que está em risco não é tanto a natureza, como matéria factual, mas a própria relação e nela a ideia de ambiente como a organização social de uma «ordem apropriada». Aqueles que estão a favor e contra apresentam uma ideia diferente da ordem apropriada das coisas. Por sua vez, o debate, superficialmente sobre propriedade, liberdade individual, actividade económica, remete na verdade para aquilo que constitui um comportamento apropriado. É aqui que se torna mais explícita a transferência da nossa questão inicial «qual é a relação entre a sociedade oscence com a natureza *monte*» para a pergunta «qual deve ser». Assumindo plenamente a relação como uma construção social, na qual a biosfera se configura na inter-subjectividade sócio-cultural no quadrante da noosfera, retomamos o debate, desta feita sob uma dimensão ética.

Ouvindo os diversos discursos e opiniões sobre a natureza dos Ozcos vemos que eles apontam para valores e condutas, para o que está ou não correcto. O elo entre valores e condutas

pertence ao reino da ética. Reflectir sobre o problema da paisagem protegida sob uma perspectiva ética permite-nos uma outra óptica face às representações, opiniões, valores e comportamentos que aí encontramos, a partir da qual entendemos que estas expressões não traduzem apenas uma problemática política ou uma vaga concepção de natureza – falam acima de tudo de uma concepção do lugar ideal dos humanos nela. Esta concepção de lugar ideal nem por isso exclui o diálogo com o lugar concreto. Por outras palavras, o contexto não se esvai; pelo contrário, a ética está fortemente enraizada num tecido sócio-cultural mas também ambiental. Desta forma, um exercício de ética aplicada, tal como o proponho, serve de veículo não apenas para esclarecer ideias, representações, valores e atitudes por relação à natureza-*monte,* mas também informa decisivamente as suas implicações práticas – as condutas que desenham os contornos da relação. Assim se pode encontrar, efectivamente, o sentido concreto do lugar.

Um primeiro momento neste exercício de ética aplicada visa atingir aquilo que Cronon chamou de pluralismo moral[32]. Para estabelecer a plataforma de todo este exercício parece imprescindível dar um passo na tomada de consciência da relação que se traduz numa *integração de quadrantes*, isto é, uma reunião de dimensões que ultrapasse a dicotomia entre superfícies e interioridades, quantidades e qualidades, mas também exteriores e interiores. Por outras palavras, o exercício da ética sobre uma problemática ambiental objectiva deve passar por um diálogo necessariamente inter-subjectivo. Num debate ambiental como o que deflagrou nos Ozcos, a natureza surge como um terreno moral contestado. Aqui, como em outros contextos, a questão não é se as pessoas devem ou não cuidar do seu meio, mas como e porquê. As formas mais comuns para enfrentar esta problemática decorrem tipicamente de um pragmatismo político. A solução mais fácil, ou pelo menos mais popular politicamente, é proteger a natureza de toda a gente, sendo o emissário deste aparente consenso globalizador o Estado. É ele que actua como porta-voz dessa sociedade globalmente considerada, mas que acaba por se encontrar entalado na gestão do conflito da natureza a partir dos interesses individuais e da natureza como um bem comum que nunca se definiu ou acordou[33].

Tipicamente, a solução parte da convicção de que o uso de recursos deve ser regulado segundo um qualquer critério de justiça distributiva. A tendência desta abordagem de compromisso é declarar como extremistas todas as partes do debate, seguindo o lema, de aparente bom senso, em que a virtude está algures no meio. Assim, por exemplo, alguma floresta autóctone deve ser protegida e outra destruída para dar lugar a pastagens e outra ainda recreada

na lógica industrial do monocultivo. Esta é claramente a posição política estatal que encontramos no nosso terreno, bem patente no documento que visa organizar as utilizações da natureza-*monte*: o *Plan Forestal de Astúrias (2001-2015)*. Contudo, este argumento do compromisso apresenta eminentes fraquezas. A sua solução «um pouco de tudo» pode parecer em princípio atraente para todas as partes mas a dificuldade surge ao tentar concordar quanta terra deve ser dedicada a estas distintas «paisagens». Quem tenha seguido um debate ambiental concreto sabe quanto conflito se cria sobre os mais pequenos detalhes. Esta dificuldade não é uma mera contingência, ela deixa entrever a impossibilidade de acomodar todos as diversas apropriações da natureza, mesmo num espaço sócio-ambiental aparentemente tão restrito como o da comarca. Importa não esquecer que um lugar, mais do que agrupar, *relaciona*.

Por outro lado, se o princípio subjacente ao argumento do compromisso é a assunção de que o correcto e o incorrecto é determinado por chegar a um equilíbrio entre os dois argumentos competitivos, não se pode excluir uma outra interrogação: E se uma das partes revela ser moralmente falida? Proctor, a este respeito, sugere que imaginemos aplicar o argumento do compromisso para resolver a antiga disputa entre escravatura e abolicionismo: seria o curso correcto permitir a escravatura mas permitir que os escravos fossem, por exemplo, adequadamente alimentados e abrigados? Os argumentos morais da defesa dos habitats autóctones são num certo sentido semelhantes aos dos abolicionistas na medida em que muitos ambientalistas asseguram – correcta ou incorrectamente – que os nossos deveres com a natureza não são negociáveis[34]. Estamos portanto na esfera destes novos valores não divisíveis de que falava Eder, ultrapassando os critérios da justiça distributiva.

Das convencionais abordagens sobressai, como fulcral problema, a ênfase prioritária em estratégias e gestão política-económica, em detrimento dos valores e ideias que subjazem ao debate e que por sua vez contêm princípios substancialmente distintos. Resulta daqui a base ideológica ambígua senão dúbia de políticas como as do Plano Florestal. Com efeito, encontra-se nele alusão a princípios escorregadios e pouco transparentes; uma leitura atenta revela um confronto problemático entre um discurso que salpica abundantemente cada parágrafo com expressões de «sustentabilidade» e «protecção» e medidas concretas que à luz destes complexos conceitos se tornam, no mínimo, discutíveis. Tal leitura demonstra aquilo que diversos autores vêm expondo, isto é, que o conceito de desenvolvimento sustentável é amiúde reduzido ou disfarçado em moções de «crescimento económico sustentável», de forma a evitar mudanças nos

actuais modelos de produção e consumo. Estas e outras tentativas de compatibilização, mais do integrar ou consensualizar, acabam por justapor, sem sanar a imanente ruptura.

No fundo dos argumentos do debate está sempre uma asserção de correcção e incorrecção que se tem de avaliar. E como é que isto pode ser feito? É fácil partilhar das preocupações globais de um ambiente ameaçado e necessitado de protecção, ou simpatizar com as comunidades historicamente marginalizadas e desprovidas. Percebemos que aquilo que ouvimos são descrições apaixonadas do mundo que estas pessoas experimentam e compreendem. Mas apreciar os seus mundos, as suas naturezas, não pode por si mesmo resolver o problema. Não temos escolha senão abraçar o paradoxo. O que encontramos neste debate sobre a paisagem são diferentes concepções de natureza e o nosso papel por relação a ela, oriundos de pessoas que se situam diferenciadamente, que detêm diferentes valores e interesses. Ao mesmo tempo é o mesmo *monte*, o mesmo lobo, o mesmo sistema de relações humanas com a natureza, face às quais estas distintas posições éticas se situam.

As éticas ambientais que se podem avaliar e criticar têm misturadas dimensões objectivas e subjectivas: estão enquadradas na realidade das ideias humanas e falam de uma realidade para além das ideias. Não existe uma natureza totalmente fora da cultura que possamos invocar como referente fixo no julgamento das perspectivas éticas derivadas do debate da protecção da paisagem. É inútil esperar que um relatório cientificamente legitimado se apresente como aval último de uma realidade neutra de valores e objectiva. Ainda assim sabemos que o conhecimento científico é tacitamente tomado como a autoridade sobre a qual o comportamento apropriado deve ser modelado. Também sabemos, contudo, que a natureza é reformulada para se tornar o tipo de entidade que irá demonstrar as normas que queremos descobrir; quer a «natureza», quer as ciências que a observam e interpretam são pressionadas ao serviço da realidade social[35]. Como já vimos, aquilo que as pessoas estão ou não preparadas para aceitar não decorre tanto de um diagnóstico técnico ou ecológico sobre os perigos mas sim de modelos culturais e percepções que determinam a forma como a própria escala e urgência da crise ecológica é sentida[36]. O «conhecimento» é assim o campo de reais configurações onde se joga questões várias, políticas, éticas e ontológicas. O discurso que se baseia na objectividade e que constantemente a reclama, procura estancar o óbvio: a incontornável subjectividade (e relatividade) nas apropriações da natureza, encapotando o papel dos valores nos debates ambientais[37].

De igual modo é inútil aderir a uma linha de pensamento que assegura que, uma vez que o conceito de natureza/natural é culturalmente derivado, não é nem universal nem objectivamente testado. Da mesma forma, conclui-se que fora dos julgamentos pessoais e subjectivos não pode haver uma definição clara de natureza, tornando-se tal posição obviamente problemática no momento de definir políticas e gerir debates ambientais. A ideia da construção social de natureza parece por vezes suscitar uma leitura onde se espreita o receio de um mundo «em que vale tudo», em que tudo se torna relativo face às nossas ideias, deixando de existir um terreno incontestado e estável que sirva de referência para tomadas de posição concretas.

Uma e outra posição incorrem numa abordagem que não integra ou correlaciona os vários quadrantes que constituem a relação. Oscilam antes entre dois pólos de um pêndulo que já nos é familiar, entre uma posição absolutista e outra relativista. O absolutismo advém de convenientemente ignorar a dimensão subjectiva da ética ambiental. Afirma que o correcto e o incorrecto remetem para decisões lineares por relação à sua reivindicação na realidade objectiva – a realidade «exterior», que «está aí». Por exemplo, o absolutismo pode expressar-se na convicção de é incorrecto que a indústria madeireira promova a melhoria da floresta pois a evidência ecológica demonstra claramente como esta indústria tem vindo a prejudicar o ecossistema das áreas florestais. O relativismo pode deixar-se submergir nas dimensões subjectivas ao ponto de a realidade se tornar irremediavelmente fragmentada ou afirmando que mesmo que possamos chegar a algum tipo de consenso sobre o que é a realidade, este sentido de realidade não nos devolve qualquer guião moral. De acordo com o relativismo moral, correcto e incorrecto só faz sentido por referência a uma perspectiva social particular. Não faz então sentido perguntar que natureza se deve proteger nos Ozcos; existem apenas registos conflituais, cada um com numerosos aderentes, acreditando apaixonadamente que estão correctos.

Importa voltar ao nosso ponto de ancoragem, que não se estabelece nem na sociedade, nem na natureza, mas na relação. É aí que se encontra a paisagem. Em que se traduz este estranho lugar num exercício de ética integradora? À partida parece-nos fornecer uma base insólita, senão escorregadia de decisão. Contudo, será possível desenvolver uma noção realista de pluralismo moral, em que a ética deve necessariamente compreender diversas perspectivas sociais entendidas numa realidade partilhada que não é totalmente redutível a elas. Como diz Proctor, o pluralismo moral é por definição não absolutista; mas também não necessita de ser relativista[38]. A natureza tangível que habitamos e a natureza ideal que transportamos dentro de

nós existem sempre numa complexa relação que não se reduz em dicotomias ontológicas; corremos o risco de ficar aquém do entendimento, quer de nós mesmos, quer do mundo que habitamos, se não explorarmos essa relação, em toda a sua riqueza e complexidade. Isso implica ultrapassar a lógica linear que contrapõe um sujeito pensante isolado de uma realidade material objectivável, uma natureza única e universal[39]. A conexão entre ética e realidade não é linear porque a realidade ela mesma não é linear. Não há um equilíbrio claro de natureza nos Ozcos que possamos descrever e invocar como uma paisagem ideal que as pessoas possam proteger. Ainda assim, existem condicionantes físicas ou materiais muito concretas que se impõe sobre as nossas ideias e acções. A natureza pode ser em grande medida uma construção social; ainda assim não é infinitamente maleável às nossas versões dela. Uma vez que a ética reclama terreno sobre essa realidade, nem todas as posições éticas são válidas só porque as pessoas acreditam nelas; seguramente os seus resultados são diferentes. Por outras palavras, os modos de relação têm efeitos, quer para a chamada natureza, quer para a sociedade, num funcionamento retroactivo de que importa ter consciência. No caso dos Ozcos, o que está imanente ao debate é justamente aquilo que é central aclarar: as diferentes formas de apropriação e as suas consequências. Por outras palavras, nada mais que a própria paisagem ou a relação entre a sociedade e a natureza-*monte*.

Vivemos num contexto histórico no qual já dificilmente são permitidas afirmações autoritárias e exclusivas sobre aquilo que necessariamente deve constituir uma relação com a natureza. A modernidade tardia caracteriza-se justamente pela crescente consciência crítica da herança que encontrava a racionalidade no ideal de objectividade ao lidar com a natureza. Eder, a esse respeito, questiona justamente aquilo que chama de impotência da razão ecológica; sabemos o que devemos fazer, mas não o fazemos[40]. Porquê? Diz-nos o autor que a racionalidade ecológica, com uma fundação utilitária, não é suficiente para produzir uma forma racional de lidar com a natureza[41]. Sabemos que não partilhamos uma cultura na qual o «valor» da natureza é homogéneo. O problema da falta de um consenso colectivo sobre o que são os problemas não se resolve com a ideia de que a informação objectiva possa controlar o comportamento individual ou mesmo compatibilizar diferentes interesses. A lógica racionalista não dá conta do facto de que a natureza se tornou algo como um «consenso cultural escasso», para além de um «recurso escasso»[42]. Wilber a esse propósito afirma que a moral de uma visão universal não pode advir de um conhecimento objectivo do sistema-natureza, que se propõe

responder apenas como ajuste funcional na rede da biosfera. Dessa perspectiva os problemas ambientais tendem a traduzir-se não como um problema de integração mas – reduzindo tudo à objectividade, a ideia de que todos os problemas são causados por ignorância do mundo exterior. Agimos mal porque não sabemos o suficiente de factos objectivos ou técnicos para resolver o problema[43]. Com efeito, tal forma de conhecimento, como argumenta Everden, apesar de nos oferecer um método de poder prático, não oferece um significado para além do exercício desse poder. Saber «como fazer» não oferece guias nem pistas ao profundo «porquê fazer»[44]. Importa por isso assumir que não existe natureza fora da relação. Isto parece ser o facto irredutível pelo qual a sociedade deve agora assumir a sua plena responsabilidade; contudo, como diz Harrison, é precisamente aqui que a presente irresponsabilidade permanece extrema[45].

Sob este conjunto de reflexões entende-se que a resolução do problema ambiental nos Ozcos passa também ele por um pluralismo moral e este só pode ser efectivo a partir da tomada de consciência da relação como um todo *integrado*, no qual o imperativo moral na relação com a natureza não pode ser encontrado só empiricamente mas também interpessoalmente[46]. Do mesmo modo, se a modernidade nos Ozcos amplia e agudiza os laços que interligam as realidades rurais às urbanas na redefinição conjunta do que é a natureza como bem comum, pela mesma medida exige tornar consciente as condições que levam a que existam diferentes apropriações do que é a natureza e o nosso lugar nela.

Em suma e à laia de moral envolvente desta história, com a moção da paisagem protegida, a natureza surge num contexto de modernidade com a ideia de que a natureza é um bem para toda a sociedade e deve ser tratada como tal. Desta forma, o problema é como chegar a um consenso daquilo sobre o que é um bem para todos e de como tratá-lo como um bem comum[47]. Por outras palavras, aquilo que nos é permitido entrever é que antes de distribuir os bens, os actores sociais deveriam definir, a montante, qual é o bem comum. Desta perspectiva, a natureza-*monte*, como bem comum, é o caso ideal para definir o que é bom para todos. Justamente a flagrante dissonância no debate a que assistimos, é que não foi possível ir a montante dos argumentos de justiça e distribuição de bens para tratar de definir e debater, a partir da natureza, como referente indeterminado mas unanimemente reclamado, na sua incontornável apropriação social, o que é afinal o bem comum. Assumir esta responsabilidade permitiria elevar o debate a uma dimensão plural e universal, bem como sanar a premente fractura exposta,

ambientalmente devastadora, entre interiores e exteriores, centros e periferias, valores e condutas, representações e práticas, alma e habitat.

Vale a pena dar agora um segundo passo de escrutínio ou tomada de consciência que nos leve de volta aos vários discursos em redor da paisagem protegida, desta feita revistos à luz de categorias éticas, apreciando aquilo que pode ser uma posição moral antropo*génica,* por oposição a uma postura antropo*cêntrica,* na relação com a natureza. Veremos de que forma tais categorias têm correspondência entre valores e condutas concretas ou possíveis «saídas» para o problema que temos em mãos. Filósofos e investigadores na área ambiental têm classificado sistemas de ética em diversas categorias com base no tipo de valor conferido à natureza. Alguns autores recorrem a complexas tipologias para abranger um largo leque de significados. Outros tentam compreender a heterogeneidade de posições descrevendo dicotomias entre perspectivas opostas, fazendo recorrentemente uma distinção entre valor intrínseco e valor instrumental.

O valor intrínseco na natureza implica que ele é independente da sua utilidade directa para os humanos; valor instrumental implica que depende da sua capacidade para servir um fim humano. Um bosque, por exemplo, pode possuir um valor intrínseco como habitat para a vida não humana, independentemente do benefício directo que os humanos lhe reconheçam; ou pode possuir valor instrumental como fonte de madeira, sítios maravilhosos para passear, meio de combate ao efeito de estufa, ou ainda fornecedor de espécies de valor farmacêutico. Esta taxonomia de valor leva a um esquema binário de uma ética dita «antropocêntrica e não antropocêntrica», categorias muito utilizadas na temática ambiental. A ética antropocêntrica é sugerida em situações onde as pessoas valorizam a natureza instrumentalmente, isto é, em que se lhe reconhece um valor directo para os seres humanos, seja qual for o seu fim. A ética não antropocêntrica, também chamada de ecocêntrica, define por contraste o valor da natureza intrinsecamente, independentemente do valor humano que lhe possa ser atribuído ou reconhecido[48].

Seguramente, limitar todas as possíveis éticas ambientais em duas grandes categorias parece bastante arriscado. Alguns filósofos ambientais contornam essa posição ao propor subcategorias a estas duas grandes linhas[49]. Ainda assim, malgrado as suas cambiantes, sempre encontramos dois eixos binários que estruturam um mesmo critério diferenciador. À posição antropocêntrica não é estranha a concepção de uma natureza-como-objecto, que pressupõe uma consequente «gestão de recursos». A partir de um conjunto de objectos que obedecem às leis

naturais, tem-se como tarefa compreender como funciona este sistema, «descodificá-lo», de forma a contornar quaisquer efeitos negativos ou simplesmente a controlá-lo. Esta abordagem, reconhecida como dominante nas nossas sociedades, é largamente aceite e incorpora a expectativa de que a humanidade busque o controle directo a partir da ciência aplicada de forma a ajudar a natureza (e portanto a humanidade) a sobreviver. Também se pode situar o antropocentrismo dizendo que ele assenta, de forma mais ou menos implícita, na ideia de uma descontinuidade fundamental (cosmológica, biológica) entre o ser humano e os outros seres não-humanos. À descontinuidade, juntam-se as noções de autonomia e superioridade, em que o ser humano é tido como senhor do seu destino, pode escolher objectivos e aprender a concretizá-los. Nesta perspectiva, as condições sociais e económicas são os factores determinantes na vida humana; o ambiente biofísico é a base material que deve servir o ser humano, o qual terá de aprender a controlá-lo e a ultrapassar as suas restrições.

A perspectiva ecocêntrica define-se justamente pela crítica à ideia de uma isenção ou separação humana. Enfatiza-se não a descontinuidade mas a pertença; ainda que os humanos tenham características excepcionais, continuam a ser uma entre outras espécies que existem de forma interdependente no ecossistema. Do ponto de vista ecocêntrico, a premissa básica é de que o ser humano não está isento dos constrangimentos e influências ecológicas. Esta tendência é considerada, de forma geral, como uma linha recente e inovadora, pelo menos no contexto das sociedades ocidentais e investigadores da sociologia do ambiente defendem que nos encontramos actualmente num período de transição entre uma visão do mundo antropocêntrica para uma tendencialmente orientada ao ecocentrismo. A esse propósito foi concebida uma grelha metodológica, conhecida como escala NEP (*New Ecological Paradigm*) que se propõe justamente avaliar estas transformações nas sociedades[50].

Algumas críticas, num plano mais filosófico ou conceptual, têm sido feitas aos conceitos de antropocentrismo e ecocentrismo. Identificamos, como reparos mais comuns, a ideia de que uma perspectiva não antropocêntrica é impossível. Por outro lado, de um ponto de vista mais prático argumenta-se que a proposição de um valor intrínseco leva a um egualitarismo restrito que não oferece pistas para a resolução dos conflitos nos valores entre humanos e não humanos. No primeiro caso, o que é dito é que qualquer valor que a natureza possua é inevitavelmente baseado na percepção e avaliação humana. Como diz Callicott, «não pode haver nenhum valor aparte de um avaliador...todo o valor está, por assim dizer, nos olhos do observador. O valor que é atribuído

ao ecossistema, dessa forma, é dependente do humano ou pelo menos dependente de alguma variedade de consciência sensitiva, moral e estética»[51]. Conclui-se assim que dado a natureza contingente do valor, qualquer ética ambientalmente sensível deve ser por princípio antropocêntrica.

Por outras palavras, este argumento diz essencialmente que é impossível evitar o antropocentrismo uma vez que todos os nossos julgamentos são julgamentos *humanos*. Não há dúvida de que são as pessoas que avaliam; toda a ética é antropo*génica*. Ainda assim, não é necessário que esta valorização nomeie o bem humano como o último critério de valor; isto é, não precisa de ser antropo*cêntrica*[52]. Tal fusão contém aquilo que Snauwaert chama de «falácia antropocêntrica». Uma falácia desta ordem confunde os sentidos trivial e substantivo do conceito. Neste caso, o que é confundido é o facto trivial e incontornável que as éticas ambientais derivam da perspectiva humana, com o conteúdo substantivo da ética. No sentido trivial, todas as éticas ambientais são igualmente antropocêntricas porque são inevitavelmente concebidas por seres humanos. Contudo, no sentido substantivo, o grande leque de concepções humanas de responsabilidade por relação ao ambiente são muito diversas, umas ecocêntricas, outras antropocêntricas. É o argumento substancial da ética que está em questão, não o facto dos ecocêntricos serem humanos. Não faz sentido afirmar a incapacidade humana de adoptar uma perspectiva ecocêntrica, simplesmente porque são sujeitos das opções. Se as avaliações envolvem a perspectiva de avaliadores e critérios individualizantes, nem por isso são redutíveis aos interesses e satisfações dos avaliadores[53]. Como diz Proctor, em muitos casos a ética é justamente necessária para providenciar uma razão que compele a cuidar de alguém ou de alguma coisa mesmo quando não nos beneficia de forma directa ou relevante[54].

A segunda crítica, com derivações práticas mais incisivas, está ligada à questão do igualitarismo. Dizem os críticos que se todos os seres humanos e não humanos são iguais, com que base se resolve o inevitável conflito de interesses? Parece sensato aquiescer, como diz Wilber, que a bioequalidade levada às suas últimas consequências paralisa qualquer acção pragmática. Diz a este respeito o autor que tal abordagem, ainda que benemérita, confunde valor de base com valor intrínseco. O problema desta postura deriva tipicamente da sua vinculação a uma visão do mundo em que o ser humano se dilui na biosfera como um todo, convertendo cada indivíduo num fio dessa rede sistémica chamada natureza, ignorando a inevitável diferenciação (não isenção) das partes por relação ao todo. A este respeito, o autor defende que todos os

elementos dos cosmos, que incluem o que chama de fisiosfera, biosfera e noosfera, têm um valor de base, um valor intrínseco (constituem um fim em si mesmo, não apenas um meio para os outros) mas também um valor extrínseco ou instrumental (todos têm um valor por relação aos restantes)[55]. Desta perspectiva, uma moralidade ambiental não implica a impossibilidade de fazer discriminações justificáveis, nem implica tratamento igual *per se*.

Por último, pode encontrar-se outro nível de crítica às abordagens mais assumidamente não antropocêntricas (de que é exemplo o conhecido movimento *Deep Ecology,* entre outros) e cujos argumentos surgem essencialmente sobre forma de alusões e insinuações difusas de desconforto. Tal crítica parece amiúde transpirar numa atitude que vai da desconfiança à simpatia paternal, particularmente quando estas abordagens são identificada com outras doutrinas tidas como visionárias ou utópicas. Mesmo no mundo académico são não poucas vezes caracterizadas, de forma mais ou menos implícita, como doutrinas irrealistas e irracionais, opinião que se legitima pelo facto de se reconhecer, como diz um investigador, que «os seus fundadores e seguidores revelam face ao mundo natural uma reverência de tipo e intensidade reservada ao divino»[56]. Que este aspecto seja sentido, de alguma forma, como ameaçador, revelador de descomedidas irracionalidades e alvo de consequente desvalorização, trai a já nossa conhecida falácia histórica de pré e transracionalidade[57]. De uma e de outra forma adivinha-se prudente que, pelo menos os investigadores, mantenham uma atitude aberta e não redutora face às actuais manifestações de espiritualidade na relação com a natureza.

Passemos então agora à aplicação prática destas tipologias tal como se desenvolveram na reflexão e experiência deste terreno. No início do trabalho, quando o chamamento das metodologias mais ortodoxas ainda me mantinha refém, recordei a existência da escala NEP e com alívio pensei encontrar um rumo claro, sociologicamente legitimado, para atravessar o dédalo dos caminhos entre a sociedade oscence e o seu *monte*. Aí estava uma metodologia concisa anexada a uma problematização escorreita: seriam os habitantes dos Ozcos mais ou menos antropocêntricos? As convulsivas transformações preconizadas pela modernidade na comarca poderiam efectivamente reflectir uma mudança de paradigma social tal como foi proposta pelos mentores dessa escala? A multiplicidade e mesmo conflito das distintas apropriações da natureza não seriam o correlativo fiel destas transições? Com renovado alento debrucei-me sobre a promissora escala NEP na convicção de que, com ligeiras adaptações, ela poderia aplicar-se como uma luva à realidade que me ocupava, sanando dilemas e enigmas. À medida que

repassava a grelha de perguntas quase podia ouvir o som agudo da travagem e consequente derrapagem ao rever-me mentalmente perguntar à Senhora Balbina, de Teixeira, se estava em maior acordo ou desacordo com a ideia de a Terra ser como uma nave espacial, com um espaço e recursos muito limitados[58].

O absurdo da situação ressalta antes de mais a pertinência dos contextos. Com efeito, não há manobras de tradução suficientemente hábeis que façam coincidir o discurso veiculado pela escala NEP e a visão do mundo da Senhora Balbina. Uma visão do mundo que se entende «não como produto do pensamento nem surgindo da mera vontade de conhecer. Brota das experiências da vida quotidiana e manifesta-se através de valorações que aparecem como expressão de imagens exteriorizadas»[59]. O facto desta senhora e muitos outros vizinhos não compreenderem os significantes e significados propostos pela escala exclui-os efectivamente do seu âmbito discernidor, da sua visão do mundo. Tal cenário leva-nos a considerar as limitações deste instrumento metodológico mediante as suas ambições de universalidade, mesmo num contexto sócio-geográfico ocidental e europeu. Por outras palavras, a escala revela ser ela mesma, involuntariamente, a voz de um contexto que fala de formas de apropriação da natureza eminentemente reflexivas, conceptualizadas, que não compreendem as expressões mais incorporadas da experiência, como aquela de muitos dos habitantes dos Ozcos. Por mais que os meus interlocutores se esforçassem por lhe responder, recorrendo a conceitos e categorias dos modernos discursos, não estariam respondendo efectivamente do seu lugar, da sua apropriação experencial dessa realidade a que chamamos natureza. Aplicar a escala NEP pressupunha partir em grande medida de um consenso intersubjectivo inexistente. Deste modo, a escala traduz a voz de um contexto que se alarga, é certo, que coloniza a passos largos as várias visões do mundo mas não pode, por ora, falar em nome de todas elas.



Colheita dos nabos (foto: própria)

Por outro lado, os fenómenos diacrónicos tão férteis na nossa comarca, levam-me também a reflectir sobre a pertinência de utilizar estas categorias para caracterizar os processos evolutivos da modernidade, a partir dos quais se caminha de um «antropocentrismo» para um «ecocentrismo». Num contexto como este, seria em boa verdade tentador acoplar uma atitude antropocêntrica com o passado ou com os seus resíduos e uma pró-ecocêntrica com uma modernidade tardia. Contudo, mais do que uma progressão linear de um pólo a outro, os Ozcos revelam-nos um presente etnográfico em que esta modernidade tardia está prenha de ambiguidades, mostrando-nos que a relação entre o espaço e o tempo envolve realidades em nada lineares. Estamos no primeiro decénio do século XXI, num contexto europeu e podemos, por exemplo, encontrar condutas e valores identificáveis como ecocêntricas em indivíduos cuja forma e visão de vida está, de uma forma genérica, longe de se incluir num marco de modernidade tardia. Se calhar, a pré-modernidade também teve as suas formas de ecocentrismo (ainda que não necessariamente nos termos concretos que propõe a escala NEP). E porventura os discursos que se auto-proclamam como estandartes de progresso e modernidade, não são, na prática, mais do que variações sobre um velho antropocêntrico tema.

A popularidade destas categorias na temática ambiental, globalmente consideradas, não é ainda assim inverosímil, bem pelo contrário. A tradicional visão da isenção humana vai perdendo terreno quando o próprio paradigma científico, com base nos conhecimentos ecológicos-sistémicos que apontam para uma «rede da vida», se incorpora crescentemente nas visões do mundo que dizem respeito à natureza. A própria gravidade dos problemas ambientais e a forma como são, nesta cosmologia, entendidos, já dificilmente permitem – pelo menos em teoria – suportar a ideia de uma isenção humana. Contudo, a relevância metodológica destas categorias ou tipologias perece encontrar-se menos como instrumento que caracteriza posições individuais ou tipos puros colectivos e mais na capacidade de iluminar dimensões éticas concretas na relação com a natureza. É desse lugar que são aqui incorporadas, na medida em que se tornam relevantes para distinguir e categorizar algumas posições e discursos definidos a partir de situações e contextos concretos. Por outras palavras, elas enriquecem decisivamente o enquadramento ético no debate em torno da paisagem protegida.

Repegando assim nas duas grandes categorias que definem valores instrumentais e não instrumentais por relação à natureza, aproximamo-nos uma vez mais do debate para identificar algumas das ideias e implicações que nelas transparecem, propondo um segundo nível de

tipologias que respondem, de forma mais próxima, às texturas da realidade que temos em mãos[60]. Desta forma, em torno do debate, parece possível identificar quatro posições, que se traduziram a partir de discursos, aqui entendidos na sua acepção mais ampla, como um conjunto organizado de representações sociais. Uma vez mais, a identificação destes discursos e correspondentes tipologias como padrões de sentido não pode ignorar o contexto mais directo – o debate – bem como aquele mais amplo e complexo onde se inserem, a partir do qual valores e condutas comunicam com esferas várias, fontes de interesses, pressões e influências, políticas, económicas e sócio-culturais.

Um primeiro discurso, que chamamos de «utilitarista», é aquele mais patente nas vozes locais que de modo explícito e estruturado se opõem à «paisagem protegida». Nesta perspectiva, e de uma forma genérica, a área rural é concebida como espaço económico que deve ser usado o mais eficientemente possível, com fins como produção agro-pecuária, desenvolvimento da indústria imobiliária, serviços, etc. Os problemas das áreas rurais são identificados como subdesenvolvimento sócio-económico, que resulta na falta de oportunidades para desenvolver novas oportunidades e investimentos. Existe um sentido crítico de comparação com o modelo de desenvolvimento industrial, a partir do qual se geram sentimentos ambíguos, como os de admiração e de ressentimento. O futuro desejado para o mundo rural passa por estimular as actividades económicas de forma a satisfazer as necessidades de produção e consumo, igualando as condições de vida dos habitantes locais às de outras sociedades modernas industrializadas.

A protecção da paisagem, para esta posição, é sentida como uma restrição perigosa às liberdades e direitos individuais, nomeadamente porque ameaça negar o direito à propriedade individual e sobretudo negar a utilização do meio natural como recurso económico. Os pressupostos difusos que são veiculados a favor da proposta – risco, património global, etc. são incompreendidos no sentido de serem fundamentalmente irreconhecíveis. As actividades agropecuária e madeireira não são tidas como representando qualquer risco ambiental e se algum risco é reconhecido crê-se injusto que seja negado um efeito negativo mínimo aos agentes locais face ao papel reconhecidamente destrutivo das urbes, origem real das restrições. A defesa da protecção, na voz do Estado, é vista como mais uma tentativa autoritária e subjugante de cortar o desenvolvimento local. O Estado, como habitual e difuso inimigo, age, nesta situação, em aliança com velhos adversários, representados por interesses económicos de outros grupos familiares.

Um outro discurso é o de tipo «hedonista», que vê as áreas rurais idealmente como reserva de «qualidade de vida», ao providenciar paisagens belas e sãs. A ruralidade identifica-se por características como a tranquilidade e a autenticidade, por contraste com os meios urbanos, populosos, artificiais e fatigantes. Este discurso surge enraizado numa visão que considera o campo como o jardim da cidade. O problema crucial das áreas rurais é atribuído à deterioração dos seus valores estéticos, culturais e naturais. O desenvolvimento rural deveria tentar recuperar tais valores. Desta forma, as componentes estéticas do campo são destacadas, enquanto os interesses das populações autóctones aparecem vagamente considerados. Trata-se, assim, de um discurso a favor da protecção no debate, ainda que de forma indirecta. Ele é veiculado essencialmente pela voz dos turistas/visitantes externos e influi decisivamente na visão de algumas facções apoiantes internas, forçadas a tomar tal perspectiva como real por considerarem o turismo como saída central, particularmente no caso daqueles que beneficiam directamente dessa actividade. Esta visão também transparece no discurso oficial de protecção, incorporando as representações de largos segmentos populacionais que a preconizam.

Num terceiro discurso, do «jardineiro», os agricultores são considerados como os principais portadores dos valores rurais através da sua acção sobre a paisagem e dos seus saberes, que se entendem como aspecto positivo e identitário do mundo rural. O principal problema das áreas rurais é a moderna crise agrícola, o despovoamento, as ameaças poluentes e a descaracterização das paisagens e tradições. O futuro do desenvolvimento rural envolve idealmente um novo contrato entre agricultores e sociedade, em que os agricultores deveriam praticar uma nova e multi-funcional actividade que vá ao encontro da procura social e passa por providenciar desde uma alimentação saudável, a paisagens atractivas e facilidades recreativas. O discurso foca-se na reinvenção das tradições e na dignificação do papel dos habitantes rurais como jardineiros ou monitores da conservação destas áreas. Trata-se de recrear estruturas sócio-económicas e condições de vida através de um processo de desenvolvimento que não deve ser deixado às forças de mercado ou ao desenvolvimento autóctone mas que supõe uma activa intervenção e apoio estatal. Este discurso é veiculado essencialmente nas propostas de programas de desenvolvimento local, quer por parte de instituições, quer por parte dos agentes que as constroem. Ela também está presente em alguma da população local, particularmente naquela que investe no sector turístico. Esta posição é a que de alguma forma dá resposta prática

ao anterior discurso hedonista, na medida em que sugere que a população rural seja justamente o jardineiro procurador dessa reserva «hedonista».

Por último, o discurso «conservacionista» expressa-se na ideia de que a natureza tem valor intrínseco e preocupa-se essencialmente em manter a integridade ecológica do meio natural, entendido como património global. O principal problema das áreas rurais centra-se não tanto nas condições sócio-económicas da sua população mas na ameaça da lógica industrializante e subsequente perda de valores como o da biodiversidade. A conservação e gestão do meio não é tomada como instrumento de desenvolvimento rural, mas como objectivo em si mesmo, no sentido de obter um novo equilíbrio entre áreas rurais e áreas selvagens. É nesta posição que o *monte*, mais do que um cenário estético atraente, uma fonte de madeira, um couto de caça, surge como o *monte* silencioso de ruído humano, o *monte* do lobo, o *monte* «sem homens». Um *monte* que, na sua qualidade mais bravia, não deixa, ainda assim, de ocupar um espaço considerável.

Este discurso é importante pois é aquele que parece ameaçar os outros ainda que, curiosamente, ninguém aqui o tenha professado abertamente. Ainda assim, ele foi uma e outra vez invocado como referente de alteridade, representante de tudo aquilo de que os demais quiseram distanciar-se. Efectivamente, tal discurso destaca-se, do ponto de vista ético, pela sua posição não antropocêntrica; os interesses humanos mais directos não são invocados como ponto de referência ou objectivo último de medidas e soluções. Nesse sentido, contrasta abertamente com os restantes discursos, na medida em que as posições éticas explicitamente subscritas no debate comungam, nas suas divergências, de uma mesma lógica instrumental ou antropocêntrica, na qual a natureza é vista essencialmente como um recurso. Nelas a questão é como geri-la com o maior proveito possível, o que, na voz dos nossos interlocutores, se traduz num benefício essencialmente financeiro. O contexto ideológico desta posição é tão denso e apertado que invocar outros interesses não humanos poderia resultar num desentendimento ultrajante[61]. Com efeito, uma lógica não antropocêntrica é sentida como aquele «mundo invertido» que já encontrámos, o qual antepõe natureza-*monte* a sociedade e cultura.

Proctor alude às versões mais radicais do discurso proteccionista chamando-lhe a «ética do selvagem». Esta postura baseia-se na ideia de que qualquer intervenção humana sobre a natureza, seja para ajudar ou destruir, constituiu uma ameaça. Tal ética assenta numa visão em que a natureza e o ser humano surgem como incompatíveis; a alteridade natureza-cultura é vivida com a inquietação de ser um binómio inseparável e simultaneamente incompatível, na medida em

que o ser humano está na natureza mas a sua presença parece inevitavelmente corrompê-la, mesmo quando a quer salvar. Nesta lógica, a natureza que se valoriza positivamente pressupõe a ausência do ser humano e tem como pano de fundo uma sedução pelo «prístino», «antigo», «pré-histórico» e «virgem». Aqui entraríamos no terreno da mais pura nostalgia moderna, urbana de formação e vocação, que tende a valorizar a natureza e até a relação tradicional em termos de uma plenitude original – presença, inocência, pureza, comunidade, beatitude. A «queda» dá-se com os males da moderna civilização, sejam eles industriais, científicos, tecnológicos, capitalistas ou outros.

Este fenómeno, nas suas diversificadas manifestações, não está efectivamente ausente da comarca. Podemos por exemplo entrevê-lo na chegada daqueles novos povoadores que buscam nos Ozcos o isolamento mais acérrimo da contaminada sociedade, prescindindo, com maior radicalismo, da presença de bens civilizacionais. Na reacção típica dos habitantes dos Ozcos face a estas manifestações encontramos, uma vez mais, a ideia de um «mundo invertido». Tais expressões urbanas parecem-lhes absurdas senão inexplicáveis quando levadas à prática por estes novos rurais. Se num primeiro momento se interpretou esta renúncia como uma efectiva falta de meios, uma pobreza ou indigência «que não se sabe pôr de pé», foi crescendo a convicção que se trataria de predisposições «doentias». Um dos aspectos que parece mais intolerável para os habitantes autóctones é a falta de higiene destes novos povoadores: «nós também não tínhamos máquina de lavar roupa, nem água em casa, mas nem por isso andávamos sujos daquela maneira. Até um pobre sabe ser limpo». Com efeito, a ausência de higiene corporal como uma expressão ostensiva e voluntária, parece ser um curioso e disseminado traço de muitos jovens «neo-rurais», uma afirmação de identidade explícita que seguramente encerra interessantes significados sócio-antropológicos. Outros aspectos aglutinam-se: «Eles não vivem como nós vivíamos. Estão para ali, a fumar uns charros, sem nenhuma dignidade». Aquilo que surge como uma profunda estranheza deste moderno modo de vida face ao passado, a que aparentemente se assemelha, é o desleixo. Com efeito, o desleixo parece ser simbolicamente um dos pecados mais intoleráveis para a sociedade oscence. O apego ao trabalho, a vontade de ascender (não necessariamente ambição de ascensão sócio-económica, que é aqui um fenómeno só recentemente passível de acalentar) são afirmações imprescindíveis de afirmação e identidade cultural que se concretizam no trabalho árduo e condigno. Aquilo que distingue de forma crucial

estes novos povoadores dos tradicionais habitantes dos Ozcos é que não são efectivamente os briosos guardiães da fronteira entre sociedade e *monte.*



Matota na horta (foto: própria)

Nos meios mais intelectualizados, a ética do selvagem é contestada habitualmente a partir de uma lógica pró-científica, invocando-se estudos que demonstram que aquilo que constituiu uma condição «natural» de uma qualquer paisagem está largamente obscurecida por muitos milhares de anos de impacto humano sobre o ambiente e amiúde aqueles que enaltecem a preservação de áreas naturais encontram-se, sem saber, a apontar para paisagens que já foram em grande medida alteradas da sua condição de natureza prístina[62]. Nos Ozcos o impacto e permanência da presença humana no meio é uma realidade flagrante e indiscutível, sendo por isso virtualmente impossível recorrer a argumentos mais puristas, ao invés do que se passa em outros contextos, nomeadamente o norte-americano, em que os movimentos de protecção já se deram num momento histórico em que as povoações autóctones desses espaços já estão definitivamente segregadas ou extintas. Deste modo, e dadas as circunstâncias específicas da nossa comarca, parece irrelevante debater se a sociedade humana deve estar dentro ou fora da natureza e ainda assim, latente aos argumentos, essa questão prevalece. Tal realidade leva-nos a considerar que a «ética do selvagem» e suas concomitantes críticas, ainda que pertinentes, não tocam no cerne da questão, pois falham em reconhecer que o problema é o da dissociação ou não integração pelo qual se transferem realidades simbólicas para dimensões ontológicas, nas quais estamos «fora» ou «dentro». A angústia pela pureza perdida não pode, por isso mesmo, alguma vez sarar. A relação configura-se assim como um amor perpetuamente inconsumado, devoto por isso mesmo, à nostalgia.

Um exemplo interessante dos problemas que subjazem às lógicas dicotómicas, quando se trasladam de uma realidade representacional ou simbólica para condutas e consequente gestão

prática, é-nos sugerido mais uma vez a partir desta ética do selvagem. Como diz Proctor, tal ética dá-nos pouca indicação útil do que fazer em áreas que não estão à altura desta classificação. A partir do contexto americano, o autor aponta para o facto de que «uma vez que uma paisagem já não está "virgem" é tipicamente dada por "caída", perdida, irredimível. Passamo-la assim para a jurisdição de outra sacrossanta ética americana: o *laissez-faire* económico (…); essencialmente dividimos o país em dois, entre o reino do selvagem, que rege cerca de 8% do solo americano, e o reino do mercado, que rege o resto»[63]. Esta lógica, sabemo-lo bem, está longe de ser um exclusivo do continente norte-americano. Contudo, se considerar-mos que a sociedade humana não está nem dentro nem fora, mas em relação, desviamos o ponto fulcral do debate para os modos de relação que se preconizam, para o questionamento das diversas modalidades de apropriação que efectivamente e de forma incontornável configuram as paisagens, das mais selvagens às mais ajardinadas.

O problema da segregação entre espaços artificiais e naturais, como variante da dicotomia natureza-cultura mas também de superfícies e interioridades ou de matéria extensa e matéria pensante, tão pouco é um exclusivo da ética do selvagem - ela apenas agudiza ou espelha um fenómeno muito mais amplo que no final conduz à distinção entre aquilo que é uma natureza digna de ser protegida e outra que não o é. Nos Ozcos, implícita à protecção da paisagem, encontramos a mesma crucial distinção que sustém a lógica imanente à ideia de «reserva». Por outras palavras, a constituição de espaços protegidos em meio rural demonstra de certa forma a distinção social entre uma natureza digna de ser protegida e outra, vulgar, sujeita às mais incontroladas acções. Claramente, a reserva é a expressão física de uma fundamental dicotomia representacional que do ponto de vista ético supõe uma segregação bem intencionada que nem por isso deixa de ser discriminatória.

Se a natureza é associada, tal como nos sugerem os resultados dos inquéritos sobre estes temas, ao campo e à floresta, ela necessariamente tende a ser encontrada, por exemplo, nas Astúrias rurais – o «paraíso natural» a que alude o chavão turístico. Nesse sentido, a natureza torna-se uma realidade abstracta que se concretiza apenas em realidade enquanto um espaço/tempo circunscrito, com o qual se interage essencialmente numa lógica de lazer e de prazer. Imagina-se assim a natureza como um sítio de escape, um paraíso onde deixamos para trás o quotidiano, com os seus labores e dissabores. A natureza converte-se, nas palavras de White, numa disneilândia orgânica[64]. Sabemos, ainda assim, que este paraíso natural não deixa

de encobrir todo um processo de domesticação pelo qual a natureza deve ser retocada de forma a corresponder aos nossos desejos e expectativas do que é a experiência dessa bem-aventurança sílvia. Segundo White, ao circunscrever física e figuradamente a natureza a um espaço público de recreio, tende-se a negar o nosso inevitável lugar nela, a complexidade da nossa relação que, como bem sabem os habitantes da província, passa por destruir, regenerar, alterá-la como condição de subsistência e vida humana. Ultrapassar esta segregação levaria a que compreendêssemos de forma mais integral os elos entre sociedade e a natureza, a reconciliar-nos com a nossa relação, que passa por confrontarmos directamente aquilo que alteramos, unindo, em última análise, zonas tóxicas a zonas puras ou protegidas[65].

É em alternativa à insustentabilidade da ética do selvagem que autores como Pollan defendem uma «ética de jardim». Tal ética seria francamente antropocêntrica: «Conhecemos a natureza apenas pelo ecrã das nossas metáforas; vê-la tal como ela é resulta provavelmente impossível» – afirma o autor, procurando neste argumento de antropogenia reclamar o direito a um valor extrínseco. Na versão de Pollan, o jardineiro não tende a ser «romântico sobre a natureza (…) sente que tem uma legítima *disputa* [meu itálico] com a natureza», e «não toma como facto consumado que o impacto do ser humano sobre a natureza seja sempre negativo»[66]. A natureza está assim claramente sujeita a uma concepção «alargada e auto-iluminada» do interesse humano. Com efeito, a ética do jardim serve o jardineiro que, como sabemos, tem como missão favorecer as espécies que selecciona e perseguir ou destruir aquelas que lhe são «daninhas». Um jardineiro é um gestor que elimina e recria o meio natural à sua imagem, um demiurgo auto-empossado. O valor das espécies não humanas é apenas instrumental, sujeito a critérios estéticos, económicos, científicos ou outros. Na ética do jardim, os humanos não são intrusos mas tão pouco são «companheiros de viagem», como defendeu Aldo Leopold[67]. Ao invés, o papel humano é o de gestor despenseiro dessa dispensa-natureza, encarregado da responsabilidade de usar os recursos sabiamente. Trata-se de uma noção que não deixa de ter implicações problemáticas para o destino dos habitats do ponto de vista ambientalista na medida em que, como adverte o argumento ecocêntrico, a consideração moral deve basear-se no valor intrínseco, pois estabelece a inviolabilidade da consideração moral ao invés de se basear nas contingências do valor instrumental.

A posição ética do «jardim» encontra correspondências directas em discursos que já se fazem ouvir na nossa comarca. Tal como Pollan, a afirmação da sua identidade surge por

contraponto aos discursos proteccionistas, sempre identificados com as suas expressões mais radicais. Como professou um empenhado orador numa sessão pública, defensor do «camponês jardineiro»: «é que há para aí uns ecologistas que parecem quase dispostos a expulsar os autóctones. A relação entre os autóctones e espécies é positiva, é uma herança digna que se deve proteger». Sem dúvida que aludia a esse vínculo inquebrantável entre culturas locais e seus ecossistemas, i.e., a relação tradicional. Encontramos uma vez mais esse ponto de ancoragem central mas escorregadio, que não deixa de suscitar os seus dilemas. Que lugar tem o lobo nesse hedónico e idóneo jardim? Como aclamar e manter, por exemplo, esses tradicionais guardiães e ao mesmo tempo excluir a mais que tradicional perseguição dos lobos, agora com novas e irrevogáveis capacidades de extermínio? Imbricadas encruzilhadas éticas.



Em alerta (foto: Terry Whittaker)

Nos debates sobre a protecção dos habitats, um dos fios morais fortes, ainda que implícito, é a asserção de que abraçar uma ética não antropocêntrica é ingénuo, em particular nos contextos rurais. Defende-se que devemos tratar o ambiente natural com cuidado e respeito porque a nossa própria sobrevivência é contingente ao seu próprio bem-estar; as pessoas que querem proteger a natureza devem encontrar antes uma forma de reorientar o seu antropocentrismo de forma a apoiar uma conduta ambiental mais benigna. Contudo, cada vez mais se fazem ouvir vozes de pensadores, activistas e outros cidadãos que argumentam que uma base antropocêntrica a longo prazo para a relação do ser humano com a natureza deve necessariamente dar a vez a uma ética mais alargada não antropocêntrica. Argumentam que não há forma de esticar o antropocentrismo o suficiente de forma a compelir as pessoas a tomar conta da vida não humana, porque em muitos casos os benefícios (directos) para os humanos são negligenciáveis. A postura antropocêntrica, mesmo nas suas vertentes mais benignas, não serve de base moral para que as pessoas cuidem genuinamente da natureza; a longo prazo oferece

uma base fraca para uma ética sustentável. Nesse sentido, ao contrário do que diz Conway, a postura possivelmente mais utópica de todas é a de um antropocentrismo benevolente.

No nosso terreno, a ética do jardim, que está na base dos projectos de desenvolvimento concertado e pelos quais se movem consideráveis financiamentos, é ainda uma contra-corrente mas uma que avulta, ainda que de forma hesitante e por vezes contraditória, nos discursos «politicamente correctos», do qual o já aludido *Plan Forestal* é emblemático. Tal ética, como fórmula de apropriação da natureza-*monte*, não deixa também de reflectir um problemático cenário social, no qual deve ser necessariamente pensada. Com efeito, quem define os critérios ou ordem de trabalhos desta jardinaria rural? Para levar avante um jardim, admitem-se lugares para monitores ainda que, dadas as circunstâncias inovadoras deste projecto-piloto, seja necessário que estes jardineiros tenham um perfil particularmente criativo, empreendedor e de preferência um elevado sentido de abnegação quanto à respectiva estabilidade económica e material, uma vez que os ingressos ou apoios são manifestamente escassos. Não surpreendentemente, num mundo rural como os Ozcos, o preenchimento de vagas está por fazer. Para contornar tão flagrante escassez da oferta e de forma a dotar esta visão de uma viabilidade mais concreta, tem sido sugerido que se estas zonas rurais são reconhecidas como um bem público maior, os interesses que assim o proclamam devem custear esse jardim. Num seminário local a propósito de desenvolvimento rural foram proferidas as seguintes palavras: «querem um jardim e os seus jardineiros? Então paguem por isso (…) Afinal, vocês são os jardineiros destes sítios para as pessoas que vêm da cidade. Porque não pagar aos jardineiros dos Ozcos – que paguem!» «O nosso valor diferencial preferencial é o património, humano e físico. Pode tornar-se rentável. Os recursos financeiros que dão aos ayuntamentos são anedóticos. Há que reformular a distribuição de recursos públicos. O sector turístico por si só não sustenta a recuperação do moinho; os seus bilhetes de entrada não sustêm a população. Os ayuntamientos têm de dar apoio. Tem de ser uma actividade subsidiária». Trata-se simplesmente de uma questão de equidade na lógica do chamado contrato social. Mas que lógica é essa? Que contrato? Que equidade?

Tal alternativa não deixa de me suscitar interrogações: Querem os rurais ser funcionários desses interesses públicos, trabalhando para uma ideologia que desconhecem ou com a qual não se identificam, a troco de mais um subsídio que se espera certo e seguro? Queremos nós todos? E será em último caso viável? Dever-se-á esperar que os sistemas de reprodução de conhecimentos da natureza, mormente os educativos, bem como aqueles que providenciam os

almejados níveis sócio-económicos, uniformizem as populações camponesas como as dos Ozcos e as urbanas, de forma que todas comunguem dos chamados «valores da modernidade»? Essa tem sido a via mais palmilhada mas é de recear que quando estiver completa já não exista cultura tradicional para invocar ou preservar, apenas novos rurais (o que é uma interessante mas outra realidade) ou uns poucos mega-industriais de carne sedeados, cujo habitat já não será, seguramente, um jardim. Por outro lado, ao insistir na presença de uma reserva ajardinada, parece incorrer-se numa atitude perigosamente desresponsabilizante no seu contraponto urbano. Se, como já vimos, a preservação da natureza e a qualidade de vida está restringida ao campo, somos remetidos para uma existência dicotómica, uma espécie de branqueamento da vida urbana, onde se continua (inevitavelmente, segundo se quer acreditar) a viver uma vida de consequências ambientalmente nefastas, onde se sofre e se esmifra para depois contribuir financeiramente para a existência redentora de um jardim e, por que não, dos seus monitores, na medida em que representem com mais ou menos fidedignidade a custódia de valores e tradições puros e autênticos. Contribuir para a existência de uma prova provada de que ainda prevalece uma fronteira provincial que estanque a compulsão expansiva da cidade.

Contudo, na relação entre sociedade e natureza-*monte*, a reserva ajardinada revela acima de tudo uma situação de paradoxo. É justamente ao circunscrevê-la que ela expressa mais acerrimamente a inevitável dependência e estirpe do sistema social que a restringiu, criando uma autonomia que, a par e passo, é negada ou revertida. Os amigos «do ambiente» podem criar remendos aqui e ali de belas paisagens, mas a verdade é que não há reservas que cheguem para solucionar o problema de fundo ambiental, que radica, acima de tudo, nos modos de relação entre a sociedade e o *monte*.

Este conjunto de reflexões conduz-nos a um último passo de considerações que compreendem o enigma das encruzilhadas e dilemas do lugar, a partir do qual se propõe a necessidade de encontrar um sentido ético enraizado, mas não limitado a um lugar. Desta perspectiva parece inútil invocar uma qualquer ética em abstracto e aplicá-la aos Ozcos. Os discursos ouvidos, dos ganadeiros, jovens estudantes, velhas senhoras, políticos e novos rurais, decorrem da experiência concreta de um mundo e formam a matéria em bruto a partir da qual podemos arquitectar algum sentido de lugar. Todos os pormenores das suas eco-biografias são potencialmente relevantes. Da mesma forma, todas as texturas, relevos e manifestações do meio

biofísico, como o clima, a fauna, a flora – interessam. Tudo isto nos ajuda a encontrar uma paisagem interior e exterior a partir da qual podemos tecer um enquadramento moral.

A atenção ao lugar não necessita de restringir a nossa perspectiva a um sentido moral na relação mais directa entre as pessoas e este habitat. O debate em torno da paisagem protegida revela bem como, a par da dimensão ecológica no seu sentido mais restrito, não se pode deixar de incorporar asserções históricas, económicas, sociais e políticas que se encontram tecidas nas próprias posições defendidas. Como diz Proctor, a própria existência destas versões competitivas do que é a natureza merece um escrutínio. Nenhuma ideia é politicamente inocente; não são apenas formas das pessoas darem sentido à realidade, mas são frequentemente promovidas para servir interesses específicos, económicos e outros. Um exame crítico completo da ética subjacente ao debate necessita por isso empreender esses caminhos[68]. Deste modo, o contexto local deve necessariamente abrir-se a contextos mais latos. Este *monte*, por exemplo, está criticamente relacionado com outros lugares e fenómenos, por exemplo, na indústria de madeira ou ganadeira. Se temos de chegar a termos morais com as formas de apropriação preconizadas nos Ozcos, é necessário olhar para além da comarca, por exemplo para as forças políticas e económicas do capitalismo industrial e financeiro que vêm representando um papel chave na transformação deste meio natural[69]. As questões da natureza dos Ozcos exigem sensibilidade ao lugar mas também exigem a nossa compreensão de que os problemas que afectam estes ecossistemas são sintomas de processos muito mais alargados, dos quais também precisamos de encontrar sentido moral. Uma ética de lugar não é uma ética espacialmente limitada, é uma ética espacialmente sedeada[70].

Voltemos pois ao nosso terreno repegando na questão já aludida da equidade na lógica do contrato social que se vem reclamando na comarca. No caso dos Ozcos, como em outras áreas rurais, há que concretizar que este contrato se faz entre o chamado centro e periferia. O contrato em si não muda a posição relativa das partes. A centralização pressupõe que existem certos sítios, habitualmente grandes cidades, onde se reconhece que as forças sociais e económicas são mais concentradas e isto determina as condições da periferia. É nestes centros que em grande medida se determinam muitas das condutas, atitudes e valores que regem os modos de vida padrão das modernas sociedades. Tais directrizes estão patentes, de uma forma genérica, não apenas nas actividades económicas, mas em expressões tão diversificadas como o ensino que se serve, a comida que se come, a música que se ouve e a roupa que se veste. Não é

novidade dizer que esta centralização tende a diminuir a possibilidade de cada membro da comunidade compreender ou abarcar o sistema que mais directamente condiciona a sua vida. Como disse Zeferino, a propósito das políticas agrárias de Bruxelas: «são coisas que nos ultrapassam mas que nos trespassam». Do mesmo modo, tende a desvanecer-se a auto-determinação das localidades periféricas, a diminuir a diversidade cultural e inversamente, a afirmar-se uma dependência quase absoluta. Aqueles que advogam realidades alternativas procuram chamar a atenção de que o centralismo dificulta a possibilidade de ser auto-activo: criar, ao invés de consumir, fazer ao invés de ser feito.

Os Ozcos, como outras periferias rurais, são sítios em que claramente os laços com o exterior se fazem a partir da necessidade em satisfazer necessidades. E necessariamente? Apesar de mais de 20 anos de debate em torno das primeiras definições de desenvolvimento sustentável – «desenvolvimento sustentável é o desenvolvimento que preenche as necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de futuras gerações preencherem as suas necessidades» - tal como foi redigida em 1987 no Brundtland Report , não existe ainda consenso sobre as condições que definem as «necessidades humanas» ou mesmo sobre a utilidade potencial de tal conceito para promover melhores políticas. O pertinente debate sobre o que é uma «necessidade» e um «querer» continua aturadamente. Diz-nos Jonathon Porrit que «Importa recordar que para os governos, o *objectivo último* do seu mandato democrático é melhorar o bem-estar das pessoas. Os meios que lhes estão disponíveis são muitos e variados, embora assegurar um nível de crescimento económico o mais alto possível tem sido o mais importante (…). O crescimento económico pode bem ter servido os políticos do pós-guerra como uma procuração para o bem-estar humano ou contentamento, mas agora que os efeitos secundários ambientais, sociais e psicológicos inerentes à geração de crescimento económico estão a pesar substancialmente nas pessoas, existe uma necessidade premente de reabrir o debate sobre crescimento económico e o bem-estar ele mesmo»[71].

Algumas saídas aparecem, no caso dos Ozcos, centradas na sua paisagem como expressão de uma relação que se traduz nas «formas tradicionais de exploração do território». Mas a excursão que viemos fazendo pelas veredas entre sociedade e *monte*, nos seus aspectos mais «tradicionais», revelam que os habitantes dos Ozcos nunca foram jardineiros e o seu habitat estava longe, muito longe de ser um jardim. Para que serve então essa cultura tradicional, tantas vezes invocada e nunca explicitada nos discursos de projectos ambientais? Terá algum lugar

como ponto de referência nas encruzilhadas éticas do lugar? Julgo que sim, mas provavelmente menos como alusão etérea e nostálgica e mais como uma peça extra, pequena mas incómoda, na pesada engrenagem dos sistemas sócio-económicos vigentes. Com efeito, ao caracterizar a relação tradicional dos Ozcos, é possível encontrar, como um dos seus traços mais consistentes e distintivos, uma acentuada autonomia, uma forma de auto-subsistência que vai efectivamente além da produção e consumo como dimensões estritamente materiais. A cultura tradicional, tal como subsistiu na comarca, assentava sobre a polivalência de ofícios e saberes, que se expressavam em dimensões tão amplas como as de foro económico mas também artístico e espiritual, que anexavam não apenas a sociedade ao seu meio como uniam firmemente os laços comunitários.

Da total ou parcial auto-subsistência passou-se a uma total dependência, sob o imperativo de satisfazer as necessidades várias. Com efeito, é fácil concordar com um contrato e até celebrá-lo se a autonomia significa que os nossos filhos passem fome ou sejam obrigados a procurar exílio em busca de sobrevivência. Ou, aspectos aparentemente tão prosaicos como não ter alternativa senão lavar à mão a roupa de uma família de onze pessoas. Quando o desvio à norma colectiva, pela individualização criativa, poderia incorrer em degredo social. Quando a ordem, a paz e a cooperação eram policiados silenciosamente e as infracções sumariamente julgadas, janela a janela, dentro da própria casa. Quando a inovação poderia por si mesma constituir uma ameaça e os destinos eram traçados sem opção. A tradição, como já vim insinuando, serve amiúde de poderoso mito, que por sua vez é alimento e panaceia de uma nostalgia deslocada. Importa não esquecer os vários rostos da tradição de que tratamos para entender por que é que a modernidade apresenta propostas irrecusáveis.

A presença do mundo nos Ozcos não é uma tomada opressora que se impõe de fora ou uma desventura histórica, é antes um imperativo imprescindível na construção do futuro. Por tudo isto, parece ser tempo de sair das nostalgias vãs e dos optimismos ingénuos. É hora do balanço, esse é o apelo dos Ozcos. É aí que os Ozcos estão no mundo.



Vista da Garganta (foto: própria)

XV. De saída

Dir-se-ia que existem nos Ozcos três grandes linhas ou modalidades de relação entre a sociedade e a natureza-*monte*. Entendem-se, claro está, não como três vias autónomas mas três tendências ou expressões que não deixam, nas suas diferenças, de comungar de um mesmo processo, plástico, heterogéneo e dinâmico, uma mesma história ecológica, no seu sentido mais amplo. Manifestam-se estas linhas na comarca segundo condutas e valores que lhes são mais ou menos característicos e que pressupõe, efectivamente, diferentes paisagens como seu fruto tangível. É arriscado senão impreciso consigná-las a uma anexação semântica concreta; ainda assim nomear-se-ão, a bem da simplicidade, por uma modalidade de tipo tradicional, uma modalidade de tipo moderno progressista (dominante) e outra modalidade de tipo moderno nostálgico. À boca das encruzilhadas, propõe-se agora fazer um último exercício de integração, procurando uma saída na qual estas três tendências sejam simultaneamente compreendidas e transcendidas. O resultado poder-se-á chamar de modalidade alternativa.

Desde a nossa Entrada nos Ozcos pudemos comfirmar a importância e prevalência da Casa, como fórmula nuclear da presença humana no território, uma Casa compreendida nas suas dimensões multifuncionais e multidimensionais, constituindo com efeito um exemplo axiomático de apropriação. No final do nosso caminho, proponho regressar a esta Casa como exemplo ou instrumento conceptual para conceber o proposto exercício de integração. Atende-se em particular à sua vocação agrícola, num sentido concreto mas não restrito, esse ofício que sustentou, desde o

início, a permanência da população, que estabeleceu a sua residência, que fundou efectivamente o lugar. A agricultura, como cultivo, representa a quinta-essência da apropriação tratada neste trabalho, supondo a constante transformação da natureza inculta em natureza cultivada. Não é obviamente nestas últimas páginas que se pretende tratar em profundidade e menos ainda esgotar qualquer análise sobre a agricultura como forma específica de relação. Tomamo-la antes como forma de cultivo no seu sentido mais amplo, um mote que nos permite correlacionar cultivo, cultura e natureza-*monte*.

Na fórmula da Casa tradicional, as práticas e representações face ao cultivo caracterizam-se pela obediência a regras e saberes transmitidos de geração em geração. Desta maneira os valores e condutas individuais tendem a ser consistentes com os costumes comunitários instituídos. As inovações não são por isso mesmo habitualmente procuradas e tipicamente a sua aceitação é lenta, numa atitude de valores conservadora que se pauta pelo seguimento de convenções. Paralelamente, e de maneira genérica, o cultivo como forma de vida bem como os modos de cultivo utilizados tendem a ser assumidos não como uma escolha individual, em liberdade moral, mas obedecendo às expectativas e constrangimentos sociais. O agricultor considera-se tipicamente bem sucedido na medida em que cumpre com desvelo e rigor as normas comunitárias (tradição) e alimenta bocas. Vimos já que estes valores se constroem em grande medida no próprio labor de cultivo, no brio conquistador da natureza-*monte*, transformando-a em cultura (pão e saberes), que assegura além da subsistência, o próprio lugar de ser e de estar. Pode-se ainda assinalar que na organização da Casa tradicional, como cerne da organização social dos Ozcos, primam as manifestações de arreigado cunho comunitário em detrimento daquelas que pressupõe a agência individualizadora. Paralelamente, tal organização acentua claramente a comunicação interna em detrimento da débil comunicação com o exterior. Nessa medida, a memória colectiva dos habitantes mais velhos sublinha, de forma unânime, as qualidades de união, entreajuda, confiança e comunicação interna. Por outras palavras enaltecem os traços mais positivos dos fortes laços comunitários.

Nesta fórmula tradicional, os modos de cultivos caracterizam-se pela proximidade aos ritmos e fenómenos naturais e nessa medida são, aos olhos contemporâneos, ecologicamente sãos. Com efeito, obedecem à tarefa considerada por Schumacher imprescindível na agricultura, que se traduz na adesão assídua e escrupulosa às verdades reveladas pelos processos naturais: a lei do retorno, da diversificação - por oposto a qualquer tipo de monocultivo - e da

descentralização[72]. Tais práticas, contudo, derivavam não de uma ideologia auto-reflexiva mas essencialmente dos constrangimentos impostos quer pelo habitat, quer pelo costume adquirido, num contexto de auto-subsistência. Paralelamente, a sujeição aos eventos naturais, climáticos e outros, é francamente acentuada. Existe nesta fórmula de relação uma proximidade íntima e intensa entre os ciclos sociais e naturais, unindo às dimensões mais estritamente económicas ou produtivas bem como sócio-culturais e espirituais, dimensões da própria biosfera. A natureza-*monte* é considerada como um espaço de potencialidades de cultivo, de ameaças ao cultivo, bem como o locus depositário de uma vida anímica repleta de mistérios e epifanias que representam simbolicamente a tensão de charneira da relação. A Casa, no seu todo, expressa um microcosmos em que a vida animada e inanimada, terrestre e celeste, humana e natural se correlaciona num todo coeso e integral, ainda que este sistema tenda a ser vivido de modo largamente inconsciente e indissociado. A Casa é assim um mundo auto-contido, não apenas inconsciente de si como sem integrar a consciência de pertencer a um ecossistema mais lato e a uma sociedade universal. Não existe, com efeito, visão planetária.

E como é hoje a Casa, numa lógica moderna progressista e em grande medida, dominante? As formas de cultivo específicas, no caso da comarca, estão essencialmente sob a égide ganadeira, transformando a vocação produtiva da Casa numa lógica de empresa económica cujo alvo a curto ou médio prazo é o de maximizar a diferença entre preços de custo e preços de venda, ou seja, maximizar o lucro. Esse valor, no seu sentido mais amplo, põe no primeiro plano a eficiência aplicada directamente às formas como a natureza é apropriada: um conjunto de recursos que devem ser utilizados o melhor possível. O agricultor, segundo esta lógica, considera-se tipicamente bem sucedido na medida em que o lucro económico do seu cultivo é exponenciado. As inovações passam a ser constantemente procuradas, mas avaliadas com base na sua mais valia de ganhos. Os cuidados ambientais são afastados, pois consideram-se economicamente inconsistentes com a eficiência; o exemplo concreto está patente no monocultivo, que constitui a regra indiscutível desta fórmula de apropriação. A natureza-*monte* passa a ser vista tipicamente como um espaço de reconversão, um conjunto inanimado de objectos e fenómenos que se traduzem em potenciais recursos para fins de cultivo. Paralelamente, a Casa passa a ser tida como uma «exploração», um conjunto diferenciado que actua sobre essa despensa natural. A fórmula de relação face à tensão da natureza inculta tende a retraduzir-se numa luta, sem dimensões conciliadoras. Obtém-se também aqui um maior controlo, não apenas dos aspectos

produtivos, bem como de autonomia face aos imponderáveis eventos naturais. Ainda assim, este controlo e autonomia contrastam com outra sujeição, não menos irrefreável, ditada pelos caprichos do mercado exterior ao qual esta Casa se encontra absolutamente sujeita. Com efeito, a produção e as formas de cultivo deixam de servir directamente a família ou a comunidade para se encontrarem directamente vinculadas às leis e flutuações do mercado externo. Essa dependência prolonga-se igualmente aos novos saberes por relação à natureza, tendencialmente especializados, de ordem científica e tecnológica (compra de maquinaria, fertilizantes, serviços veterinários, etc.) que são servidos pelo exterior.

A partir deste quadro entende-se como se processa a inversão para uma vigorosa inclinação ao exterior em prejuízo da anterior comunicação interna. Da mesma forma, executa-se a transição genérica do sentido comunitário para uma forte tónica na agência individual ou para valores que directamente se concretizam na chamada realização pessoal[73]. Os discursos fazem ressaltar, como aspectos positivos desta transição, novas possibilidades de escolha, auto-asserção individual, abertura ao mundo exterior, novos confortos e prosperidade. Da mesma maneira se destaca a desunião, incomunicação e novas formas de isolamento. No todo, esta fórmula de apropriação, para além de revelar incompatibilidades graves com a natureza-*monte*, nas suas dimensões físicas e figuradas, não estanca ou até promove a hemorragia social da comarca.

Existe, por último, uma outra forma moderna de relação, mais recente no território, mas que se demonstra estabelecer como tendência de proporções e consequências consideráveis. Tal relação, sob a égide da nostalgia, promove diferentes formas de apropriação. Ela manifesta-se, por exemplo, na chegada de um tipo de novos povoadores que efectivamente procuram reconstituir uma fórmula semelhante à Casa tradicional. Eles prescindem em grande medida das ofertas da modernidade, bem como tendem a excluir os laços de dependência com o mercado exterior, a favor de cultivos auto-suficientes e, de uma forma genérica, procurando um certo auto-centramento. Com efeito, tipicamente esta Casa está fechada sobre ela mesma, não pressupõe ou ostensivamente exclui os contactos com a restante comunidade autóctone, julgada incapaz de partilhar os valores que ela preconiza. Quando muito aceita-se a inserção ou pertença a uma micro-comunidade que comunga dos mesmos valores, razão pela qual, com mais ou menos exactidão ou pertinência, os seus habitantes são conhecidos como «*comuneros*». Esta fórmula constrói-se essencialmente por negação ao sistema social que promove a relação de tipo

progressista. Estes novos rurais privilegiam o isolamento em detrimento da participação activa e conjunta. Como alguém observou a seu respeito: «Vêm purificar-se. Vêm fugir do sistema, não confrontá-lo»[74]. Ainda que esta forma de apropriação se auto-intitule alternativa, ela não integra e ultrapassa as anteriores modalidades de relação (tradicionais e progressistas), ao invés, tende a excluir ou regredir.

A fórmula genérica de relação, sob o signo da nostalgia, também se manifesta numa outra forma de apropriação, de que é exemplo o turismo. Falamos do turismo que fomenta a reserva natural e cultural, já enunciado repetidas vezes, que suspira pelos Ozcos como um jardim no qual a natureza e a tradição são monitorizadas de forma a providenciar uma realidade redentora dos males da modernidade. A relação tradicional é elevada a um mito que serve de panaceia às dúvidas, inquietações e outros frutos do progresso. O principal problema desta apropriação como alternativa encontra-se no facto de promover uma tradição de fachada, que não apenas é francamente dependente, material e ideologicamente, dos centros exteriores, como exclui o sentido mais profundo da Casa tradicional que se afirma como lugar tangencial de cultivo e não como museu de cultura. Paralelamente, tal abordagem não é capaz de integrar os valores díspares que emergem dos seus protegidos, sejam eles mais tradicionais ou progressistas; nem sequer fazer cruzar espaços e representações da natureza-*monte*. Com todas as boas intenções desta fórmula, descentra-se a questão directa da viabilidade sócio-económica da comarca, como fenómeno autónomo e de raiz, para a dependência de uma realidade cénica e estetizada, cujos protagonistas, como figurantes ou marionetas, se dedicam a entreter a cidade, a redimir os modos de vida urbano-industriais. Tal abordagem desvirtua a própria afirmação rural, levando a que Castrillón, historiador da comarca, tenha proferido ajuizada e publicamente: «Antes de turismo de qualidade, vizinhos de qualidade». Ao querer-se fazer dos Ozcos uma reserva ajardinada, encapotam-se os dilemas da modernidade, incorrendo numa segregação da natureza-*monte*, reconhecida e valorizada apenas nos espaços que a circunscrevem. Por isso, tal como para a variante anterior, esta fórmula não constituiu verdadeira alternativa, pois efectivamente segrega e regride[75].

Chegou o momento de perguntar: que formas de apropriação poderiam com efeito surgir como alternativa desejável ou viável? Que nova agricultura/cultura, Casa ou relação se pode desejar para os Ozcos? A opção que se preconiza parece sair decididamente do contexto de observação do quotidiano. Contudo, no compromisso entre o visto e o imaginado, o factual e o

potencial, entre o possível e o desejado, emerge excepcionalmente nos Ozcos um esboço que permite descobrir uma outra forma de quotidiano, que como disse Machado Pais, inclui também o excepcional, o inesperado, o sonho[76]. É desse lugar incerto que é possível imaginar um cenário no qual a Casa, como lugar de apropriação e de cultivo, deveria constituir uma escolha, não uma imposição, a qual se entenderia como veículo de realização pessoal dos seus membros, como no quadro dos modernos valores já enunciados, mas que ultrapassa a realização anexada a dimensões materialistas como pressupõe tipicamente a moderna lógica progressista. Neste caso, a Casa como empreendimento serve como locus consciente de relação, que ata dimensões individuais, colectivas (sócio-culturais) e naturais (biosfera). Nesse sentido, o cultivador bem sucedido tem consciência de que o seu trabalho caminha no sentido de uma realização que compreende dimensões materiais e imateriais, sejam estas emocionais, ideológicas ou espirituais. Esta Casa supõe igualmente a consciência de pertencer a um ecossistema que inclui mas transcende o seu habitat particular, da mesma forma que inclui mas transcende o seu grupo familiar mais restrito para abarcar e reconhecer os laços com a comunidade próxima bem como a sociedade globalmente considerada.

Uma Casa alternativa pode reconciliar diferentes saberes e conhecimentos, tradicionais e modernos, partindo do reconhecimento das virtudes e limites de cada um. Deste modo, é possível integrar muitos dos saberes tradicionais cuja pertinência, empírica e alegórica, responde directamente ao contexto ambiental que os envolve. Da mesma forma, os modernos conhecimentos, com a sua predisposição crítica, inovadora e universal, podem ser integrados e não apenas como meros veículos que actuam nos modos de produção de forma a conduzir ao objectivo estrito do lucro. Na Casa alternativa, os meios de apropriação da natureza-*monte* não estão dissociados do meio biofísico e social a que estão vinculados, impondo-se como tal uma ética sócio-ambiental inerente aos modos de produção e consumo. Entende-se, desta perspectiva, que a agricultura não é «um negócio como qualquer outro», tal como muitas vezes é enunciado[77]. Mais do que cultivo é cultura, é relação, é residência.

Desta forma, aquilo que se entende por «agricultura ecológica», claramente uma opção desta Casa, não pode ser formulada como alternativa no seu sentido mais restrito, ao invés do que tem sido oficialmente assumido e que passa por concebê-la como mero cultivo, excluindo a utilização de pesticidas e adubos sintéticos. A alternativa preconizar-se com efeito, em moldes bem mais radicais do que muitos dos seus aparentes defensores estão capazes ou dispostos a

entender. Um episódio concreto numa «feira ecológica» no concelho vizinho da Veiga, em 2004, ilustra os contrastes registados. Num debate organizado sobre o tema da agricultura ecológica estiveram representados, na mesa de oradores, os principais representantes oficiais adjudicados ao tema: *Consejaria del Médio Ambiente,* Instituições certificadoras e também distribuidores de grandes superfícies bem como ganadeiros convertidos em «ecológicos». O consenso aparente no interesse desta agricultura rapidamente deu origem a confrontos e debates ao passar-se para dimensões éticas e ideológicas. A linha divisória entre a posição oficial, a de distribuidores e alguns produtores «convertidos» face a outros agricultores e simpatizantes pró-ecológicos estabeleceu-se de forma clara e esclarecedora. No primeiro caso defendia-se uma agricultura reduzida ao cultivo que exclui a utilização de pesticidas ou adubos sintéticos. Tal agricultura tinha futuro e era desejável na directa proporção da sua crescente procura e pelo facto, uma e outra vez enfatizado, as suas potencialidades produtivas não são inferiores à da exploração convencional. Todo o restante enquadramento mantinha-se basicamente igual – economia de mercado, monocultivo, separação necessária entre produtores e distribuidores, etc. A outra facção apontava para a agricultura ecológica como uma alternativa social e económica, cujos moldes se mostraram ameaçadores para os poderes instituídos. Dessa forma, ao apontar-se como possível e desejável alternativa apoiar sistemas, como as tradicionais feiras e mercados rurais, em que o agricultor se apoderasse não apenas do processo de produção mas também de comercialização, prescindindo sempre que possível da rede tantas vezes irracional e custosa da distribuição, permitindo paralelamente uma aproximação e relação personalizada entre o consumidor e o produtor, foi isso declarado solução inverosímil, afirmando-se que se procurava regressar «aos tempos da troca directa». A tradição, tantas vezes invocada nos discursos oficiais, já não constituía aqui claramente uma «mais valia». O debate tornou-se particularmente aceso quando alguns agricultores na audiência acusaram as instituições estatais de falta de coerência por relação à protecção ambiental, afirmando assim a consciência politizada da ambivalência que vimos tratando.

A opção por praticar agricultura ecológica vai, na sua modalidade verdadeiramente alternativa, para além de uma possibilidade de subsistência. A posição ética que desse lugar se propõe tão pouco se preocupa com o mero problema da natureza como risco ecológico. A perspectiva do «espírito ambientalista» de que fala Eder, torna-se forçosamente crítica face à legitimidade das instituições existentes que lidam com esse problema, questionando as suas

ordens e racionalidades, sejam elas sociais, políticas ou económicas. Dessa posição a natureza serve de base e de espelho a um processo de crise muito mais abrangente na nossa sociedade[78].

Uma forma alternativa de cultivo nos Ozcos, ao reavivar algumas das características da lógica subjacente à Casa tradicional não incorre, ao contrário do que tende a ser insinuado, num regresso linear ao passado, uma autonomia utópica que procura cortar os laços com o exterior[79]. O que é defensável é a tomada de consciência de que tais laços devem ser afirmados quando são favoráveis à auto-realização local e não em nome da satisfação de necessidade que podiam ser satisfeitas localmente tão bem. Com efeito, essa consciência passa por questionar as inter-relações e as necessidades que a modernidade foi instituindo, através de uma avaliação crítica e lúcida. Trata-se, portanto, não apenas de reconhecer os efeitos e consequências ambientalmente nefastas de um determinado sistema sócio-económico, mas ir mais fundo e reconhecer o cariz construído, não absoluto, das necessidades criadas, sabendo que criar necessidades faz justamente parte do sistema que leva à destruição do habitat e da residência.

É interessante e perturbador ver como as necessidades materiais se sobrepõe e aglutinam a necessidades outras, por exemplo de cariz moral ou afectivo, sobreposição que tende a ser aceite não como uma ideologia, mas como uma condição inalterável e inquestionável[80]. É desse lugar que podemos uma vez mais apreciar a incongruência de uma forma de racionalidade que permite, por uma parte, estar ciente da formidável destruição ambiental que se condena e lamenta e, por outra parte, revelar a incapacidade de alterar, individual e colectivamente, as condutas que se reconhecem ser cúmplices do problema. Com efeito, a moderna ideologia que assiste ao sistema sócio-económico vigente, ancorada nas ideias de crescimento, progresso e nível de vida reforça-se sob a forma de hábitos arreigados que servem de agência poderosa para prevenir as mudanças em larga escala e de longo alcance.

Uma Casa alternativa nos Ozcos pressupunha assim a difícil transição para um estado de maturidade através da qual se reconhece que a contenção pode ser entendida como uma importante virtude, não apenas como fruto da necessidade ou como tormento castrador. Da mesma forma entender-se-ia que a qualidade de vida integra mas ultrapassa as condições materiais de vida; que o bem-estar de uma Casa, como lar, não pode ser medido apenas ou prioritariamente pela água canalizada, cercas ou sebes bem aparadas, relvados e piscinas. As rápidas e radicais transformações nos Ozcos fornecem o material em bruto que ajudam a efectuar este reconhecimento através do complexo balanço entre tradição e modernidade. Por este

balanço é possível entender que é necessário alimentar um radicalismo quase fanático para não reconhecer as muitas benesses que foram introduzidas, por exemplo, pelas inovações tecnológicas ao trabalho de cultivo rural[81]. De igual forma conduzem ao reconhecimento de que há que tragar muita ideologia para julgar que a vida média, real, de um operário urbano suplanta necessariamente em confortos e regalias a vida de um trabalhador rural num lugar como os Ozcos.

Um exame crítico pressupõe de igual forma o reconhecimento de que a moderna e desejável capacidade de auto-realização, já designada como uma «impaciência da felicidade», não deve fazer esquecer a tomada de consciência crítica de novas formas de dominação[82]. A este respeito Machado Pais faz notar que numa época de mudança substancial dos métodos de exercício de poder, este já não se exerce apenas reprimindo ou ameaçando mas também gerindo a auto-realização dos sujeitos, ajudando-os a estar de acordo consigo mesmos, oferecendo-lhes uma linguagem com a qual eles mesmos falarão por voz de autoridade[83]. Diz Wilber a este respeito que apesar de toda a racionalidade com que se auto-equaciona a modernidade, continuam a existir imperialismos míticos (nos seus atavios seculares ou religiosos) que procuram dominar o mundo. Nenhum consegue esconder motivações inerentes à salvação por via da dominação. Dão-nos status de pleno cidadão *se* abraçarmos a sua mitologia particular. Se não estamos dispostos a fazê-lo eles estão mais que disponíveis a ajudar-nos.

O balanço entre tradição e modernidade passa também por reequacionar a relação entre agência e comunidade, no qual se pode aquiescer que demasiada individualização acarreta uma severa repressão e alienação das redes de interacção que sustêm a própria individualização. Por outro lado, demasiada comunhão leva a uma perda de integridade individual, dissolução, perda de autonomia[84]. Como sublinha Wilber, as principais motivações por detrás da crise ambiental não se devem à racionalidade mas «a racionalidade (e o seu *know how* técnico) estar ao serviço de manobras e estratagemas de poder etnocêntricos e tribais. (…) O regresso ao tribalismo não é por isso a resposta à eco-crise, é precisamente a causa motivacional primária: a razão raptada pela minha tribo (ou meu grupo ou nação) desconsiderando em absoluto os bens comuns globais. Ao passo que anterior e historicamente o tribalismo podia apenas destruir pequenas porções do ecossistema antes de ser forçado a seguir em frente, o tribalismo extensivo pode agora, com os instrumentos de uma maior racionalidade, destruir a biosfera no seu todo. Os meios são racionais; os motivos são egocêntricos e sociocêntricos: os motivos não estão justamente à altura da

razão»[85]. Este balanço leva a reconhecer que a diferença fundamental entre a moderna eco-devastação e a tradicional não é tanto a presença ou ausência de sabedoria mas a presença de meios mais perigosos, onde a mesma ignorância pode ser aplicada numa escala mais devastadora. A cura não é assim reactivar as formas tradicionais de ignorância (retirar-nos os meios) nem continuar nas modernas formas de ignorância (o mercado livre ou a tecnologia salvar-nos-á), mas antes evoluir e desenvolver formas de percepção que possam, pela primeira vez na história, integrar a biosfera e a noosfera numa união mais profunda[86].

Dos muitos exemplos possíveis de relação alternativa existe porventura uma tradição concreta dos Ozcos que serve, neste cenário, para ser reavivada e adaptada – integrada e transcendida – no presente. Ela está preconizada pelos velhos e imemoriais *conciliabula*, que foram resistindo ao passar do tempo mas que a modernidade recente extinguiu. Uma fórmula através da qual a apropriação da natureza-*monte* ganha, pela comunicação, debate e acordo mútuo, um propósito e um *lugar*. Tal como para os velhos *conciliabula*, nos novos concílios as práticas de cultivo começavam por tomar a natureza-*monte* como realidade indeterminada, que colectiva e intra-subjectivamente havia que definir e acordar, segundo um exercício de democracia participativa. Um novo *conciliabula* supunha uma mesma necessidade e constância de encontro colectivo no qual se ultrapassariam os tradicionais representantes e interesses restritos à comunidade do povoado para incorporar reconhecidamente a presença de um mundo nos Ozcos. Por outras palavras, tratar-se-ia de desenvolver um espaço de debate a partir da relação entre a Casa e o Mundo, nas suas várias graduações, assim ajustando as fronteiras e os livres trânsitos das inevitáveis interdependências e autonomias. Por outra lado, esse debate, tal como foi sugerido para o episódio da paisagem protegida, deveria incorporar a relação com a natureza-*monte* entendida, primeiro e crucialmente, não como uma questão de ecologia, ou economia, ou gestão, mas como uma questão ética, que une as considerações mais práticas aos valores que nos informam do que é ou não correcto.

Sugeriu-se, à semelhança da proposta de Cronon, três noções base de guia: a) Uma forma realista de pluralismo moral b) uma base moral antropogénica, não antropocêntrica e ainda c) uma ética enraizada mas não limitada a um lugar. De que forma estas propostas poderiam oferecer uma perspectiva alternativa para o debate? Como diz Proctor, ao virar a atenção para a ética, não significa que a discussão seja mais fácil. Será pelo menos mais centrada, porque se coloca diante dos vizinhos a pergunta central: Qual deve ser o nosso lugar? Que tipo de paisagem

lhe adscrevemos? O que podemos fazer, individualmente e colectivamente para que a nossa pequena parte do mundo se mova nessa direcção? Está claro que ninguém deve esperar que esta discussão leve a consensos fáceis. O terreno dos debates ambientais está demasiado imerso em interesses divergentes e locações desiguais de poder para permitir soluções fáceis. Contudo, a tarefa de repensar a ética resultaria seguramente num lugar mais inclusivo ou integrado[87].

Tudo aponta para que uma abordagem ambientalmente integradora, na actualidade histórica, pertença a uma cultura planetária. Nenhuma das soluções se pode operar a nível exclusivamente local, regional ou nacional. São literalmente crises transnacionais que exigem respostas «mundocêntricas». Tem de se lidar com a distribuição equilátera material na fisiosfera, tem de lidar com a distribuição ecológica sustentável na biosfera mas tem de se ir mais longe e lidar de forma específica e não redutora com a noosfera e com as suas distribuições e distorções, numa troca comunicativa não restringida que possa assegurar acordos reais nestes temas[88].

Por mais difícil que seja admiti-lo, a natureza-*monte* dos Ozcos pertence mas ultrapassa uma Casa, uma comarca, uma província e uma nação. O reconhecimento desse bem comum implica forçosamente largar pequenas soberanias; essa subtil mas decisiva transição implica por sua vez, e acima de tudo, uma mudança de consciência. Tal mudança vai bem para lá das operações cosméticas que se vão encontrando, como as de um MacDonald's vendendo hambúrgueres em sacos de papel reciclado ou aquelas que se acenam em planos florestais como aqueles que se preconizam no nosso terreno. Ainda assim a transição para uma consciência «mundocêntrica» parece não apenas possível como necessária, particularmente para um pequeno lugar como os Ozcos. Esse era provavelmente o sentido que Miguel Torga quis expressar ao dizer que o local é o universal sem fronteiras.

Procurar uma forma alternativa de relação nos Ozcos numa consciência «mundocêntrica» implica entender que a crise sentida na comarca comunga de um dilema que vai para além das suas fronteiras e contingências. As encruzilhadas dos Ozcos pertencem com efeito a um entroncamento muito mais amplo no qual estão por surgir saídas ou respostas conclusivas, um contexto no qual, a par da dissolução histórica de grandes corpos ideológicos, vão surgindo movimentos mais ou menos flutuantes, ideias culturais muitas vezes sem um centro[89]. Nos Ozcos, aquilo que se preconiza é que o lugar, como expressão da relação e de identidade, possa ser um centro de referência, a partir do qual cada indivíduo ou colectivo deve arquitectar, exigir e participar de soluções como primeiro e imprescindível passo na tão reclamada auto-asserção local.

Tais soluções não estão pré-estabelecidas nas universidades, nem empacotadas nas farmácias e definitivamente, não estão à venda, nem sequer para aqueles mais ricos e poderosos – provavelmente menos para estes. Significa que há que fabricá-las, como os velhos artífices, à mão, com perseverança, saber e arte[90]. Mais ainda, importa ser consciente de que este pequeno grande passo, como todas as alternativas, só se pode dar a partir de uma minoria, largamente isolada e frágil e como tal tendencialmente votada à solidão. Mas esse não é, afinal de contas, um cenário inusitado para a comarca.

Malgrado todos estes cenários alternativos, mais ou menos plausíveis, mais ou menos distantes, o certo é que a transferência da inicial questão deste trabalho para «qual deve ser a relação entre a sociedade oscence e a sua natureza-*monte?*» é uma pergunta em aberto, cujas respostas estão em permanente construção. Ainda assim, importa sublinhar, não menos abertas estão efectivamente as suas possibilidades e potencialidades pois sabemos que a relação é constitutiva mas também constituída. Este aspecto é particularmente relevante na experiência de um lugar. A nossa imersão nele não é apenas uma sujeição; podemos modificar a sua influência ao mesmo tempo que nos sujeitamos a ela. Também parece certo que ao advogar uma relação ou uma saída, não podemos invocar o dogmatismo e absolutismo de algumas perspectivas ou o relativismo ingénuo inerente à ideia de que todas as visões são igualmente válidas. Está claro que a natureza é muito mais complexa, muito mais uma projecção de ideias humanas do que os seus defensores por vezes são capazes de entender ou admitir. Aceitar o pluralismo de naturezas torna uma ética necessariamente mais contestada e ambígua. De qualquer modo, o pluralismo moral não tem por que cair numa forma de multiculturalismo, uma abordagem racional nobre que tende a passar da inter-subjectividade ao tudo-vale, confundindo o facto de que nenhuma perspectiva é final com a noção de que todas são iguais ou igualmente aceitáveis. Alguns contextos são relativamente melhores que outros porque efectivamente são mais abrangentes e tolerantes[91].

Importa também sublinhar, uma vez mais, que a relação com a natureza se processa a partir da mistura indivisível entre realidades subjectivas ou intra-subjectivas e objectivas. Entre as dimensões mais silvestres às mais ajardinadas, o *monte* existe numa multiplicidade de realidades em conversa com alguma realidade partilhada. Não existe um *monte* único nos Ozcos, existem muitas e diferenciadas representações e práticas por relação a essa natureza, mas também não há, aqui, um número infinito de naturezas-*monte*. A realidade deste ecossistema e a interacção que as pessoas têm com ele ao longo do tempo cria fronteiras na ética que perdem sentido se não

se conseguem envolver no mundo real e partilhado[92]. O que se sugere é que necessitamos para obter uma plataforma comum, de uma perspectiva que tome realidades subjectivas e objectivas a sério, abraçando o aparente paradoxo de que a relação se faz, simultaneamente, a partir de construções sociais e realidades que as transcendem. Estas realidades estão enraizadas em locais específicos, como os desta pequena comarca e simultaneamente ultrapassam as suas fronteiras. Por outras palavras, é possível divisar como linha de orientação a necessidade em fomentar e desenvolver novos horizontes de consciência integradora, que é mais do que a soma acotovelada das partes. Trata-se, com efeito, de integrar pessoa, cultura e natureza, passado e presente (nas suas múltiplas formas e vozes), mundos interiores e subjectivos com superfícies exteriores objectivas.

O desafio central será o de promover nos indivíduos uma transformação de consciência - menos egocêntrica e sociocêntrica e mais mundocêntrica - única postura que pode entender as dimensões globais do problema, a única que pode livremente e até ardentemente, abraçar soluções globais. Aquilo que se veio sublinhando neste trabalho é que o processo de socialização básico, nas crianças e mormente por via dos circuitos de escolarização, constitui um fio fundamental no complexo processo da construção social da natureza. Este fio levou-nos a questionar os modos institucionalizados de conhecer a natureza. Como alguns autores vêm enfatizando, as tradicionais abordagens não servem para efectuar estas transformações pois é anémica a sua compreensão das dinâmicas de desenvolvimento interno, com as suas intrincadas mudanças psicológicas. Malgrado a introdução da chamada educação ambiental nos currículos escolares, vemos que tais mudanças supõem não tanto uma genuína transformação interior mas a retradução de uma visão da natureza atomista para uma sistémica; é apenas uma mudança na crença objectiva que em si mesma não é a força motriz primordial do desenvolvimento interior. Diz Wilber a este respeito: «A consciência global não é uma informação objectiva que pode ser ensinada a qualquer indivíduo, mas uma transformação subjectiva nas estruturas interiores que podem sustentar essa informação, que em si mesma é o produto de uma longa linha de desenvolvimento de consciência interior». Do mesmo modo, «a integração da fisiosfera, biosfera e noosfera nos indivíduos não deve ser tanto uma teoria mas uma identidade central de consciência (tal como o ego ou pessoa é central na identidade das nossas actuais culturas racionais)» [93]. O desafio que algumas vozes levantam é justamente de integrar o Eu, a cultura e natureza, não

redutíveis uns aos outros, mas envolvidos numa concepção de cosmos que possibilite a reunião e florescimento de cada um, por seu próprio direito[94].

Deste modo, é possível senão premente considerar a possibilidade de uma educação em que a profundidade interpretativa e significado cultural não fiquem reduzidos ao «ajuste funcional» das superfícies, aos critérios ideológicos da racionalidade instrumental, ao abafamento da experiência e das dimensões de insondabilidade do *logos*. Ela permitirá incorporar também uma dimensão ética, admitindo que existe diferença profunda em educar no sentido do reconhecimento do valor intrínseco da natureza por oposição a educar para o reconhecimento da natureza sobre uma base instrumental. A moralidade na relação deixa de ser concebida como abstracto conjunto de regras ou princípios a ser obedecidos mas um estado de ser ou de consciência a partir do qual se estabelece a relação. Uma transição que passa por um processo de aprendizagem e maturação que está para além da mera aquisição de conhecimentos mas pressupõe antes distinta consciência. Não se trata portanto apenas de se saber mais mas aprender de forma qualitativamente diferente[95]

De uma ou de outra forma, os modos alternativos de relação sugerem uma evolução que se entende não como verdades que derrubam falsidades, mas como uma maior verdade que ultrapassa uma menor verdade. Como entendeu Wilber, este foi o passo adicional que o iluminismo trouxe à Era dos Mitos: um novo horizonte que descontextualizou o velho horizonte. Mas o Iluminismo caiu na falácia de pensar que, na relação com a natureza, a Razão instrumental opera no ponto final de todos os mundos possíveis. Que a sua evidência é simplesmente a evidência – óbvia e incontroversa[96]. Outras interpretações ou alternativas tendem por isso a ser refutadas dentro do seu horizonte ou simplesmente ignoradas porque estão para além do seu horizonte. No que diz respeito à relação com a natureza, em particular nos Ozcos, é tempo de andar para a frente e abrir novos horizontes, sabendo que a cura para a angústia existencial só se faz pela transcendência da condição existencial, para uma mais ampla consciência (não pela negação ou retrocesso). Nesse sentido, a lição da evolução não radica em atribuirmos aos problemas de hoje algo de bom que se perdeu no passado, mas em descobrir algo bom de um amanhã que luta por emergir[97].

Por último, todo este exercício de balanço e de consideração de alternativas, entre os movimentos pendulares pelos quais nos transportam os Ozcos, sugere considerar o próprio desempenho a partir do qual nos é possível criticar e construir a relação, a capacidade de

considerar, com maior ou menor dificuldade, a possibilidade de escolha, quiçá o mais poderoso privilégio da modernidade tardia. Também aqui parece certo que esta liberdade não significa apenas *poder* escolher; antes, entende-se como tomada de consciência que se desenvolve no seio do velho livre arbítrio. A possibilidade de escolha convoca por isso a identificação e problematização dos constrangimentos, das necessidades, das possibilidades que se perfazem em permanente diálogo entre o indivíduo, a cultura e o seu habitat, um caminho que pressupõe uma contínua trama de escalas – uma contínua encruzilhada. Desta perspectiva não podem existir respostas concluídas nem modelos únicos e auto-iluminados, como bem o entendeu Naess na sua ecosofia[98]. É dessa realização que podemos, individualmente e colectivamente, alinhar ideias, emoções e acções ou valores e condutas. É desse entendimento que me parece claro de que forma estou nos Ozcos, os Ozcos estão em mim, o mundo está nos Ozcos e os Ozcos estão no mundo.



DESFECHO

«O saber não é suficiente, temos que aplicar
O querer não é suficiente, temos que fazer»
Johann Wolfgang von Goethe

Sumariando um longo e sinuoso caminho, na procura de desvendar essa realidade a que chamamos *monte*, encontrei a relação que une uma sociedade à natureza inculta que a rodeia. Por ela fui seguindo os muitos fios de um tecido continuamente urdido que perfaz um lugar conhecido pelo nome de Ozcos. Pelas páginas deste trabalho convidei o leitor a cruzar uma natureza-*monte* nas suas várias manifestações, uma floresta que a cada passo revelou ser realidade multidimensional. Percorremos as superfícies de um *monte* literal, mensurável em hectares e descriminado em tipologias de espécies. Também entrevimos um *monte* sumamente alegórico, um lugar animado por símbolos e epifanias, onde as lógicas mais lineares resvalam em vórtices de mistérios e interioridades obscuras. Vimos surgir um *monte* denso de energias ameaçadoras, cuja contenção e controle fazem dele um lugar de suor, dever e luta, instigador do labor zeloso que implanta as fronteiras da identidade de uma cultura camponesa aqui guardiã das mais antigos marcos civilizacionais. O avanço do *monte* é presságio de abandono, lassidão, fim da memória, morte. Também esta floresta se revelou lugar de abrigo, reencontro, espaço de renovação, esperança e utopia desde as mais remotas eras. Encontrámos um *monte* sob o vaticínio de «velho e podre», clamando a reconversão em rasteiras pradarias ou disposto ao rigor geométrico do monocultivo e paralelamente sob a concepção de uma condição de pureza, autonomia, por si mesmo regenerador. Deparámos com um *monte* que se predispõe à exploração ou à conservação, um *monte* para enriquecer, um *monte* para desoprimir ou simplesmente um espaço esvaziado e esquecido. Por este trabalho atravessou-se um *monte* de sebenta, de catálogo e de imagem e um *monte* de experiência, percepção, sentidos. Na mesma medida, fui levada a desdobrá-lo sob o mundo da representação, em dimensões reflexivas, conceptuais e históricas e simultaneamente cruzei-o de forma experencial, ao longo do tempo vivido, sob os ciclos vitais que o animam, sentindo as suas luzes, cheiros, texturas e sabor, incorporando a sua densidade, atmosfera, ruídos e silêncios, na certeza de que, no todo da percepção, os sentidos compreendem menos mas sabem mais.

Ao reunir todas estas manifestações, poderia ser induzida a chegar a uma síntese de todas as opiniões, valores e condutas face ao *monte* que me devolvesse um retrato concludente da relação entre a sociedade humana dos Ozcos e a natureza inculta que a rodeia. Contudo, mais do que um desfecho conclusivo, fica patente o traçado de um percurso, um caminho ou um fio condutor que revela, de ponta a ponta, um mesmo desígnio – o da integração. Tal desígnio emerge do reconhecimento de que o *monte* dos Ozcos reflecte uma relação na qual oscilamos sempre num movimento pendular entre superfícies e interioridades, práticas e representações, matéria e metáfora, observador e observado, um aqui e um ali, entre o passado, o presente e o futuro que nos é dado – todas estas dimensões plásticas, mutuamente implicadas, plenas de correlações.

Se nos perguntamos, em estilo conclusivo e pragmático, se o *monte* dos Ozcos regride ou avança, se os seus bosques e matas são espaços cuidados, selvagens, abandonados, pujantes ou ameaçados, sou levada a responder que avançam e ao mesmo tempo regridem. Que estão atendidos e esquecidos e por isso mesmo ameaçados. À primeira vista, tal réplica não parece abonar a favor de uma intenção integradora; a verdade é que os caminhos da integração, assim aprendi nos Ozcos, não pressupõem necessariamente respostas lineares, menos ainda quando se trata de vaticinar sobre a relação entre a sociedade e a natureza. Essa é justamente uma das mais importantes morais que se podem extrair desta nossa incursão aventurosa pela floresta-*monte*.

Vim a verificar que a comarca é efectivamente um território provincial, um lugar de fronteira, física e figurada, no qual a mais estrutural e fundadora divisa parece ser aquela, constantemente construída, postulada e balizada, entre natureza selvagem e natureza cultivada, entre *monte* e sociedade. Assim se configuraram para mim os Ozcos como *lugar de relação,* um tecido que se constrói a partir de um imbricar de dimensões subjectivas, objectivas e intersubjectivas, um conjunto necessariamente intrincado de perspectivas, uma realidade dinâmica e não linear. O *monte* dos Ozcos, como qualquer outro que queiramos circunscrever, não é um referente fixo e estanque, sujeito a uma configuração única e universal. Observando-o com atenção podemos ver assomar muitos rostos, expressões, valores, percepções e «naturezas». Este seu polimorfismo entende-se a partir da própria relação, de uma sociedade humana que dele se apropria, que o designa, cultiva, conhece e que por ela constrói uma realidade que engendra paisagens, das mais selvagens às mais cultivadas.

No processo de deslindar esta trama complexa, adoptei o conceito chave a que chamei de apropriação, de modo a encontrar, por um lado, um eixo básico e estrutural da

relação e simultaneamente de maneira a captar a extraordinária diversidade e metamorfose de manifestações que por ele emergiam. A apropriação, na sua fórmula mais constante, traduz-se no contínuo processo através do qual a sociedade domestica o *monte*, essa natureza inculta, transformando-a em cultura, procurando torná-la frutificante e inteligível. O processo de apropriação revela que de uma forma e de outra, fazemos a natureza «nossa». No sentido mais material, apropriamo-nos dela, por exemplo, na domesticação de plantas e animais, na transformação directa do meio natural. Num plano de representações, fazemo-la nossa quando a interpretamos, descodificamos ou nos projectamos nela. Neste plano, tantas vezes negligenciado ou ausente dos projectos, estudos e debates ambientais que envolvem a floresta, aventurei-me nas dimensões mais destacadamente simbólicas da relação pelas quais a apropriação pode ser entendida como resposta à indeclinável tensão fronteiriça que encontramos entre sociedade e natureza inculta. Esta realidade simbólica compreende-se a partir do próprio *monte*, tido como o locus de exterioridade precisamente na justaposição material e figurada daquilo que é inculto ou selvagem, não tanto imune à cultura mas estranho no seu próprio seio. Chamemos-lhe habitat, sustento, proveito, evoquemos um espelho, uma memória, um sonho, uma origem, um futuro, um distanciamento, um regresso e não terminamos de o circunscrever. A sua realidade convoca uma fronteira continuamente postulada, construída, rectificada, que circunscreve um território em última análise, inconquistável.

Através deste eixo estrutural da relação encontrei novas e velhas soluções pelas quais se vive e convive com esta tensão fronteiriça. Os exemplos são múltiplos e variados: cultos ancestrais nas encruzilhadas dos «*senderos*» silvestres ou modernas placas de sinalização para os «senderistas». Espantalhos, velhas armadilhas e fantásticos amuletos ou catálogos cinegéticos de edição normativa mas também sebentas escolares, com os seus organogramas do «mundo natural» - cosmologias como medidas de urgência contra a desordem e o desconhecido. Por outras palavras, foi possível vislumbrar os contornos ou perfis específicos das apropriações que se levam a cabo, possível apreciar as diferenças, contrastes e metamorfoses tão assinaláveis na relação que tivemos em mão.

Para entender esta multiplicidade de apropriações houve que desdobrar a relação sob contextos, entendidos como campos de análise e de significação na construção social da relação. Em contexto, dediquei especial atenção à *experiência* da natureza-*monte*, nas suas diversas acepções. Pretendi deixar claro a relevância do *monte* não apenas como conjunto abstracto de objectos e fenómenos biológicos mas como realidade viva e pulsante que aspira igualmente a um auto-desenvolvimento ou auto-realização. Nesse sentido, entende-se que as

múltiplas formas de apropriação que a sociedade oscence constrói são formas necessárias de responder ao *monte*; a sua existência activa faz parte integral da experiência quotidiana do lugar e, naturalmente, da relação. É justamente a sua presença sempre próxima, animada e dinâmica, que faz deste um lugar de província. Por ela é possível apreciar novas e velhas fórmulas de criação e manutenção de fronteiras – o processo de domesticação - a partir do qual a natureza inculta, sem a qual não se vive e na qual não se habita, se estabelece como entidade portadora de ameaças e perigos mas também de energias frutificantes, protectoras e sedutoras.

Nessa dimensão da experiência do *monte* também se deu particular relevância aos modos de relação que se traduzem numa «cultura interiorizada», uma dimensão que se pode captar através de uma sensibilidade fenomenológica que atente aos modos de apropriação afirmados pela experiência pré-objectiva - não pré-social - face à natureza. A pertinência desta dimensão viu-se impulsionada pela observação de um contexto social eminentemente rural, onde o trabalho e toda a vida quotidiana estrutura formas de apropriação que se erigem a partir do contacto directo e implicado com o meio, a partir de uma socialização precoce e continuada. Desta perspectiva, a observação da relação deixou-se levar pela vigilância de todo um conjunto de práticas e «maneiras de fazer», resgatando toda a informação não verbal, não discursiva e não reflexiva que se veio a revelar justamente como um dos aspectos mais relevantes e significativos da realidade que se quis observar. Vim a descobrir que a «cultura interiorizada» na relação com a natureza era também ela um espaço de integração na medida em que existe um diálogo permanente, do qual o corpo faz a síntese, entre o meio natural, como fonte de informação externa e a forma como colectivamente se interpreta essa fonte de informações externas, a que se pode chamar, conceptualmente, natureza. Nesta intersecção encontrámos os nossos interlocutores, sujeitos que imprimem uma singularidade adaptativa a todo este sistema de informações e disposições incorporadas.

A predominância desta dimensão incorporada da relação na sociedade oscence levou-me a considerar um quadro que compreendesse esta realidade, feita de íntimas correlações. Deste modo entende-se que a experiência pressupõe um conceito de cognição em que o processo de «conhecer» é muito mais abrangente do que o do «pensar», na medida em que envolve percepção, emoção e acção. A experiência como forma de cognição não é a representação de um mundo autónomo, pré-dado, estritamente objectivo, mas um contínuo «fazer do mundo», no qual se insere efectivamente a construção social da natureza. Pela experiência, a natureza surge na própria relação, da qual não pode em última análise, ser abstraída. No seu todo, atendendo à experiência tangencial de viver o lugar, a relação

configurava-se na certeza de saber o oco de qualquer distinção estrita entre aquilo que está dentro do nosso corpo ou mente e o que está fora, ou entre aquilo que é perceptível e aquilo que é relembrado ou imaginado ou entre aquilo que é natural e cultural.

Neste triângulo inseparável entre sujeito, natureza e cultura, houve que destacar a dimensão societal para esclarecer não apenas o processo de construção da relação bem como para iluminar a diversidade, os contrastes e metamorfoses dos modos de apropriação que por aqui se urdem. A contextualização social exigiu ter em conta que a relação entre a sociedade humana dos Ozcos e o seu ambiente natural não se estabelece num círculo fechado. Pelo contrário, é profundamente influenciada por relações de segunda ordem que pressupõem a interacção entre influências internas e externas à comarca. Por outras palavras, a influência das evoluções sociais, culturais e económicas de um contexto mais lato atravessa directamente a comarca, acarretando assimilações e reinterpretações bem reveladas pela observação sistemática. Imergida na diversidade e transformações que exalava a relação, fui levada a identificar as principais fórmulas que desenhavam padrões mais ou menos consistentes de apropriações, referentes que vieram a desembocar em duas categorias latas: tradicionais e modernos modelos de relação. Desta perspectiva os Ozcos configuravam-se, de forma privilegiada e aguda, como um palco de convergência onde se encenava toda uma longa história ecológica. Nessa medida incitavam a reflectir sobre a evolução da relação, a buscar as suas raízes, percorrer as texturas do seu tronco, os nós dos seus muitos enxertos e a saborear os seus frutos.

Nesse percurso e propósito, o passado da comarca, tal como desembocava no presente, sob forma de «relação tradicional», com as suas práticas e representações particulares, tinha muito para revelar. Mais do que tomá-la como uma herança monolítica e fechada, um modelo «puro», foi reconhecida como um produto concreto e singular entre uma sociedade e um habitat, com as suas continuidades mas também descontínuos, com as suas transformações e resistências, desenhada num contexto de influências e forças feitas em diálogo com outras relações que desde os tempos mais remotos ligaram a comarca a esse mais além geográfico. Procurei seguir o seu curso até ao presente, onde se encontra de forma fragmentada, em muitas práticas e representações face ao *monte*, mas ainda parcialmente intacta no universo da memória de muitos daqueles que viveram «num outro mundo», como amiúde me foi descrito. Procurei saber que mundo era esse, o que dizia de formas específicas e eloquentes da relação à luz do presente.

Fui levada a entender que a relação de tipo tradicional esteve profundamente condicionada por um cenário de auto-suficiência em que os vínculos da Casa ao *monte* se desenharam de forma particularmente intensa. Tais vínculos, por sua vez, entendem-se a partir de um isolamento sócio-geográfico relativo, pelo qual o lugar humano se estabelece no cultivo de anéis sucessivos desenhados nos contornos de montes e *monte*, fronteiras que inequivocamente estabelecem o marco de um retiro comarcal, produtoras de endemismos culturais ou expressões singulares de intimidade entre uma sociedade e o seu habitat. A apropriação, nos seus moldes mais tradicionais, traduz-se no labor e necessidade imediata de cultivar, desbravar ou domesticar a natureza inculta, uma disposição que prolonga continuidades imemoriais. Nas representações desta sociedade, a sua transformação em cultura foi a recompensa pelos sacrifícios, a definição e medida da sua façanha, a fonte do seu mérito e orgulho. A premência em domesticar, organizadora das prioridades, identificadora e estruturadora da sociedade de antes, deve ser entendida como resposta à presença activa e poderosa do *monte*, nas suas múltiplas manifestações. A resposta a essa proximidade minoriza a estetização e premeia a sobrevivência, incita a empiria e despe-se, não de afectos, mas de sentimentalismos. Dessa perspectiva a natureza não é uma realidade benevolente, na justa medida em que não se compadece – compadecer é um sentimento eminentemente humano. Tal diferença parece estabelecer a medida do isolamento humano por relação ao seu habitat, seguramente uma das mais estáveis e antigas fronteiras, uma que os habitantes dos Ozcos conhecem sobejamente. Na ausência de custódia, o *monte* toma conta de tudo, pelo que a sociedade dos Ozcos ocupou um lugar guardião das suas fronteiras, físicas e figuradas.

Na relação tradicional, o conhecimento social da natureza traduz-se numa familiaridade directa e antiga, um conhecimento profundamente ancorado e íntimo ao seu habitat, que se constrói em grande medida de forma experencial e incorporada. Tal conhecimento parte de uma apropriação específica que é simultaneamente estruturante do meio e estruturadora do seu agente, nomeadamente pelo trabalho. A apropriação directa feita a partir do trabalho é dimensão crucial da relação com o meio pois relembra algo fundamental: o incontornável lugar da presença humana, que passa por alterar, destruir e regenerar o habitat a que se pertence. Por outro lado, se o conhecimento tradicional da natureza premeia o bom senso experimental deixa-se seduzir pelo mistério. O imaginário, o mágico e o alegórico que envolvem o *monte* fazem dele o ponto de encontro entre dimensões físicas e figuradas do selvagem e do inculto. O reconhecimento desta qualidade simbólica está longe de ser uma predisposição para o escape ou para a fantasia, pois nas representações tradicionais a

natureza como realidade metafísica revela não apenas encantos e maravilhas mas também desordens, turbulências, perdas e medos. Nestas concepções, a natureza-*monte* revela a sua antiquíssima face do sagrado, um braseiro virtualmente extinto mas que ainda guarda algum calor na memória desta sociedade. Fui levada a entender a relevância desta faceta, pelo modo como é capaz de exprimir os limites da domesticação, capacidade que a modernidade parece dada a perder. Nesse sentido, a apropriação guarda aqui uma das suas mais subtis mas pungentes expressões, pois mais do que ascender à sua vocação domesticadora, submete-se ao que não se doma nem se explica, rende-se ao mistério, comunicando a indizível dimensão de transcendência.

Numa sociedade rural, tal dimensão transparece num conjunto lato de saberes empíricos e ocultos, práticos e arcanos, que a visão do mundo tradicional reunia de forma indissociada. Há aí uma forma de conhecer igualmente inspiradora para o presente, pelos seus potenciais integradores que exprimem a possibilidade de recrear uma comunicação entre dimensões que se diferenciaram ao ponto da dissociação. Por outras palavras, recorda-nos que a floresta-*monte* tem poderes regeneradores que vão além da sua função de sumidouro de CO_2 ou mesmo dos seus aspectos mais relaxantes e pueris. A floresta é o cofre-forte de arquétipos psicológicos valiosíssimos, uma dimensão que vai um pouco mais para lá da esfera social do quotidiano. Um mundo capaz de refugiar foras-da-lei, formar heróis, abrigar eremitas e inspirar poetas, um espaço onde crianças perdem a inocência e amadurecem, onde se guardam tesouros, assomam encantos e se abrigam seres de estirpes imemoriais. A floresta-*monte* é esse domínio exterior que delimita e informa os contornos de onde habitar. Um sub mundo de correspondências sempre disposto a revelar algo sobre o nosso lugar na terra na sua enigmática fatalidade.

Este era esse «outro mundo» que chegava do passado e que no presente parecia escorrer como areia entre os dedos da observação. Procurei assim identificar que novas apropriações, vínculos, lógicas ou fronteiras se vinham erigindo em seu lugar. Sem dúvida que os novos modelos de relação com a natureza, com as suas formas de apropriação produzidas pela modernidade, estão cada vez mais presentes nos Ozcos e ditam em absoluto o destino da sociedade humana e do seu *monte*. Tais influências que chegam do exterior não são homogéneas; pelo contrário, a modernidade chega aos Ozcos tal como ela se apresenta, cheia de ambiguidades, incertezas e até paradoxos. Através do *monte*, pudemos ver reflectidos os meandros da moderna relação com a natureza, em que as velhas tendências no sentido do distanciamento e aproximação parecem atingir um paroxismo. Esta ambivalência

manifesta-se em duas formas típicas: por um lado, desenrola-se uma história da exploração da natureza, em que ela é objecto cuja capacidade de resistir pode ser controlada pelo conhecimento e pela acção técnica. Por outro, a par da exploração intensa, avulta a relação sentimental com ela, tornando-a um meio de recreio; é a invenção do «desfrutar» da natureza.

Nos Ozcos a moderna ambivalência estende-se por todos os lados: nas medidas políticas que fomentam a exploração ganadeira, na sua lógica de industrialismo, expansão e competitividade, excluindo inevitavelmente as pequenas ou tradicionais explorações. Está igualmente patente, e de forma decisiva, na promoção de um modelo educativo estandardizado, que promove a competição, a especialização e que, acima de tudo, oblitera a aproximação experencialmente integrada dos habitantes ao lugar que efectivamente habitam. Este sistema educativo é o megafone institucional que reproduz fórmulas específicas de apropriação da natureza e que instiga ao distanciamento, dando inversamente origem à necessidade de reencontro, movimento visível nas dinâmicas da emigração bem como de imigração. Paralelamente é uma modernidade que se comove com velhos arados e *hórros*, suspira por tradicionais valores e sabores, fascina-se pela paisagem e procura protegê-la, circunscrevendo-a numa reserva, recreando um museu cultural e orgânico.

Na actualidade tornou-se evidente até que ponto esta oscilação entre uma interacção instrumental e não instrumental ou entre uma voragem pela autonomia e uma nostalgia do reencontro se intensificam, catalizando o confronto entre fórmulas divergentes de apropriação da natureza. Nenhum outro episódio como o da paisagem protegida veiculou de forma tão eloquente este cenário. Para além do seu potencial descritivo, este acontecimento pareceu-me particularmente eloquente para agudizar a hermenêutica do lugar. Nesse sentido, induziu-me a encontrar paralelos com a pequena chave protagonista do tradicional conto do Barba Azul, a pequena e única chave que permite à heroína trazê-la à consciência, por ela descobrir aquilo que está subterrâneo ou encerrado, abrir a porta do tremendo quarto secreto, a chave que induz à transformação e que consiste, mais do que em receber respostas, em fazer as pertinentes perguntas. E se, tal como no conto, a porta voltou a ser encerrada, a pequena chave, com as suas prementes perguntas, continua a latejar, a tornar impossível voltar atrás nesse momento de consciência social, apenas adiá-lo. Tal como no conto, o sangue que continuamente pinga da chave e mancha os belos trajes da heroína impede-a, por mais que queira, ignorar a consciência daquilo que causa a hemorragia que, na nossa história, é feita do sangue arterial que une a sociedade à natureza-*monte*.

Por estas veredas vim a encontrar a modernidade plenamente instalada nos Ozcos, uma modernidade que se contorce no central dilema da relação com a natureza que passa por

conciliar as necessidades materiais de uma sociedade com os novos valores que esta produziu. Se o futuro das nossas sociedades passa em grande medida por solucionar tal equação, o destino da sociedade oscence está verdadeiramente encravado nesse enigma. As melhores intenções compatibilizadoras preconizadas pela modernidade, entre o ideal de preservar a natureza e as tradições e a intenção de fixar a população mediante o estímulo económico e social, não têm funcionado. Na comarca o fracasso está à vista; a compassada hemorragia continua. De uma forma ou de outra, fomos deparando com uma velha incompatibilidade que se manifesta na ubíqua equação pela qual a pujança social responde, como num jogo de forças, à supressão da vitalidade da natureza inculta. No momento presente, mediante a evidente dissolução da comunidade humana, esta correlação é em grande medida interpretada pela própria sociedade oscence na fórmula que continuamente se enuncia: «Vamos todos desaparecer, aqui só fica *monte*». Poder-se-á adoptar esta visão como um vaticínio incontestado, um retrato que aponta para um efectivo regresso do *monte*? Os nossos caminhos revelam que esta é apenas uma versão da relação, uma interpretação directamente herdeira de um passado que chega ao presente sob um rosto de tristeza e perda. Uma voz que enuncia uma correlação indissociada, que fala de uma cultura que soube sobreviver ao *monte* mas que não amadureceu todavia na consciência integral da reconciliação – de que também foi portadora – e menos ainda da integração. Com efeito, outras tristezas e perdas assomam no reconhecimento de outras verdades, enunciadas pela austeridade comunicativa dos dados de superfície e que revelam, por sua vez, que o velho bosque autóctone, essa mancha profunda contida na circunscrição de medidas espaciais, regride, regride e regride. As muitas ervas daninhas que conquistam os espaços outrora cultivados, a expansão aritmética das pradarias que apenas alguns exploram, a farsa dos monocultivos que assoma pela designação de «*monte*» não podem encobrir e menos ainda substituir o retrocesso do *monte* dos Ozcos. Confirmam, nessa medida, os laços inexoráveis que unem os Ozcos ao mundo, um mundo em que 280.000 m2 de floresta desaparecem a cada minuto[1].

Nas muitas descontinuidades exibidas pelas novas formas de apropriação, particularmente vívidas no contraste entre modelos tradicionais e modernos de relação, os Ozcos exibem também continuidades. Nesse sentido poderíamos dizer que velhas incompatibilidades se repetem continuamente, apenas com a assinalável introdução de meios cada vez mais poderosos para abrir clareiras. Estes movimentos contínuos revelam curiosas elipses e tornam oportuna a pergunta: «será que, tal como se passava outrora nas sociedades

pré-industriais, a natureza se tornará a preocupação maior das sociedades pós-industriais?»[2]. Da perspectiva deste território provincial, a resposta é em boa probabilidade afirmativa e não deixa de ser interessante verificar as voltas que o mundo dá, voltas que nos Ozcos são singularmente curtas. A questão que podemos colocar então é se estas voltas são circulares, repetitivas, em que a cabeça engole a cauda, ou se existe uma estreita abertura, possibilitanto a relação entre a sociedade e o *monte* desenhar uma inspiradora ainda que tímida espiral, uma saída, que se transcendende a si mesma.

Por estas reflexões foi-se tornando claro de que forma o mundo estava nos Ozcos mas também de que modo os Ozcos estavam no mundo, isto é, quais os laços que efectivamente unem este pequeno território à sua exterioridade social. A incógnita de saídas e soluções imanente a este lugar provincial parece ser emblemática, senão inspiradora, para a decifração de uma charada que de forma premente nos tem a todos implicados, urbanos, rurais e emigrados de ambos os lados, produtores e consumidores, turistas, ganadeiros, intelectuais, professores, políticos, defensores da natureza, incendiários, poetas - todo um conjunto incontornável de vizinhos. A diversidade e transformação encontradas pelos meus caminhos levaram-me a entender que um lugar mais do agregar, relaciona. Um lugar como os Ozcos é defendido, afirmado, autorizado e reconstruído segundo múltiplas formas de apropriação, efectivamente investidas de sentido. Nessa medida, os sentidos do lugar encontram-se nas formas experenciais e representativas pelas quais a natureza-*monte* é conhecida, imaginada, desejada, evitada, recordada, narrada, circunscrita, contestada e debatida. Como espaço partilhado, os Ozcos ilustram um presente cheio de urgências e inquietações mas vazio de respostas coesas e consensos. Revelam, com efeito, um lugar de encruzilhadas, à procura de um domicílio. E se este se erige na relação com o *monte*, está inequivocamente fragmentado. A relação exibe, mais do que uma ambivalência, uma fractura exposta.

Por entre contínuos movimentos pendulares entre o passado e o presente, entre interiores e exteriores geográficos, literalidades e alegorias, valores e condutas, sociedade e *monte*, os Ozcos parecem incitar à invenção de saídas, rumos e opções. Ao aceitar semelhante convite, imersa na polifonia de apropriações, na multiplicidade de dicções, houve que manter finca-pé em aceitar e cultivar as suas contradições, valorizando-as a todas não sob o critério de justeza mas de significação. Houve que elevar o encontro e confronto patente nos Ozcos a uma dimensão ética da relação entre sociedade e natureza. Houve que aceitar o desafio da decifração do lugar, pelo qual se tornou explícita a linha ou propósito mais estruturador de todo este trabalho: o da integração. Para integrar havia que, mais do que

mapear novas e velhas fórmulas de apropriação face ao *monte*, relacioná-las entre si e por aí descobrir o sentido que engendrava semelhante encontro.

Este desafio de integração, por entre movimentos pendulares, predispôs-me a fazer um exercício de balanço capaz de sugerir coordenadas para desdobrar um plano de saída, não um roteiro convencionado, mas um esboço de caminho cujo pólo magnético se dirigia ao futuro. Por esses trilhos que escapam aos ditames mais rigorosos do quotidiano, recreou-se um cenário não-familiar, no reconhecimento de que existem modernidades múltiplas, coexistentes e virtuais, deixando escolhas para futuros possíveis. Procurou-se assim desenhar o esboço duma relação alternativa, que incita a tomar realidades subjectivas e objectivas a sério, sabendo que a relação se faz, simultaneamente, a partir de construções sociais e de realidades que as transcendem. Nessa medida procurou-se trazer à luz a necessidade de fomentar e desenvolver uma consciência integradora, que é mais do que a soma acotovelada das partes. Para sanar a premente fractura exposta, uma e outra vez revelada pelo *monte*, ambiental e socialmente devastadora, tratou-se de seguir a senda mais arriscada e até incómoda, aquela em que as pedras têm sempre duas faces. Com um pé na biosfera e outro na noosfera, houve que integrar e transcender todos os pares bloqueadores: cidade e campo, tradição e modernidade, paisagens interiores e exteriores, observador e observado, vivências espacialmente sedeadas com consciências planetárias, valores e condutas, evidências e mistérios, na certeza de que o aspecto global mais significativo da relação é a comunicação de dimensões complementares na apropriação da natureza.

Por este caminho tornou-se claro que os problemas ambientais são directa e inevitavelmente problemas de relação, uma afirmação que, não obstante toda a sua evidência axiomática, tende a ser esquecida. Nesse sentido, a desflorestação, como um dos centrais legados ecológicos da nossa história, compreende duas faces. Como diz Harrison, se a desertificação ocorre dentro, nenhuma floresta sobrevive fora; alma e habitat – estamos finalmente numa posição para o saber – são correlativas uma à outra[3]. Esta é, com efeito, uma das mensagens mais claras que chega desta província. Aquiescê-la impele a assumir que não existe natureza fora da relação. Isto, acima de tudo, parece ser o facto irredutível pelo qual a sociedade dos Ozcos deve assumir a sua plena responsabilidade. Apenas a partir daqui parece possível sanar a fractura, entrever horizontes alternativos, outros *logos*/lógicas, novas linguagens que são efectivamente novas formas de consciência da relação.

Os melhores propósitos em circunscrever a comarca como reserva, isolando-a em perímetros normativamente vigiados, não deixa de abrigar um critério fundacional de natureza como biosfera (essa «Natureza» verdadeira e impoluta que vale a pena proteger). Os amigos

da natureza podem proteger uns pedaços aqui e ali, mas sem a integração do local e do global, dos centros e periferias, das superfícies e interiores, da biosfera e noosfera, as saídas não auguram sustentabilidade nem sequer viabilidade. Malgrado as boas intenções, os que advogam a protecção da natureza ou da sua correlativa «paisagem» estão forçados, na maioria dos casos, a falar a linguagem daqueles a que se opõe. Esta é a linguagem da utilidade e da função. Por ela devem encontrar um sem número de argumentos mais ou menos persuasores a favor da utilidade da preservação do *monte*. De momento, esta parece ser a única linguagem com direito a falar, pois fala de «direitos» e de «interesses», sejam eles económicos, políticos ou sociais. Ainda assim, a protecção da natureza pode estar bem para lá da circunscrição de espaços classificados e delimitados, em que, como diz Everden, todas as questões que perguntamos, todas as soluções que encontramos «bespeaks mastery, not mystery [professam domínio, não mistério]»[4].

Tais perímetros, mais do que albergues, são a linha estratégica que dispõe um espaço ao afã conquistador segundo uma apropriação hegemónica e verborreica que não tolera o singular silêncio da floresta. No que diz respeito ao *monte*, a linguagem dos técnicos especialistas continua a ser a autoridade preponderante, uma linguagem que exclui aquilo que não pode ser medido ou rigorosamente classificado, um idioma que não pode acomodar a dimensão radical de exterioridade ou do selvagem; com efeito, tal idioma foi justamente concebido para a negar. Se queremos proteger a natureza dos perigos da «crise ambiental», temos de entender que esses perigos são a consequência de uma prisão conceptual. Se queremos salvar o *monte* temos de o libertar, libertar da sua constrição espacial, sujeita aos perímetros das superfícies, libertar a sua insondabilidade, os seus mistérios, as suas sombras, a sua opacidade, as suas qualidades mais silvestres e bravias que desafiam a compulsão paranóica em escavar as trincheiras da relação.

Sem dúvida que o caminho percorrido por estas páginas é cúmplice de um esforço em despertar do entorpecimento e dormência que conspira com a destruição. Foi dito no prólogo que a actual e inegável preocupação ecológica pode ser revista à luz de uma ansiedade que vai para além da perda de habitat, das alterações climáticas ou da biodiversidade. Para entendê-la importa distinguir a ecologia como inclinação e vocação e não estritamente como ciência. Ao enfatizar o grau de inter-relação, a perspectiva científica tende a redefinir o lugar da humanidade em termos de dependência e inclusão. Acentuar a pertença parece uma posição pertinente e oportuna no momento da tomada de consciência na actual crise ambiental. Contudo, é possível conceber uma relação que pressupõe, simultaneamente, dependência e autonomia, integração e diferenciação. Os meus caminhos pelos Ozcos

conduziram-me a entender que nada na natureza procura compaixão universal, compreensão mútua ou restrição ética. O ser humano está necessariamente diferenciado. Tal diferenciação não equivale a isenção nem implica pretensão em cortar os laços com a biosfera, sob o risco de perder as conexões e laços com a natureza interior e exterior. Como enfatiza Harrison, é apenas na nossa relação com aquilo que não somos que aquilo que somos possa tornar-se a base do nosso lugar. Essa é efectivamente uma importante moral, que radica na árdua pedagogia da alienação.

Como alternativa importa resgatar as dimensões da relação mais intersectantes, na consciência de que sujeito, sociedade e *monte* evoluem em conjunto. Nesse sentido, a protecção do ambiente, ao invés de se implantar como uma normativa externa pode ser fomentada como uma disposição incorporada. Parece claro que só quando permitirmos que o interior se case com o exterior aparecerá uma ecologia integral. Tal matrimónio, como a moderna instituição, deve supor – acima da convenção ou da necessidade – uma escolha de amor que, nas palavras de Erich Fromm significa «união…sob condição de reter a diferenciação e integridade do nosso próprio Eu»[5]. Semelhante transformação implicaria criar novos, estranhos e fabulosos mapas de sítios e lugares como os dos Ozcos, em que o *monte* deixa de ser apenas um espaço inculto, geometricamente definido, adstrito às fronteiras fátuas de normas e leis, reduzido à voragem da utilidade, mas um lugar multidimensional, um espelho que se pode atravessar de cá para lá e de lá para cá, sujeito a dúvidas e possibilidades, batalhas e reconciliações, certezas e mistérios. De igual modo, esta posição permite uma singular expansão de horizontes pois só ao resgatar-mos o mundo tal como é visto de dentro podemos recuperar o encantamento do mundo amplo e do pequeno mundo.

Uma das mais destacadas capacidades da espécie humana é a adaptação e não estritamente no seu sentido biológico. Também é possível evoluir pela representação. Algum dia a realidade é refraseada e um novo horizonte se dilata. Talvez esteja a emergir uma nova linguagem menos comprometida com a constante regurgitação dos *mass media*, com as mil e uma fórmulas de utilidade. Um vocabulário que abarca outros direitos e interesses, uma linguagem de outros mundos. Se vier, é de esperar que essa nova e exótica variante seja mais reconciliadora entre certezas e insondabilidades, imanências e transcendências, sociedade e natureza inculta. As florestas, bosques, matas e *monte*s providenciam um sem número de bens às sociedades mas aquilo que não podem providenciar é uma resposta para a aspiração, ânsia ou saudade imanente à transcendência que atravessa a nossa condição humana. E, contudo, inspiram-na de forma crucial. Não existe modo, em última análise, de tornar inteligível o nosso elo à natureza, de dominá-lo conceptualmente ou de descodificá-lo, mas ao invés é

possível manter aberta a sua dimensão de insondabilidade ao expressá-lo para além da linguagem da reflexão. Nesse sentido importa escapar à hegemonia da percepção de objectos na sua literalidade nua, abstracta, vazia de associações imaginativas, que cria uma penumbra sobre os alcances mais profundos da percepção sensorial. Se o nosso dilema ambiental resulta em parte daquilo que nos parece ser sensato de fazer no mundo, talvez seja necessário admitir alguns discernimentos fora do senso comum, em que as 'vozes' permitidas não se limitem às da actividade prática e da ciência.

Talvez no futuro seja possível explorar, colectivamente, um caminho alternativo de novas expressões de *logos*, lógicas e linguagens nas catacumbas das grandes clareiras. Tais veredas abriram-se para mim na comarca dos Ozcos, lugar de província, onde a história se encontra com a natureza, onde a residência humana chega aos seus limites e a relação pode preservar fortes raízes. A importância do lugar no balanço deste trabalho não é casual. Importa notar que, do ponto de vista da relação, o lugar compreende mas ultrapassa o «local». A descoberta dos Ozcos como lugar leva-me a entender que a sociedade não vive dentro ou fora da natureza mas em relação, um «lugar» que pressupõe uma oscilação entre uma diferenciação e uma pertença, uma alienação bem como uma familiaridade, por assim dizer, doméstica. Tal perspectiva permite ultrapassar a falácia de pretender ocupar um lugar em que estamos isentos da natureza ou aspirar a uma fusão de plenitudes; ao invés, permite encontrar na relação o lugar de residência. A aquiescência desse lugar é porventura a chave de uma cultura sustentável.

O lugar serve também como matriz de contextos. Nesse sentido trabalhou-se o lugar como referente fulcral de identidade e história. O sentido de interconexão imposto sobre nós pelos *mass media*, pelas viagens rápidas, pelas comunicações à distância, pela homogeneidade e impersonalização de muitos dos produtos que consumimos, tende a distrair-nos da importância da relação – aonde estamos e como é viver aí. A etnografia do lugar é particularmente relevante para aqueles que são dados a imaginar que todos os lugares são iguais e particularmente crítica para aqueles que se esqueceram de que as pedras têm dois lados. Este trabalho fala assim de um lugar periférico no qual o *monte* marca ainda fronteiras fluidas, pleno de memórias e silêncios vegetais, um sítio que inspira inesperadas recomposições entre superfícies e interioridades, finitudes e transcendências, guerreiros e poetas. Uma província como a dos Ozcos é um lugar que pode e deve assegurar a contenção do centro, a expansão física e figurada da clareira. O lugar existe e o potencial também; apenas depende das acções concretas que cada um dos seus habitantes, visitantes e demais implicados venha a tomar. Como sempre, há que fazer o futuro que nos foi dado.

Por tudo isto, este trabalho pode ser tomado como produto de um enviado provincial que parte em busca dos contornos das fronteiras e que no seu regresso à cidade, ao centro da ordem institucional, à academia, entrega um relatório da sua prospecção. Este enviado não traz notícias que afiancem as maravilhas da metrópole; ao invés, exprime as dimensões da sua expansão. A sua mensagem é a de afastamento e por ela uma recomendação sentida da necessidade urgente de reconciliação.



Foi dito no início deste trabalho que a pesquisa que aqui se construiu contém em si muita da minha experiência dos Ozcos. Esta inserção não deve ser entendida como acidental, nem sequer como um mero exercício formal de metodologia. Em retrospectiva conclusiva, pode ser vista como a alma do trabalho, o sopro que efectivamente o *anima*. A aplicação de todo um conjunto de experiências significa fazer participar, intencionalmente, a minha relação com o *monte* e a sociedade oscence também segundo dimensões subjectivas que, estando compreendidas no âmbito de uma dissertação, também a ultrapassam. Estas dimensões mereceram protagonismo num diálogo com uma reflexividade que colocasse todo o colóquio dentro de um quadro de referentes e critérios disciplinares. Tratou-se assim de dar vida àquilo que entendo ser uma relação aplicada e implicada e que de alguma forma completa o propósito último da integração. Semelhante opção levou-me a percorrer uma viagem necessariamente aventurosa, senão mesmo acidentada – forçosamente comprometida. As consequências dessa posição são variadas e valerá porventura a pena, em jeito sumariado, explicitá-las.

Começo por notar que os trilhos escolhidos não são nem inteiramente objectivos nem inteiramente subjectivos. Houve que confiar na bússola da intuição e apoiar-me em algum bom senso analítico para tornar viável a pesquisa sobre um tema algo inviável como o é a relação da sociedade humana com essa natureza a que chamamos *monte*, mesmo no quadro da nossa pequena comarca. Deste modo, na miríade de manifestações que assume a relação, houve que seleccioná-las sem pretensões de exaustividade, virtualmente impossível, mas resgatando aquelas que revelassem de modo eloquente um retrato da relação, com a sua variedade, plasticidade e dinamismo. Abraçar a pesquisa segundo uma orientação abrangente e fluida é um convite provocador para que o investigador seja um generalista. Este, sem balizar os seus caminhos em divisas disciplinares rígidas, é impelido a seguir os caminhos que o tema dita. Neste caso, o tópico natureza leva-nos virtualmente a qualquer sítio. Nessa

medida o trabalho responde a uma filiação específica, a sociologia do ambiente, mas alimenta-se também com contributos teóricos e metodológicos de outros campos de saber, no reconhecimento e convicção de que os contributos, particularmente na área ambiental, convidam à confluência e diálogo entre um conjunto diverso de perspectivas que podem desse encontro melhor iluminar este objecto de estudo.

Dito isto, sabemos que todas as escolhas supõem uma perda. Fazendo minha as palavras de Harrison, se aprendi alguma coisa durante o percurso do meu trabalho, é que a floresta-*monte* não é circunscrevível. Atravessá-la significa afastar vastas áreas dela. Pode defender-se que a natureza generalista deste trabalho, segundo uma compreensão que reclama a par e passo dimensões qualitativas, implicou prescindir de uma edificação conceptual mais definida, mais aprofundada ou até mais rigorosa. Abandonou-se uma trajectória mais linear a favor de uma circum-navegação mais sinuosa que talvez resulte numa compreensão final menos específica e em muitos pontos mais difusa. Muitas veredas ficaram por percorrer e outras vislumbraram-se apenas de forma superficial. Ainda assim, ficaram sugeridos ou delineados uns tantos atalhos desencaminhadores, que instigam a explorar novos terrenos de pesquisa. Prescindiu-se assim de uma confecção em moldes pré-fabricados ou em estilo de pronto-a-vestir a favor de um labor que não esconde uma tela de retalhos, à mercê das disponibilidades e habilidades da sua artesã.

Uma relação implicada teve ainda como consequência elevar a opção metodológica que converte o investigador no principal instrumento de pesquisa. Na prática, conduziu a que o processo de observação não se resumisse ao simples transcrever daquilo que pensamos que vemos, afirmando-se a necessidade de incluir a dialéctica da participação. Tratou-se de viver um conjunto de experiências procurando preservar a integridade fenomenológica, tanto quanto possível, da experiência de campo, falando a língua do inquirido, sentindo as suas emoções, movendo-se ao seu ritmo, partilhando o seu quotidiano e submergindo conscientemente nos seus significados. Pelo caminho foi necessário domar animais selvagens, cortar árvores para fazer frente ao frio, fazer florescer uma horta em habitat de montanha, ocupar um lugar como mulher e mãe numa sociedade camponesa, bem como inventar espaços e oportunidades para subsistências alternativas. Integrada numa escolha de vida, a observação participante pode ser mais do que um instrumento metodológico pontual; pode ser por si mesma um *modus vivendi*, que informa duas margens de um mesmo rio.

Tal observação do lugar que se observa e do lugar que se ocupa requer que se tome consciência dos nossos condicionalismos sócio-culturais, com o objectivo de, na medida do possível, os pôr entre parêntesis quando interaccionamos com o outro. Isto permite ver através

das fórmulas analíticas que têm pouco ou nada a ver com a experiência directa do observador como sujeito ou com a experiência do observado como objecto. Por outras palavras, trata-se de uma postura de compromisso face ao conhecimento que procura ir além das limitações da objectividade deslocada e da mera subjectividade. Esta abertura para circum-navegar a experiência partilhada do lugar e da relação, sujeita à sensibilidade dos contextos, foi particularmente importante para captar os Ozcos como cenário de encontros e desencontros na diversidade de apropriações da natureza-*monte*, nas múltiplas significações da relação e nas várias realidades que engendra. Tudo isto me terá levado a entender de forma mais profunda e integral o carácter socialmente construído da relação, menos ancorado em realidades ontologicamente fixas do que os vários sensos comuns sobre o que é a natureza dão amiúde a entender.

Por último, uma relação implicada teve como consequência a opção de dar não apenas protagonismo a uma determinada experiência mas também em comunicá-la. A vivência de uma realidade feita no diálogo entre múltiplas dimensões não se resumiu a veicular categorias e conceptualizações abstractas que falam de um «outro lugar» de maneira familiar ao contexto académico. Na convicção de que a relação com a natureza não se esgota em indicadores económicos, variáveis sociais, medidas políticas, sistemas conceptuais, buscou-se complementar esta informação com algo mais, ressonâncias da experiência de uma realidade que resultem também elas familiares e úteis para aqueles que procuram reflectir sobre o seu lugar no mundo, sobre uma relação que de forma complexa e diversificada nos une inexoravelmente uns aos outros. Nesse sentido, buscou-se comunicar um conjunto mais ou menos integral de informação que não se limite a relatar o «estado sócio-cultural e ambiental» de um outro espaço, meio ou sociedade. Ainda assim, tal escolha implica de algum modo perda de isenção e como tal vulnerabilidade, já que uma experiência que se auto-expõe por definição não está segura senão, possivelmente, de si própria. A contrapartida dessa falta de isenção será, talvez, ultrapassar a mera ideia, projecto intelectual ou intenção, contrariando a tendência para falar e interpretar indefinidamente sem conexão com os nossos actos e condutas ou dar a conhecer simplesmente as inevitáveis inconsistências ou incoerências que deixam as nossas pegadas quando baixamos das nebulosas teóricas ao purgatório dos caminhos integralmente trilhados[6].

Finalmente, assumir uma relação implicada, vivê-la e comunicá-la, conduziu a uma transformação do investigador/viajante/explorador que traz consigo não tanto um novo corpo de conhecimentos ou áreas cartografadas mas, porventura, uma diferente perspectiva sobre o processo de conhecer ou mapear uma determinada realidade. Nesse sentido, o desafio deste

estudo pode resumir-se à forma como procura integrar múltiplas escalas e dimensões, como busca novas audiências, novas relações com o outro cultural e natural e também novos espaços comunicativos. Aquilo que se colhe deste exercício é um espaço de partilha para dúvidas, dilemas, experiências e interioridades muitas vezes suprimidos na análise da relação, mormente quando comunicados em sede científica. O exercício face aos desígnios académicos sugere ou relembra que a experiência de campo bem sucedida não é apenas aquela que se limita a obter a informação que preenche a problemática de uma qualquer pesquisa. Nem tão pouco a que se confina a legitimar e reproduzir os cânones disciplinares vigentes. É também aquela que continua a trabalhar dentro de cada investigador como parte da sua evolução pessoal, no sentido em que a situação de campo se internaliza; aquela que se pode desenvolver ao longo do seu trabalho profissional e evolução pessoal como um conhecimento pluridimensional, coerente e integrado, em que pensamento, intenção e acção procuram evoluir juntos.

Tal tomada de consciência parece ser para mim um contínuo caminho que acidentalmente começou numa pequena comarca asturiana de cunho fronteiriço, cujos mapas ou roteiros pouco ou nada diziam da sua beleza, importância ou sentido. Como disse Godoy, esta veio a ser a minha paisagem, que sempre definirei como inseparável das minhas mais íntimas imagens. O caminho, está claro, continua. Neste momento dado, cada vez dependo menos de roteiros e guias, cada vez me encontro mais predisposta à aparente errância dos seus sinuosos trilhos, pois nas inevitáveis e contínuas encruzilhadas do tempo e do espaço, dos interiores e interiores, dos mil um gestos e sentidos, tendo a não esquecer o último, mais estável e mais indeterminado referente, o mais mágico dos espelhos – o *monte* que fazemos nosso e que sempre nos escapa, a partir do qual, e em relação bem cultivada, descobrimos e construímos o nosso lugar, de ser e de estar.



NOTAS AO TEXTO E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PREAMBULO

[1] Robert Pogue Harrison, 1993, *Forests. The Shadow of Civilization*, p.ix.
[2] José Machado Pais, 2002, *Sociologia da Vida Quotidiana*, p.19.
[3] António Firmino da Costa, 1986, «A pesquisa de terreno em sociologia», in Silva, A.S., *A Metodologia das Ciências Sociais*, p.132.
[4] Como disse Machado Pais, «porque para que nos possamos "encontrar" é necessário ter vivido algum tipo de desnorte» (Pais, 2002:59).
[5] Harrison,1993:246.

I VOLTA – ENTRADA NOS OZCOS

[1] Vide Anexo I, Quadro 1 e 2.
[2] Adolfo García Martínez, 2002, *La Casa Tradicional de San Martín de Ozcos*, p. 50.
[3] Ao longo do século XX a comarca perdeu mais de 65% da sua população sob o signo da emigração (vide Anexo I, Quadro 4 e 5). Esta tendência mantém-se constante com o êxodo esmagador da sua população mais jovem.
[4] Roberto Godoy Arcaya, 1982, *Los Ozcos. Guías Raras y Completas del Territorio Español y sus Habitantes*, p.108.
[5] Assim formulou Roberto da Mata a «dança» de aproximação e distanciamento do trabalho de campo, exercício que corresponde à ideia de que a familiarização com o objecto de estudo é um contraponto indispensável ao igualmente necessário distanciamento (in Costa, 1986:136).
[6] Vide Anexo I, Quadro 3 e Anexo II, Quadro 1.
[7] Vide Anexo I, Quadro 6.
[8] Marc Augé, 1994, *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade,* p.58.
[9] Considera-se aqui tornar central a experiência do lugar, a qual não é uma grelha secundária sobre a presumível primazia do espaço ou outras manifestações observáveis empiricamente. Entende-se que esta compreensão pressupõe uma profundidade interpretativa que revela significados e intenções internos que a fixação preferencial nas superfícies empiricamente dadas não comunica. Como diz Wilber, porque os processos subjectivos e intersubjectivos (imanentes ao lugar) não são redutíveis a referentes empíricos, uma reflexão monológica não revela aquilo que está por debaixo (ou por dentro) da superfície que se reflecte (Ken Wilber, 2000, *Sex, ecology and spirituality. The Spirit of Evolution, p.* 682). Em confluência com esta terminologia e abordagem, é oportuno cruzar a noção de *método dialógico*, como lhe chamou Machado Pais, que consiste em que o investigador consiga manter um relativamente alto grau de consciência que evite a sua absorção por parte do mundo objecto da sua análise, ao mesmo tempo que está desperto para a polifonia de vozes que o rodeiam, incluindo os monofonismos objectivantes de alguns discursos científicos (Pais,2002:63).
[10] Harrison,1992:161.
[11] Everden descreve esta oscilação entre «natureza-como-objecto» e «natureza-como-self», cujas interrogações respectivamente apontam para (transcrevemos no original para não perder a distinção semântica do inglês): «what's in this *for* me» e «what's in this *to* me» (Neil Everden, 1992, *The Social Creation of Nature*, p.102). Como alude o autor, ambas os termos da alternativa, ainda que tendem a posicionar de forma diametralmente oposta, parecem acima de tudo responder por relação uma à outra, como num mesmo jogo de espelhos.
[12] Nestas duas citações, faço alusão aos poemas, respectivamente «The world is too much with us» e «Lines written in Early Spring» do qual se reproduz a segunda estrofe: «To her fair Works did Nature Link/ The human soul that through me ran; And much it grieved my heart to think/What man as made of man.». A reflexão sobre a relação com a natureza a partir do poeta está devidamente aprofundada no livro *Forests*, de Robert Harrison.
[13] Perniola in Pais, 2002:61.
[14] Harrison,1992:208.
[15] Ibidem: 200.

[16] Diferenciação parece ser preferível a descontinuidade, na medida em que não alude a rupturas ou concepções dicotómicas. Tal termo tem afinidades com as posições mantida por alguns autores, sumariadas na proposta de Wilber (op. cit.), nas suas reflexões sobre a evolução do cosmos, a partir do conjunto que identifica como fisiosfera (matéria), biosfera (vida) e noosfera (mente/consciência). Todas as expressões destas esferas são compreendidas como simultaneamente partes e todos, dispondo de autonomia e dependência, que evoluem positivamente segundo um processo que pressupõe simultaneamente diferenciação e integração.

[17] Luísa Schmidt, 1999, «Sociologia do Ambiente: genealogia de uma dupla emergência», p.180. Tal como nos diz Dunlap, um dos principais fundadores da chamada "sociologia do ambiente", tradicionalmente para os sociólogos, «ambiente» raramente significava as propriedades biofísicas dos locais em que os indivíduos participavam (topografia, recursos naturais, clima, etc.). Quando muito, estas variáveis eram consideradas relevantes apenas na medida em que lhes fosse reconhecido um significado pelos próprios actores sociais (William Catton, 1980, «A New Ecological Paradigm for Post- Exuberant Sociology» in *American Behavioral Scientist*, p.22). Esta ausência compreende-se a partir de um processo histórico disciplinar, no qual a sociologia se foi construindo contra «os reducionismos biológicos e geográficos dominantes no século XIX», recusando a incorporação de variáveis físicas e biológicas para a explicação dos fenómenos sociais (Schmidt, 1999; Catton, 1980). Em ruptura com anteriores tradições, a sociologia do ambiente define-se justamente pela vontade dos seus praticantes em examinar as relações entre variáveis sociais e ambientais, incluindo variáveis não sociais na análise sociológica (Catton, op.cit.: 32).

[18] Diz Machado Pais a este respeito que a linguagem é o instrumento que transmite determinados signos convencionados. Estes signos constituem as representações e dizem respeito aos objectos do mundo real que abarcam ou representam. Nesse sentido, a linguagem aparece, ao mesmo tempo, como a base e o instrumento da «construção social da realidade» (Pais,2002:109).

[19] Harrison,1992:200.

[20] No contexto da filosofia grega, *logos* é habitualmente traduzida como «razão» ou «ciência» e no contexto das matemáticas como proporção. Também foi utilizado como sinónimo de «palavra» no sentido alargado de falar, pensar, raciocinar, etc. dando como resultado um discurso, uma teoria, um pensamento, um argumento, uma filosofia, etc. Nesse sentido *logos* não é apenas uma palavra mas um «meta-conceito» que contêm em si mesmo o significado, «e.g. the concept of "logos" is such a logos» (Heuvel,1996). *Logos* deriva da raiz indo-europeia *leg*, que se crê ter significado «juntar» ou «colectar». Assim temos *legere*, ler, «juntar letras ou significados», *ligare* – ligar, *leges* – leis como «ideias ou códigos que unem as pessoas» (Harrison,1992:202). A palavra tem também uma história crucial na expressão espiritual ou religiosa do Ocidente. *Logos* designa por um lado a segunda pessoa da trindade – encarnada em Jesus – o Cristo no qual a natureza humana e divina estão unidas. Por outro, *logos* expressa a palavra de Deus, que é a manifestação da mente e da vontade do criador. No Génesis, é através do *logos* (traduzido sob «verbo») que o demiurgo concebeu, literalmente, o todo da criação nomeando e distinguindo as coisas a partir de uma realidade amorfa, escura e indiferenciada. «No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens. E a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam» (Evangelho segundo S. João:1-5).

[21] Harrison,1992:200.

[22] Ibidem: 242.

[23] Expressão adaptada das reflexões de Machado Pais (Pais,2002:105). Diz também este autor, a propósito do conhecimento, e em harmonia com esta ideia de *logos* como elo de relação, que o conhecimento do mundo é já transformação do objecto. O conhecimento corresponde sempre a um processo de transfiguração, transformação, metamorfose (Ibidem:47).

[24] Harrison,1992:222.

[25] Diversas investigações específicas apontam para um razoável consenso face à existência social generalizada de uma alteridade simbólica entre natureza e cultura, em que «a definição da relação entre humanos e natureza, constituiu um dos assuntos conceptuais básicos que todas as sociedades apresentam (…). Na mesma linha, psicólogos ambientais sugerem que a cognição deste binómio é um constituinte fundamental da personalidade e da consciência através dos quais se pode processar a dialéctica interna necessária para compreender o meio que nos rodeia» (Richard J. Haydon, 1997, *The Concept of Naturalness in Natural Resource and Ecosystem Management*, p.24). Contudo, a aceitação deste plano básico de universalidade deve proceder com cautela face a argumentos globalizantes que daí possam ser deduzidos, tipicamente invocando variáveis biológicas ou geneticamente derivadas.

[26] William Cronon, 1996, *Uncommon Ground,* p.21. Em paralelo, Machado Pais, a propósito de considerações epistemológicas nas ciências sociais, identifica uma posição racionalista, em que o que importa é a «coisa» (estado, situação, objecto) nas suas manifestações mais reais; a representação é uma mera ilusão que há que superar ou desfazer para chegar ao real. A posição directamente oposta, a que chama de formista, valoriza a representação

como única realidade; o fundamento desta posição partiria da ideia de que não há nada que possa ser chamado realidade em si ou a existir, tratar-se-ia de algo incogniscível, inacessível à observação e ao conhecimento (Pais,2002:96). São efectivamente, duas versões de uma mesma dissociação.

[27] Wilber,2000:15. Este autor também identifica como problema central da modernidade «de que maneira o sujeito (mente) encaixa no mundo (corpo)» (Ibidem:451).

[28] Esta perspectiva enquadra-se, genericamente, na proposta avançada por Berger e Luckmann em *Constructing Social Reality*. Dizem os autores que o interesse sociólogico em questões como «realidade» e «conhecimento» está inicialmente justificado pela sua relatividade social; «A necessidade de uma 'sociologia do conhecimento' é assim assegurada pelas diferenças observáveis entre sociedades nos termos daquilo que consideram como 'conhecimento'». Para os autores, uma sociologia do conhecimento deverá lidar não apenas com a variedade empírica do «conhecimento» nas sociedades humanas, mas também com os processos através dos quais qualquer corpo de conhecimentos se torna socialmente estabelecido como «realidade»; «(…) asserimos que *a sociologia do conhecimento diz respeito à análise da construção social da realidade*» (Berger,1966:15).

[29] Everden,1992:119.

[30] Klaus Eder, 1996, *The Social Construction of Nature,* p.175.

[31] Diz Wilber que mesmo o reino da noosfera (mente), no materialismo científico, chegou a ficar reduzido a funções do neo-córtex, um objecto mais num mundo de objectos (Wilber,2000:411). Às dimensões interiores, com a sua natureza qualitativa, foram-lhes negadas realidades fundamentais; a realidade passou a ser a «Natureza» – o mundo inteiro sensorial e empírico, no qual tudo se torna por igual um fio na grande rede sistémica (Ibidem:454), uma noção que se veio a constituir como paradigmática da ciência ecológica.

[32] Ibidem.

[33] Everden,1992:93.

[34] Como enunciou Machado Pais, cada biografia aparece como síntese de uma história social e paralelamente, cada comportamento ou acto individual aparece como síntese de uma estrutura social; há sempre lugar a um movimento de vaivém, da biografia ao sistema social e deste à biografia. Este método atribui à subjectividade um valor de conhecimento que constitui ponto de partida para a compreensão da realidade social (Pais:2002:161). K. Marx já dizia que o individual é síntese de numerosas determinações.

[35] Costa, 1986:138.

[36] Pais,2002:32.

[37] Vide Anexo III, Quadro 1.

[38] Vide anexo IV.

[39] Para além de condicionar as práticas quotidianas, o clima envolve as dimensões do próprio corpo que se traduzem em manifestações psico-somáticas ou anímicas bem patentes nos habitantes. Estas observações viram-se corroboradas por um dos médicos locais, que a esse respeito comentou um dito popular, pelo qual nas Primaveras e Outonos «muda o sangue», o que afecta o estado anímico. «Verdade ou não – eles estão aí e aparecem nas consultas, pelo que "*yo no creo en las bruxas pero que las hay, las hay…*» - concluiu com um sorriso.

[40] José Luís García-García, 1990, «El tiempo cotidiano en Vilanova d'Ozcos», p.16.

[41] Também os nomes dos lugares transmitem expressivas sugestões da sua humanização. Como diz Castrillón, são muito habituais os topónimos que reflectem as características do meio tal como são sentidas e significantes para os seus habitantes. Entre eles, os relativos ao relevo ou à situação geográfica são os mais abundantes: como sejam *Ventoso*, que indica a situação de assentamento humano num lugar exposto aos ventos, ou S*ualleiro* (Álvarez Castrillón, 2003, *El tiempo detenido de Santalla de Ozcos*, p.34). Muitos referem-se a vegetação, como *Teixeira* – lugar de teixos ou *Folgueira Rubia* (literalmente feto louro). Também são correntes os que indiciam aproveitamento agrário, como *Busqueimado* (zona de pastos aberta pelo fogo) ou outras práticas face ao lugar, como aquela sugerida pelo nome *Couso* (armadilha tradicional para os lobos, que ao dia ainda utilizam a área como um lugar de passagem). Nesse sentido os nomes de pessoas e topónimos aliam-se, contribuindo para a criação de um sentido de lugar rico em texturas biográficas e geográficas, sociais e naturais.

[42]Garcia Martínez,2002:51.

[43] Versão asturiana daquilo que em Portugal se conhece como espigueiro ou canastro. Diz-nos Castrillón que o *hórreo* asturiano tem na comarca predomínio absoluto, em contraste com o chamado «cabazo» galego nas zonas limítrofes, salientando-se a utilização local de coberta vegetal nas construções, algo comum nos três concelhos e ao vizinho de Grandas e que tem equivalente asturiano apenas nos vales somedanos, a oriente (Álvarez Castrillón, 2001:33).

[44] Ibidem.

[45] Godoy Arcaya,1982:15.

[46] Como «experiências restritas» inclui-se aqui quer o relvado urbano como «espaço verde»/natural, quer as experiências «laboratorialmente controladas» que incluem a dissecação de rãs nas aulas de biologia ou as visitas ao jardim zoológico.

[47] Pais,2002:23.

[48] Como enfatiza Capra, o cérebro não é a única estrutura através da qual o processo de cognição opera; a organização inteira do organismo participa. Desta perspectiva, diz o autor que «o processo cognitivo de "conhecer" é muito mais abrangente do que o do "pensar", na medida em que envolve percepção, emoção e acção – o processo inteiro da vida» (Fritjov Capra, 1997, *The Web of Life. A new synthesis of life and matter,* p.168).

[49] Nessa medida, admitir que existe uma construção social da natureza não significa reduzi-la a um produto de respostas culturais em função de circunstâncias históricas específicas. Por outras palavras, não leva a que a relação seja entendida de uma perspectiva unilateral ou linear, em que o meio natural se resume a um veículo de cultura, uma realidade monolítica e passiva.

[50] Quer-se com isto fazer uma alusão explícita à análise social do corpo, tal como vem sendo trabalhada desde o legado de Marcel Mauss a partir do ensaio sobre as técnicas do corpo. A temática da «incorporação» , tal como veio a ser conhecida, procura descrever o papel do corpo no social como também o papel do social no corpo. De uma forma genérica, leva-nos a conceber o processo através do qual as representações são incorporadas e existem antes de se tornarem objectivadas, enquanto produto reflexivo. Desta perspectiva o corpo não é tomado como uma entidade material, inerte e monolítica, objecto passivo de um determinismo social, cingido a reproduzir disposições adquiridas a partir de condições sociais objectivas. Nem por seu turno se pretende dotá-lo de uma autonomia que lhe confere voluntarismo e intencionalidade, sob o risco de se entender o corpo como sinónimo de «self» ou pessoa. O corpo passa a ser tomado não como objecto da cultura mas sim sujeito. O corpo socialmente informado é em si uma síntese entre a cognição e a percepção, o social e o somático (Csordas,1990). Através da reflexão da incorporação somos levados a descobrir um novo terreno social no corpo, sendo necessário considerar o facto de que a cultura começa na experiência pre-objectiva. Torna-se por isso importante entender, etnograficamente e caso a caso, a forma como trazemos o social incorporado antes de qualquer objectivação. No plano metodológico, é útil explorar estas práticas corporais na medida em que elas podem ser uma fonte de informação complementar às práticas discursivas, revelando amiúde aspectos sociais que os próprios actores não têm consciência. Tal aspecto é particularmente revelador na relação com a natureza na medida em que se está, em grande medida perante aquilo que Machado Pais descreve como uma «cultura interiorizada» (Pais,2002:133).

[51] Desta perspectiva, as clássicas «histórias de vida» foram trabalhadas como «eco-biografias», a partir das quais se tratou de ouvir e entender as trajectórias de distintos indivíduos, atendendo aos seus valores e objectivos, inseridos num contexto de constrangimentos e oportunidades sociais e ecológicos. Importa notar que tais trajectórias, nas suas práticas e representações, não são exclusivamente redutíveis aos contextos; eles são, nas palavras de Machado Pais, uma fatalidade no sentido clássico: *fata ducunt, non trahunt*, isto é a «fatalidade» dirige, não arrasta (Ibidem:124).

[52] Everden,1992:110.

[53] Casey, por seu turno, interpreta esta aspiração e consequente vertigem num quadro amplo pelo qual, nas suas palavras «nenhum pensador sério ocidental resistiu totalmente ao carisma do pré-cultural – especialmente quando acompanha a preocupação em descobrir as fundações da experiência e do conhecimento» (in Steven Feld, 1996, *Senses of Place*, p.35). A reflexão em torno da temática «natureza» evidentemente agudiza a tentação, predispondo justamente àquilo que poderia descrever como um *logos* debruçando-se sobre os seus limites ou debruçando-se sobre si mesmo. Mas Casey acrescenta também que se este desejo de conhecer é uma constante universal, nem sempre «(os seres humanos) desejam conhecer da forma fundacionalista, que é uma obsessão da civilização europeia» (Ibidem).

[54] Pais,2002:104.

[55] Casey in Feld,1996:19.

[56] Este aspecto surge sublinhado pela dificuldade, não raras vezes encontrada nos meus interlocutores, de me descreverem alguns fenómenos naturais de forma descontextualizada. Por exemplo, ao pedir que me dessem uma lista das várias expressões pelas quais localmente se nomeiam as diferentes formas de pluviosidade, verifiquei dificuldade em articular a resposta fora dos contextos em que essa pluviosidade acontece.

[57] Arnold Naess, 1989, *Ecology, community and lifestyle*, p.48.

[58] A esse respeito é-nos dito que cada sistema vivo cria o seu mundo distinto de acordo com as suas estruturas particulares, em que «mente e mundo surgem em conjunto». Uma vez que organismos da mesma espécie têm mais ou menos as mesmas estruturas, produzem mundos semelhantes. No reino humano, a cognição também inclui linguagem, pensamento conceptual e todos os outros atributos da consciência humana, a que vimos chamando de noosfera, através da qual se cria, «em conjunto, o nosso mundo» (Capra, 1997:162).

[59] Everden,1992:110.

[60] Eder,1996:147.
[61] Everden,1992:123. Inversamente, o exercício de desconstrução do aparelho cultural «natureza» conduz ocasionalmente a estranheza e ao espanto pois, como diz Fernando Gil, «o espanto pertence à ordem dos conhecimentos, não provem, em caso algum, de algo como um primeiro olhar sobre o mundo e um maravilhar-se perante o «ser» (…) Ao invés, o espanto resulta de uma expectativa desiludida, isto é, pressupõe uma «teoria» prévia, por mais fruste que esta possa ser» (Fernando Gil, 1984, *Mimésis e Negação*, p.19).
[62] Estes laços entre o interior e exterior estão em consonância com a perspectiva exposta por Ferreira de Almeida a propósito da sua monografia de uma realidade rural, da qual se entende que o espaço rural, como realidade heterogénea, definido a partir das estruturas e práticas sociais que nele se inscrevem e articulam, desempenha certas funções internas específicas. Paralelamente, a compreensão dos processos sociais locais, dos seus conflitos e eventuais rupturas exige igualmente que se tenham em conta funções externas que o espaço rural também desempenha, com combinações e ênfases diferentes, conforme as situações concretas (João Ferreira de Almeida, 1986, *Classes Sociais nos Campos*, p.38).
[63] Vide anexo III. Nesta classificação importa notar que por *monte* engloba-se três tipos distintos de vegetação: por um lado o chamado «matorral» ou mato raso, que se entende como a formação de vegetação arbustiva rasteira que coloniza com rapidez os espaços desprovidos de árvores (uma ausência que segundo os entendidos se deve a uma acção externa e maioritariamente humana, pelo corte ou incêndio). Por outro, encontramos o bosque autóctone caducifólio, já descrito anteriormente. Por último, as massas arbóreas de pinheiros introduzidas, sob forma de monocultivo, há cerca de meio século no território. Ainda que este tipo de bosque seja, de uma maneira geral, reconhecido na categoria de «monte», neste trabalho – por razões que se tornarão evidentes - é considerado como categoria autónoma.
[64] Fenómeno constatado empiricamente por Alvarez Romero na comarca, pelo qual nos dá a conhecer os dados oficiais que dizem respeito às explorações ganadeiras. Entre o período de 1986 a 1998 verifica-se um considerável decréscimo no número de explorações e paralelamente a evolução de cabeças de gado revela para o mesmo período um notável aumento (Esteban Alvarez Romero, 2001, «Situación y perspectivas del sector forestal en la Comarca Ozcos- Eo», p.73). Vide Anexo II, Quadro 3 e 4.
[65] Vide Anexo III, notas ao Quadro 2.1.
[66] Vide Anexo II, Quadro 2. O caso do norte de Espanha, e em concreto desta região, apresenta semelhanças com a realidade portuguesa. Como nos diz Barbosa, com os anos 90 dá-se um desenvolvimento de um novo vector no sector turístico que tem precisamente como objecto de actividade recreativa/turística a própria natureza. Este desenvolvimento parece resultar de motivações diversas, entre as quais, o gosto pelo contacto com a natureza ou o desafio que constituem alguns desportos chamados «de aventura» (João Ferrão, 1999, *Ambiente e Emprego: situação actual e perspectivas*, p.277). A estas motivações acrescento uma outra dimensão complementar a que se poderia chamar de turismo cultural, no qual cabe o interesse pela arquitectura regional, gastronomia tradicional, museus de estilo etnográfico, etc.
[67] Vide Anexo I, Quadro 6.
[68] A nostalgia dos mais velhos sempre revolve em torno de um mesmo evento: as antigas e centrais celebrações de cultivo a que mais adiante seremos devidamente introduzidos. Não compreendem os jovens, que vão para a festa de Sábado à noite e acordam cansados aos domingos, sem mais vontade que a de descansar, sem sinais de alegria. «Porque parecem sempre cansados?» «Para onde se foi a alegria?» E esse espírito de «união e confiança?» O que é que se passou? Perguntam-se entre si e perguntam-me e a pergunta fica no ar sem resposta. Ainda assim, transpira a desconfiança partilhada de que algo tem que ver com uma condição, escrita em tinta invisível, no contrato a favor do progresso e da prosperidade.
[69] A moderna medicina a esse nível veicula eloquentemente as contemporâneas e convencionadas soluções; ao administrarem-se abundantes anti-depressivos pela população, o significado pessoal ou auto-entendimento é reduzido a um comportamento ajustado. Como diz Wilber, os critérios implícitos parecem partir da capacidade de «adaptação» – um indivíduo está bem adaptado se a sua produtividade e o seu equilíbrio emocional está imperturbado (Wilber,2000:589). Uma falha de adaptação é corrigida pelo entorpecimento, ao invés de incentivar a pergunta premente se a situação social é merecedora de ajuste ou não. Por exemplo, se as vidas destes habitantes, particularmente dos mais idosos, são sentidas como angustiantes mediante a perda de referentes e significados, a prescrição não é mais direitos sociais ou significado existencial, mas mais Valium.
[70] Faço nesta liberdade ortográfica alusão à expressão anglo-saxónica e título da obra de William Cronon «uncommon ground», que efectivamente capta o duplo significado de um espaço inusitado e díspar, sob o qual se configura a relação nos Ozcos.
[71] Pais,2002:142.

[72] Não existem dados estatísticos com os quais se possa retratar o perfil religioso da sociedade oscence. Uma observação continuada revela uma previsível filiação genérica ao catolicismo, particularmente nas camadas mais idosas da população. Ainda assim, importa notar que esta religiosidade – em comparação com outras zonas rurais ibéricas – é na esmagadora maioria dos casos assumida como um mero reconhecimento formal, sem qualquer fervor ou escrupulosa obediência ao cumprimento dos preceitos e rituais da religiosidade instituída. Por comparação, pequenos gestos propiciatórios, alheios aos mais instituídos e católicos rituais, como guardar alhos no bolso ou interpretar comportamentos anómalos nos pássaros parece convocar uma adesão pessoal mais intensa e comprometida entre os mais velhos. Já nas gerações que vão até à faixa dos 50 anos, uma e outra manifestação de crença está, de uma maneira genérica, ausente, reinando aquilo que se poderia caracterizar como um assumido ateísmo, que se legitima por um discurso simultaneamente racionalista e desencantado.
[73] Como diz Eder, a actual relação sentimental com a natureza é tornada possível precisamente pelo distanciamento dela (Eder,1996:106). Na mesma linha, Giddens aponta para o carácter paradoxal do facto de a natureza só ter sido compreendida no momento do seu «desaparecimento».
[74] Harisson,1992:156.
[75] Eder,1996:146
[76] Carole Crumley, 2001, *New directions in anthropology and environment: intersections,* p.viii.
[77] Assim qualifica Miguel, natural dos Ozcos, estes indivíduos singulares que produz a comarca (ele próprio claramente nessa categoria, ainda que já não na qualidade de residente).
[78] Harrison,1992:17.

II VOLTA – EXCURSÃO AO PASSADO

História profunda

[1] O fascínio pela ideia de floresta primordial, que continuamente gera mitos e efabulações, está porventura captado pelo poeta Boris Pasternak no seu poema «Fevereiro», ao dizer: "Quanto mais acidental, mais verdadeiro". Ao comentar esta referência num tratado académico, Mikhail Epstein desenvolve o seu significado: "Quanto mais acidental o fenómeno, mais divina é a sua natureza, pois o divino é aquilo que não foi visionado, aquilo que não pode ser deduzido de regras gerais, nem redutível a elas". A ideia da floresta primordial remete-nos para a própria definição de natureza que, segundo aponta Milton, nos contextos ocidentais refere-se, genericamente, a fenómenos não produzidos pelos seres humanos (Kay Milton, 2002, *Loving Nature: towards an ecology of emotion*, p.152). Tipicamente a floresta, quer como emblema de ecossistema, quer pela sua qualidade silvestre (não cultivada), tende a representar simbolicamente a quinta-essência de natureza. Esta correlação vem sendo sublinhada nos resultados de diversos inquéritos sob a temática ambiental. Por outro lado, é possível captar uma herança cultural genérica pela qual a floresta como quinta-essência da natureza remete para uma realidade estática de jardim do éden, não tanto na sua qualidade benévola, mas pela comunhão entre humanos e natureza, apontando para um passado mítico em que o próprio ser humano era selvagem como a natureza, indissociado do seu regaço, gozando nela uma plenitude ontológica.
[2] Harrison,1992:iv
[3] Crumley,2001:73.
[4] José Adolfo Rodriguez Asensio, 1990, «Los Orígenes del Poblamiento en Asturias: el Paleolítico Inferior y Medio», p.34
[5] in Crumley,2001:84.
[6] Harrison,1992:2.
[7] Schama, Harrison e outros autores debruçam-se sobre estas dimensões cruciais da história que evidentemente não podem ser pesquisadas empiricamente mas através de uma leitura simbólica dos primeiros mitos e fábulas que preservam, nos seus registos, os hieróglifos dessa enigmática história psíquica.
[8] É interessante notar como no presente estes antepassados constituem um marco importante para reconstruir uma identidade regional, particularmente na Galiza, mas também nas Astúrias. Neste campo, os mitos, antigos e contemporâneo, avultam. Na impossibilidade de nos deter sobre este tema, remeto sumariamente o leitor para a versão mitologizada da história. Conta a lenda que a Galiza, etimologicamente «terra de celtas», reconhecida hoje

como uma das suas 7 nações, foi o ponto de chegada dessas tribos nómadas, a partir do qual muitas se estabeleceram e outras seguiram, do porto de Coruña, além-mar. Este movimento, ainda que admitido pelas crónicas ortodoxas, nunca foi comprovado como facto histórico e menos ainda nas suas consequências. Ao invés, serve como episódio crucial no elaborado épico da genealogia mitológica da Ilha Esmeralda, vulgarmente conhecida por Irlanda. Segundo esta tradição, a Ilha conheceu sucessivas invasões de distintos povos que foram submetendo sucessivamente o seu domínio. Os últimos invasores são considerados justamente como descendentes do Rei Milesius de Espanha, estabelecidos por força da derrota que inflingiram aos seus antecessores, *Tuatha De Danaan*, os filhos da deusa Dana. Daí que os Irlandeses se tenham proclamado como a «Raça Milésica». Existe assim um parentesco mítico entre a Irlanda, Escócia e a Galiza, esta última considerada como o berço do actual povo irlandês. Para mais informações sobre este tema, sugere-se a consulta do «Livro das Invasões», («The Book of Invasions»), parcialmente disponível em: http://www.ancienttexts.org/library/celtic/ctexts/leborgabala.html

[9] Na cordilheira de serras da Bobia, as madornas estendem-se tipicamente ao longo dos cumes, como é o caso da serra de Pumarín, no concelho de Vilanova. Tal disposição parece estabelecer referentes de comunicação visual entre umas e outras como também alude a prováveis circuitos de passagem ou trânsito pois nestas formações rochosas particulares a racionalidade de deslocação impele a seguir pelas alturas que, em linhas razoavelmente planas, comunicam entre si. Alguns estudiosos indiciam que tal disposição permite aventurar a hipótese de uma utilização preferencialmente ganadeira do espaço montanhoso dos Ozcos, onde o bosque não seria tão predominante como em ladeiras e vales, admitindo-se dessa forma que o conjunto dos monumentos megalíticos seriam testemunho de uma forma de vida ainda marcada pela transumância vinculada aos movimentos do gado (estas informações foram cedidas pelo arqueólogo Angél Villa, por ocasião de uma visita à serra de Pumarín em Agosto de 2005).

[10] Alvarez Castrillón,2001:46.

[11] Desses tempos mais remotos, ficou na toponímia da região a palavra «bus» («Bustapena», «Busqueimado») , que segundo aponta a etimologia, tem origens possivelmente pré-celtas, designando um território queimado intencionalmente pelo fogo para fazer pastagens.

[12] Eder,1996:42.

[13] Harrison,1992:19.

[14] A sua voz encontra-se eloquentemente expressa nas palavras de Apuleius, seu devoto: «Eu sou aquela que é a mãe natural de todos os elementos, a progenitora inicial dos mundos, chefe dos poderes divinos, rainha de todos os que estão no inferno, a regente daqueles que permanecem no céu, manifesta na forma singular e única de todos os deuses e deusas. Por minha vontade, os planetas do céu, todos os ventos dos mares e os silêncios lamentáveis do inferno estão dispostos; o meu nome, a minha divindade é adorada através do mundo, de diversas maneiras, em variados costumes e por muitos nomes» (Lúcius Apuleius, *O asno de ouro* in Joseph Campbell, 1959, *Primitive Mythology*, p.56).

[15] Harrison,1992:19.

[16] Campbell,1964:7.

[17] Ibidem. Segundo Wilber, a transição desta visão do mundo, na lógica de uma emergente diferenciação, tem correlativos em transformações empíricas, observáveis na organização social e material das sociedades. Quando o arado de tracção animal substituiu a enxada manual original (esta transição é referida como a mudança de modos hortícolas para agrários) deu-se uma transição massiva de força de trabalho feminino para o masculino, devida quase inteiramente ao facto de que o arado, ao contrário das ferramentas manuais, é um equipamento consideravelmente pesado. Em sociedades hortícolas as mulheres produziam cerca de 80% da alimentação (e consequentemente partilhavam de um considerável poder público com os homens). Com o invento do arado, os homens ganharam protagonismo no trabalho produtivo, os modos matrifocais de produção deram lugar aos patrifocais e paralelamente as figuras de divindade mudaram da Grande Mãe para o Grande Pai (Wilber,2000:163). Também é assinalável o modo como a inicial diferenciação de *função* se transformou, na maioria dos casos, numa diferenciação de *status*, em que os homens passaram a dominar a esfera pública/produtiva e as mulheres ficaram substancialmente relegadas à esfera privada/reprodutiva (Ibidem:164).

[18] Campbell,1964:40. É curioso encontrar, justamente no legado destas culturas celtas, uma interpretação mitológica desta transição histórica que supõe o domínio do ferro. Dizem as lendas que as fadas, duendes e demais criaturas de distintas estirpes e linhagens civilizacionais eram dadas a uma intensa aversão ao metal, em especial ao ferro. Esta característica, particularmente explícita no folklore irlandês, escocês e bretão também é aflorada nas tradições orais asturianas (Alberto Peña, 2004c, «El demo y el invento da serra», p.19). Encontramos assim, na narrativa simbólica, uma alusão à passagem da era do Bronze para a do Ferro, matrifocal a patriarcal.

[19] Um dos exemplos mais afamados desses objectos é o chamado Diadema de San Martín de Ozcos, também conhecido por diadema de Ribadeo ou de Moñes (Piloña), realizado em lâmina de ouro e de cronologia incerta, ainda que se admita pertencer culturalmente ao âmbito castrenho (José Luís Maya Gonzalez, 1990, «La explotación minera

y la mitalurgia romana en Astúrias», p. 203). Os vários nomes pelos quais é designado atestam a controvérsia do seu lugar de origem. O reconhecido e excepcional valor arqueológico desta peça faz com que seja reclamada para uma ou outra região segundo uma polémica que mais do que científica é sócio-política. Ainda assim, e sem demasiados compromissos, é considerada uma peça representativa da cultura metalúrgica da região oscense.

[20] Eder,1996:41.

[21] Ainda que se admita que entre o nomadismo e o sedentarismo plenos caiba toda uma gama de soluções intermédias, o que parece claro é que o mundo castrense supõe a primeira e definitiva fixação da população ao território (Álvarez Castrillón:2001:46). Relativamente à interpretação do mundo castrenho segue-se a indicação de que a zona ocidental onde se situa o nosso território está influenciada pelo mundo galaico, epicentro da cultura castrenha do noroeste peninsular (Ibidem).

[22] Crê-se que o castro será o referente directo da origem do indivíduo, como porão em relevo muitos séculos mais tarde as alusões aos castella na epigrafia romana. Nas terras situadas a oeste do Navia há evidência de uma organização social diferente da do resto da região Asturiana, na qual, à semelhança da galega, predominou o critério de territorialidade como elemento de união entre as suas povoações ao passo que o parentesco primou no resto das Astúrias, sob a expressão de gens ou gentilitates (Ibidem:47). Desta forma, no protótipo galaico, cada povoação possuía o seu território que por sua vez se dividia em outros menores, os chamados castella, que disfrutavam de uma certa autonomia na sua administração interna (Rosa Cid López, 1990, «La Sociedad Astur Bajo La Dominación Romana. Pervivencias Indígenas, p.165).

[23] Alguns autores optam por lhes reconhecer um carácter de «muralha» defensiva, de carácter mais bélico. Outros autores supõe que estas paredes poderiam cumprir outras funções tão ou mais importantes que as de defesa estrita: deter as possíveis tendências desagregadoras do grupo que ocupava a povoação, tornando-o mais coeso; converter os povoamentos em elementos visíveis na paisagem e em marcas territoriais ante as outras comunidades vizinhas; actuar como elemento definidor do estatuto de grupo; oferecer uma dissuasão passiva face a momentos de perigo, etc.

[24] A história da presença romana na região do Nordeste é complexa e heterogénea. Para tentar reconstruir a sua influência na nossa comarca importa ter em mente a sua localização fronteiriça, não apenas no sentido estritamente administrativo como também geográfico. É-nos dito que durante muita da antiguidade, os Ozcos estiveram compreendidos politicamente no território galego, mantendo ainda assim afinidades culturais e ambientais com a região asturiana. Desta forma, a reconstrução histórica que aqui se procurou obedece à recolha de dados de uma ou de outra região, segundo critérios que pareçam pertinentes ou aplicáveis à comarca.

[25] Foram apelidados de transmontanos os povos que viviam em terras do norte de Espanha, entre o Douro e o Cantábrico, última região de resistência indígena frente a Roma, derrotada nas famosas Guerras Cantábricas (Cármen Fernández Ochoa, 1990, «Roma y La Conquista Del Norte Peninsular», p.138).

[26] Cid Lopez, 1990:159.

[27] Estrabón III 3, 7 in Amparo Pedregal Rodríguez, 1990, «Las Villas Romanas en Asturias», p.180.

[28] Ibidem:183.

[29] Ibidem:181. Este panorama parece estar em concordância com o cenário sugerido na nota 17 (ver supra).

[30] De uma forma genérica parece consensual admitir a existência de traços de organização social que reconhecem um protagonismo feminino, em proporção inversa ao grau de romanização que viria a ser experimentado em cada zona (Javier Fernández Conde, 1990, «Las Raíces de la Reconquista. Covadonga», p.284). Também se admite, contudo, que estes sistemas se encontravam em eminente transformação, configurando-se nos primeiros séculos da nossa era num modelo eminentemente patriarcal (Cid Lopez, 1990:163).

[31] Fernandéz Conde, 1990:284 e Pedregal Rodriguez, 1990:181.

[32] Como diz o historiador Manjarrés, nas religiões antigas das Astúrias reside a base das atitudes religiosas do asturiano de épocas posteriores (Júlio Mangas Manjarrés,1990, «La Primitiva Religión de Asturias: Cultos Indígenas, Romanos y Orientales», p.221), afirmação que podemos ver corroborada na sequência desta nossa digressão cronológica.

[33] Dado corroborado pela moderna arqueologia (Ibidem:222).

[34] Ibidem:221.

[35] Fernandez Conde,1990b:109.

[36] Harrison,1992:51.

[37] No nosso terreno, os estudiosos reconhecem a este animismo um perfil cultural celta, comum às tradições indo-germânicas, «que atribuía às forças naturais poderes supranaturais» (Fernandez Conde,1990b:108).

[38] A ideia de divindade na natureza, tal como parece emergir de uma concepção animista, é extensamente tratada por Eliade em termos que parecem eloquentes de uma determinada visão do mundo (e que aqui se reproduz de forma muito sumariada). Eliade procura descrever o indescritível, fazendo aquilo que chama de análise da *experiência religiosa*. «(…) e compreendera o que quer dizer um "Deus vivo". Não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo,

por exemplo; não era uma ideia, uma noção abstracta, uma simples alegoria moral» (Mircea Eliade, [s/d.] *O Sagrado e o Profano. A essência das* Religiões, p.23). Era, nas suas palavras «um *poder* imenso» vivo e pulsante. Diz-nos também que para entender a manifestação do sagrado nos objectos da natureza (hierofania) importa conceber que não são «objectos» que se adoram; «não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto de uma árvore como árvore; uma pedra é sagrada e venerada não porque é pedra; é a sacralidade manifestada através do modo de ser da pedra que revela a sua verdadeira essência. O sagrado equivale (…) no fim de contas, à *realidade* por excelência. O sagrado está saturado de ser», e como tal, longe de representar uma esfera à parte, comunga da realidade. Nesta visão do mundo, a natureza nunca é exclusivamente «natural». «O Mundo apresenta-se de tal maneira que, contemplando-o, o homem descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser. Antes de tudo, o Mundo existe, está ali, e tem uma estrutura: não é um Caos, mas um Cosmos. Os ritmos da terra manifestam a ordem, a harmonia, a permanência, a fecundidade. No seu conjunto, o Cosmos é ao mesmo tempo um organismo real, vivo e sagrado: ele descobre, do mesmo passo, as modalidades do Ser e da sacralidade. Ontofania e hierofania unem-se» (Ibidem:128). Acrescenta-se nestas concepções que o «sobrenatural» está indissoluvelmente ligado ao «natural», pois a natureza exprime sempre alguma coisa que a transcende.

[39] A este retrato o autor acrescenta uma perspectiva na qual «As sociedades mais simples, carentes de uma hierarquia política central e de um sacerdócio hierárquico, tendem a criar os seus mitos como representações (projecções) das forças incontroláveis (mas objectivamente existentes) da natureza» (Fernandez Conde,1990b:109).

[40] Serge Moscovici expressa inversamente a distinção entre sociedade e natureza nos seguintes termos : "La nature est un assemblage autonome de forces et de créatures qui existent de tout temps, suivant un développement propre, harmonieux". Por sua vez, "La société est une modalité d'oubli de la nature" (Serge Moscovici, 1994, *La société contre nature*, p.335).

[41] Esta categoria está sumariada nas reflexões de Ken Wilber,2000:171.

[42] Esta forma de relação entre sociedade e natureza viria a ser recorrentemente exaltada e elogiada pelos muito posteriores movimentos Românticos (e neo-românticos) na sua procura em encontrar uma integração perdida. Contudo, como aponta Wilber, «a estrutura magico-animista, maravilhosa que nos pareça a nós, estafados modernos, não era uma integração da biosfera e da noosfera, porque ambas não tinham sido ainda diferenciadas» (Ibidem:171). Mais adiante do nosso caminho teremos oportunidade de nos dedicarmo com mais detalhe a estas reflexões.

[43] Geografia de Estrabão (3,3,7) in Cid Lopez,1990:160. Estrabão refere-se sem distinção aos Galaicos, Cantábros e Astures como se tratassem de um mesmo grupo social, ainda que na moderna história se supõe terem existido diferenças assinaláveis entre eles.

[44] Simon Schama, 1996, *Landscape and Memory,* p76. Estes matizes de ambiguidade recordam a estranha verdade contida na proposição de Philip Rieff, quando afirmou: «o amor é algo predatório, a predação é parcialmente um acto de amor» (in Philip Rieff, *1979*).

[45] Schama,1996:87.

[46] Voltaremos, mais adiante e com mais detalhe, a estas apropriações sociais do *monte* nas suas matizes mitológicas a partir das quais se erigiu a reconstrução histórica das origens regionais e nacionais.

[47] Extracto do poema «Lament of the Wild Forest Folk over the Perfidious World», in Timothy Husband,1980.

[48] Ainda assim, para a posteridade da memória, podemos encontrar no presente etnográfico relatos orais que aludem a formas de resistência local, descrevendo como as minas foram o palco trágico de afirmação étnica contra a servidão. Diz-me Sofia a este respeito que «se conta que as gentes daqui ingeriam as bagas de teixo [letalmente venenosas] preferindo o suicídio à escravatura».

[49] Segundo Castrillón a romanização da comarca vai-se intensificando progressivamente no século II da nossa era até à integração de ambos os modelos societais, que se dá num lapso de tempo que poderá ter chegado ao século V (Alvarez Castrillón, 2001:49).

[50] Pedregal Rodríguez,1990:182.

[51] A este respeito, na vizinha Galiza dizem-nos os peritos que, pelo menos em teoria, estamos em tempos prévios à concessão do "*Ius Lattii*", em que a terra é "*ager publicus*", pelo que a propriedade não pode pertencer aos indígenas. Dessa forma estes actuam como «clientes» do estado romano, segundo os vínculos de dependência estipulados. Os Galaicos seguiriam trabalhando-a como antes da conquista, mas arrendada aos governos locais, o que significava para as elites colaboradoras com Roma uma possibilidade propícia para manter ou acrescentar o seu poder. Assim se desenha uma progressiva integração nas estruturas da sociedade imperial a partir da recreação de elites locais. Reconhecidas pelos romanos como elemento de controlo das comunidades, estas personagens – varões em todos os casos conhecidos – colaboram com os conquistadores, recebendo em troca maiores ou menores regalias, crescendo o seu poder sobre os membros da sua comunidade (Ibidem:183).

[52] Ibidem:182.

[53] Mangas Manjarrés,1990: 223.

[54] Mangas in Fernandez Conde,1990b:109.
[55] Cid Lopez,1990:158.
[56] É-nos dito que mesmo em fases avançadas prevalecem as *gentilates* e as *castella* bem como a onomástica indígena (Ibidem:164). Também importa notar o contexto mais especificamente social desta romanização tomando em conta que a intensificação da impronta romana produz-se quando sobre as estruturas económicas, sociais e ideológicas do regime esclavagista, que construíram e consolidaram o império romano, começavam a aflorar contradições que anunciavam a desintegração do Mundo Antigo (Pedregal Rodríguez,1990:183).
[57] Schama,1996:81.
[58] Faz-se referência à recreação romana da Arcádia, popularizada por Virgílio, que transmite um cenário idílico de ruralidade envolto numa atmosfera de prosperidade rústica, na qual os habitantes eram «antigos mas certamente não brutalmente arcaicos» e os próprios animais «se comportavam como cidadãos de uma economia política perfeita» (Ibidem:530).
[59] Se este modelo de apropriação não foi estritamente social foi-o na sua dimensão ambiental. É interessante entender a expansão romana também na sua vertente ecológica, vislumbrando um contraste entre uma racionalidade e eficiência imperial e uma insustentabilidade ambiental. A esse propósito, David Attenborough descreve o histórico legado que vem da antiguidade nos seguintes termos: «Para eles [os romanos], parece que a natureza podia ser arrebatada e saqueada de qualquer forma. Não encontravam razão para que os homens não tomassem aquilo que queriam tão frequentemente quanto queriam. O estado deu título legal para qualquer um que desbravasse a floresta. À medida que a população em torno do mediterrâneo cresceu, mais e mais florestas (…) foram destruídas…Quando os estados se lançaram nas guerras, florestas inteiras foram devastadas para providenciar os exércitos com veículos e frotas de barcos. Assim, à medida que os impérios clássicos alastraram de este a oeste ao longo do mediterrâneo e norte de Europa, as florestas foram demolidas. As consequências ecológicas não tardaram a revelar-se» (in Harrison,1992:57). A síndrome descrita por Attenborough, acrescenta Harrison, está bem sumariada no destino de Artemisa, deusa da floresta e da fertilidade superabundante. O seu templo em Efesus foi uma das sete maravilhas do mundo mas está agora em ruínas, tal como a sua cidade, que há dois mil anos foi uma das mais prósperas do mundo. A ruína chegou não como o resultado de guerras ou violentas calamidades mas pela compassada degradação do seu meio ambiente. Amostras de pólen dizem-nos que há 2 mil anos os seus montes estavam cobertos de carvalhos. Alguns séculos depois, o carvalho deu lugar a pastos e em 100 A.C. é o pólen de trigo que predomina, indicando que as pastagens deram lugar a agricultura intensiva. Com o arar da terra, a erosão do solo foi exacerbada e deu origem a um severo crescimento de lodo no grande porto de Efesus, tão severo que a cidade se viu forçada a re-situar-se mais além na costa. Pelo menos 4 vezes deu-se o mesmo efeito e pelo século nono da nossa Era o porto era demasiado superficial para receber a frota bizantina. A cidade de Artemisa caiu no esquecimento; «Hoje encontra-se a três milhas do mar, prostrada sobre os raios da glória de Apolo» (Ibidem).
[60] Schama,1996:82.
[61] Harrison,1992:52.
[62] Ibidem.
[63] Os Suevos, segundo reza a história, são um grupo semi-nómada da região Oriental da Germânia, evangelizado e convertido ao cristianismo por São Martín de Dume. Em meados do século IV, o sector mais ocidental das Astúrias e a Galiza continuaram sob esta soberania, ao passo que, desde o ano de 469, na região oriental iniciou-se uma presença permanente de Visigodos, outro povo oriundo das margens do mar Báltico, mais romanizado. Já no ano de 585 o reino Suevo desaparecia absorvido pelo império Visigodo.
[64] Ana Maria Jiménez Garnica, 1990, «La Cultura Visigoda en Asturias», p. 254.
[65] Fernandez Conde,1990a:274.
[66] Conde sublinha o facto de que as profundas desigualdades sociais, geradoras de inevitáveis crises e de um desinteresse generalizado pelas «questões públicas», propiciaram o encarar com indiferença a presença de exércitos invasores. Como chamou a atenção um conhecido islamólogo, a situação criada pelo domínio dos novos senhores muçulmanos na Hispania Goda não resultava mais penosa para os *humiliores* que a anterior, sobretudo superados os primeiros momentos de confusão e caos, inevitáveis em todas as invasões e conquistas rápidas (Dozy in Fernandez Conde,1990a: 274). O negativo panorama da sociedade visigoda adquire tons mais sombrios se tivermos em conta o rol de desastres naturais que assolaram a Península desde os anos 642 a 653. As fontes falam de pragas de gafanhotos, secas, carestias, fome, despovoamento e de pestes (Ibidem).
[67] Ibidem:284.
[68] Ibidem.
[69] Ibidem:281.
[70] Neste período é-nos dito que a riqueza mineira se encontrava já semi-extinta (Ibidem:181).
[71] Ibidem.

[72] Schama,1996:61.
[73] Fernandez Conde,1990a:286. Nesta reconstrução histórica, quando o paganismo não era um critério de virtude na afirmação da identidade regional, assinala-se também a inclinação para afirmar um correlativo entre a pureza de uma terra inconquistável a pureza racial dos asturianos, os verdadeiros «cristãos velhos». A este propósito Castrillón denuncia a propensão para o que chama de «indigenismo» como um dos paradigmas fortes da reconstituição histórica da região.
[74] Hepburn, 1967 in Haydon,1997:32. Wilber reconhece a ascendência desta nova visão do mundo na transição de uma cosmologia mágico-animista (entendida na categoria de «sincretismo global») para uma eminente racionalização (diferenciação) da organização mitológica. Nesta fase, o sistema mitológico tende a desenvolver-se de forma universalista e corresponde, segundo Habermas, ao momento histórico dos grandes impérios (in Wilber,2000:181). Tais mitologias foram concomitantemente implantadas pelo apoio militar e imperial, de acordo com uma visão do mundo em que Estado e Igreja se encontravam ainda largamente indiferenciados (Ibidem:183).
[75] Everden,1992:20.
[76] McAndrew 1993; Taylor 1995 in Haydon,1997:32.
[77] Harrison demonstra como *A Divina Comédia*, com o seu intenso processo alegórico, se constitui como um exemplo revelador a partir do qual se espelha a alegoria da vontade humana em superar a natureza e obter um domínio incondicional sobre a terra, em nome da lei de Deus (Harrison,1992:87).
[78] Ibidem:62.
[79] Godoy Arcaya,1982:106.

História antiga

[1] *El Tumbo* (Archivo histórico Nacional) in Álvarez Castrillón, 2001:101.
[2] Ibidem:99. Sob o nome Ozcos é como aparece englobada a comarca nas primeiras referências escritas que se conservam, calculando-se que no século X está já cristalizada a entidade territorial dos Ozcos tal como chegou aos nossos dias (Ibidem:54).
[3] Ibidem:97
[4] Ibidem:110.
[5] Dizem-nos os historiadores que por toda a Europa de então floresciam as quintas de Cister, modelo de exploração racional e eficaz. O êxito expansivo das comunidades cistercenses seguia a par da sua particular dedicação às virtudes do trabalho, aplicando-lhe um rigor ascético que queria ser um regresso à intenção inicial beneditina (Fausto González González, 1990, «Religiosidad y Cultura en la Asturias Medieval», p.465).
[6] A forma de exploração mais utilizada estabeleceu-se sob o sistema de cessão de propriedade chamado foro vitalício. Outra forma de exploração estava sob os desígnios de contratos de renda e dízimos. Num e noutro caso os tributos mais elevados correspondiam aos terrenos mais próximos das povoações. Tinham portanto maior renda as hortas, seguidas dos prados, terras de lavoura e, por último, com menor valor, parcelas de «*monte* de vozes» (Álvarez Castrillón, 2001:118), de acordo com o valor diferencial das rendas de localização.
[7] Ibidem:134.
[8] O direito a participar neste concílio é a *voz*, inerente ao possuidor de qualquer direito ou propriedade na *villa*, que se veio a manter para a posteridade através da propriedade dos *monte*s pró-indiviso ou «*monte* de vozes» (vide supra «Entrada nos Ozcos», página 42).
[9] A partir do século XIII o mosteiro tem o poder de regular nos seus coutos toda a gestão agrícola. Para além disso gere a dependência e modo de trabalho dos vizinhos, em muitas formas estranhas à secular vinculação familiar entre os habitantes de um mesmo núcleo, que inclui o poder de modificar a proporção dos seus beneficiários e inclusivamente gerir os desacordos entre foreiros, que eram submetidos ao arbítrio de um tribunal composto por partes iguais de monges e vassalos do mosteiro (Ibidem:118). Este poder trouxe como consequência o estrangulamento das pequenas propriedades, na medida em que competiam espacialmente com um grande domínio cuja condição de juiz fazia que qualquer contenda numa *villa* se voltasse naturalmente a seu favor (Ibidem).
[10] Diz-nos Castrillón que num longo período que se segue à sua fundação, e enquanto recebe muitas doações para engrossar o seu património territorial, aparecem menções dos mais significativos doadores para serem sepultados no mosteiro. O prestígio da instituição religiosa faz dela um lugar de privilégio onde os mais poderosos desejam perpetuar-se de algum modo, assegurando desta forma receber as orações dos monges pela sua alma (Ibidem:87). O enterro no mosteiro é assim uma obrigatoriedade para os foreiros e um apanágio de importância simbólica para os mais privilegiados que não estão directamente sob a sua alçada.

[11] Ibidem:86
[12] Tal intimidade não escapava aos olhos da época. É-nos dito que a vida de um pároco local não se distinguia muito da de um fidalgo e já de então se falava de uma inquietante laicização do clero em prejuízo do seu nível moral, expressa pelo abandono das obrigações pastorais em favor das actividades económicas e frequentes infracções celibatárias (ainda que a este nível pareça ter havido uma razoável tolerância até começos da Idade Moderna) (Eloy Benito Ruano, 1990, «Astúrias, Siglos X-XII», p.470).
[13] Historiadores fazem notar que os únicos que podem subtrair-se ao poder episcopal são os grandes senhores; para as pessoas mais humildes a única forma de evitar as reclamações diocesanas é entregando-se ao mosteiro, na mais pura acessão feudal do termo (Álvarez Castrillón, 2001:87).
[14] Ibidem:113.
[15] Dizem-nos os historiadores que a aspiração das povoações era passar para domínio real – pois este «Senhor» estava longe e não era tão exigente. No ano de 1584 os restantes dois concelhos de San Martin e de Santalla de Ozcos conseguiram comprar os seus títulos de liberdade, emancipando-se do domínio episcopal ao incorporarem a categoria de «realengo» - o reguengo português - possuindo a partir de então jurisdição soberana e independência para os assuntos de concelho.
[16] Ibidem:102.
[17] Ibidem.
[18] Contudo há registos anteriores que apontam para o facto de que na comarca a pressão antrópica sobre o bosque surge já identificada como problemática no século XV, nomeadamente pelos foros do mosteiro onde se encontra a imposição a foreiros de plantar seis árvores cada ano para compensar o consumo de lenha, ainda que os «espaços submetidos a exploração comunal não são objecto de tal cuidado» (Ibidem, 2003:40).
[19] Em Meados século XVIII, diz-nos o etnógrafo García Martinez que um dos motivos destacáveis de protesto camponês derivava do arranque sistemático de urze (em particular uma variedade conhecida como *moural*), particularmente apreciada pelas abelhas e buscada para carvão e paralelamente o fumo das carvoeiras atordoaria e prejudicaria a apicultura, prática ancestral na comarca (García Martínez, 2002:121).
[20] Calcula-se que a mudança da exploração do carvão vegetal para mineral faz-se em virtude da ameaça de esgotamento dos bosques.
[21] Gás explosivo que, infiltrando-se nalgumas minas de carvão, se inflama e produz graves sinistros.
[22] Do inglês *coke*, espécie de carvão que provém do resíduo da destilação da hulha.
[23] Casariego in Godoy Arcaya,1982:142.
[24] A partir do século XIX dá-se uma crise geral das ferrarias artesanais com a criação dos altos-fornos de Viscaya, permanecendo no território apenas em discreta actividade alguns mazos e fráguas até meados do século XX (Ibidem:125).
[25] Esta é uma das muitas versões que protagonizam a figura do ferreiro e que de forma disseminada circularam pela região asturiana (transcrita para a revista *Entrambasauguas*, nº 20, Inverno 2004).
[26] Harrison,1992:91.
[27] Nos Ozcos, uma vez mais a densidade do seu *monte* permite a sua sobrevivência até datas tardias. Se o lobo ainda é um habitante destas paragens o urso, mais sensível à pressão antrópica, é dado como extinto (sobrevive actualmente sob protecção em outras regiões asturianas, como em Somiedo, Miranda, Cangas ou Degaña). A sua presença na comarca foi alvo de perseguições declaradas, como está registado num documento oficial de 1896, que aprova uma caça ao urso em Vilanova d'Ozcos: «(…) solicitando autorização para fazer uma batida aos ursos que de algum tempo a esta parte vêm ocasionando danos consideráveis em terrenos cultivados e no gado. (…) Quando as circunstâncias o exigem, os Alcaides, com prévia autorização do Governador Civil, poderão dispor de batidas gerais para a destruição de animais daninhos, tomando as medidas necessárias para a segurança de pessoas e propriedades» (Fernando Álvaro, 2004, «Cacería d'Osos en 1896», p.104). Ainda assim, existem informações não oficiais da sua presença até inícios dos anos 80 do século XX na serra da Bobia.
[28] A realidade Asturiana de então apresentava características singulares pela generalização da condição de fidalgo. A finais do século XVI, 76% da população tinha a condição de fidalgo. No século XVII, a condição de fidalgo estendia-se a 90% dos efectivos humanos e na segunda metade do século seguinte a cifra subia para os 95%. Como seria de esperar, ao universalizar-se a condição de privilegiados instala-se a conhecida máxima pela qual se todos são iguais, há uns mais iguais que outros. Esta separação fazia-se em função da capacidade de controlar o poder político bem como a sua base económica. Deste modo, a sociedade apresenta-se como uma figura piramidal, cuja cúspide está coroada por uma elite plutocrata, polarizadora de poder e riqueza e uma enorme base de um esforçado conjunto de fidalgos cuja única meta era a de assegurar uma economia de subsistência baseada num trabalho extenuante (Ubaldo Álvarez Gómez, 1990, «La Sociedad Estamental Asturiana», p.511). Outra das características que tipificava a fidalguia

Asturiana era o seu marcado ruralismo, por relação ao definido urbanismo dos fidalgos de outras regiões (Ibidem:510).

[29] Ibidem: 516.

[30] Ibidem: 518.

[31] Ibidem:520.

[32] Ibidem.

[33] Ibidem:517.

[34] Ibidem:518.

[35] Ibidem:508. Na nossa comarca o milho não parece ter uma importância tão consensual como noutras regiões limítrofes, provavelmente por circunstâncias geofísicas. Já a batata, que substituiu a castanha e a bolota, veio a ocupar um lugar central nas práticas de cultivo do território. A sua implantação nesta região deve contudo remontar apenas ao século XIX, pois existem registos escritos em que este tubérculo é assinalado por Jovellanos, em finais do século XVIII, apenas para a região centro asturiana (in J.Casariego, 1974, *El Marques de Sargadelos o los Comenzos del Industrialismo Capitalista en España*, p.35).

[36] Álvarez Gómez,1990:518

[37] Benito Ruano,1990:353.

[38] Rafael Alvarez Anes, 1990, «El Campesinato en la Edad Moderna»,p.495.

[39] Ibidem:503

[40] Eder dedica-se a elaborar uma substancial argumentação em torno da ideia de luta como noção incorporada na teorização sociológica (Eder,1996:19). Pela minha parte, encontrei-a etnograficamente sob várias fórmulas, tanto nas descrições exteriores do mundo rural como nas auto-narrativas dos habitantes dos Ozcos. No primeiro caso, podemos ilustrá-la, por exemplo, com as palavras de Compostela que já em meados do século XX, ao descrever as suas impressões dos Ozcos, nos diz: «A vida guarda hoje ainda um ambiente semelhante a outras épocas, e por isso nos coloca na mais útil das situações para conhecer aquela sua luta com o meio. Porque a pé, ladeando rios, saltando sobre as suas pedras e coroando as crestas das serras pelos nossos próprios meios é quando estamos em melhor situação de compreender o que foi a existência destas gentes nestas paragens» (Fernando Landeira Compostela, 1957, *Teatro cronométrico del Noroeste Español*, p.88). Já no presente, esta ideia de sujeição e antagonismo surge nos discursos de muitos vizinhos, sob inúmeras variações e sinónimos, sumariada na tão frequente expressão de que «a vida no campo é uma vida de trabalho duro e escravo» (os paralelos entre a voz da descrição histórica e a contemporânea voz camponesa são assinaláveis).

[41] Eder,1996:22.

[42] Ibidem:16.

[43] Everden,1992:121.

[44] Harrison,1992:220.

[45] Mª Jesus Álvarez Suárez, 1990, «Asturias en la Época de la Monarquía Asturiana», p.307.

[46] Ibidem. Note-se que a autora faz equivaler instrução ao conhecimento administrado por via exterior à própria sociedade local. Num sentido alargado, pode-se contudo admitir que existiu, desde os mais remotos tempos, transmissão e reprodução sistemática de conhecimentos variados nas culturas populares, muito antes desse papel estar socialmente cristalizado e reconhecido sob forma institucional.

[47] Vários foram as queixas, cartas e legislações contra as superstições das dioceses. A esse propósito, uma famosa figura cristianizante de então, San Martín de Braga, denunciava cultos feitos a fontes, árvores e pedras, locais onde se acendiam velas. Refere ainda como nos primeiros dias do ano participavam as gentes em ritos supersticiosos, disfarçavam-se com peles de animais, colocando comida na mesa para que a comessem os demónios e partissem. Frequentemente levavam-se a cabo práticas astrológicas, de augúrio e adivinhação, para ver qual o melhor dia para semear, construir uma casa ou contrair matrimónio e colocavam louro na ombreira das portas para prevenir injúrias à casa e aos seus habitantes. Também as mulheres tinham por hábito invocar uma deusa enquanto teciam (Jiménez Garnica,1990:269). Estas expressões pareciam tão daninhas e enraizadas que chegavam a invadir o próprio terreno da santa casa, razão pela qual houve que legislar contra alguns abusos litúrgicos considerados poluídos de paganismo, como cantar canções imorais ou tomar parte em bailes indecentes por ocasião das festas da Igreja. De igual modo, os próprios predicadores da nova fé, convertidos à vida monástica, eram amiúde denunciados como «antigos ladrões que haviam praticado a magia e que na mesma seguiam tendo reuniões nocturnas com canções e bailes imorais e que participavam em práticas idolátricas nos altos das montanhas» (Ibidem:270).

[48] Sob o nome de demo ou a ele associado surge na tradição oral a presença regular e constante de uma mesma figura que remete sempre para uma divindade telúrica consignada ao coração do *monte*. Considerando apenas o contexto asturiano, ele aparece evocado sob uma variedade apaixonante: Montés, Selvaxe, Busgosu, Burdosu, Peludu, Mofusu, Xan ou Xanu. As suas representações, pictóricas e narrativas, têm amiúde paralelo com Silvanus ou

Fauno, de origem greco-latina ou com o Homem Verde das ilhas britânicas, divindade céltica – *Jack the Green, King of May*. A este propósito, é de notar que no nosso contexto etnográfico a festividade de Maio tipicamente celta (Beltaine) foi transladada para o solstício de Verão, ou São João. Também aqui se faz referência a um tal de San Xuan Verde, que pouco parece ter que ver com o santo oficial (Alvarez Peña,2004b:66).

[49] A reconversão desta figura parece ter maculado a mitologia cristã, inspirando por exemplo a representação de criaturas monstruosas conhecidas como Pilosos, metade homem, metade bode. «Piloso, monstra sunt ad similitudinem hominum, quórum forma ab humana effigie incipit, sed bestiali extremitate terminatur, vel sunt daemones, incubores, vel satyri, vel homini silvestres» Mamotrectus in Isaiam, XIII, 21 in Alvarez Peña (Ibidem).

[50] Diz Afonso Cautela que com o cristianismo se instala uma lógica perdurante em que se divide o Mundo segundo uma cisão entre mythos e logos, entre cosmos e microcosmos, dando lugar a Deus e Diabo, numa constante jogo de forças e referências que veio a dominar o pensamento da época. «Perdendo-se a herança do "caos original", entrou-se no caos da lógica e da racionalidade, no maniqueísmo do Bem e do Mal. Mais tarde o paganismo viria a ser deturpado, tornando-se ele próprio objecto de mistificação» (in Jules Michelet, 1974, *Sobre as Feiticeiras*, p.411).

[51] Dizem as lendas que «Não vê com bons olhos aos lenhadores que não se contentam em apanhar a lenha caída das árvores». Contudo, «se alguém se perde nos seus domínios, não hesita em mostrar-lhes os caminhos de volta. Mas se for um caçador, por quem se diz nutrir um ódio profundo, irá acossá-lo, infundindo-lhe terror durante horas até fazê-lo cair por um barranco» (Alvarez Peña,2004b:50). Francisco Gonzáles Prieto dedica-lhe, em 1921, os seguintes versos: «Isti faunu selváticu i cerdosu/De los bosques guardián inofensivu,/ Tien pezuñes y tien cuernos de chivu,/Pero ye mansulín y cariñosu./ Con cazadores suel ser rincorosu, /Pero al vaixeru que nun i da motivu, / Ensiñai el caín, ye compasivu,/ El xenio de la selva, el Busgosu. / Si un paisano se pierde pe vega,/ Non tien nada d'estrañu que lu vea,/ Pos va delantre d'illi pa guialu. / Ya me perdí per tantu vericueto/?Como podré fuxir d'esti soneto?/!El Sátiru! ¡ahí tá! Vamos dexalu.» (Ibidem)

[52] Um dos muitos contos que por esta região circularam narra como o ser humano veio a conhecer justamente as artes e ofícios do ferro: «Dizia-se por aqui que o demo conhecia a serra e tudo o que tem a ver com a soldadura de ferro. A gente por aquelas épocas não tinha esses conhecimentos, assim que o primeiro ferreiro que existiu foi ver o demo à cova onde vivia e disse-lhe: "No meu lugar já conhecemos a serra». O demo respondeu-lhe: "Isso é porque viste a folha do castanheiro". "Não a vimos mas já a veremos" – respondeu o ferreiro, que de regresso ao seu lugar viu a folha de castanheiro – que tem dentes – e pôs-se a inventar a serra. Do mesmo jeito sacou-lhe o segredo de soldar o ferro, dizendo-lhe: "No meu lugar já sabemos soldar o ferro". E respondeu-lhe o demo: "Isso é porque o salpicaste com água barrenta"». Este relato é contado por «Pepe el Ferreiro» que a ouviu de seu pai Benigno Naveiras, ferreiro nascido em Grandas. Esta mesma versão está transcrita na revista Entrambasauguas, nº 20, Inverno de 2004.

[53] Arcaya Godoy,1982:43.

[54] Álvarez Castrillón, 2001: 89

[55] O acesso a este documento é feito através da obra compilatória *Documentos para la historia de las Reales Fábricas de Sargadelos*, na qual os conteúdos da ordenança encontram-se em boa parte reproduzidos e abundantemente comentados por António Meijide Pardo.

[56] A apresentação dos aproveitamentos da terra dos Ozcos segundo o cadastro de 1752 descreve uma grande percentagem de território de rendimento escasso ou nulo, que segundo os seus registos supõe 67% em estado de «monte comum, penhascoso e de bosque». Outros 13,86% encontram-se ocupados por mato raso e é de propriedade privada, em unidades cerradas (Álvarez Castrillón, 2003:40). Calcula-se portanto, numa estimativa necessariamente incerta e grosseira, que a existiriam cerca de 80% de território inculto ainda que uma boa parte deste estava submetido às queimadas para o cultivo de cereais ou num pousio de 40 anos que necessariamente se lhe seguia (Ibidem:41).

[57] Meijide Pardo,1979:294

[58] Ibidem:295.

[59] Ibidem:308. Na mesma linha de atitude, 200 anos antes, justamente no mesmo ano desta ordenança da Marinha, o monarca Fernando VI reforça a preocupação com o estado dos *monte*s ditando uma ordenança na qual nomeia os antecessores dos actuais agentes florestais, "Guardas de Campo e Monte com esse título, ou o de Cuidadores, ordenando-lhes que prendam, denunciem aos cortadores, causadores de incêndios, introdutores de gado, procurando que esses ditos guardas sejam homens de boa opinião, fama e costumes". Alguns dias depois, com um novo decreto nomeia outras pessoas que "actuem para o mesmo fim, usando de um saber ganhado com o estudo que lhes permita fazer ou mandar o mais concernente; e quanto aos guardas de campo e *monte* é-lhes ordenado que actuem conjuntamente com aquelas pessoas de mais sabedoria, pondo em seus feitos o vigor dos seus corpos, a aversão ao suborno e à malícia e o longo conhecimento dos *monte*s que tutelam" in http://www.agentesforestales.net/Historia.htm)

[60] Esta ignorância foi decretada a partir de uma avaliação do «índice de ilustração da Península no século XVIII», escolhendo como critérios discriminadores o conhecimento das disciplinas da botânica e da higiene (Ibidem). Justamente neste século, cresce em todo o país pela mão «da progressiva Ilustração Borbónica» a preocupação em atenuar o analfabetismo como base para o progresso (Álvarez Castrillón, 2003:93). Diz-nos este historiador que nesta época se assiste à fundação de muitas escolas de ensino básico a instâncias de algum particular mais endinheirado que no seu testamento predicava uma «obra pia», que se mantinha posteriormente com a paga por parte dos pais, muitas vezes em géneros, aos mestres-escola. Assim deu-se o caso, à época, da fundação de uma destas escolas em Santalla de Ozcos, dando origem a um sistema de instrução que se prolongou até meados do século XX. Importa ressaltar neste tipo de ensino a importante novidade histórica de se estabelecer, por via da instrução, uma *diferenciação* entre a Igreja e o emergente Estado.

[61] Meijide Pardo 1979:308.

[62] Ibidem:296.

[63] Ibidem:307.

[64] À luz do regime particular de propriedades do *monte* nos Ozcos (*monte* pró-indiviso) cabe imaginar o incómodo sentido pelos técnicos ao procurar rapidamente definir que árvores pertenciam a quem num território que não está, à partida, pré-definido e cuja definição passaria por um moroso e intrincado processo de negociação entre vizinhos. A agonia estaria ainda mais justificada sabendo nós do antigo costume que adscreve árvores como propriedade particular a uma ou outra família independentemente da posse do terreno onde estas estejam implantadas (Vide Anexo IV). Por outra parte, o próprio território pertencente à jurisdição do Intendente da Marina de Ferrol era muito amplo (Galiza, Astúrias, Santander, as três províncias Bascas – Navarra, zonas de León, Palencia, etc.); existiam zonas não dependentes da marina junto a outras que dela dependiam, complicando ainda mais o mapa jurisdicional e por tanto, a eficácia das autoridades (Ibidem: 297).

[65] Ibidem: 305.

[66] Ibidem:311.

[67] Temos em mente particularmente a *Encyclopédie* francesa, editada no século XVIII por Diderot.

[68] É possível encontrar tratados normativos medievais em que a floresta é legislada como couto de caça, a partir do qual a protecção da vida selvagem é inseparável dos direitos divinos da soberania ela própria (Harrison,1992:70). A protecção destes coutos está directamente correlacionada com a prática realenga da caça que reafirmava de forma ritualista a antiga natureza do rei como civilizador e conquistador da terra. As suas florestas eram santuários onde a perseguição real podia re-encenar, de forma puramente simbólica, a conquista histórica do *monte* (Ibidem:74).

[69] Reencontramos aqui a diferenciação entre ser humano e natureza, à época forjada em termos das doutrinas humanistas pelas quais se privilegia a humanidade na ordem da criação. Diz-nos Harrison a este respeito que seja nas suas versões seculares ou teológicas, o humanismo é a doutrina mais ingénua de todas quando se trata de determinar o lugar de residência da humanidade. De uma forma ou de outra define este lugar, simbolicamente, como a cidade; seja a cidade de Deus ou do Homem, é sempre um espaço artificial. Para o humanismo, a humanidade encerra-se na autonomia ideal e auto-sustentável das suas instituições cívicas. Actualmente, as doutrinas ecológicas tendem a desafiar estas assunções ou a desmascarar o lugar privilegiado e isento da humanidade ou a proporem uma espécie de super-humanismo que concebe a humanidade como «procuradora» da natureza. Em ambos os casos, diz o autor, falham em conceber a diferenciação entre a humanidade e a natureza de forma suficientemente radical (Ibidem:200). Como diria Wilber, na tentativa global e revolucionária de emancipação ou diferenciação, historicamente emblemática na enunciação dos novos direitos da revolução francesa, foi necessário conferir um sobre-peso na agência humana, que na relação com a natureza reforça uma concepção do lugar humano como eminentemente autónomo da fisiosfera e biosfera, uma dissociação bem conhecida na herança, tantas vezes enunciada, de um antropocentrismo. Mais adiante, teremos oportunidade de reflectir sobre estes legados históricos tal como chegam ao presente da comarca.

[70] Ibidem:121. Na *Encyclopédie* francesa, após uma definição formal de floresta providenciada pelo director do parque de Versailles, escreve ele: «Parece que em todas as épocas foi sentida a importância de preservar as florestas; sempre foram consideradas como propriedade do estado e administradas em seu nome: a própria Religião consagrou as florestas, sem dúvida para proteger, através da veneração, aquilo que tinha que se conservar como utilidade pública. Os nossos carvalhos já não profetizam oráculos, já não pedimos deles o sagrado azevisco; devemos substituir o culto pelo cuidado; e qualquer vantagem que possamos ter encontrado no respeito que se tinha às florestas, é possível esperar ainda mais sucesso a partir da vigilância e economia (Le Roy in Harrison,1992:116). Esta abordagem é paradigmática da postura iluminista por relação à floresta. Como diz Harrison, a asserção de que as florestas sempre foram vistas como propriedade do estado e administradas em seu nome é uma reinterpretação histórica que emerge da ideologia que considera o estado como o guardião universal e transcendente da «propriedade». Esta ideia é sublinhada pelo facto de se considerar que a religião funcionou como um agente primitivo

de administração pública. Desmistifica a sacralidade da floresta a favor do que considera o seu valor sagrado perpétuo, nomeadamente, a "utilidade pública". A visão da floresta como mero recurso material é tão prevalecente no nosso enciclopedista que ele projecta-a para o passado, convidando-nos a crer que a religião em tempos conspirou para consagrar as florestas de modo a preservar a sua preciosa mercadoria (Ibidem:120).

[71] Ibidem:120.

[72] Everden,1992:20.

[73] Ibidem: 71.

[74] Ibidem: 43.

[75] Ibidem:65. Machado Pais alude ao aparecimento da concepção de zero e vazio no ocidente europeu como facilitador do desenvolvimento de um pensamento lógico-formal que encara a natureza como *vazia*. É graças ao zero e ao vazio que a forma ganha ascendência sobre a substância, o quantitativo sobre o qualitativo, o artificial sobre o sensível. O mundo sensível, qualitativo e natural passou a estar submetido à lógica soberana do quantitativo, do abstracto e do formal – quer do formalismo dos teólogos, quer dos físicos, quer dos artistas. Formam-se as bases filosóficas, lógico-formais e algorítmicas que correspondem ao esvaziamento da natureza, uma lógica redutora na medida em que reduz o real ao formal (Pais,2002:141). Considerando a abstracção de uma perspectiva psicológica é interessante considerar as observações propostas por Carl Jung, quando fez notar que a abstracção está relacionada com a auto preservação, com a necessidade introvertida de estabelecer distância sobre o objecto, independência e, quando possível, controle (Carl Jung, 1976, *Psychological Types,* p.410). Claro está que todos usamos a abstracção no curso diário de ser humano, mas Jung alerta-nos para uma atitude dominante e não a capacidade de abstracção *per se*. A seu respeito acrescenta Everden que não existe para a mente introvertida maior alívio que a convicção de que o mundo externo está sujeito a uma ordem sistemática e é por isso susceptível à previsão e ao controle (Everden,1992:66).

[76] Ibidem:41. A tradução clerical dessa vontade divina tem um bom exemplo no livro medieval *Physiologus,* uma obra didáctica e moralizadora em que a história natural e os seus elementos – animais, vegetais e minerais – eram alegoricamente apresentados como reflexos da ordem cristã. A remissão para cada animal, por exemplo, era precedida por uma interpretação constrangida para encaixar nas Escrituras e produzir uma concomitante lição moral (Berry Lopez,1978, *Of Wolves and Men,* p.214). Como demonstra o autor, animais como o lobo, na sua qualidade demoníaca, conheceram as severas consequências desta visão do mundo.

[77] Harrison,1992:107.

[78] Alain Touraine, 1988, *Modernité et spécificités culturelles*.

[79] In Harrison,1992:107. Também aqui importa contextualizar a proposta cartesiana, particularmente vocacionada a libertar-se da subjugação teológica da Igreja (Csordas,1994:7). Tal libertação busca soltar-se daquilo que Barthes descreveu como uma "impostura da condição humana", com base na velha mistificação que legitima a história pela natureza (aquilo que Wilber descreve historicamente como uma indissociação entre biosfera e noosfera). Barthes exprime a necessidade em «estabelecer a natureza ela própria como história», isto é, à sociedade não deve ser permitido «naturalizar» as suas falhas e os seus desígnios e para o prevenir deve estar claro que toda a história, todas as normas e ideais, são uma criação humana e um produto da sua vontade. Por outras palavras, sem negar a existência de uma natureza biofísica este autor procura negar o seu conteúdo normativo (in Everden,1992:28). Por outras palavras, quando se acredita que uma coisa pertence ao reino da natureza e não da sociedade e da história, parece estar para além da crítica. Esta naturalização do social como instrumento de poder e legitimação tem sido amplamente reconhecido nas ciências sociais. A oposição e denúncia a esta pseudo-natureza, que o dogma cristão tão rapidamente e generosamente exercitou, foi um aspecto crucial na emergência da ciência moderna, quer no âmbito das chamadas ciências naturais como sociais. Na história das ciências sociais já foi notado que a proposta sociológica fundadora de Durkheim busca, em grande medida, evitar que os factos sociais fossem reduzidos a variáveis biológicas/físicas/psicológicas. Também Bourdieu expõe um processo milenar de socialização do biológico e da biologização do natural que, invertendo a relação entre causas e efeitos, faz aparecer uma construção social naturalizada como justificação da representação arbitrária da natureza que está no princípio da realidade e da representação da realidade. Toda esta oposição não deixa de aclarar aspectos interessantes: a contínua tendência sócio-cultural de conceber um referente de «exterior» absoluto, ao qual se acorre ou se rejeita e paralelamente o processo que conduziu à separação conceptual entre «humano» e «natureza» na emergência de um mundo moderno.

[80] René Descartes, 1987, *El Discurso del Método*, p.60.

[81] Harrison,1992:110.

[82] Dúvida e certeza seguem meandros sinuosos no método que serve de base à moderna ciência. Encontramos em alternativa a proposta do cepticismo como defesa contra o risco da absolutização, tal como foi expressa por António Machado: «Aprende a duvidar, filho, e acabarás duvidando da tua própria dúvida. Desta maneira premeia Deus o céptico e confunde o crente» (in Pais,2002:46). Como diz Machado Pais, a *dúvida céptica* machadiana não está

propriamente ao mesmo nível da *dúvida metódica* cartesiana. Esta última encerra fraudulentamente, em si mesma, uma fé robusta, não confessada (Ibidem).

[83] Descartes,1987:106.

[84] Harrison,1992:114.

[85] Ibidem:123.

[86] Na publicação das Jornadas sobre a Madeira e o Sector Florestal da comarca Ozcos-Eo, encontramos, por exemplo, a legitimidade da iniciativa com base na ideia de que «o monte ainda não desenvolveu todo o seu potencial, das suas muitas possibilidades de rendimento» (Álvarez Romero, 2001:7). A subutilização dos recursos florestais é a nota dominante. Não surpreende, por isso, encontrar um mesmo velho incómodo, na voz de técnicos silvícolas contemporâneos, face a algumas tradições que rodeiam os *monte*s, nomeadamente de propriedade, e que servem de «obstáculo ao projecto racional da gestão florestal» (Ibidem:113).

[87] Harrison,1992:108.

[88] Eder,1996:148.

[89] Duque de Welligton, *Dispatch*, 1815.

[90] Este afastamento pode traduzir-se num processo de auto-reflexividade que se expressa em campos variados, dos quais o próprio surgimento das ciências sociais é paradigmático. O mesmo processo que possibilitou a questão poética já encontrada no nosso caminho, consciente daquilo «que o Homem fez do Homem».

[91] Harrison,1992:100.

[92] Segundo Eder, é neste período que se entrevêem as raízes dos movimentos proteccionistas com origem numa dicotomia entre natureza e cultura que por sua vez se expressa em três grandes binómios: cidade e campo, cultivo e selvagem e conquista e preservação. Os princípios da conservação desenvolveram-se como uma tentativa de salvar o mundo natural dos efeitos destrutivos da civilização, através de movimentos que desde o século XVIII idealizam a vida no campo e fazem apelo à conservação da natureza e ao direito à vida das criaturas ameaçadas. Tais movimentos apoiam-se na metáfora de uma natureza auto-reguladora que é perturbada pela intervenção humana, combinando a ideia romântica de natureza com uma noção científica dela, permitindo um enquadramento em que a natureza é distinta de sociedade (Eder,1996:177).

[93] (Ibidem:148). A actualidade desta representação pode ser verificada nas respostas contidas no Inquérito ao Ambiente em Portugal (vide *bibliografia geral* em Almeida, J. Ferreira). Do mesmo modo, existe uma correlação clara com os movimentos neo-ruralistas desenvolvidos sobretudo a partir do último quartel do século XX.

[94] In Novalin, 1990, «Origen Y Desarrollo de la Edad Moderna en Asturias», in *Historia de Asturias,* p. 475

[95] Ibidem: 480.

[96] In Mases, 2001, *Astúrias vistas por Viajeros, Románticos Extranjeros y Otros Visitantes y Cronistas Famosos*, (1º volume), p.xvi.

[97] Ibidem: xxiv.

[98] Já o mundo rural face aos centros urbanos manteve funções historicamente determinantes na condição de produtor alimentar e fornecedor de outras matérias-primas (como a madeira), bem como provedor de força de trabalho e efectivos de exército (Almeida,1986:40). Gradualmente virá a servir também outras necessidades de índole urbana, como museu de tradições e heranças culturais ou como espaço natural de lazer e ócio, questões que serão abordadas mais adiante.

[99] Dessa estirpe surge a primeira monografia sobre os Ozcos de que há notícia, feita ao estilo racionalista e ponderado da época, no ano de 1900, assinada por Fermín Canella y Secades: Los Ozcos: Santa Eulália, San Martín y Villanueva. Este mesmo autor, em 1884, publicara um trabalho de índole etnográfico que tem por título «Projecto de Interrogatório ou programa do folclore asturiano». O arcaísmo «exótico» da ruralidade asturiana era já um pólo, não de repugnância, mas de sedução.

[100] A propósito destes notáveis, muito haveria que descrever, mas infelizmente tal tema, já consideravelmente tratado, não ocupa directamente o nosso trabalho. Podemos, à laia de remissão, fazer notar que existe, entre os séculos XVII e XVIII, uma conjugação de elementos que se traduziram em particular vitalidade na vida da comarca. Chegam-nos notícias de que «havia casas ilustres e ilustradas em que brilhava um contínuo intercâmbio de ideias, emprestavam-se livros, celebravam-se saraus de gente fidalga. Em algumas casas fazia-se música de clavicórdio, alguns inclusive construídos ali mesmo; outras vezes é a gaita e a dulzaina [instrumento semelhante ao clarinete] ou sanfona, das que se conservam ainda ali vários exemplares. Os livros abundantes, as últimas publicações que chegam de todos os centros editores naquele século tão iluminado, rodam de mão em mão» (Compostela, 1957, *Teatro cronométrico del Noroeste Español, p.* 94). Este dinamismo cristaliza-se em figuras como a do Marquês de Sargadelos, nascido em Sta. Eulália, que veio a notabilizar-se a nível nacional pelo gabarito intelectual e empreendimento industrial que desenvolveu na Galiza. Também é de assinalar a grande actividade criadora desenvolvida pela dinastia dos Lombardero, fabricantes de famosos relógios que levaram o seu nome. Alguns entre eles dedicaram-se a inventar

transcendentes engenhos, das quais apenas há registo enigmáticos, como a do «cavalo mecânico que ia à missa» (Ibidem:111) ou memórias das tentativas de voar com asas inventadas por eles mesmos, segundo ainda se conta com admiração. Tal dinastia termina com um desfecho simbólico. Na agitada primeira década do século XIX, que assistiu à invasão das tropas francesas, assinaláveis em Santa Eulália, o último ilustre artesão: «Encerrou-se como numa torre de marfim, a fazer belos relógios. Dele o filho escreve que foi um homem de muito saber e discurso no ofício de relojoeiro que professava; mas careceu da arte de governo doméstico de uma casa de campo, pese ter estudado a gramática latina e os princípios de filosofia. O seu filho, que não o compreendia, passou à história como "o gadanhador", por ceifar com muita habilidade e brio, desentendendo-se com aqueles veneráveis instrumentos com que os seus antepassados tinham feito prodígios» (Ibidem:117).

Tempos de memória

[1] Schama,1996:24.

[2] Redijo *Casa* com maiúscula de forma a sublinhar as suas expressões materiais e imateriais, distinguindo-a da casa como mero edifício habitacional.

[3] Com a desamortização do século XIX e o emergente poder estatal, encontramos nos Ozcos situações relativamente diferenciadas. Ainda que muitas das propriedades tivessem o usufruto directo dos seus proprietários deparamos com frequência com algumas casas destacadamente «fortes», que serviam de «amos» a um considerável número de «caseiros». Sem poder apurar números específicos, existem nos tempos de memória muitas Casas que subsistem de acordo com um arrendamento, habitualmente acordado num tributo de metade ou um terço da produção da casa. Os arranjos específicos de paga variavam consideravelmente «dependente do tipo de amo que se tinha».

[5] Esta fórmula concêntrica, já aflorada à Entrada nos Ozcos, foi introduzida pelo etnógrafo Garcia Martinez no seu trabalho sobre a *Casa Tradicional de San Martin de Ozcos*, ainda que a sua perspectiva não estivesse centrada nos aspectos relacionais da Casa com o meio natural.

[4] Firmín Canella y Secades, 2002, *Los Ozcos. Santa Eulalia, San Martín y Villanueva,* p.16

[6] Salienta-se, nos tempos de memória, as áreas de *soutos*, castanhal cuidado e atendido. A sua importância milenar está patente na utilização das *corrípas*, construções erigidas em redor dos castanheiros para facilitar a recolecção e preservação do fruto. A doença que no século XX atacou os castanheiros na península ibérica também afectou os Ozcos, ainda que sem a mesma intensidade de outras regiões. Diz-nos Pedro Rocha, bom conhecedor da realidade sócio-económica da região, que se esta doença tivesse chegado antes da implantação da batata, as consequências seriam tão desastrosas como aquelas que se tomaram lugar na Irlanda do século XIX, pois a subsistência dependia em grande medida deste fruto do bosque.

[7] Garcia Martínez, 2002:53. É curioso notar o contraste, à luz das modernas lógicas, na disposição típica dos espaços residenciais pela qual a entrada na casa se fazia pelos currais.

[8] Alberto Peña, como outros autores que se dedicaram à etnografia «mitológica» dos territórios galegos e asturianos, reconstroem indícios de representações pré-cristãs em que o ser humano buscou, sob onomástica, rituais e invocações, insuflar-se dos atributos e forças positivamente reconhecidos a este animal. Este mesmo aspecto pode ser encontrado nas malhas da história mais obscura e controversa que se esconde sob o presumível enterro e posterior fenómeno de Santiago de Compostela, na enigmática figura de uma Raiña Lupa (Rainha Loba) pagã. É provável que esta intimidade pagã tenha sido consideravelmente perturbadora para os cânones cristãos, convertendo e enfatizando-se o carácter maligno do Homem-lobo, corroborando a famosa afirmação do etnógrafo Vicente Risco, de que «os deuses dos nossos pais são os nossos demónios».

[9] Chegam notícias históricas destes indivíduos, nomeadamente de mulheres, uma de origem asturiana, julgada em Toledo no século XVII (Alvarez Peña,2003:119) e mais recentemente outra figura em terras de Cotobade: «Alí coñécese o caso dunha muller que garda os lobos e que, para poder mantelos, pide esmola. Esta muller levaba unha vara de ferro e podíaselle ver coa roupa rota polas gadoupadas que lle daban os animais» (http://es.geocities.com/tierrapueblo/galicia/textos/lobo.htm)

[10] É interessante confrontar esta experiência com as observações de Barry Lopez no seu livro Of wolves and Men. Diz o autor que o olhar deste animal tem merecido recorrentes e disseminadas reacções entre aqueles que com ele interagem. Os Índios Bella Coola, a este respeito, concebiam que em tempos houve uma tentativa de transformar todos os animais em humanos mas apenas se logrou humanizar os olhos do lobo (Lopez,1978:4).

[11] Enrique Junceda Avello,1990, «Ciclos vitales y medicina popular», p.139.

[12] Garcia Martínez, 2002:59.

[13] Álvarez Castrillón, 2003:165.

[14] A presença das medidas tradicionais, agora praticamente extintas no território, é um dos sinais paradigmáticos dos endemismos culturais da comarca, não apenas no sentido em que se mantiveram à parte dos sistemas métricos, hoje universalizados, como pelo carácter que as conformam. Ao contrário das medidas que conhecemos, que pressupõe comparar algo com um standard externo, genérico e abstracto, estas medidas são eminentemente relacionais, i.e., fazem-se corresponder a um objecto empírico concreto. Assim, encontramos nos tempos de memória, extensões de terra avaliadas a partir da sua capacidade de sementeira (não de produção), que por sua vez tem correspondência em quantidades convencionadas de grão, a que se chamaram *canada*, *fanega* e *tego*, dando origem a expressões como «esse terreno não produz um *tego*». Tais expressões de endemismo são sublinhadas pelo facto de que algumas destas medidas, ainda com o mesmo nome, terem correspondências distintas mesmo dentro da própria comarca.
[15] García Martínez, 2002:78.
[16] Ibidem:93.
[17] Ibidem:94.
[18] Ibidem:93.
[19] O número de moinhos de água na comarca é assinalável. Diz-nos G. Martínez que se trata de uma tecnologia quase perfeita, pela qualidade do produto, pelo baixo consumo de energia e pela perfeita adaptação ao meio (Ibidem:73). A figura do moleiro de *maquila*, tão frequente na comarca, tinha uma fama que amiúde se encontrava anexada a críticas e suspeitas, pelo facto de manipular e cobrar pelo seu trabalho com o mais apreciado da casa, i.e., o pão.
[20] Ibidem: 97.
[21] Virolle-Souibes, 1989 in García Martínez, 2002:98.
[22] Como nota o etnógrafo García Martínez, dentro da cozinha o papel da mulher, sobretudo da *ama,* é dominante; é ela que administra e transforma em bens culturais os produtos naturais da casa, procedentes da agricultura, ganadaria e recolecção (Ibidem:52).
[23] Ibidem:167.
[24] Sem dados estatísticos precisos, é possível conceber que a média de filhos estaria acima dos cinco elementos, sendo comum entre os nossos informantes encontrar oito a dez irmãos. Também os etnógrafos que trabalharam sobre esta região aludem à frequência duma organização familiar troncal, uma unidade em que convivem os pais idosos com os filhos solteiros e um deles, às vezes o mais velho, casado, a mulher deste último e os filhos de ambos. Segundo García, esta organização é o protótipo ideal para adaptar-se às condições históricas impostas pelos contratos forais e à impossibilidade que encontravam os novos casais de estabelecer-se neolocalmente, já que ao serem muito limitadas as terras do coto, resultava-lhes praticamente impossível obter o outorgamento de um novo foro (José Luís García García, 1990, «El tiempo cotidiano en Vilanova d'Ozcos», p.16).
[25] García Martinez,2002:68.
[26] Canella y Secades,2002:20. Vide Anexo I, Quadro 7.
[27] Redfield, 1973 in García Martínez,2002:189
[28] Eder,1996:37.
[29] García Martínez, 2002: 220.
[30] Fernandéz Conde,1990:115. Nesta forma de medicina, como em muitas outras de carácter eminentemente holista (que correlacionam dimensões físicas e psicológicas, corpo e mente), a cura baseia-se num efeito de placebo – noção cujo entendimento se popularizou de forma grosseira e que interessa esclarecer. Largamente central no sucesso dos tratamentos antes do século XX, o efeito placebo, como expõe Dr. A. K. Shapiro, é qualquer tratamento ou aspecto de tratamento que não tem uma acção específica sobre a doença ou sintomas do paciente. Importa sublinhar que os placebos não se limitam a pílulas de açúcar e outras substâncias inactivas. «Três elementos centrais são necessários para gerar o efeito de placebo: as convicções e expectativas do paciente, as convicções e expectativas do médico e a relação médico-paciente». A importância e valor destes tratamentos não específicos ou efeitos placebo foram minimizados paralelamente ao desenvolvimento de novos e poderosos tratamentos específicos que apresentavam um sucesso e consistência considerável. «O efeito placebo tornou-se um aspecto ridicularizado do tratamento. Muitos dos seus aspectos meritórios foram abandonados e a medicina tornou-se dependente, quase exclusivamente, das terapias específicas (…) Contudo, actualmente apenas 25% das doenças que trazem um paciente ocidental a um médico ocidental são tratadas com êxito através de procedimentos e agentes específicos. As outras 75% ou melhoram por si mesmas ou estão relacionadas com interacções não específicas corpo-mente» (in David Eisenberg,1995, *Encounters with Qi: exploring chinese medicine*, p.14). Tal perspectiva vem instigando a consciência de que «os seres humanos possuem capacidades largamente inexploradas de equilibrar e restaurar as suas próprias funções» (Michael Murphy,1992, *The Future of the Body*, p.247).
[31] A crença nas pedras produzidas por répteis é característica de diversos grupos europeus, assinalada já por Plínio o Velho, na sua Historia Naturalis, como uma tradição dos gauleses. Durante a Idade Média estas pedras continuaram a

ser muito populares. Diziam-nas obtidas de serpentes monstruosas e dragões (o dragão surge amiúde como a serpente velha nos Bestiários medievais). Também em Portugal, na região da Ericeira, existem objectos com o mesmo carácter, conhecidas como «Pedras de Serpe». Na nossa região, elas ainda são utilizadas nos tempos de memória como remédio contra o veneno de picaduras de serpente ou com outros fins curativos (Alvarez Peña,2000: 66).

[32] Estas práticas já são descritas por Estrabão, ao comentar como prática corrente entre os Astures colocar os seus doentes nos cruzamentos dos caminhos. Uma referência similar é feita por Martin Dumiense, no século VI da nossa era, condenando na sua *Correctione Rusticorum* os ritos que fazem os Astures nas encruzilhadas (Ibidem).

[33] García Martínez, 2002:222.

[34] Dámaso Alonso,1958, «Narraciones orales en el gallego-asturiano de los Ozcos», p.35.

[35] Ainda que nunca me tenha sido explicitamente enunciado, parece existir uma tendência para que estes conhecimentos mais especializados sejam reproduzidos de forma hereditária, ainda que não necessariamente em linha de descendência directa.

[36] García Martínez, 2002:226.

[37] Em pleno século XX chegam-nos registos de um sínodo diocesano asturiano em que se continua a denunciar uma série de práticas supersticiosas, classificadas de «perniciosas» (Fernández Conde,1990b:114). Neles encontramos referências que ilustram o sincretismo de práticas antigas com as do cristianismo «O abuso das coisas santas, como água bendita, relíquias, evangelhos ou certas orações que se usam indevidamente ou por vã observância». Como enfatizam diversos autores que trataram da religiosidade popular das Astúrias, o conjunto de crenças e práticas especificamente cristãs nunca conseguiu erradicar de todo a herança pagã das diversas superstições transformativas, que chegam a sobreviver em pleno século XX ainda que se tenham tentado periodicamente erradicar mediante repetidas disposições legais e penais (Ibidem:115).

[38] Em poucos casos estas pessoas são identificadas de forma explícita como bruxas-curandeiras, a não ser quando os seus poderes são reconhecidamente excepcionais. Ainda assim, a evocação do termo bruxa, por parte daqueles que são crentes nos seus saberes, é na maioria das vezes evitado. A última pessoa com este perfil mais destacada na região era a «bruxa» de Brañavara, já falecida.

[39] Octávio Paz, 1997, *La llama doble. Amor y erotismo,* p.209. Estamos perante uma visão do mundo herdeira do «sincretismo global» já referido (vide supra, página 79).

[40] Manuel LLorente Vázques, *in* Mases, *Astúrias vista por Viajeros, Românticos Extranjeros y otros visitantes y cronistas famosos. Siglos XV al XX*, p. 868.

[41] O fabrico de galochas, calçado de madeira praticamente exclusivo na comarca até tempos recentes, foi uma actividade importante, de grande arte e saber neste contexto rural, etnograficamente tratada por diversos autores.

[42] García Martínez, 2002:125.

[43] Ibidem:170.

[44] García Martínez, 2002:174.

[45] García Martínez, 2002:173.

[46] Godoy Arcaya,1982:145.

[47] Harrison,1992:63.

[48] Fernando O. Baptista, 2003, *Espanha e Portugal: um século de questão agrária*, p.2. Tais alterações têm origem no conjunto das reformas liberais do século XIX, que «converteram a terra numa mercadoria sujeita à liberdade de compra e venda, libertando-a dos laços feudais que impediram o seu melhor aproveitamento» (Alvarez Gómez,1990:707).

[49] Se a presença quantitativa de umas três minas, em funcionamento até aos anos 70, foi razoavelmente insignificante, o mesmo não se poderá dizer das suas marcas qualitativas. A esse propósito, fica na memória em particular a Mina Carmina, de Talladas, em actividade até aos anos 60, bem conhecida na comarca, pois «todos os que trabalharam dentro morreram, e jovens». Para além da extracção de chumbo, veio a identificar-se, localmente e a posteriori, como geradora de um produto secundário – arsénico. Dos seus «lavadeiros», recorda-se que toda a flora desapareceu e alguns sabem identificar um prado que foi regado com esta água que, estranhamente, «secou até à raiz». Relembra José Luís que «as trutas também quase todas desapareceram dessas partes; as poucas que se conservavam tinham a cauda negra. Recordo-me bem do meu pai mostrar-me; eram de Ferreira para baixo – já se sabia. E nós todos as comíamos (…) Ninguém sabia que era venenoso; os empresários sabiam-no bem, está claro, mas não o diziam e os daqui o que queriam era trabalhar». Malgrado a sua incipiente presença, os Ozcos não ficaram ainda assim imunes à história mais sombria da moderna indústria.

[50] Vide Anexo I, Quadro 4.

[51] Manuel evoca a tradição de heranças de acordo com a prática de «maiorasgo», comum e aceite até aos anos 50. Segundo este sistema, a Casa e suas propriedades passam directamente para o filho varão primogénito. Como

explica José Luís, «a opção das mulheres era casar-se, preferencialmente com um "maiorasgo", pois uma casa dificilmente poderia agregar mais que um casal, isto porque não havia terra para alimentar duas famílias completas. Daí que era comum muitas das filhas ficarem solteiras, pois não havia assim tantas casas. Se casavam iam viver para onde? E de quê? É que aqui só se vivia da terra, não havia outros empregos. Daí a emigração feminina. Os homens que ficavam, ficavam solteiros». José alude a um dado interessante desta emigração, marcado por um acentuado êxodo feminino. Se a análise estatística desta tendência tem sido discutível, é certo que esta emigração é pronunciada e que o número de homens solteiros na comarca, com idades inferiores a 70 anos, é assinalável (vide Anexo I, Quadro 3). Para este interlocutor, o predominante êxodo feminino explica-se «Porque na educação da casa, os homens eram os mais educados para levar a casa agrícola. Para além de que a vida aqui, para uma mulher só levar a casa toda, era muito dura». Para o etnógrafo García Martínez, o êxodo feminino prende-se, em grande medida, às condições de vida particularmente sacrificadas que o vigente sistema social impunha. Se o lugar da mulher na Casa tradicional era fulcral como autora de vida biológica e sócio-cultural, o seu papel foi o mais difícil e sacrificado, especialmente na sua condição de nora, inevitável na família troncal e patrilocal, papel que consiste, nas palavras deste autor, em calar, parir, cuidar de velhos, realizar os piores trabalhos e renunciar a quase tudo, inclusive à educação dos seus filhos, tarefa que assumia a sogra pois ao ser "a nova" ainda não era de casa» (García Martínez,2002:155). Esta descrição é plenamente corroborada pelas conversas que tive com diversas mulheres; para a maioria, o tempo de memória é sobejamente amargo, ainda que digerido quase sempre em silêncio. À mulher cabia por excelência uma das expressões semânticas mais densas e constantes que encontrei nos tempos de memória, simultaneamente virtude e pesar, «*aguantar*». Nesta confluência de factores, importa assinalar como factor relevante para a emigração feminina, o facto desta se fazer em proximidade geográfica, que permite apoios familiares e consequentes controlos que a emigração para destinos mais longínquos tende a inibir.

[52] Naredo in Baptista, 2003:2.

[53] Casey in Feld, 1996:45.

[54] Faço alusão à eloquente e sentida expressão de um colega etnógrafo quando me disse «Por vezes sinto que trabalho com sombras».

[55] Augé, 1994: 35.

[56] Ibidem:33.

III VOLTA – ENCRUZILHADAS

Fronteiras

[1] Naess,1989:85.

[2] In William Cronon, 1996, *Uncommon Ground*, p.177.

[3] Como diz Eder, quanto mais marginais se tornaram os animais para a economia, mais foi possível desenvolver uma atitude empática perante eles. Tal como as crianças, os animais tornaram-se companheiros emocionais (Eder,1996:97).

[4] Naess,1989:63.

[5] Eder,1996:99.

[6] Este reconhecimento fez surgir a doutrina de que a felicidade de todos os que podem sentir e sofrer deve ser maximizada (Eder,1996:97).

[7] Ibidem:20.

[8] Ibidem:149.

[9] Pais de Brito em «Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola», *O Voo do Arado*, 1996, p.224.

[10] Nos meus encontros com estes sinais, surgiu-me um caso, particularmente sugestivo, de uma senhora que sai sistematicamente ao final do dia, brandindo tachos e lançando gritos, estridências de exorcismos num curioso ritual que faz adivinhar uma interessante finalidade auto-terapêutica. Quando em perplexidade perguntei o que se passava a um vizinho, foi-me dito que era «para afugentar os javalis». Quando insisti no caso, insinuando a pouco dissimulada inutilidade de tal prática encolheu os ombros, em indulgente aceitação.

[11] Um aspecto interessante nestes estudos diz respeito ao desenvolvimento psico-social de individualização infantil face ao meio natural. Dizem-nos que a experiência para a criança nunca é formal ou abstracta: o mundo natural não é um cenário ou mesmo uma paisagem (Cobb in Everden,1992:114). A natureza para uma criança é uma experiência mais do que sensorial, sensual, na medida em que se está para além do simples acto de recepção sensorial. No engajamento sensual de uma criança, não estão compreendidos objectos de reflexão mas antes a vivência de um presente, a resposta imediata a um evento singular não interpretado e pré-consciente, pois «a consciência não pode dominar firmemente quando a intencionalidade está dormente» (Ibidem).

[12] Ibidem:113.

[13] É interessante a esse nível recolher os testemunhos de alguns cientistas e especialistas do mundo natural, quando a sua relação cognitiva com a natureza ultrapassa a apropriação objectivante daquilo que observam. Feehan, como zoólogo, narra na primeira pessoa a experiência concreta de um encontro nocturno inesperado com um grupo de elefantes. «A experiência desse encontro com os elefantes é transformadora porque me permitiu sentir, apenas naqueles poucos minutos, a forma como essa criatura está no centro do mundo; ele é tanto o sujeito sobre o qual todo o ecossistema em seu redor se revolve, como nós nos apercebemos de nós mesmos. Malgrado toda o nosso entendimento detalhado de como a vida funciona, as plantas e espécies animais estão sempre algures para além de nós num círculo de um mundo do qual nós somos o centro. Pensamos em nós mesmos como o único sujeito real do mundo» (John Feehan, 2003, «Divine Earth», p.9). Esta consciência traduz-se numa necessidade, de que fala o botanista Richard Mabey, de «sermos capazes de aprender a ser uma parte da natureza bem como de estar à parte dela, de sermos participantes e não apenas espectadores» (Richard Mabey, 2003, «Biophobia», p.25).

[14] Tal visão, presente nos manuais escolares aparece também nos típicos documentários da «vida natural», na sua interpretação racionalizante e literal da natureza, nem por isso se encontra desprovida da sua ideologia particular, encapotada por detrás de uma suposta neutralidade científica. A este nível é deveras interessante atender às análises críticas que já se vem fazendo sobre os chamados «documentários da natureza», tão frequentes nas emissões televisivas. Supostamente veiculando uma imagem imparcial e neutra do mundo natural, a maioria dos documentários veicula de forma implícita e explícita toda uma construção social da natureza que importa tornar consciente (cft. Richard Mabey, op. cit.).

[15] A. Varela Vidal, 2001, *Propuesta didática 3*, página 14.

[16] O processo da escolarização dominante revela o cenário a que alude Machado Pais pelo qual o saber fica subordinado à lógica do mercado e a sua produção aparece determinada por interesses que lhe são extrínsecos: «de "valor de uso", o saber passa a ser encarado como um "valor de troca"» (Pais,2002:44). Ainda assim, importa notar a existência de novos e velhos métodos pedagógicos alternativos, particularmente focados na relação entre as crianças e o meio ambiente (os exemplos são vários: *Waldorf, Montissory, Ecovillage Education*, etc.).Tais sistemas vêm ganhando preponderância, revelando a grave caducidade social dos sistemas de ensino oficial.

[17] Haydon,1997:48

[18] Everden,1992:116.

[19] Ibidem:103. Acrescenta o autor que é difícil para nós apreciar este significado de alteridade. Ainda que reconheçamos uma profusão de objectos eles são essencialmente homogéneos, apenas matéria, ou então uma projecção de nós mesmos («puppets and pets»). Que exista algo tão longínquo da explicação que provoque o deslumbramento parece estar para além da concepção – mas talvez não da experiência.

[20] Destacado como um dos mamíferos com maior capacidade adaptativa do planeta, a variedade de comportamentos do lobo é assinalável também de acordo com a sua distribuição e habitat. Diz-nos Barry López a esse respeito que o lobo europeu (*Canis lúpus lúpus*) foi-se adaptando a viver numa proximidade relativa com os seres humanos. Inversamente, lobos que habitam em zonas acentuadamente despovoadas, como o Canadá, tendem a afastar-se se a densidade populacional é superior a 3 pessoas por milha quadrada (López,1978:15) Este mesmo autor salienta que os conhecimentos sobre esta espécie são relativamente recentes e manifestamente reduzidos: «A verdade é que sabemos pouco sobre o lobo. O que sabemos consideravelmente mais é aquilo que imaginamos que o lobo seja» (Idem:3). Os lobos parecem iludir as generalizações que a ciência procura constituir e mesmo aqueles conhecimentos que se vêm estabelecendo são, amiúde, intrigantes. «Os lobos variam as suas técnicas de caça, partilham a sua comida com os mais velhos e dão presentes uns aos outros. Podem viver uma semana sem comida e viajar 20 milhas sem quebrar o ritmo (…) Tal como os primatas, passam uma parte significativa do seu tempo com a progenitura, brincando uns com os outros. (…) Nos últimos 20 anos os biólogos deram-nos um novo lobo, separado do folclore. Mas não encontraram toda a verdade. Por exemplo, os lobos não matam apenas as presas velhas, fracas ou doentes. Também matam animais no seu auge. E não matam apenas aquilo que comem; por vezes matam em excesso. E os lobos matam-se entre si. As razões destes actos não são claras. Ninguém – nem biólogos, nem Esquimós, nem caçadores, nem escritores naturalistas – sabem por que é que os lobos fazem o que fazem» (ibidem:4)

[21] (Alonso in *La Nueva España*, 26 de Maio de 2005). Uma outra perspectiva, extraída de um seminário Ibérico sobre o lobo, sugere alternativas que excluem o abate, apontando para correlações entre as práticas tradicionais e modernas: «(…) Como outros esforços em minimizar o conflito homem-lobo, propõe-se o pagamento de indemnizações, seguros e o fomento de medidas de prevenção como cães pastores, aumento do número de pastores, encerramento nocturno do gado, manutenção dos sistemas tradicionais de pastoreio e a utilização de raças autóctones de gado. Solicitar à Administração que assegure uma maior profissionalização de pastores e ganadeiros. Avaliar cientificamente os métodos de manejo e prevenção da depredação sobre o gado» (in I Congresso Hispano-Luso. Situación y conservación de las poblaciones del lobo en la Península Ibérica, (1997) «Conclusiones generales»).
[22] Lamentavelmente não me foi possível ilustrar neste trabalho um cartaz da Associação de Agricultores e Ganadeiros (COAG), divulgado em 2003, incitando a uma manifestação sob o lema: «Primeiro Ganadeiros, depois fauna selvagem (…) Tu decides». Imediatamente abaixo deste dístico, ocupando uma mancha pictórica central encontramos um cenário cortado em 2 por um raio; do lado esquerdo a imagem de vacas leiteiras e de carne com os seus respectivos bezerros e do outro um javali e um lobo. Para entender a desmesurado repúdio actual face ao lobo, particularmente nos sectores ganadeiros da população, temos de percorrer as prevalências do seu forte poder simbólico nos novos contextos sócio-políticos e económicos, aos quais voltaremos com mais detalhe no próximo capítulo.
[23] O dédalo das pistas deixadas pelo lobo está bem expressiva nas palavras de Hartasánchez, presidente de FAPAS (ONG de protecção da natureza), que transcrevemos na íntegra: «E é que *lobos los hay*, mas não tantos como se pretende fazer crer. Os censos, dados por especialistas e administrações flutuam por encanto e é com estes números que se pretende alcançar o objectivo de atrair a atenção para gerar recursos económicos. Se há poucos lobos, podemos classificá-los no apartado «em perigo de extinção» e solicitar ajudas milionárias para a suposta necessidade de conservação; é uma estratégia de certos cientistas e estudiosos do lobo. Se há muitos lobos, as administrações deverão ter mais dinheiro para pagar danos, é outra estratégia de certos políticos empenhados em fazer ver que há lobos por todas as partes, pagar os danos reais que causam mas também qualquer outra reclamação fraudulenta, danos de cães e inclusivamente danos imaginários. Tudo vale desde que se possa vender uma imagem política que lhe assegure de novo o voto. Fixemo-nos com atenção, já que quiçá tenhamos visto o reflexo mais fiel destas atitudes nas passadas eleições agrárias. Uma vez finalizados os comícios, o tema lobo desapareceu dos meios de comunicação. Os lobos nos Picos é lamentavelmente apenas um mito, um mau mito que gera instabilidade de todas as ordens, ecológicas e sociais. A triste realidade é que havendo-os, que os há, a falta de uma adequada gestão técnica, baseada numa política de conservação da natureza, e no anárquico modelo de competências administrativas num território que ao invés de ser gerido, está congestionado por ambições de políticos oportunistas que vêem na bandeira do meio ambiente uma catapulta, levou o lobo ao extremo social de o converter num mito maldito, sendo possivelmente o que menos culpa tenha de tudo» (Hartasánchez, in http://www.fapas.es/mito_del_lobo.htm). Poderemos conceber pelo lobo-natureza-*monte* um mais explícito espelho de uma atribulada sociedade?
[24] Diz Barry López que a intimação de que o lobo pode ser objectivado deve, em última análise, ceder, mesmo para a ciência. «Nós criamos lobos. A metodologia da ciência cria um lobo tão seguramente como a visão metafísica de um nativo americano ou a inimizade de um barão do gado do século XIX. É apenas por convenção que a primeira é considerada observação iluminada, a segunda antropomorfismo caprichoso e a terceira necessidade agrícola» (López, 1978:205).
[25] Eder,1996:148.
[26] López,1978:166.
[27] Everden,1992:162.
[28] Eder,1996:93.
[29] O conceito de antropocentrismo será devidamente reflectido mais adiante no nosso caminho, a par das eventuais alternativas como visões do mundo e formas de relacionamento com a natureza.
[30] Esta verificação teve muito a ganhar com a observação das práticas efectivas que envolvem animais, mais que os discursos reflexivos que se perfazem sobre o tema, os quais, em muitos casos, procuram encontrar os termos numa racionalização tacteante e pouco coesa.
[31] Vide «Entrada nos Ozcos», página 49.
[32] Linda Kohanov, 2001,*The Tao of Equus*, p.289.
[33] Pais,2002:206.
[34] López,1978:209.
[35] Ibidem:81.
[36] Alguns destes contos foram transcritos e publicados (vide bibliografia geral - Relatos hiperbreves I e II, editados pela Asociación del "Marquês de Sargadelos").
[37] Vide Anexo VI, Conto «A Árvore da Vida».

[38] Informação cedida por Alberto Peña.
[39] Na esfera desta dimensão de relatos, como expressões da relação entre o ser humano e a natureza, subscrevemos a posição de Joseph Campbell a propósito da investigação sobre a mitologia, quando nos diz que «os aspectos das tradições rituais contêm "ideias elementares" (…) que nunca são experimentadas directamente no seu estado puro, abstraídas das ideias culturalmente localizadas a partir das quais se substancializam mas, como a própria representação do ser humano, são cognoscíveis apenas a partir da rica variedade de inflexões no panorama das sociedades humanas. Podemos assim considerar qualquer mito tanto como um indício de uma natureza permanente e universal da natureza humana (em cujo caso a nossa ênfase será psicológica ou até metafísica) e, por outro lado, como uma função de um cenário local dado, a paisagem, a história, a sociologia da sociedade em questão (em cujo caso a nossa abordagem será etnológica ou histórica). Funcionando como um "caminho", a mitologia e o ritual conduzem a uma transformação do indivíduo, desatando-o das suas condições locais e históricas e conduzindo-o no sentido de uma experiência inefável. Funcionando como uma "ideia étnica", por outro lado, a imagem ata o indivíduo ao seu sistema social, aos sentimentos historicamente condicionados, actividades e crenças, como um membro funcional do organismo societal. Esta antinomia é fundamental para o nosso tema e qualquer falha em entendê-lo leva não apenas a desnecessária argumentação mas também a mal entendidos – de uma ou de outra forma – sobre a força do símbolo mitológico ele próprio, o qual se baseia, precisamente, em render uma experiência do inefável através do local e do concreto e assim, paradoxalmente, a ampliar a força e sedução das formas locais apesar de transportar a mente para além delas. O desafio singular da mitologia reside no seu poder de efectuar esta finalidade dual» (Campbell, 1959:462).
[40] Também existe outra categoria de contos em que os protagonistas são todos animais selvagens. Neste contexto, onde não se dá a dicotomia natureza/cultura, porque tudo é «natureza» tudo se simboliza em cultura. Os animais selvagens perdem o seu aspecto negativo e convertem-se em representantes das diversas posições sociais (por exemplo, masculino/feminino) (González-Quevedo,1990:85). Existe ainda uma outra categoria de contos que tem por destacado protagonista *Pedro-Malas-Artes*. Sem entrar na caracterização das suas aventuras e desventuras, é assinalável como esta figura representa, de forma emblemática, a figura de herói camponês. Caracterizado como meio tonto, esconde a tenacidade e manha de um «fura-vidas», capaz de enganar o diabo ou o patrão mais poderoso pela sua manha, sempre sob a aparência da singelez, fazendo ressaltar a ironia como um estilo narrativo amplamente utilizado. Como nota González-Quevedo, estes contos servem para infundir, especialmente nas crianças, os valores propiciadores de uma coerência com a visão do mundo própria à sociedade camponesa – «e não são precisamente os ideais de heroísmo ou de espírito guerreiro» (Ibidem:83). Não posso deixar de realçar a espantosa transformação sócio-cultural que supõe, por exemplo, a substituição de um herói de infância como *Pedro-Malas-Artes* pelos modernos *digimons,* conhecidos e admirados pelos mais jovens habitantes da comarca.
[41] Ibidem:79.
[42] Vide anexo V.
[43] Como disse Chenu, a propósito de uma visão do mundo medieval, «O símbolo era o meio pelo qual se poderia aproximar do mistério; era homogéneo de mistério e não um simples sinal epistemológico mais ou menos convencional no seu carácter» (Chenu in Everden,1992:43).
[44] Demo ou Trasno são denominações que amiúde se intercambiam, apontando para a já referida cristianização das anteriores heranças pagãs.
[45] García Martínez, 2002 :232.
[46] Peña,2004b:67.
[47] Ibidem.
[48] Paz,1997:18.
[49] Peña,2004b:23.
[50] Ibidem.
[51] Fernandéz Conde,1990b:111.
[52] Thomas 1973 in Eder,1996:141.
[53] In Wilber,2000:203.
[54] Everden,1992:119.
[55] Pais, 2002: 52.
[56] Ainda que religiosidade e espiritualidade sejam habitualmente utilizadas como sinónimos, entendo religiosidade como uma expressão socialmente mais estruturada, se não mesmo institucionalizada da expressão mais básica e universal de espiritualidade/consciência/transcendência.
[57] Campbell,1959:27.
[58] Este registo foi captado por Alberto Peña a uma informante que assim introduziu o tema das lendas que conhecia das encantadas.

[59] Campbell,1964:29.
[60] A própria paisagem da comarca instila correspondências com todo um imaginário que leva não poucos visitantes a exprimirem a sua afeição pelo espaço comarcal observando: «dir-se-ia que aqui podem aparecer duendes e fadas»; «É um lugar "élfico"». Tal correspondência destaca o fenómeno da recente popularidade dos imaginários de raízes populares que a soberba tradução de Tolkien soube dar vida e cuja recente retradução e sucesso comercial é paradigmático. Este fenómeno pode efectivamente servir a todo um profícuo campo de reflexão em torno da moderna relação com a natureza, muito embora a complexidade do tema, que extravasa os contextos mais específicos da comarca, iniba uma reflexão mais aprofundada sobre estes trilhos.
[61] Harrison,1992:156.
[62] Ibidem.
[63] Schama enfatiza ainda assim as continuidades. Diz o autor que embora existam variações, os herdados mitos e memórias da paisagem partilham características comuns: a sua surpreendente prevalência através dos séculos e o seu poder em moldar as instituições em que vivemos. A título de exemplo diz-nos que «O relvado metropolitano como cura das aflições da vida da cidade revela as reminiscências de um velho sonho pastoril, apesar dos seus pastores e mondadores terem sido substituídos por tanques de pesticidas, funcionários públicos quase invisíveis e máquinas de cortar relva com a força industrial» (Schama,1996:16). Contudo, malgrado estas prevalências, não posso deixar de notar as importantes diferenças nas apropriações específicas que presidem a um velho prado pastoril e a um jardim urbano, para repegar no exemplo do autor. Neste último, a espontaneidade e desordem tem um lugar mínimo, continuamente abafado pelos ritos purificadores da manutenção técnica e química dos relvados. Para além destas e outras diferenças mais figurativas, as correlações empíricas, ecologicamente dadas, são por demais evidentes.
[64] Jung acreditava que a universalidade dos mitos da natureza testemunhavam a indispensabilidade psicológica de lidar com necessidades e terrores interiores. Entendemos esta relação não como uma «projecção» mas como uma correspondência, isto é, como uma interacção efectiva e inextrincável entre dimensões físicas e figuradas, entre a realidade «exterior» – natureza/*monte* e uma realidade «interior» psico/social, a partir da qual o ser humano funda e constrói o seu lugar.
[65] Frochoso Sánchez, 1990, «El Medio Natural (I): Los Rasgos Generales», p.16. Para a evolução dos chamados usos do solo nos Ozcos, vide Anexo I, Quadro 2.
[66] Elizabeth Figueiredo,1999, *Árvores de ninguém. O lugar da floresta num mundo rural a desaparecer,* p.2.
[67] Cronon,1996:276.
[68] Augé,1994:116.
[69] Figueiredo,2000:3. Esta mesma constatação pode ser encontrada nos discursos dos visitantes dos Ozcos.
[70] White in Cronon,1996:174.
[71] Interessa notar que esta apropriação da natureza, feita a partir do trabalho, é do ponto de vista da história humana, a dimensão mais crucial e permanente da nossa relação com a natureza. A ausência dessa experiência, nesta perspectiva, é uma inovação muito recente.
[72] Ibidem, op.cit.
[73] Não será por acaso, diz-nos White, que as formas contemporâneas de lazer que passam pelo desfrute da natureza buscam amiúde imitar o tipo de relação que advem tipicamente daquilo que é a experiência da natureza pelo trabalho. Por isso muito do chamado eco turismo pressupõe sensações físicas mais ou menos intensas, onde é importante tomar consciência dos nossos corpos por relação ao meio. As dimensões de risco de algumas dessas actividades, cada vez mais populares, são nas palavras do autor, os momentos intensos em que o lazer se aproxima mais da lógica do trabalho; «quando a nossa vida parece depender da nossa actividade» (Ibidem).
[74] Everden,1992:224.
[75] Henry David Thoreau,1968, «The Writings of Henry David Thoreau», p.224.
[76] Harrison,1992:222.
[77] Diz-nos a este respeito Eder que os novos movimentos neo-românticos, nas sociedades industriais modernas buscam um «re-encantamento do mundo». Re-encantar implica reverter os factores que avançaram com o desencanto na modernidade. Este re-encantamento, acrescenta, é uma parte da história moderna que tem sido pouco discutida na auto-descrição da sociedade (Eder,1996:117).
[78] Este autor dedica-se afanosamente a demonstrar por que é que tais tentativas de estabelecer um paraíso fundacional não deixam de ser infrutíferas para as resoluções dos problemas ambientais actuais (Wilber,2000:111).
[79] Ibidem: 211.
[80] Ibidem: 212.
[81] Pierre Teilhard de Chardain, 2002, *Phenomenon of Man*, p.57.

[1] Define-o Crumley como um discurso institucionalizado com efeitos sociais e materiais. Cada projecto ambiental impele à transformação do mundo natural e social pela forma como combina ideias ambientalmente significativas com políticas e práticas (Crumley,2001:4).
[2] in *Convenção Europeia da Paisagem*, 2000. A «paisagem» já se constituiu como um campo temático de investigação onde podemos encontrar, grosso modo, as mesmas definições e problematizações que existem nas temáticas da «natureza».
[3] in SIAPA – *Sistema de Información Ambiental del Principado de Astúria*s, http://tematico.princast.es/mediambi/siapa/web/espacios/actuacion/index.php).
[4] Augustin Berque, 1995, *Les raisons du paysage: de la Chine antique aux environments de synthèse*
[5] Extracto do relatório anual do Instituto WorldWatch (1995), in Ignacio Quintana Pedrós, «Los Picos de Europa: Y ahora qué?».
[6] in Figueiredo,1999:11.
[7] A tendência parece crescente, ainda que diversificada por estratos sociais. Ao nível das representações, o último inquérito nacional espanhol (1996) confirma este tipo de orientação. Vemos, por exemplo, que com «Noção de "meio ambiente"», 97.8% dos espanhóis identificaram os bosques, os *montes* [meu itálico] e o campo (inquérito CIS, P4). As práticas que envolvem a excursão à floresta encontram-se extensivamente tratadas por Kalaora, em *Le Musee Vert* (1993).
[8] Joaquín Rodríguez Campos, 1999, «También se puede inventar la Naturaleza? El poder del Lenguaje de la cultura posmoderna».
[9] Diz a autora que a noção de dicotomia rural/urbano dominou o pensamento científico social durante várias décadas, sendo ultrapassada pela ideia do contínuo rural-urbano e posteriormente pela noção de que não existe nem espaço rural nem urbano mas rurbano. Embora reconheça que algumas áreas portuguesas poderão ser incluídas nesta definição parece-lhe imprecisa, à luz das características que ainda predominam em muitas áreas rurais, bem como à luz das representações sociais subsistentes nessas mesmas áreas (Ibidem, op. cit.: 4).
[10] A questão das funções das zonas rurais, concebidas como reservas, já tinha sido definida com detalhe por Ferreira de Almeida, no seu trabalho *Classes Sociais nos Campos* (vide notas ao texto 98 em «História Antiga»). Já então, o autor enunciava também a função de reserva do espaço físico do mundo rural: «(…) uma das contrapartidas daquilo que se chama o processo da industrialização e da urbanização, a dinâmica social dominante vai a pouco e pouco digerindo parcelas desse espaço físico (...)» (Almeida,1986:40). A actual apropriação desse espaço como reserva, ainda que não necessariamente na lógica de expansão física linear da realidade urbana, é justamente um dos aspectos particularmente relevantes da reconfiguração dos laços que unem, na actualidade, o mundo rural à sociedade globalmente considerada.
[11] Kalaora,1993:12.
[12] in Schmidt,1999:204.
[13] Almeida, J.F., 2000 e 2004.
[14] Vide «Tempos de Memórias», página 137. Graburn explora justamente o carácter sacralizado que as férias representam nas sociedades contemporâneas, salientando o contraste entre um «estado de trabalho», obrigatório e rotineiro e um «estado sagrado», voluntário e invulgar, longe de casa (Graburn, «The Sacred Journey» in Smith,1978, *Hosts and Guests*, p.21.
[15] Jill Kerr Conway, 2000, *Earth, Air, Fire and Water*: *Humanistic studies of the environment,* p.43.
[16] in Figueiredo, 2000:4.
[17] Mormont 1994 in Figueiredo (ibidem).
[18] Eder,1996:144.
[19] Campos,1999:56.
[20] Ibidem: 57.
[21] Figueiredo,1999:5.
[22] Diz-nos Dunlap que as análises no âmbito da política social tipicamente argumentam que o ambientalismo deriva de «valores pós-materialistas», valores que emergiram de um pós-guerra nas nações industrializadas e representam uma preocupação crescente com a qualidade de vida sobre o bem-estar económico em gerações que tomam este último por garantido. Os economistas generalizadamente consideram a qualidade ambiental como um «bem de luxo» mais provável de emergir entre aqueles que não têm que se preocupar com comida, casa e sobrevivência económica (Dunlap,1995:2). Contudo, na base da conhecida distinção materialismo/ pós materialismo está a assunção de uma hierarquia de necessidades e valores humanos que interessa questionar. Inquéritos internacionais (encabeçados pelo *The Health of The Planet Survey*,1992 do Instituto Gallup) vêm questionar esta posição (Ibidem:3). Resumidamente,

sem negar o valor explicativo da emergência de valores pós-materialistas para explicar o ambientalismo nos países mais ricos, tais argumentos não explicam esta mesma emergência noutros países menos favorecidos.

[23] A consciência de riscos ambientais, na sua acepção mais básica, está razoavelmente generalizada, mesmo em segmentos mais idosos da população. Ainda assim, aquilo que se nota é um conhecimento fragmentado e difuso de causas e consequências das ameaças concretas. Por exemplo, existe a percepção generalizada de que as transformações climáticas têm origem em actividades humanas, mas poucos sabem adscrever-lhes causas específicas. Do mesmo modo, o tendencial desaparecimento das trutas «deve-se à poluição» que ninguém parece saber exactamente onde e como começa. E acrescenta-se o esmagador desconhecimento dos efeitos nocivos dos fertilizantes extensivamente utilizados nas explorações ganadeiras.

[24] Ulrich Beck, 1996, «World risk society as cosmopolitan society- ecological questions in a framework of manufactured uncertainties», p.4. O conhecimento objectivo já não oferece a certeza que é a base da sua autoridade cognitiva. O ambientalismo vem assim pondo em causa os procedimentos através dos quais os factos sobre a natureza são objectivados e representados como empiricamente válidos (Eder,1996:174). Beck identifica esta questão apontando para o facto de o cepticismo nas modernas sociedades se estender à ciência e ao trabalho científico, generalizando a incerteza e levando a que a ciência seja tomada em articulação com o negócio, a política e a ética (Beck:1992:29). A complexidade das questões ambientais tornou pública a fragilidade das certezas científicas e com isso redistribuíram-se as posições relativas do saber científico e da opinião pública nesta matéria, criando um quadro de oposições, nas palavras de Luísa Schmidt, entre valores técnico-ambientais e valores ético-políticos (Schmidt,1999:205).

[25] Schama,1996:7.

[26] A relevância e complexidade deste tema não permitem uma exposição que lhes faça jus. Adianto apenas que Espanha é um dos países europeus que mais tem investido neste tipo de energia. Uma investigação relativamente superficial sobre este fenómeno revela-nos que por detrás das parangonas «verdes» e «sustentáveis» com que se anunciam estas empresas encontramos fortes grupos económicos, os mesmos, nalguns casos, que exploram centrais termodinâmicas e nucleares. Os impactos ambientais, para além dos visuais, são por regra minimizados; os relatórios e investigações imparciais, que apontam para efeitos mais sérios e mais desconhecidos (ex: criação de fortes campos magnéticos) não são apoiados ou divulgados. Mas a questão da implantação destes parques também tem associada uma forte problemática social. A história recente destes imensos investimentos vem revelando que o entusiasmo inicial com que são geralmente recebidos não preconiza necessariamente um final feliz. Noutras regiões de Espanha têm começado a despertar consciências críticas quanto às compensações estabelecidas, mormente pelas crescentes «desilusões» que se instalam. A aliança entre este poder económico e o poder de Estado (a quem vendem a energia que produzem) concretiza-se em situações que se vêm tornando frequentes: depois de uma empresa ter assegurada a sua plena instalação num território, mediante alugueres que se crêem duradoiros, o Estado procede à sua expropriação, passando ao estatuto de «interesse público». De igual modo, as compensações financeiras aos ayuntamentos revelam não apenas largas discrepâncias entre si (o rendimento municipal está sujeito à capacidade de negociação de cada concelho) bem como inusitados volte-faces orçamentais, ao abrigo de poderosos influências jurídicas e políticas que estas empresas sabem mover. A história de Vilanova d'Ozcos é a esse título um caso exemplar.

[27] A substanciar esta correlação, dá-se a coincidência de que o principal organizador da oposição à proposta é irmão de um dos responsáveis relevantes na dita empresa eólica. A política revela assim a sua face mais caseira, que num lugar como os Ozcos é quase impossível de ocultar.

[28] O mesmo panorama é-nos dado para o caso de Montesinho, no qual «passado duas décadas sobre a sua criação, a renovação da economia local e a fixação de populações são tarefas incumpridas» (Figueiredo,2000:7). A dificuldade está, no nosso território, particularmente patente no acolhimento de novos povoadores. Estes habitantes, tipicamente vinculados ao ideal desta compatibilização, encontram nos Ozcos uma inspiração de a levar a cabo, mas, na prática, e sob a influência do sistema vigente, acabam por não encontrar forma de a concretizar.

[29] Eder,1996:208. Diz Luísa Schmidt que a natureza já não se limita a um recurso do industrialismo capitalista moderno, ela surge cada vez mais como suporte dos discursos políticos e instala-se como referência para a experiência perturbada das vidas pessoais na condição moderna (Schmidt,1999:198).

[30] Eder,1996:34.

[31] Ibidem:28.

[32] De uma forma genérica, o exercício aqui proposto é inspirado num mesmo tipo de exercício efectuado por Proctor, seguindo algumas das suas directrizes mais enquadradoras (in «Whose Nature? The Contested Moral Terrain of Ancient Forests» in *Uncommon Ground*).

[33] Como diz Eder, de forma a providenciar bens comuns para todos é necessário normativas prescritivas que contra-reagem aos interesses individuais. O ambiente pode ser assim definido como preocupação face a bens comuns que desafia a ideia (e ideal) que a busca de interesses individuais leva à realização de um bem comum (Eder,1996:192).

Isto significa que, no campo do ambiente, o modelo de mercado de coordenar interesses individuais não funciona. De forma a comprometer os indivíduos a contribuir para a manutenção e melhoria dos bens comuns, é necessário impor constrangimentos sobre os actores individuais. Como este processo não se regula a si mesmo, um balanceador é necessário. Tradicionalmente o Estado tem sido o garante da racionalidade de tais acções balanceadoras. Contudo, como vários autores reconhecem, em questões ambientais o Estado já não é o actor colectivo que controla os processos de tomada de decisões. A definição do valor da natureza está para além do estado e da economia, para além da justiça distributiva e da sua instrumentalidade. A sua definição encontra-se na esfera social que não é pública nem privada mas na negociação (Ibidem:185).

[34] Proctor in Cronon,1996:289.

[35] Everden,1992:16. A este respeito Machado Pais diz que o conhecimento, como forma de entender, está etimologicamente associado a intentio: a intencionalidade (Pais,2002:37). Ele remete-nos para um universo de crenças, no sentido que lhe deu Schutz, no qual a realidade não é a realidade que pensamos ser real mas aquela que acreditamos ser real (Suchtz, 1970, *On phenomenology and social relations*). Nesse sentido, por vezes os princípios éticos podem ser semelhantes mas são aplicados a coisas diferentes porque se vê e experimenta a realidade de forma muito distinta; as éticas ambientais são baseadas naquilo que vemos como realidade (Naess,1989:66). Ou seja, a diferença entre antagonistas revela uma problemática que, antes mesmo de ser ética, é ontológica.

[36] Beck:1996:4.

[37] A importância de considerar a própria dimensão emocional anexada aos valores nos debates ambientais vem sendo destacada por vários autores. Nesse sentido, interessa identificar aquilo que Kay Milton expressa como: «the things that matter most to people». Como diz a autora «apenas se começamos pela compreensão de que as pessoas são sempre seres emocionais podemos dar sentido aos debates em torno de assuntos de interesse público e pessoal» (Milton, 2002:109). A este respeito Naess chama a atenção para a relação problemática entre valores e o discurso científico recorrentemente utilizado nas questões ambientais, discurso que procura mostrar-se isento, na lógica de uma ciência objectiva, impoluta de valores. Nesse sentido, os argumentos científicos são muitas vezes utilizados para contrapor àquilo que pode ser tido como posições «sentimentalistas», e como tal, insubstanciais. Parece haver um conflito entre razão e emoção, contrapondo-se perspectivas como descrições factuais da realidade a perspectivas que são manifestações de uma avaliação subjectiva, meros sentimentos (Milton, 2002; Naess, 1989). Diz-nos Naess que, por um lado temos uma ciência ecológica que anuncia mudanças mas não as valoriza. Paralelamente a comunicação ambiental faz-se inevitavelmente de avaliações, que falam, por exemplo de «deterioração» e «devastação». Como tal, o autor advoga a necessidade de uma nova abordagem que envolva o incontornável papel de anunciar valores, não apenas «factos». A prioridade de valores está social e economicamente ancorada e as mudanças nessas prioridades interagem continuamente com outras mudanças num todo dinâmico (Naess,1989:24).

[38] Proctor in Cronon,1996:291.

[39] Como está plenamente reconhecido no pensamento filosófico hindu no seu complexo conceito de *Maya*, a distinção entre aquilo que é real e irreal não pode ser entendido num sentido ontológico restrito. Antes, é uma questão em aberto. Dizer que o universo tal como o conhecemos é uma ilusão (maya) não é dizer que é irreal, é dizer ao invés, que não é aquilo que parece, que é algo constantemente *fabricado.* Para um melhor conhecimento deste fascinante conceito, remetemos o leitor para a obra de O'Flaerty*, Dreams, Illusions and Other Realities*.

[40] Este hiato está repetidamente verificado nos Inquéritos de âmbito ambiental aplicados em Portugal (Ferreira de Almeida, Os Portugueses e o Ambiente, 2000 e 2004) e também Schmidt (1995) «Questões ambientais, conhecimentos, preocupações e sensibilidades», p. 43.

[41] Eder,1996:vii.

[42] Ibidem: 204.

[43] Wilber,2000:582.

[44] Everden,1992:103.

[45] Harrison,1992:242. Diz Everden que apesar da natureza ser uma criatura da história, i.e., uma parcial construção humana, tenta-se audaciosamente fazer da história uma subcategoria da natureza (Everden,1992:87). A isto acrescentaria que, do ponto de vista das ciências sociais, já se realizou um longo e crucial caminho de libertar, quer a história, quer os papéis sociais, das suas anexações ao reino da «natureza». Importa agora, na área ambiental, libertar a própria natureza, ao reconhecer o seu carácter socialmente constituído.

[46] Wilber,2000:460.

[47] Eder,1996: 209.

[48] Da perspectiva ecocêntrica, afirmar que todos os seres vivos têm um valor intrínseco é diferente de defender que um ser vivo possui certas características valiosas. A primeira posição é ecocêntrica, a segunda antropocêntrica. Os ecofilósofos procuram estabelecer o facto de valor intrínseco, não a especificação de valores intrínsecos particulares (Dale Snauwaert, 1996, *The Relevance of the Anthropocentric-Ecocentric Debate*).

[49] Distingue-se assim formas «estreitas» de antropocentrismo, em que o valor da natureza é calculado apenas por referência a um grupo seleccionado de pessoas ou a partir de um determinado fim humano e formas alargadas, nas quais mais pessoas e possíveis fins contam. Similarmente, propõem-se diversas formas de éticas não-antropocêntricas. O biocentrismo, por exemplo, é uma ética mais atomista que confere valor basicamente a espécies ao passo que o ecocentrismo é uma ética mais holista que confere valor a ecossistemas (Proctor in Cronon,1996:281).

[50] A investigação levada a cabo por Riley Dunlap e Catton tem por base a exposição de um legado ou uma tradição cultural a que chamam «visão antropocêntrica dominante» ou «isenção humana», uma determinada visão do mundo que situa os seres humanos como separados e superiores à restante natureza (Dunlap,1995:6). Colateralmente, os autores enunciam a emergência de uma mudança a partir da qual a sua proposta teórica se afirma. A mudança passa por sublinhar a dependência das sociedades humanas em relação aos ecossistemas de que fazem parte. Por outras palavras, sem negar as características excepcionais da nossa espécie, não isenta o ser humano dos princípios ecológicos e constrangimentos ambientais (Catton,1980:25). Nesta nova visão ou paradigma, como os autores lhe chamam, a natureza simultaneamente complexa e mista, natural e social, dos problemas ambientais fica claramente assumida, integrando de modo interdependente factores biofísicos e sociais (Ibidem:35).

[51] in Snauwaert,1996:3.

[52] Proctor in Cronon,1996:293.

[53] Snauwaert,1996:2.

[54] Proctor in Cronon,1996:293.

[55] Este aspecto específico desenrola-se numa noção mais vasta de holarquia a partir da qual Wilber estrutura a sua proposta de evolução da natureza-cosmos, em que cada «holon» é simultaneamente uma parte e um todo e pode ser por isso considerado em termos de autonomia (agência) ou constrangimentos face a outros holons (em comunhão); ambos os aspectos são correctos mas parciais. A profundidade da sua posição face ao antropocentrismo e ecocentrismo fica aqui apenas sugerida de forma sumária, aconselhando-se ainda assim uma leitura atenta do seu contexto analítico, muito mais amplo, a partir do qual ela ganha força e sentido (Wilber, 2000, *The Spirit of Evolution*).

[56] Conway,2000:19.

[57] Vide «Fronteiras», página 213.

[58] Tradução directa de uma das questões de inquérito que servem à escala NEP, conforme tabela 1, in Dunlap e al., 2000: 433.

[59] Dilthey, in Pais,2002:226.

[60] Estas tipologias foram adaptadas de um conjunto de categorias sugeridas por Elands, no âmbito do Seminário sobre o Papel da Floresta e Silvicultura no Desenvolvimento Rural (Ministerial Conference on the Protection of Forests in Europe (ed.), 2000, *The Role of Forests and Forestry in Rural Development – Implications for Forest Policy*.

[61] Os contextos condicionam profundamente a comunicação de argumentos, opiniões e valores. Proctor, por exemplo, a partir do seu estudo sobre as campanhas em torno da protecção das florestas do nordeste americano encontra uma situação substancialmente distinta à nossa. No seu caso, ambos os lados no debate proclamam que as suas abordagens beneficiam humanos e não humanos. Uma possível explicação para a aparente semelhança ética nestas posições divergentes é que as duas posições apelam ao mesmo público – um público que de forma geral quer saber como beneficia da protecção ambiental mas também mostra interesse crescente na protecção da vida selvagem (Proctor in Cronon,1996:283).

[62] Este aspecto foi tratado por Graber («resolute biocentrism: the dilemma of wilderness in National Parks»). O autor acrescenta a este respeito uma observação interessante quando afirma que o «selvagem» (*wildness*) tomou conotações que reflectem valores distintivos da modernidade. Os espaços selvagens têm como função providenciar solidão numa paisagem que é gerida para revelar o menor vestígio possível da passagem de outros humanos. «Ao revés dos caçadores recolectores que os precederam, os modernos humanos que entram nestes espaços selvagens fazem-no não para viver da terra ou usá-la mas para a experimentar espiritualmente. O ecossistema é definido nos seus próprios termos, mas o selvagem é uma construção social» (in Michael Soulé, 1995, *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, p.124).

[63] Proctor in Cronon,1996:286.

[64] White in Ibidem:185.

[65] Ibidem.

[66] Proctor in Ibidem:291. A adopção deste tipo de atitude está bastante disseminada, como observa Haydon. A este propósito faz notar de que forma influencia grupos como *The Nature Conservancy*, que recentemente adoptaram a perspectiva de que a preservação da natureza deve estar sob a égide de teorias biológicas em paralelo com dimensões económicas. Os termos em que se exprime esta posição são eloquentes: «Já não chega apartar a natureza das pessoas» - defende um dos seus proponentes, concluindo que não existe qualquer contradição entre

chamar uma zona de reserva natural e intensamente geri-la para produção económica. Aquilo que se advoga, ao invés de «simples» tentativas de preservação, é um equilíbrio entre exploração e preservação, em que as necessidades humanas sejam balanceadas com as capacidades de funcionar dos sistemas naturais». Tal perspectiva como nota Haydon, procura combinar valores básicos de «intendência» com «domínio». Por ela, as zonas «selvagens» são vistas como necessariamente produto da manipulação humana, sendo que as condições ecológicas, ainda que por vezes excluam tecnologias mais modernas ou intrusivas, têm de ter incluída, por definição, a gestão humana (Haydon,1997:37).

[67] Proctor in Cronon,1996:35

[68] Ibidem:292.

[69] Nesse sentido, o campo da ecologia política relembra-nos a centralidade do capital e do Estado na construção das paisagens e ambientes. Em sociedades de classes, a nossa experiência da natureza é sempre mediada pelas convenções da propriedade que regulam o nosso acesso aos recursos e diferenciam o mundo natural por relação a este acesso (por exemplo, o bosque que exploramos, o que protegemos ou o que queimamos). Os gestores da terra operam dentro dos constrangimentos das economias políticas que os transcendem mas nas quais estão implicados. Eles conservam ou degradam a terra também em função destes constrangimentos (Tsing in Crumley,2001:7). Podemos assim desviar a atenção focalizada em particularidades e compreender, por exemplo, que não é o agricultor ou ganadeiro em si que estabelece a problemática mas as formas sociais específicas que forçam os agricultores do mundo moderno a serem instrumentos de acção ambientalmente desastrosos (Eder,1996: 23).

[70] Proctor in Cronon,1996:295.

[71] Jonathon Porrit, *Chair* da Comissão para o Desenvolvimento sustentável e director do programa Fórum para o Futuro («Affluence Threshold», in *Resurgence*, p. 30).

[72] E F Schumacher; 1972, *Small is Beautiful*.

[73] Assim a designou Ferreira de Almeida como uma variante (moderada) de individualismo. Por outras palavras, e «de forma consciente, reflexiva, a prioridade vai no sentido do desenvolvimento de estratégias e de projectos directamente pessoais (…) Estratégias de vida individualmente centradas com tão poucos adiamentos quanto possível» (Almeida, 1995:65). A este propósito o autor faz notar justamente a transição destes valores a partir de sociedades rurais e camponesas em que o modelo dominante na orientação das condutas era aquele em que o colectivo – familiar, aldeão – constituía o ponto de partida e de chegada de todas as dimensões relevantes da vida (Ibidem).

[74] Importa notar que o perfil dos chamados novos rurais não se esgota nesta descrição. Grosso modo existem duas variações significativas, preconizadas por aqueles que procuram ostensivamente um afastamento social e outros que estão efectivamente mais abertos para a comunicação com a sociedade oscence.

[75] Importa ficar claro que não está em causa o turismo como uma actividade pertinente e importante no território. Aqui o que se trata é de *uma modalidade* de turismo que conduz a estes valores e condutas, não a actividade em si.

[76] Acrescenta o autor: «que todos estes aspectos do quotidiano possam vir a ser objecto de rotinarização é outra história» (Pais, 2002:86). Aludindo às observações registadas à Entrada nos Ozcos, acrescento apenas que este grosseiro modelo, se assim se pode chamar, é urdido entre as reflexões mais analíticas que se foram desenvolvendo neste trabalho e as efectivas presenças alternativas na comarca, protagonizadas pelas já referidas «personagens emergentes» (vide página 65).

[77] Diz Colin Tudge no seu artigo «Enlightened Agriculture» que «O mantra agora ensinado nos colégios agrícolas (…) é que a "agricultura é apenas um negócio como qualquer outro"» in *Resurgence*, nº221:20.

[78] Diz Eder a este respeito que o mais forte bastião do progresso – nomeadamente a superioridade da humanidade sobre a natureza, o seu crescente domínio e controle, começou a falhar. A actual crise ecológica não é apenas uma contingência pontual. Ela questiona o modelo de superioridade em questão e isto leva a que crise ecológica se expanda para a crise da sociedade ela própria. A natureza torna-se o médium de novas políticas nas sociedades modernas, um processo em que as próprias fundações do sistema político são redefinidas. O espírito do ambientalismo não se resume a uma tendência «sentimentalista»; ela cresce para se tornar parte de uma alternativa de ordem social, política e económica (Eder,1996:161).

[79] Tipicamente, os argumentos avançados em nome do modelo dominante face a alternativas mais radicais giram sob a categoria de «irracionalidade». Contudo, como diz Eder, «está-se a tornar cada vez mais difícil acusar os movimentos de oposição de irracionais. Muito pelo contrário, parece apropriado reconhecer uma racionalidade específica a estes movimentos, ao invés de continuar a depreciar a sua alegada "irracionalidade"». Tanto mais quanto «(…) tais movimentos são alimentados por um modelo alternativo à modernidade dominante, não pelo passado. Não são reacções retroactivas ao processo de modernização. São tantos expoentes de um 'projecto' de modernidade – de tentativas de criar uma moderna sociedade – como são os movimentos 'racionais' no processo de modernização. São tentativas de criar uma modernidade alternativa, uma modernidade "não-familiar"» (Ibidem:141).

[80] Uma condição que não poucas vezes é invocada em nome dos requisitos de uma racionalidade sócio-económica incontestada. Esta predisposição é identificada por alguns autores como herança do Iluminismo pela qual a modernização chegou a ser equacionada com racionalidade (Ibidem:140).
[81] A questão da tecnologia constitui toda uma área de reflexão profícua, à qual aqui apenas se pode brevemente aludir. Parece que no século XX ela serviu frequentemente como um recipiente de esperanças ou de salvação mas também de queda ou demonismo. Aquilo que parece certo, entre uma e outra vertente, entre melhores e piores tecnologias e seus usos, é que nenhuma delas nos retira ou se sobrepõe à primazia da relação.
[82] Pais,2002:99. O termo «impaciência da felicidade», cunhado por Roussell (in Almeida, 1995:65) chama a atenção de que modo a realização pessoal se encontra directamente associada, nas modernas sociedades, a valores materiais, à aquisição de bens vários que transportam cunhos identitários flagrantes e que por sua vez alimentam e são alimentados por toda uma lógica socio-económica de consumo.
[83] Pais, 2002:99.
[84] Nas abordagens científicas das chamadas teorias sistémicas, faz-se frequente alusão àquilo que se entende como duas tendências essenciais de todos os sistemas vivos: auto-asserção e integração, organismo e ambiente e outros correlativos semelhantes (Capra,1997; Bateson,1999; Wilber,2000; Elias,1990). É em grande medida a partir da sua correlação que se reflecte sobre as questões de equilíbrio ou entropia sistémica.
[85] Wilber,2000:691.
[86] Ibidem:173.
[87] Proctor in Cronon:296.
[88] Wilber,2000:501.
[89] Nas palavras de Eder: «free floating cultural ideas without a centre» (Eder,1996:187).
[90] Ferreira de Almeida, a propósito dos valores da modernidade, enquadra esta proposta de uma perspectiva mais lata a que chama de «artesanato das ideias». Tal perspectiva aponta para os modos como os indivíduos recorrem à instrumentalidade dos grandes sistemas ideológicos, segundo uma tendência pela qual existe uma crescente autonomia na escolha de elementos do campo simbólico, autonomia que se prolonga à sua combinação e à sua gestão. Como o autor faz notar, a prazo, esta prática em ir buscar a cada sistema ideológico apenas o que se julga que tem de útil, sem hesitar em fazer misturas com elementos de outros sistemas, não deixará de ter efeitos sobre os sistemas eles próprios (Almeida, 1995: 69).
[91] Wilber,2000:207.
[92] Proctor in Cronon,1996:295.
[93] Wilber,2000:542.
[94] Com efeito, o próprio mecanismo de enquadramento da objectividade poder ser explicado como um processo culturalmente mediado. Ao alargar-se a consciência desse processo, ao deixar participar outras racionalidades, o conhecimento é um campo que permite, como diz Eder, a assunção de certezas contraditórias ou mesmo «racionalidades plurais» mas já não pode reclamar uma indiscutível autoridade cognitiva (Eder,1996:175).
[95] Naess,1989:91.
[96] Wilber,2000:387.
[97] Ibidem:598.
[98] Arnold Naess, ao advogar propostas alternativas para formas de relação entre a sociedade e a natureza (sob as quais trabalhou profusamente) insiste que apenas se advogam aspectos genéricos para serem tomados em conta, não um sistema ideológico para ser adoptado. É dessa perspectiva que sugere que cada pessoa deve desenvolver a sua filosofia pessoal face à natureza – aquilo que chama uma *ecosofia*, individual mas partilhável. Esta abordagem está portanto plenamente enquadrada no já aludido «artesanato de ideias».

DESFECHO

[1] dados da WWF in *Le Monde*, 25 de Maio de 2005.
[2] Schmidt,1999:198.
[3] Harrison,1992:149.
[4] «professam domínio, não mistério» (Everden,1992:121).
[5] in Warwick Fox, 1990,*Toward a Transpersonal Ecology,* p. 217.

[6] Diz Machado Pais: «Muitas vezes acontece-nos, a nós sociólogos, andarmos num céu carregado de nebulosidade teórica. Desçamos ao inferno da vida quotidiana e logo vemos como as teorias tidas como inabaláveis caem nas dúvidas do purgatório» (Pais,2002:51).




Anexos

Anexo I.
Dados sócio-demográficos

Quadro 1. Distribuição da população e densidade

CONCELHOS	Nº DE HABITANTES	DENSIDADE HAB./KM2
SAN MARTÍN DE OZCOS	468	7
SANTALLA DE OZCOS	567	12
VILANOVA DE OZCOS	431	5.9
TOTAL	**1466**	**7.8**

Ano de referência: 2005
Fonte: Ayuntamentos da comarca

Estes dados, ainda que permanentemente actualizados, não correspondem a presenças efectivas no território pelo facto de alguns indivíduos «padronizados» não residirem na comarca. Calcula-se assim que os números reais correspondam grosso modo a menos 30% dos que aqui se encontram registados.

Quadro 2. Percentagem de residentes por capital de concelho

CONCELHOS	% HABITANTES RESIDENTES NA CAPITAL MUNICIPAL POR RELAÇÃO À POPULAÇÃO TOTAL
SAN MARTÍN DE OSCOS	40
SANTALLA DE OSCOS	26
VILANOVA DE OSCOS	17

Ano de referência: 2005
Fonte: Ayuntamentos da comarca

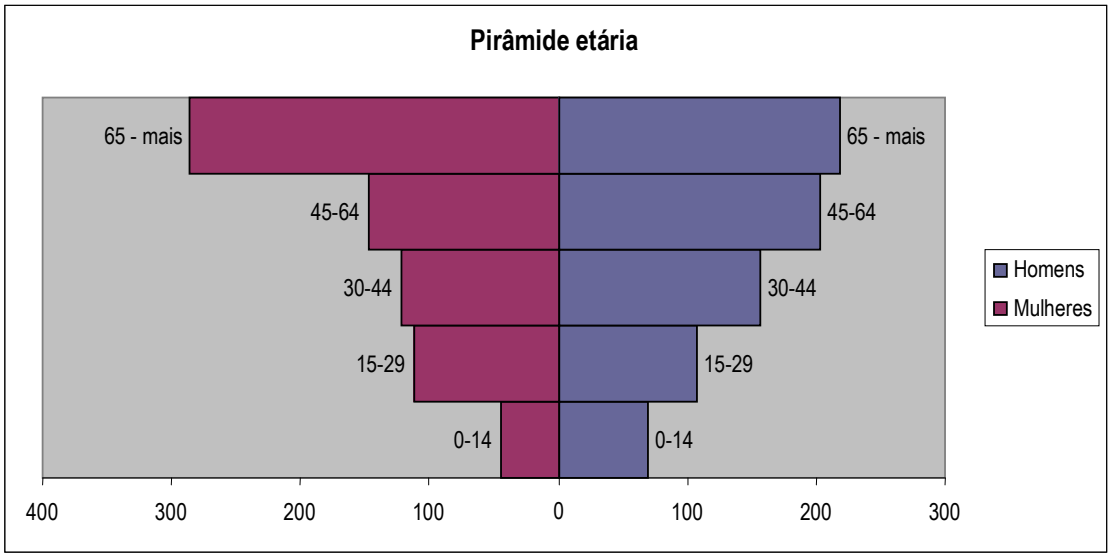
Quadro 3. Pirâmide populacional dos Ozcos

	0-14	15-29	30-44	45-64	65 - mais	Total	%
MULHERES	45	112	121	147	286	711	48,5
HOMENS	70	108	156	203	218	755	51,5
TOTAL	115	220	277	350	504	1466	100
%	7,8	15	18,9	23,87	34,7	100	

Ano de referência: 2005
Fonte: Ayuntamentos da comarca

Por estes dados fica explícito o processo de envelhecimento que caracteriza a população comarcal. Os habitantes com menos de 15 anos representam menos de 8% do seu total por

relação a quase 35% que representa a população com mais de 65 anos. Também se destaca algum desequilíbrio entre os sexos, ausente de forma significativa apenas em idades superiores a 65 anos. Uma das causas assinaláveis deste fenómeno prende-se a um significativo movimento de emigração feminina, tratado de forma sumária neste trabalho.



Quadro 3.1. Grau de envelhecimento comparativo

	TAXA BRUTA DE NATALIDADE (‰)	TAXA BRUTA DE MORTALIDADE (‰)	TAXA DE NUPCIALIDADE (‰)	ÍNDICE DE ENVELHECIMENTO
ASTÚRIAS	6,7	11,8	5,1	226,1
ESPANHA	10,5	9,2	5,	112
OZCOS	4,8	18,5	2,8	408

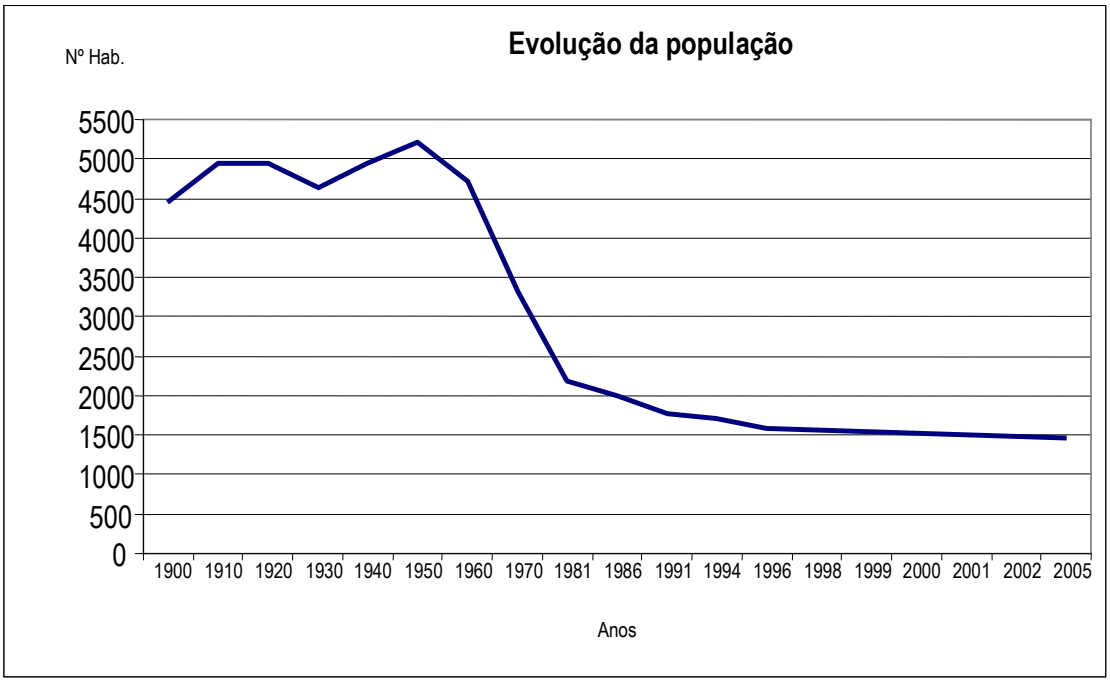
Ano de referencia: 2003
Fonte: SADEI «Principais indicadores demográficos das Astúrias», INE (dados nacionais), CEDER (in *Acogida de Nuevos Pobladores*).

O índice de envelhecimento de uma população é calculado a partir do coeficiente entre a população maior de 65 anos e a menor de 15. Os índices comarcais alcançam valores superiores à média asturiana, já sem falar da média espanhola que ainda assim representa, em âmbito europeu, valores algo elevados.

Quadro 4. Evolução da população ao longo do século XX

ANOS	Nº DE HABITANTES
1900	4448
1910	4945
1920	4950
1930	4627
1940	4940
1950	5219
1960	4714
1970	3326
1981	2182
1986	2000
1991	1765
1994	1700
1996	1595
1998	1558
1999	1537
2000	1525
2001	1507
2002	1478
2005	1466

Fonte: SADEI «Reseña estadística de los municipios asturianos» e dados dos ayuntamentos



Quadro 5. População e casas

	Casas familiares habitadas	Casas familiares vazias e/ou de temporada	Total de casas	% casas vazias e/ou de temporada
Ozcos	542	268	810	33

Ano de referência: 2002
Fonte: SADEI «Reseña estadística de los municipios asturianos»

Quadro 6. Novos povoadores

Concelhos	Nº de indivíduos	% Total da população
San Martin	15	3,2
Santalla	18	3,2
Vilanova	44	10,2
Total	77	5,3

Ano de referência: 2005
Fonte: Levantamento próprio

Este levantamento não tomou em conta os dados oficiais tal como constam dos ayuntamentos, na medida em que se excluiu aqueles indivíduos não naturais da comarca mas que são, em muitos casos, naturais de concelhos limítrofes e que se registaram na comarca por virtude, maioritariamente, de casamentos. Estes casos não correspondem efectivamente ao tipo de população que é tratada neste trabalho sob a categoria de «novos povoadores».

Quadro 6.1. Caracterização de novos povoadores por sexo e idade

	0-14	%	15-44	%	60-mais	%	Total
Mulheres	11	14,3	20	26	2	2,6	33
Homens	17	22,1	25	32,5	2	2,6	44
Total	28	36,4	45	58,4	4	5,2	77

Ano de referência: 2005
Fonte: Levantamento próprio

Como se pode notar, o perfil desta população – pela sua faixa etária – destaca-se consideravelmente da restante população da comarca. É de notar, ainda que sem dados estatísticos precisos, a sua esmagadora proveniência urbana, cuja naturalidade se compõe de um mosaico de diferentes regionalidades (Catalunha, Madrid, etc.) e nacionalidades (Holanda, Alemanha, Croácia, Inglaterra, Portugal, Bolívia, Colômbia, Argentina, etc.).

Quadro 7. Nível de estudos da população com mais de 10 anos

		Nível de estudos				
	Total	Analfabetos	Sem estudos	Primeiro grau	Segundo grau	Terceiro grau
Ozcos	1509	18	631	465	368	27
%	100	1,2	41,8	30,8	24,4	1,8

Ano de referencia: 1996
Unidade: pessoas
Fonte: SADEI «Población com más de 10 años segun nível de estúdios por concejo»

Infelizmente não estão disponíveis dados mais actualizados. Aquilo que parece ser mais interessante de reter neste quadro é a diferença notável entre aqueles que são analfabetos e os que se declaram «sem estudos», efectivamente o maior segmento da população. Estes dados corroboram justamente as informações de terreno, indicando que a grande maioria da população procurou instruir-se, mesmo sem uma escolarização formal.

Anexo II.
Dados laborais

Quadro 1. Emprego por sectores de actividade

	Nº DE EMPREGOS	%
SECTOR PRIMÁRIO	381	63,2
SECTOR INDUSTRIAL	3	0,5
CONSTRUÇÃO	32	5,3
SERVIÇOS	186	30,9
TOTAL	602	100

Ano de referência: 2002
Fonte: SADEI «Reseña estadística de los municipios asturianos»

Estes dados oficiais estão largamente destorcidos na medida em que o peso das actividades no sector primário, ainda que não registadas, é efectivamente mais elevado.

Quadro 1.1. Evolução do emprego 1990-2002

	PRIMÁRIO	INDUSTRIAL	CONSTRUÇÃO	SERVIÇOS
1990	561	1	25	112
1992	596	1	34	186
1994	447	2	22	99
1996	450	9	18	139
1998	517	5	31	115
2000	439	2	25	131
2001	416	3	25	149
2002	381	3	32	186

Fontes: SADEI, «Estadadísticas laborales» e «Reseña estadística de los municipios asturianos»

As flutuações ou solavancos nestes dados têm uma correlação directa com apoios específicos que são introduzidos a partir de medidas ou políticas exteriores. No ano de 1998 o pico em número de empregos no sector primário é um desvio produzido pelo sistema de levantamento de dados na agricultura e ganadaria que se corrige no ano 2000 (in CEDER, *Acogida de nuevos pobladores en la comarca Oscos-Eo*:17).

Quadro 2. Instalações de restauração e turismo

	Hotéis	Apartamentos	Casas de Aldeia	Restaurantes
Ozcos	6	3	18	3

Ano de referência: 2002
Unidade: número
Fonte: SADEI «Numero de instalações hoteleiras segundo tipo»

Estes dados oficiais não contemplam actividades que existem mas não estão dadas de alta, facto que amplia ligeiramente os totais de explorações efectivas. Ainda assim merece a pena constatar a diferença de intensidade de exploração turística com outras regiões asturianas, por exemplo com o oriental concelho de Cangas de Onís, o qual apresenta uma área total pouco superior à da nossa comarca (212 km2).

Quadro 2.1 Instalações de restauração e turismo (Cangas de Onís)

	Hotéis	Pensões	Apartamentos	Casas de Aldeia	Camping	Pousada	Restaurantes
Cangas de Onís	39	12	6	29	1	1	3

Ano de referência: 2002
Unidade: número
Fonte: SADEI «Numero de instalações hoteleiras segundo tipo»

Quadro 3. Evolução de explorações ganadeiras (bovinas) nos Ozcos

	1986	1998	2002	2004	% Decréscimo
Explorações ganadeiras	399	291	248	239	- 40,1

Fonte: Romero, E., (2001), «Situación y perspectiva del sector forestal en la Comarca Oscos-Eo» in Jornadas sobre la Madera y el Sector Forestal» e SADEI «Las Explotaciones Ganaderas en Asturias, 20004»

Quadro 3.1. Evolução de cabeças de gado (bovino) nos Ozcos

	1990	1998	2002	2004	% DE INCREMENTO
CABEÇAS DE GADO	5153	7843	7867	8324	+ 61.5

Fonte: Romero, E., (2001), «Situación y perspectiva del sector forestal en la Comarca Oscos-Eo» in Jornadas sobre la Madera y el Sector Forestal» e SADEI «Las Explotaciones Ganaderas en Asturias, 20004»

A leitura conjunta destes dois quadros (3. e 3.1.) revela a tendência geral pela qual as explorações são cada vez maiores (mais cabeças de gado e mais superfície de pastos) nas mãos de menos ganadeiros.

Quadro 4. Superfície, número de explorações bovinas e cabeças de gado em 2004

COMARCA DOS OZCOS	SUPERFÍCIE TOTAL (KM2)	SUPERFÍCIE AGRÍCOLA UTILIZADA[1]	%	Nº DE EXPLORAÇÕES[2]	CABEÇAS DE GADO
	186,7	58	31,1	233	8324

Fonte: SADEI «Las Explotaciones Ganaderas en Asturias, 20004»

[1] A «SAU» compreende terras de cultivo, prados e pastos, conforme estimado pela Consejaría de Médio Rural y Pesca para o ano de 2002 (SADEI, «Las Explotaciones Ganaderas en Asturias, 20004», p. xix). Contudo, mediante o aumento de cabeças de gado de 2002 a 2004, é de prever que este valor seja inferior ao actual.

[2] Pode-se constatar aqui a discrepância entre os valores para 2004 do Quadro 3 e os valores de 2004 deste quadro. Esta incongruência está contida nos próprios dados registados pelo SADEI (cft. quadros 4.1.1. e 5.1.1., páginas 59 e 117 em «Las Explotaciones Ganaderas en Asturias, 20004»)

Anexo III.
Usos do solo

Quadro 1. Superfície segundo usos nos Ozcos

	KM2	%
TOTAL	186,7	100
TOTAL TERRAS DE CULTIVO (PRADOS, PASTOS E OUTROS CULTIVOS)	57,8	31
TOTAL DE «MONTE»	109,8	60,3
BOSQUE AUTÓCTONE	36,8	21,3
BOSQUE ALÓCTONE	11,9	6,3
MATO BAIXO E MATO DE PASTOS	61,1	32,7
TOTAL DE OUTRAS SUPERFÍCIES (TERRENO IMPRODUTIVO, SUPERFÍCIES NÃO AGRÍCOLAS E ÁGUAS)	16,2	8,7

Ano de referência: 2000
Fonte: SADEI, «Superfície segundo usos por concelho», «Superfícies agrícolas utilizadas» e «Superfície florestal segundo espécies por concelhos», INDUROT «Superfície florestal segundo espécies».



Importa notar que estes dados são muito aproximativos e apenas podem fornecer uma informação indicativa. A fraca fidelidade é corroborada pelas contradições flagrantes de valores, mesmo quando são apresentados por uma mesma fonte. No que diz respeito às categorias «autóctone» e «alóctone» utilizadas neste trabalho, elas não seguem um critério biológico estrito, pois considera-se, por exemplo, o castanheiro incluído na categoria autóctone ainda que exista alguma controvérsia quanto à sua origem (alguns especialistas são da opinião que esta espécie foi introduzida pela presença romana no território). Não se pretende, por isso, entrar numa concepção «purista» de um habitat especificamente autóctone, na medida em que se reconhece as importantes alterações de origem humana ao longo dos séculos. Ainda assim, estas categorias sustêm-se no princípio das diferenças assinaláveis entre bosques de tipo autóctone, i.e., de crescimento lento, eminentemente espontâneos, provedores de uma considerável biodiversidade, por oposição ao conjunto de árvores plantadas em regime de monocultivo, estritamente alóctones a este habitat.

Relativamente à categoria «terras de cultivo», infelizmente não foi possível encontrar dados coerentes que discriminassem os cultivos que se distinguem dos herbáceos (i.e., cultivos com fins outros que não ganadeiros). De todas as formas, não restam dúvidas que a evolução se fez com redução drástica de cultivos variados para no presente ocuparem uma percentagem ínfima relativamente aos de vocação ganadeira. Por outras palavras, os cultivos de índole ganadeira imperam em larga escala, pelo menos desde há duas décadas.

Dentro do chamado monte lenhoso ou mato baixo incluiram-se duas categorias, mato que está «abandonado» e mato utilizado para pasto. Os dados fornecidos para este último caso são necessariamente muito inexactos, pois é virtualmente impossível registar as áreas de *monte* que são utilizadas, por exemplo, para pasto de cavalos «semi-selvagens» (cavalos de *monte* como aqui são designados) e que servem todo um mercado negro de carne. De todas as formas, os dados corroboram a tendência conhecida: antigamente o gado bovino tinha de recorrer a estas zonas e agora, cada vez mais, são convertidas em pradarias.

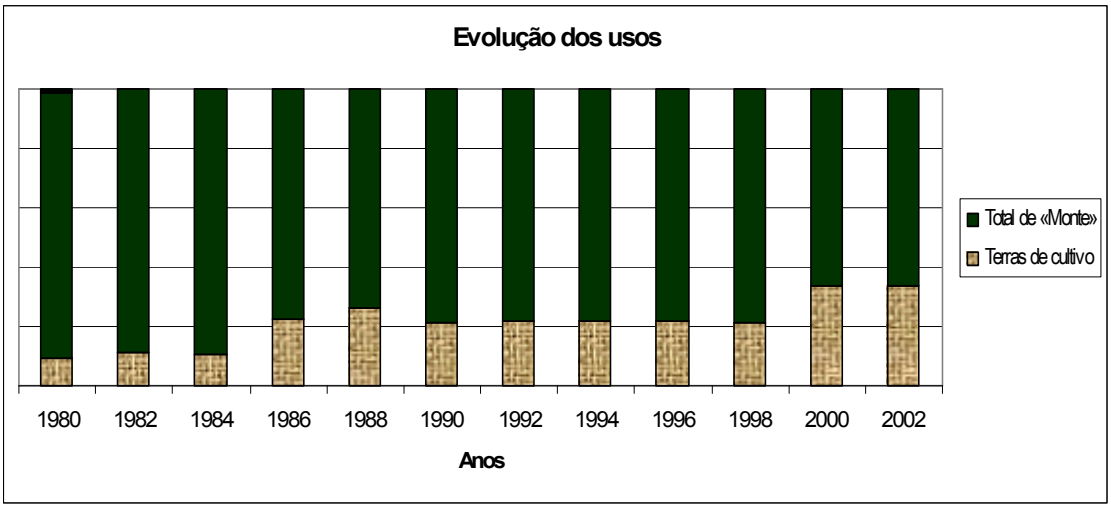
O monte lenhoso resulta, na sua grande maioria, como consequência vegetativa de um incêndio prévio. Dizem-nos a esse respeito alguns biólogos e técnicos especialistas que a vegetação nas Astúrias, sem acção antrópica, seria essencialmente composta de bosque frondoso. Importa notar, para este efeito, que os incêndios nos Ozcos, na sua esmagadora maioria de origem humana e intencional, destinam-se justamente a reconverter áreas incultas, como bosque

e particularmente mato raso, em prados. Tipicamente surgem na Primavera para que a regeneração ocorra conforme os ciclos previstos. A este respeito também se faz notar que estes fogos não atingem as proporções desmesuradas de outras regiões de Espanha, pois são por uma parte semi-controlados pelos seus promotores e por outra parte, ao raiar com zonas de bosque autóctone, vêem-se travados pela densidade arbórea que lhe é particular, cuja velocidade de combustão é claramente diferente da que se sente em pinhais ou eucaliptais.

Quadro 2. Evolução segundo usos do solo

	Cultivos e prados		«Monte»							
Anos	Prados, pastos e cultivos herbáceos	%	Total de «Monte»	%	Bosque autóctone	%	Bosque alóctone	%	Mato baixo e mato a pastos	%
1980	17,4	9,3	161,2	86,3	---------	---------	---------	---------	120,4	64,6
1982	19,7	10,6	158,8	85,1	---------	---------	---------	---------	117,8	63,1
1984	19,4	10,4	158,9	85,1	---------	---------	---------	---------	118,1	63,3
1986	40,1	21,5	138,5	74,2	---------	---------	---------	---------	103,5	55,5
1988	47,2	25,3	131,3	70,3	---------	---------	---------	---------	97,9	52,4
1990	38,1	20,4	140,4	75,2	---------	---------	---------	---------	107	57,3
1992	37,1	19,9	133,1	71,3	---------	---------	---------	---------	92	49,3
1994	37,6	20,1	133,1	71,3	---------	---------	---------	---------	91,8	49,2
1996	37,6	20,1	133,1	71,3	---------	---------	---------	---------	91,8	49,2
1998	36,6	19,6	134,7	72,2	---------	---------	---------	---------	100,3	53,7
2000	57,8	31	112,6	60,3	36,8	21,3	11,9	6,3	61,1	32,7
2002	58	31,1	112,4	60,2	---------	---------	---------	---------	60,9	32,6

Fonte: SADEI «Superfície segundo usos» e INDUROT «Superfície florestal segundo espécies».
Unidade: quilómetros quadrados



Quadro 2.1.Evolução de *monte* alto (autóctone e alóctone)

ANOS	MONTE ALTO
1980	40,8
1982	40,8
1984	40,8
1986	40,8
1988	35
1990	33,4
1992	41,1
1994	41,3
1996	41,3
1998	34,5
2000	51,5
2002	51,5

Fonte: SADEI
Unidade: Km2

Infelizmente, a não ser para o ano 2000, são inexistentes os dados que descriminem o monte autóctone do monte alóctone. Ainda assim, não é arriscado afirmar com segurança que o monte autóctone está em franca recessão face ao monte alóctone. Podemos ver esta observação confirmada parcialmente pelos dados de repovoações silvícolas. Com efeito, a grande maioria dos repovoamentos estão sob a égide da administração pública, seja por consórcios (em que os terrenos são de uma povoação mas as repovoações e investimentos são feitas pela administração) ou através de apoios específicos estatais a investimentos particulares. Tanto no primeiro como no segundo caso, as repovoações são esmagadoramente de espécies alóctones (Alvarez Romero, 2001:81). São estes aumentos que explicam em grande medida os acréscimos assinalados para o «monte alto» (quadro 2.1.).

A este respeito, é interessante complementar estes dados com informações que nos foram disponibilizadas por técnicos que trabalham especificamente com apoios a repovoações. Foi-nos dito que oficialmente está previsto dar ajudas mais substanciais para as repovoações autóctones do que alóctones. Contudo, a evidente preferência pelas segundas deve-se «a causas ambientais e sociais», segundo nos informaram. No primeiro caso, dá-se a constatação de que as espécies alóctones são mais resistentes ou menos exigentes aos terrenos que tipicamente são repovoados, marginais àqueles mais atendidos e com condições bio-físicas mais agrestes (altitude, inclinação, exposição solar, etc.). É-nos dito que estes terrenos estão, em muitos casos, sumamente desgastados pelo contínuo arroteamento. Torna-se por isso assinalável a fraca margem de êxito no efectivo progresso da plantação de espécies autóctones. Já as causas sociais

ou económicas prendem-se, segundo estas fontes, com a velocidade inferior de desenvolvimento que lhes é intrínseca, em contraste com as espécies alienígenas.

De uma forma geral, é possível extrapolar destes dados que o terreno inculto, seja por mato baixo seja por frondosas autóctones, está em franca recessão. Paralelamente, cresce a utilização de cultivos de pasto e de repovoações alóctones. A mesma tendência é identificada por Álvarez Romero, ao indicar a preferência por dar mais «utilidade às extensões de mato baixo e a buscar mais aproveitamentos às terras incultas (…) e consequente aumento dos prados (que o claro incremento evolutivo das cabeças de gado torna forçoso)» (Ibidem,2001:71). Para este último dado confrontar Anexo II, Quadro 3.1.

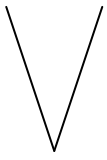
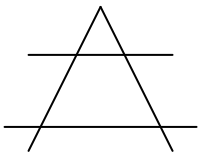
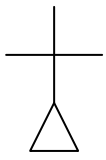
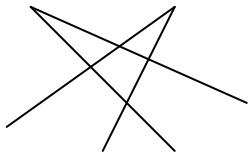
Por último, confrontando estes dados das últimas décadas com aqueles enunciados para meados do século XVIII (Vide notas ao texto 56 do capítulo «História Antiga»), em que cerca de 80% do território está inculto, é possível supor, ainda que sem qualquer segurança, que pode ter existido uma continuidade razoável de espaço inculto, apenas quebrada nos últimos 15/20 anos. De todas as formas, esta é apenas uma interpretação estritamente literal da evolução do *monte*, à qual é imprescindível complementar com outras dimensões da relação.

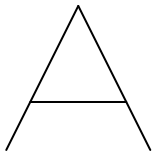
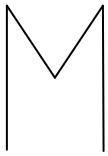
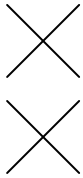
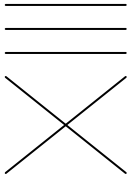
Anexo IV.
Marcas das Casas nas Árvores

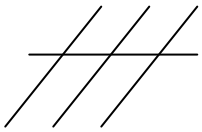
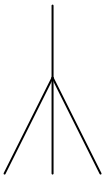
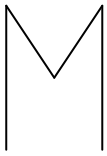
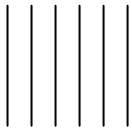
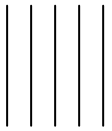
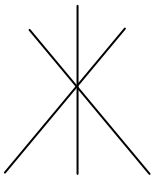
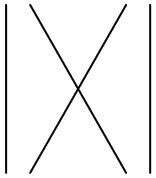
Do sistema particular de propriedade que regia a maioria dos *montes* dos Ozcos deriva uma situação curiosa no que diz respeito à propriedade específica das árvores. É-nos dito que em não poucos casos certas árvores específicas têm um proprietário, independentemente deste ter vozes ou cotas de reparto numa determinada área de *monte*. A plantação de uma árvore, seja em propriedade indeterminada de um *monte* pró-indiviso ou no caso de aluguer temporário, passa a constituir um direito adquirido do plantador até ao momento do seu corte, independentemente de posse da terra. Tal costume, nas modernas lógicas, «pode representar um sério problema de gestão técnica» no momento de efectuar as repartições dos *montes* pró-indiviso (Alvarez Romero, 2001:113).

Deste costume emerge a prática de identificar as árvores com uma marca do plantador/Casa, segundo signos que estão adscritos pela tradição e que passam de geração em geração, praxe já assinalada pelo menos desde o século XVIII (Castrillón:2003:40). Ilustram-se aqui alguns exemplos, tal como foram levantados por José Luís Díaz Alvarez.

As árvores, as marcas

Povoação: Barcia			
			
Casa: El Arenal	*Casa: Osorio*	*Casa: Aquel Cabo*	*Casa: Menor*

Povoação: San Julian			
			
Casa: Malnero	Casa: Menguxo	Casa: Pereiro	Casa: del Preto

Povoação: Pousadoiro			
			
Casa: Nooa	Casa: Martin	Casa: Carrelo	Casa: Pereiria
			
Casa: Navallo	Casa: Coya	Casa: Xinto	Casa: Queitana
			
Casa: Ramón	Casa: Bautizta	Casa: Baga das Cancelas	

Anexo V.

Criaturas mitológicas nos Ozcos[1]

É difícil fazer uma resenha sumariada das criaturas mitológicas nos Ozcos. Em primeiro lugar porque no mundo mitológico e mágico de uma sociedade como esta, muitos dos seres e fenómenos naturais têm adscritas qualidades mágicas ou sobrenaturais de modo que, seguindo um critério de exaustividade, haveria que dar entrada a um sem número de fenómenos ou manifestações – das criaturas mais empiricamente confrontáveis (astros, pedras, plantas e animais) como aquelas mais claramente fantásticas – «alicórnios», duendes e mulheres encantadas. Uma descrição mais exaustiva tem vindo a ser sistematicamente registada para o contexto asturiano (vide bibliografia geral), tecido no qual os Ozcos se inserem e com o qual partilham, de uma forma geral, um mesmo património[2].

Um critério de exaustividade também nos levaria a registar variações imensas sobre um mesmo tema – seja ele de duendes ou tesouros. A tradição oral pela qual este mundo ganha vida desdobra-se em versões várias que desenham os contornos fluidos de um mesmo mote, apropriado segundo os seus contadores, as suas audiências, experiências, contextos históricos e vivenciais[3]. Assim sendo, qualquer resenha deste mundo dificilmente se sujeita à lógica de uma organização enciclopédica, cujas entradas definidas se encontram seguramente compartimentadas. Ao invés, de todos os fenómenos, aparições, lendas e saberes apenas se pode encontrar, como denominador comum, a ausência assumida de traços precisos que delimitam a fronteira do mundano com o transcendente. Por outras palavras, e como já foi mencionado, existe uma comunicação fluida, não linear e contínua entre o mundo humano, natural e sobrenatural.

Tudo isto dito, para aguçar a curiosidade do leitor, deixo alguns exemplos esparsos e resumidos de certas manifestações desse mundo *animado*, tal como o entendeu e viveu a sociedade oscence.

---

[1] Entende-se mitológicas no seu sentido mais amplo, pertencendo a uma realidade sobrenatural e/ou sagrada.

[2] Este resumo tem justamente por base não apenas recolhas etnográficas nos Ozcos como um conjunto de recolecções já compiladas, nomeadamente pela mão de Alberto Peña.

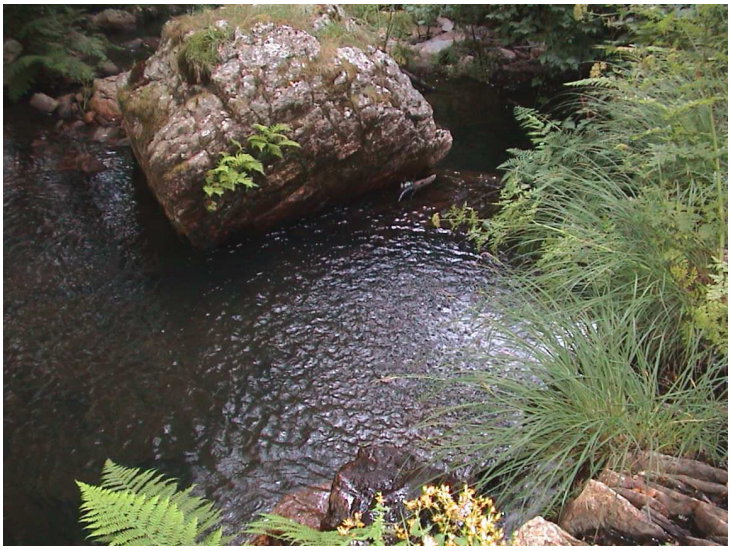
[3] Para os leitores mais familiarizados com estes temas, é fácil identificar parentescos com outros contextos culturais-mitológicos, particularmente de raiz indo-europeia. Estas afinidades encontram-se devidamente aprofundadas na bibliografia específica sobre a temática.

Xanas, Xairas ou encantadas

A *Xana*, tal como ficou conhecida pela onomástica do centro-oriente das Astúrias, assume neste nosso contexto o epíteto de «moça» «senhora» ou mulher encantada. Tais criaturas têm forma de jovens de extraordinária beleza, habitantes dos bosques que tendem a aparecer próximo de fontes, rios, poços ou lagos. Os relatos recorrentemente aludem à imagem destes seres à beira de água, na qual se miram como se fosse um espelho, entretendo-se a pentear os seus cabelos com pentes de ouro, por vezes entoando cânticos maravilhosos. Em alguns casos são identificadas como donas de gado e acompanhadas de uma vaca ou bezerro.

É frequente encontrar as *Xanas* sob encantamentos; nestes casos procuram aquele que as pode desencantar com a promessa de uma recompensa ou tesouro. Destes enredos, salientam-se as várias versões da lenda em que a *Xana* se transforma em cobra e exige que o seu pretendente lhe dê três beijos na boca para conseguir desencantá-la – sem nomear a Deus nem aos santos. Uma vez desencantadas, poder-se-ão casar, ser mães de linhagens e trazer extraordinária prosperidade à vida dos seus salvadores; ainda assim, nos anais das lendas, poucos foram os homens que o conseguiram.

Também são conhecidos relatos em que as *Xanas* raptam crianças e deixam em troca os seus filhos (*Xaninos*, que são feios e peludos) para que sejam amamentados pelas mulheres da aldeia pois, segundo se diz, estas criaturas não têm leite nos seus peitos. Neste caso existe um receituário conhecido para conseguir a devolução das crianças humanas.



Represa de Pasaron (foto: própria)

O Cuélebre ou grande culobra

O *cuélebre*, designação asturiana das regiões mais a oriente das Astúrias, conhece aqui o epíteto simplesmente de *culobra grandíssima*. São seres que se manifestam na figura de grandes cobras aladas e que partilham, em grande medida, do mesmo perfil do dragão europeu, tal como se cristalizou nos contos, lendas e bestiários medievais. Velhos, poderosos, guardadores de tesouros, são também geradores de um tipo particular de pedra – a *Pedra da Culobra,* produzida pelo seu próprio corpo e cujas propriedades mágicas são variadas. Nos Ozcos, a lenda mais afamada relativa a estes seres diz respeito às origens do Palácio de Mon, em que se conta como um jovem livra a comunidade de uma serpente imensa que raptava donzelas e que tinha sequestrado a filha de um rei. O cavaleiro recebe então como recompensa a mão da princesa e o próprio palácio.



Palácio de Mon. No escudo aparece representada a vitória sobre o dragão (foto própria)

Trasnos ou trasgos

O Trasno é uma criatura de aparência humana, muito pequena e feia. Diz-se que coxeia um pouco e veste um gorro e uma camisola vermelha. Também é conhecido pelo buraco que apresenta na mão esquerda. O seu principal passatempo é aborrecer ou pregar partidas aos

humanos, seja na casa, nas cortes, moinhos, caminhos e bosque. Criatura de carácter astuto e irrequieto, tem a capacidade de mudar de forma e também de nome: *Diaño burlón*, *Cornín* ou *Xuan dos Camíos* mas também, simplesmente, Demo. Por sua vez, encontram-se nos relatos relações e similitudes entre esta figura ambígua e aquela conhecida por *Busgosu* ou *Amo-dos-bosques*, personagem mais claramente afecta ao bosque, de aspecto semi-humano, com chifres e patas de cabra.

Para livrar-se dos *trasnos* existe um receituário mais ou menos convencionado, que consiste em dar-lhe desafios irrealizáveis pois estes seres crêem saber fazer tudo e aceitam qualquer repto mesmo sem saber em que consiste. Perante o seu próprio falhanço, o *Trasno* envergonhado abandona a casa para sempre. Ainda assim, consta que nem todas as gentes sabem desfazer-se desta incómoda personagem pelo que ficou registado como facto que em algumas residências senhoriais do ocidente asturiano, os seus habitantes fartos das partidas desta criatura, puseram as casas à venda com o seguinte dístico: «*La casa se vende com todo y con duende*» (Peña, 2003:176). Também é curioso notar que a actual e disseminada ausência destas criaturas nas casas se deve, na interpretação de alguns interlocutores, à repugnância que estas nutrem pelos modernos aparelhos electrodomésticos.

Tesouros ou ayalgues, mouros e gigantes

Nas suas diversas formas, o ouro – seja em forma de galinhas, pintos, bezerros, em potes, moedas ou moído - foi identificado, sonhado e procurado por todas as Astúrias, das quais os Ozcos são um exemplo paradigmático. Muitos destes tesouros foram adscritos aos castros ou a construções funerárias megalíticas, razão pela qual a espoliação deste património arqueológico foi considerável. É comum encontrar como donos ou responsáveis por guardar ou esconder tais riquezas, os chamados Mouros. Como bem demonstra Peña, não se trata aqui dos «mouros históricos», nem sequer do adjectivo comum «mouro» para identificar gente escura. Neste caso a etimologia revela que a palavra mouro veio a ser indexada ao pagão por excelência, o «inimigo da cristandade»; «os mouros serão pois os construtores de dólmenes, túmulos, castros, minas e por extensão, todos aquele tipo de ruína cuja origem se perde na memória» (Ibidem:155).

A este respeito é curioso notar a existência de relatos de gigantes, principalmente mulheres de tamanho colossal, às quais se atribuía a existência de dólmenes, que transportavam sobre as suas cabeças enquanto fiavam. Existem de resto associações várias entre pedras

encantadas e mulheres velhas que tecem, expressão de um encanto que possivelmente mostrará a sua outra face, a de uma jovem formosa possuidora de grandes riquezas.



Penedo da tecedeira, concelho de Vilanova d'Ozcos (foto: própria)

Anexo VI.
Dispersos

«*As coisas dispersas no mundo*
Respondem umas às outras»
Michel Foucault

Conto «A Árvore da Vida»
(Publicado no I concurso de Relatos hiperbreves, Santalla de Ozcos)

«Esta lenda passou-se há mais de mil anos numa povoação dos Ozcos chamada Soutelo, pertencente a San Martin. Ali vivia um homem chamado Pedro López que quase todos os dias saía a caçar pelos frondosos bosques da zona. Um dia, a finais de Outono, partiu o nosso homem armado de arco e flechas, disposto a apanhar uma boa peça. Assim que chegou ao bosque viu uns arbustos moverem-se e disparou, pensando que era um javali. Não era um javali, mas uma jovem que apanhava castanhas. A moça, de negros cabelos e muito formosa, ficou estendida sobre a erva e os seus belos olhos azuis miravam o céu cinzento, para além da copa dos carvalhos.

Para desgraça de Pedro, a jovem morta veio a revelar-se ser a filha do rei, que se encontrava por ali de visita. O monarca ordenou aos seus soldados que aprisionassem o homem e o jovem foi condenado à morte. Mas o rei, que era um homem de bom coração, pensou duas vezes e decidiu dar a Pedro uma oportunidade de salvar a sua vida. Chamou uma bruxa, sua amiga, que tinha grandes poderes e disse-lhe que lhe pusesse uma prova: se Pedro a superasse, viveria; caso contrário, seria sentenciado.

No dia seguinte, 13 de Dezembro, a bruxa e o homem dirigiram-se ao bosque de grandes carvalhos, acompanhados pelo rei e seus soldados que o vigiavam para que não fugisse. Já no bosque, a bruxa disse a Pedro que quando o sol se ocultasse por detrás da montanha e soasse o canto da coruja, deveria escolher uma árvore entre todas as que ali havia. Imediatamente depois de desaparecer o astro rei, quando o seu brilho tingia o céu de vermelho a oeste, uma coruja passou sobre as suas cabeças e começou a ulular com a sua voz grave.

Pedro assinalou então um grande carvalho, grosso e muito alto, situado à sua direita. A bruxa ordenou que se aproximasse e colocasse as palmas das mãos sobre o seu tronco. Pedro assim o fez e ao retirá-las, contemplou com surpresa que a forma das suas mãos tinha ficado impressa na casca do carvalho, como se fora gravada a fogo. De seguida falou a bruxa:
- Pedro López, escuta pois só te direi uma vez. Abre bem os ouvidos porque disso depende a tua vida. As tuas marcas ficaram gravadas nessa árvore e aí permanecerão enquanto estiver de pé. Agora tu és o carvalho e o Carvalho é Pedro. Os dois formam parte de um mesmo ser e os vossos destinos ficam unidos para sempre. Todo o mal que venha à árvore virá a ti e as coisas boas que lhe sucedam também te acontecerão a ti. Cuida-a, pois enquanto ela viva tu viverás e quando o carvalho morrer, tu morrerás com ele.

O rei esteve de acordo e foi-se com os soldados e a bruxa, não sem antes se despedir de Pedro e desejar-lhe sorte. A partir daquele dia Pedro viveu apenas para vigiar e proteger a árvore. Construiu uma cabana de madeira ao lado do carvalho para poder controlá-lo dia e noite. Ainda que tivesse

bastantes anos, o carvalho parecia estar são e forte e pelo seu aspecto robusto Pedro pensou que duraria muitos anos mais.



Foram decorrendo as semanas. O carvalho aguentou firme e imutável os frios ventos e os copiosos nevões daquele Inverno sem perder sequer uma pequena rama. Com a chegada da Primavera vestiu-se com uma folhagem verde e espessa e os pássaros do bosque cantavam nas suas ramas e construíam aí os seus ninhos. Ao vê-lo, imponente e majestoso, dominando uma ampla clareira do bosque, dir-se-ia que poderia viver pelo menos mais cem ou duzentos anos. Pedro começou a pensar que tinha feito um magnífico acordo, pois com um pouco de sorte teria uma vida mais comprida que qualquer outro homem ou mulher que tenha existido na face da terra.

Nos finais do Verão rompeu um feroz incêndio no bosque, não muito longe do carvalho de Pedro. Abraçado ao seu amigo da alma, com a cara apoiada contra a dura casca, ouvia o horroroso crepitar do fogo misturado com o sinistro estalar de outros carvalhos, companheiros do seu protegido, castanheiros e bétulas que iam caindo como soldados numa batalha na qual não tinham nenhuma possibilidade de vencer. O vento soprava, acelerando o avanço do assassino infernal. O calor começava a ser insuportável e um espesso fumo rodeava Pedro e o carvalho. O homem trepou à árvore, disposto a morrer abraçado a ela; ao fim e ao cabo, se o carvalho ardia, ele ia falecer igualmente. As chamas já se encontravam a menos de cem metros e nada e ninguém parecia capaz de as deter. Pedro levantou a cabeça ao céu, suplicante, através das ramas da árvore.



Uma gota fria caiu na ponta do seu nariz. Outras gotas esparramaram-se sobre a sua testa e os seus olhos abertos. Começava a chover. Pedro gritou de contentamento com tal força que o som da sua voz se elevou acima dos ruídos do incêndio. Mais gotas, cada vez mais pesadas e numerosas entraram na sua boca aberta. Minutos depois caía um dilúvio sobre o bosque e em pouco tempo o incêndio ficou sufocado por completo. Este foi o primeiro susto que sofreu Pedro, mas houve mais. Por exemplo, quando no verão seguinte uns lenhadores tentaram cortar a árvore. Pedro evitou-o sob duras penas e, por momentos, voltou a pensar que tudo tinha terminado.

Assim foram passando os anos e, uma noite, Pedro encontrava-se à janela da sua cabana vendo as estrelas cadentes. Já tinham passado cinquenta anos desde o dia que escolhera o carvalho e este parecia melhor que nunca. O rei e a bruxa já tinham morrido há muito e ele, ao contrário, gozava de uma magnífica saúde porque estava tão jovem como naquele distante dia em que cantara a coruja, depois do pôr-do-sol. Cada vez que caía uma estrela Pedro pedia um desejo e eram todos parecidos. «Que o carvalho viva mais cem anos» foi o primeiro e, por cada estrela, somava cem anos mais. Quando já ia em muitas centenas de anos de vida, uma estrela

enorme e muito mais brilhante que as outras começou a sulcar o céu. Pedro fechou os olhos e formulou o seu desejo: «Quero que o carvalho não morra nunca, que seja eterno como Deus e que eu viva tantos anos como Deus e serei quase, quase, como Ele».

Um estrondo imenso, como uma explosão, fez com que Pedro abrisse os olhos de repente, justamente a tempo de ver o carvalho abatido por um meteorito do tamanho de uma maçã. Enquanto Pedro formulara o seu desejo, a pedra do espaço, pois isso era a brilhante estrela, tinha-se aproximado a uma velocidade incrível. No mesmo instante em que o meteorito matou o carvalho, o coração de Pedro deixou de bater. O seu corpo sem vida caiu da janela da cabana e ficou estendido sobre a erva chamuscada, ao lado dos restos fumegantes da árvore.

A velha profecia da bruxa cumpriu-se no final e Pedro e o carvalho foram desta para melhor. Conta-se que as suas almas, luminosas e transparentes, verde a da árvore e branca a do homem, se elevaram no bosque. Flutuaram por momentos sobre os carvalhos, castanheiros e bétulas, como despedindo-se e continuaram a subir. Passaram a atmosfera e o frio e negro espaço exterior e ascenderam mais e mais. Por fim chegaram aos céus e ali separam-se: a alma de Pedro foi para o céu dos homens e a alma do carvalho para o céu das árvores. Mas o homem prometeu ao amigo ir visitá-lo com frequência. Pedro pensou que ao fim e ao cabo o seu desejo se tinha cumprido: agora sim poderiam viver eternamente, pelos séculos afora.

E conta a lenda que desde aquele dia, há mais de mil anos, se alguém se encontra no dia 13 de Dezembro num bosque de carvalhos ao pôr do sol e uma coruja passa a voar sobre a sua cabeça e pia, nesse momento se a pessoa eleger um carvalho e puser as suas mãos sobre ele, ressuscitará a velha profecia da bruxa e começará a prova. Atreve-te, se fores valente, podes viver um monte de anos; mas isso sim, quando choverem estrelas, abre bem os olhos e reza aquilo que saibas».



Estudo de um Tronco de um Ulmeiro, por John Constable

Maio de 2003

Sentada esta manhã à saída de casa deparei com uma corça que baixava do monte. Vinha correndo, assustada, não sei de quê. Perseguida, talvez, ou simplesmente apavorada pela certeza instintiva de que estava fora dos seus domínios. O episódio não terá durado mais que uns minutos mas posso revivê-lo com a maior clareza, num lento encadeado de imagens. Descia pelo prado com aquela leveza magnífica própria da espécie. Procurava voltar, por um qualquer lugar indeterminado onde se sentisse a salvo mas apenas encontrava vedações e vedações de arame farpado, sobre as quais investia e se contraía, repelida pelo agulhas das puas. Houve tempo de ver os seus olhos arregalados, arregalados e toldados pelo pavor, o corpo tatuado de tintas e cansaço. Voltou a subir e num ápice desapareceu num labirinto de cercas. Não sei se chegou a encontrar o seu bosque.



SORBUS AUCUPARIA
(TRAMAZEIRA)

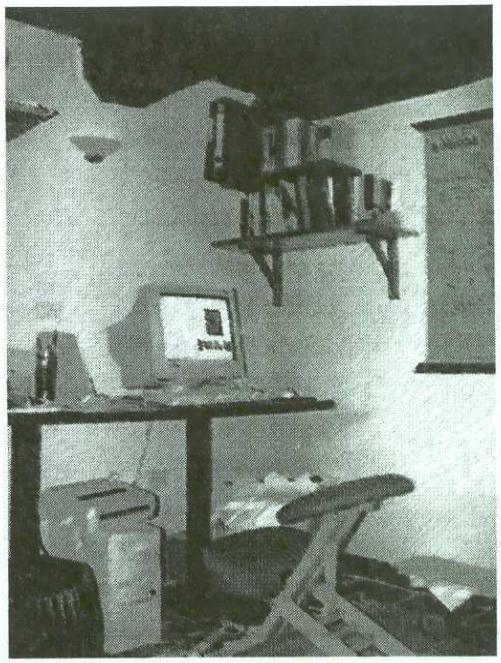
"ESCORNACABRAS"

Por qualquer razão, este episódio está gravado dentro de mim. E no inexplicável do seu imenso sentido, resume-me a guardá-lo em silêncio. De que forma o partilharia e os meus vizinhos?

Novembro 2002

Sentada ao computador do meu escritório vejo a paisagem lá fora como se estivesse separada deste mundo. Árvores, brisa, o movimento sincopado da gadanha nas mãos de um vizinho parecem uma realidade simultaneamente próxima e distante. O meu trabalho desenrola-se horas a fio em compilação e análise, a propósito de árvores, sensações e labores de gadanha... Neste trabalho os movimentos do meu corpo estão reduzidos ao mínimo. No final do dia não produzo nenhum produto tangível. Apenas memórias codificadas, guardadas pelo contacto dos meus dedos e teclas. Não existe aparente sujidade, destruição ou regeneração material. Ainda assim sei q o meu trabalho não é verdadeiramente desincorporado. A própria imobilidade a q me sujeito conduz-me a um mal estar; o meu corpo rebela-se. Da mesma forma, a luz desta secretária necessita energia e ela vem de uma qualquer infra-estrutura bem tangível, como uma barragem. Esta, por sua vez, está plenamente correlacionada c/ a biosfera - c/ os rios, neves e chuva e deixa nela o seu impacto. Também as muitas folhas de papel em q se convertem as palavras q escrevo têm origem em corpos-de árvores. Galgando toda uma etiária actividade, a biosfera está implicada neste escritório. Aquilo q distingue crucialmente o meu trabalho c/ o dos meus vizinhos é q eu não me confronto directamente

com aquilo que transforma. Mais ainda, não o sinto. Esse facto pressupõe uma ocultação, que é também um afastamento ou, num sentido mais íntimo, uma subtil sensação de perda.



Outubro 2004

Hoje fui visitar a escola. Na sala de físico-química encontrei, como matéria em curso, a famosa "tabela de elementos", o que me levou a empreender uma estranha viagem pela memória. Discretamente sentada no fundo da sala, dei por mim a divagar - compulsão à qual não pareço poder escapar entre estas 4 paredes. Embalada pelos sons monótonos da lição, dei por mim a criar um cenário alternativo. Imaginei um inspirado professor de filosofia irromper sala a dentro e pôr-nos a falar de Artemisa, a deusa silvestre, o espírito que para uma multiplicidade de espécies é preservam o seu parentesco nas redes biológicas da floresta.

Nas suas matas não parece haver distinções irredutíveis; nenhum ruído ou cheiro parece responder a outro ruído, um cheiro a outro, segmentos que se fundem numa mesma realidade. O pé-de-pau parece uma extensão da liblinha, o pássaro uma continuação do galho, uma flor silvestre uma expressão da luz que atravessa a folhagem. Como diz Harrison, a floresta é o lugar das antigas correspondências, da implicação mútua das espécies, formas e percepção sensorial. Na floresta o caçador e a presa formam-se um, tal como Ártemisa é simultaneamente caçadora e protetora das criaturas selvagens, a iniciadora duma natureza imponderável, inarrável, essencial.



Imaginei que o colega das ciências naturais, num arrebate de concordância, acrescentava que o ser humano que vislumbrou semelhante criatura se deitou um dia num bosque, repleto de minerais, plantas, répteis e mamíferos e pôs-se a sonhar. Deitou-se e os planetas e estrelas, rios e oceanos, fungos e carvalhos, corças e lobos, não apenas como vizinhos do seu universo mas como componentes do seu próprio ser, constituintes literais dos seus ossos, sangue, medula, entranhas, emoções e medos. Foi ele homem, diria o professor, que sonhou com Artemisa e a adorou.

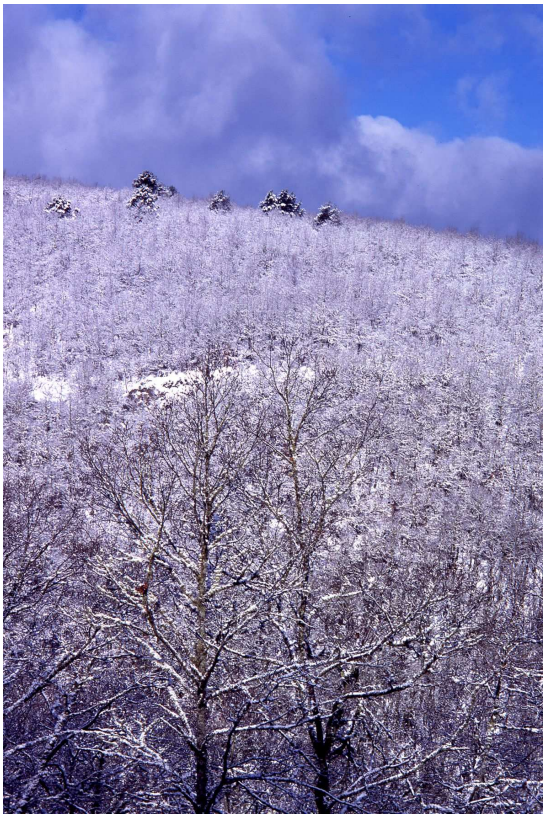
Concluí que estes professores nos incitavam então a fechar os livros anunciando, sem aviso prévio, que sairíamos em viagem de estudo até ao bosque, e que encargo de que descurássemos e expremêssemos, num colectivo, todas as nossas impressões e quaisquer ferramentas que tivéssemos conhecimento, fossem elas histórias, fórmulas, princípios, conceitos ou música.



Escola em Vilanova (foto: própria)

Fotos e citações avulso

It is better to write of things one knows something about than to anguish in high despair over the many difficulties of knowing things at all. And better as well, having taken the plundge, to allow oneself to enjoy it.
- Keith Basso in *Senses of Place*



Nos Ozcos predomina sempre ou a altura ou a profundidade «a altura que ora, a profundidade que labora (…) Assim, os Ozcos são a região profunda, cujo ponto de sustentação é a água que flui e o outro ponto de sustentação é o cume no monte (…); nesta coluna aguentam-se os Ozcos em si mesmos».
- Godoy

Mas o nosso país natal é menos uma extensão de território que uma substância; é uma pedra, ou um solo, ou uma aridez ou uma água ou uma luz. É o lugar onde os nossos sonhos se materializam (…) Sonhando junto ao rio, dei a minha imaginação à água (…) o riacho não tem que ser nosso; a água não tem que ser nossa. A anónima água sabe de todos os meus segredos. E a mesma memória brota de cada nascente.
- Gaston Bachelard





«A natureza é um símbolo do espírito»; «Um símbolo é uma combinação entre uma dimensão objectiva (fisicamente exterior, significante) e uma dimensão interior (o significado)». «A evolução não é o impulso em direcção ao espírito; é a impulso do espírito para o espírito (…) o espírito que se auto-realiza». «A natureza é espírito objectivo, a mente é espírito subjectivo. Transcende natureza e mente e portanto radicalmente sintetiza e une-os. O espírito conhece-se objectivamente como natureza e subjectivamente como mente e conhece-se absolutamente como espírito».
- Wilber

Man is not only there in order to form for himself a picture of the finished world; nay, he himself cooperates in bringing the world into existence.
- Rudolph Steiner, 1928

If I know my relationship to myself and to the external world, I call it truth. And so each can have its own truth, and it's nevertheless always the same
- Goethe

Brute force crushes many plants. Yet the plants rise again.
The Pyramids will not last a moment compared with the daisy.
And before Buddha or Jesus spoke the nightingale sang, and
long after the words of Jesus and Buddha are gone into oblivion
the nightingale still will sing. Because it is neither preaching nor
commanding nor urging. It is just singing. And in the beginning
it was not a Word, but a chirrup.
- D. H. Lawrence



What we are doing to the forests of the world is but a mirror reflection of what we are doing to ourselves and to one another.
- Gandhi



Noada Lande

Polo desarrollo da comarca

Oscos - Taramundi

Dirección / Local social:
Casa de Cultura de Vilanova de Oscos
33777 Vilanova de Oscos
Asturias España
Noada_Lande@yahoo.es


CEDER O-E +MANCOMUNIDAD
ALCALDES INEPTOS
=FALSO DESARROLLO LOCAL=SOLO IMAGEN
NO FUTURO


cada dia menos aldeanos cada dia mas paletos

Nenhuma das faculdades humanas deveria ser excluída da actividade científica. As funduras da intuição, uma segura percepção do presente, profundeza matemática, exactidão física, as alturas da razão criativa e uma agudeza de compreensão, juntamente com uma imaginação ardente e versátil e um enlevo amoroso no mundo dos sentidos – todas são essenciais para uma apreensão vívida e produtiva do momento.
- Goethe



Beware. All who follow me are led/Onto that Glassy Mountain where are no/Footholds for logic, to that Bridge of Dread/Where knowledge but increases vertigo
- W. H. Auden



Lobo, animal heráldico y legendario, sombra de este mundo y del otro en la noche negra, sombra que viene del ayer, último acento de poesía aldeana con emoción auténtica, última figura con misterio, con escalofrío mágico, con amenaza cósmica... Lobo, dientes blancos, ya he olvidado tu romance, ya he olvidado el poema en prosa de tu presencia antigua. Pero aún estás ahí. "
- Vicente Risco

I
Les nuages couraient sur la lune enflammée
Comme sur l'incendie on voit fuir la fumée,
Et les bois étaient noirs jusques à l'horizon.
Nous marchions, sans parler, dans l'humide gazon,
Dans la bruyère épaisse et dans les hautes brandes,
Lorsque, sous des sapins pareils à ceux des Landes,
Nous avons aperçu les grands ongles marqués

Par les loups voyageurs que nous avions traqués.
Nous avons écouté, retenant notre haleine
Et le pas suspendu. -- Ni le bois ni la plaine
Ne poussaient un soupir dans les airs; seulement
La girouette en deuil criait au firmament;
Car le vent, élevé bien au-dessus des terres,
N'effleurait de ses pieds que les tours solitaires,
Et les chênes d'en bas, contre les rocs penchés,
Sur leurs coudes semblaient endormis et couchés.
Rien ne bruissait donc, lorsque, baissant la tête,
Le plus vieux des chasseurs qui s'étaient mis en quête
A regardé le sable en s'y couchant; bientôt,
Lui que jamais ici l'on ne vit en défaut,
A déclaré tout bas que ces marques récentes
Annonçaient la démarche et les griffes puissantes
De deux grands loups-cerviers et de deux louveteaux.
Nous avons tous alors préparé nos couteaux,
Et, cachant nos fusils et leurs lueurs trop blanches,
Nous allions, pas à pas, en écartant les branches.
Trois s'arrêtent, et moi, cherchant ce qu'ils voyaient,
J'aperçois tout à coup deux yeux qui flamboyaient,
Et je vois au delà quatre formes légères
Qui dansaient sous la lune au milieu des bruyères,
Comme font chaque jour, à grand bruit sous nos yeux,
Quand le maître revient, les lévriers joyeux.
Leur forme était semblable et semblable la danse,
Mais les enfants du Loup se jouaient en silence,
Sachant bien qu'à deux pas, ne dormant qu'à demi,
Se couche dans ses murs l'homme, leur ennemi.
Le père était debout, et plus loin, contre un arbre,
Sa Louve reposait comme celle de marbre
Qu'adoraient les Romains, et dont les flancs velus
Couvaient les demi-dieux Rémus et Romulus.
Le Loup vient et s'assied, les deux jambes dressées,
Par leurs ongles crochus dans le sable enfoncées.
Il s'est jugé perdu, puisqu'il était surpris,
Sa retraite coupée et tous ses chemins pris;
Alors il a saisi, dans sa gueule brûlante,
Du chien le plus hardi la gorge pantelante,
Et n'a pas desserré ses mâchoires de fer,
Malgré nos coups de feu qui traversaient sa chair,
Et nos couteaux aigus qui, comme des tenailles,
Se croisaient en plongeant dans ses larges entrailles,
Jusqu'au dernier moment où le chien étranglé,
Mort longtemps avant lui, sous ses pieds a roulé.
Le Loup le quitte alors et puis il nous regarde.
Les couteaux lui restaient au flanc jusqu'à la garde,
Le clouaient au gazon tout baigné dans son sang;

Nos fusils l'entouraient en sinistre croissant.
Il nous regarde encore, ensuite il se recouche,
Tout en léchant le sang répandu sur sa bouche,
Et, sans daigner savoir comment il a péri,
Refermant ses grands yeux, meurt sans jeter un cri.

II
J'ai reposé mon front sur mon fusil sans poudre,
Me prenant à penser, et n'ai pu me résoudre
A poursuivre sa Louve et ses fils, qui, tous trois,
Avaient voulu l'attendre; et, comme je le crois,
Sans ses deux Louveteaux, la belle et sombre veuve
Ne l'eût pas laissé seul subir la grande épreuve;
Mais son devoir était de les sauver, afin
De pouvoir leur apprendre à bien souffrir la faim,
A ne jamais entrer dans le pacte des villes
Que l'homme a fait avec les animaux serviles
Qui chassent devant lui, pour avoir le coucher,
Les premiers possesseurs du bois et du rocher.

III
Hélas ! ai-je pensé, malgré ce grand nom d'Hommes,
Que j'ai honte de nous, débiles que nous sommes !
Comment on doit quitter la vie et tous ses maux,
C'est vous qui le savez, sublimes animaux !
A voir ce que l'on fut sur terre et ce qu'on laisse,
Seul le silence est grand; tout le reste est faiblesse.
- Ah ! je t'ai bien compris, sauvage voyageur,
Et ton dernier regard m'est allé jusqu'au cœur !
Il disait : « Si tu peux, fais que ton âme arrive,
A force de rester studieuse et pensive,
Jusqu'à ce haut degré de stoïque fierté
Où, naissant dans les bois, j'ai tout d'abord monté.
Gémir, pleurer, prier est également lâche.
Fais énergiquement ta longue et lourde tâche
Dans la voie où le sort a voulu t'appeler,
Puis, après, comme moi, souffre et meurs sans parler. »

*Écrit au château du M***, 1843.*
- Alfred de Vigny



Fêmea de Lobo Ibérico dormindo



IV - Correspondances
La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.
Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.
II est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
- Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,
Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.
- Baudelaire, Les Fleurs du Mal

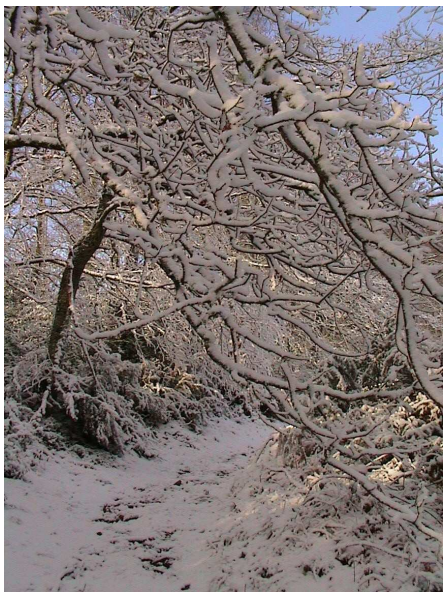
Nature! We are enveloped and embraced by her, incapable of emerging from her and incapable of entering her more deeply. Unbidden and unwarned, she receives us into the circuits of her dance, drifting onward with us herself, until we grow tired and drop from her arms.
- Goethe



E assumimos o mistério das coisas
Como se fôssemos espiões de Deus
Shakespeare, Rei Lear, V.3



There is nothing that can cure the senses but the soul;
And nothing can cure the soul but the senses.
- Oscar Wilde



Vegetation



O never harm the dreaming world,
the world of green, the world of leaves,
but let its million palms unfold
the adoration of the trees.

It is a love in darkness wrought
obedient to the unseen sun,
longer than memory, a thought
deeper than the graves of time.

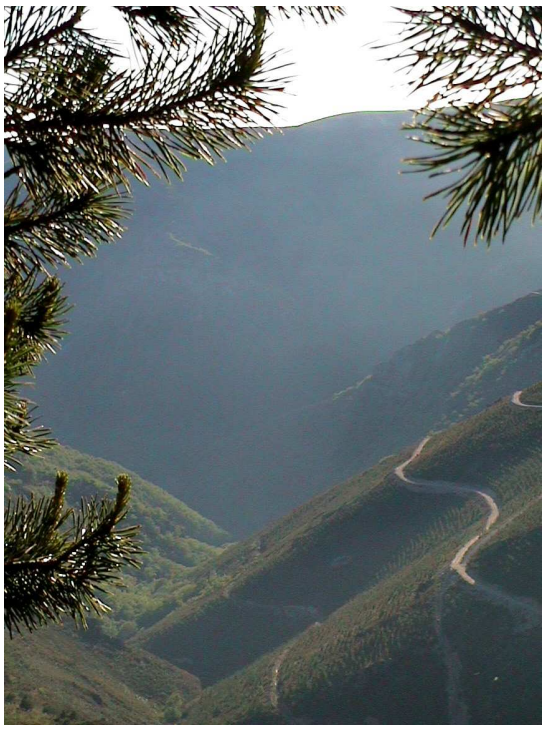
The turning spindles of the cells
weave a slow forest over space,
the dance of love, creation,
out of time moves not a leaf,
and out of summer, not a shade.
- Kathleen Rainer

But the fact that Nature is unlike us meant that we were finally and utterly alone.
- Everden



For Harold Bloom

I went to the summit and stood in the high nakedness:
The wind tore about this
Way and that in confusion and its speech could not
Get through to me nor could I address it:
Still I said as if to the alien in myself
I do not speak to the wind now:
For having been brought this far by nature I have been
Brought out of nature
And nothing here shows me the image of myself:
For the word tree I have been shown a tree
And for the word rock I have been shown a rock,
For stream, for cloud, for star
This place as provided firm implication and answering
But where is the image for longing:
So I touched the rocks, their interesting crusts:
I flake the bark of stunt-fir:
I looked into space and into the sun
And nothing answered my word longing:
Good-bye, I said, good-bye, nature so grand and
Reticent, your tongues are healed up into their own Element
And as you have shut up you have shut me out: I am
As foreign here as if I had landed, a visitor:
So I went back down and gathered mud
With my hands made an image of longing:
I took the image to the summit: first
I set it here, on the top rock, but it completed
Nothing: then I set it there among the tiny firs
But it would not fit:
So I returned to the city and built a house to set
The image in and men came into my house and said
That is an image for longing
And nothing will ever be the same again.
- A.R. Ammons





This is what I believe:
That I am I.
That my soul is a dark forest.
That my known self will never be more than a little clearing in the forest.
That gods, strange gods, come forth from the forest into the clearing of my known self, and then go back.
That I must have the courage to let them come and go.
That I will never let mankind put anything over me, but that I will try always to recognize and submit to the gods in me and the gods in other men and women.
There is my creed.
- D.H. Lawrence



Life is an experiment of its meaning
- Robert Pogue Harrison

BIBLIOGRAFIA

Almeida, João Ferreira de, 1986, *Classes Sociais nos Campos. Camponeses Parciais numa Região do Noroeste*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais

Id., 1995, «Evoluções Recentes e Valores na Sociedade» in *Portugal Hoje*, Maia, Instituto Nacional de Administração,

Id. (organizador), 2000, *Os Portugueses e o Ambiente. I Inquérito Nacional às Representações e Práticas dos Portugueses sobre o Ambiente,* Lisboa, Celta

Id., (organizador), 2004, *Os Portugueses e o Ambiente. II Inquérito Nacional às Representações e Práticas dos Portugueses sobre o Ambiente,* Lisboa, Celta

Alonso, Dámaso, 1958, «Narraciones orales en el gallego-asturiano de los Oscos. Relatos, fórmulas curativas y ensalmos del Carmen de Freixe (San Martín de Oscos)» in *Enciclopedia del Idioma*, Madrid, Aguilar Ediciones, pp. 31-40

Alonso, María, 2005, «El Principado abatirá 24 lobos, el 10% de la población de Asturias» in Diário *La Nueva España*, 26 de Mayo, p.35.

Alonso, Martín, 1958, *Enciclopedia del Idioma*, Madrid, Aguilar Ediciones

Álvarez Anes, Rafael, 1990, «El Campesinato en la Edad Moderna*»*, in *Historia de Asturias (Tomo III)*, Meres, La Nueva España, pp. 490-504

Álvarez Castrillón, José A., 2001, *Los Ozcos en los siglos X – XIII. Un modelo de organización social del espacio en la Asturias medieval*, Oviedo, Ayuntamiento de Santa Eulalia de Ozcos

Id., 2003, *El tiempo detenido de Santalla de Ozcos. Crónica de un consejo asturiano en el siglo*

XVIII, Oviedo, Ayuntamiento de Santa Eulalia de Ozcos

Álvarez Gómez, Ubaldo, 1990, «La Sociedad Estamental Asturiana», in *Historia de Asturias* (Tomo III), Meres, La Nueva España, pp. 505-520

Álvarez Peña, Alberto, 1985, *Asturias Mágica*, Gijón, Conceyo Bable

Id., 2000, «Mitología del llechi n'asturies: esconxuros, piedres y amuletos», in *Asturies memoria encesa d'un país*, 10, Numberu, Uviéu, Belenos, pp. 64-76

Id., 2003, *Mitología Asturiana*, Xixón, Editorial Picu Urriellu

Id., 2004a, «Cousas del demo», in *Entrambasauguas, a Revista del Navia-Eo*, nº 19, Primavera-Brao 2003, Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana, pp. 22-23

Id., 2004b, «El Bosgusu, l'home verde y otros siñores de la viesca», in *Asturies memoria encesa d'un país*, 17,Ochobre, Uviéu, Belenos, pp. 64-71

Id., 2004c, «El demo y el invento da serra», in *Entrambasauguas, a Revista del Navia-Eo*, nº 20, Inverno 2004, Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana, pp. 18-19

Álvarez Romero, Esteban, 2001, «Situación y perspectivas del sector forestal en la Comarca Oscos- Eo» in *Jornadas sobre la Madera y el Sector Florestal*, Oviedo, I. Gofer, pp. 57-152

Álvarez Suárez, Mª Jesús, 1990, «Asturias en la Época de la Monarquía Asturiana. Pervivencias Gentilicias e Indicios de Feudalización», in *Historia de Asturias (Tomo II),* Meres, La Nueva España, pp. 294-308

Álvaro, Fernando G. (2004) «Cacería d'Osos en 1896» in *Asturies. Memoria encesa d'un pais*, número 17, Octubre 2004, Uviéu, Belenos, p. 104

Alzu, José Luis (dirección), 1998, *Conocimiento del Medio: Guía y Recursos. Asturias*

(Primaria 5), Madrid, Grupo Santillana de Ediciones

Id., 1999, *Conocimiento del Medio: Guía y Recursos (Primaria 6*), Madrid, Grupo Santillana de Ediciones

Arango, Jesús, 2001, *Agricultura y espacio rural en Asturias*, Departamento de Economía Aplicada Universidad de Oviedo, Oviedo, Universidad de Oviedo

Asociación de Amigos de Antonio Raymundo Ibáñez «Marqués de Sargadelos, 2003 *Relatos hiperbreves. I Premio Antonio Raymundo Ibáñez «Marqués de Sargadelos»*, Oviedo, s/e.

Id., 2004, *Relatos hiperbreves. II Premio Antonio Raymundo Ibáñez «Marqués de Sargadelos»*, Oviedo, s/e.

Augé, Marc, 1994 *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Venda Nova, Bertrand Editora

Baptista, Fernando Oliveira, 2003, *Espanha e Portugal: um século de questão agrária*, Instituto Superior de Agronomia/Universidade Técnica de Lisboa (trabalho não publicado, cedido por Edelmiro López Iglesias, Universidade de Santiago de Compostela)

Barnes, Henry, 1997, *A Life for the Spirit. Rudolph Steiner in the Crosscurrents of Our Time*, Hudson, Anthroposophic Press,

Bateson, Gregory, 1999, *Steps to an ecology of mind*, Chicago, The University of Chicago Press

Beck, Ulrich, 1992, *Risk Society: Towards a New Modernity,* London, Sage Publications

Id., 1996, «World risk society as cosmopolitan society- ecological questions in a framework of manufactured uncertainties», in *Theory, Culture and Society*, vol.13, nº 4, pp. 1-32

Benito Ruano, Eloy, 1990, «Asturias, Siglos X-XII», in *Historia de Asturias* (Tomo II), Meres, La Nueva España, pp. 346-364

Berger, Peter e Thomas Luckman, 1966, *The Social Construction of Reality*, London, Penguin Books.

Berque, Augustin, 1995, *Les raisons du paysage: de la Chine antique aux environments de synthèse*, Paris, Hazan,

Berry, Wendell (2002), «The Idea of a Local Economy», in *Orion – people and nature (online)*, (http://www.oriononline.org/pages/om/archive_om/Berry/Local_Economy.html) (acesso em 2000-08-03)

Bohm, David, 1980, *Wholeness and the Implicate Order*, London, Routledge.

Bohm, David e Renée Weber, 1982, «Nature as Creativity», in *ReVision*, Vol. 5, nº 2 (Fall), pp. 35-48.

Bourdieu, Pierre, 1990, «La domination masculine» in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 84, pp. 2-31.

Brito, Joaquim Pais, E tal., 1996, *O Voo do arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia

Campbell, Joseph, 1959, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Harmondsworth, Pinguin Books

Id., 1964, *The Masks of God: Occidental Mythology*, Harmondsworth, Pinguin Books

Canella y Secades, Firmín, 2002, *Los Oscos. Santa Eulalia, San Martín y Villanueva*, Oviedo, KRK Ediciones

Capra, Fritjov, 1997, *The Web of Life. A new synthesis of life and matter*, Londres, Flamingo

Carrocera Fernández, Elías, 1990, «La cultura Castreña en Asturias», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España

Casariego, J. E., 1974, *El Marques de Sargadelos o los Comenzos del Industrialismo Capitalista en España*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos

Catton, William R. Jr. & Riley E. Dunlap, 1980, «A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology» in *American Behavioral Scientist*, Vol. 24, No. 1, 1980, pp. 15-47

CEDER Oscos-Eo, 2003, *Acogida de nuevos pobladores en la comarca Oscos-Eo,* Vegadeo, (trabalho não publicado cedido por CEDER)

Centro de Investigaciones Sociológicas, 1996, *Ecología Y Medio Ambiente*, Distribuciones Marginales, Madrid, CIS

Cid López, Rosa María, 1990, «La Sociedad Astur Bajo La Dominación Romana. Pervivencias Indígenas», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España

I Congresso Hispano-Luso, 1997, Soria, *Situación y conservación de las poblaciones del lobo en la Península Ibérica*, «Conclusiones generales», *Organizado por*: Grupo lobo/SECEM (España), Grupo Lobo (Portugal) y Asociación Soriana para la Defensa y Estudio de la Naturaleza (ASDEN), *Celebrado en*: Casa de la Tierra, UNED

Consejaria de Medio Rural y Pesca, 2001, *Plan Forestal de Asturias: 2001-2015*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias

Conway, Jill Ker (edit.), Kenneth Keviston e Leo Marx, 2000, *Earth, Air, Fire and Water*: *Humanistic studies of the environment*, University of Massachusetts Press, Amherst

Cortina, Miguel A. De Blas, 1990, «Pastores, agricultores y metalúrgicos. El neolítico y la Edad del Bronce», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España

Costa, António Firmino, 1986, «A pesquisa de terreno em sociología», in Augusto Santos Silva e José Madureira Pinto (orgs) *Metodologia das Ciências Socias*, Porto, Edições Afrontamento

Cronon, William (ed.), 1996, *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, New York, Norton

Crumley, Carole L. (ed.), 2001, *New directions in anthropology and environment: intersections*, Walnut Creek, Altamira Press

Csordas, T., 1990, «Embodiment as a paradigm for anthropology», in *Ethos*, vol. 18, nº1, pp. 5-47.

Cuervas-Mons García-Braga, A., 1996, *La Comarca de Los Oscos*, Oviedo, Librería Cervantes

Descartes, René, 1987, *El Discurso del Método*, Madrid, Alhambra

Dunlap, Riley E. e Angela G. Mertig, 1995, «Global Environmental Concern: A Challenge to the Post-Materialism Thesis», in Peter Ester and Wolfgang Schluchter (Eds.), *Social Dimensions of Contemporary Environmental Issues: International Perspectives*, Tilburg, the Netherlands: Tilburg University Press, pp: 1-16

Dunlap, Riley E. et al., 2000, «Measuring Endorsement of the New Ecological Paradigm: A Revised NEP Scale», in *Journal of Social Issues*, Vol. 56, No. 3, 2000, pp. 425-442

Eder, Klaus, 1996, *The Social Construction of Nature*, London, Sage Publications

Eliade, Mircea (s/d.) *O Sagrado e o Profano. A essência das Religiões*, Lisboa, Livros do Brasil

Id., 1963, *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70

Eisenberg, David, 1995, *Encounters with Qi: exploring chinese medicine*, New York, W.W. Norton & Company

Elias, Norbert, 1990, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península

Everden, Neil, 1992, *The Social Creation of Nature*, Baltimore, John Hopkins University Press

Fábregas, R., 1988, «A Idade do Bronce en Galicia: novas perspectivas» in *Cadernos do Seminario de Sargadelos*, 77, 47-80. A Coruña (http://grupos.unican.es/prehistoria/textos/bronce1.htm) acesso em 2000-08-03

Feehan, John, 2003, «Divine Earth. A Christian perspective on nature», in *Resurgence*, nº 221 November/December 2003

Feld, Steven e Keith H. Basso (ed.), 1996, *Senses of Place*, Santa Fé, School of American Research Press

Fernández Conde, Javier, 1990a, «Las Raíces de la Reconquista. Covadonga», in *Historia de Asturias* (Tomo II), Meres, La Nueva España

Id., 1990b, «Religiosidades popular asturiana», in *Enciclopedia de la Asturias Popular*, Tomo 9, Lugones, La Voz de Asturias S.A., pp: 101-120

Fernández Díaz-Formentí, José Maria, 2001, *Asturias en las estaciones*, Oviedo, CajAstur

Fernández Ochoa, Carmen, 1990, «Roma y La Conquista Del Norte Peninsular», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España, pp. 137-156.

Ferrão, João (1999), *Ambiente e Emprego: situação actual e perspectivas*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais

Figueiredo, Elisabete, 1999, *Árvores de ninguém. O lugar da floresta num mundo rural a desaparecer*, comunicação para workshop «A Floresta: Práticas e Perspectivas», Viseu (trabalho não publicado cedido pela autora)

Id., 2000, *Um parque para viver...outro para visitar. As visões dos residentes e visitantes sobre o parque natural de Montesinho*, in IV Congresso Português de Sociologia (trabalho não publicado cedido pela autora)

Fischesser, Bernard, 1981, *Conhecer as árvores*, Lisboa, Publicações Europa-América

Fox, Warwick, 1990, *Toward a Transpersonal Ecology*, Boston, Shambhala Press

Freud, Sigmund, 1974, *Mal-estar na Civilização*, Rio de Janeiro, Imago Editora.

Frochoso Sánchez, Manuel e J.C. Castañon Alvarez, 1990, «El Medio Natural (I): Los Rasgos Generales» in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España

García García, Elida, 1990, «La Crisis Bajomedieval en Asturias», in *Historia de Asturias* (Tomo II), Meres, La Nueva España, pp. 425-440

García García, José Luis, 1990, «El tiempo cotidiano en Vilanova d'Oscos», in *Enciclopedia de la Asturias Popular*, Tomo 9, Lugones, La Voz de Asturias S.A., pp: 13-30

García Martínez, Adolfo, 2002, *La casa tradicional de San Martín de Ozcos*, Oviedo, KRK ediciones

Gayol, Xurde e J. Talegón, 2004, «La utilidad de los expedientes de daños en el estudio de las poblaciones de lobo», (www.loboiberico.com/Documentos/Danos_a_la_ganaderia.pdf) acesso em 2005-08-02

Gil, Fernando, 1984, «Introdução» in *Mimésis e Negação*, Porto, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Godoy Arcaya, Roberto, 1982, *Los Oscos. Guías Raras y Completas del Territorio Español y sus Habitantes*, Madrid, Ministerio de la Cultura, Transportes y Telecomunicaciones

Goethe, J. W, 1997, *A Metamorfose das Plantas*, São Paulo, Antroposófica

González González, Fausto, 1990, «Religiosidad y Cultura en la Asturias Medieval», in *Historia de Asturias* (Tomo II), Meres, La Nueva España, pp. 457-472

Gonzales Novalin, José Luís, 1990, «Origen Y Desarrollo de la Edad Moderna en Asturias», in *Historia de Asturias* (Tomo II), Meres, La Nueva España, pp. 473-488

González Quevedo, Roberto, 1990, «Mitos y Creencias», in *Enciclopedia de Las Asturias Popular*, Tomo 9, Lugones, La Voz de Asturias S.A., pp. 66-98

González Santos, M. Coronas, 1990, «La Nueva Organización Social del Territorio en Asturias: Las Villas e Pueblas Medievales», in *Historia de Asturias* (Tomo II), Meres, La Nueva España, pp. 385-404

Harrison, Robert Pogue, 1992, *Forests. The Shadow of Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press

Hartasánchez, Roberto, 1999 «El mito del lobo» in (http://www.fapas.es/mito_del_lobo.htm) acesso em 2000-08-03

Haydon, Richard J, 1997, *The Concept of Naturalness in Natural Resource and Ecosystem Management, tese não publicada disponível em: http://members.tripod.com/haydon4/ Acesso em 2005-08-23*

Heuvel, William van den, (1996) *On Dialogue*, http://www.muc.de/~heuvel/papers/on_dialogue.html, (acesso em 2000-08-03)

Huber, Joseph, 2002, «Environmental Sociology in Search of Profile» in *Perspectives of a Still Unsettled Discipline, /Soziologie*. Forum der deutschen Gesellschaft für Soziologie/, No.3/2002,pp.23–36.

Husband, Timothy, 1980, *The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism,* New York, The

Metropolitan Museum of Art.

Jiménez Garnica, Ana María, 1990, «La Cultura Visigoda en Asturias», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España

Joels, Liliana Miranda, (s/ d.), *Reserva Legal e Gestão Ambiental da Propriedade Rural*, in http://www.planetaorganico.com.br./trabjoels2.htm (acesso em 2002-09-15)

Junceda Avello, Enrique, 1990, «Ciclos vitales y medicina popular» in *Enciclopedia de la Asturias Popular*, Etnografia y Folklore II, Lugones, La Voz de Asturias S.A., pp: 135-162

Jung, Carl, 1976, *Psychological Types*, Princeton, Princeton University Press

Kalaora, B., 1993, *Le Musee Vert. Radiographie du loisir en forêt*, Paris, Éditions L´Harmattan

Kohanov, Linda, 2001, *The Tao of Equus*, California, New World Library

Landeira Compostela, Fernando, 1957, *Teatro cronométrico del Noroeste Español*, Madrid, Roberto Carbonell

Lopez, Barry, 1978, *Of Wolves and Men*, New York, Scribner

López Iglesias, Edelmiro, 2002, «A agricultura e o médio rural en Galizia: transformacións recentes e problemas dun espacio periférico no contexto da U.E.», Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela (texto não publicado, cedido pelo autor).

Mabey, Richard, 2003, «Biophobia» in *Resurgence*, nº 220 Septembre/October, pp: 22-25

Mangas Manjarrés, Julio, 1990, «La Primitiva Religión de Asturias: Cultos Indígenas, Romanos y Orientales», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España

Mases, José Antonio (ed.), 2001, *Asturias Vista por Viajeros, Románticos Extranjeros y Otros Visitantes y Cronistas Famosos, Siglos XV al XX*, Gijón, Ediciones Trea

Maya González, José Luis, 1990, «La Explotación Minera Y la Metalurgia Romana en Asturias», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España, pp. 193-212.

Meijide Pardo, Antonio, 1979, *Documentos para la historia de las Reales Fábricas de Sargadelos*, Cuadernos del seminario de estudios cerámicos de sargadelos, Coruña, Ediciós do Castro

Mercatante, Anthony S., 1976, *The Magic Garden: the Myth and Folklore of Flowers, Plants, Trees and Herbs*, New York, Harper & Row

Michelet, Jules, 1974, *Sobre as Feiticeiras*, Lisboa, Edições Afrodite

Milton, Kay, 2002, *Loving Nature: towards an ecology of emotion*, London, Routledge

Ministerial Conference on the Protection of Forests in Europe (ed.), 2000, *The Role of Forests and Forestry in Rural Development – Implications for Forest Policy*, Vienna, MCPFE

Moreno, Augusto, 1936, *Dicionário da Língua Portuguesa*, Porto, Editora Educação Nacional

Mormont, M., 1994, "La Place de L'Environnement dans les Stratégies de Developpement Rural" in CEDRES - territoires D'Europe - Vol. II – *Élements Fonctoniels de Strategies Regionales en Faveur du Monde Rural*, Paris, CNRS Éditions

Moro Barreñada, José Maria, 1990, «El Sexenio Revolucionario y la Restauración Monárquica (1868 – 1902)», in *Historia de Asturias* (Tomo III), Meres, La Nueva España, pp. 701-716

Moscovici, Serge, 1994, *La société contre nature*, Paris, Editións du Seuil

Murphy, Michael, 1992, *The Future of the Body. Explorations into the Further Evolution of*

Human Nature, New York, G.P. Putnam's Sons

Naess, Arnold, 1989, *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press

O'Flaherty, Wendy Doniger, 1984, *Dreams, Illusions and Other Realities*, Chicago, The University of Chicago Press.

Pais, José Machado, 2002, *Sociologia da Vida Quotidiana*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais

Pagels, Heinz R., 1982, *O Código Cósmico. A física quântica como linguagem da Natureza*, Lisboa, Gradiva.

Paz, Octavio, 1997, *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg

Pedregal Rodriguez, Amparo, 1990, «Las Villas Romanas en Astúrias», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España, pp. 177-192

Peña, José Maria Bello Antonio de la, 1995, *Galicia en la Prehistoria*, Tomo I, Capítulo VII e VIII, Vía Láctea, http://www.ctv.es/USERS/sananton/cap7.html (acesso em 2005-08-03)

Porrit, Jonathon, «Affluence Threshold», in *Resurgence*, September/October 2003, Nº 220, pp. 28-30

Quintana Pedrós, Ignacio, 2004, «Los Picos de Europa: y ahora qué?», in diario *La Nueva España (Sección Oriente)*, Julio de 2004

Redmond, Katy, 2003, «Science and spirituality. Complementary or contradictory?», in *Resurgence*, nº 220, September/October, pp. 6-10

Ribeiro, Orlando, 2004, *A Casa e o Mundo*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa

Rieff, Philip, 1979, *Freud: The Mind of the Moralist*, Chicago, The University of Chicago Press

Rodríguez-Villasante, Juan Antonio, 1994, *Las Reales Fabricas de Sargadelos y la Armada (1791-1861): Las fuentes documentales en los archivos militares*, Cuadernos del Seminario de Sargadelos, nº 63, Coruña, Ediciós do Castro

Rodríguez Asensio, José Adolfo, 1990, «Los Orígenes del Poblamiento en Asturias: el Paleolítico Inferior y Medio», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España, pp. 33-48.

Rodríguez Campos, Joaquín, 1999, «También se puede inventar la Naturaleza? El poder del Lenguaje de la cultura posmoderna», in *Etnográfica*, Vol. III (1), pp. 49-70.

SADEI, 2000, *Reseña Estadística de los municipios de Asturias 2000*, Oviedo, CajAstur

SADEI, 2001, *Datos y cifras de la economía Asturiana 2001*, Oviedo, Consejaría de Hacienda del Principado de Asturias Y Cajastur

SADEI, 2005, *Las Explotaciones Ganaderas en Asturias, 2004. Evolución de las explotaciones y de la cuota láctea*, Oviedo, Servicio Publicaciones Principado de Asturias

Schama, Simon, 1996, *Landscape and Memory*, London, Fontana Press

Schmidt, Luísa e Aida Valadas Lima, 1995, «Questões ambientais, conhecimentos, preocupações e sensibilidades» (Projecto de Investigação «Ambiente e Opinião Pública», Lisboa, FLAD, pp.1-50

Schmidt, Luísa, 1999, «Sociologia do Ambiente: genealogia de uma dupla emergência», in *Análise Social*, vol. XXXIV (150), pp. 175-210

Schutz, Alfred, 1970, *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago, The University of Chicago Press.

Smith, Valene L., 1978, *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, Oxford, Basil Blackwell

Snauwaert, Dale T., 1996, *The Relevance of the Anthropocentric-Ecocentric Debate*, in Philosophy of Education Society, http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-yearbook/96_docs/snauwaert.html (acesso em 2005-08-03

Soulé, Michael E. e Gary Lease (edit.), 1995, *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, Washington, Island Press

Teilhard de Chardain, Pierre, 2002, *Phenomenon of Man,* New York, Perennial

The Book of Invasions, s/a, s/d, consultável em http://www.ancienttexts.org/library/celtic/ctexts/leborgabala.html (acesso em 2005-08-23)

Thoreau, Henry David, 1968, «The Writings of Henry David Thoreau», vol.5, *Excursions and Poems*, New York, AMS Press

Touraine, Alain, 1988, «Modernité et spécificités culturelles» in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, UNESCO, Paris, núm. 118 Setembre 1988, 497-511

Tudge, Colin, 2003, «Enlightened Agriculture», in *Resurgence*, November/December, nº 221, pp. 18 – 21.

Uria Maqua, Juan, 1990, «Los Primeros Dominios Señoriales y el Principado de Asturias», in *Historia de Asturias* (Tomo il), Meres, La Nueva España, pp. 441-456

Valenduc, Gérard e Patricia Vandramin, 1997, «Science, Technological Innovation and Sustainable Development» in *TA-Datenbank Nachrichten*, vol.6 nº2, Karlsruhe, ITAS

Varela Vidal, Alfonso et.al. (Proyecto educativo de Anaya Educación), 2001, *Propuesta*

Didáctica 3. La Tira de Colores: segundo ciclo de Primaria. Conocimiento del Medio. Asturias, Madrid, Grupo Anaya

Id., 2001a, *Propuesta Didáctica 4. La Tira de Colores: segundo ciclo de Primaria. Conocimiento del Medio. Asturias*, Madrid, Grupo Anaya

Velasco, Juan A. F., 1990, «El Epipaleolítico en Asturias: el fin de los Cazadores Recolectores. (Del X Milenio al IV A. C.)», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España

Vickery, Roy (ed.), 1984, *Plant-lore studies: papers read at a joint conference of the Botanical Society of the British Isles and the Folklore Society*, volume 18, London, The Folklore Society

Villa Valdés, Ángel, 2005, *El Castro de Chao Samartín*, Grandas de Salime, Sociedad Arqueológica Profesional

Vives, Marco de la Rasilla, 1990, «El paliolítico Superior. Industrias», in *Historia de Asturias* (Tomo I), Meres, La Nueva España

Wilber, Ken, 2000, *Sex, ecology and spirituality. The Spirit of Evolution*, Boston, Shambhala press