

Configurações espaciais e regimes de pertença

Luís Cunha*

Resumo: A articulação entre a representação gráfica do espaço e os regimes de pertença remete para um terreno difuso, onde se cruzam discursos identitários, leituras ideológicas e intencionalidades práticas. A ideia de *região*, entendida aqui num sentido amplo, que vai desde o plano local ao transnacional, consolida-se através de actos práticos e institucionais – leis, acordos, convenções – mas também do puro acto elocutório, através do qual a enunciação produz o objecto. O trabalho científico, produzido por sociólogos, geógrafos, antropólogos ou historiadores, mas também a literatura ou o discurso político, devem, neste contexto, ser entendidos como lugares de poder. Lugares de confronto de entendimentos e visões do mundo, certamente, mas também lugares que nos mostram essa *magia social* que é a produção de sentido.

Palavras-chave: narrativa, imaginação social, globalização/localismo

Não é possível dissociar o sentimento de pertença a um colectivo de um conjunto de processos que permitem reduzir o heterogéneo a uma homogeneidade convergente. A enunciação de uma pertença, quer seja nossa quer seja alheia, varia em função do interlocutor e da escala a que nos situemos, podendo ir desde o plano estritamente local à referenciação a entidades bastante mais abrangentes. Quanto à representação dessa pertença, isto é, aos tropos evocados para exprimir uma vinculação, deve ter-se presente que a sua eficácia, entendida aqui como capacidade de convencimento, é bastante variável. Existe, todavia, uma regra invariável, exactamente a que pressupõe que a cada entidade evocada para definir uma pertença corresponda um grau suficiente de homogeneidade cultural e uma notória vinculação a um território como condição de validade. Este ideal de consistência, assente na ideia de conver-

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. CRIA.

gência de povo/território/cultura, revela-se particularmente frágil nesta viragem de século e milénio. Perante um mundo onde pessoas, produtos e ideias circulam e se cruzam a cada vez maior velocidade, o sentimento de pertença surge aparentemente descaracterizado, atravessado por movimentos de miscigenação e hibridização cultural.

Neste artigo tentaremos discutir a vinculação e a pertença, tomando como base, essencialmente, a realidade portuguesa. Não faremos uma abordagem sistemática, mas procuraremos considerar diferentes planos analíticos, quer no que diz respeito à espacialidade quer no que concerne aos lugares de enunciação do discurso. Desta forma, passaremos do regional ao nacional não esquecendo a lusofonia, do mesmo modo que passaremos da geografia à ensaística e desta à literatura. Não se busca, embora o possa parecer, uma viagem diletante, mas antes uma aproximação a uma complexidade difusa e no entanto pregnante: a dos materiais disponíveis para a construção dos signos que compõem as identidades colectivas.

1. A experiência do espaço: imaginação e narrativa

A vinculação do sujeito aos lugares que habita ou percorre confere à categoria analítica *espaço* uma importância decisiva no entendimento das sociedades. A validade desta ideia não depende, evidentemente, da escala ou da época histórica, mas perante processos de mudança social, sobretudo processos de tão amplo espectro como o que desde o final dos anos 70 vem sendo designado por *globalização*, ela adquire especial relevância no entendimento das notórias transformações no modo como se vive e se representa o espaço. A reconfiguração da experiência do local e a sua transcendência, por exemplo através do desenvolvimento de redes virtuais, do mesmo modo que a subalternização do Estado-Nação ou a insuficiência explicativa do binómio centro/periferia, constituem fenómenos contemporâneos implicados, justamente, nessas modificações na vivência e percepção do espaço.

O sentimento de pertença a um lugar e a um grupo decorre de factores diversos, alguns que parecem dialogar e completar-se e outros que a um primeiro olhar se confrontam. Descodificamos esse sentimento percebendo a História mas também a memória colectiva; dando conta da diferente estrutura de relações conforme as consideremos ao nível local, nacional ou global; percebendo os diferentes modos de circular no espaço mas também a desigualdade no acesso à informação, etc. Estes e outros factores definem uma teia complexa que estrutura e dá consistência ao sentimento de pertença. É através de conteúdos e processos narrativos tendencialmente consolidados e formalizados que essa teia se reproduz e se modifica. A *imaginação*, entendida como campo organizado de práticas sociais (Appadurai, 1996: 48), não pode dei-

nar de constituir, portanto, um elemento essencial dessa estrutura complexa. Qualquer espaço implica fronteiras e, nesse sentido, gera uma dialéctica entre pertença e exclusão, sendo essa dialéctica que se alimenta de mundos imaginados. Imaginados mas não irreais: tanto os discursos que apontam e determinam identidades como qualquer negociação simbólica de fronteiras, têm um efeito real, quer dizer, produzem sentimentos vinculativos.

2. Tempo, lugar e modernidade

Começaremos por considerar a questão da pertença focalizando-nos na escala específica dos espaços locais. Trata-se de um nível analítico particularmente expressivo dentro da tradição antropológica. Pode mesmo dizer-se que o ideal de insularidade com que a antropologia se desenvolveu conduziu a uma mitificação do espaço local – alimentada por uma concepção substantiva de cultura e sustentada em pressupostos como os da integração e auto-suficiência. Um entendimento acrítico do conceito de *tradição* desempenhou papel decisivo neste quadro. O resultado foi o de mostrar o indivíduo vinculado a identidades colectivas que directa e exclusivamente se reportavam ao *lugar*, num processo sustentado na reificação da *cultura* que fez dela uma *substância*, isto é, um objecto material ou mental¹.

O ordenamento espaço-temporal, na medida em que articula as categorias fundamentais da vida colectiva, não pode deixar de ser aqui convocado. Fazemo-lo através de Anthony Giddens, autor que aponta a existência de uma convergência entre tempo e lugar nas culturas pré-modernas. Nessas culturas, defende, “o ‘quando’ ou era ligado de forma quase universal ao ‘onde’ ou era identificado por ocorrências naturais regulares” (Giddens, 1990: 13 ss.). Nesse contexto, tempo e lugar constituíam categorias relativas, quer dizer, determinadas no plano local mas sem jamais se tornarem absolutas. No entendimento de Giddens, a modernidade ter-se-ia traduzido num esvaziamento do tempo, sendo essa uma pré-condição para um esvaziamento também do espaço. Este duplo esvaziamento produziria, então, uma distinção entre *espaço* e *lugar*, sendo esta última categoria aquela que aqui mais nos interessa, na medida em que remete para o cenário daquilo a que chamá-mos *local*. Assim, o que sucedia nas sociedades pré-modernas, ainda segundo Giddens, era uma coincidência entre espaço e lugar e o que a modernidade traz de novo é o surgimento de relações com outros ausentes e distantes, fisicamente, de qualquer interacção face a face. Esta nova condição implica, neste sentido, uma modelação do local por estruturas que claramente o extravasam

¹ A ideia de uma relação orgânica entre uma população, um território e uma cultura, que os antropólogos empregaram nos seus estudos, remete para o modelo constitutivo do Estado-Nação e esta não parece ser uma analogia acidental (Cf. Hannerz, 1996: 37).

e que tornam cada lugar cada vez mais *fantasmagórico* (Giddens, 1990: 15). O ideal de insularidade do objecto etnográfico revela-se aqui na sua mais evidente inconsistência: produto ele próprio da modernidade, o discurso do etnógrafo só pode postular uma insularidade irreal, quer quando estuda as sociedades colonizadas, quer quando se debruça sobre a periferia (geográfica e/ou cultural) da sua própria sociedade. No entanto, esta inconsistência não obsta ao sucesso do modelo – que de resto, vale a pena dizer, está longe de se restringir ao discurso antropológico.

Para percebermos as razões desse sucesso devemos olhar os regimes de pertença, isto é, o modo como o sujeito se sente parte de um todo que o ultrapassa mas lhe dá identidade. Partindo da relação dos actores sociais com o espaço, podemos dizer que os regimes de pertença, como aqui os entendemos, tanto se inscrevem na *morfologia*, ou seja, numa leitura do espaço determinada pela cognição e pela acção, como na *cultura*, quer dizer, numa ordem que articula discursos diversos, não necessariamente coincidentes com a experiência empírica do sujeito. Este aporte cultural, aqui visto não tanto como *substância* mas como *processo*, determina as modalidades de representação, ou seja, a forma como se imagina, concebe e gere o social com base numa articulação específica de espaço e de tempo². Deste ponto de vista, a homogeneidade espaço-temporal em que a modernidade envolveu todo o planeta não obsta a uma interpretação diferenciada de tais categorias. Nem poderia ser de outra forma, senão com a condição de imaginarmos como entidades passivas os sujeitos e os grupos – incluindo nestes todos os que, pela sua dimensão e conteúdo, mais facilmente podem ser entendidos como *corporativos*. Na medida em que existem mecanismos de interacção, por exemplo os que se manifestam através da memória colectiva ou de interpretações ideologizadas das configurações espaciais, esta condição de passividade e de homogeneização na experiência do espaço e do tempo não se verifica. Desta forma, os regimes de pertença remetem para o cruzamento de discursos diversos, que vão da história à etnografia passando pela geografia e o urbanismo, mas que se conciliam numa narrativa suficientemente coerente para ser eficaz.

3. Da analítica do espaço às modalidades de integração

O geógrafo Otero Pedrayo, um importante intelectual e nacionalista galego da primeira metade do século XX, numa viagem até Lisboa, com passagem pelo Porto, notou, a propósito desta última cidade, que muito embora a morfologia lhe parecesse familiar, observava também a “novidade *balume* das formas

² Sobre a limitação de uma concepção substantiva de cultura, discutida sobretudo a partir dos contributos da García Canclini e Arjun Appadurai, cf. Cucó Giner (2004: 48 ss.).

do sul”³ (Leão, 1960: 76). Chegado a Lisboa notou outra coisa igualmente curiosa. Disse ele que Lisboa sem a nortada seria uma cidade *adormiçada*, ou seja uma verdadeira cidade do Sul, uma cidade sarracena. Como nota Cunha Leão, esta *nortada* a que o geógrafo galego alude não diz respeito apenas ao vento estimulante, tem a ver também, pode mesmo dizer-se que sobretudo, com um movimento humano. O que Otero Pedrayo nos oferece nestas observações não é o local enformado pelo global nem um localismo resistindo a uma eventual globalização, mas antes uma percepção do local feita a partir da categoria *nação*. De facto, a sua observação das duas maiores cidades portuguesas aproxima uma da outra, como se empurrasse o Porto para o Sul e Lisboa para o Norte. Por isso dizemos que a sua interpretação do local conduz a uma leitura nacional, ou seja, a um movimento de integração do que é distinto numa dada unidade. Independentemente das formas, Porto e Lisboa estão unidos por um conteúdo mais profundo, que pode ser objectivável pela história, pelos movimentos populacionais ou até pela cultura. É este conteúdo, ambíguo e difuso mas também convincente, que configura o sentimento de pertença.

Importa perceber, porém, que um diferente posicionamento analítico pode proporcionar uma leitura diversa e até contrastante da mesma realidade. Sucede assim, por exemplo, quando nalgum discurso político se atribui ao Porto especificidades históricas e sociológicas suficientemente significativas para produzir uma narrativa que, em alternativa ao modelo de integração, vinca um quadro de descontinuidades. Dar a ver um Porto atlântico face a uma Lisboa mediterrânica ou, pelo contrário, sublinhar continuidades e pareças entre elas, tem a ver com a experiência de percepção do território, mas, mais importante ainda, decorre de um conteúdo narrativo relativamente estruturado, no qual pesam, além de eventuais intencionalidades políticas, representações fixadas pela tradição. Sendo feita de sinais difusos, a construção do local organiza-se a partir de uma matriz que contrapõe entidades de idêntica natureza mas configuração diversa. Ainda que existam evidentes questões de escala a que importa atender, pode dizer-se que o argumentário que legitima a oposição de duas aldeias vizinhas não é essencialmente diferente do discurso que opõe regiões e mesmo nações. Em qualquer destes planos ocorre um fenómeno semelhante: a vinculação a um espaço exige a contraposição de um outro espaço de idêntica natureza. A identificação dos temas a que o conteúdo narrativo se reporta é fundamental para percebermos a naturalização das configurações espaciais e dos regimes de pertença. Assim, a representação cartográfica de um país pode enfatizar um conjunto de diferenças, por exemplo sustentadas em processos de tradicionalização (Fig. 1), sem que isso obste à sua integridade e singularidade nacional. Do mesmo modo, a fragmentação

³ A palavra *balume*, aparentemente de origem cubana, aparece também grafada como *baluma* e *balumba*, significa um grande volume de coisas, feixe ou trouxa. No contexto parece remeter para a ideia de desarrumação, de uma certa confusão que distinguiria o Porto de outras cidades do Norte da Europa.

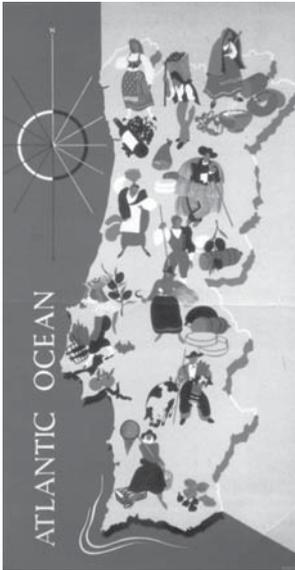


Figura 1
Imagem de Portugal: a diversidade
como argumento turístico

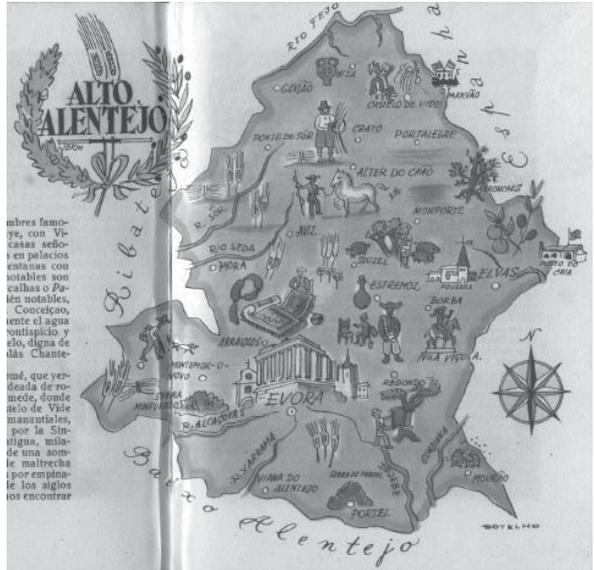


Figura 2
Uma mudança de escala multiplica os signos de identidade local

da região em unidades menores, com expressão notoriamente localizada e que pode convocar, além da linguagem etnográfica, a monumentalidade ou actividades económicas tradicionais (Fig. 2), não põe em causa a prefiguração de uma identidade hegemónica para a totalidade da região.

Provisórios e difusos, concorrendo uns com os outros em busca de uma definição legítima da pertença, os sinais e os conteúdos narrativos de que falamos obedecem a uma *arquitectura* simples. Devemos perceber, antes de mais, que se enquadram numa concepção substantiva de cultura, o que significa dizer que remetem para um conjunto de práticas e de crenças definidas e persistentes, pode mesmo dizer-se que idealmente atemporais, sendo justamente por esta via que se cria um efeito de consistência e naturalização. Efeito até certo ponto ilusório, já que a eficácia da mensagem se sustenta numa retórica essencialista e, enquanto acto de comunicação, ela configura um jogo estratégico, no qual se gera e negocea o sentido do mundo e das relações sociais. Muito embora a modernidade possa e deva ser associada a um processo de *destraditionalização*, não devemos esquecer que, paradoxalmente, criou também um discurso de valorização da tradição, desenvolvendo mesmo um conjunto de procedimentos de re-traditionalização, cujo significado e importância são evidentes, nomeadamente no contexto de afirmação e reforço do moderno Estado-Nação. Definido este quadro, o que importa perceber é até que ponto as dinâmicas contemporâneas, aquilo que costumamos chamar *globalização*, o afectaram.

4. O sentido global dos signos locais

Muito embora pareça hoje pouco adequado e viável explicar quer o local quer o regional fora dos processos globais, é certo que persiste e se revitaliza um conjunto de modelos discursivos que enfatizam o localismo⁴. Por outro lado, é também indesmentível que uma certa desterritorialização, entendida aqui como perda da relação da cultura com o território (García Canclini, 1997: 190), ocorre também. Uma forma de abordar estes sinais contraditórios passa por perceber quais os factores que determinam a eficácia de uma narrativa. Devemos ter presente, desde logo, que na disputa pela definição legítima das divisões do mundo social (Bourdieu, 1989: 113 ss.) são convocados signos de natureza muito diferente. Já falámos de tradição e re-tradicionalização, mas estes factores podem também merecer reparos ou mesmo rejeições, por exemplo através da assunção de discursos e projectos associados à modernidade e à globalização. A disponibilização da banda larga ou a inauguração de um parque tecnológico, mas também a construção de uma rede de vias rápidas e auto-estradas ou a oferta de ensino de nível superior, podem, neste sentido, ser assumidas como signos identitários de um território definido.

Se nos colocarmos num plano diferente, importa ter presente que a persistência de signos e narrativas que podemos associar à tradição não traduz, necessariamente, uma forma de resistência do localismo face ao global. Na verdade, a singularidade de uma minhota ou de uma varina representada num mapa ou num folheto turístico não deixa de ser, afinal, um signo globalizado. Bem entendido que pode não o ser na expressão plástica específica que assume, mas é-o certamente na propriedade que o torna legível dentro de um quadro mais amplo – aquele que produz um entendimento partilhado do que é *autêntico* e *genuíno*, ou seja, dentro de um enredo narrativo que encontra em movimentos culturais de amplo espectro, como o romantismo, nós discursivos fundamentais, que explicam e legitimam os processos de folclorização. O espaço local e regional, quer enquanto território vivido quer enquanto território imaginado, está, portanto, enformado pelo global através de modalidades diversas e até contraditórias. No entanto, a relação local/global não é tão unívoca como por vezes admitimos. Não apenas porque existem resistências, mas também porque existem tópicos discursivos que permitem e fomentam mecanismos e estratégias de conciliação entre narrativas aparentemente opostas.

Ao mudarmos de escala, encarando agora o Estado-Nação, percebemos um novo sentido no modo como os processos de globalização modificaram os

4 A distinção entre *local* e *regional* remete, neste caso, apenas para uma diferença de escala. Reconhecemos, todavia, que o modo como se frequenta e imagina o espaço pode ser diferente conforme nos coloquemos num subgrupo local, fortemente marcado pelo interconhecimento, ou num plano regional, onde narrativas de sentido mais amplo, nomeadamente míticas e históricas, podem estruturar de forma mais evidente as representações.

regimes de pertença. Começemos por considerar uma citação de Orlando Ribeiro (1945: 22-3):

em todo o Mediterrâneo a unificação política repousou sempre numa forte base continental. Esparta venceu Atenas; a primeira grande organização do Oriente nasceu nos planaltos da Macedónia e foi por terras interiores que alcançou a Índia. O próprio Império Romano, que realizou, pela única vez, a unidade política e económica das margens do Mediterrâneo, fundou-a na organização das suas estradas e cidades interiores. A unidade de Espanha, da Itália, da Jugoslávia, fez-se à custa da hegemonia das terras continentais. Castela, Ilha de França, Piemonte, Sérvia. Portugal é a única nação que foge a esta regra e se desenvolveu ao longo do litoral.

Podemos remeter esta argumentação para o velhíssimo debate acerca da unidade e singularidade nacionais, o mesmo é dizer, para a legitimação de Portugal como nação independente. Orlando Ribeiro deixa claro que não é enquanto unidade geográfica que Portugal se distingue, mas que existe uma força, que é já singularidade, na sua relação com o mar. Bem o dissera Camões, no seu ofício de poeta, quando sinalizou Portugal como o lugar “onde a terra acaba e o mar começa”. Outros o fizeram depois, à margem da geografia ou com a sua ajuda, por exemplo Leite de Vasconcelos, que defendeu o carácter litoral do país afirmando: “Na tentativa empreendida pelo primitivo estado portugalense para se expandir (...) ajudou-o eficazmente a Natureza e a Etnologia, porque havia talhado no Ocidente uma praia extensa e bem caracterizada, e a outra pondo aí um povo antigo, e já desde remotos tempos cioso de independência” (Vasconcelos, 1921: 1291-2).

Não sendo legítimo misturar visões tão diversas como as que vão de Camões a Orlando Ribeiro passando por Leite de Vasconcelos, não podemos deixar de ver nesta focalização no litoral um tópico fundamental das narrativas sobre identidade nacional em Portugal. De facto, estamos perante uma sinédoque expressiva, capaz de orientar a imaginação pela vinculação a uma origem, a uma história e mesmo a um destino. Não é um tropos exclusivo, naturalmente. Com ele têm coexistido outros, por exemplo os que enfatizaram a vinculação católica do povo português ou os que insistiram na matriz rural da nossa identidade⁵. Podemos ver nesta litoralização um mero efeito retórico: fazer de todo o Portugal essa extensa praia evocada por Leite de Vasconcelos não é mais que uma forma de dar consistência temática à narrativa acerca de quem somos. Até certo ponto isto é verdade. Muito embora Orlando Ribeiro singularize o percurso histórico de Portugal sublinhando o seu pendor litoral, a realidade que nos revela é, fundamentalmente, a de um país de planícies e montanhas, constituído mais por agricultores e pastores que por marítimos: “por impor-

⁵ São apenas exemplos de temas narrativos, mas vale a pena dizer que o Estado Novo, que tantas marcas produziu e nos legou, foi particularmente eficaz a servir-se de ambos.

tantes que apareçam, no quadro da economia nacional, as fainas do mar, elas não deixam de ser limitadas, fragmentárias, intermitentes, em confronto com o labutar permanente nos campos” (Ribeiro, 1945: 129). A importância do mar ultrapassa, porém, a dimensão estritamente económica: mais que uma paisagem, ele é o cenário onde decorre parte fundamental da nossa história, aquela que de forma mais evidente deve ser recordada. É justamente através desta sua configuração em signo que o mar adquire a virtude de representar a nação.

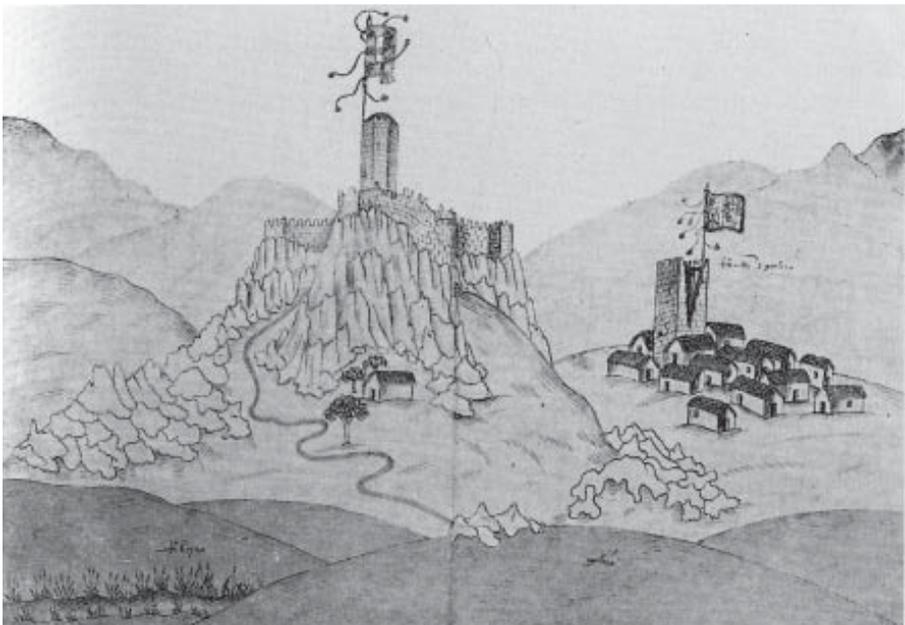
5. Limites e fronteiras: impressões cartográficas

A pergunta parece-nos evidente: face a uma imaginação fortemente litoralizada, que papel cabe ao interior? Uma resposta possível é igualmente simples: apesar do enorme peso simbólico do mar, o interior tem desempenhado um papel significativo na representação da *portugalidade*. Desde logo porque o interior tem constituído o espaço privilegiado nos processos de tradicionalização a que já aludimos. Bem entendido que o que temos em mente é um interior idealizado e mitificado. O *campo*, lugar imaginado a partir de um centro – cultural mas também urbano – que o pensa, surge caracterizado pela ideia de *sobrevivência*, quer dizer, pela convicção de que nele subsiste um conjunto de valores e práticas filiados a uma matriz étnica vaga mas prestigiada – por exemplo as raízes lusitanas ou suevas que Jorge Dias destaca (1953: 143-4). As ideias de *autenticidade* e *genuinidade*, tão importantes na constituição das identidades nacionais, alimentam-se de uma suposta matricialidade e singularidade de um espaço periférico, eminentemente rural, que se imagina preservado e protegido das influências uniformizadoras e dissolventes da modernidade. Também neste caso estamos perante uma narrativa estruturada, de tal forma que o conhecimento efectivo do terreno pode mesmo ser dispensado: o que importa verdadeiramente é o reconhecimento da representação e a sua capacidade de convencer, isto é, de produzir sentido através de actos elocutórios. Importaria perceber e discutir, naturalmente, esses processos de comunicação, mas para o que neste ponto nos interessa basta ter presente que obedecem a uma lógica de crescente centralização – seja pelo desenvolvimento dos *media* (Anderson, 1983) seja pela progressiva universalização do ensino (Thiesse, 1999).

O Estado-Nação necessitou de um *povo autêntico*, afastado das influências dissolventes de uma modernidade descaracterizadora, do mesmo modo que necessitou de “paisagens aprazíveis e nobres virtudes” (Leal, 2006: 149), segundo as regras de um discurso arcadiano renovado. Porém, não foi apenas nesta dimensão mais imaginada que real que a entidade política se constitui ou reforçou. O domínio de um território implica o seu conhecimento e apela ao desenvolvimento de instrumentos técnicos de registo e controlo – uma máquina

tributária, censos da população, aparelhos policiais e militares, etc. De entre estes instrumentos gostaríamos de nos centrar na cartografia por uma razão que nos parece relevante: expressão de um conhecimento efectivo do território, a cartografia é também um instrumento decisivo na *imaginação* sobre o mesmo. Queremos com isto dizer que o mapa ajuda quem está longe a intervir sobre um espaço materializado no papel, guiando o olhar e orientando a interpretação. Desta forma, o conhecimento dos limites geográficos da entidade política é crucial para o exercício de uma soberania territorial mas é também fundamental na acção política que visa a conformação da *Nação* ao *Estado*. No século XVI, antes ainda de os mapas modernos virem ocupar um lugar central na percepção do território – não apenas como instrumento *técnico* mas também como instrumento *ideológico* na afirmação das identidades nacionais –, a necessidade de conhecer os limites do reino levou Duarte d’Armas, escudeiro de D. Manuel, a produzir um conjunto de gravuras das terras raianas (fig. 3). Tratou-se de uma preocupação de natureza essencialmente militar, surgindo o trabalho de Duarte d’Armas como ilustração e descrição das praças-fortes localizadas nas extremas do Reino. Muitos anos terão ainda de passar, e com eles uma modificação no modo de exercício da soberania política, para que a preocupação com as fronteiras adquira outra relevância. É apenas com a afirmação plena do Estado-Nação que surge a vontade e a necessidade de proceder à demarcação formal das fronteiras, que no caso da fronteira

Figura 3
Não sendo um mapa, cumpre algumas das suas funções: oferece o território à imaginação



luso-espanhola culminará, em 1864, com a assinatura do Tratado de Limites. Doravante, a fronteira será assinalada por marcas físicas que não podem ser ignoradas, como são os marcos fronteiriços ou os postos aduaneiros.

Esta atenção aos limites fronteiriços, na medida em que traduz a passagem plena de uma soberania jurisdicional a uma soberania territorial (Sahlins, 1989: 212), implica modificações nos regimes de pertença. A questão não é meramente jurídica, pois existem implicações evidentes no plano das representações. A definição sem equívocos do “quem somos” e a que entidade soberana está o sujeito vinculado entronca neste processo. Um exemplo extremo, mas nem por isso menos significativo do que afirmamos, é-nos dado por um conjunto de povoações a que a Comissão Mista entidade encarregada da demarcação da fronteira luso-espanhola, chamará “promíscuas” (Barreiros, 1961: 82). Em 1786, cerca de um século antes da chegada dos Comissários à fronteira, numa informação exarada pelo intendente Pina Manique, descrevia-se um curioso ritual que ocorria naquelas povoações: “Quando casam têm a liberdade de se constituírem em espanhóis ou portugueses bebendo um copo de vinho à saúde do monarca de quem querem ser vassalos” (cit. *in* Júnior, 1943). O que o intendente quer sublinhar, percebe-se depois, é que com este procedimento as populações daqueles lugares conseguiam escapar tanto à autoridade portuguesa como à espanhola, fazendo variar a sua nacionalidade conforme as conveniências.

Podemos ver nesta ausência de vinculação clara a uma entidade política soberana um sinal de pré-modernidade, pelo menos no sentido em que a pertença voluntária e potencialmente reversível a uma ou outra coroa é uma possibilidade que a modernidade não consente. A inviolabilidade do território, bem como a necessidade de um regime tributário universal dentro dele, tornam arcaico e aberrante um sistema com as características daquele que Pina Maquine descreve. Mas é também importante ver a questão de uma outra forma, ou seja, deslocando a observação do olhar panóptico produzido pelo centro. Convocamos de novo, portanto, a ideia de *local*. Fazemo-lo para sublinhar que o ritual descrito tinha um sentido sobretudo local, configurando a natureza da relação com o exterior. O jogo de identidades que o observador denuncia pode enganar quem está de fora, sobretudo quem está encarregado de vigiar a fronteira, mas é desprovido de conteúdo interno. A ambiguidade da identidade raiana traduz uma dialéctica de proximidade/distanciamento das populações que a fronteira separa, de tal forma que a prática do local tanto pode convergir e apoiar-se nos condicionamentos impostos pelo Estado-Nação como divergir destes. As determinações legais, as redes locais, o papel dos notáveis ou as oportunidades comerciais ou laborais são alguns dos factores que condicionam as representações e práticas destas populações.

O confronto entre o modo como se vive e actua no local e a experiência da identidade característica das “comunidades imaginadas” (Anderson, 1983)

não está, evidentemente, circunscrito aos espaços raianos. Conta-nos José Mattoso que, quando o rei D. Luís perguntou a uns pescadores que se cruzaram com o seu iate se eram portugueses, recebeu uma resposta clara mas inesperada: “Nós outros? Não, meu Senhor! Nós somos da Póvoa do Varzim!” (Mattoso, 1998: 14). Esta declaração, produzida em pleno século XIX, não significa, bem entendido, que aqueles pescadores não reconhecessem nenhuma pertença identitária fora do contexto estritamente local – ao contrário, parece até bastante provável que se identificassem facilmente com instâncias bem mais amplas, por exemplo a cristandade. O que queremos sublinhar não é tanto o peso da localidade mas o carácter processual da constituição dos referentes de identidade. É a este nível que a especificidade se torna mais relevante. Concretamente, no caso de Portugal, parecem pesar bem mais os critérios políticos que os étnicos na formação do País⁶. Existe uma relação evidente entre a acção política e administrativa que dá forma ao País e o grau de uniformidade das populações que nele habitam. Mas trata-se de uma relação dialéctica, pois *nação e povo, ideia e representação*, são produtos e produtores, resultado mas também agentes de um processo longo e complexo que produziu um Estado-Nação que, acrescente-se, no caso de Portugal é particularmente homogéneo em aspectos decisivos. A questão que aqui se coloca e sobre a qual convém reflectir é o modo como essa uniformidade – até certo ponto imaginada, é certo, mas eficaz na naturalização da ideia de uma só língua, uma só história, um só povo – se altera no quadro daquilo a que Giddens, entre outros, chama *modernidade tardia*.

6. Culturas na fronteira

Deixando de lado a ambição de tentar perceber o fenómeno em toda a sua amplitude, concentremo-nos numa situação muito particular de inscrição do global no local. A ideia de um tempo vago e indefinido, no qual as populações raianas teriam uma relação de proximidade de tal forma forte que constituiriam, virtualmente, uma única comunidade, constituiu um argumento importante na reivindicação de uma maior abertura da fronteira luso-espanhola⁷. O argumento é claro e podemos encontrá-lo no discurso político, sobretudo após o 25 de Abril: o Estado central impôs às populações raianas uma divisão arbitrária, cindindo pela acção política, jurídica e mesmo militar, entidades social e culturalmente homogéneas. O uso daquilo a que Weber chamou monopó-

⁶ É isso mesmo que José Mattoso defende, recorrendo, por exemplo, à designação das nossas regiões, que tanto remetem para uma situação de fronteira (Beiras e Estremadura), como para limites naturais conferidos por rios importantes (Entre-Douro-e-Minho) ou mesmo para uma localização indicada a partir de um centro (Trás-os-Montes, Alentejo ou Ribatejo) – cf. Mattoso (1998: 73 ss.).

⁷ Nós próprios tivemos oportunidade de perceber essa importância em Campo Maior, comunidade fronteiriça do Nordeste alentejano (Cunha, 2006).

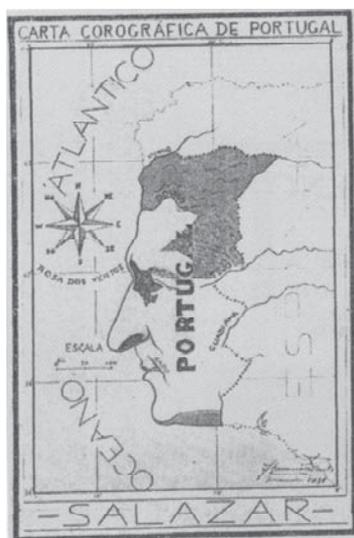


Figura 4
A coincidência dos contornos da nação com a figura de quem o governa: haverá maior evidência da naturalização das fronteiras?

lio da violência legítima, manifestação inequívoca e inevitável do processo de modernidade, pôde então ser visto e denunciado como algo que importava corrigir. As fronteiras políticas, que começaram por ser idealmente naturais para se *naturalizarem* pela eficácia da acção normativa do Estado-Nação (fig. 4), expressam, afinal, uma artificialidade e uma imposição que prejudicou as populações locais.

Esta é uma questão complexa, que não pode aqui ser tratada em todas as suas nuances; mas de um modo simplificado podemos dizer que no plano da estratégia e da intervenção política muitos dos projectos transfronteiriços de financiamento comunitário desenvolvidos nos últimos anos estão filiados a um entendimento da realidade fronteiriça que sublinha a sua artificialidade. Note-se, todavia, que não é apenas a retórica e acção política que opera com esta narrativa. Também alguns grupos específicos a adoptaram, nalguns casos por razões marcadamente estratégicas. Por exemplo os comerciantes, que viram na abertura das fronteiras uma oportunidade de expansão dos seus negócios, acreditaram que uma circulação menos condicionada podia favorecer a venda de produtos, dispensando os riscos inerentes ao contrabando. Para o que aqui nos ocupa, interessa menos perceber o fracasso dessas expectativas do que tentar perspectivar o tema a partir de um critério de homogeneidade/heterogeneidade cultural⁸.

Importa começar por identificar processos narrativos distintos e mesmo contrapostos. Por um lado, a ideia da fronteira como imposição gera uma narra-

⁸ Falamos de fracasso no sentido em que a abertura das fronteiras acabou por ter consequências bastante diferentes das esperadas por alguns comerciantes: ao invés do comércio português atrair os espanhóis, multiplicando os proventos do contrabando, foi o inverso que acabou por se verificar (Cunha, 2006: 99).

tiva que imagina uma hipotética e idealizada sociedade ancestral ainda não fragmentada pela fronteira política. Podemos designá-la como *pré-moderna* no sentido definido por Giddens (1990: 13 ss.), atribuindo-lhe como tópico discursivo central a imagem de dois irmãos separados por vontade alheia. Por outro lado, em torno da evocação de uma “cultura de fronteira” constrói-se uma narrativa de sentido diferente⁹. A violência, também neste caso imposta de fora, residiria, afinal, na desestruturação de um modo de vida que só a fronteira permitia¹⁰. A relevância dos fluxos de pessoas, bens e signos que marcaram as comunidades raianas no passado dependeria da sua restrição e mesmo proibição – convém distinguir aqui entre quantidade e qualidade dos fluxos. Importa acrescentar, ainda dentro deste quadro narrativo, que o desaparecimento da fronteira aparece associado a uma uniformização vista como empobrecedora, assim se definindo um perigo que nos conduz a uma outra ideia forte, a da preservação da especificidade cultural. Desta leitura da realidade fronteiriça decorre um movimento particular que pode levar a processos passíveis de ser lidos num quadro de tradicionalização, como sejam encontros transfronteiriços de jovens ou idosos, a promoção de rotas do contrabando, etc.

O confronto destas duas narrativas traduz aquela que sempre foi uma marca forte dos espaços de fronteira: a sua ambiguidade. Construídos na diferença, eles exponenciam processos mais amplos e verificáveis noutros lugares e numa outra escala. Assim, a porosidade das fronteiras políticas e o seu carácter liminar adequam-se bem a uma problematização da cultura e do modo como ela se expressa no indivíduo e nos grupos (Hannerz, 1997). Por esta razão, nos trabalhos sobre fronteiras, a desmontagem dos processos de essencialização, ou seja da reificação dos limites, surge como tarefa proveitosa e virtualmente inesgotável. Tarefa de tal forma estimulante e inspiradora que por vezes nos faz esquecer que, à semelhança de Sísifo, parecemos condenados a desmontar por um lado o que se reedifica por outro. De facto, independentemente das fronteiras políticas e administrativas serem vigorosas ou difusas, a constituição/diluição de limites, em torno dos quais se encerram e essencializam sinais de pertença, parece ser um processo social de sentido profundo e estrutural. Denunciar o carácter arbitrário de uma fronteira política é tão relevante quanto perceber de que forma esse traçado se foi *naturalizando* na percepção e nas práticas de quem nele vive ou apenas na representação de quem o pensa. Chegados a este ponto, igualmente nos serve a imagem de Sísifo, já que, salvaguardadas as devidas distâncias, também nós parecemos condenados a voltar agora ao começo deste artigo. Tentar compreender de que forma o sentimento de pertença faz o seu percurso e se consolida como narrativa estruturada e

⁹ De uma forma simples esta ideia sintetiza-se no seguinte: “Na Cultura de Fronteira as populações necessitam ser duas (nações) para serem realmente uma (área cultural)” (Uriarte, 1996: 27).

¹⁰ Isto não nega nem contradiz a violência que terá significado a imposição da fronteira mas toma-a como um *facto*, ou seja, como algo que se naturalizou e, nessa medida, estruturou o modo de vida raiano.

convincente é um projecto complexo, não apenas pelas muitas variáveis que envolve mas sobretudo pela dinâmica que o define. Tentativas de perceber categorias tão amplas e difusas como “os portugueses” não têm faltado, mas quer as que foram executadas num passado que nos parece já remoto, como a de Jorge Dias (1950), quer outras bem mais recentes, como a de José Gil (2004), parecem condenadas a um esquematismo grosseiro. Trabalhar com categorias menos amplas pode, evidentemente, reduzir o efeito de simplificação que de forma tão evidente marca estas e outras abordagens semelhantes. Todavia, a questão essencial permanece e tem a ver com a necessidade de substituir o imobilismo do *retrato*, que pode até ser mais ou menos encenado, pela apreensão do movimento e da dinâmica que definem os regimes de pertença.

7. Indecisas navegações entre o ideal e o irreal

O vocabulário da globalização teve pelo menos um mérito: o de evidenciar a inadequação de abordagens essencialistas. Ao vincar a importância da *hibridização*, da *mestiçagem* ou da *criolização* cultural (Hannerz, 1997), esse vocabulário alertou para uma dinâmica que tendia a ser pouco considerada ou analisada de uma forma muito parcial. Bem entendido que não se trata apenas de um arejamento vocabular¹¹. Também a importância atribuída à *imaginação* por autores como Appadurai ou García Canclini (cf. Cucó Giner, 2004: 52 ss.) vem abrir novas pistas de análise, prestando atenção, entre outros aspectos, à dimensão narrativa presente na construção das identidades colectivas. É neste sentido que a ideia de *processo* se torna mais relevante, obrigando mesmo a uma reformulação no entendimento do *cultural*: não se trata, como sucedeu num passado recente, de tentar apreender uma *substância*, mas de perceber de que forma *representamos e instituímos* o social. O cruzamento entre práticas sociais e discursos pode, assim, ser visto de uma forma dinâmica e interactiva.

Será justamente este cruzamento entre acção e narrativa a guiar-nos na parte final deste trabalho. A distância entre um ideal formatado pela imaginação e uma realidade objectivada – tanto quanto qualquer realidade o pode ser – parece assumir entre os portugueses a dimensão de um abismo. Pelo menos é essa a ideia com que ficamos quando lemos o que Eduardo Lourenço escreveu: “a mais sumária autópsia da nossa historiografia revela o *irrealismo* prodigioso da imagem que os portugueses se fazem de si mesmos” (1978: 15). Acrescenta ainda, um pouco mais à frente, caso subsistissem dúvidas:

¹¹ A evidência do contacto cultural não é, naturalmente, nada de novo, mas os conceitos cunhados pela antropologia no contexto da experiência colonial, nomeadamente o conceito de *aculturação*, continham evidentes insuficiências. As transformações na noção de cultura, rejeitando a tentação da homogeneização, vieram dar novo fôlego ao conceito.

Nenhum povo e mais a mais um povo de tantos séculos de vida comum e prodigioso destino pode viver sem uma *imagem ideal* de si mesmo. Mas nós temos vivido sobretudo em função de uma *imagem irrealista*, o que não é a mesma coisa. (Lourenço, 1978: 45)

Mais importante que denunciar a evidente essencialização presente neste modo forte, afirmativo e ao mesmo tempo sedutor de caracterizar o “povo português”, julgamos ser a reflexão sobre o seu conteúdo e sobre o modo como as transformações históricas o modificaram. Convocamos esta dimensão temporal pela razão substantiva de que a História constitui um alicerce fundamental dessa *imagem irreal* que Lourenço procura desmontar. A proclamada “vocação imperial” contém em si mesma um programa consistente acerca do modo como a diversidade étnica do império *deveria* ser pensada e trabalhada. Quer a olhemos no plano institucional – por exemplo através do argumentário político e jurídico que governou a nação (cf., e. g., Rebelo, 1998) – quer a consideremos a partir de uma matriz ideológica ou filosófica – como pode ser a dos discursos e práticas missionárias (Valverde, 1997) – ou mesmo num plano aparentemente tão inócuo como a representação dos pretos na banda desenhada para crianças (Cunha & Cabecinhas, 2006), encontramos uma definição clara dos papéis sociais e do sentido unívoco do contacto cultural. Trata-se de um modelo de relação com o outro que é sobejamente conhecido e me dispense de explanar aqui. Basta ter presente que ele assenta, em boa medida, num esquema fortemente dicotomizado, tanto no que diz respeito às características naturais ou culturais dos sujeitos – por exemplo selvagem/civilizado ou pagão/cristão – como no que se refere à qualificação do espaço – por exemplo colónia/metrópole ou floresta/missão. A evidente assimetria não deixava dúvidas quanto ao sentido da relação: é sempre o *outro* que se deve aproximar de *nós*, cabendo-nos o papel e o dever de favorecer essa aproximação. A definição clara do ponto de chegada tornou possível traçar uma hierarquia de proximidade – por exemplo, estariam mais perto desse lugar simbólico de encontro os indivíduos de pele mais clara que os de pele mais escura; os dóceis mais que os rebeldes, etc.¹²

Esta concepção da vocação imperial, do projecto colonial e da natureza dos povos do império foi alimentada de várias formas, de tal modo que a imaginação sobre o *outro* pôde encontrar uma solidez que a tornou eficaz e duradoura. As grandes exposições portuguesas, nomeadamente a Colonial do Porto (1934) e a do Mundo Português (1940), constituíram um instrumento importante na representação da alteridade que o império continha. Basta ler alguns dos textos produzidos nessa altura, seja nos documentos de divulgação dos eventos

12 Pode ver-se a *civilização* como esse lugar de encontro, mas importa sublinhar que, além de simbólico, ele era também bastante ilusório. Basta ver como a figura jurídica do assimilado não encontrava correspondência na efectiva assunção de uma cidadania plena (e.g., Bender, 1976).

seja nas notícias da imprensa, para o percebermos e para darmos conta da mensagem transmitida (cf. Matos, 2006: 161 ss). A grandeza do império pode ser provada pela exotização dos povos colonizados e esta é medida na nudez, no batuque ou na ingenuidade dos nativos, verdadeiras crianças grandes. A possibilidade da conversão do outro em nós surge como possibilidade redentora, única forma de superar a distância que separava os dois mundos.

Pode argumentar-se que esta era a tónica geral da imaginação colonial, não se distinguindo Portugal dos demais impérios neste aspecto particular. Pode defender-se, também, que as visões e fantasias que enformaram estas representações se esfumaram com os ventos da História, sobretudo com o processo encetado pela Revolução dos Cravos, a que se seguiu a descolonização e, depois desta, a adesão à Comunidade Europeia. O primeiro destes argumentos parece-nos bem mais defensável que o segundo. Na verdade, o processo de desmantelamento da retórica imperial não evitou uma espécie de actualização do discurso. A fantasia da vocação imperial e evangelizadora deu lugar a uma outra fantasia: a da especial apetência portuguesa para o diálogo intercultural. Encontramos esta reconversão narrativa, por exemplo, em algumas abordagens da lusofonia e da política da língua, mas também na crença na especial capacidade de mediação dos portugueses. Deve notar-se que estamos perante um feixe narrativo difuso e que exige um aturado trabalho de investigação para poder ser mais bem caracterizado. Ainda assim, julgamos poder apontar uma notória transversalidade social do discurso, facto que sugere o forte enraizamento do mesmo. É esta forte transversalidade que lhe confere eficácia, permitindo-lhe superar eventuais barreiras ideológicas, tornando-o pensável, ainda que de forma matizada, tanto à direita como à esquerda de espectro político. Consideremos apenas um exemplo contemporâneo do modo como a nossa relação com o outro se projecta a partir de uma síntese de velhas retóricas com novos valores.

José Saramago, num texto intitulado “Acerca do (meu) iberismo”, depois de reconhecer ter estado vinculado ao que entende ser a visão estereotipada que os portugueses fazem de Espanha e dos espanhóis, confessa a sua conversão. Afirmar então que vê naquilo a que chama *trans-ibericidade*, duas palavras, como afirma, que não lhe saem do espírito, a

possibilidade de uma relação nova que sobrepusesse o diálogo entre Estados, formal e geoestrategicamente condicionado, um encontro contínuo entre todas as nacionalidades da Península, assente na busca da homogeneização dos interesses, no privilegiamento das permutas culturais, na intensificação do conhecimento. (Saramago, 1989: 30)

Trata-se de uma proposta de interacção transnacional, bem adequada, diga-se, a esta época de globalização. O que sobressai não é, portanto, a proposta

em si mesma, mas o interlocutor escolhido. Na sua ideia não está o aprofundamento das relações europeias, caminho geralmente reconhecido como capaz de nos transportar para a modernidade e o desenvolvimento. Tampouco se propõe o estreitamento de laços com países do mundo lusófono, com os quais os mecanismos de identificação são mais imediatos. Espanha, pelo contrário, tem ocupado um lugar referencial nos mecanismos de alteridade com que nos pensamos. Saramago resolve este problema de forma subtil, recorrendo ao valor do multiculturalismo. Assim, ao conciliar a homogeneização dos interesses com a ideia de permuta cultural, consegue articular também a linguagem do desenvolvimento com a do respeito pela diversidade cultural. A dificuldade que fica por responder é a da dinâmica que pode gerar uma efectiva transibericidade.

A conhecida obra *A Jangada de Pedra* pode ser lida, justamente, como um exercício de operacionalização deste iberismo que seduz José Saramago. A ideia é conhecida e particularmente sugestiva: a Península Ibérica rompe as amarras pirenaicas que a prendem à Europa e parte numa navegação aparentemente incerta mas que afinal a conduz ao reencontro consigo própria. O novo lugar de ancoragem peninsular obedece a uma equidistância exacta entre três continentes – Europa, África e América do Sul – que são, simultaneamente, raiz e produto do mundo ibérico. Estão aqui presentes, ainda que de uma forma renovada e mesmo fantasmagórica, conhecidas e consagradas narrativas. É o

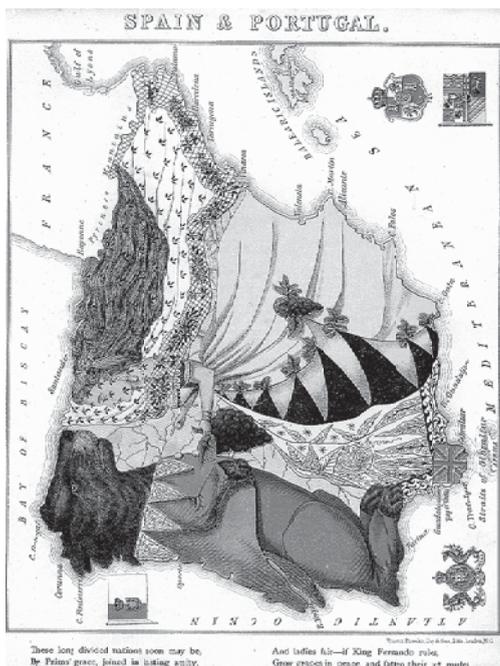


Figura 5
Bodas peninsulares:
bestialidade ou apenas pares assimétricos?

caso desse tema maior da nossa história que são os descobrimentos, mas está também presente a ideia da facilidade no estabelecimento de ponte entre culturas por parte dos portugueses – atributo que, neste caso, se estende também aos espanhóis. É justo dizer que outros tópicos, igualmente fortes, como os da missão civilizadora e evangélica, temas que estruturavam, como dissemos atrás, o sentido hierárquico do contacto cultural, desapareceram da narrativa.

Acreditamos que uma análise mais fina poderia conduzir-nos a uma clarificação da dinâmica do discurso de forma a detectar um sentido mais estrutural nas configurações concretas que *A Jangada de Pedra* expressa. Este não é o momento nem o lugar para tal empreendimento, mas julgamos importante apontar uma descontinuidade entre a configuração de dois planos de imaginação social. Se o sentido profundo de *A Jangada de Pedra* é o de promover a apetência ibérica para fazer a ponte entre culturas, a Península que ali aparece retratada é, paradoxalmente, bastante homogênea étnica e culturalmente. É certo que o romance traça distinções sociais profundas, mas estas encontram na *classe* o seu sentido essencial, surgindo a cultura, quando muito, num plano acessório. Ou seja, não são diferenças avaliadas positivamente no quadro de um hipotético multiculturalismo mas diferenças marcadas por um forte conteúdo político. O par dicotómico ricos/pobres tem um papel importante na estrutura narrativa, mas devemos fazer notar que em certos momentos ele é sobreponível por uma outra oposição, o dos nativos/estrangeiros. De facto, os ibéricos mais abastados e os turistas estrangeiros tomam uma atitude semelhante: abandonam a península quando esta começa a sua inesperada navegação. Existe, portanto, uma dupla distinção, social e étnica, que se expressa numa sobrançeria ambígua, já que mistura superioridade económica e cultural: “Ainda que não seja lisonjeiro confessá-lo, para certos europeus, verem-se livres dos incompreensíveis povos ocidentais (...) foi, só por si, uma benfeitoria” (Saramago, 1986: 163). Estes “certos europeus” constituem, simultaneamente, uma oposição de natureza social e cultural a uma certa Ibéria, quer dizer, a essa ibéria imaginada e idealizada, capaz do prodígio de, sendo europeia, tecer pontes com África e com a América do Sul. O paradoxo está, insistimos, no facto de essa ponte cultural ser, afinal, pensada como homogênea e mesmo monolítica.

Como Miguel Vale de Almeida (2000: 185) observou, “raramente, a ‘nação portuguesa’ é, ela própria, discursada como miscigenada e mestiçada”. Também assim acontece em *A Jangada de Pedra*, mas deve ainda notar-se um outro efeito associado à homogeneidade que apontamos. Muito embora toda a Península Ibérica participe na navegação, a identidade determinante não a abrange uniformemente. Importa perceber que existe um sentido fundamental nesta agregação ibérica. Portugal desempenha nela um papel de *pivot*, de tal modo que a pluralidade de Espanha é composta de fragmentos diferentemente destacados em função de uma hipotética proximidade a Portugal – sucede

assim com a Galiza e a Andaluzia. O retrato da Ibéria que Saramago nos oferece coloca-nos perante uma paisagem imaginada (Appadurai, 1996: 50 ss.). A eficácia dessa representação, tal como de outras que a secundam ou se lhe contrapõem, mede-se pela capacidade de renovar uma narrativa a partir de imagens reconhecidas e legitimadas, de tal forma que o efeito de novidade, podendo ser ilusório, seja capaz de convencer aqueles a quem se dirige.

Referências bibliográficas

- Almeida, M. V. de (2000). *Um Mar da Cor da Terra. Raça, cultura e política da identidade*. Oeiras, Celta.
- Anderson, B. (1983). *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa, Edições 70, 2005.
- Appadurai, A. (1996). *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa, Teorema, 2004.
- Barreiros, J. B. (1961). “Delimitação da fronteira luso-espanhola”, fasc. I e II, *O Distrito de Braga. Boletim Cultural de Etnografia e História*, vol. 1. Braga, pp. 59-92.
- Bender, G. J. (1976). *Angola sob o Domínio Português. Mito e realidade*. Lisboa, Sá da Costa, 1980.
- Bourdieu, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel.
- Cuco-Giner, J. (2004). *Antropologia Urbana*. Barcelona, Ariel.
- Cunha, L. & Cabecinhas, R. (2006). “A estética e o sentido: modos de representar o negro na banda desenhada contemporânea”. In Silva, M. C. (org.), *Nação e Estado entre o Global e o Local*, Porto, Afrontamento, pp. 73-91.
- Cunha, L. (2006). *Memória Social em Campo Maior. Usos e percursos da fronteira*. Lisboa, Dom Quixote.
- Dias, J. (1953). “Os elementos fundamentais da cultura portuguesa”. *Estudos de Antropologia*, vol. 1. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, pp. 135-157.
- García Canclini, N. (1997). *Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, USP, 2003.
- Giddens, A. (1990). *As Consequências da Modernidade*. Oeiras, Celta, 1995.
- Gil, J. (2004). *Portugal, Hoje. O medo de existir*. Lisboa, Relógio d'Água.
- Hannerz, U. (1996). *Conexiones Transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Hannerz, U. (1997). “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana*, 3 (1), 7-39.
- Júnior, J. R. dos S. (1943), “Povoações mistas da raia transmontano-galaica segundo o inquérito de 1876”. Comunicação apresentada à 7.ª secção do Congresso Luso-Espanhol do Porto, Instituto de Antropologia da Universidade do Porto, Imprensa Portuguesa.
- Leal, J. (2006), *Antropologia em Portugal. Mestres, percursos, transições*. Lisboa, Livros Horizontes.
- Leão, F. da C. (1960). *O Enigma Português*. Lisboa, Guimarães Editores.
- Lourenço, E. (1978). *O Labirinto da Saudade. Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa, Círculo de Leitores, 1988.
- Matos, P. F. de (2006). *As Cores do Império. Representações raciais no império colonial português*. Lisboa, ICS.

- Mattoso, J. (1998). *A Identidade Nacional*. Lisboa, Gradiva.
- Rebello, José (1998). *Formas de Legitimação do Poder no Salazarismo*. Lisboa, Livros e Leituras.
- Ribeiro, O. (1945). *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*. Lisboa, Sá da Costa, 1987.
- Sahlins, P. (1989). *Frontières et identités nationales: La France et l'Espagne dans les Pyrénées depuis de XVII siècle*. Paris, Belin, 1996.
- Saramago, J. (1986). *A Jangada de Pedra*. Lisboa, Caminho, 2002.
- Saramago, J. (1989). “Acerca do (meu) iberismo”. *Encuentros/Encontros. Revista Hispano-Portuguesa de Investigadores en Ciencias Humanas y Sociales*, n.º 1, 29-31.
- Thiesse, A.-M. (1999). *A Criação das Identidades Nacionais*. Lisboa, Temas & Debates, 2000.
- Uriarte, L. (1996). “Cultura de frontera, com y sin fronteras”. *O Pelourinho, Boletín de Relaciones Transfronterizas*, número especial, pp. 23-41.
- Valverde, P. (1997). “O corpo e a busca da perfeição: escritas missionárias da África colonial portuguesa, 1930-60”. *Etnográfica*, 1 (1), 72-96.
- Vasconcelos, L. de (1921). “Delimitação da fronteira portuguesa (notícia histórica)”. *Boletim da Classe de Letras da Academia das Ciências de Lisboa*, vol. 13 (1918-19), Coimbra, pp. 1275-1292.