

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

# **ALGO A FAZER**

***OICOGÊNESE E ARQUITETURA NO VALE DE ARAOTZ (PAÍS BASCO)***

**ION FERNÁNDEZ DE LAS HERAS**

São Carlos

2016

**ALGO A FAZER**  
***OICOGÊNESE E ARQUITETURA NO VALE DE ARAOTZ (PAÍS BASCO)***

**ION FERNÁNDEZ DE LAS HERAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela (orientador - UFSCar)

Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva (USP)

Prof. Dr. Amir Geiger (Unirio)

Suplentes:

Profa. Dra. Ana Claudia Duarte Rocha Marques (USP)

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar)

São Carlos

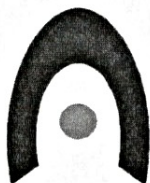
2016

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar  
Processamento Técnico  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

G931a Guereñu, Ion Fernández De Las Heras Lopez  
Algo a fazer : oicogênese e arquitetura no Vale  
de Aaraotz (País Basco) / Ion Fernández De Las Heras  
Lopez Guereñu. -- São Carlos : UFSCar, 2017.  
322 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de  
São Carlos, 2016.

1. País Basco. 2. Oicogênese. 3. Antropologia da  
Arquitetura. 4. Antropologia do Parentesco. 5.  
Patrimônio Material e Cultural. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676  
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil  
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



---

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE**

*Jon Fernandez de Las Heras Lopez de Guerenu*

12/12/2016

---

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela  
Orientador e Presidente  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

---

Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva  
Universidade de São Paulo/ USP

---

Prof. Dr. Amir Geiger  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro / UNIRIO

Submetida à defesa em sessão pública  
Realizada às 16:00h no dia 12/12/2016.

Banca Examinadora:  
Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela  
Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva  
Prof. Dr. Amir Geiger

Homologado na CPG-PPGAS na  
\_\_\_\_\_ª Reunião no dia \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Coordenador do PPGAS

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objeto a produção da casa do meio rural basco, o *baserri*, no âmbito do Vale de Araotz (Município de Oñati, Guipúscoa, País Basco). O estudo está claramente dividido em duas partes. Na primeira parte trato da formação histórica do *baserri* enquanto objeto de conhecimento e em relação à gênese de dois sistemas de *saber* que produziram, mediante uma complexa bricolagem conceitual e teórica, seus próprios recortes definitórios da suposta natureza do fenômeno: o *baserri-família* e o *baserri-arquitetura*. Na segunda parte procuro analisar os agenciamentos particulares que mediaram, produziram e construíram determinadas casas do Vale de Araotz no período do meu trabalho de campo. Assim, o objetivo consiste em descrever uma *oicogênese* particular sem estrutura-la desde os cortes classificatórios introduzidos pelos pacotes lógicos disciplinares analisados na primeira parte, e simultaneamente ter a possibilidade de encontrar esses mesmos classificadores em pleno exercício para poder tratá-los como dados propriamente etnográficos.

Desse modo, descrevo como a produção das casas em Araotz não se limita a uma série definida de instâncias previstas por uma causa eficiente que faz as vezes de explicação analítica; ao contrário, os atos singulares que *fazem baserri* são interdependentes e contemporâneos à produção de uma heterogeneidade de aspectos, como a família, a vizinhança, os nomes, a herança, a forma e materialidade das construções, a paisagem e o território, a criação de animais, etc. Cabe dizer que a delimitação “pura” desses aspectos é uma mera abstração, e que em Araotz não são poucas às vezes que eles se encontram emaranhados às tipologias arquitetônicas, aos modelos antropológicos de família, às valorizações do patrimônio cultural ou, simplesmente, ao Estado-nação. Em Araotz, não se trata unicamente de que a família se faz com a construção da casa, mas de que a própria antropologia do parentesco e a arquitetura inferem e se refazem enquanto se faz casa e família.

**Palavras-chave:** País Basco; Oicogênese; Antropologia da Arquitetura; Antropologia do Parentesco; Patrimônio Material e Cultural.

## ABSTRACT

The object of this investigation is the production of the house in the Basque countryside, the *baserri*, in the context of the Valley of Araotz (Municipality of Oñati, Guipuzcoa, Basque Country). The study is clearly separated into two parts. On the first one, I deal with the historic formation of the *baserri* as an object of inquiry and in relation to the genesis of two systems of knowledge that produced, through a complex conceptual and theoretical machinery, its own defining outlines: the *family-baserri* and the *architecture-baserri*. On the second part, I try to analyze the particular assemblages which mediated, produced and/or built certain houses in the Valley of Araotz during the period of my fieldwork. This way, the aim consists on describing a particular *oikogenesis* without structuring it from the classifying outlines introduced by the disciplinary logical sets analyzed on the first part, and at the same time having the possibility to find these same classifiers at work and being able to deal with them as proper ethnographic data.

Thus, I describe how the production of houses in Araotz is not limited to a definite series of categories anticipated by an efficient cause and that works as an analytical explanation; on the contrary, the singular acts that *make baserri* are interdependent and contemporary to the production of a diverse series of aspects, such as family, neighborhood, names, heritage, form and materiality of constructions, landscape and territory, animal husbandry, etc. In addition, it is necessary to state that the “pure” delimitation of these aspects is a mere abstraction and that in Araotz not a few times are these found intertwined to the architectural typologies, the anthropological family types, the valuation of material heritage or simply to the nation-state. In Araotz, not only the family is created through the construction of the house, but even the architecture and the anthropology of kinship are inferred and recreated while house and family are made.

**Keywords:** Basque Country; Oikogenesis; Anthropology of Architecture; Anthropology of Kinship; Material and Cultural Heritage.

## **AGRADECIMENTOS**

Mais do que em forma de agradecimento, é por meio dum reconhecimento de coautoria que quero me dirigir aos que possibilitaram este trabalho. Coautoria no sentido estrito, pois este trabalho não é de minha autoria; ele é todos os afectos que participaram de sua produção e, nesse sentido, ele pertence a todos os que de um modo ou de outro atualizaram esses afectos.

Afectos alegres, sem dúvida; afectos que se compuseram junto à minha vida no decorrer de mais de dois anos para chegar até onde chegamos, pois, repito, é um coletivo que tem chegado até aqui. Um coletivo de pessoas, de coisas, de condições e de atos; nestes tempos sombrios e regressivos, vale lembrar também, um coletivo feito de relações transdisciplinares, transnacionais, transgênero, transespecíficas, etc. um coletivo plural cuja potência prevalece sobre as tristezas que alguns insistem em nos impor a todos. Enfim, esse coletivo transborda a identidade de quem neste momento escreve estas páginas, pois é desde esse coletivo que escrevo (escrevemos), e é aos que participam e participaram desse coletivo que dirijo este reconhecimento.

A Arantza e Isidro, meus pais, agradeço serem a constante condição dos meus atos. É pelo feito por eles, por sua perseverança, por seu carinho, por sua ajuda e por seu ensino que eu posso fazer o que faço. Do mesmo modo, não posso deixar de mencionar à minha irmã Iratxe, e aos familiares que sempre estiveram presentes, como Felisa, Marisol e Blanqui, assim como Josefina e José Manuel, quem contribuiu enormemente para esta pesquisa. Também minha falecida avó, a araoztarra Josefa de Antzuena, lembrada constantemente pelos seus antigos vizinhos durante meu trabalho de campo; em grande parte, foi por ela que esta pesquisa começou, e é a ela que a dedico.

Agradeço à FAPESP pela concessão da bolsa de mestrado (processo 2014/19818-6) que permitiu que desenvolvesse este trabalho. A essa instituição lhe agradeço, ademais, pelo constante financiamento público da pesquisa acadêmica em plena hecatombe neoliberal e por fazê-lo sem excluir aos que, como eu, provêm do estrangeiro.

Agradeço enormemente a Márcio Ferreira da Silva e a Amir Geiger por terem aceitado participar da banca de defesa e por colaborar com a leitura e a crítica deste

trabalho. Ao primeiro, ademais, lhe agradeço os precisos comentários no exame de qualificação; a contribuição de ambos foi imprescindível.

Faço um agradecimento geral a todos/as os/as araoztarras, por sua abertura e simpatia, por manterem vivo esse lugar excepcional, e por serem, como dizia Ignácio Zumalde, de “armas tomar”. O próprio texto que aqui apresento menciona várias vezes que nele estão contidas, mas quero reconhecer expressamente a autoria de Mirari, Agustín e Encarna de Txomena, Eugenio de Otalora Handi, Aitor e Javier de Uxarte, Miren de Amiamena, Enrike de Txapelena, M. Rosa de Gontzaluena, Miguel Angel de Sarramendi, Juanito e Marilu de Goitikua, Juan e Maria de Otalora Txiki, Koldo de Azpikua, Patxi de Antzuenas, Begoña, Pedro Mari e Aitziber de Gerneta, Javier de Erramuena, Martín Mendizabal, Miguel Angel de Aguerre, Antonio de Antzuenas e Jaime de Errastikua. Gostaria de agradecer especialmente a Mariángeles de Elorto e Javier de Antzuenas, assim como a Santi e a Benjamín de Errastikua, por terem me acolhido com tanto afecto e cordialidade.

Também os e as oñatiarras, Lierni Altube, Ainhoa Markuleta, Itziar Zelaia, Kotte Maiztegui e a arquivista municipal Izar Salaberri, assim como Maribel Maiztegui. Os meus caros amigos Leonor, Anton e Marijo, que fizeram do meu trabalho de campo um período feliz e inesquecível e de sua vitalidade um dos meus maiores referentes anímicos e políticos.

Iñaki Lazcano precisa de um parágrafo aparte. Primo, amigo, *maisú* (professor); o que aprendi com ele enquanto diariamente passeávamos a Argi e a Dik por Araotz não tem mesura. Dessas conversas e de sua sabedoria calma e afável deriva a maior parte desta pesquisa; se aqui há alguém que mereça ser chamado de autor, é ele.

Por outro lado, são várias as pessoas com as que convivi em São Carlos que participaram da alegria que foi percorrer o caminho que me trouxe até aqui; pessoas que contribuíram enormemente com o transito disciplinar (da arquitetura para a antropologia) e que me acolheram com os braços abertos num território duplamente desconhecido para mim, o meio da academia antropológica e o são-carlense. Reconheço, desse modo, que esta pesquisa só poderia ter se realizado no PPGAS da UFSCar, e lhes agradeço a todos os que fazem parte dele (técnicos, professores e alunos) por terem possibilitado e potencializado meu aprendizado antropológico. Reconheço



especialmente minha dívida com os grupos de estudo Hybris: Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades, e com o Le-e: Laboratório de Experimentações Etnográficas, assim como com as pessoas que os compõem; esta pesquisa é absolutamente dependente de todo o discutido neles, e das possibilidades conceituais que eles me liberaram.

Faço um reconhecimento especial para meus amigos, companheiros e colegas Renan Martins Pereira (Zinho), Marina Defalque, Thais Regina Mantovanelli, Karina Biondi, Jacqueline Ferraz de Lima, Fernando Lopes Mazzer, Sara Regina Munhoz, Felipe Segnini Tiberti, Barbara Moraes, Márcio Oliveira de Castro Coelho e a Profa. Catarina Morawska Viana, pois eles e elas são uma parte integrante de mim e de meu trabalho.

Do mesmo modo, meu reconhecimento e agradecimento absoluto ao Prof. Jorge Mattar Villela, inestimável amigo, orientador, e referente intelectual. Foi graças à sua confiança, desde nosso primeiro contacto transatlântico, que tudo isto começou. Foi também com ele que me iniciei na escritura, e sem ele nada disto estaria escrito.

Por último, Gislene Moura Sousa, Gi. Companheira de vida, companheira de *fazeres*. Para ela faltam as palavras; a ela dedico tudo, o que está feito e o que está por se fazer, enfim, o que fazemos juntos.

*Eskerrik asko guztioi,*

Ion

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> _____	<b>24</b>
<b>PREÂMBULO</b> _____	<b>43</b>
1. Hipótese metodológica: da antropologia da arquitetura à praxeografia _____	43
2. Hipótese conceitual: a casa como pessoa moral e a casa como produção relacional _____	65
<b>PARTE I.</b>	
<b>A captura dos <i>saberes</i>. A produção moral do <i>baserri</i></b> _____	<b>78</b>
<b>1. O renascimento cultural basco e problema da beleza tipológica</b> _____	<b>81</b>
<b>2. Gênese da entidade <i>baserri-família</i></b> _____	<b>94</b>
2.1.A reação ao “matriarcado” desde os nomes de parentesco em Euskera _____	97
2.2. <i>Etxea</i> . A casa como família e a família como casa _____	99
<b>3. Gênese da entidade <i>baserri-arquitetura</i></b> _____	<b>110</b>
3.1.A formação do estilo neobasco _____	112
3.2.Arquétipos pictóricos e tipologias científicas _____	120
<b>4. A operação do <i>baserri-patrimônio</i></b> _____	<b>134</b>
4.1.A regularização pública do <i>baserri-arquitetura</i> _____	135
4.2.O inventário patrimonial e a produção monumental _____	145
<b>5. Igartubeiti ou a restauração exemplar de um <i>baserri</i> exemplar</b> _____	<b>157</b>
<b>PARTE II.</b>	
<b>A mediação dos fazeres. A produção relacional dos <i>baserris</i> em Araotz</b> _____	<b>169</b>
<b>1. Nomear e citar a casa e a família</b> _____	<b>171</b>
1.1.Nomeações _____	171
1.2.Citações e <i>considerações</i> _____	178
1.3.Aglutinação: atribuições e performativizações _____	184
<b>2. Herdar e perpetuar a casa e a família</b> _____	<b>191</b>
2.1.Nostalgia e inquietação _____	192
2.2.Passado e presente da herança _____	197

<b>3. Habitar e/ou produzir o <i>auzo</i> (bairro)</b> _____	<b>206</b>
3.1. Vicinalidade: parentesco, proximidade, trabalho e visualidade _____	206
3.2. Perda e substituição do <i>baserri</i> : o <i>txabolismo</i> _____	225
<b>4. Habitar e/ou produzir o <i>baserri</i></b> _____	<b>233</b>
4.1. Sobre a distinção de <i>chalets</i> e <i>baserri</i> s _____	235
4.2. Três casos particulares _____	266
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> _____	<b>279</b>
<b>ANEXO. Sobre pessoas morais, totens e casas</b> _____	<b>287</b>
Introdução _____	287
1. Da “pessoa moral” aos “grupos corporados” _____	288
2. Partes e todos: o conceito de pessoa moral segundo Durkheim _____	291
3. Continuidades da pessoa moral durkheimiana no passo ao estruturalismo _____	300
Conclusão: a casa e o fetiche _____	305
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> _____	<b>307</b>

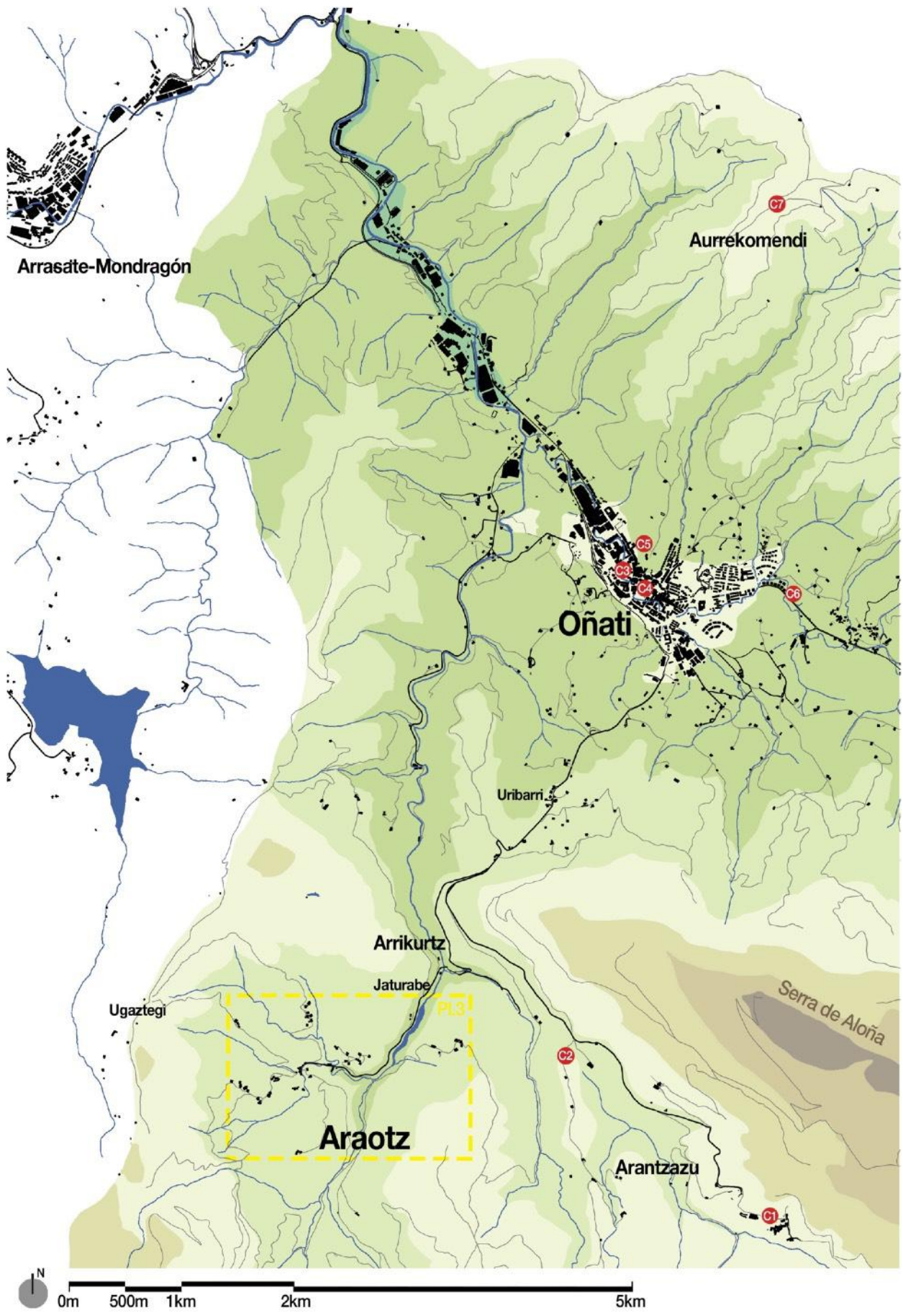
## LISTA DE MAPAS (PI), TABELAS (Q) E FIGURAS (Fig)

<b>Pl. 01</b> - Plano político do País Basco _____	<b>14</b>
<b>Pl. 02</b> - Plano geográfico do município de Oñati _____	<b>15</b>
<b>Pl. 03</b> - Plano dos <i>baserris</i> de Araotz _____	<b>16</b>
<b>Q. 01</b> - <i>Baserris</i> de Araotz (segundo o Pl. 03) _____	<b>17</b>
<b>Q. 02</b> - Outros edifícios em Araotz (segundo Pl. 03) _____	<b>19</b>
<b>Q. 03</b> - Outros edifícios citados fora de Araotz (segundo Pl. 02) _____	<b>19</b>
<b>Q. 04</b> - Termos de Parentesco e termos de relação em <i>euskera</i> _____	<b>20</b>
<b>Fig. 0.01</b> - Vista parcial do Vale de Araotz desde Ugaztegi _____	<b>22</b>
<b>Fig. 0.02</b> - Vista do vale de Araotz desde o sub-bairro de Madina _____	<b>23</b>
<b>Fig. 0.03</b> - Núcleo de Araotz [B01-B06] e Igreja de São Miguel [B08] _____	<b>23</b>
<b>Fig. 0.04</b> - <i>Baserris</i> Antzuena [A09] (metade esquerda) e Sesiñena B [A53] (metade direita) _____	<b>27</b>
<b>Fig. 0.05</b> - <i>Baserris</i> Errastikua [A19] _____	<b>27</b>
<b>Fig. 0.06</b> - <i>Baserris</i> Errastikua [A19]. Cortes axonométricos _____	<b>28</b>
<b>Fig. 0.07</b> - <i>Baserris</i> Errastikua [A19] _____	<b>29</b>
<b>Fig. 0.08</b> - <i>Baserris</i> Errastikua [A19] _____	<b>30</b>
<b>Fig. 0.09</b> - <i>Baserris</i> Errastikua [A19] _____	<b>31</b>
<b>Fig. 0.10</b> - Antonio Lecuona (1831-1907), A benção da mesa num caserío de Biscaia, 1855 _____	<b>33</b>
<b>Fig. 0.11</b> - <i>Baserris</i> Aitzkorbe Azpikua [A05] na atualidade _____	<b>73</b>
<b>Fig. 0.12</b> - Aitzkorbe Azpikua [A05] imediatamente depois do incêndio de 1984 _____	<b>73</b>
<b>Fig. 0.13</b> - O estábulo de Aitzkorbe Azpikua [A05] durante o incêndio, 1984 _____	<b>74</b>
<b>Fig. 0.14</b> - Desenho feito por Koldo Zumalde enquanto narrava o acontecido durante o incêndio de Aitzkorbe Azpikua [A05] _____	<b>74</b>
<b>Fig. 0.15</b> - Estrutura da cobertura de Aitzkorbe Azpikua [A05] na atualidade _____	<b>75</b>
<b>Fig. 0.16</b> - Estrutura da cobertura de Aitzkorbe Azpikua [A05] na atualidade _____	<b>75</b>
<b>Fig. 1.01</b> - Antonio M. Lecuona, <i>Costumbres Vascongadas</i> , 1860 _____	<b>80</b>
<b>Fig. 1.02</b> - Antonio M. Lecuona, <i>Costumbres Vascongadas</i> (detalhe), 1860 _____	<b>80</b>
<b>Fig. 1.03</b> - Telesforo de Aranzadi, Cabeça de “tipo médio basco” _____	<b>83</b>
<b>Fig. 1.04</b> - Telesforo de Aranzadi, “indivíduo médio basco” _____	<b>84</b>
<b>Fig. 1.05</b> - Valentín Zubiaurre, <i>Personajes vascos</i> , s/d _____	<b>88</b>
<b>Fig. 1.06</b> - Valentín de Zubiaurre, nome e data desconhecidos _____	<b>89</b>
<b>Fig. 1.07</b> - Diagrama genealógico do sistema <i>familia</i> e do sistema <i>etxeoak</i> segundo Douglass (1967) _____	<b>104</b>
<b>Fig. 1.08</b> - Exemplo de <i>baserris</i> como visibilidade antropológica e política _____	<b>108</b>
<b>Fig. 1.09</b> - Exemplo de <i>baserris</i> como visibilidade antropológica e política _____	<b>108</b>
<b>Fig. 1.10</b> - <i>Grim's Dyle</i> , Londres, 1872 _____	<b>113</b>
<b>Fig. 1.11</b> - <i>Palácio de Miramar</i> , Donostia-San Sebastián, 1893 _____	<b>114</b>
<b>Fig. 1.12</b> - Pedro Guimón, <i>Pavilhão de serviço de uma vila em Ondiz</i> _____	<b>118</b>

<b>Fig. 1.13</b> - Pedro Guimón, <i>Casa de Larreta em Mar da Plata</i> _____	<b>119</b>
<b>Fig. 1.14</b> - Pedro Guimón, <i>Casa de Larreta em Mar da Plata</i> _____	<b>119</b>
<b>Fig. 1.15</b> - Anselmo Guinea, <i>Pareja charlando</i> (“Casal conversando”), 1889 _____	<b>121</b>
<b>Fig. 1.16</b> - Arquétipos de baserri em pinturas do <i>Renascimento cultura basco</i> . Aurelio Arteta, <i>Evacuación de un pueblo</i> (“Evacuação de uma vila”), 1936 _____	<b>122</b>
<b>Fig. 1.17</b> - Arquétipos de baserri em pinturas do <i>Renascimento cultura basco</i> . Valentín Zubiaurre, <i>Retrato familiar</i> (detalhe), s/d _____	<b>122</b>
<b>Fig. 1.18</b> - Manuel Maria Smith, fachadas da <i>Casa de Emílio Ybarra em Neguri</i> , Getxo (Biscaia), 1910 _____	<b>123</b>
<b>Fig. 1.19</b> - Manuel Maria Smith, fachadas da <i>Casa de Emílio Ybarra em Neguri</i> , Getxo (Biscaia), 1910 _____	<b>123</b>
<b>Fig. 1.20</b> - Tipo de <i>baserri</i> Guipuscoano arcaico segundo Caro Baroja (1971 [1949]) _____	<b>126</b>
<b>Fig. 1.21</b> - Tipo de <i>baserri</i> de pedra segundo Caro Baroja (1971 [1949]) _____	<b>126</b>
<b>Fig. 1.22</b> - “Variantes e desenvolvimento do tipo de construção C” segundo Caro Baroja (1982) _____	<b>127</b>
<b>Fig. 1.23</b> - Arquétipos de baserri segundo Santana <i>et al.</i> (2001) _____	<b>132</b>
<b>Fig. 1.24</b> - Esquema ontológico segundo a operação <i>baserri-patrimônio</i> _____	<b>154</b>
<b>Fig. 1.25</b> - <i>Baserri</i> Erramuena [A17] de Araotz; estado atual; objeto de imanência autográfico _____	<b>156</b>
<b>Fig. 1.26</b> - <i>Baserri</i> Erramuena [A17] de Araotz; estado ideal ou monumental; objeto de imanência alográfico _____	<b>156</b>
<b>Fig. 1.27</b> - <i>Baserri</i> Igartubeiti, antes da restauração _____	<b>160</b>
<b>Fig. 1.28</b> - <i>Baserri</i> Igartubeiti, depois da restauração _____	<b>160</b>
<b>Fig. 1.29</b> - Mobiliário atual em Igartubeiti; dormitório _____	<b>162</b>
<b>Fig. 1.30</b> - Mobiliário atual em Igartubeiti; cozinha _____	<b>162</b>
<b>Fig. 1.31</b> - Restauração de Igartubeiti _____	<b>164</b>
<b>Fig. 1.32</b> - Restauração de Igartubeiti _____	<b>164</b>
<b>Fig. 1.33</b> - Restauração de Igartubeiti _____	<b>165</b>
<b>Fig. 1.34</b> - Comparação de Igartubeiti antes e depois da restauração com o tipo de Caro Baroja _____	<b>166</b>
<b>Fig. 2.01</b> - Itinerário de citações, em quatro caminhos, percorrido por Iñaki de Antzuenaga [A09] _____	<b>182</b>
<b>Fig. 2.02</b> - <i>Baserri</i> Aguerre Garaikua [A02] _____	<b>186</b>
<b>Fig. 2.03</b> - <i>Baserri</i> Zumalde [A64] _____	<b>187</b>
<b>Fig. 2.04</b> - Nome e lugar na mesa dos comensais durante o encontro da Academia Errante no <i>baserri</i> Zumalde [A64] _____	<b>188</b>
<b>Fig. 2.05</b> - Janeiro de 2011 no calendário do bairro pendurado na parede de Txapelena [A57] _____	<b>207</b>
<b>Fig. 2.06</b> - Fotografia do calendário de Araotz de 2011 pendurado na parede de Txapelena [A57] _____	<b>208</b>
<b>Fig. 2.07</b> - Matrimônios entre habitantes de 25 <i>baserris</i> de Araotz no decorrer do século XX, segundo sua localização geográfica (ver correspondência com Pl.03) _____	<b>211</b>
<b>Fig. 2.08</b> - Matrimônios entre habitantes 17 <i>baserris</i> _____	<b>212</b>
<b>Fig. 2.09</b> - Curso de consideração de Jaime de Errastikua [A19] _____	<b>214</b>
<b>Fig. 2.10</b> - Casamento de Felisa Maiztegui e Tomás Garay em 1955, fotografia tirada frente ao <i>baserri</i> Errastikua [A19] _____	<b>216</b>
<b>Fig. 2.11</b> - Vizinhos de Araotz frente à escola do bairro, aproximadamente 1960 _____	<b>217</b>

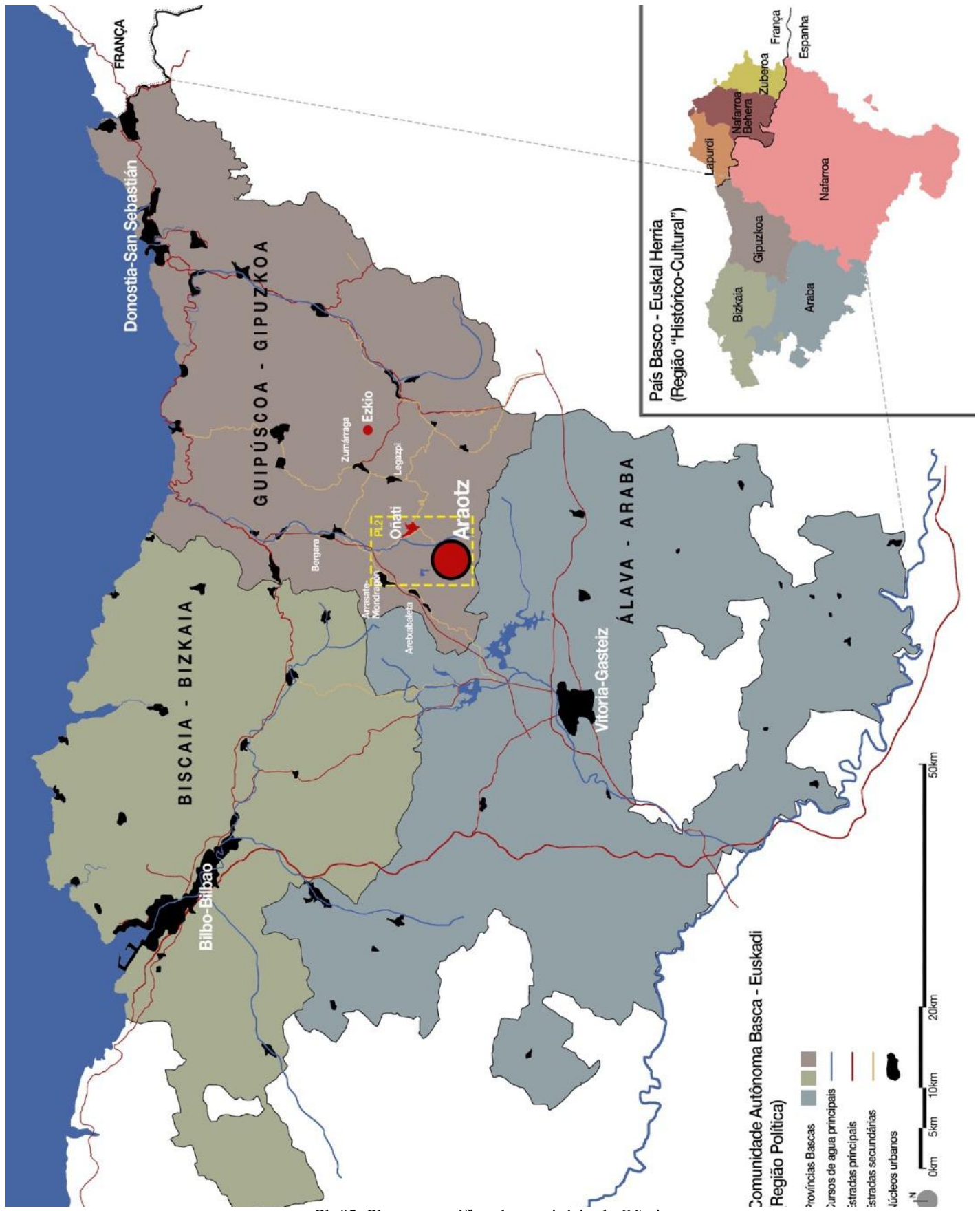
<b>Fig. 2.12</b> - Fotografia aérea do <i>baserri</i> Emparantza [A16] emoldurada e pendurada no vestíbulo da casa _____	221
<b>Fig. 2.13</b> - Fotografia aérea do <i>baserri</i> Txapelena [A57] emoldurada e pendurada no vestíbulo da casa _____	221
<b>Fig. 2.14</b> - Imagem do necrológio (anúncio de falecimento) de Enrique Lazkano com uma fotografia de Antzuena [A09] de fundo _____	221
<b>Fig. 2.15</b> - <i>Baserri</i> Emparantza [A16] _____	222
<b>Fig. 2.16</b> - Ricardo Arrúe (1889-1978), <i>Cena Rural</i> , s/d _____	232
<b>Fig. 2.17</b> - Sociedade gastronômica de Aranzazu [C02] _____	233
<b>Fig. 2.18</b> - Otalora Txiki [A50] e Argiñena [A13] _____	235
<b>Fig. 2.19</b> - <i>Baserri</i> Iturralde [A33] _____	236
<b>Fig. 2.20</b> - Silhares desbastados a máquina, em Errastikua [A19] _____	238
<b>Fig. 2.21</b> - Silhares desbastados a mão, em Errastikua [A19] _____	238
<b>Fig. 2.22</b> - <i>Baserri</i> Andreta [A08] _____	238
<b>Fig. 2.23</b> - Vigas da cozinha de Errastikua [A19] restauradas por Benjamín e seus irmãos _____	240
<b>Fig. 2.24</b> - Damian Lizaur. Dimensionamento das vigas no projeto do <i>baserri</i> Jausoro Garaikua [A35] _____	241
<b>Fig. 2.25</b> - Damian Lizaur. Plano do telhado de Jausoro Garaikua [A35] _____	242
<b>Fig. 2.26</b> - Encontros entre vigas estruturais no telhado do <i>baserri</i> Emparantza [A16] _____	243
<b>Fig. 2.27</b> - Encontros entre vigas estruturais no telhado do <i>baserri</i> Emparantza [A16] _____	243
<b>Fig. 2.28</b> - Fotografia dos canteiros Pedro e Nicolás, irmão e cunhado de Miren de Amiamena [A07], emoldurada e exposta numa parede do <i>baserri</i> _____	244
<b>Fig. 2.29</b> - Travejamento de madeira em Errastikua [A19] _____	245
<b>Fig. 2.30</b> - Cômodo de Erramuena [A17] onde se acumula a madeira “em espera” _____	246
<b>Fig. 2.31</b> - Viga arqueada de castanheiro encontrada e colocada por Juan de Elortondo [A15] no armazém de Erramuena [A17] _____	247
<b>Fig. 2.32</b> - Jardim de pedras de Eugenio de Otalora Haundi [A49] _____	248
<b>Fig. 2.33</b> - Jardim de pedras de Eugenio de Otalora Haundi [A49] _____	248
<b>Fig. 2.34</b> - Jardim de pedras de Eugenio de Otalora Haundi [A49] _____	248
<b>Fig. 2.35</b> - Antiga pedra para fazer a coada ( <i>lixiba</i> ) que os moradores de Errastikua [A19] encontraram enterrada em baixo da cozinha do <i>baserri</i> _____	251
<b>Fig. 2.36</b> - Parede de Elortondo [A15] usada, segundo Enkarni, para que os antigos moradores escalassem até o teto _____	251
<b>Fig. 2.37</b> - Enkarni limpa e mostra uma antiga pedra circular no quintal de Elortondo [A15] _____	251
<b>Fig. 2.38</b> - Janela do <i>baserri</i> Artzubi [C06] _____	252
<b>Fig. 2.39</b> - Janela do <i>baserri</i> Garibaiko Errota _____	252
<b>Fig. 2.40</b> - Antiga pedra de coada utilizada como alicerce de um pilar do <i>baserri</i> Antzuena [A09] _____	253
<b>Fig. 2.41</b> - Parede da <i>txabola</i> de Elorrieta usado por Mariángeles de Elortondo [A15] como relógio _____	253
<b>Fig. 2.42</b> - Escada de Errastikua [A19] _____	254
<b>Fig. 2.43</b> - Benjamín desmonta a escada de Errastikua [A19] _____	254
<b>Fig. 2.44</b> - A escada de Errastikua [A19] em processo de transformação _____	254
<b>Fig. 2.45</b> - Sepultura do canteiro Nikolas de Txapelena [A57] _____	255

<b>Fig. 2.46</b> - Basílica de Aranzazu [C01] _____	<b>255</b>
<b>Fig. 2.47</b> - Janelas de Errastikua [A19] _____	<b>257</b>
<b>Fig. 2.48</b> - Janelas de Errastikua [A19] _____	<b>257</b>
<b>Fig. 2.49</b> - Ornamentos de pedra talhados nas janelas de Erramuena [A17] _____	<b>257</b>
<b>Fig. 2.50</b> - Ornamentos de pedra talhados nas janelas da Prefeitura de Oñati [C04] _____	<b>257</b>
<b>Fig. 2.51</b> - Cantoneiras de aplacado de pedra em Txapelena [A57] _____	<b>259</b>
<b>Fig. 2.52</b> - Cantoneiras originais de pedra de silharia e em cima delas cantoneiras pintadas, no baserri Zumalde [A64] _____	<b>259</b>
<b>Fig. 2.53</b> - Pedras “reais” e pintadas em Madina Garaiko Txikia [A44] _____	<b>259</b>
<b>Fig. 2.54</b> - <i>Baserri</i> Madina Garaiko Txikia [A44] _____	<b>260</b>
<b>Fig. 2.55</b> - <i>Txabola</i> de Antonio [B09] _____	<b>261</b>
<b>Fig. 2.56</b> - <i>Txabola</i> de Antonio [B09] _____	<b>261</b>
<b>Fig. 2.57</b> - <i>Txabola</i> de Antonio [B09] _____	<b>261</b>
<b>Fig. 2.58</b> - Novo telhado da boleira, frente à igreja de São Miguel [B08] _____	<b>262</b>
<b>Fig. 2.59</b> - Velho telhado do <i>baserri</i> Araotz Urruti Garaikua [A11] _____	<b>262</b>
<b>Fig. 2.60</b> - Porta no baserri Elortondo [A15] _____	<b>264</b>
<b>Fig. 2.61</b> - Ornamento metálico com forma de <i>lauburu</i> numa janela de Antzuenena [A09] _____	<b>264</b>
<b>Fig. 2.62</b> - Busto do General Elorza na fachada de Aguerre Garaikua [A02] _____	<b>264</b>
<b>Fig. 2.63</b> - Planos de Gerneta Handikoetxea A [A29] _____	<b>267</b>
<b>Fig. 2.64</b> - Conjunto edificatório de Gerneta _____	<b>268</b>
<b>Fig. 2.65</b> - Gerneta Handikoetxea A [A29] e B [A30] depois da restauração _____	<b>268</b>
<b>Fig. 2.66</b> - Benjamín e Santi trabalhando na abertura de novas janelas em Errastikua [A19] _____	<b>270</b>
<b>Fig. 2.67</b> - Benjamín e Santi trabalhando na abertura de novas janelas em Errastikua [A19] _____	<b>270</b>
<b>Fig. 2.68</b> - Torre Zumeltzegi [C05] antes da restauração _____	<b>274</b>
<b>Fig. 2.69</b> - Vista aérea da Torre Zumeltzegi [C05] antes da restauração _____	<b>274</b>
<b>Fig. 2.70</b> - Plano de Zumeltzegi [C05] no projeto de restauração dos arquitetos Itziar Zelaia e Luis Etxegarai _____	<b>277</b>
<b>Fig. 2.71</b> - Fachada de Zumeltzegi [C05] no projeto de restauração dos arquitetos Itziar Zelaia e Luis Etxegarai _____	<b>277</b>
<b>Fig. 2.72</b> - Zumeltzegi [C05] depois da restauração _____	<b>278</b>

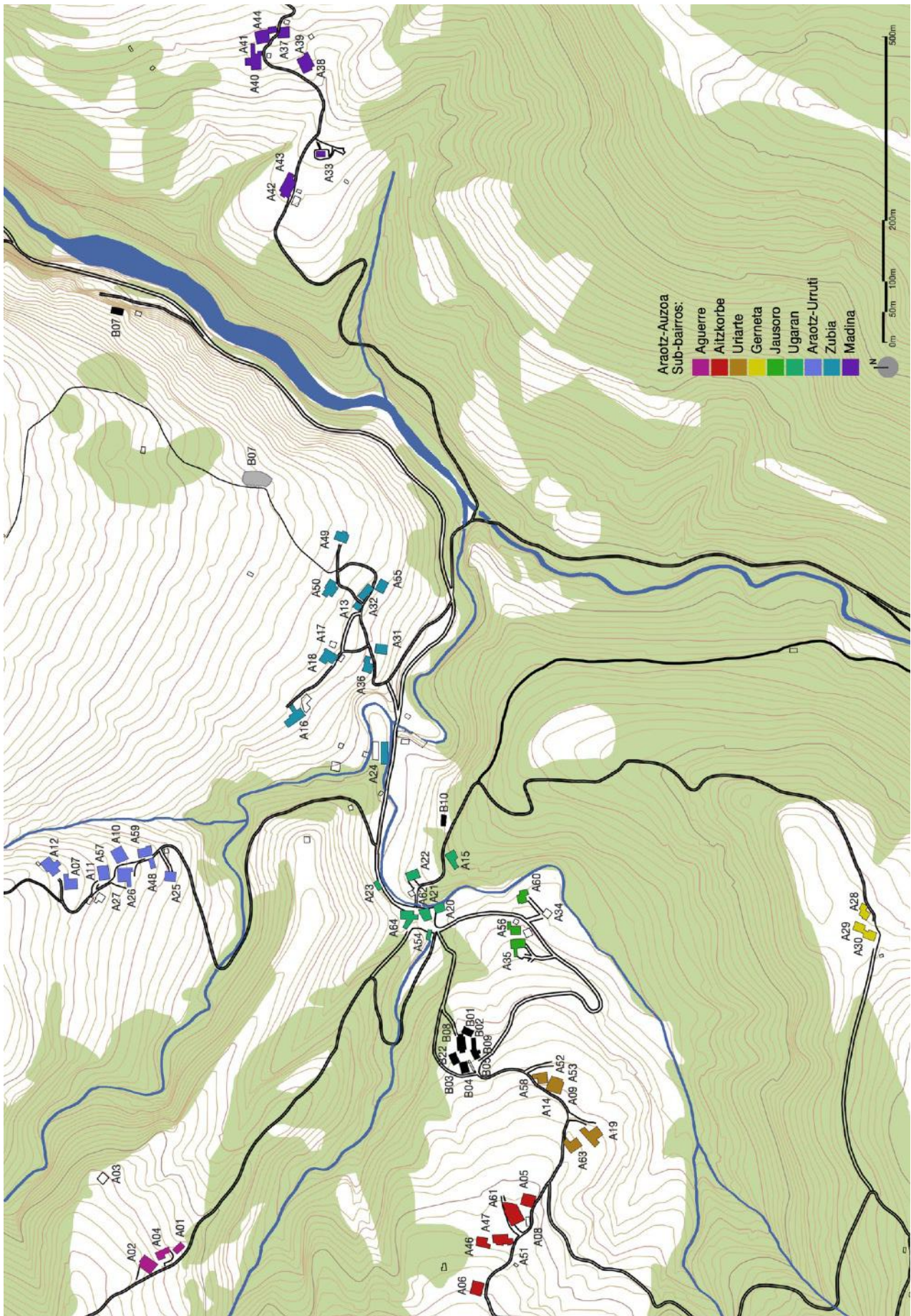


Pl. 01. Plano político do País Basco.





Pl. 02. Plano geográfico do município de Oñati.



Pl. 03. Plano dos *baserris* de Araotz.

**Q. 01. Baserris de Araotz (segundo Pl. 03)**

Sub-bairro	Digito	Nome	Figuras
	A01	Agerre Behekua	
	A02	Agerre Garaikua	2.02, 2.07, 2.62
	A03	Agerre Etxebarri	
	A04	Agerre Etxeoste	
	A05	Aitzkorbe Azpikua	0.02, 0.03, 0.11, 0.12, 0.13, 0.14, 0.15, 0.16, 2.07, 2.08
	A06	Aitzkorbe Goitikua	0.02, 2.07
	A07	Amiamena	0.01, 2.28
	A08	Andreta	2.22
	A09	Antzuenaa	0.04, 2.01, 2.07, 2.08, 2.14, 2.40, 2.61
	A10	Araotz Urruti Beitikua	0.01
	A11	Araotz Urruti Garaikua	0.01, 2.59
	A12	Araotz Urruti Goitikua	0.01, 2.08
	A13	Argiñena	2.18
	A14	Borjena	2.08
	A15	Elortondo	2.01, 2.07, 2.08, 2.09, 2.36, 2.37, 2.60
	A16	Emparantza	2.12, 2.15, 2.26, 2.27
	A17	Erramuena	1.25, 1.26, 2.01, 2.07, 2.08, 2.30, 2.31, 2.49
	A18	Erramuena Txikia	
	A19	Errastikua	0.02, 0.05, 0.06, 0.07, 0.08, 0.09, 2.07, 2.08, 2.09, 2.10, 2.20, 2.21, 2.23, 2.29, 2.35, 2.42, 2.43, 2.44, 2.47, 2.48, 2.66, 2.67
	A20	Errekako Handia	
	A21	Errekako Txikia	2.07
	A22	Errementarikua	0.02
	A23	Errekaondo	2.07
	A24	Errotabarri	
	A25	Etxatxo	0.01
	A26	Etxebarri Handia	0.01
	A27	Etxebarri Txikia	0.01
	A28	Gerneta Etxebarri	2.01, 2.64
	A29	Gerneta Handikoetxea A	2.08, 2.63, 2.64, 2.65
	A30	Gerneta Handikoetxea B	2.08, 2.64, 2.65
	A31	Gontzaluena	2.01

A32	Gorrena	
A33	Iturralde	0.01, 0.02, 2.08, 2.19
A34	Jausoro Azpikua	
A35	Jausoro Garaikua	2.24, 2.25
A36	Lopena	
A37	Madina Aldekua	0.01
A38	Madina Azkoitien Handia	0.01
A39	Madina Azkoitien Txikia	0.01
A40	Madina Azpiko Handia	0.01
A41	Madina Azpiko Txikia	0.01
A42	Madinabeitia Azpikoa	0.01, 0.02, 2.07, 2.08
A43	Madinabeitia Goitikua	0.01, 0.02, 2.07
A44	Madina Garaiko Txikia	0.01, 2.53, 2.54
A45	Mantxuena	
A46	Miguelen Handia	0.02, 2.07
A47	Miguelen Txikia	0.02, 2.07
A48	Popelabena	0.01
A49	Otalora Handia	2.07, 2.08, 2.32, 2.33, 2.34
A50	Otalora Txikia	2.07, 2.08, 2.18
A51	Otxuena	0.02, 0.03, 2.01, 2.07, 2.08
A52	Sesiñena A	0.02
A53	Sesiñena B	0.02, 0.04, 2.08
A54	Tokieder	
A55	Txantonbalduena	0.02, 2.07, 2.08
A56	Txantonena	
A57	Txapelena	0.01, 2.08, 2.13, 2.45, 2.51
A58	Txomena	0.02, 2.07, 2.08
A59	Txopena	0.01
A60	Txurdiñena	
A61	Untzueta	0.02
A62	Urgaiñena	
A63	Uriarte Garaikua	0.02
A64	Zumalde	2.03, 2.52

**Q. 02. Outros edifícios em Araotz (segundo Pl. 03)**

Sub-bairro	Digito	Nome	Figuras
	B01	Abadetxea (casa do Abad)	0.02,0.03
	B02	Auzo Elkartea (Associação do bairro)	0.02, 0.03
	B03	Eskola Barria (escola nova)	0.02, 0.03
	B04	Eskola Zaharra (escola velha)	0.02, 0.03
	B05	Pilotalekua (frontão)	0.02, 0.03
	B06	Sakristaueetxea (casa do sacristão)	0.02, 0.03
	B07	Sandaili (Caverna de São Elias [Santa Ilia])	
	B08	San Miguel eliza (Igreja de São Miguel)	0.02, 0.03
	B09	Txabola de Antonio	2.55, 2.56, 2.57
	B10	Txabola de Javier, Mariángeles, Pedro e Arantza	2.08
	B11	Lurgorri Atxarraga	2.32, 2.33, 2.34

**Q. 03. Outros edifícios citados fora de Araotz (segundo Pl. 02)**

Sub-bairro	Digito	Nome	Figuras
	C01	Mosteiro de Arantzazu	2.46
	C02	Sociedade Gastronómica de Arantzazu	2.17
	C03	Universidade Sancti Spiritus	
	C04	Prefeitura de Oñati	2.50
	C05	Zumeltzegi (Oñati)	2.68, 2.69, 2.70, 2.71, 2.72
	C06	Arzubi (Oñati)	2.38
	C07	Sarramendi (Aurrekomendi)	

**Q. 04. Termos de Parentesco e termos de relação em *euskera*.**

J=Unigêntito (herdeiro), K=Unigêntita (herdeira), X=Adotado.

Ahaideak - Parentes		
Ezkontide	Senarra	H
	Emaztea	W
Gurasoak	Aita	F
	Ama	M
Haurrak	Semea	S
	Alaba	D
	Semetzakoa	SX
	Alabatzakoa	DX
Senideak	Anaia	B ♂
	Arreba	Z ♂
	Neba	B ♀
	Aizpa	Z ♀
	Aitona	FF, MF
	Amona	FM, MM
	Aitatxoa	FF, MF (eventualmente FB, MB, HF, WF)
	Amatxoa	FM, MM (eventualmente FS, MS, HM, WM)
	Aitalehena	FFF, FMF, MFF, MMF
	Amalehena	MMM, MFM, FMM, FFM
	Semetxoa	SS, DS
	Alabatxoa	SD, DD
	Osaba	FB, MB (eventualmente HF, WF)
	Izeba	FS, MS (eventualmente HM, WM)
	Lehengusua	FBS, MBS, FZS, MZS
	Lehengusina	FBD, MBD, FZD, MZD
	Bestengusua	FFBS, MFBS, FMBS, MMBS, etc.
	Bestengusina	FFBD, MFBD, FMBD, MMBD, etc.
	Illoba	BS, ZS, FBSS, FBDS, MBSS, MBDS, FZSS, FZDS, MZSS, MZDS, etc.
	Billoba	BD, ZD, FBSD, FBDD, MBSD, MBDD, FZSD, FZDD, MZSD, MZDD, etc.
Ezkonsenideak	Aitagarreba	HF, WF
	Amagarreba	HM, WM

	Koinatu	HB, WB
	Koinata	HZ, WZ
	Ezkonanaia	WB ♂, HB ♂
	Ezkonarreba	HZ ♂, WZ ♂
	Ezkon-neba	WB ♀, HB ♀
	Ezkonahizpa	HZ ♀, WZ ♀
	Suhina	SH, DH
	Erraina	SW, DW
	Aitaorde	MH
	Amaorde	FW
	Ugaseme	XS
	Ugalalaba	XD
	Ugazanaia	XB ♂
	Ugazarreba	XZ ♂
	Ugazneba	XB ♀
	Ugazaizpa	XZ ♀
Etxekoak (os de casa) - Grupo doméstico		
Etxejabeak (proprietários da casa)	Etxekojauna (senhor da casa)	J, KH
	Etxekoandria (senhora da casa)	K, JW
Haurrak (crianças)	Mutila (menino)	JS, KS
	Neska (menina)	JD, KD
	Aitona (pai bom)	JF, KF
	Amona (mãe boa)	JM, KM
	Aitajauna (senhor pai)	JJ, KJ
	Amandria (senhora mãe)	JK, KK
	Mutil Zaharra (menino velho)	JB, KB
	Neska Zaharra (menina velha)	JZ, KZ
	Morroí (criado)	X
Auzokoak (os do bairro) - Vizinhos		
Etxea	Casa; casa própria	
Aldekoa; Auzurrikourrena; bertzekua, etc.	Casa "do lado"; vizinho formal	

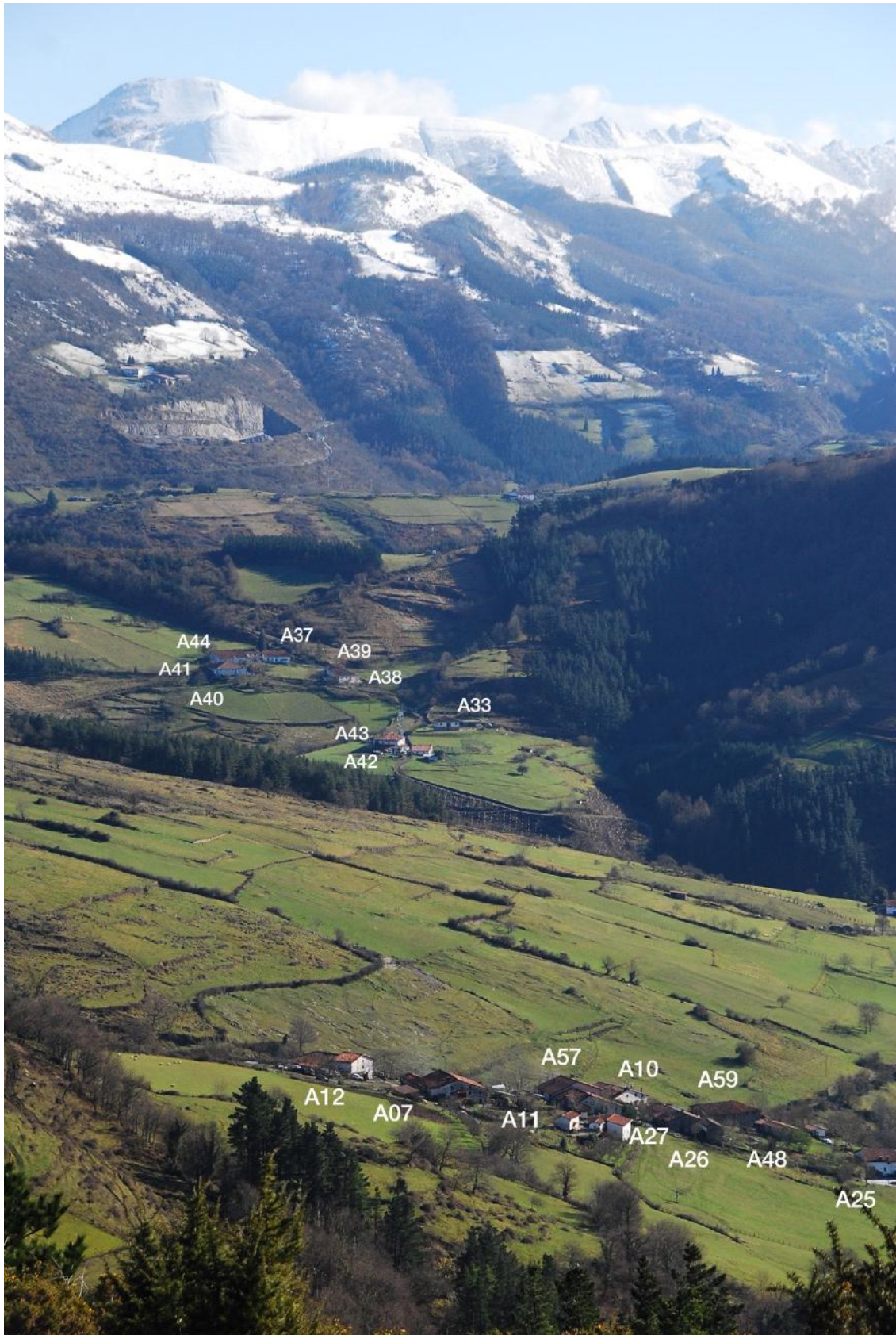


Fig. 0.01. Vista parcial do Vale de Araotz desde Ugaztegi (ver Pl. 02). Em primeiro plano o sub-bairro de Araotz-Urruti; em segundo plano o sub-bairro de Madina; no fundo a Serra de Aloña.





Figs. 0.02 e 0.03. Vista do vale de Araotz desde o sub-bairro de Madina (sentido inverso à fig. 01). Na primeira imagem: em primeiro plano à esquerda o chalet Iturralde [A33] e à direita o *baserri* conformado por Madinabeiti Azpikua [A42] e Madinabeiti Goitikua [A43]; no segundo plano a Igreja de São Miguel [B08] e os sub-bairros de Uriarte e Aitzkorbe; no fundo o monte Andarto. Na segunda imagem: núcleo de Araotz [B01-B06] e Igreja de São Miguel [B08].

## INTRODUÇÃO

[No *baserri*] tudo está *relacionado*. Que tudo esteja *estruturado* é um outro negócio. (Caro Baroja 1974 [1969]: 99)

A finais de novembro de 1968, Eusebio Lazcano (irmão da minha avó) e Bitori Orueta, junto com seus seis filhos, se mudaram do *baserri*<sup>1</sup> chamado Antzuená [A09]<sup>2</sup> (fig. 0.04), no Vale de Araotz<sup>3</sup>, para um apartamento na Vila de Oñati<sup>4</sup>, capital do município do mesmo nome (na Província de Guipúscoa, na Comunidade Autónoma de Euskadi, ou País Basco<sup>5</sup>) e localizada a 9km de distância transitáveis por uma estreita via de acesso que atravessa as escarpadas ladeiras da Serra de Alonha e que ainda hoje fica bloqueada os dias de neve (ver Pl.02, Pl.03 e figs. 0.01 e 0.02). Alguns anos atrás, quando Eusebio casou com Bitori em 1944, recebeu em herança a totalidade do *baserri*, enquanto seus cinco irmãos e irmãs (alguns deles mais velhos que ele) se encontraram

---

<sup>1</sup> A palavra *baserri* (baso-herri, literalmente “vila do bosque”, em basco) faz referência à casa rural no País Basco, conhecido também como *caserío* (em espanhol) ou *caserío basco*. Para evitar a mistura de termos usarei (e traduzirei quando necessário) sempre o termo em basco: *baserri* (singular) e *baserris* (plural).

<sup>2</sup> Para os fins descritivos deste trabalho cada *baserri* de Araotz conterá um dígito acompanhado de uma letra para facilitar sua procura nas tabelas Q.01, Q.02 e Q.03 e nos planos Pl.01 e Pl.02.

<sup>3</sup> Araotz (basco) ou Araoz (espanhol), é o nome do *auzo* (bairro rural) pertencente ao município de Oñati (província de Guipúscoa) e fronteira com a província de Álava (Pl.01). Geograficamente, localiza-se entre as serras de Aitzkorri, Zaraia e Elgea, num vale (conhecido também como Araotz) que conforma uma bacia que desemboca no embalse de Jaturabe. O *auzo* conta na atualidade com mais de 60 *baserris* divididos em 9 sub-bairros e um núcleo central em torno da Igreja de São Miguel de Araoz [B08] que contém algumas edificações de uso comunitário (uma escola masculina e uma outra feminina, frontão, associação do bairro, casa do sacristão, etc., ver Pl.03 e fig. 0.03). Alguns documentos (Ugarte e Moya 1982: 26) indicam que já no século XV a maior parte da organização atual do bairro estava consolidada. Segundo alguns dos meus informantes, na década de 1950 moravam aproximadamente 500 pessoas; a partir dos anos 60 começa um intenso êxodo rural e nos posteriores 20 anos a população do bairro se reduz drasticamente. Atualmente em Araotz apenas habitam permanentemente entre 30 e 40 pessoas, no entanto, embora a maioria dos araoztarras (habitantes ou nascidos em Araotz) moram e trabalham em Oñati ou nas proximidades, visitam os *baserris* diariamente.

<sup>4</sup> Oñati (basco) ou Oñate (espanhol) é o nome do município do extremo sul-este da província de Guipúscoa (Pl.01) localizado no vale do mesmo nome, na bacia do rio Deva (conhecido como Alto Deva). A partir de 1149, até que em 1845 é incorporada à província de Guipúscoa, a Vila de Oñati permanece como um condado independente governado pelos Senhores de Guevara (vassalos primeiro do reino de Navarra e depois de 1201 do reino de Castela) desde a Torre de Zumeltzegi [C05] (*vide infra*. Pt.II, Cap.4.2). Na atualidade o município de Oñati conta com uma população aproximada de 11.000 habitantes.

<sup>5</sup> O território culturalmente definido como País Basco (*Euskal Herria*), localiza-se ao norte da Península Ibérica e contém sete províncias divididas politicamente entre o Estado Espanhol e o Francês (ver Pl.1). Três das províncias espanholas compõem a comunidade autónoma chamada propriamente País Basco (*Euskadi*) e a quarta abarca a totalidade de outra comunidade autónoma, Navarra. Existem, desse modo, duas demarcações daquilo que é considerado País Basco: uma política (*Euskadi*) e outra cultural ou identitária (*Euskal Herria*). Para um estudo antropológico sobre a formação histórica do nacionalismo basco e dos bascos enquanto “comunidade moral”, ver Heiberg 1989.

ante a necessidade de sair da casa se não quisessem permanecer celibatários nela. Gregório e Enrique (irmãos de Eusebio), por exemplo, casaram-se com Paula Goitia e Maria Goitia respectivamente, duas irmãs também não herdeiras (*segundonas*) do *baserri* Gerneta Etxebarri [A28], e saíram de Araotz para procurar trabalho em Arrasate-Mondragón (ver Pl.01 e Pl.02); minha avó, por outro lado, emigrou nos anos 30 à cidade de Vitoria-Gasteiz (ver Pl.01) para trabalhar como *morroi* (criada) e com a intenção de aprender espanhol, pois, nascida e crescida em Araotz só sabia falar *euskera* (ou basco) em sua variante dialetal biscainha<sup>6</sup> (*bizkaiera*). Bitori, em paralelo, se encontrou numa situação similar quando a irmã dela, Lorenza, herdou o *baserri* no qual ambas nasceram, Errastikua [A19] (figs. 0.05-0.09), no momento em que casou com Juan Maiztegi, um rapaz que por sua vez era também não herdeiro (um *segundão*) de um *baserri* de Arrikruz (ver Pl.02). A distância que separa Errastikua [A19], o *baserri* onde nasceu Bitori, de Antzuená [A09], o *baserri* que herdou Eusebio, é de apenas 50 metros; por aproximadamente 400 anos ambas as casas se relacionaram como *aldekuak* (literalmente, “do lado”), obrigando as famílias habitantes a manter entre si determinadas relações formais, rituais e de reciprocidade. Enfim, emulando a vários dos seus ascendentes, Bitori casou com o vizinho da casa da frente e foi morar nela.

No entanto, Antzuená [A09] “é um *baserri* humilde, um dos mais velhos, dos menores e dos piores *baserri*s de Araotz”, diz Javier (filho de Eusebio e Bitori), “e nem sequer era nosso”. Antzuená [A09] pertencia desde 1836 a uma família economicamente relevante de Oñati, conhecida por habitar o *baserri* Pollangua. Meus bisavôs (pais de Eusebio) tinham feito um contrato de aluguel para várias décadas de usufruto nos anos 20, de maneira que minha família era *maizterra* (arrendatária), e o que Eusebio tinha herdado era um simples aluguel, que aos olhos de um capitalista é

---

<sup>6</sup> O *euskera* (basco) é a língua que, junto ao espanhol e ao francês, se fala na maior parte do território basco. A identificação entre o País Basco e a língua é absoluta: “os bascos se chamam a si mesmo *Euskaldunak*, isto é, ‘os que falam *euskera*’, e chamam ao seu país *Euskal Herria*, ‘o país que fala *euskera*’” (Michelena *et al.* 1977: 142). O *euskera* é um idioma isolado, sem parentesco com nenhuma outra língua conhecida, e, ao parecer, a única língua pré-índo-europeia ainda em uso no continente europeu. Os linguistas classificaram o *euskera* em 6 grupos dialetais, entre os que se encontra o *euskera* ocidental ou biscainho (*bizkaiera* em basco), que se fala na Província de Biscaia, no norte da Província de Álava e no este da Província de Guipúscoa (na bacia do rio Deva). Simultaneamente, o *euskera* falado na zona de Aranzazu-Oñati (o território que compreende Pl.02) é considerada uma variante do biscainho com características próprias (Izagirre 1970). Ante a ineficiência política desta heterogeneidade dialetal, desde 1968 se desenvolve um processo (ainda inacabado) de unificação do basco, do qual surgiu a forma estandardizada chamada *Euskera Batua* (Basco Unificado), e que há mais de 3 décadas é ensinado oficialmente nas *ikastolak* (escolas de fala em basco) de todo Euskadi.

nada, mas que para um *araotztarra* como Eusebio era o direito de permanecer e continuar com a casa.

Errastikua [A19], ao contrário, é, como dizem, “um bom *baserri*”, e era de propriedade da família que o habitava, os Orueta. Como a maioria dos *baserri*s no País Basco, Errastikua [A19] conta com uma grande superfície para atividades agrícolas (estábulo, secadouros, etc.) no seu interior, e entre suas *pertenças* estão alguns dos melhores prados e bosques de Araotz. A superfície construída no térreo é de 470m<sup>2</sup>; a superfície útil interna total é de 961m<sup>2</sup> dos quais apenas 247m<sup>2</sup> (ca. 26%) é propriamente moradia e 714m<sup>2</sup> são de uso econômico ou agrícola; a casa permitia a criação de mais de 6 vacas no seu interior, além de éguas e cavalos, porcos, ovelhas, galinhas, abelhas e até um touro que desfrutava de seu próprio cômodo (figs. 0.07-0.09). Os familiares de Bitori que permaneceram na casa, Lorenza e seu marido, e depois deles seu filho Ricardo (o herdeiro) e sua esposa Dolores (vinda do *baserri* Aitzkorbe Goitikua [A06], a 250 metros de Errastikua [A19]), continuaram com a produção agrícola como único meio de subsistência até a morte de Ricardo, no fim dos anos 80. Mesmo diante de uma economia rural em ruínas e espoliada pela Guerra Civil Espanhola (1936-1939) e pela miserável gestão econômica do Regime Franquista durante 38 anos (1939-1977), Ricardo e Dolores conseguiram criar 5 filhos com dificuldades, mas sem a necessidade de trabalhar nas fábricas e cooperativas de Oñati ou de Arrasate-Mondragón<sup>7</sup>.

Para Eusebio e Bitori as condições eram outras, pois a própria estrutura de Antzuenena [A09] dificultava o desenvolvimento da economia familiar. Antzuenena [A09] apenas contava com um pequeno estábulo, um reduzido espaço para o chiqueiro e não mais de 50m<sup>2</sup> para armazenar a forragem e secar o milho e outros legumes. As possibilidades de uma família de 9 membros subsistir em pleno pós-guerra com uma economia doméstica baseada em uma ou duas vacas, alguma ovelha, um par de porcos e meia dúzia de galinhas eram nulas. Eusebio (e antes dele Benito, seu pai) sempre foi

---

<sup>7</sup> Praticamente toda a mão de obra industrial da região está repartida nas fábricas e sedes de dois grandes grupos empresariais. Em Arrasate-Mondragón, a 14km de Araotz, encontra-se a sede da Corporação Mondragón, a maior cooperativa do mundo e atualmente o décimo maior grupo empresarial de Espanha. Em Oñati está presente o conglomerado cooperativo ULMA, também uma das empresas mais fortes do País Basco. Muitos dos meus informantes trabalhavam ou trabalharam em alguma destas empresas. Sobre a Corporação Mondragón existem dois estudos feitos por antropólogos (Greenwood *et al.* 1992; Kasmir 1996).

assalariado. Até o dia em que se mudou para o apartamento de Oñati, Eusebio acordava todos os dias muito antes do amanhecer para caminhar 8 Km de montanha até chegar à Central Elétrica de Olate. É preciso ter em conta que, segundo dizem alguns, o nome Araotz provém de *aran hotza*, “vale frio”, e que não eram poucos os dias do ano em que as condições climáticas impossibilitavam o transito até o local de trabalho ou faziam dele uma tarefa arriscada.

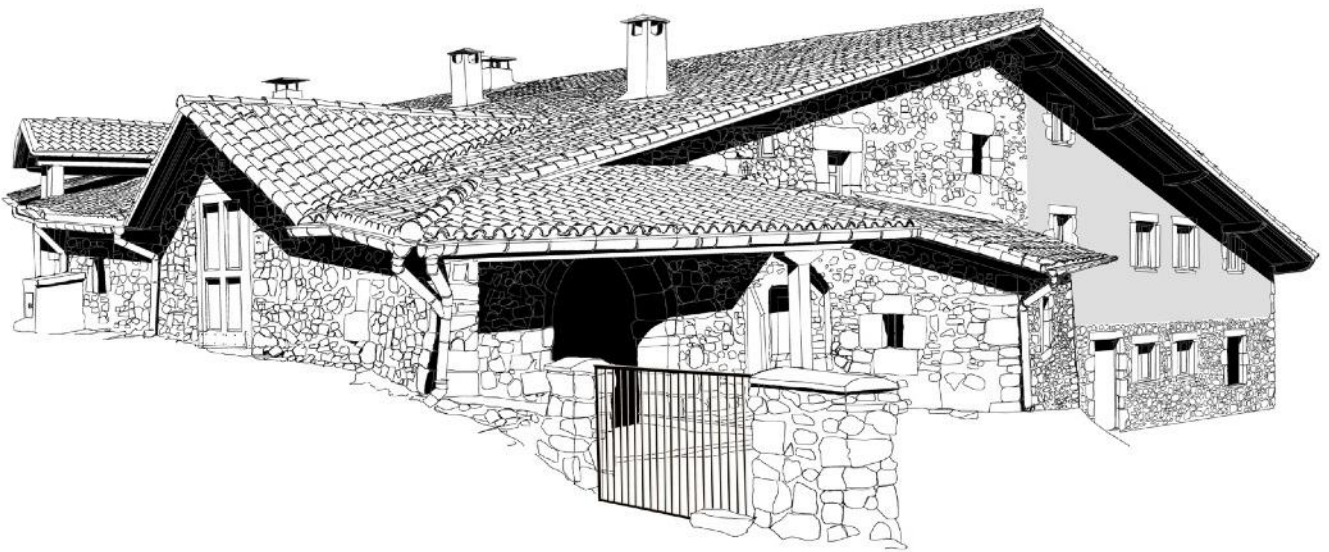


Fig. 0.04. *Baserris Antzuenena* [A09] (metade esquerda) e *Sesiñena B* [A53] (metade direita).

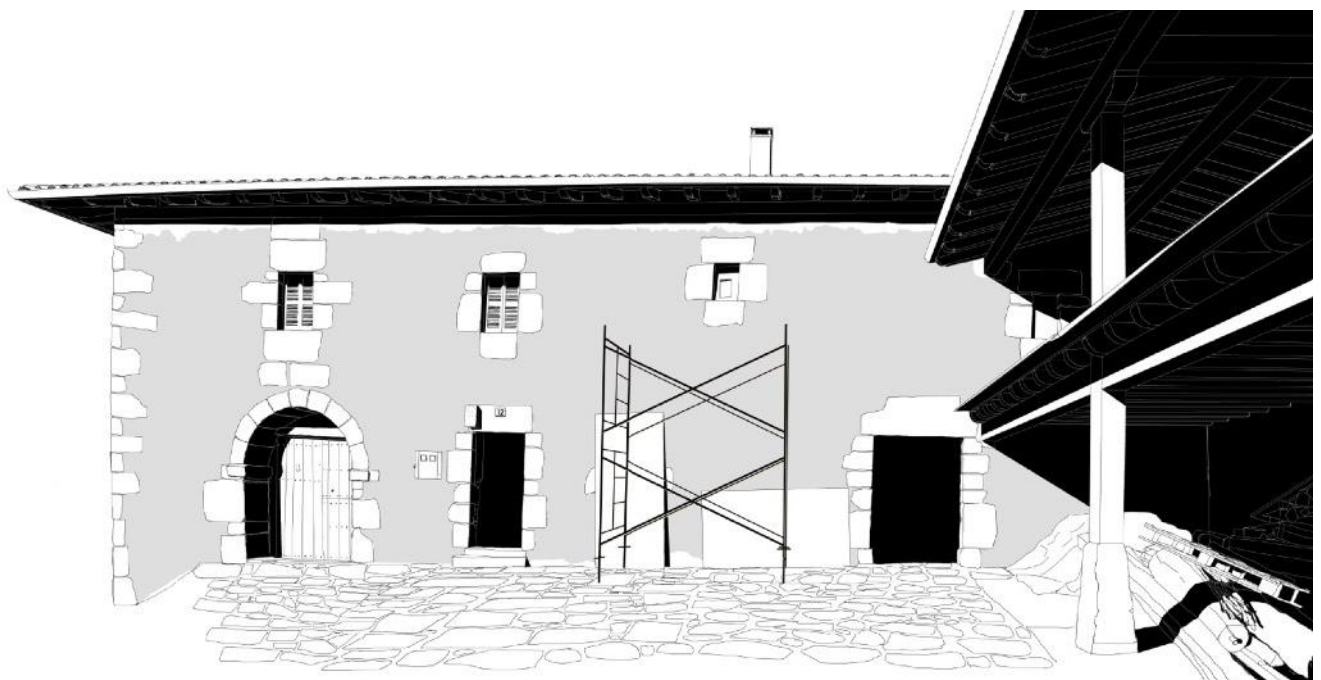


Fig. 0.05. *Baserri Errastikua* [A19].

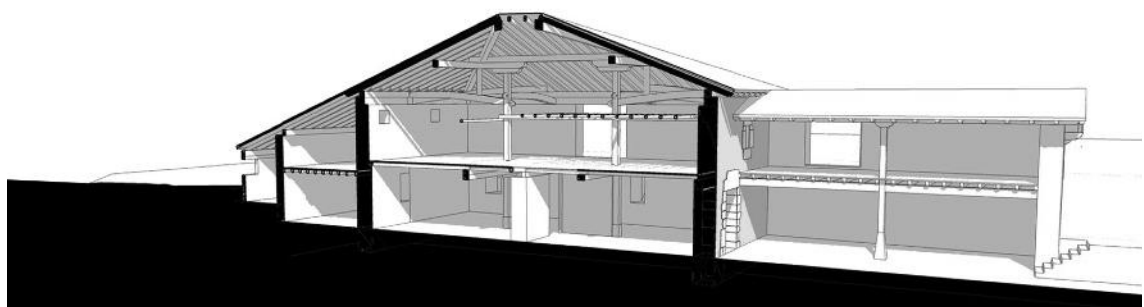
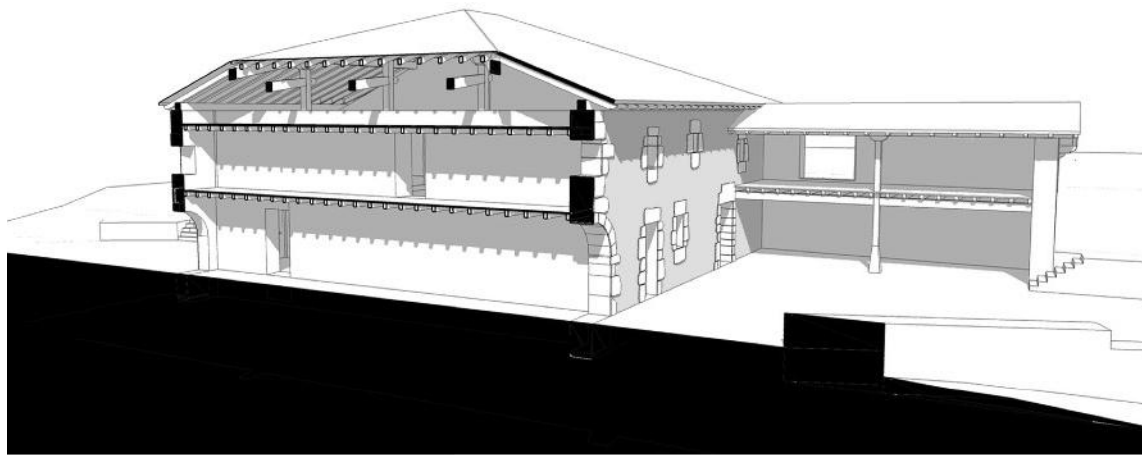
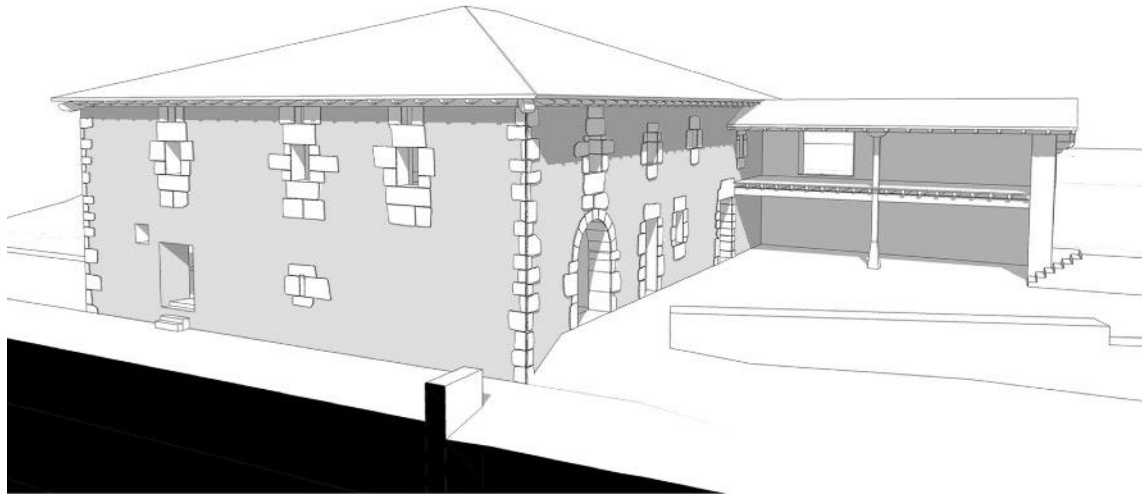


Fig. 0.06. *Baserri Errastikua* [A19]. Cortes axonómétricos.

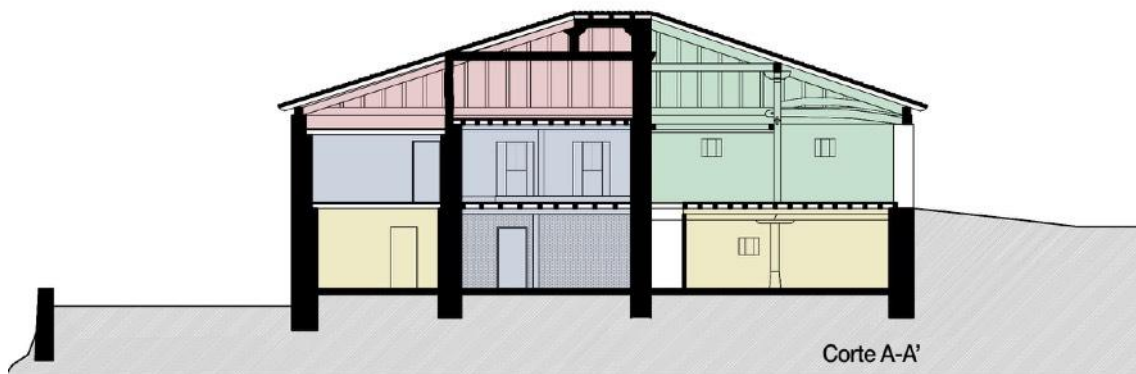


Fig. 0.07. *Baserri* Errastikua [A19].

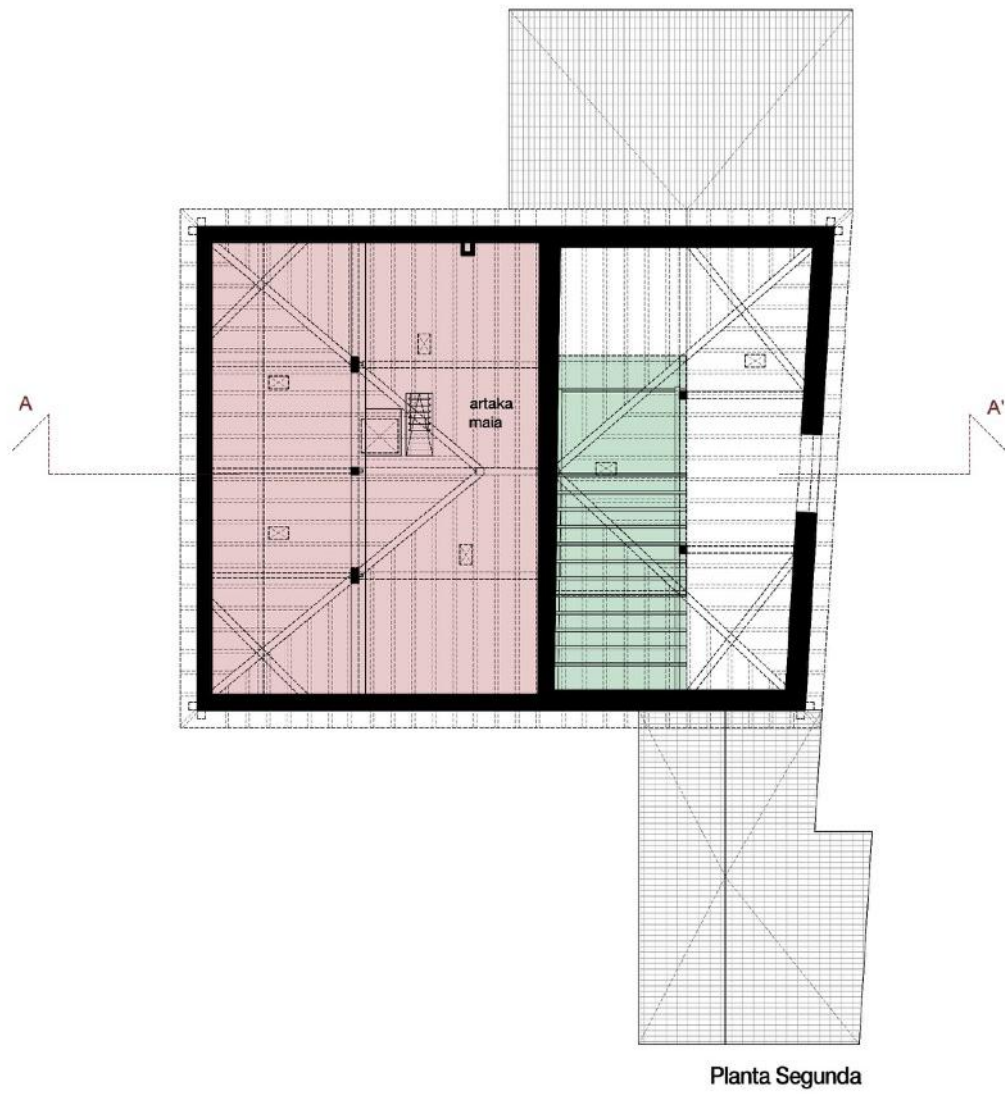


Fig. 0.08. *Baserri Errastikua* [A19].





Fig. 0.09. *Baserri Errastikua* [A19].

Entre esses e outros motivos Eusebio, Bitori e seus seis filhos se mudaram para a rua (*kalera* em *euskera*, tal e como os araoztarras se referem a Oñati) em 1968. No entanto, Antzuenaga [A09] permaneceu arrendado por mais 31 anos, até que os proprietários rasgaram o contrato em 1999. Durante esse tempo, Eusebio e alguns dos seus filhos, já adultos, mantiveram um hábito que aos olhos de muitos parecerá estranho: Eusebio comprou uma *mobilete* e todo dia depois do trabalho *subia ao bairro* para *cuidar* da casa e de algumas galinhas, e, sobre tudo, para *fazer fogo*.

Em *euskera* “fogo” se diz *su(a)*. Nos *baserris* a lareira (*sutondoa*, “junto ao fogo”) geralmente fica na cozinha (*sukaldea*, literalmente “lado ou lugar do fogo”). Quando digo *fazer fogo* me refiro a acender o fogo da lareira da cozinha. Podem-se fazer, como alguns nacionalistas já fizeram, todo tipo de jogos metafóricos e simbólicos com este tipo de atitudes, como “a família é o calor da casa” ou “o *baserri* é um templo e o *baserritarra* [habitante do *baserri*] é seu sacerdote” (fig. 0.10); mas os araoztarras (habitantes ou nascidos em Araotz) tendem a ser mais pragmáticos e parcios em exclamações poéticas. Entre os anos 1964 e 2000, nos fins de semana, Antzuenaga [A09] foi o lugar de reunião de toda a família, mas sem fogo durante a semana a casa ficava fria e húmida, *calada* (empapada, com uma humidade que não sai por causa do frio), e se a casa *calava*, podia ser que a família acabasse não indo. Poder-se-ia dizer que o fogo formava parte de um certo arranjo técnico que compatibilizava em determinados momentos a estrutura da casa e a produção de relações familiares.

De qualquer modo, em 1999 a família de Eusebio *perdeu* definitivamente Antzuenaga [A09] e este caiu nas mãos de uma das filhas dos proprietários e de seu marido, Patxi, um “urbanita” (de Vitoria-Gasteiz) que visita o *baserri* duas vezes por semana para se entreter com tarefas de bricolagem e que nos últimos 16 anos nunca fez fogo, pois, devido a uma obra, tirou a lareira e ainda não a reconstruiu. Os danos técnicos que a falta de fogo produziu ao *baserri* são hoje evidentes: os revestimentos se desprenderam e os morteiros (de argila ou de cal no melhor dos casos) e os alicerces (no caso de Antzuenaga [A09], montículos longitudinais rudimentares de terra pisada) se amoleceram, debilitando tragicamente a resistência das paredes estruturais, o que, falando de paredes com mais de 400 anos, supõe um perigo para toda a edificação.



Fig. 0.10. Antonio Lecuona (1831-1907), *A benção da mesa num caserío de Biscaia*, 1855. Note-se que os elementos que compõem o quadro serão uma constante tanto para os estudos antropológicos quanto para os motivos pictóricos do chamado *Renascimento cultural basco* (vide infra. Pt.I): a família composta por um grupo doméstico de três gerações (um casal mais velho, um outro casal central [*etxejabeak*], algum *sibling* solteiro de um deles [*neska* ou *mutil zaharra*] e os filhos do casal central), a criação de gado (presente no quadro graças à *ittarka*, janela que comunica os estábulos e a cozinha), o fogo, a comensalidade e a religiosidade.

A desocupação de Antzuená [A09] supôs para Eusebio, Bitori e alguns dos seus filhos, concretamente para Antonio e Javier, uma “perda insubstituível”, segundo o último. Imediatamente depois de perder a casa, Antonio (com aproximadamente 50 anos de idade) chega a um trato com Patxi para que lhe empreste um terreno pertencente a Antzuená [A09] e para que ele possa construir uma pequena *txabola* (barraco) [B09] que lhe permita continuar com a obrigação e o hábito de subir todos os dias a Araotz. Antonio é conhecido entre seus irmãos e primos como alguém com poucas aptidões sensitivas e artísticas, mas ele construiu a *txabola* de tal modo que faz lembrar o estilo arquitetônico dos *baserris* (figs. 2.54-2.56). Poucos anos depois, Javier e sua esposa Mariángeles, do *baserri* Elortondo [A15], se juntam a Pedro (irmão de Mariángeles) e a sua esposa Arantza, do *baserri* Gerneta Etxebarri [A28], e entre os quatro constroem mais uma *txabola* [B10] num terreno junto a Elortondo [A15]. A família de Pedro e

Mariángeles também tinha sido arrendatária de Elortondo [A15], e perderam o *baserri* quando *desceram à rua* nos anos 60.

Elortondo [A15], por sua vez, está habitado faz mais de 20 anos por Enkarni, nascida fora do País Basco e que se dedica à cura mediante tratamentos de kinesiologia holística, o que aos ouvidos de alguns *baserritarras* de Araotz soa a credice e misticismo. Enkarni sabe que é vista por muitos como alguém estranha, mas não se abala e se sente simbolicamente necessária no vale; diz que em todas as comunidades sempre houve alguém como ela, “alguém do bosque”. Seguindo seu próprio enunciado (e uma evidente simpatia pelos princípios da permacultura), deixa as árvores e o mato crescerem descontroladamente em volta da casa, o que contradiz o modo como os *baserritaras* de Araotz relacionam a casa ao bosque. Eugenio de Otalora Handi [A49] diz que por muito tempo ficou sem sono porque percebia como o bosque avançava sobre as casas, e especialmente sobre a casa de Enkarni: “o bosque está nos comendo; mas não só as árvores, senão o mato, o desleixo”. Para ele, o cuidado do entorno da casa implica uma ética que Enkarni não segue. No entanto, Eugenio não sabe que Enkarni mantém com a *txabola* do lado (de Javier, Mariángeles, Pedro e Arantza) relações de vizinhança que em determinados momentos poderiam se comparar com as de *aldekuia* (*Vide infra*. Pt.II, Cap.3), e que vários trabalhos de antropologia sobre o País Basco atribuem ao modo tradicional em que os *baserris* se relacionam entre si (Douglass 1969, 1975; Echegaray 1933); Javier e Pedro estão de olho nas árvores de Elortondo [A15], e em ocasiões aproveitam quando ela sai para limpar e podar escondidos alguns deles.

\* \* \*

Iniciei este relato num ponto arbitrário da história de uma família e de um *baserri* de Araotz e proponho pará-lo 80 anos depois, quando uma *txabola* e um *baserri* habitado por uma imigrante parecem articular relações de vizinhança “tradicionais”. Este relato, no entanto, poderia continuar por dias, por exemplo, até relacionar historicamente o *baserri* Antzuena [A09] a cada uma das 64 casas do bairro mediante 64 acontecimentos concretos e diferentes entre si, o que ofereceria um panorama excepcional da vida em Araotz. Mas o leitor já deve estar perdido entre tanto nome próprio, de maneira que não cometerei essa imprudência.

Depois deste relato, uma primeira pergunta parece óbvia: o que é um *baserri*? Parece uma pergunta simples, mas, como veremos, ela é problemática. De fato, parece que é uma construção, mas é uma instituição? Um grupo corporado? Uma pessoa moral? Uma rede de relações de vizinhança? Um conjunto de atividades domésticas? Um sistema econômico agrícola? Uma organização funcional? Uma tipologia arquitetônica? Talvez um tipo de herança ou de casamento? Aviso: não é minha intenção responder essas perguntas. Acredito que se desse uma resposta neste instante a totalidade deste trabalho seria absurda e tautológica. Se o conhecimento sobre *algo* chega ao ponto em que sou capaz de defini-lo ontologicamente, qual é a utilidade de uma etnografia que trata dessa entidade?

Contudo, qual foi a utilidade deste relato? Esta história foi escolhida para introduzir o objeto deste estudo. Este relato não é ilustrativo ou exemplar (Gluckman 1961; Mitchell 1983) em relação a qualquer “modo basco de viver” ou a algum “tipo de relação social”. Tampouco explica o que é um *baserri* ou como deve ser, como é habitado ou como perde ou mantém suas essências sociais e formais no decorrer dos anos. Apesar das aparências, o objeto deste estudo não é o *baserri*. Esta história apenas narra alguns fatos particulares que implicam vários *baserris* concretos, e esse é especificamente o objeto central deste trabalho: *fatos particulares que implicam baserris concretos*. Em alguns pontos estes fatos coincidem com determinados modelos teóricos de analistas sociais que indicaram, por exemplo, como é a morfologia social do meio rural basco ou como *são* seus ciclos de reprodução e de desenvolvimento doméstico; em outros, diferem e põem tais modelos teóricos em xeque. Desse relato só se podem extrair alguns dados concretos incapazes de corroborar qualquer lei indutiva; nessa história não há ancoras para invocar tipologias abstratas ou normalizações quantitativas. Nesse sentido, gostaria de estabelecer uma premissa: *não sabemos o que é um baserri*.

Por outro lado, eu sabia o que era um *baserri*; o soube muito bem e de diferentes modos, até o ponto em que hoje posso afirmar que o processo de gestação deste estudo foi um difícil trabalho de esquecimento e estranhamento em relação aos meus *saberes*, às minhas definições de *baserri*. Explico-me:

Nasci e fui criado em Vitoria-Gasteiz (Pl.01). Quando era um típico adolescente basco com certas tendências nacionalistas sabia que o *baserri* era o modo de vida tradicional do povo basco. A imagem mental que fazia do *baserri* resultava de um emaranhado de vacas, fogo, muros de pedra, montanhas de fundo, trabalho duro, *txapelak* (boinas típicas), *herri kirolak* (esportes rurais) como a *aizkolaritza* (corte de troncos), o *sega joko*a (competições de sega) ou a *harrijasoketa* (levantamento de pedra), antigos utensílios domésticos, matrimônios concertados, etc. O *baserri* era para mim condensador folclórico e o símbolo por excelência do País Basco.

Anos depois, enquanto cursava os estudos de arquitetura, descobri que o *baserri* implicava uma tipologia arquitetônica. Funcionalmente o *baserri* era um tipo de habitação rural cuja estrutura e organização formal refletia necessidades relativas ao clima, à geografia, ao sistema de produção, etc.: uma edificação de planta retangular (com a fachada principal orientada ao sul) e até três andares com toda uma série de espaços de produção no seu interior (quadra, secadouros, chiqueiro, depósitos, etc.) e uma pequena superfície (de 15 a 25%) de habitação (cozinha, pouquíssimos quartos e, mais contemporaneamente, uma latrina). Construtivamente, o *baserri* era o modo como determinados materiais (pedras de arenito e calcárias, madeira de carvalho e de castanheiro, adobe, argila cozida, etc.) se articulam tecnicamente numa estrutura de paredes perimetrâis de pedra e pórticos interiores de madeira. Do ponto de vista artístico (da história da arte), o *baserri* implicava um estilo arquitetônico; um modo historicamente iterativo em que os elementos (pilares, dintéis, arcos, janelas, etc.) se relacionam entre si constituindo uma composição padronizada, uma linguagem. Nesse sentido o *baserri* era a resolução formal da planta quadrada antes mencionada através de um telhado de duas águas, paredes de *mampostaria* (alvenaria de pedra) rebocadas e rematadas por cantoneiras, arcos de meio ponto, jambas e dintéis de pedra de silharia, telhas árabes, eventuais escudos heráldicos talhados em pedra e expostos na fachada, etc. Em síntese, na constatação política da exclusividade geográfica e histórica destas considerações funcionais, construtivas e artísticas o *baserri* era um fato nacional: o *baserri* era propriamente basco. Isto implicava que o *baserri* era uma questão para o patrimônio cultural basco e que devia ser listado, catalogado ou protegido pelo Estado

dependendo do valor artístico ou histórico de cada exemplar, regulando o modo como se devia intervir (manutenção, restauração, reconstrução, etc.) nele.

Em terceiro lugar, na adoção de um olhar antropológico o *baserri* deveio outra coisa. O *baserri* era um sistema de parentesco complexo (*etxeokak*, literalmente “os de casa”, termo que em *euskera* se refere à família), um grupo doméstico composto por três gerações (um casal central “dono da casa”, *etxejabeak*, os filhos deles e os pais daquele que herdou a propriedade) que se perpetua através da transmissão hereditária *troncal* dos bens chamados raízes (“a casa e seus pertencidos”) no momento do matrimônio a um único herdeiro livremente escolhido pelo casal proprietário e que considera como família não os consanguíneos, mas todos aqueles que moram dentro da casa (inclusive adotados) ou têm direito de fazê-lo (como os *siblings* solteiros que emigraram). Por um tempo, quando fiquei deslumbrado pela *explicação* para o caso basco fornecida pela teoria das *sociétés à maison* de Lévi-Strauss, o *baserri* se transformou numa:

Pessoa moral detentora de um domínio composto simultaneamente por bens materiais e imateriais e que se perpetua pela transmissão do nome, da fortuna e dos títulos em linha real ou fictícia, tida como legítima sob a condição única de esta continuidade poder exprimir-se na linguagem do parentesco ou da aliança e, as mais das vezes, em ambas ao mesmo tempo. (Lévi-Strauss 1981 [1979]: 154)

Hoje posso afirmar que eu acreditei saber que o *baserri* era tudo isso, num processo progressivo que a cada novo *saber* me convidava a abandonar parcialmente os anteriores e me aproximava mais a uma definição integral e verdadeira, isto é, à “fórmula que expressa a essência de uma coisa” (Lalande 1967 [1927]: 221). Contudo, as definições possíveis estão longe de acabar aqui. Há definições elaboradas por juristas e por leis (Euskadi 2015), por historiadores, por sociólogos, por geógrafos, por estetas e artistas (não confundir com historiadores da arte), por ecólogos e ecologistas, etc. Para uma economista como Etxezarreta (1977), por exemplo, o *baserri* é “uma exploração agrícola-ganadeira com as seguintes características” (ibid.: 195):

*Caserío [baserri]* com 5Ha. de terra cultivável (cultivável e pastos) com uma quadra de tipo tradicional com capacidade máxima de 20 cabeças; existem na exploração um motocultor ou *rotavador*, um trator pequeno de aproximadamente 25CV; quase sempre uma ordenhadeira elétrica, e muito frequentemente um carro turismo ou perua pequena, além de toda a maquinaria menor e apeiros necessários, como segadora mecânica, trituradora de beterraba e ferramentas. (Ibid.)

E não podemos esquecer das definições dos que propriamente habitam os *baserri*s. Por exemplo, em Araotz ouvi dizer que o *baserri* é: “um modo de vida”, “o

modo como antes se vivia”, “a família”, “uma família autossuficiente”, “uma economia doméstica de subsistência”, “viver da casa”, “ter vacas em casa”, “ter a quadra dentro da casa [ter tido vacas em casa]”, “trabalhar da casa”, “nunca ter trabalhado fora de casa” ou, simplesmente, “algo a fazer”. Essa última definição, fornecida por Aitor, do *baserri* Uriarte Garaikua [A63], foi a escolhida como título deste trabalho; os motivos se evidenciarão no decorrer do texto.

Cada uma destas definições, algumas complementares, outras contraditórias, diz saber o que é o *baserri* e o determina de algum modo. Nesse sentido, ou o *baserri* existe e ninguém sabe exatamente o que é, ou o *baserri* não existe e as pessoas estão enganadas quando o procuram defini-lo, ou a existência do *baserri* consiste no próprio *saber* e cada definição é verdadeira só parcialmente, nos termos de sua própria gênese, nos termos de sua participação na experiência. Não ocultarei que me inclino pela terceira opção: para cada entidade lógica chamada de *baserri* parece existir um “aparelho de captura” (Deleuze e Guattari 2010 [1980]) que a produz. As diferentes noções de *baserri*, então, não podem se definir para além da epistemologia que as constitui. Mas o que é capturado? Dependerá do aparelho:

Evitar o “geometral de todas as perspectivas” implica em conferir a cada uma das fontes um estatuto próprio. [...] Cada uma das fontes apresenta uma perspectiva isolada e ao mesmo tempo comunicante com as demais. (Vilella 2004: 29)

A questão a ter em conta aqui, então, não é relativa à verdade destas definições e sua disputa pela autoridade, mas à sua “eficácia” (ibid.: 267); sua participação efetiva na produção de socialidades num lugar como Araotz. Mas, de que trata este trabalho ao final das contas? De dois assuntos: (1) das contradições inerentes à própria definição de *algo* como o *baserri*. Ou seja, do modo como os *baserri*s são constituídos enquanto objetos de *saber*; (2) do modo como esses *baserri*s antecipados enquanto entidades (*saberes*) participam de uma ontogênese<sup>8</sup> (uma realidade concreta em constante produção) incomensurável que chamarei (graças a Aitor) de *fatos* (*egintzak*) e *fazer*es (*zereginak*), isto é, do modo como os acontecimentos que envolvem os *baserri*s

---

<sup>8</sup> Lalande (1967 [1927]) reconhece dois usos semânticos da ontogênese. O primeiro, derivado da genética biológica e utilizado em oposição à filogênese, considera o termo o “desenvolvimento do indivíduo, tanto mental como físico, desde sua primeira forma embrionária até o estado adulto” (ibid.: 717); o segundo uso remete ao “que engendra o ser (por oposição a ontológico no sentido subjetivo [...])” (ibid.). O uso que aqui faço da palavra se aproxima ao segundo significado, e diz a respeito de uma realidade pensada em devir.



particulares de Araotz são mediados por atos concretos que atualizam os *saberes*, constituindo-os de *fato*.

Em suma, esta é uma etnografia sobre *saberes* que são *feitos* e sobre *fazer*es que implicam constantemente *saberes*, *refazendo-os*: uma etnografia sobre a produção imanente do que se captura sob o termo *baserri*, e sobre a própria captura enquanto produção. Enfim, esta é a etnografia de uma *oicogênese* no Vale de Araotz.

É conveniente explicitar que esse último termo, junção do prefixo *oicos*- (habitat, casa) e o sufixo *-gênese* (formação, geração, desenvolvimento), não foi utilizado pela antropologia do modo como o proponho aqui<sup>9</sup>. Com *oicogênese* procuro fazer referência à casa pensada como um índice semiótico que participa da ontogênese, isto é, como um corpo (no sentido spinozista) em perpetua formação mediada por uma infinidade de relações atuais (imanescentes). Reconheço que a esta altura a noção, próxima a uma epistemologia genética, pode parecer algo obscura, mas seu uso se revelará mais claro e justificado no decorrer do texto. Adianto, nesse sentido, que o caminho específico que seguirei é o seguinte:

1. Na primeira parte deste trabalho falarei da gênese do *baserri* em relação a dois sistemas de saber que produziram seus próprios recortes da suposta natureza do fenômeno: gênese do *baserri-família* para a antropologia do parentesco e gênese do *baserri-arquitetura* para a arquitetura e a história da arte. O propósito será mostrar a *bricolagem conceitual* e teórica que se desenvolveu em ambos os campos disciplinares (incluindo as mútuas interferências) até chegar às noções contemporâneas relativas à casa. Trata-se de uma pequena arqueologia do *baserri* como visibilidade arquitetônica e antropológica e como problema de definição. Será também um modo de apresentar o que já se falou sobre a questão do *baserri* e ver o muro teórico ante o qual se encontra todo analista que procure fazer um estudo sobre a casa no País Basco, pois, como falei acima, o conceito de *baserri* se encontra analiticamente dividido em campos de conhecimento que fizeram descrições parciais, e em ocasiões isoladas e incompatíveis.

Mas a utilidade desta primeira parte vai muito além disso. A verdadeira justificativa é fornecida pela própria etnografia. Precisamente, o analista que pretenda se

---

<sup>9</sup> A antropologia sobre Grécia, por exemplo, lida com a noção de *oikogeneia*, que expressa em grego a família (em sua relação com a casa). Ver Peristiany 1968: 163.

desembaraçar dos divisores epistemológicos que o obrigam a ver no campo unicamente ostensões de teorias gerais provavelmente se deparará com um sério problema: essas mesmas teorias gerais e seus produtos (mais ou menos adulterados) encontram-se lá para além da vontade do etnógrafo. No caso do Vale de Araotz, por exemplo, as pessoas não habitam um mundo onde a antropologia e arquitetura estão ausentes; eles são consumidores do que oferecem estas disciplinas. Alguns leem antropologia ou têm um primo etnógrafo, outros se interessam pela arquitetura ou chamaram um arquiteto para fazer a última reforma da casa (ainda mais, se não conseguem a assinatura de um arquiteto a prefeitura provavelmente não autorizará a reforma). Meios de comunicação, técnicos municipais, investigadores, turistas, etc., um sem-fim de agentes que transitam Araotz transmitem visões da casa e da família perfeitamente acordes com as perspectivas disciplinares; em muitas ocasiões são os próprios habitantes os que participam desta gênese como transmissores conceituais e é o analista externo que procura “pureza” ou trata de transitar no sentido contrário. A maioria dos araoztarras sabe muito bem o que é um antropólogo e o que é um arquiteto, e sabem (ou imaginam) o que ele quer ouvir.

2. A segunda parte deste trabalho é especificamente etnográfica. Se acreditam no que acabei de dizer, que a antropologia e a arquitetura estão propriamente no Vale de Araotz e que participam da vida lá (o que, em certo modo, se comprovará através do material etnográfico), seria possível, embora apressado, procurar imediatamente uma nova asserção ontológica que remendasse a entidade: o *baserri* é tal e tal coisa + o que a arquitetura e a antropologia dizem ou disseram dele. Porém, aviso desde já, não se trata disso; o problema que aqui apresento não é definitório, mas descritivo. Meu propósito não é dar uma nova definição de *baserri* mais apta ou exata, justificada pelos dados etnográficos tomados nos três primeiros meses de 2016 num pequeno bairro rural (Araotz) de um município (Oñati) do sul de uma província (Guipúscoa) do País Basco. Nesse contexto, eu não estudei a *casa rural basca*, mas apenas determinadas casas. Os dados etnográficos remetem a um tempo histórico particular, a uns informantes concretos e ao acesso de um analista determinado a enunciados e informações específicos. Não há universalidade ou tipicidade em nada disto, só concreção absoluta e singularidades.

Esse foi o problema metodológico de Leach em seu trabalho sobre Pul Eliya, que ele considerou a etnografia do “andamento de um sistema social particular nos detalhes de sua singular particularidade” (Leach 1961: 4) ou o “estudo detalhado de uma instância particular” (ibid.: 5); “um caso histórico”, de modo que “não refuta o que foi dito antes, mas exemplifica declarações passadas num modo que para a maioria dos leitores será insuspeita” (ibid.). E afirmou:

Apesar de defender que meu estudo especializado de Pul Eliya tem implicações gerais, não estou propondo uma classificação. [...] Não estou propondo tais tipologias, porque sou cético com todas as tipologias. (Leach 1961: 10)

Precisamente, foi na constatação de que “Pul Eliya não provem de nenhum ‘tipo’” (ibid.: 11) que Leach se deparou com um método promissor (que ele mesmo abandonou posteriormente), e que eu procurei seguir neste trabalho: fazer da objetividade etnográfica o meio de produção do conhecimento antropológico. Um objetivo que, segundo ele, não era uma pauta para a antropologia da época:

Os casos históricos materiais nos escritos antropológicos raramente refletem uma descrição objetiva. O que comumente acontece é que o antropólogo propõe alguma hipótese disparatada de qualquer tipo muito geral e depois oferece seus casos para ilustrar o argumento. A técnica da argumentação é ainda aquela de Frazer. O conhecimento provém da intuição privada do antropólogo; a evidencia só é colocada como ilustração. (Ibid.: 12)

Para Leach, desse modo, descrever “fatos” ou “estados de coisas” (focando em questões relativas a parentesco e território) de um lugar específico (a vila de Pul Eliya) e de um momento concreto (1954, ano no qual estive em campo), pode ser revelador, pois, “uma mera declaração das regras, uma asserção como este é o costume, nos diz extremamente pouco até que não observamos em detalhe sua aplicação particular” (ibid.: 4). Desse modo, em sua teoria metodológica é apenas a partir da análise dos detalhes concretos e individuais e suas repetições quantitativas (o que de nenhum modo implica abandonar ou ignorar os acontecimentos isolados ou enigmáticos) que, chegado o momento, poderiam se pensar “padrões estruturais”, que nada têm a ver com “paradigmas ideais”, pois a “ordem ideal e a ordem estatística não são a mesma coisa” (ibid.: 9).

A proposta da segunda parte deste estudo, portanto, é a seguinte: em lugar de apresentar o *baserri* como uma entidade estruturada, analisar as relações que mediam e produzem determinadas edificações (pois alguns dos edifícios analisados não são considerados *baserris* pelos próprios nativos) do Vale de Araotz num tempo histórico

concreto, o período da minha estância lá enquanto etnógrafo. Analisá-las fazendo uma descrição de tudo o que fui capaz de coletar relacionado com qualquer forma variável na qual estas se evidenciavam ou apresentavam. Em resumo, fazer uma descrição parcial de alguns edifícios desde seus agenciamentos concretos, “apreensão [...] não através da visão do todo, do sistema, mas através das partes” (Marques e Villela 2005: 52).

De certo modo, trata-se de uma *praxeografia*; uma descrição de práticas e enunciados que aconteceram e que articularam meios relacionais. Meios às vezes efêmeros e em ocasiões reiterados e persistentes, nos quais podem participar diferentes formas de causalidade, de consciência, de saber, de inércia ou de hábito, ou simplesmente de puro arbítrio, de casualidade. Usando uma terminologia spinozista poderia se dizer que estou próximo das *afecções* (*affectios*), desses signos indicativos que envolvem quantidades de realidade (de verdade) e dos quais não podem se extrair conclusões sobre a natureza das coisas que envolvem, pois, como diria Deleuze, “valem o que valem” (2015 [1981]: 298).

Enfim, meu propósito é descrever o máximo possível de um mundo relacional, um “agenciamento coletivo de enunciação” (Deleuze e Guattari 2010 [1980]), que segmenta (e produz) as casas em algum ponto (ou o contrário, as casas segmentando [e produzindo] a vida em qualquer instante); trata-se de descrever tal *oicogênese* sem estruturar desde os cortes classificatórios introduzidos pelos pacotes lógicos disciplinares analisados na primeira parte, e simultaneamente ter a possibilidade de encontrar esses mesmos classificadores em pleno exercício para poder tratá-los como dados propriamente etnográficos.

Serei sincero, não sei até onde pode me levar isto, não há limites reconhecíveis e o que aqui proponho não é um marco estável. Nesse sentido, isto será menos uma proposta positiva e mais uma amostra problemática, um pequeno pedaço de mundo contra-classificatório que contribua a “suspeitar de teorias gerais” e “descrever relações insuspeitas” (Villela e Marques 2016).

# PREÂMBULO

Segundo o dicionário filosófico de Lalande, uma “hipótese” é “o que está ou o que se põe na base de alguma construção” (1967 [1927]). Apesar de que eventualmente (ou talvez melhor, geralmente) isto implica a introdução previa de uma proposição imaginada que precisa se demonstrar como verdadeira no decorrer do estudo, o que aqui proponho como hipóteses são apenas princípios operativos; são as ferramentas que propriamente me permitem construir, descrever, desenvolver o estudo. Quero dizer com isto que o que me interessa não é comprovar uma hipótese (uma projeção) através de um complicado percurso, mas percorrer um ou vários itinerários descritivos possibilitados por determinados princípios hipotéticos.

Dito isto, posso afirmar que neste trabalho proponho ao menos duas hipóteses. A primeira é especificamente metodológica e tem a ver com as consequências derivadas da proposição de um objeto antropológico, a arquitetura, de um modo algo incomum para a teoria antropológica. A segunda, em paralelo, parte de um problema conceitual relativo à noção de casa, e culmina na proposição dos conceitos de *oicogênese*, *fato* e *fazer*. Tratarei de cada uma delas em subcapítulos separados.

## **1. Hipótese metodológica: da antropologia da arquitetura à praxeografia.**

Ao tomar por objeto de estudo as relações que envolvem determinadas casas do Vale de Arautz, este trabalho propõe uma antropologia da arquitetura, mas é necessário especificar em que sentido o faz.

Primeira pergunta: a que me refiro com o termo arquitetura? E, o que é a arquitetura para merecer uma antropologia dedicada a ela? É comum que quando se menciona a palavra arquitetura o primeiro que venha à cabeça seja um edifício ou uma construção. Mas, toda edificação é uma arquitetura? É um fato humano universal? Todas as sociedades produzem arquiteturas?

Vejam, em primeiro lugar, como a antropologia lidou com essas questões, pois esta não é a primeira vez que ela propõe este tópico como objeto analítico. Por um lado, Waterson (1997 [1990]), Carsten e Hugh-Jones (1995) e Buchli (2013) postularam explicitamente uma “antropologia da arquitetura” e Egerten (1994) falou de uma

“antropologia arquitetural”; por outro, autores como Bahloul (1996 [1992]), Cuisenier (1991), Fernandez (1977), Humphrey (1988, 2005), Ingold (2004, 2013) ou Kiss-Jovak *et al.* (1988) usaram abertamente o termo “arquitetura” em suas análises antropológicas. Não muito distante disto, alguns arquitetos, como Blier (1987), Guidoni (1975), Oliver (2006), Rapoport (1969), Rudofsky (1964) ou Vellinga (Vellinga *et al.* 2007; Vellinga *et al.* 2014), ao desenvolverem análises de edificações não ocidentais (o que os coloca em diálogo constante com outros trabalhos de antropólogos) propuseram os conceitos de “arquitetura vernácula” e “arquitetura primitiva” para se referir a elas.

O que têm em comum estes trabalhos sob a denominação da arquitetura? Todos eles dedicam sua atenção ao que poderíamos sintetizar como o *ambiente construído habitável*. Para os antropólogos em geral se trata do ambiente construído por qualquer grupo social humano e, no caso de Egerten (1994) e Ingold (2004), trata-se do ambiente construído também por animais. Para os arquitetos, os adjetivos “vernacular” e “primitivo” procuram especificar que se trata de construções desenvolvidas por “não arquitetos”, ou, como popularizou Rudofsky, “arquiteturas sem arquitetos” (1964); isto é, estes autores chamam “arquiteturas primitivas” aquelas construções habitáveis que ficaram fora da narrativa da “história da arquitetura”. De qualquer modo, o que procuro sublinhar é que estes últimos autores reivindicam a universalidade da arquitetura ao se referir, assim como os antropólogos, a todos os ambientes construídos por humanos.

Parece que, partindo desses estudos antropológicos (ou com tendências antropológicas), a arquitetura não tem especificidade, pois não deixa de ser uma construção ou estrutura material habitável. Esse pode ser precisamente um dos motivos pelos quais essa noção foi tão pouco utilizada pela antropologia, mais segura no uso de termos como espaço e lugar (Birdwell-Peashant *et al.* 1999; Hugh-Jones 1979; Moore 1986), território e paisagem (Hirsch *et al.* 1995; Ingold 2000, 2011; Niemeyer *et al.* 1998; Surrallés *et al.* 2004), lar e domesticidade (Douglas 1991; Daniels 2010; Duyvendak 2011), artefactos e coisas (Gell 1998; Henare *et al.* 2007), materialidade (Miller 1987, 2001; Tilley *et al.* 2006) ou simplesmente casa (Fox 2006; Gillespie *et al.* 2000; Maunier 1926; Morgan 1881 [1865]) para se referir a aspetos próximos à “arquitetura” sobre a qual refletiam os anteriores. Depois retomarei esta questão e falarei de alguns destes autores.

Ainda não respondi completamente a primeira pergunta, porém, para continuar com ela preciso introduzir uma segunda questão: considerando que o âmbito geográfico deste estudo é o Vale de Araotz, qual é a definição de arquitetura que os habitantes do local usam ou produzem? Há um termo nativo de arquitetura lá que eu possa tomar como objeto?

Em certo modo a resposta a esta pergunta se revelará gradualmente no decorrer da parte II, mas posso indicar desde já uma aproximação. Analogamente à maioria dos antropólogos, os araoztarras, em lugar de arquitetura, preferem usar os nomes próprios das casas ou termos como *etxea* (casa), *caserío*, *baserri*, *chalet*, ou *txabola* para se referir, entre outras coisas, às edificações (ao *ambiente construído habitável*) do lugar. No período em que desenvolvi o trabalho de campo não recolhi entre os meus informantes algum uso do termo arquitetura que não estivesse imediatamente referido ao trabalho dos arquitetos. Isso provavelmente se deve a que em Araotz é cotidiano encontrar arquitetos, ou técnicos de todo tipo envolvidos com o que podemos chamar de *arquitetura oficial*, desenvolvendo suas atividades, de modo que alguns desses agentes também formaram parte do meu trabalho de campo. Enfim, é precisamente por esse motivo, porque os profissionais da arquitetura e seu mundo visual e enunciativo intervêm ativamente nas casas de Araotz, que me vejo obrigado a falar de arquitetura, e não porque considere que existe uma relação intrínseca entre os termos casa e arquitetura.

No mesmo sentido, nas falas dos indivíduos com os que dialoguei em Araotz percebi uma intensa sintonia entre o termo arquitetura e os efeitos e implicações que envolvem a atividade do coletivo que contemporaneamente detém a suposta competência moral e jurídica para exercer a arquitetura oficial. Isso não significa que os araoztarras não produzam terminologias e conceituações próprias a respeito do que os arquitetos definem como arquitetura ou a respeito dos próprios arquitetos; por um lado, como veremos (*Vide infra*. Pt.II, Cap. 4.1), na fala de um habitante local, um termo como *chalet* pode implicar uma digressão acerca de questões técnicas e estéticas ou de formulações estilísticas paralelas à arquitetura dos arquitetos, de modo que seu uso pode vir acompanhado de todo tipo de considerações, reflexões e críticas sobre a disciplina arquitetônica. Por outro lado, é provável que cada araoztarra tenha uma percepção da

arquitetura diferente da dos discursos dos arquitetos; no entanto, é possível afirmar que, ao contrário dos arquitetos, os habitantes de Araotz não produziram uma noção de arquitetura mais ou menos unânime, sistematizada ou, em última instância, eficaz. Nesse sentido, é manifesto que os que definiram e continuam definindo os termos em que se dá o conceito oficial de arquitetura, assim como a delimitação do que é e do que não é arquitetura, são os arquitetos<sup>10</sup>. Quero dizer com isto que, no caso de Araotz, o lugar de conflitos e negociações não se encontra na definição terminológica da arquitetura, mas nos efeitos que a prática da arquitetura provocam em cada *baserri* e em seus habitantes.

É por esse motivo que a continuação dedicarei especial atenção à definição que a disciplina arquitetônica fez do termo arquitetura, pois será o resultado dessa definição o que proporei como o objeto de uma antropologia da arquitetura que me permita analisar as interferências que os arquitetos e sua epistemologia produzem nos *baserri*s de Araotz. Assim, aviso que uma vez no contexto basco, quando faça uso desse termo estarei me referindo exclusivamente à arquitetura dos arquitetos.

Pois bem, as definições de arquitetura oferecidas por arquitetos são numerosíssimas; algumas mais abstratas e ambíguas que outras, muitas poéticas e pretensiosas, mas a maioria fundamentadas sob os mesmos princípios: a projeção intelectual e a estética. O exemplificarei mediante os comentários de quatro conhecidos autores.

Em primeiro lugar, o influente historiador da arquitetura, Nikolaus Pevsner, afirmou que “o termo arquitetura se aplica unicamente a edifícios desenhados sob o olhar de um atrativo estético”, de modo que “uma cobertura para armazenar bicicletas é uma construção, e a Catedral de Lincoln é uma peça de arquitetura” (Pevsner 1948 [1943]: XIX). Pouco antes, Le Corbusier, que revolucionaria a arquitetura no século XX e transformaria definitivamente o aspeto das edificações do mundo inteiro, escrevia que a arquitetura, longe de consistir numa resposta a necessidades práticas, é a “arte por excelência, que atinge o estado de grandeza platônica, ordem matemática e percepção de harmonia pelas relações comoventes” (ibid.: 110), de modo que “o arquiteto trabalha

---

<sup>10</sup> Por motivos de economia textual digo arquitetos, mas, como mostrarei na parte I, estou me referindo a um coletivo heterogêneo de arquitetos, antropólogos, historiadores da arte, ideólogos políticos, pintores, legisladores, técnicos patrimoniais, etc.



plasticamente; ele restringe demandas utilitárias em deferência ao objetivo plástico que persegue; *ele faz uma composição*” (ibid.: 218. Grifo do autor). Em terceiro lugar, Viollet-le-Duc, arquiteto e medievalista de meados do século XIX que estabeleceu alguns dos princípios mais duradouros a respeito da intervenção e restauração de monumentos históricos, definia a arquitetura como uma “arte” composta simultaneamente de duas partes, (1) uma “teoria”, que “compreende a arte propriamente dita, as regras inspiradas pelo gosto e derivadas da tradição, e a ciência, que se funda sobre fórmulas invariáveis e absolutas” e (2) uma “prática”, que consiste na “aplicação da teoria às necessidades” (Viollet-le-Duc 1854: 116). Por último, Leon Battista Alberti, autor do “primeiro e autêntico tratado de arquitetura da modernidade” (Masiero 2003 [1999]: 104), *De re aedificatoria*, definia o conceito do seguinte modo:

A arte da construção no seu conjunto se compõe do desenho e da sua realização. [...] O desenho não depende intrinsecamente do material, pois é de tal índole que podemos reconhecê-lo como invariável em diferentes edifícios, nos quais é possível observar uma forma única e imutável entre os seus componentes [...]. Poder-se-ão projetar mentalmente tais formas na sua inteireza prescindindo totalmente dos materiais [...]. Dito isto, o desenho deverá ter um traço preciso e uniforme, concebido em abstrato, executado por meio de linhas e ângulos, e realizado por uma pessoa dotada de inteligência e de cultura. (Alberti 2012 [1452]: 35)

A primeira constatação que farei é que estas quatro definições se estruturam a partir de diferenciação de dois níveis. A de Pevsner articula uma dicotomia construção/arquitetura sob a diferenciação mediada pelo fundamento estético (a procura da beleza). A de Le Corbusier recorre à diferenciação necessidade/arte ou utilidade/plasticidade, em que os primeiros termos se referem à função prática e os segundos, de novo, à estética (mediada por termos como ordem, harmonia, grandeza ou comoção). A de Viollet-le-Duc parece diferenciar a teoria da prática, mas a verdadeira dicotomia está entre a teoria (arte e ciência) e as necessidades; a prática se apresenta como a união das duas. A prática arquitetônica para Viollet-le-Duc consiste, desse modo, na implicação de determinados aspectos teóricos (artísticos e científicos) na construção daquilo que é necessário (o especificamente funcional). Por último, a definição de Alberti fala de um *desenho*<sup>11</sup>, projeção mental e abstrata, que posteriormente se realiza materialmente. Em suma, para Pevsner os edifícios são “desenhados”, para Le Corbusier são fruto da

---

<sup>11</sup> O termo em latim é “*lineamenta*”, em ocasiões traduzido como “forma”, mas que, segundo Choay, “é de *concepção* que se trata realmente” (2010 [1980]: 83. Grifo da autora).

“composição”, para Viollet-le-Duc são o resultado da adequação prática de uma “teoria”, e para Alberti são a realização de um “projeto” (*lineamenta*).

Para estes arquitetos, então, a especificidade da arquitetura consiste na transcendência artística e/ou estética que possibilita a concepção intelectual do desenho projetivo<sup>12</sup>. Para os arquitetos a obra propriamente dita está dissociada de sua história de produção; a obra arquitetônica não é uma construção, é um projeto que pode se atualizar (ou não<sup>13</sup>) materialmente (Basbous 2013), o que significa que o modo de existência da arquitetura dos arquitetos é *alográfico* (junto a artes como a música, o teatro e a literatura), em contraposição ao *autográfico* (como a pintura e a escultura)<sup>14</sup>:

Na obra de arte a dimensão projetiva é lábil, pode ir, desde a própria auto-negação –o projeto de não ter projeto-, até uma certa hiperdeterminação projetiva. [...] Realmente, pode se dizer que em arquitetura nos encontramos com uma primazia do projeto sobre a execução. Os humanistas diriam, como disseram da pintura, que a arquitetura é uma questão mental. (Masiero 2003 [1999]: 15)

Devo adicionar que para os arquitetos, ao contrário do que para a antropologia (ver Jopling 1971 e Ingold 2005: 201-236), a arte e a estética se insinuam como conceitos não problemáticos. Um teórico rigoroso como Rossi, por exemplo, define inicialmente a arquitetura como “uma criação inseparável da vida civil e da sociedade em que se manifesta; ela é, por natureza, coletiva. [...] A arquitetura é, assim, inseparável da formação da civilização e é um fato permanente, universal e necessário” (Rossi 2004 [1966]: 60); e pouco depois agrega: “às vezes pergunto-me por que não se analisou a arquitetura por esse seu valor mais profundo, de coisa humana que forma a realidade e conforma a matéria de acordo com uma concepção estética” (ibid.:

---

<sup>12</sup> Uma questão que se aproxima ao que Law (2002) e Law e Mol (1995) chamaram de “estratégia”.

<sup>13</sup> Vale considerar que alguns dos edifícios mais importantes da história da arquitetura e do urbanismo não chegaram a se edificar, como o Cenotáfio de Newton de Etienne-Louis Boullée (1728-1799), o Hotel Attraction de Antoni Gaudi (1852-1926), o Monumento à Terceira Internacional de Vladimir Tatlin (1885-1953), o Friedrichstrasse de Ludwig Mies Van der Rohe (1886-1969) ou a Ville Radieuse de Le Corbusier (1887-1965).

<sup>14</sup> Da questão das artes autográficas e alográficas trataram especialmente Goodman (2006 [1976]) e Genette (2001 [1994]). Goodman chama “*autográfica* a uma obra de arte se, e só se, a distinção entre original e falsificação é significativa, ou melhor, se, e só se, mesmo a mais exata duplicação da obra não conta imediatamente como genuína. Se uma obra de arte for autográfica, podemos também chamar autográfica a essa arte. Assim, a pintura é autográfica e a música não é autográfica: é *alográfica*. [...] A arquitetura e o teatro, por outro lado, são mais comparáveis à música. Qualquer edifício que esteja em conformidade com os planos e especificações, qualquer representação do texto de uma peça que esteja de acordo com as indicações cênica, é um exemplar tão original da obra como qualquer outro” (2006 [1976]: 142). Genette (2001 [1994]) o coloca do seguinte modo: “parece-me que os objetos alográficos (ideais) são exaustivamente definidos por sua identidade específica (pois não tem identidade numérica distinta), e que os objetos autográficos (materiais) são essencialmente definidos por sua identidade numérica, ou, como diz Goodman, sua história de produção” (ibid.: xxxi).

76). Neste caso, o que inicialmente parecia uma definição válida para essa antropologia que vê na arquitetura qualquer ambiente construído habitável, num segundo momento se explicita como a presunção da finalidade estética como mediadora universal. Posso imaginar, nesse sentido, que a maioria dos antropólogos não aceitaria esta definição para se referir à arquitetura, ou que se a aceitassem, não estenderiam a noção a todas as sociedades humanas.

Por outro lado, a definição moderna dos arquitetos está em concordância com o que historicamente se concebeu como *architektonía*. “No mundo grego com o termo *architektonía* não se designava qualquer construção: o construtor de casas era chamado *oicodómos* e a palavra *técton* se referia ao obreiro especializado” (Masiero 2003 [1999]: 19). O arquiteto era aquele que detinha um controle estratégico, lógico e quase místico sobre a técnica, o que lhe conferia a *arché*, “primazia de grado (poder, reino, dignidade) e de tempo (início, princípio)” (ibid.). A arquitetura foi uma qualidade atribuída mais a governantes e assessores políticos<sup>15</sup> que a carpinteiros propriamente ditos, e foram esses últimos os que, até o século XVI, se consideravam genericamente como construtores. Precisamente, desde Aristóteles a construção estava classificada em ocidente entre as “artes vulgares”, “mecânicas” ou “menores” (artesanatos em geral, e entre eles a pintura e a escultura), que entranhavam trabalhar com as mãos, [... e estavam] por debaixo da dignidade de um nobre” (Gombrich 2010 [1950]: 296) e se contrapunham às chamadas “artes liberais” ou “maiores” (gramática, geometria, retórica, lógica, etc.). O fundamento teórico da *ars mechanica* não era a mediação intelectual do projeto e a procura da beleza de um sistema coerente, mas a responsabilidade técnica (a produção nos termos estritos de um modo de fazer regrado) e a relação mimética (a imitação da natureza em sua lógica operativa).

Didi-Huberman assegura que foi “no Renascimento na Itália que a arte, tal como a entendemos ainda hoje, foi talvez inventada e, seja como for, solenemente investida” (2013 [1990]: 69). Segundo este autor esse é o momento histórico em que a determinadas formas de construção deixariam de ser *ars* (técnicas) para passar a se conceber precisamente como arquiteturas, integrando a arte:

---

<sup>15</sup> Figuras como Imhotep no Egito, Dédalo na Grécia ou inclusive Santo Tomás em seu exílio pelas terras indianas de Gundosforo, adquiriram a fama própria dos arquitetos pela capacidade de dar soluções técnicas a problemas sociopolíticos específicos. Ver Azara 2005 e Kostof 1986 [1977].

O fluxo mítico do Renascimento devia trazer em si a invenção de uma história –a *invenção da história da arte*. Esse laço entre o Renascimento e a história da arte é tão constitutivo, tão preeminente ainda hoje, que não se sabe mais muito bem se a noção de Renascimento é o fruto de uma grande disciplina chamada História da Arte. (Ibid.: 70. Grifo do autor)

Para Didi-Huberman, o inventor da história da arte (e, portanto, da arte) não é outro que o arquiteto, pintor e tratadista toscano Giorgio Vasari, quem em 1550 publicaria *Le vite de più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani*.

Vasari constituiu a concepção moderna das *belas-artes*, isto é, da arte como objeto unitário, ao unificar a arquitetura, a pintura e a escultura sob o denominador comum do *disegno* (Didi-Huberman 2013 [1990]: 101). Vasari também “consagraria a cisão das *artes maiores* e das *artes menores* –ou seja, inventaria ou reinventaria a distinção entre arte e artesanato- para salvar a aristocracia das três *arti del disegno*” (ibid.: 102). E foi também Vasari quem fundaria definitivamente “a atividade artística como atividade “liberal”, e não mais artesanal (*ars mechanica*), porque a palavra *disegno* era tanto uma palavra do espírito quanto uma palavra da mão. Portanto, *disegno* servia enfim para *constituir a arte como um campo de conhecimento intelectual*” (ibid.: 103. Grifo do autor).

Mais especificamente em relação à arquitetura, Choay (2010 [1980]) assinala que na Antiguidade e na Idade Média esta não se produzia nem se podia produzir, e que foi Alberti no tratado *De re aedificatoria* (2012 [1452]) quem deu o passo instaurador que constituiu a arquitetura como disciplina unitária e racional, autônoma respeito da religião e da instrumentalidade prática. Para Alberti, o arquiteto nasce como aquele que “*pela força da razão e pelo poder de espírito, saberá corresponder às exigências da necessidade, da comodidade e do prazer estético*” (Choay 2010 [1980]: 78. Grifo meu). Com Alberti “a ciência dos sólidos (característica do *know-how* do pedreiro) cede lugar a uma ciência da plástica, constitutiva de uma disciplina autônoma que precede à do construtor” (Babous 2013: 305).

Em síntese, a definição teórica da arquitetura dos arquitetos e historiadores da arte remete a uma produção especificamente ocidental, ligada às perturbações epistêmicas do Renascimento, que sob o procedimento intelectual do *desenho* (entendido como concepção ou projeto) desenvolve um objeto *alográfico* que através de determinados mecanismos técnicos pode se materializar (ou não) numa edificação. Em

seus modos discursivos, a disciplina arquitetônica se compõe também de uma *teoria da arquitetura*, encarregada de postular e discutir os princípios gerais que estruturam esse procedimento, e de uma *história da arquitetura*, dedicada a fornecer uma narrativa universal de todas as formas de edificação humana sob os princípios postulados pela teoria.

O arquiteto, por extensão, é aquele que projeta a arquitetura; é aquele que procede intelectualmente e concebe o objeto *alográfico* sob os postulados da teoria arquitetônica. É, ademais, aquele que reivindica a paternidade desta produção estabelecendo uma relação de *autoria* (Foucault 2009 [1977]) com a obra arquitetônica<sup>16</sup>. O arquiteto pode ser a assinatura de um coletivo (como um estudo ou uma firma de arquitetura) mas não pode ser um anônimo, entre outros motivos porque, em paralelo à consolidação disciplinar da arquitetura tem lugar a consolidação moral e jurídica do projetista enquanto figura competente; o arquiteto, a partir do Renascimento, é um profissional propriamente dito (Wilkinson 1986 [1977]) e responde perante as autoridades públicas enquanto responsável da obra. Isto significa que a partir desta definição proposições como “arquitetura sem arquitetos” (Rudofsky 1964), “arquitetura vernácula” (Oliver 2006), “arquitetura popular” (Rapoport 1969) ou “arquitetura primitiva” (Guidoni 1975) são problemáticas e precisam se entender desde as intenções persuasivas do discurso da história da arquitetura.

Tomemos um exemplo: considerando essa definição, o que fizeram os arquitetos ao analisar uma catedral gótica como Chartres? Em primeiro lugar, até o século XIX, a rejeitaram como parte integrante de uma história da arquitetura, pois “Gótico já teve a mesma conotação de “vandalismo”, como marca da insensibilidade bárbara diante da beleza” (Gombrich 1990 [1966]: 105). Entre os séculos XV e XIX a arquitetura dos arquitetos se considerava única e exclusivamente herdeira do Classicismo (Grécia e Roma), e só graças à insistência de autores como Ruskin e Viollet-le-Duc que esta começou a deixar de desprezar o Gótico e lhe dar alguma atenção. Em paralelo, estudos

---

<sup>16</sup> Choay insistiu sobre este aspeto ao falar da intenção albertiana de basear todo o projeto generativo do *De re aedificatoria* “sobre a criatividade de um sujeito-autor” (Choay 2010 [1980]: 147) e de instituir um “arquiteto-herói [...] descobridor das regras da edificação e inventor dos esquemas de fundação” (ibid.: 148). Vale lembrar também que o propósito mais evidente do já mencionado livro de Giorgio Vasari, chamado *Vida dos melhores arquitetos, pintores e escultores italianos, de Cimabue até o nosso tempo*, era “salvar os artistas do esquecimento” e “renomeá-los na eterna fama” (Didi-Huberman 2013 [1990]: 80), transformando o artesão-anônimo num artista-autor.

de iconologia (Panofsky 1951), de história da estética (Eco 2013 [1987]), e de história da técnica e de sociologia da arte (Babous 2013; Gimpel 1993; Graciani 2011; James 1979; Scobeltzine 1990 [1973]; Turnbull 2000) mostram que os fundamentos epistemológicos e os princípios técnicos e organizativos sob os quais se construiu uma catedral como Chartres no final do século XII não se aproximavam ao que Alberti definiu em 1452 como arquitetura. Chartres se construiu num canteiro de obra e mediante técnicas diversas de planificação *in situ* variáveis no decorrer dos 30 anos que durou a construção, de maneira que sua autoria é ambígua (não pertence ao ato intelectual singular de um indivíduo) e sua forma foi resultado de um complexo processo construtivo descontínuo (que não constante) e coletivo. Como indica Babous, “pode-se dizer que o *disegno* [renascentista] constrói um desenho, enquanto que o procedimento estereotômico [gótico] desenha uma construção” (Babous 2013: 308), de modo que “do Gótico ao Renascimento, passamos de uma lentidão factual, processual, a uma lentidão mental” (ibid.: 311); a partir do Renascimento, “o pensamento passa à frente do canteiro; ele se adianta ao real” (ibid.: 309). Por outro lado, a lógica estética e a significação do Gótico remetem a princípios espirituais trazidos da teologia escolástica, e não aos princípios utilitários e normativos (estilísticos) da teoria da arquitetura. No século XIII Chartres não era considerada bela por promover um equilíbrio harmónico comparável ao das construções clássicas ou por se adequar formalmente a sua destinação funcional (Choay 2010 [1980]: 104), mas, entre outros motivos, por estruturar uma relação analógica direta com um deus que se expressava na luz.

Porém, como e em que momento um edifício como a catedral de Chartres passa a formar parte da história da arquitetura? Acredito que só depois das reações institucionais às ondas de vandalismo iconoclasta que assolaram Paris durante revolução francesa, e que culminam no que Choay definiu como “a consagração do monumento histórico” (2007 [1992]: 113) com o informe apresentado o 21 de outubro de 1831 por Guizot, ministro do Interior francês, “para instituir o cargo de inspetor geral dos monumentos em França” (ibid.: 115). Chartres entra na história da arquitetura no momento em que se estabelece o solo epistemológico que permite lhe instituir de um *valor*, não de um valor estético universal, mas de um valor relativo e especificamente

nacional, pois a história da arte discute o Gótico inicialmente nos termos de sua relevância para uma história da França. Para os arquitetos, Chartres se transforma em arquitetura em 1840, no dia em que a recentemente instituída Comissão Nacional de Monumentos Históricos publica sua primeira lista de 1034 edifícios, entre os quais se encontra esta e outras catedrais góticas. Assim, para Viollet-le-Duc, considerado o maior erudito sobre o assunto na época e encarregado de fazer a controvertida restauração de Notre Dame de Paris a partir de 1844, o Gótico nada tem a ver com a teologia; ele é especificamente francês, por ser originário de lá e se encontrar maioritariamente em seu território, e é racional, pelo uso sistemático que o estilo faz do arco ogival para conseguir seus propósitos estruturais (Leniaud 1994).

Não me estenderei sobre este exemplo. Apenas pretendo assinalar que, na perspectiva definitiva dos arquitetos, é sob as análises que a história da arte efetua que as construções produzidas afastadas do influxo dos procedimentos intelectuais da projeção (como pode ser uma catedral gótica, um *baserri* de Araotz ou uma maloca Ianomâmi) são capturadas pela arquitetura e rerepresentadas à sua imagem, segundo seus termos. Assim, o objetivo da história da arquitetura consiste em recodificar toda construção ao transformá-la em um texto legível (e localizável numa linha de tempo evolutiva) segundo os seus princípios gerais.

Estas asserções podem parecer duras, mas as faço como avanço do que numerosos arquitetos, historiadores e técnicos patrimoniais (entre outros) enunciaram explicitamente no caso concreto do *baserri* (parte I) e dos *baserris* particulares do Vale de Araotz (parte II).

Enfim, pensada desde as definições e os princípios estabelecidos pelos arquitetos, uma antropologia da arquitetura delimita seu objeto de um modo distante ao dos antropólogos. O número de empreendimentos etnográficos dedicados a estudar a esta arquitetura queda drasticamente reduzido; poderia se dizer que, excetuando alguns trabalhos solitários que assinalarei a continuação não parecem existir propostas sistemáticas de desenvolver tal problemática. Os enunciados próprios de uma antropologia da arquitetura dos arquitetos encontram-se dispersos em capítulos, fragmentos e notas de rodapé de estudos mais amplos. Mas ainda existem alguns exemplos que vale a pena mencionar.

Por um lado, desde aproximações etnográficas baseadas na observação participante, é possível reconhecer o trabalho de três autores que lidaram com uma noção de arquitetura similar à que aqui identifiquei ao limitar seu âmbito de estudo aos espaços de trabalho, formação e conflito onde a arquitetura dos arquitetos tem lugar.

Desse modo, Yaneva (2009a, 2009b), em sintonia explícita com o trabalho da “Actor Network Theory” (Latour e Yaneva 2008), propôs recentemente “seguir as reações e discussões de arquitetos, engenheiros, estagiários, avaliadores de custos, curadores e artistas” para mostrar “como um prédio é definido e apresentado por uma variedade de atores” a partir “das operações de concepção e discussão” (Yaneva 2009b: 24). As investigações de Yaneva limitam-se ao que é produzido nos estudos de arquitetura ou em relação a eles, isto é, ao processo de *desenho* arquitetônico, de maneira que seu trabalho pode se definir estritamente como uma antropologia da arquitetura dos arquitetos. Precisamente, ao etnografar o que acontece num estudo de arquitetura como OMA (2009a), Yaneva mostra como a projeção tem mais a ver com uma *bricolagem* heterogênea e mundana do que com uma criação unitária e pura.

Num trabalho menos ambicioso, Gaudibert (1997) propôs uma “contribuição a uma antropologia dos arquitetos” a partir do estudo etnográfico de uma promoção de estudantes da Ecole de Chaillot, onde uma centena de arquitetos se especializou num curso de dois anos de duração sobre a intervenção no patrimônio arquitetônico. O estudo de Gaudibert procurava uma definição do patrimônio a partir das “estratégias de profissionalização e a partir da construção de uma postura” (ibid.: 129), o que demonstra que a questão do patrimônio, longe de ser um problema democrático ou socializado, remete às restrições de um jogo de competências e especialidades, potencializado por instituições públicas e consolidado por um mercado de trabalho específico.

Reconhecendo também a arquitetura e o patrimônio como parâmetros da institucionalização estatal, Herzfeld (1991) etnografou o conflito latente entre os habitantes de Rethemnos (Creta) e as autoridades patrimoniais que procuravam legislar e regular a vida da cidade mediante a consolidação de um espaço-tempo arquitetônico monumental. Nessa “batalha pela conservação” (ibid.: 224) Herzfeld distinguiu duas temporalidades conflitantes: o “tempo social” que “da aos eventos sua realidade” e cujo



fundamento é “a experiência cotidiana”, e o “tempo monumental [...] redutivo e genérico”, cujo “foco principal é o passado – um passado constituído por categorias e estereótipos – [e que] em suas formas extremas é o marco temporal do Estado-nação” (ibid.: 10). O estudo de Herzfeld demonstra que, ao se associar ao aparelho burocrático, a arquitetura extravasa a simples atividade dos arquitetos e produz efeitos locais geralmente ignorados pela própria disciplina.

Por outro lado, no sentido de empreendimentos etnográficos documentais, o que se aproxima ao que nos termos de Foucault corresponde ao postulado de uma “arqueologia do saber”, é possível encontrar a referência de mais dois autores que tem lidado com uma concepção da arquitetura similar à que mencionei acima.

Por um lado, Choay, com a firme intenção de “contribuir para a constituição de uma antropologia geral” (Choay 2010 [1980]:13), desenvolveu dois conhecidos trabalhos (1965, 2010 [1980]) dedicados à procura da especificidade disciplinar do urbanismo (em quanto disciplina inseparável da arquitetura) a partir do estudo daquilo que chamou de “textos instauradores” da “organização do espaço edificado [enquanto] formação discursiva autônoma” (2010 [1980]: 6). A proposta de Choay, desse modo, foi analisar a gênese da “ideia de que uma construção ou uma cidade possa depender de um conjunto de considerações racionais dotadas de lógica própria” (ibid.), isto é, a gênese da autonomização da arquitetura e do urbanismo enquanto disciplinas modernas. Uma das descobertas da autora foi que essas formações não foram unicamente o efeito dos reconhecidos tratados de arquitetura que desde meados do século XV (desde o já citado tratado de Alberti) dominaram o campo teórico, mas também dos textos chamados “utópicos” (de autores como Moro, Doni ou Stiblin no século XVI ou Morris, Cabet, Richardson e Buckinham no século XIX), que faziam correlacionar suas propostas de “sociedades-modelo” com “um espaço-modelo que é sua parte integrante e necessária” (ibid.: 36).

Seguindo também a rota metodológica aberta por Foucault, e sob a proposição de uma “antropologia da modernidade”, Rabinow (1995 [1987]) chegou a conclusões não muito distantes das de Choay a partir de uma “etnografia da antropologia filosófica pragmática francesa” (ibid.: 16), compreendida entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do XX. A constituição da disciplina urbanística era para Rabinow um

dos objetos fundamentais do seu estudo. No entanto, não se limitando a ele e abrindo a análise a outras formações discursivas encontraria interferências e transportes conceituais essenciais, como pode ser a migração dos conceitos de “*milieu e conditions de vie* desde a física à biologia, à demografia, à sociologia, à geografia, e finalmente à planificação urbana” (ibid.: 127). O urbanismo, desse modo, encontraria sua especificidade na procura, através de meios técnicos e práticos, de uma regulação da vida e do social “não através da disciplina eficiente de indivíduos, mas da transformação de um *milieu* histórico-natural em um ambiente social produtivo, saudável e pacífico” (ibid.: 212).

Estes exemplos evidenciam a rentabilidade analítica da problematização da arquitetura dos arquitetos. No entanto, isso significa que devemos tomar por inválido todo o feito até o momento pela antropologia a propósito das edificações humanas? De modo algum. Considerando os benefícios para a economia do presente texto procurarei sistematizar alguns destes trabalhos mediante a identificação do que considero quatro sentidos teóricos. Porém, é preciso ter em conta que não pretendo exprimir nesta classificação toda a bibliografia sobre o tema<sup>17</sup>, mas simplesmente ressaltar quatro modelos operativos que possam ajudar a identificar outros problemas no decorrer do trabalho que me ocupa:

1. Sentido fisiológico: O modelo fisiológico, hoje praticamente em desuso, parte da pressuposição de um certo princípio de continuidade funcional entre o “homem” (“primitivo”) e seu entorno. A forma e a técnica construtiva, assim pensada, se aproxima a um produto “natural”, mediado pelas necessidades biológicas e sociais, mas originário e dependente das possibilidades que o meio físico oferece. Já seja na perspectiva mais ou menos determinista da “força do meio” antropogeográfica de Ratzel (Moraes 1990) ou na funcionalista de Malinowski (para quem a mediação das necessidades se dá organizadamente através de “instituições”, 1960 [1944]: 104), a lógica do ambiente construído se apresenta na reverberação de condicionantes biológicos, climatológicos, geográficos ou ecológicos (Malinowski 1960 [1944]: 105).

---

<sup>17</sup> Um detalhado levantamento bibliográfico sobre o assunto até 1990 pode se encontrar no artigo de Low e Lawrence-Zúñiga (1990). Outro levantamento mais atualizado (e algo menos exaustivo) em Buchli 2013.

Próximo disto encontra-se o chamado “organicismo” (Rossi 2004 [1966]: 96), que toma seus conceitos da fisiologia e que foi defendido em diversas ocasiões pela arquitetura e pela geografia humana. Segundo este enfoque teórico a forma das construções ou das cidades é assimilável a um órgão, que por sua vez se define por seu funcionamento, o que analiticamente acarreta a redução metodológica da morfologia a um estudo funcional.

2. Sentido tecnomorfológico: Chamarei de morfológica e/ou tecnológica a abordagem que procura inventariar e classificar o ambiente construído e os modos de produzi-lo desde os fundamentos metodológicos e epistemológicos das ciências naturais. A descrição tecnomorfológica recorre geralmente a uma suposta objetividade e a uma neutralidade próprias do registro não interpretativo e toma a configuração técnica ou material como aspetos a serem considerados por separado a qualquer outra instância social (como a econômica, a estética, a cosmológica, etc.).

O exemplo mais conhecido deste tipo de procedimento é fornecido por Boas (1964 [1888]) e alguns dos seus discípulos (como Spier 1978 [1933]) da escola Culturalista Norte-americana. O rigoroso registro etnográfico que estes autores desenvolveram consistia não só em “descrições de uso e significado, mas também em detalhes de técnicas e processos de construção, materiais e sistemas estruturais” (Low *et al.* 1990: 457). Segundo Severi (2010 [2004]: 17), tal propósito encontra suas raízes na morfologia goethiana consolidada na Alemanha do século XIX graças a autores como Bastian, Humblodt e Semper e transportado posteriormente para aos Estados Unidos pelo próprio Boas. Paralelamente, no Reino Unido da segunda metade do século XIX surgiria uma importante onda de estudos sobre *folklore* (termo introduzido por William Thoms em 1846) cujas técnicas e pressupostos de registro etnográfico se aproximavam em ocasiões ao método de Boas e seus alunos.

Eventualmente, estudos deste tipo efetuaram análises comparativas que foram além da pura descrição formal ou material. Nestes casos, a comparação se dá entre elementos previamente selecionados e racionalizados (comparação entre formas no caso morfológico ou entre processos produtivos, mecânicos ou técnicos no caso tecnológico), o que implicitamente pode provocar especulações difusionistas (como os da Kulturkreise alemã) ante questões sobre a deriva e transposição de relações formais.

Nesse sentido, na Inglaterra, pode se citar o trabalho de Augustus Pitt-Rivers (1906), propositor de uma teoria darwiniana da evolução como o princípio desde a qual analisar sistematicamente a forma material, fazendo do método dele uma “filogênese das imagens” (Severi 2010 [2004]: 17). Por outro lado, na França, não podem passar inadvertidos determinados estudos de Leroi-Gourhan (1988 [1943], 1989 [1945]), nos que o autor procuraria uma classificação geral da evolução das atividades técnicas (excluindo, no entanto, qualquer forma de expressão) por meio de um modelo baseado na conhecida tríade “materiais” - “meios de ação” - “forças”.

Cabe assinalar, por último, que em certo modo o sentido tecnológico está em sintonia com o tipo de racionalização que efetuam os trabalhos analíticos da engenharia e da construção arquitetônica, conhecida também como “arquitetura técnica”. De acordo com esses fundamentos um bom registro etnográfico deveria servir para que um leitor qualquer pudesse reproduzir o objeto ou o ritual analisado do mesmo modo que um manual de arquitetura técnica permite ao construtor levantar um prédio tal e como o manual específica.

3. Sentido hilemórfico: O terceiro sentido, o mais frequente na antropologia produzida no decorrer do século XX, diz respeito a uma matéria natural socialmente formada. A casa ou a vila são o produto das relações sociais; o conteúdo social se expressa na forma construtiva.

É possível localizar a origem deste fundamento antropológico no trabalho de Morgan dedicado ao estudo da casa e da domesticidade dos “aborígenes americanos” (1881 [1865]). O argumento principal de Morgan era que nas “arquiteturas domésticas” indígenas compreendidas entre o Istmo do Panamá e os rios Columbia e Saint Lawrence (nos dois extremos da fronteira entre EEUU e Canadá) existia um “princípio comum” que as estruturava: a adaptação ao “comunismo em vida [*communism in living*], que é realizado na vida prática, mas limitado ao espaço doméstico”, e que “se expressa na planta da casa em si” (ibid.:121), isto é, que “encontra sua expressão na arquitetura doméstica e que *predetermina* seu caráter” (ibid.: 131. Grifo meu). A criação das casas, assim pensadas, resulta da “incorporação de valores sociais, defensivos e comunais”, como no caso da *longhouse* iroquesa, que,

segundo ele, “responde aos três princípios da *gens*”, isto é, “à liberdade, igualdade e fraternidade” (ibid.: 276).

Lévi-Strauss reafirmou mais de uma vez (Low *et al.* 1990: 468) uma posição teórica semelhante quando, por exemplo, declarou a propósito da aldeia Bororo que “a estrutura morfológica da vila traduz imediatamente a organização social” (Lévi-Strauss 1936: 271). Como é sabido, este argumento estava fortemente influenciado pelas afirmações de Durkheim e Mauss a propósito das “formas primitivas de classificação” (2009 [1903]), que, segundo eles, implicam um “vínculo estreito [...] entre o sistema social e o sistema lógico” (ibid.: 425) que por sua vez provoca determinações espaciais na organização da aldeia (ibid.: 435-439). Reflexões derivadas disto ainda podem se encontrar nos estudos sobre parentesco contemporâneos; por exemplo, Hamberger:

O fato empírico de que diversas estruturas de parentesco se inscrevem efetivamente no espaço físico, e se fazem legíveis na morfologia dos habitats, deveria ter fortalecido consideravelmente uma tal concepção “espacial” do parentesco, concepção que, no limite, conduziria à fusão da antropologia do espaço e da antropologia do parentesco em uma teoria unitária do espaço social. (Hamberger 2005:155)

Em outro nível, o da reprodução simbólica e cultural, e muitos anos depois, o próprio Lévi-Strauss afirmou num dos seus escritos sobre as *sociétés à maison* que a habitação dos karo batak de Sumatra e dos atoni de Timor “constitui um verdadeiro microcosmo que reflete, até os menores detalhes, uma imagem do universo e todo o sistema das relações sociais” (1986 [1984]: 191). Pouco antes, Bourdieu também declararia em seu influente estudo sobre a casa Kabila que esta era uma “imagem reduzida do cosmos” (2008 [1980]: 430), e, na mesma época, Geertz, em sua etnografia sobre o Estado Teatro de Bali (1991 [1980]) afirmou que “mais do que qualquer outro local no Bali clássico, mais do que a aldeia, mais até do que o templo, o palácio [...] era o local onde todas as vaidades de Bali se juntavam, a confluência das afeições sobre as quais girava a sociedade” (ibid.: 147), o que, de certo modo, implica que a aldeia, o templo e o palácio, assim como “os mais pequenos pormenores do mobiliário e decoração” (ibid.:143) expressavam, através dum “pormenorizado isomorfismo” (ibid.) a cosmologia balinense.

Foi numa sintonia explícita com estudos como estes que no Brasil surgiria em 1983 uma influente coletânea organizada por Caiuby Novaes: *Habitações indígenas*. O

argumento que as autoras parecem seguir em cada estudo de caso era introduzido através de uma citação de Rapoport:

O fator que, finalmente, decide a forma de uma habitação, modela os espaços e suas relações, é a visão que o povo tem da vida ideal. O ambiente procurado traduz numerosas forças socioculturais, que compreendem as crenças religiosas, a estrutura da família e do clã, o modo de se ganhar a vida e as relações sociais entre os indivíduos. (Rapoport apud. Caiuby Novaes 1983: 5)

Segundo Lévi-Strauss, Bourdieu e Geertz, então, a forma construtiva tem a capacidade de expressar ou traduzir conteúdos sociais ou simbólicos e segundo Morgan e Rapoport, são as predeterminações socioculturais as que conformam a matéria construtiva. Como no esquema hilemórfico, que remete a uma matéria abstrata e a uma forma abstrata que se relacionam constituindo a coisa, para estes autores o ambiente construído, a casa ou a construção são os produtos da relação de duas abstrações separadas: a sociedade [forma] e a natureza [matéria].

A casa, aqui, é a expressão da lógica social que a constituiu, mas não de posteriores apropriações simbólicas ou funcionais. Para o sentido hilemórfico a refuncionalização ou resemantização de uma construção não implica uma alteração na *substância*, que, como o próprio termo indica, subsiste no tempo; o organicismo comentado acima a propósito do sentido fisiológico, ao contrário, diria que uma alteração funcional necessariamente causa uma transformação (Rossi 2004 [1966]: 81). Esta diferença tem consequências metodológicas importantes: se a casa mantém a forma social incorporada inicialmente, se a forma *persiste*, é viável analisá-la (ou interpretá-la) anacronicamente para extrair dela os conteúdos sociais originais, já não mais presentes (inatuais), mas imbuídos na matéria formada. Foi precisamente um fundamento como este o que permitiria a Morgan estudar os vestígios atuais de construções históricas<sup>18</sup>, como as Aztecas, para chegar a “estágios primitivos de uma evolução social unitária” (Buchli 2013: 32), ou o que autorizaria a Geertz a analisar em Bali o “palácio do rei de Klungkung” (Geertz 1991 [1980]: 142-147) sem ter em conta que hoje, em lugar de ser um palácio, é um complexo turístico.

4. Sentido ontogenético (e praxeografia): com este nome pretendo me referir aos estudos que procuraram tratar não tanto da forma intemporal das construções (a coisa “real”), mas dos processos de *informação* (no sentido escolástico), isto é, dos processos

---

<sup>18</sup> Método adotado também pela etnoarqueologia, que acredita poder desenvolver inferências sobre a organização social a partir de restos arqueológicos de habitações (Low *et al.* 1990: 462).

construtivos ou do construído enquanto presença (o “factual” ou “acontecimental”). Refiro-me aos trabalhos que não tomam o social e o material como duas abstrações acabadas e separadas que metaforicamente articulam correspondências, mas àqueles que pensam ambas como atuais (que existem em ato) ou contemporâneas à interação, pois, como diria Genette, “não existem coisas, só existem fatos” (2001 [1994]: 4). Numa perspectiva como esta não há correspondências porque não há abstrações (as considera como o resultado de recortes epistemológicos): unicamente acontecimentos, composição de uma imanência sócio-material ou de uma “materialidade relacional” (Law e Mol 1995).

A proliferação deste tipo de trabalhos se enquadra na produção antropológica dos últimos 25 anos, mas é possível encontrar um precedente. Trata-se, de novo, da etnografia de Leach, *Pul Eliya* (1961).

Um dos problemas antropológicos que Leach apresentava é precisamente o modo como o parentesco e a tenência da terra se articulavam incessantemente em *Pul Eliya* de modo a constituir sucessivas compatibilizações:

Em nenhum momento haverá nunca uma perfeita adequação funcional entre os fatos do sistema de parentesco e os fatos do sistema de tenência da terra; ambos estão sempre em processo de modificação. A tenência da terra e a estrutura de parentesco são ambos “padrões de relação jural” [*patterns of jural relationship*], mas são ideias relativas que não podem se olhar separadamente e ambos são aspectos de outra coisa. (Leach 1961: 146)

O autor propunha, então, um terceiro elemento, a “localidade”, como uma *topogênese* constituída pela *transdução*<sup>19</sup> incessante de parentesco e de território. Para Leach, porém, essas noções, assim como os conceitos “social” e “material”, não adquirem o estatuto de “coisas [...] reais” (ibid.: 305); “*social* [...] é essencialmente uma ideia metafísica, e como outras tantas ideias facilmente pode se pressionar ela para explicar, ou justificar, qualquer coisa escolhida” (ibid.: 302. Grifo do autor). Enfim, “sociedade” e “ambiente material” não são “duas coisas comparáveis” (ibid.: 305)

---

<sup>19</sup> O termo *transdução* foi amplamente utilizado pela biologia genética, no entanto, o tomo emprestado de Simondon (2009 [1958]), quem por sua vez o usou num sentido próximo ao da psicologia da infância de Stern e a posterior psicologia genética de Piaget. A *transdução*, para Simondon, consiste na propagação mediante um movimento de compatibilização de duas ou mais operações que produz uma nova operação relacional imanente; “a operação transdutiva é uma individuação em progresso” (ibid.: 38). Um exemplo comum (ibid.: 308), oferecido também por Bateson (2011 [1979]: 83), é a produção ótica de profundidade (tridimensionalidade) pela compatibilização constante da bidimensionalidade de dois olhos. Para Simondon, o operacionalismo do “método analógico” ou “transdutivo” se baseia na “identidade de relações”, e se contrapõe ao formalismo comparativo do “método de semelhança”, fundamentado pela “relação de identidade” (Simondon 2009 [1958]: 154).

porque, em última instância, são indiscerníveis. O mesmo pode se dizer da relação entre território e parentesco, considerando que “a estrutura dos grupos de filiação unilinear é uma ficção total; iluminadora, sem dúvida, assim como outras ideias teológicas, mas ainda assim uma ficção” (ibid.: 302). Em síntese, ao analisar como as relações de consanguinidade e afinidade se constituíam através do formato e a topografia dos campos de cultivo, se ajustando a elas mais do que alterando o terreno a conveniência de uma sociedade transcendente (ibid.: 177), Leach procurou demonstrar que em Pul Eliya não se fazia parentesco para além da territorialidade (ibid.: 146), e vice-versa.

Muito posterior é a também mencionada coletânea organizada por Carsten e Hugh-Jones (1995), na qual criticavam a “aparência paradoxalmente estática” (ibid.: 37) da noção levistraussiana de casa e afirmavam procurar um método antropológico que considerara “as casas e as pessoas que as habitam como mutuamente implicadas no processo da vida” (ibid.:45), de maneira que “recipiente e conteúdo sejam partes relativas de um processo contínuo” (ibid.: 46). Pouco antes, Humphrey também teria insistido em que a antropologia “poderia fazer uma importante contribuição ao tratar de compreender a habitação como processo” (1988: 17), já que “a estrutura e forma das habitações não reflete simplesmente algumas adaptações ao meio ambiente mal definidas. Elas têm propósitos e intenções” (ibid.). Cabe dizer que Carsten continuou refletindo por conta própria sobre a relação entre casa e parentesco, chegando a afirmar que “o parentesco é feito em e através das casas, e as casas *são* as relações sociais daqueles que as habitam” (Carsten 2004: 37. Grifo da autora). De novo, o propósito desta autora era a unificação dos diferentes níveis analíticos historicamente separados num único estrato processual, o das socialidades.

Outro exemplo é fornecido pelo *Art and Agency* de Gell (1998), que, na formulação de uma teoria antropológica da arte, propôs ferramentas conceituais para pensar os objetos ou as obras em geral (artefatos, tatuagens, pinturas, edifícios, esculturas, etc.) em sua imanência social, como algo constantemente mediado pela agência. Longe de estudar as obras apenas desde os supostos fundamentos sociais ou simbólicos que as constituíram e que parecem permanecer estáveis, Gell propõe olhá-las como *presenças*, em sua participação constante na interação social. Os benefícios metodológicos de uma postura como esta são imediatos, como pode ser a compreensão



da decoração como um sistema de implicações formais cuja “causalidade imanente” (ibid.: 77) é coextensiva à interação social, ou a interpretação da iconoclastia (um assunto caro e controverso para a história da arte) como um processo produtivo que por sua vez produz novos efeitos (ibid.: 62-65), em lugar de como uma destruição incompreensível e analiticamente irrelevante. Gell procura estudar as coisas como índices semióticos constituídos em vida, em sua participação e transformação na vida, e em sua capacidade para transformar a vida.

Um quarto exemplo pode se extrair de Helliwell, que num artigo pouco citado sobre as casas comunais Dayak (1993) se preocuparia por “evitar focar na configuração formal do espaço para se concentrar no modo como esse espaço é vivido e experimentado” (ibid.: 51). Desse modo, a autora se deparou com um elemento construtivo das edificações Dayak que, além de reflexos e metáforas simbólicas, era meio constituinte de determinadas formas de socialização: a parede separadora que divide os apartamentos (*lawang*) dentro da casa comunal (*long house*). Se trata de uma parede que, ao estar “feita de peças de casca de árvore frágeis apoiadas umas contra as outras de tal modo que deixam aberturas de tamanhos variáveis” (ibid.), comporta uma “alta permeabilidade” que “possibilita um fluxo desimpedido de som e luz” (ibid.: 52), ou, em outros termos, um fluxo de falas e de visibilidades trans-domésticas que conflui naquilo que ela define como uma “comunidade de vozes”. As relações domésticas (visíveis e audíveis para os vizinhos) e as relações de vizinhança (impensáveis como relações entre unidades discretas) se articulam de um modo específico sob a mediação de uma textura muraria, fazendo com que seja “impossível discutir nos termos de ‘público’ e ‘privado’” (ibid.: 59).

Exemplos como o último demonstram que as reflexões antropológicas ontogenéticas vão além de teorias explicitamente pós-estruturalistas, pois é a descrição pormenorizada dos detalhes técnicos, práticos, *poéticos* (no sentido que lhe atribui Herzfeld, 1985, 2008 [2005]), etc. a que possibilita a maioria das vezes o acesso a aspectos relacionais que transitam para além dos grandes classificadores lógicos (sejam estes científicos ou nativos).

Servindo-me das possibilidades descritivas trazidas por esses últimos trabalhos comentados, disponho-me, por fim, a explicitar o método do trabalho que aqui me

ocupa. Minha procura por uma antropologia da arquitetura consiste no estudo descritivo da gênese das relacionalidades que constituem e atravessam o que os arquitetos (e os transmissores de seus enunciados) definem como arquiteturas, em suas variáveis práticas (desenho ou projeção arquitetônica), teóricas (produção e discussão dos princípios gerais) e historiográficas (resignificação e transformação do não-arquitetônico em arquitetônico para a confluência de uma narrativa histórica universal). Foi sob essa perspectiva que pretendi etnografar a atividade da arquitetura sobre os *baserris* de Araotz, porém, ao fazê-lo, me deparei com que o arquitetônico (dos arquitetos) apenas atravessava algumas das práticas que envolviam eles, de maneira que uma antropologia da arquitetura estava longe de dar conta de toda a complexidade do objeto inicialmente proposto.

A solução que procurei surgiu de uma reversão paralela do método. Se na primeira parte deste trabalho desenvolvo uma etnografia dos atos históricos que convergiram na constituição das entidades *baserri-família* e *baserri-arquitetura*, em paralelo, na segunda parte, procuro etnografar os atos e acontecimentos particulares que vi em Araotz independentemente de constituírem ou se relacionarem a essas entidades. Meu propósito, desse modo, é descrever a captura que a arquitetura (e também a antropologia) desenvolve *in situ*, em Araotz, a partir da *transdução* derivada da superposição desses dois planos: uma etnografia do *baserri* enquanto objeto de conhecimento antropológico e arquitetônico (Parte I) e uma praxeografia de determinados *baserris* do vale de Araotz (Parte II).

## **2. Hipótese conceitual: a casa como pessoa moral e a casa como produção relacional**

Dadas as circunstâncias, e considerando que o que aqui apresento é um estudo relativo a determinadas casas, seria um erro ignorar o conceito que nos últimos 30 anos predominou no panorama antropológico sobre a questão da casa: o de pessoa moral. Desse modo, e diante das limitações que o uso deste conceito provocaria de imediato nos propósitos metodológicos que mencionei acima, a continuação sugiro uma breve reconsideração dele para posteriormente apresentar dois conceitos que para os fins

descritivos deste estudo se mostram mais produtivos, o *fato* (*egintza*) e o *fazer* (*zeregina*).

Pois bem, na sua teoria das *sociétés à maison*, é notório que Lévi-Strauss define a casa como uma instância transcendente<sup>20</sup>; ela é uma entidade abstrata, uma unidade ideal que está ou existe para além de suas partes e que, a modo de axioma, explica a reprodução e o funcionamento da família e da economia do grupo doméstico. Simultaneamente, é curioso ver que, em sua crítica ao modo como a antropologia britânica analisava a casa enquanto “grupo corporado”, Lévi-Strauss se apoiava no direito romano para indicar mais uma vez que a casa era uma pessoa moral (1986 [1984]: 188-189). Digo curioso porque Lévi-Strauss não foi buscar a definição de casa (*aedes*) no direito romano, mas a de pessoa (*personae*), diretamente vinculada a termos gregos como *prosôpon* (frente à face, máscara) e *eidolon* (fantasma, imagem do espírito humano). De *prosôpon* deriva a noção moderna de pessoa (Ildefonse 2009), enquanto de *eidolon* a noção de ideia. Apesar da isomorfia, *aedes* (casa, lar [lugar do fogo] ou templo em latim) e *eidōs* (termo grego derivado de *eidolon* e que faz referência ao mundo das ideias de Platão) não compartilham relações etimológicas; *aedes* provém do termo protoindoeuropeu *\*h(e)id*, cujo significado é arder ou queimar (Vaan 2008: 25), não tem relação com o plano imaterial das ideias, mas com o plano prático das funções.

Aproveitando que foi o próprio Lévi-Strauss quem introduziu o tema, proponho aprofundar mais um pouco na questão da casa para o direito romano para chegar até uma concepção dela que nos permita sair do esquema da personificação. Seguirei, para tanto, o trabalho de Betancourt Serna (2007, 2011) sobre a propriedade civil em Roma.

Pois bem, parece que a assimilação da filosofia grega por parte do direito romano se deu a partir de duas correntes filosóficas que se projetaram em duas escolas jurisprudenciais: (1) a Escola Jurisprudencial Sabiniana (ou Casiana), derivada do estoicismo novo ou romano e (2) a Escola Jurisprudencial Proculeyana, derivada da filosofia peripatética e de influência aristotélica (Betancourt Serna 2007: 78, 2011: 80). Acontece que cada uma destas escolas ofereceu uma solução diferente à problemática jurídica da casa. Por um lado, a Escola Sabiniana (estoica) acreditava na unidade

---

<sup>20</sup> No anexo deste trabalho, chamado *Personificando: sobre pessoa morais, totens e casas*, apresento uma revisão histórica do conceito de pessoa moral na que argumento e justifico esta asserção.

material da casa, enquanto a Escola Proculeyana (aristotélica) a procurou definir enquanto unidade funcional.

No primeiro sentido, Pomponio, da Escola Sabiniana (estoica), diria que “há três classes de coisas”: (1) os “objetos contínuos [*henomenon*]”, como “um escravo, uma viga ou uma pedra”; (2) “os objetos unidos [*synemmenom*]”, como “um edifício, um navio, um armário”; e (3) “os objetos soltos [...] reunidos sob um único nome”, como “o povo, uma legião ou um rebanho” (Pomponio apud. Betancourt Serna 2011: 82).

No segundo sentido, na recopilação do *Corpus Iuris Civilis* expõe-se claramente, segundo Betancourt Serna, a conceição utilitária da Escola Proculeyana:

Diz Labeón que a cobertura de tábuas que se tira em verão e se coloca em inverno é parte da casa, pois essas tábuas estão destinadas a um serviço fixo, e é irrelevante que se tirem por temporadas. [...] Os encanamentos, calhas, pilhas e outras peças necessárias para a água corrente, assim como as fechaduras e as chaves *são parte da casa mais do que pertencas da mesma.* (*Digesta [Corpus Iuris Civilis]* apud. Betancourt Serna 2011: 83. Grifo meu)

Cabe dizer que, para o direito civil, as *pertenças* são “coisas acessórias destinadas a conservar ou facilitar o uso das coisas principais, sem que destas sejam parte integrante” (Gomes 2001: 243) e que as *partes integrantes* são “os bens que, unidos a um principal, formam com ele um todo, sendo desprovidos de existência material própria, embora mantenham sua identidade” (Stoltze Gagliano *et al.* 2011 [2002]: 313). Desse modo, quando Labeón afirma que as chaves, assim como qualquer outro elemento articulado regularmente à casa por uma compatibilização funcional, estão integradas à casa, quer dizer que *são* a casa tanto quanto as telhas ou as paredes.

Desta bifurcação (entre as concepções sabiniana e proculeyana) derivam importantes consequências jurídicas para o direito moderno (Betancourt Serna 2011: 80), mas para meu argumento aqui apenas pretendo ressaltar um princípio derivado da Escola Proculeyana: “a categoria de coisa imóvel por destinação; isto é, aquela coisa por natureza móvel, mas que afeta ao serviço do imóvel” (*ibid.*). No Brasil, a categoria de coisa imóvel por destinação se conhece como “imóvel por acessão intelectual”, e considera “os bens que o proprietário intencionalmente destina e mantém no imóvel para exploração industrial, aformoseamento ou comodidade (Stoltze Gagliano e Pamplona Filho 2011 [2002]: 302). Isto é, se for intenção do proprietário da casa, elementos como uma ferramenta (função econômica ou industrial), um quadro (função estética ou aformoseamento) ou um equipamento para incêndio (arcondicionamento) são

*partes integrantes* do imóvel, isto é, *são propriamente a casa e não podem ser alienadas por separado*. Estas considerações são relevantes para comprovar que a noção de *aedes* (casa em latim) pouco tem a ver com a de *eidos* (ideia em grego). Mais do que uma “unidade ideal” (Betancourt Serna 2011: 80), a casa no sentido proculeyano parece remeter a uma compatibilização funcional considerada ou reconhecida.

Procurarei ir um pouco mais longe. Como dizia Labeón, então, a chave é parte da casa. Mas é preciso ter em conta que a chave não é casa de pleno direito, não o é por sua consistência material ou por não poder se separar fisicamente dela, mas por sua capacidade mediadora no agenciamento (junto a uma porta e uma fechadura) que ela possibilita: a chave participa da possibilidade de uma porta ficar alternativamente aberta ou fechada e, portanto, é o que permite ou não o passo entre cômodos ou entre um exterior e um interior. Por dizê-lo de outro modo: o fato de poder abrir e fechar a porta faz com que essa casa seja essa casa, é essa função a que forma parte de sua singularidade (sua *hecceidade*), e não propriamente a materialidade da chave. Mas a chave não é parte da casa enquanto símbolo que representa tal função, ela o é em tanto que participa de sua condição cada vez que a porta se abre ou se fecha. A potência epistemológica de uma consideração como está é surpreendente, pois nos permitiria pensar toda a estrutura doméstica como uma dinâmica imanente em lugar de uma estática transcendente; como um fluxo de compatibilizações e agenciamentos em lugar de como uma instancia individual sobreposta a um agrupamento de elementos materiais fixos.

Há algo mais. Os Proculeyanos observam as coisas em “transformação”, isto é, como coisas simples que, ao se acoplar, podem constituir o que se conhece como uma “*nova species*” (Betancourt Serna 2011: 81). Assim, “se a matéria se transformou de tal modo que seu proprietário não pode reivindicá-la como subsistente, a *nova species* pertence –segundo os Proculeyanos- ao especificador ou a aquele em cujo nome se fez o trabalho” (ibid.). Isto significa que não há uma propriedade da coisa em si; não há um proprietário que o seja sob todas as circunstâncias, pois é a apropriação a que faz o proprietário do mesmo modo que a produção faz ao produtor. Cabe dizer que apropriação, produção ou transformação são sempre relativos ao ato, pois, “para Aristóteles, é a atividade de informação a que define a substância” (Deleuze 2015

[1981]: 272). Enfim, tanto a *nova species* quanto a especificidade do produtor devem sua existência ao ato de produção. Procurarei expressá-lo de um modo completamente diferente. Em sua *Critica do estudo do parentesco* Schneider faz notar a relevância de um conceito da ilha de Yap que, curiosamente, parece se aproximar à “transformação” à qual os Proculeyanos fazem referência:

O conceito de *magar* é indispensável para compreender o *tabinai* [casa, habitação, grupo doméstico, etc.] e o *genung* [o que está relacionado a um determinado “ventre” feminino]. [...] *Magar*, em uma variedade de contextos, significa trabalho, tarefa, esforço criativo [...]. A terra do *tabinai* foi feita, e precisou de trabalho, *magar*, para fazer dela o que é. As pessoas que viveram antes construíram os poços de tubérculos, dispuseram em terraços os jardins tal e como era necessário, plantaram inhames e batatas doces, construíram as plataformas das casas e as áreas pavimentadas circundantes, pavimentaram os caminhos e assim por diante, e aqueles que mantêm a terra hoje dizem que estão em dívida com aqueles que vieram antes pelo trabalho que fizeram para fazer do *tabinai* o que é hoje. Por muito inerente que seu nível possa ser, é o trabalho o que produz e mantêm o *tabinai*, e as pessoas trocam seu trabalho pelos direitos no *tabinai*. (Schneider 1984: 27)

Segundo Schneider é através do trabalho (*magar*) que as pessoas continuamente constituem a casa (*tabinai*) e é através desse mesmo trabalho que elas se constituem como parte dessa casa.

Em um contexto completamente diferente, Marcelin (1996, 1999), se deparou com algo parecido ao constatar que, “na periferia de Cachoeira não se pode isolar o “fato da casa”, do fato de construí-la”, e que, “a construção mobiliza projetos individuais, recursos humanos e materiais de uma coletividade” que, por sua vez, “não é algo dado, mas construído” (1999: 35). A casa, segundo este último, “é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade” (ibid.: 36), ou, como diria Marques sobre as constatações de Marcelin, “o processo de constituição de uma casa é simultaneamente um processo de constituição de família e de pessoa” (2015: 91), de maneira que “o parentesco precisa ser também *feito*, mesmo sobre o dado da consanguinidade” (ibid.: 100. Grifo meu). Para estes autores, em lugar de como uma *unidade ideal*, a casa pode ser pensada como o índice referencial de uma *heterogeneidade técnica*<sup>21</sup>, sócio-material e imanente, em constante produção.

---

<sup>21</sup> Almeida (1986) propôs o termo “unidade técnica” para se referir a certa concepção antropológica da “família” que resulta (*a posteriori*) do vínculo entre pessoas a partir do trabalho, o consumo, a troca e a co-residência (ibid.: 71), e que ele mesmo contrapôs a outra concepção de família caracterizada pelo *a priori* axiomático do parentesco. Neste caso, falo explicitamente de uma *heterogeneidade técnica imanente* em contraposição à ideia de uma *unidade técnica eficiente*, pois procuro não insistir em uma unidade sintética (casa-família) resultante da produção de um grupo de trabalho (doméstico ou extradoméstico), mas em cada parcialidade produtiva como relação constituinte.

Pois bem, é sob estas considerações que proponho pensar as noções de *zeregin* (fazer)<sup>22</sup> e de *egintza* (fato), que anunciei no começo deste estudo.

Durante os meses que passei em Araotz, não pude deixar de notar a recorrência de uma constelação terminológica relativa às coisas feitas e às que estavam por se fazer. Palavras como trabalho, tarefa, labor, obrigação, esforço ou fadiga tem uma enorme quantidade de variantes em *euskera* derivadas de *lan* (trabalho), *egin* (fazer) ou *neke* (esforço, fadiga); termos como *langintza* (ofício), *lanbide* (profissão), *etxeko lan* (trabalho doméstico), *auzolan* (trabalho comunal ou vizinhal), *elkarlan* (trabalho em equipe), *eskulan* (trabalho manual), *alferlan* (trabalho inútil), *egiteko* (ocupação), *eginkizun* (cometido), *eginbehar* (obrigação), etc. se apresentam constantemente nas falas dos *baserritarras*. De fato, a palavra que define labrador, agricultor ou habitante do *baserri* é precisamente *nekazari*, que, numa tradução literal seria *aquele que se dedica à fadiga ou trabalho esgotador*, onde *neke* = fadiga e o sufixo *-ari* indica dedicação ou inclinação. Não é de estranhar que Caro Baroja definisse “a casa [o *baserri*] com seus habitantes e pertencas” como “uma espécie de ‘unidade de trabalho’ elementar” (1974: 124) e que Santana afirmasse que é “a falta de esforço e trabalho” o que faz com que os *caseríos* [*baserri*s] desabem (2007: s/n). Quando pedi uma definição de *baserri* a Aitor de Uriarte Garaikua (A63) ele me respondeu do seguinte modo:

O que é um *baserri*? Sei lá! Diria que é fazer os trabalhos que sempre tem para fazer. No *baserri* sempre tem *algo a fazer*. [...] Eusebio [tio do pai] agora tem 85 anos. Ele não pode fazer as coisas, mas sempre está na nossa procura. Vem e diz, “faz isto! faz aquilo!”, e se queixa, “isto é um *baserri*, eu nunca tive férias!”. É como se tivesse o olho treinado para ver o que falta por fazer, para continuar com a casa.

Desse modo, para os objetivos descritivos deste trabalho, a palavra *egintza* (o que é feito, em espanhol: “*hecho*”) ou *fato*, designará o que aconteceu, enquanto a palavra *zeregin* (numa tradução literal, *quefazer*) ou *fazer*, remeterá ao que foi feito sob a consideração de que se pretendia ou se precisava fazer. Os *fazer*es, então, são intencionais, em sua configuração participa uma certa finalidade; os *fatos*, por outro lado, são independentes da ação humana. O *fato* aqui remete ao concreto e singular, em sua referência a um acontecimento particular, e se refere ao meio de imanência que

---

<sup>22</sup> A tradução literal de *zeregin* é “quefazer”. Em seu uso cotidiano, o significado desta palavra remete à tarefa ou ao afazer, não à produção em geral. O uso que eu faço de *zeregin* não é propriamente nativo; o proponho aqui como um conceito antropológico.

constitui relacionalmente. Os fatos são fatos particulares ou fatos relacionais. Os *fazer*s, por sua vez, não são modos de fazer nem disposições práticas reprodutivas (*habitus*), mas atos singulares. São acontecimentos, e, portanto, são absolutamente concretos e infensos à generalização. Tanto os *fazer*s (*zereginak*) quanto os *fatos* (*egintzak*), dessa forma, são atuais, e se compõem de tal modo com a realidade (ontogénese) que esta não pode se pensar sem eles: são singulares e irreversíveis. Descritas a posteriori, são o que se fez ou o que aconteceu.

É preciso fazer um esclarecimento. Apesar de usar palavras de uso local e de procurar, por meio delas, a resposta a um problema que provém do campo, os conceitos que proponho por seu meio não são locais. Os *baserritarras* de Araotz não pensam necessariamente os *baserris* como *fatos* e *fazer*s; que eu saiba, estes conceitos não estão presentes tal e como os proponho aqui na epistemologia dos araoztarras. O que se encontra em Araotz, no entanto, é o que os conceitos de *fato* e *fazer* me permitem descrever e que, de outro modo, precisaria omitir.

Colocarei um exemplo. Apesar da evidência da presença dos *baserris* no modo de vida de Araotz, um analista qualquer se surpreenderia com as dificuldades que acarreta perguntar por um conceito abstrato como é o de *baserri* (nem falarei do ridículo que o etnógrafo pode passar perguntando sobre casas enquanto pessoas morais). Se eu perguntava “o que é um *baserri*?” eram poucos os que de fato me respondiam, e muitas pessoas o faziam procurando concreção: “Erramuena [A17] é um *baserri* impressionante”, “em Gerneta Handikoetxea [A29] transformaram o estábulo numa sala de estar”, “a casa de Maximo, Madinabeiti Azpikua [A42], tem *baserri*, mas a do filho não, é um *chalet*”, etc. Quando falava com as pessoas, dificilmente conseguia enunciados (se não for mediante indução) como “os *baserris* são tal e tal coisa” e definitivamente nunca ouvi sair da boca de nenhum araoztarra o sintagma “o *caserío* basco”; em todo caso, as pessoas tinham coisas a dizer a partir de *baserris* concretos (Erramuena [A17], Emparantza [A16], Gontzaluena [A31], Jausoro Garaikua [A35], Txomena [A58], Amiamena [A07], etc.) e as palavras *baserri* ou *caserío* estavam sempre em operação e em referência a edifícios específicos (“Benjamín trocou o telhado do seu *baserri*”, “aquele *baserri* está caindo aos pedaços e o proprietário não quer saber”, “minha mãe nasceu em Madinabeiti Goitikua [A43] e quando casou veio morar



neste *baserri*”, etc.). Se eu procurava falar das características de entidades (do *baserri* como abstração), os araoztarras respondiam com relatos, enunciados e ações sobre *baserri*s específicos, isto é, com concreção e operatividade.

Os conceitos de *fato* e *fazer* são o modo que encontrei para seguir teoricamente determinado movimento que os araoztarras fazem em seus enunciados (verbais ou práticos) cotidianos. Assim, o propósito dessas noções é proporcionar ferramentas para desenvolver uma “etnografia do particular” (Abu-Lughod 1991: 153, 2000) na qual o princípio analítico não seja tanto um indivíduo irreduzível (não me refiro necessariamente a um sujeito humano), mas cada ato singular implicante (cada fala, cada operação, cada gesto, etc.), pois cada *fazer* ou *fato particular* produz um *meio associado* que constitui, por sua vez, tal ou qual indivíduo de modo performativo, em *ato*. O *fazer* é sinônimo de “socialidade”, como Tarde (2011 [1890]: 200) originalmente a definiu: o *fazer* é uma associação constituinte. *Fatos* e *fazer*s são os acontecimentos que constituem o mundo, são propriamente o mundo, sua *causa imanente* (Deleuze 2014 [1986]: 186), pois todo ato faz, produz, não necessariamente aquilo que busca produzir (sua finalidade), mas todo um meio associado; *fatos* e *fazer*s integram a casa, ou melhor, são propriamente a casa pensada como ato produtivo em devir (oicogênese).

Por último, alguém poderia dizer que à primeira vista essa diferença entre o *fato* e o *fazer* é mínima ou irrelevante, mas é importante assinalar que nela está contido um debate antropológico fundamental sobre a questão da vida, da intencionalidade e da agência social. Para Bateson (2002 [1979]), por exemplo, existe uma diferença essencial entre o mundo vital da “criatura” (produtor de “informação”, no sentido da cibernética), também chamado de “sistemas mentais” ou simplesmente “mente”, e o mundo das fisicalidades indiferenciadas chamado “pleroma” (produtor de “entropia”). Gell, seguindo uma dicotomia similar, definia o agente social como uma “*mente*, uma vontade ou uma intenção” que atua e não como uma “concatenação de eventos físicos” que acontece (Gell 1998: 16). No sentido contrário, uma crítica recorrente de Ingold (2011: 214; 2013: 96) à teoria da agência de Gell diz a respeito dessa intencionalidade que o segundo implica na caracterização do “agente”. Para Ingold, a pessoa não é a origem de uma agência incorporada (*embodied*) num objeto, pois cada coisa é “um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (2013: 99). Em sua teoria do *fazer*

(“*making*”), Ingold (2013) fala de uma “realidade transdutiva” (uma ontogênese) similar à que procuro propor aqui como um modelo epistemológico de utilidade para descrever o que acontece em Araotz. Porém, ao falar especificamente de arquitetura (ibid.: 47-59), o autor procura descrever a construção da catedral de Chartres como um processo imanente de adaptação técnica às determinações do meio material, subestimando a participação do *saber* (das ideias, dos preceitos estéticos, éticos, teológicos, disciplinares, etc.) na experiência produtiva, no *fazer*<sup>23</sup>. Serei claro: se a arquitetura, segundo a definição dos arquitetos, consiste na mediação e construção de determinados *saberes* num processo produtivo heterogêneo, não é possível propor uma antropologia da arquitetura se não se problematiza esse mesmo *saber* e o modo como este é produzido e praticado. Assim, é para dar resposta a esta problemática que sugiro o conceito de *fazer*, pois cada *fazer* comporta o desenvolvimento de determinados *saberes* entre seus meios de produção.

Procurando uma síntese colocarei um último exemplo extraído do meu caderno de campo, recolhido em Araotz o 09 de março de 2016. Começa do seguinte modo:

Num caloroso dia de verão de 1984, Koldo Zumalde e o pai dele, Eugenio, estavam na *ganbara* (celeiro) do *baserri* Aitzkorbe Azpikua [A05, fig. 0.11] empilhando a grama seca coletada para alimentar o gado durante o inverno. De repente, algo aconteceu [um *fato*]: uma lâmpada localizada exatamente encima da forragem já empilhada estourou.

Como diria Ingold, tudo entrou em “correspondência” (2013: 100): o calor, unido à grama seca e ao vento produzido por uma máquina que eles usavam para elevar a forragem até a parte mais elevada do celeiro, fez com que a chispa elétrica virasse um fogo incontrolável em questão de segundos; o celeiro e o estábulo começaram a arder. Um sem fim de novos *fatos* e *fazeres* se articulou de imediato a esse *fato* particular (aquela lâmpada estourando), que, unido a outros tantos (o calor, a grama, o vento, etc.) transduziu o incêndio propriamente dito. Ressaltarei apenas alguns deles:

Vários vizinhos veem o fogo e acodem correndo ao lugar do acidente. Koldo, que no momento “estava desesperado e não sabia *o que fazer*”, diz que os primeiros a chegar são “os de Txomena [A58] e os de Errastikua [A19]”, e os últimos, aproximadamente 3 horas depois, os

---

<sup>23</sup> Em outro lugar (Heras 2015a: 600) assinalo o perigo deste pressuposto teórico, que ignora praticamente a totalidade dos estudos sobre história da arte e estética e que cai num argumento tipicamente romântico sobre o canteiro de obra gótico.

bombeiros. Os de Errastikua [A19], junto a outros vizinhos que iriam chegando depois, não esperam aos bombeiros [começam a desenvolver determinados *fazeres*]: em lugar de tentar apagar o incêndio com água sobem heroicamente ao telhado e cortam algumas vigas para que parte deste desabe; simultaneamente, outros dentro da casa se dedicam a taipar com paredes de pedra e blocos determinados passos entre o estábulo e o resto dos cômodos. Acontece que todo o mundo em Araotz sabe que Aitzkorbe Azpikua [A05], assim como a maioria das casas do bairro, está configurada a partir de uma grossa parede estrutural (chamada de *medianil*, *meéliña* ou *media-línea*) que divide a planta do edifício em duas partes [ver por exemplo em Errastikua, fig. 0.09]. Quando os de Errastikua [A09] chegam, percebem que o incêndio já pegou uma metade da casa, de maneira que o objetivo é conter o fogo de tal modo que não se estenda até a outra metade. O desenho que Koldo fez enquanto me explicava o acontecido não podia ser mais expressivo [fig. 0.14].

Os vizinhos conseguem seu propósito. O telhado da metade em chamas desaba e salvam as paredes dessa parte e o resto da casa [fig. 0.12]. As vigas do telhado desabado continuam ardendo por horas [fig. 0.13] e, no final da tarde, as vacas, que se encontravam pastando no monte, voltam (por elas mesmas) ao *baserri* e tentam entrar apesar do estábulo ter ardido por completo. Uma delas consegue entrar e a causa das brasas o pelo dela começa a arder; a vaca saí correndo enlouquecidamente pelos terrenos circundantes. Entre várias pessoas conseguem apagar as chamas das costas do animal; apesar das queimaduras, sobreviverá.



Fig. 0.11. Aitzkorbe Azpikua [A05] na atualidade.



Fig. 0.12. Aitzkorbe Azpikua [A05] imediatamente depois do incêndio de 1984. Fotografia de Andrés Arlanzón. Fonte: Archivo Municipal de Oñati.



Fig. 0.13. O estábulo de Aitzkorbe Azpikua [A05] durante o incêndio, 1984. Fotografia de Andrés Arlanzón. Fonte: Archivo Municipal de Oñati.

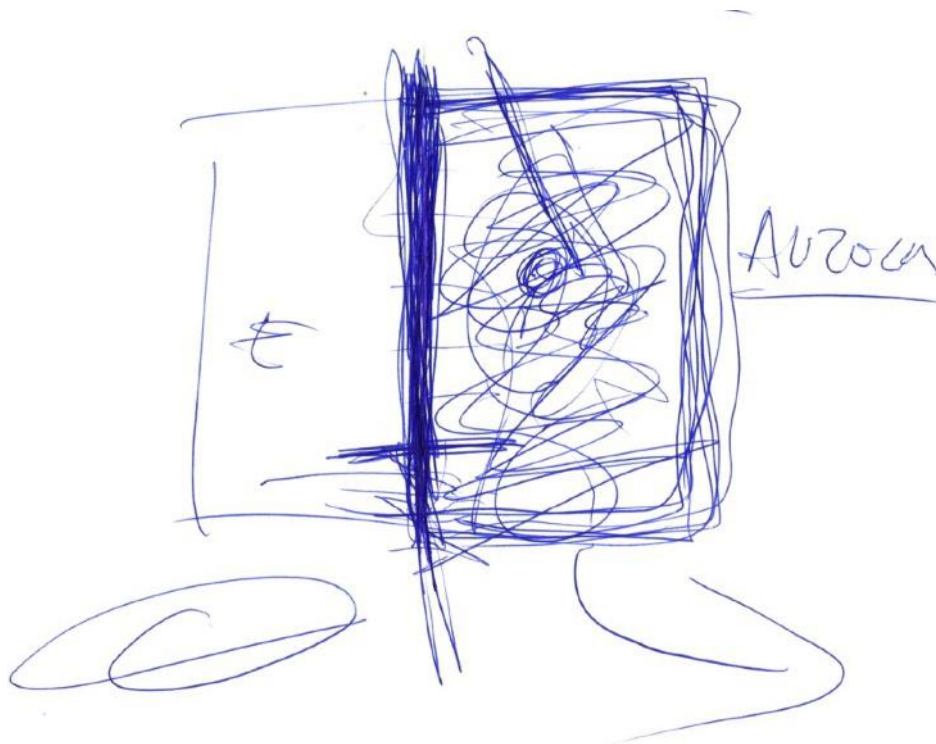


Fig. 0.14. Desenho feito por Koldo Zumalde enquanto narrava o acontecido durante o incêndio de Aitzkorbe Azpikua [A05]. Mostra a planta do caserío e sua divisão em duas metades pelo muro chamado *medianil*. O lado direito (o estábulo e o celeiro) ficou completamente destruído, o esquerdo (a moradia e alguns espaços de armazenagem) sobreviveu ao fogo.



Figs. 0.15 e 0.16. Estrutura da cobertura de Aitzkorbe Azpikua [A05] na atualidade. À esquerda a metade que sobreviveu às chamas, à direita a metade reconstruída depois do incêndio.

No dia seguinte a Junta do Bairro se reúne e se decide que os vizinhos de Araotz farão *auzolan* (literalmente: trabalho de bairro) para desentulhar o espaço e reparar as paredes da parte queimada de Aitzkorbe Azpikua [A05]; a reconstrução do telhado ficará às custas da família que habita a casa. Dito e feito: durante uma semana praticamente todos os vizinhos de Araotz participam de um modo ou outro do *auzolan*; uns desentulham, outros trazem pedra para as paredes, outros contribuem com a comida, etc. Simultaneamente, se aproxima o dia em que a família de Koldo decida o que fazer com o telhado. Reconstruí-lo em madeira é caro e demorado; por outro lado, em 1984 já fazia anos que era popular o uso de concreto armado nos telhados dos *baserris*. Koldo o colocava do seguinte modo:

“É claro que a gente preferia fazê-lo em madeira, mas o concreto armado nos dava mais seguridade em relação a um novo incêndio, coisa que no momento nos atemorizava. A gente precisava construir o telhado urgentemente, porque era necessário dar um teto às vacas antes de que começasse o inverno e continuar com o *baserri*. E depois estava a questão daquela vaca que se queimou... meu pai gastou uma quantia enorme de dinheiro para salvá-la, e o orçamento que a gente tinha para o telhado ficou muito limitado.”

A família de Koldo contrata uma empreiteira e a reconstrução da estrutura do telhado finalmente se faz de concreto armado [figs. 0.15 e 0.16]. Koldo sabe que as autoridades patrimoniais desaprovam este tipo de intervenção e que a consideram uma “desvirtuação” ou “descaraterização” da “arquitetura do *baserri*”, mas ele deixa ver que a eleição estava entre recuperar as atividades do *baserri* (a exploração ganadeira) ou restaurar sua suposta integridade formal, e que em nenhum momento hesitaram: “foi pelo bem das vacas”.

Enfim, espero que este pequeno relato seja suficiente para esclarecer o que proponho como *fato* e *fazer*. Parece inquestionável que, por muito arbitrário ou casual que seja, um *fato*, um acontecimento não acionado por um agente intencional como pode ser uma lâmpada estourando, produz determinados efeitos. A modo de uma cadeia de Markov, tal *fato* se constitui junto a um meio relacional que possibilita a aparição de outros tantos *fatos* arbitrários ou *fazeres* intencionais, de maneira que não é contingente: contribui para produzir realidades sociais muito concretas. Como diria Bergson, o movimento vivente transforma os obstáculos em meios; do mesmo modo, os *fazeres* fazem da circunstancialidade dos *fatos* seu substrato produtivo, e vice-versa. Por outro lado, determinados *fatos* contidos neste relato expressam algumas particularidades de uma série de associações vizinhais que tiveram lugar em Araotz a causa do incêndio de

Aitzkorbe Azpikua [A05] no verão de 1984. Porém, não são ilustrações de uma preconcebida organização social rural basca caracterizada por formas e modos tipológicos e intemporais. Koldo me narrou estes acontecimentos porque foi o que lhe veio à cabeça quando lhe perguntei sobre Aitzkorbe Azpikua [A05], não para explicar como deve ser um *baserri*, o *auzolan* ou a cooperação entre vizinhos. No mesmo sentido, ele não agradece a um suposto *modo rural basco de agir ante os incêndios* que depois do acontecido sua casa se salvara; ele está agradecido a ações concretas que naquele dia desenvolveram determinadas pessoas, independentemente das eventuais diferenças ou inimizades que pudesse ter com elas. Não é nos modos sociais e nem sequer nos indivíduos que Koldo vê o agradecimento e a exemplaridade, mas naqueles atos particulares. Paralelamente, ele não julga o fogo ou qualquer outra entidade abstrata por queimar a casa, ele se lamenta da mala sorte que foi que aquela lâmpada estourasse (*fato*), e se arrepende de não ter trocado ela alguns dias antes (*fazer*), o que teria evitado o desenvolvimento do resto dos acontecimentos.

Dou fim a este demorado preâmbulo teórico, dedicado a introduzir o objeto, o método e o problema conceitual deste trabalho, para definitivamente dar passo ao estudo etnográfico.

# PARTE I.

## **A captura dos *saberes*. A produção moral do *baserri*.**

Vemos, pois, que todas as noções que o vulgo costuma utilizar para explicar a natureza não passam de modos do imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição de sua própria imaginação. (Spinoza 2009 [1677]: 47)

Como mencionei na introdução, a hipótese geral desta primeira parte consiste em que toda concepção abstrata de *baserri* vem determinada por capturas históricas e particulares que conformam *saberes*. Dos propósitos analíticos deste trabalho deriva a identificação operativa de duas entidades, *baserri-família* e *baserri-arquitetura*, cuja estruturação será o objeto de estudo das próximas páginas. Isto acarreta a ideia de que estas entidades, apesar de ocasionalmente parecerem coisas unitárias e dadas, se fazem e se fazem, de modo que implicam toda uma heterogeneidade produtiva e, como tal, sua capacidade para produzir novos efeitos num contexto como o de Araotz pode ser parcial e difusa. Nesse sentido, procurarei mostrar essas entidades não como o que *são*, mas como o resíduo referencial de um processo produtivo complexo, que é o que me interessa descrever. Assim, dedicarei o primeiro capítulo a introduzir a conjuntura epistemológica na qual estas entidades começaram a se engendrar e, posteriormente, destinarei dois capítulos ao estudo de sua formação histórica. O quarto capítulo tratará do *baserri-patrimônio*, um aspecto derivado do uso institucional dessas entidades por parte das autoridades públicas, e o quinto capítulo, como fechamento da parte I, procurará retomar o discutido nos anteriores capítulos mediante a análise de um caso de estudo particular, a restauração do *baserri* Igartubeiti. Acredito conveniente avisar que, como minha proposição hipotética consiste em introduzir princípios que me permitam descrever uma maranha produtiva e não em conjecturar algo para depois demonstrá-lo, não vou oferecer predefinições dos conceitos *baserri-família*, *baserri-arquitetura* e *baserri-patrimônio*; em vez disso, proponho que seja a própria descrição histórica a responsável por, gradativamente, fazer isso por mim.



## CAPÍTULO 1

### **O Renascimento Cultural Basco e o problema da beleza tipológica.**

O objetivo do presente capítulo introdutório é apresentar a conjuntura epistemológica e político-cultural na qual começaram a se constituir os saberes arquitetônicos e antropológicos sobre o *baserri* no decorrer do que se conhece como o *Renascimento Cultural Basco*, entre 1876 e 1936. Resulta especialmente interessante esse período histórico por delimitar o momento em que antropólogos, folcloristas, linguistas, ideólogos nacionalistas, arquitetos e pintores produziram um espaço de diálogo (que culmina no *Primeiro Congresso de Estudos Bascos* de Oñati [Pl.01 e Pl.02], em 1918) que consolida a objetivação da “cultura basca” e que tem seu principal ponto de inflexão no descobrimento do *baserri* como objeto de atenção nacional. Porém, em lugar de fazer uma contextualização geral deste complicado período, o que se estenderia excessivamente e poderia nos afastar dos objetivos dos seguintes capítulos, apenas apresentarei o relato de uma relação histórica particular que envolve um pintor, um antropólogo e um evento acadêmico, e que mostra brevemente o processo de gestação e propagação de um argumento estético (essencial para o que mostrarei nos próximos capítulos) que por muitos anos dominou o panorama artístico basco e cujos fundamentos se encontravam em determinado cientificismo antropológico e nas prerrogativas do nacionalismo racista de finais do século XIX.

Pois bem, em 1860, o pintor guipuscoano Antonio Lecuona (1831-1907) apresenta o influente quadro intitulado *Costumbres vascongadas* (Costumes bascos, ver Fig.1.01.), que deu origem ao movimento artístico conhecido como “Costumbrismo basco” (Lertxundi Galiana 2015). Lecuona é naquele momento um pintor jovem e desconhecido, afincado em Madrid, que ocupa desde 1857 a vaga pública de *Desenhista Científico do Museu de Ciências Naturais*, isto é, que se dedica oficialmente à produção de desenhos técnicos e ilustrações taxonômicas “feitas do natural” (ibid.: 8) que acompanham os trabalhos e boletins desta instituição científica. No verão de 1860, o autor obtém dois meses de licença médica e, presumivelmente (ibid.: 9), visita sua terra natal em busca de ar fresco e inspiração. É a raiz dessa viagem que o pintor confecciona o quadro; uma cena rural, uma romaria, “que não é uma romaria concreta, mas todas as

romarias” (Lertxundi Galiana 2015: 39-40), que acontece numa paisagem tipicamente basca, mas “que foge de toda precisão geográfica para se limitar ao genérico” (ibid.).



Fig. 1.01. Antonio M. Lecuona, *Costumbres Vascongadas*, 1860. Fonte: Lertxundi Gadiana 2015: 10.



Fig. 1.02. Antonio M. Lecuona, *Costumbres Vascongadas* (detalhe), 1860. Fonte: Lertxundi Gadiana 2015: 10.

Provavelmente influenciado pela tendência generalizante do método gráfico que requeria sua atividade profissional, Lecuona não está interessado em representar as particularidades de uma cena histórica concreta (a modo do naturalismo artístico), mas em recriar de forma verossímil uma cena tópica e costumeira que possa se classificar ou identificar como “basca”. Como veremos, neste primeiro passo abstrativo encontra-se um procedimento que se radicalizou no decorrer dos anos e que contribuiu para a constituição de um diacrítico identitário que até hoje produz importantes efeitos nos diferentes âmbitos locais do País Basco. Digo primeiro passo porque no quadro de Lecuona a tipicidade ainda é rudimentar; as vestimentas, as edificações ou as atividades que os personagens desenvolvem remetem à incipiente “basquidade” só em determinados detalhes<sup>24</sup>, e não como um esquema estruturador. No entanto, como afirmam determinados estudos históricos de estética local, foi “o aspecto físico dos personagens protagonistas da arte basca, durante muito tempo, o critério de basquidade observado de modo mais exigente e mais discutido pelos teóricos” (Martinez e Agirre 1995: 159), e, no caso de Lecuona, isso não passou despercebido. Sabino Arana (1865-1903), o mais influente ideólogo racista basco e fundador do *Partido Nacionalista Vasco* (P.N.V.), disse a propósito de determinados desenhos de Lecuona que “as mulheres bascas apareciam feias, [...] os rostos dos supostos *euskaldunes* [bascos] eram espanhóis ou galegos ou tinham olhos de idiota [e] as cabeças eram microcéfalas ou com pescoço de grou [...]” (González de Durana apud. Lertxundi Galiana 2015: 34). Desconheço os comentários de Arana sobre a obra específica *Costumes bascos* (ver detalhe na fig. 1.02), mas, considerando seu interesse pela singularização de um etnotipo racial basco, é provável que não fossem muito diferentes. Para entender este fato é preciso apresentar a segunda figura do meu relato.

Em 1869 Lecuona volta ao País Basco e se muda a um ático do número 7 da rua Cruz de Bilbao, onde começa a dar aulas de desenho e pintura. Casualmente, no primeiro andar desse mesmo edifício mora com sua família um menino de Bergara (ver

---

<sup>24</sup> São vários os personagens que vestem segundo a moda urbana da época ou que só se diferenciariam de camponeses espanhóis pelo detalhe da boina e das abarcas. A edificação que preside a metade esquerda da composição é uma ermida românica que, apesar de ser muito comum no território basco, não remete a um elemento folclórico ou a um estilo nacional. Por último, excetuando o grupo central em volta do dançarino de *aurresku* (com uma perna no ar e um pano branco na mão) as atividades do resto dos personagens não remetem a atividades tipicamente bascas.

Pl. 01) de 9 anos, chamado Telesforo de Aranzadi, destinado a se tornar o “pai da antropologia basca” (Goicoechea Marcaida 1999: 65). Durante anos, Aranzadi recebe aulas de desenho de Lecuona, e com ele começa a se interessar por aquilo que anos depois será seu objeto de estudo; em palavras de Aranzadi, Lecuona foi quem lhe introduziu nos “primeiros incitantes pictóricos de folclore basco” (Aranzadi apud. Goicoechea marcaida 1985: 27), e “com ele aprendi a sentir os temas populares e conheci as gentes e costumes do país” (Aranzadi apud. Goicoechea Marcaida 1999: 68).

Com 17 anos (em 1877) Aranzadi se muda a Madrid para estudar farmacêutica e posteriormente ciências naturais, mas não abandona o aprendizado do desenho. Desde 1886 se dedica à antropologia física e à craniometria e em 1888 apresenta em Madrid “a primeira tese doutoral de antropologia lida numa universidade espanhola” (Zulaika 2000: 56), chamada *El pueblo euskalduna* [o povo basco] (Aranzadi 1889). É a partir deste momento que este autor começa a se instituir como um referente no tocante aos estudos sobre o País Basco. Pouco depois, já doutor, se apresenta ao concurso para concorrer à mesma vaga pública que seu professor de pintura teria ocupado anos atrás, a de *Desenhista Científico do Museu de Ciências Naturais*. Com a ajuda de Lecuona (Lertxundi Galiana 2015: 55) Aranzadi passa no concurso e se dedica ao desenho taxonômico por 6 anos (1889-1895). Entretanto, ao parecer insatisfeito com seu trabalho, continua se apresentando a concursos públicos de diferentes áreas. Em 1890 concorre à *Cadeira de Anatomia Pictórica da Escola de Belas Artes de Barcelona*, mas não a consegue, em 1895 toma posse da *Cadeira de Mineralogia e Zoologia da Faculdade de Farmácia de Granada* e em 1899 é aceito na *Cadeira de Botânica da Faculdade de Farmácia de Barcelona*. Estes fatos indicam que, num momento histórico em que a disciplina antropológica ainda está em formação, Aranzadi acredita poder desenvolver seu programa antropométrico numa faculdade de belas artes; para surpresa dele, é na faculdade de farmácia (no departamento de botânica) onde inicia tal projeto e onde, gradualmente, ganha seu direito a fundar a partir de 1917 uma cadeira acadêmica especificamente dedicada à antropologia.

Contudo, que antropologia é essa que interessa a Aranzadi? Vale a pena se deter um instante em sua pesquisa de doutorado. O objetivo de Aranzadi é a “caraterização dos bascos como raça” a partir da classificação antropométrica de seus “carácteres

típicos” e sua distinção em relação aos “povos circundantes”, na procura de “hipóteses acerca dos elementos que possam ter composto a população deste país e suas relações com as raças primitivas da Europa” (1889: 5). Um “tipo”, segundo ele, “resulta da comparação do que se observa com relativa frequência no país e com relativa escassez, escassez absoluta ou ausência completa em outros países” (Aranzadi apud. Martinez e Aguirre 1995: 172). Cabe dizer que, como irei mostrando progressivamente, são poucos os estudos bascos desta época nos que se diferencia o “tipo científico” (tal e como Aranzadi o descreve) do “identitário”, isto é, daquelas “coisas que se entende que têm identidade porque *são uma* acima das suas variações” (Gatti 2007: 5. Grifo do autor). Desse modo, Aranzadi apresenta uma extensa “caraterização [...] descritiva do tipo médio [basco]” (1889: 33), acompanhada de dezenas de tabelas e gráficos que resumem estatisticamente os dados empíricos recolhidos entre 250 crânios de indivíduos provenientes da província de Guipúscoa e dois importantes desenhos (figs. 1.03 e 1.04) que articulam sintética e idealmente a heterogeneidade dos dados.

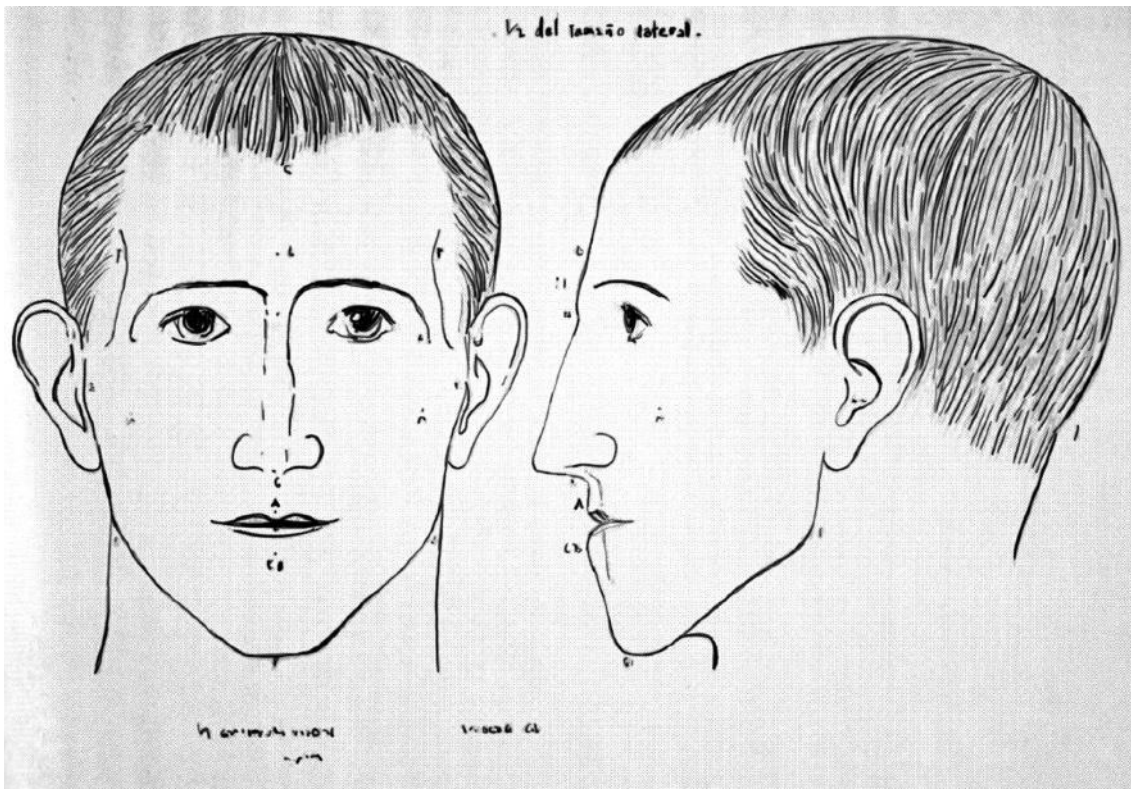


Fig.1.03. Telesforo de Aranzadi, Cabeça de “tipo médio basco”. Fonte: Aranzadi 1889: 6.

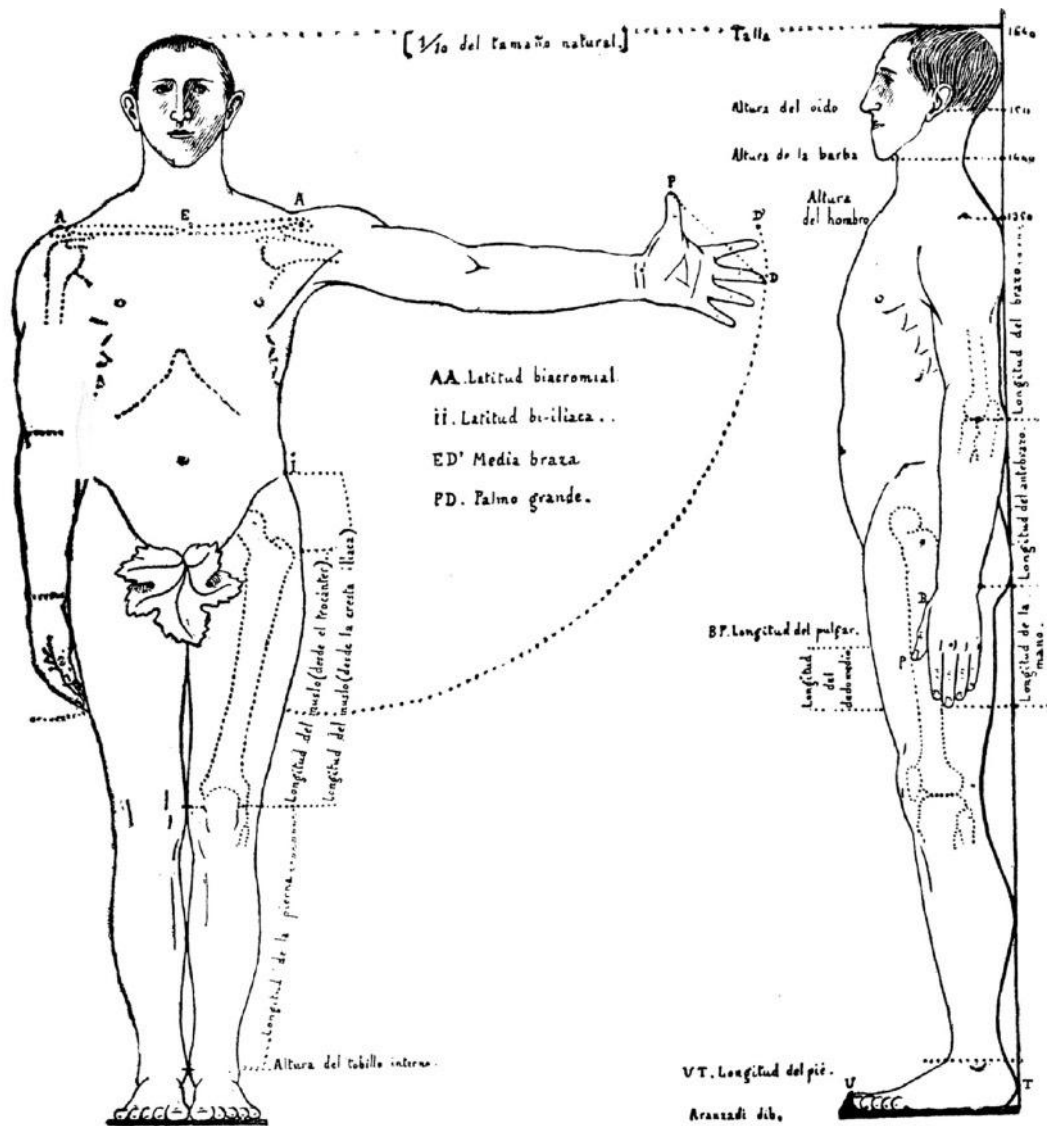


Fig.1.04. Telesforo de Aranzadi, “indivíduo médio basco”. Fonte: Aranzadi 1889: 7.

É aqui, depois de ver a diferença entre o etnotipo produzido por Aranzadi (figs. 1.03-1.04) e a pintura *Costumes bascos* de Lecuona (figs.1.01-1.02) que pode se entender a que se referia um racista como Arana quando criticava o aspecto “espanhol” ou “galego” dos personagens desenhados por Lecuona. Resumindo, os personagens do pintor não se adequam ao tipo racial basco definido por seu discípulo, Aranzadi, e, portanto, em palavras de Arana, são “feios”. Isto significa que o antropólogo, além de produzir um tipo racial científico, produziu um cânon estético.

É necessário assinalar que o próprio Aranzadi era consciente dessa última afirmação e que gastou grande quantidade de tinta para dilucidar as consequências estéticas de seus postulados científicos (ver Aranzadi 1901, 1918, 1921, 1933), às vezes em lugares insuspeitos. Em seu manual técnico sobre antropometria, por exemplo, ele

dedicou todo o capítulo conclusivo a discutir a “beleza das proporções” (1903: 159), e, com a intenção de “libertar os artistas da preocupação e da rotina do cânon clássico e único de proporções” (ibid.: 181), concluiu que “o tipo médio de todo o género humano não pode coincidir com o ideal de beleza de cada povo” (ibid.:160). O problema estético e moral subjacente era colocado do seguinte modo:

[...] a mania unificadora, filha da preguiça moral, intelectual e artística dos grandes rebanhos, querendo acabar com a existência de tantos termos médios de diversas raças, sonhando a arte neutra com um único tipo médio, com uma única regra de proporções para todos [...]. (ibid.: 182)

O objetivo de Aranzadi, no entanto, não era desconstruir efetivamente o cânon universal clássico e deixá-lo à mercê das particularidades e contingências situacionais do ato pictórico (o que se conhece como estética naturalista), mas complexificá-lo subdividindo-o em um número limitado de classes subcanónicas, cuja pertinência viria autorizada pelo conhecimento científico e classificatório das raças e dos costumes. Uma vez feito isto, toda abstração é bem-vinda; Aranzadi “rejeita que o artista deva conseguir uma representação ‘fiel’ da realidade, pois seu cometido fundamental, por exemplo ao fazer retratos, é apreender e mostrar o espírito do retratado mediante ‘uma interpretação plástica de carácter moral’” (Martinez e Agirre 1995: 165). Para este autor a beleza se encontra na homogeneidade do tipo médio racial que, “dado que não tem nenhuma exageração em mais ou em menos dentro da raça, responde ao ideal estético dela” (Aranzadi 1933: 459). Enfim, agora que, graças a ele, os bascos têm a comprovação científica de ser uma raça com suas particularidades, lhes corresponde o direito de produzir uma arte e uma beleza próprias, “um cânon *verdadeiramente basco*” (Martinez e Agirre 1995: 169. Grifo dos autores).

Aqui é onde proponho introduzir o evento que marcou o antes e o depois da questão que me ocupa: o *Primeiro Congresso e Estudos Bascos*, que teve lugar na antiga universidade de Oñati [C03] em setembro de 1918.

O congresso contou com 7 grupos temáticos ou seções: (1) Ciências Políticas e Sociais; (2) Raça; (3) Língua; (4) História; (5) Arte; (6) Ensino e (7) *Sociedade de Estudos Bascos* (instituição organizadora do evento). Nessa estrutura se resume idoneamente a disposição programática da restauração acadêmica dos valores socioculturais do emergente “povo basco”. Nos próximos capítulos tratarei de algumas das conferências das seções primeira (a propósito do *baserri-família*) e quinta (a

propósito do *baserri-arquitetura*), no entanto, a que neste momento me interessa é a segunda. A seção de “Raça” conta com 3 falas, intituladas respectivamente “antropologia” (Eguren 1919), “pré-história” (Barandiarán 1919) e “etnografia” (Aranzadi 1919); o palestrante desta última é Telesforo de Aranzadi.

Aranzadi começa por delimitar seu objeto; “a etnografia que aqui exponho [...] não é uma etnografia universal, senão [...] uma *Etnografia dos Bascos*” (1919: 366. Grifo do autor). A conclusão principal da conferência pode se resumir do seguinte modo:

A etnografia estuda o povo vivente e todo povo tem seus ideais, os seus, mais ou menos conscientes, mais ou menos latentes. Com mais ou menos intensidade vivem uns ou outros, destes ideais étnicos, no fundo da alma de cada um. Entre eles está o ideal físico, o masculino nas almas femininas, o feminino nas almas masculinas. [...] O artista espontâneo e ingênuo dá forma plástica a seu ideal e quando o objeto de sua arte é representar uma das figuras principais de nossa Redenção, das que não temos verdadeiro retrato físico nem obrigação neles de seguir pauta de um povo mais ou menos vizinho, sublima aquele ideal étnico seu, mas não sai dele. A imagem da Mãe de Deus será a de uma *etxeke-andre* [“senhora da casa”; dona do *baserri*] sublimada e a da Imaculada será a de uma *neskatxa* [“mocinha” do *baserri*] sublimada. (ibid.: 374)

Leia-se entre linhas: as figuras pictóricas se fazem a imagem e semelhança das do cotidiano do pintor (são sua idealização), de maneira que um autêntico pintor basco se inspira naturalmente nos referentes estilísticos de seu povo. Isto é, não se trata simplesmente de que quem queira pintar figuras bascas deva fazê-lo seguindo tais e tais padrões, mas que quem pretenda se considerar um pintor basco deve fazê-lo seguindo esses mesmos padrões, pois isso significará (a posteriori) que ele faz parte do povo. Telesforo de Aranzadi, o intelectual daquele tempo considerado mais competente e com mais autoridade para dizer o que é e o que não é basco<sup>25</sup>, coloca uma fronteira para os pintores: só serão bascos os que adotem seu cânon científico. E prossegue:

Lembro-me que nos meus anos de adolescência vivia em Bilbao um irlandês devoto, a quem minhas coetâneas chamavam de Lord Jesucristo porque se parecia às imagens de moda. Mais exato seria dizer que as imagens tinham o mesmo tipo físico que ele. Se esta invasão de imagens com tipo físico exótico [...] continuasse e continuasse no mesmo sentido, ou pelo menos com a exclusão sistemática do nosso, o ideal próprio em cada alma individual se afogaria e seria substituído pelo exótico. (ibid.: 375)

Em definitiva, pintar figuras bascas implica também uma resistência moral à colonização universalista. Desse modo, Aranzadi define o programa ético e político para os pintores bascos e para as instituições que os promovem, às que insta à “substituição e abandono daqueles bustos e estatuas públicas que falsem notoriamente a personalidade

---

<sup>25</sup> Ver Azcona (1981, 1982, 1984).



racial basca” (Martinez e Agirre 1995: 170). Não é de estranhar que, em seu estudo histórico sobre a estética “basquista” de começo de século, Martinez e Agirre (1995) afirmaram que a influência das resoluções da seção etnográfica “exerceram sobre o desenvolvimento ulterior da arte basca foram maiores que as disposições adotadas pela genuína Seção de Arte do mesmo congresso” (ibid.: 170). Para tanto, ao depoimento de Aranzadi se somaram os de Eguren (1919) e Barandiaran (1919). O primeiro resumiu para os assistentes “os traços típicos do basco, [ou] em termos mais precisos, os caracteres próprios do basco” (Eguren 1919: 328) aos quais Aranzadi já tinha feito referência em várias ocasiões anteriores. O segundo levou o *ethos* nacional até a pré-história; para Barandiarán, as comprovações da antropologia física de Aranzadi e Eguren demonstram que “os construtores de dólmenes de nossa região eram tão bascos quanto nós: de modo que nossa raça ocupava já o atual País Basco quando se desenvolvia a fase da civilização representada nos dólmenes” (1919: 335). Isto significa que, ao atual “povo basco” lhe corresponde também uma “pré-história basca” (ibid.: 362). A partir das análises anatômicas e das investigações cefalométricas de Aranzadi se disponibiliza uma relação metonímica entre a pré-história e o presente do “povo basco”<sup>26</sup>; um prato cheio de possibilidades simbolistas para as especulações estéticas dos pintores primitivistas e para-vanguardistas do *Renascimento cultural basco*.

Segundo Martinez e Agirre o congresso de Oñati foi decisivo no tocante a esta questão; “depois de sua celebração pode se observar que os artistas mais reputados abandonaram os modelos tradicionais para adoptar o “tipo basco de Aranzadi” (Martinez e Agirre 1995: 171). Foi assim como, no decorrer dos anos, “os pintores mais destacados se submergiram absolutamente nos problemas da étnica” (Martinez e Agirre 1995: 163) até o ponto em que, “finalmente, a etnografia acabou dando as regras e padrões à arte basca comprometida com a verdade identitária” (ibid.: 161). O comentário de Arana sobre os personagens de Lecuona, então, não foi algo insólito ou acidental, já que “a crítica academicista considerava problemas muito relevantes assuntos como a correta ou incorreta fisionomia dos

---

<sup>26</sup> Segundo Zulaika (2000), o empenho fundamental de Aranzadi consistiu “em demonstrar a continuidade de uma mesma população basca, análoga à atual, desde a pré-história. A conclusão básica de Aranzadi em 1922 é que a mesocefalia é de origem basca e não derivável da mistura de alpinos e mediterrâneos; outros rasgos vários se sumam na formação do que se supões uma raça basca própria denominada ‘raça pirenaica ocidental’” (ibid.: 57).

personagens representados ou a adequação protocolar dos temas com os lugares concretos onde deviam se exhibir” (ibid.: 162).

Nesse sentido, vale a pena observar alguns dos quadros dos pintores bascos da época sob o prisma que proporcionam os desenhos do indivíduo típico de Aranzadi (figs. 1.03 e 1.04). Valentín de Zubiaurre (1879-1963) e seu irmão, Ramon de Zubiaurre (1882-1969), por exemplo, foram dois dos pintores que tomaram o novo cânon aranzadiano com mais perseverança. Numa pintura como *Personagens bascos* (fig.1.05) de Valentín, encontramos um manifesto explícito a favor da teoria de Aranzadi: a posição das três figuras do primeiro plano parece diretamente extraída de um manual de antropometria; uma figura de perfil, uma segunda de frente e uma terceira de três quartos remetem de imediato aos caracteres fisionômicos do “tipo racial basco”. Os elementos folclóricos (as roupas, o utensílio doméstico, o cesto de maçãs, etc.), num segundo plano, procuram acentuar a definição étnica; por último, o cenário reproduz uma fantasiosa “cidade” de estilo rural.



Fig. 1.05. Valentín Zubiaurre, *Personajes vascos*, s/d. Fonte: <http://paloma-apellaniz.es/portofolio/personajes-vascos/>

Chegados até este ponto, o que acontece se tomamos o quadro de Lecuona que apresentei no começo deste relato (fig.1.01 e 1.02) e o comparamos a um quadro de temática similar de Valentín de Zubiaurre (fig. 1.06)? A primeira constatação, a propósito da fisionomia dos personagens, é evidente. Zubiaurre volta a colocar em primeiro plano duas figuras de perfil que seguem o cânon de Aranzadi, coisa que em Lecuona ainda era impensável. Em segundo plano, a romaria propriamente dita se transforma num grupo de pessoas ataviadas com a mesma vestimenta, até o ponto de parecerem os membros de uma seita folclórica. Em terceiro plano, o que no quadro de Lecuona é uma ermida românica, um tipo de construção que se encontra na maior parte de Europa, no quadro de Zubiaurre são alguns *baserris* arquetípicos, isto é, alguns exemplares de “arquitetura basca” (*Vide infra*. Pt I, Cap. 3).



Fig. 1.06. Valentín de Zubiaurre, nome e data desconhecidos. Fonte: <http://lultimahoradeahora.blogspot.com.br/2016/05/auzolan.html>

Na comparação de uma romaria com outra encontramos, desse modo, o passo do costrumbrismo ao simbolismo, que se manifesta na amplificação abstrativa dos elementos e sua função diacrítica identitária: a diferenciação entre o “basco” e o “não basco”. Trata-se, desse modo, do desenvolvimento dum “projeto de criação de imagens” dedicado a reconhecer e significar em cada traço e figura “as supostas essências atemporais da etnia” (Martinez e Agirre 1995: 89).

Esse, precisamente, foi um dos problemas que vários nacionalistas do começo do século, liderados pelo ideólogo Arturo Campión, viam nos quadros dos irmãos Zubiaurre, pois nas figuras deles “encontravam [...] uma inquietante caricatura da pátria e uma intolerável consagração da fealdade” (Martinez e Agirre 1995: 177). O erro, para Campión (1919), consistia em que o tipo aranzadiano era “de uma inverossímil fealdade que ridiculizava a fisionomia de uma raça naturalmente bela [...] e que [...] se bem é certo que existem bascos feios, não é uma prova de má fé escolhê-los para representar a etnia?” (Martinez e Agirre 1995: 180). Aranzadi, em defesa dos Zubiaurre, respondia assegurando que:

[Pode ser que] as figuras exageradas nos contrastes para com outras raças, como os indivíduos realmente caricaturescos, não respondam a um ideal de formosura; mas também não é o caso de fazer tal pergunta ante estas figuras ou ante estes indivíduos [...] Quem não estiver obcecado com cânones estéticos de academia não se sentirá repellido ante tais figuras, muito menos que ante retratos de anões e idiotas<sup>27</sup>, e deverá lembrar que não são acadêmicas as fisionomias da Gioconda e tantas outras que se consideraram admiráveis. (Aranzadi apud. Martinez e Agirre 1995: 177)

Em definitiva, o que parece ser feio, se remete à tipologia local, pode ser belo. Apesar das críticas, e graças ao fundamento cientificista, o cânon aranzadiano se estendeu pelas obras dos mais reconhecidos pintores bascos do século XX; além dos irmãos Zubiaurre, Aurelio Arteta (1879-1940), Julian de Tellaeche (1884-1957), José de Arrúe (1885-1977), Ramiro Arrúe (1892-1971) ou Bernardino Bienabe Artia (1898-1987), entre tantos outros, formaram parte deste elenco.

Como veremos nos seguintes capítulos, as implicações deste assunto vão muito além dum simples relato histórico. A conformação do cânon aranzadiano consiste na gênese de um dispositivo (parte integrante de um *saber*) de conhecimento classificatório e simultaneamente estético e moral (valorativo), e acredito que, ao analisá-lo brevemente (enquanto formação histórica) foi possível observar as atividades dum

---

<sup>27</sup> Refere-se aos retratos de anões, bufões e loucos dos pintores espanhóis Diégo Velázquez (1599-1660) e Francisco de Goya (1746-1828).

procedimento epistemológico de pretensões científicas que, como procurarei mostrar a continuação, se repetiu, ou, talvez melhor, se estendeu, aos âmbitos analíticos que tomaram (produziram) a “família basca” (*baserri-família*) e a “arquitetura basca” (*baserri-arquitetura*) por objeto.

## CAPÍTULO 2

### Gênese da entidade *baserri-família*.

Como comecei a mostrar acima, nas primeiras décadas do século XX o País Basco foi um foco de intensidade que aglutinou o trabalho de numerosos arqueólogos, linguistas, historiadores, folcloristas e antropólogos, e entre eles, não foram poucos os pesquisadores europeus interessados numa pluralidade de assuntos “bascos” de escalas diversas cujas fronteiras se estendiam muito além do contexto local. A profusão desses estudos e debates contribuiu de tal modo à demarcação de um âmbito social, linguístico, cultural e territorial singularizado que hoje é possível dizer que foram a “antropologia etnográfica e a linguística as que tentaram proporcionar ao basco a narrativa fundacional sobre a qual cimentar sua identidade” (Zulaika 2000: 19).

O nacionalismo basco reconhece na língua, o *euskera*, o fator cultural predominante na composição de sua identidade, o que de algum modo contribuiu a que esta se consolidasse como o *loci* de diversos debates intelectuais e acadêmicos, nos quais numerosos eruditos divulgaram disparatadas teorias sociais baseadas em duvidosos procedimentos de fabulação etimológica<sup>28</sup> (Aranzadi 2000 [1984]). Neste ponto, o estudo do parentesco, mais concretamente da terminologia do parentesco, cumpriu uma função específica, uma vez que, ansiosos por penetrar “num passado inexplorado e em grande parte inexplorável” (Michelena 1969: 115), numerosos autores procuraram “na nomenclatura basca o reflexo das antigas relações de parentesco” (ibid.). Foi assim como, a partir de conjeturas justificadas pela linguagem, procurou-se “reconstruir um estágio primitivo ‘geral’ da família basca” (Baroja 1976 [1956]: 120).

Neste capítulo procurarei descrever o processo de formação de um objeto de *saber*, essa entidade estruturada que propus chamar de *baserri-família* e que, como

---

<sup>28</sup> As especulações sobre a origem do *euskera* são numerosas, mas, como depois veremos (*Vide infra*. Pt. II, Cap. 1), vão além do âmbito acadêmico. A maioria das teorias afirma que o basco provém do ibérico ou do proto-urálico, algumas chegando a insistir em que é a “língua original de Europa” (Hamel e Vennemann, 2003); outras, ainda mais especulativas (e curiosamente as mais recentes) vinculam o *euskera* com o *dogón* (Mali) e falam de “semelhanças estruturais” relevantes (Efe, 2013). Existe uma associação basca, chamada Euskararen Jatorria, que se dedica desde 2006 a promover congressos para reunir pesquisadores (muitos deles *amateurs*) que propõem teorias sobre “a origem do *euskera*”; as atas desses congressos podem se encontrar na web: <http://euskararenjatorria.net/?tag=origen-del-euskera&lang=es>

veremos, em grande parte emergiu da conflituosa relação que no decorrer do século XX se desenvolveu entre as generalizações da antropologia do País Basco e as da antropologia do parentesco *mainstream*. Em certo modo, o objetivo também será oferecer uma síntese histórica dos métodos que participaram da questão do parentesco no País Basco para salientar o modo como determinadas entidades foram fabricadas disciplinarmente e fornecer meios para identificar como estas se manifestam e produzem seus efeitos uma vez entremos no âmbito local de Araotz. Isto é, o objetivo é analisar como se fizeram determinados objetos de *saber* que, posteriormente, se manifestam como meios de *fazer*.

Dividi o capítulo em duas partes. No primeiro subcapítulo descreverei como no começo do século XX o País Basco foi objeto de um dos mais velhos debates em antropologia, decorrente da “premissa de Morgan de que os sistemas de parentesco correspondiam a vias de acesso direto às instituições” (Silva 2001: 327). Analisando alguns argumentos desenvolvidos por antropólogos e linguistas na primeira metade do século XX será possível seguir certos problemas de compatibilidade entre os modelos teóricos de parentesco dos diferentes momentos históricos e a especificidade do material terminológico e etnográfico local. Assinalarei, desse modo, como foi a causa dos conflitos e reações sobre esses problemas de compatibilidade de modelos de parentesco que os antropólogos nativos foram gradualmente abandonando a questão da afinidade para se aproximar ao conceito basco que define a casa e o grupo doméstico. No segundo subcapítulo focarei a atenção nesse conceito nativo: *etxea*. Tratarei de mostrar como já em alguns escritos antropológicos da primeira década do século XX a noção era citada como um paradigma que colocava em crise a aplicabilidade de determinadas teorias de parentesco ao contexto rural basco. Desse modo, será possível revisar a gradual tomada de consciência que determinados antropólogos tiveram das relações que envolvem a casa e analisar os problemas de generalização que surgiram derivados desse fato.

Enfim, ao delinear brevemente sua história de produção, será possível demonstrar que o *baserri-família*, longe de ser uma entidade não problemática que evolui e se sofisticaria unitariamente, implica uma heterogeneidade de aspectos às vezes contraditórios que podem produzir, alternativamente, efeitos locais. Quero dizer com isto que, em matéria de teoria social, nada está “superado”; uma especulação grosseira e

aparentemente ultrapassada como a chamada “teoria do Matriarcado Basco”<sup>29</sup> pode participar da atualidade do *baserri-família* tanto quanto as teorizações contemporâneas mais rigorosas sobre afinidade ou domesticidade.

### 2.1 A reação ao “matriarcado” desde os nomes de parentesco em Euskera.

Augustins (2000: 575) enumera três tipos de interpretação (combináveis uns com os outros) da terminologia de parentesco: como princípio de organização social, como regulação dos comportamentos e como sistema cognitivo autônomo. Por motivos que serão expostos no decorrer do texto, a interpretação mais influente nos estudos sobre o País Basco foi uma derivação direta da primeira, e que é possível atribuir a Lewis Henry Morgan.

Foi Morgan quem definiu as bases da antropologia do parentesco propriamente dita, “livre do campo gravitacional da história, do direito e da filologia” (Silva 2010: 324). Decidido a comprovar determinada conjectura evolucionista, em 1871 Morgan deu com uma metodologia própria e um objeto específico; vale lembrar: “um sistema de consanguinidade, que é fundado sobre uma comunidade de sangue, é apenas a expressão formal e o reconhecimento dessas relações” (Morgan 1871: 10). Assim, na procura de um esquema organizador de tais “expressões formais”, Morgan propôs alguns conceitos essenciais, como a distinção entre “termos primários” e classes, que derivaria na famosa divisão entre “sistemas descritivos” e “classificatórios” (ibid.: 12). Sucintamente, os “sistemas descritivos” são aqueles nos quais “os colaterais e uma porção dos consanguíneos lineares de cada pessoa são descritos por uma combinação de termos primários” (ibid.: 142). Nos “sistemas classificatórios”, no entanto, os consanguíneos “se organizam em grandes classes ou mesmo em princípios de discriminação peculiares às famílias” (ibid.: 143).

---

<sup>29</sup> Teoria que pode se remontar até Bachofen, mas que no País Basco, especialmente no decorrer da segunda metade do século XX, tem um desenvolvimento próprio entre as pautas políticas nacionalistas com tendências autoproclamadas feministas ou de esquerda. Juan Aranzadi afirma que o “mito do matriarcado basco” é um dos tópicos antropológicos arraigado com mais força “entre os bascos atuais, já seja em sua versão *forte*, que postula a existência entre os antigos bascos de uma autêntica *ginecocracia*, de um verdadeiro poder da mulher sobre o homem, já seja em sua versão debilitada, *matriarcalista*, que entende o matriarcalismo basco não como uma improvável realidade bruta ou realidade objetiva impositiva, mas como uma *estrutura psicossocial* na que o arquétipo matriarcal-feminino impregna, coagula e coliga o grupo social de um modo distintivo” (2000 [1984]: 506. Grifo do autor).



Ora, acompanhados desta brevíssima introdução ao pensamento teórico de Morgan, vale a pena se deslocar até o contexto basco e ler o seguinte, escrito pelo linguista Alemão Gerhard Bähr em 1935 acerca dos nomes de parentesco em *euskera*:

Não há distinção do parentesco duplo, [...] não há termos próprios para estas duas classes de antepassados [pai do pai e pai da mãe]. O avô é chamado de “pai bom”, *aiton*, “senhor pai”, *aitajaun*, “pai alto”, *aintagoi*, ou “pai grande”, *aitahaundi*. (Bähr 1935: 17)

Coisa curiosíssima, um homem velho só dispõe de um vocábulo para nomear quatro indivíduos diferentes de sua família; o neto, a neta, o sobrinho e a sobrinha. Seria lógico que esta surpreendente uniformidade tivesse sua raiz na constituição da primitiva família dos bascos. (Ibid.: 25)

Neste caso a referência ao trabalho de Morgan não é explícita, embora seja óbvia. Segundo Bähr e outros autores da época, a não distinção dos termos neto, neta, sobrinho e sobrinha indica o vestígio de “um país com parentescos por classificação” (Aranzadi 1913: 155), relacionando causalmente as terminologias do parentesco e os princípios de organização sociais passados e/ou presentes. Assim, a análise de outros termos cuja etimologia remete a línguas românicas, como *kusu* (derivado de *cousin*, primo) ou *koinatu* (derivado *cognatum*, cunhado), revelaria que “na antiguidade os bascos não teriam sentido a falta do termo para primo e prima” (Bähr 1935: 27) e que “teria faltado um termo genuíno para cunhado pelas mesmas razões mencionadas a respeito do primo e o sobrinho” (Bähr 1935: 31).

Cabe dizer que, se para Bähr o “curioso” é a falta de termos que um “homem velho” tem para se referir a determinados consanguíneos, o que hoje resulta notável é que para este autor tivesse passado despercebido o famoso artigo de Kroeber (1973 [1909]), que julgava “subjetivo” e “falacioso” (ibid.: 15) tal ponto de vista e criticava duramente os que, como Bähr 26 anos depois dele, “ficaram impressionados com o fato de elas [as línguas estrangeiras] deixarem de discriminar certos parentescos entre os quais as línguas da Europa civilizada estabelecem distinções” (ibid.: 16). Não obstante, o alarmante desta situação não é a falta de cuidado, e de atualidade bibliográfica, de um dos autores mais considerados sobre o tema basco na época, mas o fato de que ele estava refutando mediante essa argumentação teorias ainda mais “extravagantes”<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> No período que vai do início do século XX até o início da Guerra Civil Espanhola, no ano 1936, o debate em torno dos nomes de parentesco em *euskera* mobilizou cartas, insultos e artigos entre pesquisadores de Espanha, França, Alemanha e Bélgica dedicados às mais diversas disciplinas: linguistas, antropólogos, arqueólogos e até clérigos. O texto de Bähr precisa se contextualizar num diálogo diferente daquele mantido por Kroeber (1973 [1909]), Rivers (1991 [1913]), Lowie (1928), e Malinowski (1930) naquelas três décadas.

(Bähr 1935: 22). Um exemplo disto é que os escritos de Bähr estão abarrotados de referências críticas ao linguista francês Vinson, que, mencionando a falta de um termo não emprestado do espanhol para definir a mulher virgem, teria dito que “os antigos bascos” desconheciam a virgindade, pois “não há dúvida de que para eles era um fato sem importância” (Vinson 1908: 92).

Em essência, este enunciado de Vinson não é muito diferente daquele de Bähr. Salvando as diferenças, ambos parecem acreditar implicitamente que os termos de parentesco são uma chave de acesso para a compreensão de fatos sociológicos. No entanto, conforme Bähr, Vinson foi além:

Segundo Vinson, em ambos [tio e tia; *osaba* e *izeba*] encontra-se o radical *aba*, ou seja *ama*, “mãe”, porque a família primitiva estaria baseada sobre a mãe. Desse modo, *osaba* e *izeba* deviam ter significado “tia” exclusivamente. [...] É certo que, segundo opina Schrader, em indo-germânico primitivo os termos para tio materno e avô se confundiam, donde alguns eruditos concluem (seguramente equivocados) que nas tribos indo-germânicas prevalecia o matriarcado. (Bähr 1935: 22-23)

O ponto levantado por Bähr é importante. Grande parte das posteriores teorias do “Matriarcado Basco” serão um reflexo dessa argumentação em torno ao sufixo *ba* (presente em vários nomes de parentesco), que nunca chegaram a aprofundar na especulação de Vinson, mas que a assumiram como premissa e a consolidaram juntando a ela elementos trazidos de estudos de mitologia (Aranzadi 2000 [1981]: 511). O debate propriamente antropológico, no entanto, continuou discutindo por um tempo as teses de Vinson, em quanto alguns insistiam no uso ilegítimo que este fazia dos termos para tio e tia, assim como para sogro e sogra (*aitaginarreba* e *amaginarreba*). Assim, Telesforo de Aranzadi escreveu dois artigos em resposta a Vinson que resultaram determinantes para as posteriores discussões: *Da família basca inventada por Mr. Vinson* (1911) e *Ginarreba* [“Sogro”] (1913). Neles, Aranzadi tentou acabar com o assunto ridicularizando o autor francês e procurando recuar sobre as análises dos linguistas fazendo um chamamento de cuidado sobre os excessos da teoria e das grandes generalizações, ante os quais propunha certa moderação que ele acreditava encontrar no método antropológico. Nesses escritos de Aranzadi evidencia-se um primeiro ponto que avancei na introdução deste capítulo e que diz a respeito da reação dos antropólogos locais às teorias que procuravam se aplicar ao contexto basco. Apesar das críticas de Aranzadi, as tentativas por induzir teorias gerais através da terminologia do parentesco em basco continuaram, e só depois da publicação de dois conhecidos artigos, de Caro

Baroja (1976 [1956]) e de Michelena (1969), o assunto ficou, muitos anos depois, definitivamente abandonado.

Pois bem, antes de continuar vale a pena fazer um breve esclarecimento a propósito dessa problemática que relaciona tios e sogros em *euskera* (ver tabela Q.04, pp. 20-21). Caro Baroja, em seu artigo sobre os nomes de parentesco (1976 [1956]), observou em primeiro lugar que em várias formas dialetais o termo em *euskera* que define o tio (*osaba*) é comumente utilizado para fazer referência ao sogro (ibid.: 117); em segundo lugar, existem vários termos em basco para se referir indistintamente ao sogro e ao tio, concretamente os “nomes que aludem ao parentesco espiritual entre padrinho, madrinha, afilhado e afilhada, que se valem de normas parecidas aos que servem para designar a avós e netos, sogro e sogra” (ibid.: 118); por último, encontram-se os nomes propriamente usados para designar sogro e sogra (*aitaginarreba* e *amaginarreba*), que:

Numa tradução literal (...) seriam “irmã do homem com a mãe” e “irmã do homem com o pai”. A última parece um autêntico disparate. Mas é preciso ter em conta que, no sistema de denominação de vários povos, determinados parentes mantêm uma categoria sexual que não corresponde com seu sexo real. *Esta categoria tem, segundo Radcliffe-Brown, grande significado estrutural desde o ponto de vista sociológico, que entre os bascos não encontro.* (ibid.: 117. Grifo meu)

Esta última frase é esclarecedora e a considero essencial para o argumento que aqui apresento. Caro Baroja reconhece a possibilidade de arriscar a formulação de uma conclusão estrutural (no sentido inglês) que relacione o caso basco com outros paradigmas, mas recua. Ele foi discípulo dos pioneiros da antropologia no País Basco, Aranzadi e Barandiarán, e como eles (mais concretamente como o segundo), é “fiel (...) à escassez de interpretações” (Zulaika 2000: 119). Assim, o artigo finaliza com uma chamada de estilo boasiano à produção de “menos estudos reconstrutivos e mais análises histórico-culturais e funcionais do acontecido em épocas modernas ou melhor conhecidas” (Baroja 1976 [1956]: 121). Contudo, não seria justo com a história da antropologia do parentesco se não mencionasse aquilo sobre o que Caro Baroja evitava meditar em 1956: a controvérsia do tio materno e o casamento entre primos cruzados, cujo traço geral é a ausência de termos distintos para os parentes por afinidade.

Caro Baroja era consciente de que a coincidência terminológica entre tio e sogro em *euskera*, somado às generosas interpretações que ele mesmo fez anteriormente de determinados textos antigos que falavam sobre costumes de casamento na região (Caro

Baroja 1973 [1943]: 35), permitia especular um estado de organização social historicamente precedente em que regras positivas de casamento entre primos cruzados estruturavam a família basca. Tratar-se-ia da elucubração lógica a respeito de uma fase histórica na que os bascos se considerariam parte do que a antropologia conhece como *sociedades elementares*. No entanto, a inexistência de um correlato sociológico desta teoria (no País Basco não havia vestígios contemporâneos de regras positivas de casamento entre primos) desarmava o aparelho indutivo, e insistir na questão levaria irremediavelmente a cometer o erro “consternador” (em palavras de Lévi-Strauss), que, por exemplo, Rivers cometeu em 1907<sup>31</sup>.

Insisto que o comentário de Caro Baroja procurava omitir uma extensa discussão de enorme relevância para a teoria antropológica desenvolvida na época. Vale lembrar que, depois de Rivers, autores como Lowie (1919) e Radcliffe-Brown (1924, 1969[1941]) aprofundaram a questão do casamento entre primos, intensificando especialmente o debate sobre a correlação entre terminologia e sociologia (Dumont 1975: 34), e que graças à famosa proposição de Lévi-Strauss sobre a “reciprocidade” e a “troca de mulheres” (1982 [1949]) o tema do avunculado se encontrava no centro dos debates antropológicos da década de 1950. Desse modo, parece injustificado acreditar que em 1956 um antropólogo atento como Caro Baroja deixasse passar inadvertidamente semelhante *corpus* teórico.

Em definitiva, o que brevemente procurei descrever até aqui é como determinados autores bascos, como Aranzadi e Caro Baroja, foram impelidos a constituir seus próprios argumentos antropológicos relativos à “família basca” por conta de uma série de reações a determinadas teorias gerais que procuravam explicar inadequadamente a realidade sociológica local. No seguinte subcapítulo procurarei aprofundar nesta questão. Entre outras coisas, veremos como foi graças a essas reações que Caro Baroja (precedido por alguns comentários de Aranzadi) se afastou gradualmente da ideia de família para se aproximar cada vez mais daquele conceito que

---

<sup>31</sup> Lévi-Strauss o narra do seguinte modo: “A tentativa de Rivers (1907) de explicar a importância do tio materno no sul da Índia como um resíduo do casamento entre primos cruzados desembocava num resultado especialmente consternador: o próprio autor tinha que reconhecer que a interpretação não era capaz de dar conta de todos os aspectos envolvidos e se contentar com a hipótese de que vários costumes diversos e hoje desaparecidos (dos quais o casamento de primos era apenas um) teriam de ser invocados para compreender a existência de uma só instituição” (Lévi-Strauss 2012 [1958]: 69).

em *euskera* define a casa e o grupo doméstico, *etxea*, e como foi a partir desse conceito que se consolidaram novas generalizações que culminaram naquilo que apresento como *baserri-família*.

## 2.2 Etxea. A casa como família e a família como casa.

Um dos assuntos recorrentes nos estudos sobre parentesco no contexto basco é a falta de uma palavra específica para a definição do conjunto de parentes consanguíneos e afins, isto é, da família. Na atualidade a palavra mais usada é o empréstimo do espanhol *famili(a)*, o que não supõe (ironizando sobre Vinson e Bähr) que os antigos bascos não soubessem da existência de parentes consanguíneos. No entanto:

No caso dos bascos é muito difícil na atualidade deduzir unicamente da língua a forma de comunidade que era peculiar a estes e o vocábulo correspondente. É verdade que Azkue cita vários vocábulos que poderiam ser o caso: *eroyalde*, *etxadi*, *leñu*, *senikera*, *supizgu*, aos que pode-se incorporar *auzo*. Mas estes significam *caserío* [*baserri*], linhagem, parentela, lar e vizinhança respectivamente. (Bähr 1935: 5)

É relevante observar que desses cinco termos possíveis atribuídos a Azkue três são relativos diretamente a definições territoriais ou espaciais, e, como mostrarei mais adiante, um quarto, linhagem, o é indiretamente. Procurando num dicionário *euskera-espanhol* atualizado<sup>32</sup>, encontramos as seguintes definições:

**FAMÍLIA:** f.

- parentes: *senitarte*, *familarte*, *etxeoak*, *senideak*, *arbasoak*; ¿como está a família?: *Zer moduz etxeoak?*.
- loc. Ter família: *erditu*, *haurra izan*, *umea izan*; em família: *familian*; ser da família: *etxekoa izan*.

Neste caso foram introduzidas palavras de diferentes âmbitos. *Senitarte* e *senide* são termos relativos à germanidade (*siblings*), onde *senitarte* resulta da fusão do enunciado *senideen arte*, literalmente, “entre irmãos”, assim, os parentes por afinidade são comumente denominados *ezkonsenideak*, isto é, “irmãos de casamento”. O mesmo serve para *familarte*, “entre familiares”, onde a primeira parte, *famili(a)*, reafirma o dito anteriormente. *Arbasoak* significa, literalmente e segundo o mesmo dicionário, antepassados ou antecessores, e *erditu*, parir. Do mesmo modo, ambas as conjunções *haurra izan* e *umea izan* significam “ter um filho” e “ter uma criança”. Por último, encontra-se o termo sobre o qual quero fixar a atenção: *etxeoak*, onde *etxe* (casa)+ *ko*

---

<sup>32</sup> O dicionário utilizado é o “Adorez Hiztegiak - 5000 hiztegia (euskera-castellano y castellano-euskera)”. Trata-se do dicionário do Governo Basco, *Eusko Jaularitza*, e pode ser consultado digitalmente na Azkue Fundazioa: <http://www.bostakbat.org/azkue/>

(possessivo)+ *ak* (plural), isto é, “os de casa”. É possível, agora, seguir o caminho inverso:

**ETXE:**

- casa em geral, albergue, habitação, quarto; *kultura-etxea*: a casa de cultura; *postetxe*: casa ou posto de correios; *herriko etxea*: a casa do povo; *etxe-saila*: quarteirão de casas; *etxe-sartzea*: entrada na casa.
- casa (própria), lar; *etxean ez du ardorik edaten*: não bebe vinho em sua casa.
- família; *bere etxe guztiarekin etorri zitzaigun*: veio com toda a família.
- doméstico/ca: *etxe-hegaztia*: ave doméstica; *etxe-aberea*: animal doméstico.
- familiar; *etxe(ko) baratzea*: horta familiar.

Não parece arriscado deduzir daqui que há uma relação particularmente intensa que une as noções de casa e de família em *euskera*. “Quando um basco se refere a ‘*nere etxea*’ (‘minha casa’) normalmente está se referindo a mais do que à habitação física” (Douglass 1969: 87). Um complemento do que afirmei acima é que, se autores como Aranzadi ou Caro Baroja foram prudentes nas suas respectivas conclusões relativas aos nomes de parentesco em *euskera*, foi porque algo não encaixava na tipologia familiar que tais nomes pareciam oferecer: a casa. É importante constatar como, em alguns dos livros e artigos interessados na terminologia do parentesco em basco citados anteriormente, se encontram referências que denotam cepticismo sobre a metodologia em voga (o estudo da terminologia) e que manifestam indiretamente a possibilidade de outras linhas de análise. Aranzadi em 1907:

O que a maior parte dos teorizadores da família deixam de considerar, apesar de sua importância nesta questão, é que no País Basco como no Tirol o *solar* [a parcela vinculada à casa] é mais importante que o sobrenome patronímico, porque nele radicam os direitos. Alguns camponeses biscainhos se consideram quase parentes por ter casado com moças da mesma casa. (Aranzadi 1907: 599)

Também Bähr, em 1935:

Na atualidade os irmãos solteiros permanecem na casa paterna, que chega a ser propriedade de quem casa primeiro. Segundo Aranzadi, este jeito de fazer as coisas é muito antigo e talvez o primitivo. Nesse sentido, se um pai não designava aos sobrinhos com um vocábulo particular, isto poderia ser porque não os conhecia ou os conhecia pouco, já que o irmão casado e a família deste residiam longe dele. (Bähr 1935: 26. Grifo meu)

Por outro lado, Caro Baroja escreve em 1944 *A vida rural em Vera de Bidasoa* ou *Da Vida Rural Basca* (1974 [1944]), uma das primeiras etnografias feitas no País Basco. Ele mesmo introduz o livro como o trabalho de um principiante, “mas também de um ‘nativo’ que seleciona temas (...); isto é, que vê o mundo que o circunda com olhos muito diferentes dos do ‘doutorando’ ou do professor que pertence a uma escola e aplica os seus métodos” (ibid.: 16), e se declara contra os que se dedicam a “fazer

generalizações, partindo de experiências distantíssimas, sem ter em conta os fatos próximos” e a “observar em função de teorias, ou mais que teorias, de opiniões e esquemas” (ibid.: 17). Seguido de tais declarações dedica a primeira das três partes do livro (ibid.: 21-202) à arquitetura do *baserri* (*Vide infra*. Pt.I, Cap.3.2), às formas de propriedade e arrendamento e a questões relativas ao trabalho doméstico. Já na segunda parte (ibid.: 203-284) reflete indiretamente sobre a família. Para tanto, desenvolve a análise em mais três subitens, que podemos definir como (1) vizinhança, (2) da infância ao matrimônio e (3) do matrimônio à morte. Mais adiante ficará evidente a razão desta divisão, já que o matrimônio é tradicionalmente o momento da transmissão hereditária *troncal* da casa de um casal proprietário (*etxejabeak*) ao seguinte geracionalmente. Pelo momento, meu propósito é ressaltar como certa intuição neste trabalho prematuro de Caro Baroja (que o autor admite como tal) o leva a contornar o objeto etnográfico de um modo certamente distante do comentado antes a propósito do circuito teórico internacional. Em nenhum momento se faz referência a termos de parentesco ou ao método genealógico de Rivers; o autor se contenta com falar de relações que envolvem a casa.

Depois disso, Caro Baroja continuou prestando atenção à casa (1969; 1971 [1949]: 25-132; 1986 [1957]: 181-233) até a culminação no que ele mesmo considerou sua “obra mais original e intensa” (Ridruejo 1983), *A Casa em Navarra* (1982). Em paralelo, é preciso assinalar que, depois dele, praticamente todas as etnografias feitas no meio rural basco insistiram direta ou indiretamente na centralidade da casa como reguladora das relações do grupo doméstico e do sistema econômico (Douglas 1969, 1975; Greenwood 1976; Ott 1981; Zulaika 1990). Além disso, Douglass (1969, 1975) indicou que é o *baserri* e não a atividade do grupo doméstico a unidade sobre a qual o sistema de vizinhança rural (*auzoa*) se articula, e que “quando uma família abandona uma casa e uma nova chega, esta assume o lugar da anterior na rede de obrigações vicinais ditadas pela disposição espacial” (1975: 69). Parece ser que, segundo os dados de alguns destes autores, “a estrutura física da casa domina sobre outras muitas possíveis funções da família e do trabalho” (Caro Baroja 1969: 58), e que a geografia e a distribuição dos assentamentos “são fatores decisivos na caracterização de cada casa como uma constelação de moradia, mobiliário, material agrícola, patrimônio e espaço

de sepultura” (Douglass 1969: 87) relacionada simultaneamente a outras mediante diferentes redes de práticas, alianças ou rituais que cada grupo doméstico é obrigado a manter (Douglass 1975: 70).

Por outro lado, na maior parte do meio rural basco, as casas têm nome próprio. Basagoiti (“alto do bosque”), Rekalde (“junto ao córrego”), Zubiaurre (“frente à ponte”) ou Ormaetxea (“casa de muros”) são exemplos de nomes destes *baserris* (Vide *infra*. Pt. II, Cap.1.1); nomes que descrevem ou localizam a casa e, ao fazê-lo, identificam o grupo social, a família, que nela habita e cujo nome não é necessariamente compartilhado. São vários os estudos de onomástica (Mitxelena 1969, 1989) e oiconímia (Apezetxea 1985, 2007; Ariztegi 2000) que vêm insistindo em que é a família a que toma o sobrenome da casa, e não o contrário (Mitxelena 1989: 10).

As etnografias posteriores ao trabalho de Caro Baroja insistiram na dependência da família rural basca depende da *etxe* para ser nomeada e identificada socialmente; ainda mais, segundo afirmam alguns (Santana *et al.* 2003), política e juridicamente, era a casa e não seu proprietário (*etxejabea*) quem se assumia como sujeito das obrigações coletivas e das cargas econômicas. Historicamente, a descendência cognática, caracterizada pela *herança troncal* (unigenitura<sup>33</sup>) do *baserri* e de todos os bens materiais da família para um único descendente (homem ou mulher) livremente escolhido, seria o eixo sobre o qual se perpetuava algo análogo a uma linhagem familiar (Arrizabalaga 2002: 38; Aranzadi 2001: 901; Arpal 1979: 30; Caro Baroja 1969: 49) ou, como a chamou Augustins, uma “linhagem [...] de residência” (1989: 122). Esta pessoa, o *etxejojauna* (“senhor da casa”) ou a *etxejoandrea* (“senhora da casa”), era escolhida por sua capacidade para manter o equilíbrio doméstico e por seu interesse e participação nos assuntos da casa. Ela tomava o mando do *baserri* junto com seu afim (que adquiria o sobrenome da nova família, isto é, o nome da casa) a partir do casamento. Desse modo, os germanos não herdeiros tinham direito a ficar na casa até o matrimônio, momento em que podiam formar um novo grupo familiar (com um novo sobrenome) através da construção de uma nova casa ou podiam se incorporar à de um afim herdeiro, por sua vez, de outra casa (Aranzadi 2001: 902).

---

<sup>33</sup> Sobre a questão da unigenitura como tópico antropológico, ver Moura (1978), Seyferth (1985), E. Woortman (1985).



Pois bem, no tocante a estes novos estudos encontramos o ponto de inflexão em 1967, quando William Douglass, estudante de Chicago e orientando de Julian Pitt-Rivers, publica uma influente etnografia da vila biscainha de Murelaga, que, segundo afirma Zulaika, abre a “nova fase da antropologia basca” (2000: 140). Apesar de que o estudo de Douglass tem por objeto os aspectos organizativos e ritualísticos que envolvem a morte no meio rural basco, o que eu gostaria de enfatizar é a distinção que ele fez de dois regimes relativos à questão do parentesco<sup>34</sup>.

O primeiro regime assinalado por ele coincide com a noção de *etxeokak* (“os de casa”), que se refere ao grupo doméstico e que consiste num núcleo de consanguíneos e afins formado pelo casal principal (*etxejabeak*), seus descendentes e os colaterais solteiros (*mutil zaharrak* e *neska zaharrak*) e ascendentes do herdeiro (*etxejojaun*) ou herdeira (*etxejoandrea*) (Douglass 1975: 33-49). Outros, como filhos bastardos ou pessoas adotadas ou em relação de dependência, são comumente incorporados ao grupo doméstico e considerados também *etxeokak*, sempre que mantenham o celibato (Douglass 1967: 90-91). Em resumo, a pertença à agrupação dos *etxeokak* pode se dar de quatro modos: “(1) filiação [*descent*], (2) matrimônio, (3) laços de consanguinidade fictícios e (4) consentimento” (ibid.: 90). Douglass assegurou que “a *etxea* não se percebe como fixada em uma linha particular de descendência familiar” (ibid.: 88), o que lhe permitiu remeter o sistema por ele observado ao esquema de descendência “utrolateral”<sup>35</sup> (ibid.: 103) postulado anteriormente por Freeman a propósito do *bilek* dos Iban (1958, 1970), e que remeteria por sua vez a uma regra de residência marital “bilocal”<sup>36</sup> (Murdock 1949) ou “utrolocal” (Barnes 1960, Needham 1956).

O segundo regime consiste na superposição de mais dois aspectos não discretos. Por um lado, a *familia* (*familizhe* no dialeto de Murelaga), isto é, o grupo de parentesco

---

<sup>34</sup> A constatação de Douglass vinha precedida de uma crítica à confusão que alguns pesquisadores faziam dos termos “*family*”, “*household*” e “*domestic group*” (Douglass 1967: 83). Note-se que ele levantava este problema no mesmo momento em que Bender (1967) escrevia seu importante artigo sobre a distinção entre “*família*”, “*co-residência*” e “*funções domésticas*”.

<sup>35</sup> Em síntese, “se teoricamente um indivíduo descende (*filiates*) com o grupo de nascimento da sua mãe ou do seu pai, na prática atual, não há escolha. A criança descende junto ao grupo de nascimento do ascendente que reside em seu *baserri* natal. [...] Nos casos em que o pai reside no *baserri* natal da mãe, as crianças descenderão com o grupo de nascimento da mãe.” (Douglass 1967: 103).

<sup>36</sup> Murdock, em seu ambicioso intento por representar e classificar “todas as culturas conhecidas pela história e a etnografia”, etiquetou os bascos como “Bn” (1957: 677), isto é, com um sistema de residência marital que combina a “neolocalidade” com a “bilocalidade”, o que significa que “*matrilocalidade* ou *patrilocalidade* acontecem com a mesma frequência” (ibid., p.670).

composto por “aqueles que ego define como sua (ou seu) esposa, germanos, filhos e pais” (Douglass 1967: 85), e por outro o *familiakoak* (“os da família”, *familizhekie* segundo a grafia de Douglass) que inclui todos os parentes “considerados” (“reckoned”) tanto por afinidade quanto por consanguinidade (ibid.: 167). Para falar desta segunda categoria Douglass reporta seus dados à teoria dos “*kindred*” de Freeman (1961)<sup>37</sup>, e afirma que o *familiakoak* consiste numa rede que possibilita a organização de “grupos de ação baseados no parentesco” (Douglass 1967: 169) que podem implicar aspectos de “cooperação econômica” (ibid.: 172); isto é, por meio do cognatismo, o *familiakoak* proporciona uma extensão das “funções domésticas” (Bender 1967) fora do *baserri*.

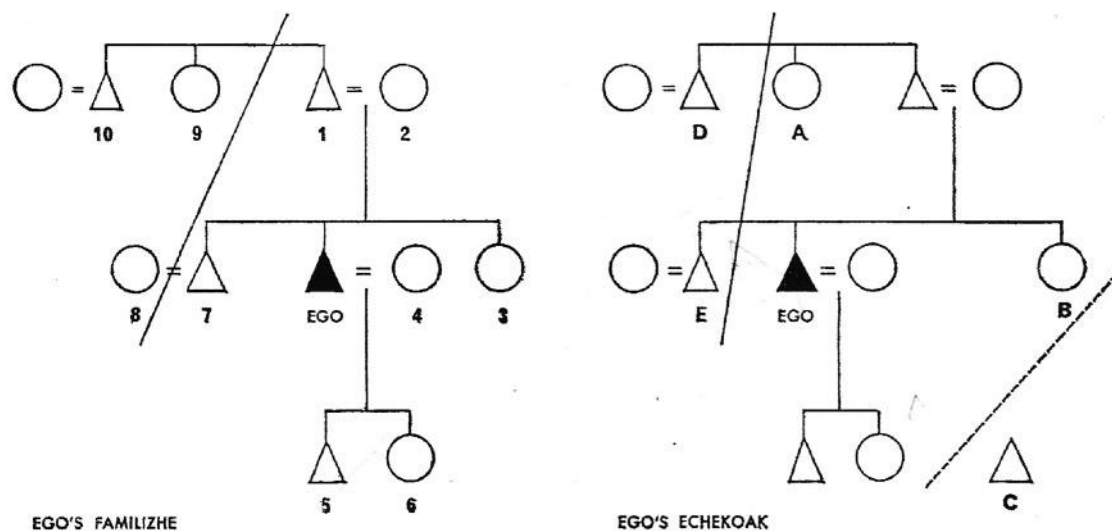


Fig. 1.07. Diagrama genealógico do sistema *familia* e do sistema *etxeakoak*. Fonte: Douglass 1967: 92.

Douglass reconhece que pode parecer que há uma sobreposição das pessoas entre o *Etxekoak* e a *familia* (fig.1.07), mas que definitivamente isso não acontece “em termos de estrutura de papeis” (ibid.: 93). No caso de um ego que herdou o *baserri*, por exemplo, desde o ponto de vista da *familia* ele é filho de um pai ao que deve respeito e obediência, mas desde o ponto de vista dos *etxeakoak* ele é o *etxejoaun* (“senhor da casa”), isto é, a máxima autoridade do grupo doméstico (Douglass 1967: 93), e é ele quem deve ser obedecido por seu pai. Assim, afirma que “é necessário determinar se os atores estão ativando papeis de *familia/familiakoak* ou de *etxeakoak* (ou ambos) em cada

<sup>37</sup> Diz Freeman que os *kindred* “não são um grupo no sentido sociológico do termo, mas uma categoria de cognatos, um conjunto de pessoas que têm em comum a característica de estarem todos relacionados cognaticamente em graus variáveis a uma mesma pessoa” (Freeman 1961: 202). Nesse mesmo sentido, o *familiakoak* de Douglass é “uma rede de laços consanguíneos traçado cognaticamente a partir de um único ego” (1967: 167)

contexto e comportamento particular” (ibid.). Para Douglass, no caso dos *etxeakoak* tanto os roles quanto os termos de relação e/ou parentesco são oico-centrados, enquanto na *familia/familiakoak* são ego-específicos (ibid.: 85). O grupo doméstico, *etxeakoak*, então, não “consiste simplesmente no resultado da ativação de relações da *familia*” (ibid.: 91), mas é um fenômeno autônomo que produz seus próprios efeitos na organização social.

Pois Bem, as considerações de Douglass sustentam que no País Basco a família, a parentela e o grupo doméstico se distinguem nitidamente, apesar de se complementarem mutuamente. Isto provoca uma importante crítica do modelo teórico que, segundo ele (ibid.:84), imperou sobre os estudos que tomaram no País Basco o grupo doméstico por objeto de análise: a *famille souche* (“família tronco”) de Le Play (1895 [1870]). A exemplaridade do caso basco em relação a este “tipo” familiar foi proposta pelo próprio Le Play (ibid.: 40-44). O problema, segundo Douglass, é que para Le Play a família tronco é um grupo co-residente que se compõe de “ego e sua esposa, seus descendentes solteiros, os ascendentes de ego, e possivelmente os germanos solteiros de ego” (Douglass 1967: 84), de modo que “os descendentes e germanos de ego que estejam casados são excluídos” (ibid.). Isto acarreta que Le Play identifica a família ao grupo doméstico, como se fossem duas caras da mesma moeda, e exclui do domínio familiar aqueles que saem da casa.

Estas últimas considerações a respeito da controvérsia Le Play-Douglass são necessárias para o argumento que procuro seguir, pois, apesar da popularidade e do reconhecimento acadêmico local de Douglass (frequentemente citado e entrevistado pelos meios de comunicação regionais e apelidado por eles de Mr. Basque), e de seus esforços por separar analiticamente família e grupo doméstico, tenho meus motivos para pensar que, a efeitos práticos, não o conseguiu. Nas últimas décadas, não são poucas as figuras públicas que tomaram sua noção antropológica de *etxeakoak* para fazer exclamações morais da suposta “família tradicional basca”; o livro de Douglass é hoje uma citação obrigatória para qualquer pesquisador do âmbito rural basco, mas, ao fazê-lo sem muito rigor, alguns reafirmaram precisamente aquilo que ele criticava. Por exemplo, num manual de antropologia podemos ler:

Esta [*etxeakoak*] é a família troncal basca ou estrutura familiar vinculada à instituição doméstica. Uma definição já paradigmática da mesma é a realizada por William Douglass, que a caracteriza como um grupo doméstico tri-geracional, compreendendo um casal casado ativo (*etxejoaun* e *etxeoandria*), um casal casado

retirado, que são os pais do *etxejoan* ou da *etxeoandria*, e os descendentes solteiros de ambos casais”. (Homobono 1991: 102)

Com isto quero observar que a questão dos *kindred* (*familiakoak* no estudo de Douglass) foi omitida na maioria destes estudos e hoje está praticamente esquecida. Desse modo, como resultado da omissão de análises introduzidas pelo estudo do cognatismo, o *baserri-família* se reduz a si mesmo fortalecendo uma imagem simplificadora da unigenitura; isto é, se reafirma como um estrito sistema de descendência unilinear que, em vez de no sangue do pai ou da mãe, se perpetua na transmissão troncal da casa, uma “linhagem de casa” (Augustins 1989).

Me atrevo a afirmar que um importante motivo disso é político, e que deriva de uma tendência promovida pelo nacionalismo da primeira metade do século XX, mas cuja inércia ainda se sente na atualidade. Por um lado, acontece que o nacionalismo xenófobo de autores como Arana utilizava as “noções de raça e de sangue no sentido tradicional de descendência de grupo ou linhagem” (Zulaika 2000: 66). Desse modo, em contraposição à ideia da “pureza racial” como linha (no sentido genealógico) delimitadora da basquidade, é notório que para estes autores o “horror” da “mestiçagem” passava pela transversalidade difusa do cognatismo. Em certa sintonia com isto, Porqueres i Gené (2007), interessado na retórica do sangue como demarcador racial em contextos cognáticos, mostrou como o nacionalismo basco não precisou fazer grandes esforços para transformar no decorrer do século XX o eixo que fundamentava a distinção e a pertença nacional, passando de um discurso baseado na pureza do sangue genealogicamente transmitida a outro obcecado com a questão da territorialidade (especificamente envolvida numa retórica da domesticidade). Por último, para o nacionalismo basco, fundado num diacrítico identitário cuja formulação vem justificada por todo tipo de pressupostos antropológicos, foi essencial que o pilar da “raça” e da organização social consuetudinária, a família, fosse especificamente diferente da espanhola, isto é, era indispensável que existisse uma família propriamente basca. Procurarei mostrá-lo com um último exemplo que por sua vez me permitirá concluir este capítulo.

Em 1932, Engracio de Arantzadi, aliás “Kizkitza”, um dos principais ideólogos do nacionalismo racista basco, publica *A Casa Solarenga Basca*. Neste livro, Kizkitza retoma persistentemente as teses de Le Play sobre a *famille souche* para encontrar nelas

o fundamento da nação basca: a família como casa perpetuada por um grupo doméstico, isto é, o *baserri-família*:

Mas, o que se entende por família basca? Qual é seu tipo? Onde está? No campo. Esteve gerenciando com império soberano lar e nacionalidade. É o tipo da família do *baserri*, é a família que recebeu seu nome da casa solarenga. A família que aqui vive das terras que envolvem o lar, terras benditas cuja invocação é a da casa e a dos senhores. Essa é a família basca, à que deve a pátria quanto foi e quanto é; a família a que deverá a nacionalidade sua redenção no porvir próximo. Ou nos salvamos com a família, ou pereceremos. (Kizkitza 1932: 256)

Antes de Kizkitza, Le Play afirmou que a família é o “principal agente da ordem social” e indispensável transmissora “das qualidades da raça” (1895 [1870]: 8), de modo que propôs uma classificação de três “tipos” familiares segundo sua tendência moral (1895 [1870]: 11):

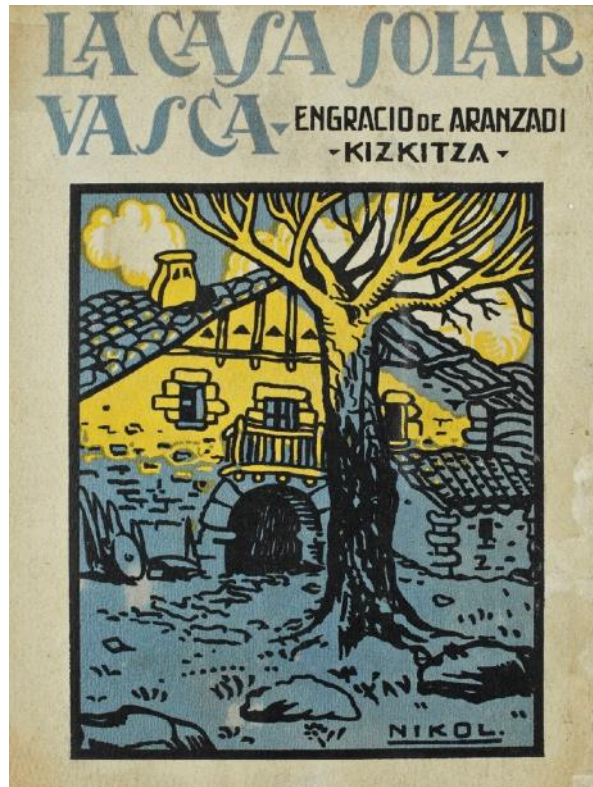
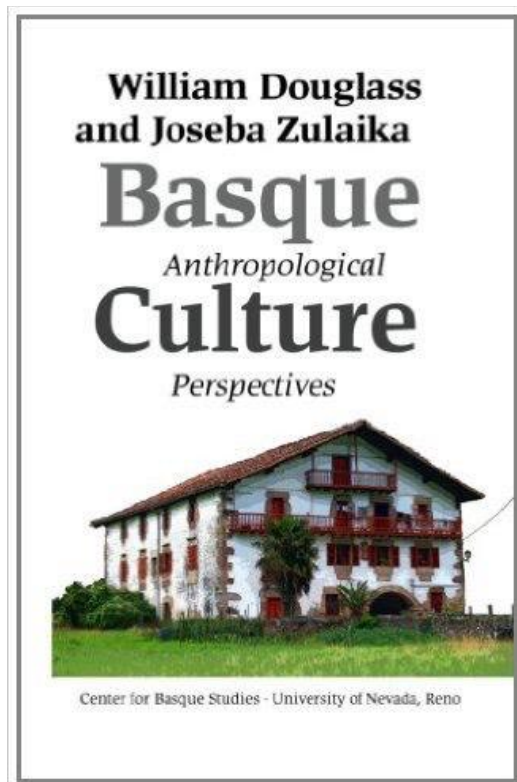
*A família patriarcal* preserva o espírito da tradição e da comunidade; a *família instável* desenvolve o espírito da novidade e do individualismo; a *família tronco* [*famille souche*] conjuga as exagerações e reúne as vantagens das duas tendências opostas. (ibid.: 11)

Para Kizkitza, assim como o era para Le Play (1895 [1870]: 40-44), a “família troncal basca” é um tipo de *famille souche* (Kizkitza 1932: 126-128), mas para o primeiro também o é no sentido que Telesforo de Aranzadi lhe dava ao termo “tipo”: é o que identifica o povo basco e simultaneamente o que o diferencia dos outros, pois, “socialmente, etnicamente, politicamente, devemos os bascos o que somos ao *caserío* [*baserri*], e individualmente, também” (ibid.: 78); “o segredo de todas as grandezas do basco está na casa solarenga” (ibid.: 12).

Esta última ideia não era nova. Alguns anos antes, no já mencionado *Primeiro Congresso de Estudos Bascos* de Oñati de 1918, Luis Chalbauld fez uma influente conferência chamada *A família como forma típica e transcendental da constituição social basca* (1919), na que, também influenciado por Le Play (ibid.: 48), descrevia a família como “o eixo da vida basca” (ibid.: 43) e o “laço de afeto que dá à sociedade em que vivemos o caráter de pátria” (ibid.: 45). Para Kizkitza, além disso, tudo o que é basco provém da casa, pois esta é a “instituição matriz da que brota toda diversidade gloriosa da nacionalidade, [...] o templo da raça” (Kizkitza 1932: 8), e o basco é basco “enquanto se move vivificado por um sangue, por uma raça própria, diversa de todas as demais que povoam a terra” (ibid.: 178). O *euskera*, “esta língua originária, única nos séculos pré-históricos, segundo nos diz a toponímia, é a da casa basca” (ibid.: 84). A nobreza e a liberdade, também “as devemos à casa solar”, pois “a nobreza é mantida

pela liberdade e a liberdade descansa na propriedade. Nobreza, liberdade, propriedade, tudo se harmoniza na tradição basca” (ibid.: 90). O *baserri*, a imagem visível do basco (figs. 1.08 e 1.09), é a resposta de tudo; é a origem, e simultaneamente o futuro: “como salvar nossa nacionalidade? Como? Recorrendo às mesmas origens ocultas da vida; entrando na casa solar e nos abraçando à terra de nosso sobrenome” (ibid.: 11). Um futuro que, como veremos nos próximos capítulos, implica a restauração física do *baserri* e, com ela, a restauração da vida rural e da família basca:

Uma emoção intensa e prolongada com o encanto do primeiro beijo se requer para empreender com eficácia a obra da reconstituição da vida campestre, que é a vida nacional basca. O *caserío* e as terras, as árvores e o gado, o conjunto dos elementos do campo basco, têm que se ver com este sentimento de trêmula, íntima e invencível adesão ao lar e ao patrimônio familiar. Com esses afetos temos que entrar na aldeia para salvar lá, não para destruir, todo o que possa nos trazer, outra vez, aquela organização social que fez do basco o primeiro povo da terra. E a este fim são sagradas as pedras que retém os rastros dos antepassados. (ibid.: 277)



Figs. 1.08 e 1.09. Exemplos do *baserri* como visibilidade antropológica e política. Capas dos livros de Douglass e Zulaika (2007) e de Kizkitza (1932).

Enfim, segundo Aranzadi o *baserri* é uma incubadora; é o *milieu* (Rabinow 1995 [1989]) sobre o que se dão as condições de vida da família, e, portanto, da basquidade: “espalhadas pelo território racial, as casas solarengas, restauradas ou reconstruídas, se converteriam em focos de renovação social, porque iriam ensinando com o exemplo de suas obras de higiene e embelezamento [...]” (ibid.: 286). Segundo esta perspectiva,

para transformar a sociedade é preciso construir um habitat que funcione como catalizador; para recuperar a “gloriosa” organização social dos antigos bascos é necessário restaurar seu contexto ambiental, o *baserri*. O programa utópico-político (Choay 1965, 2010 [1980]) de Kizkitza é, necessariamente, um programa arquitetônico:

Em possessão da casa solarenga, por um elementar dever de patriotismo e de amor e reverência aos nossos pais, devemos olhá-la como santuário. Vivendo nós nela ou sendo ela ocupada por outra família basca, devemos cuidá-la, embelezá-la e mimá-la, procurando passar sob seu teto como mínimo alguns dias todos os anos para recolher algo do espírito e lealdade tradicional que manteve a nossos ascendentes, firmes em seu lar, entre o fragor e mudanças contínuas das raças circundantes, e que seguramente queda ainda flutuando entre aqueles muros consagrados pela honradez de cem gerações para fortaleza nossa no vendaval que arrasta e leva instituições, honra e raça, com a memória do que fomos. [...] *Não há na agenda basca obra mais urgente que a de sua reparação [do Baserri]; reparação que transcende a matéria ao mundo da honra coletiva e da restauração integral da vida basca, cujo manancial único é o lar.* (Kizkitza 1932: 125. Grifo meu).

Sobre as pautas específicas dos arquitetos bascos dessa época e sua interpretação do problema da família falarei nos próximos capítulos. Entretanto, vale adiantar que, neste caso, a entidade *baserri-família* de Kizkitza produziu, num *double-bind* (Deleuze e Guattari 2010 [1980]: 81-116), seu próprio domínio do arquitetônico. A respeito disto, cabe mencionar que o livro dele mostra mais uma particularidade que me remete de imediato ao que explorarei a continuação. Acompanhando o texto, o autor apresenta um total de 242 fotografias e desenhos de baserri. Kizkitza procura que seus leitores, enquanto se deleitam com a descrição glorificadora da moral do *baserri-família*, desfrutem da representação estética que proporciona sua visibilidade. Em definitiva, a casa-família remete também a determinadas formas, a um *baserri-arquitetura*.

## CAPÍTULO 3

### Gênese da entidade *baserri-arquitetura*.

Os pesquisadores do País Basco coincidem em que o primeiro autor em centrar sua atenção no *baserri* foi Henry O'Shea em *La Maison Basque: Notes et Impressions* e publicado em 1887.

Apesar de ter desenvolvido algumas pesquisas históricas, O'Shea não é um acadêmico; ele é um viajante (espanhol, de origem irlandês) afincado no País Basco Francês que se dedica, entre outras coisas, a escrever guias sobre a península ibérica. Ele é um típico tratadista do século XIX. Interessado por uma miríade de assuntos, escreve mais ou menos despreziosamente sobre aspectos locais sem adotar um ponto de vista disciplinar, e adotando-os todos ao mesmo tempo. Em certo modo seu texto é uma proto-etnografia, e em certo modo, graças precisamente a sua despreziosidade, a qualidade descritiva dos dados que apresenta supera a de muitos etnógrafos e arquitetos profissionais que, nas décadas posteriores, falaram do mesmo assunto. Mas, o que aqui pretendo comentar não é o método deste autor, mas o objeto que ele criou.

Como seu título indica, o livro de O'Shea fala da “casa basca”, isto é, do *baserri*. Mas, o que é um *baserri*? De imediato, ele avisa:

As casas *nas vilas bascas* não são, como em outros lugares, caixas uniformes simplesmente distinguíveis entre si por número. São muito mais do que coisas, são praticamente pessoas, equipadas de direitos, destinadas a manter o dever, possuidoras de um estado cível inscrito sobre a porta e que, em vez de receber seu nome do proprietário, lhe dão o seu. (O'Shea 1887: 6. Grifo meu)

Acredito que Lévi-Strauss concordaria com esta primeira observação de O'Shea: em primeiro lugar a casa é uma pessoa moral. Mas para O'Shea é algo mais, é também uma forma: “certa familiaridade relaciona todas à mesma linguagem, mas cada uma a fala com um sotaque particular e possui uma fisionomia distinta” (ibid.: 7). Isto é, apesar das mútuas diferenças, há um fator comum, um tipo e/ou um estilo. Enfim, depois de ler sete páginas de uma dissertação sobre determinadas casas das que ninguém até o momento tinha ouvido falar, já *sabemos* algo: existe uma “casa basca”, e “as casas nas vilas bascas” (as casas particulares no território basco) são exemplares desta categoria.



Estas constatações podem parecer óbvias, mas não o foram sempre. Em outro guia de viagens sobre o País Basco, um importante escritor, Pío Baroja (tio do antropólogo Julio Caro Baroja) mencionava que “em nosso país se está dando muita atenção à casa de estilo basco, estilo que não existe e que jamais existiu. A casa basca é a casa centro-europeia de zona chuvosa; casa retangular ou quadrada, sem pátio” (Baroja 1966 [1953]: 115).

O certo é que, apesar do comentário de Baroja, no momento em que ele escrevia essas frases o estilo basco existia; de fato, poderia se dizer que existia desde O’Shea. Quero dizer com isto que o estilo não é algo intrínseco que emane das construções físicas; estilo remete a um dispositivo de captura, ele é um meio de conceituação que opera uma transformação semântica daquilo que absorve para neutralizá-lo segundo seus parâmetros. Trata-se da sistematização de determinadas coisas sob o princípio de semelhança e/ou identidade formal e sua periodização numa escala histórica.

Pois bem, neste capítulo proponho observar o processo de formação da entidade *baserri-arquitetura*. Para tanto, será preciso prestar atenção às noções de estilo e de tipo, uma vez que, segundo o que mantenho aqui, foi por meio desses conceitos que tal entidade se constituiu e se sofisticou. Assim como procurei fazer a propósito das questões de raça (Cap.1) e de parentesco e família (Cap.2), descreverei como determinados intelectuais (neste caso arquitetos, pintores, antropólogos e historiadores da arte) lidaram com um problema de generalização que envolvia a procura do próprio basco. Nesse sentido, tratarei de dois aspectos, e o farei separadamente, em dois subcapítulos.

No primeiro subcapítulo analisarei brevemente a formação do chamado “estilo neobasco”. A partir da influência da arquitetura regionalista inglesa alguns arquitetos bascos começaram a construir casas urbanas burguesas de aspecto rural inglês (*cottages*). No decorrer dos anos, e em paralelo às exaltações que os teóricos nacionalistas e os pintores primitivistas faziam do modo de vida rural, estes mesmos arquitetos incorporaram gradualmente elementos arquitetônicos “tradicionais” ou “propriamente bascos” (extraídos dos *baserris*) nas construções burguesas. Nesse sentido, pode parecer que, tal e como vários historiadores da arte explicitaram, os próprios edifícios da época foram os manifestos estéticos regionalistas que postularam o

estilo neobasco, mas sugiro que é mais rentável pensar que o estilo apenas surgiu quando estes edifícios se relacionaram comparativamente em catálogos produzidos por esses mesmos historiadores.

No segundo subcapítulo tratarei de dois assuntos interdependentes que tem a ver com a produção de um tipo visual. Em primeiro lugar, procurarei mostrar como os pintores do *Renascimento Cultural Basco* dos que falei anteriormente (*Vide supra*. Pt.I, Cap.1) fizeram do *baserri* um elemento privilegiado de suas composições e o abstraíram progressivamente até produzir um arquétipo. Em segundo lugar, descreverei como, no decorrer do século XX, diversos antropólogos e historiadores contribuíram para uma gradual sofisticação das análises dos *baserris* que culminou na produção de um complicado sistema tipológico cuja pretensão era classificar todos os “exemplares” particulares.

Enfim, será possível comprovar que a gênese do *baserri-arquitetura* foi menos conflitiva e problemática que a do *baserri-família*, o que de alguma maneira contribuiu para a consolidação de uma entidade mais homogênea e, como veremos na parte II deste trabalho, mais eficaz no âmbito local de Araotz.

### **3.1 A formação do estilo neobasco.**

A disciplina da história da arquitetura encontra seu objeto analítico na progressão das relações compositivas e morfológicas e sua articulação em sistemas coerentes e autônomos, relativamente isolados dos seus contextos de produção. O estilo, assim, consiste no sentido que determinadas formas “objetivas” assumem ao constituir uma linguagem expressiva. Segundo Souriau (2010 [1990]), a noção de estilo era originalmente utilizada em relação à obra de pessoas particulares, e só a partir do século XVIII se estendeu “aos povos e às épocas” (*ibid.*: 541). Enfim, estilo é um meio de captura:

Se [...] prolongamos a ideia até os domínios da filosofia, veremos que o termo “estilo” denomina aqui, de maneira aproximada, uma entidade ao serviço de um projeto segundo o qual possam se introduzir novos criadores, e que se encontra em relação com as obras do mesmo modo que os universais com as coisas. (*ibid.*)

No País Basco, faz pouco mais de um século que se fala do “estilo neobasco”. Os historiadores da arte insistem no caráter progressivo de sua manifestação, como o resultado de uma evolução filológica que surge na Inglaterra entre 1850 e 1860.

Segundo esta versão explicativa (Paliza Monduarte 1987a, 1987b), tudo começa com uma tendência supostamente generalizada em Europa a favor do redescobrimto do regionalismo, que no caso inglês derivou numa exaltação moral e estética das construções domésticas ditas “vernáculas” e que, graças a Richard Norman Shaw (1831-1912) e William Eden Nestfield (1835-1888), culminou na proposição do estilo “*Old English*”, que retomou alguns elementos construtivos “tradicionais” e/ou “populares” dos *cottages* e os reinstituiu numa nova composição de cunho acadêmico (fig.1.10). Segundo esta narrativa da progressão estilística, o *Old English* forma seu próprio tronco estilístico, e dele emanam novas ramificações como estilo *Queen Anne* ou o *Edwardiam*, até chegar ao neobasco.



Fig. 1.10. *Grim's Dyle*, Londres, 1872. Obra de Richard Norman Shaw; edifício considerado estilo “*Old English*”. Fonte: <https://www.flickr.com/photos/30120216@N07/6629965093/in/photostream/>



Fig. 1.11. *Palácio de Miramar*, Donostia-San Sebastián, 1893. Obra de Selden Wornum. Fonte: arquivo do autor.

Porém, proponho deixar de lado estas generalizações para procurar fatos particulares que nos convidem a pensar em correntes de imitação e propagação (Tarde 2011 [1890]) de determinados elementos arquitetônicos. Na década de 1880, o arquiteto britânico Selden Wornum (1847-1910) projeta 3 mansões de estilo *Old English* em Biarritz e St. Jean de Luz, duas vilas praieiras do País Basco francês onde muitos aristocratas e burgueses da França e da Inglaterra veraneiam regularmente. Em 1889, a família real espanhola, invejosa das tendências cosmopolitas dos seus vizinhos, contrata a Wornum para que projete um palácio do mesmo estilo na cidade onde passa os verões; Donostia-San Sebastián, capital da província de Guipúscoa (ver Pl.01). As obras do *Palácio de Miramar* (fig. 1.11) concluem em 1893<sup>38</sup>. É de imaginar que a presença de um edifício como este numa cidade provinciana (com menos de 30.000 habitantes na época) como San Sebastián produziu um impacto considerável entre os arquitetos

---

<sup>38</sup> Uma rápida comparação entre este edifício e, por exemplo, o *Grim's Dyle* projetado por Norman Shaw (fig. 1.10), demonstra a semelhança estilística: o uso dos materiais, a inclinação dos telhados, o tipo de chaminés e de *bow-windows*, etc. O edifício de Wornum incorpora alguns elementos de estilo *Queen anne* que o de Norman Shaw não contempla, como um arco de tipo tudor ou umas ameias medievais; no entanto, estes últimos são elementos que os historiadores consideram uma evolução de *Old English*, e não sua contradição.

locais, e, quem sabe, mais, entre a burguesia basca emergente que veraneava (assim como os monarcas) nas suas praias. Nessa mesma época, outra cidade basca, Bilbao (ver Pl.01) transformava-se num dos maiores polos industriais de Espanha, e foi lá que o regionalismo arquitetônico inglês se propagou com mais força (Paliza Monduarte 1987a: 76). Vale a pena observar como Smith Ibarra, um dos arquitetos bascos mais prolíficos do momento, justificava isso em seu artigo *A influência inglesa em nossas construções* (2006 [1924]):

Na habitação de luxo, e ainda no imóvel de classe meia, tem influenciado em Espanha poderosa e diretamente outros estilos e especialmente os franceses [...]. É certo que o aspecto cerimonioso destes estilos não encaixa em nossos gostos e preferências; pois se é verdade que para a elegância e a etiqueta se prestam, não o fazem para a austeridade e o conforto [...]; esta é a razão pela que [os bascos] nos adaptamos tão bem às maneiras inglesas. [...] Mas não é precisamente o detalhe destes estilos o que nos interessa ressaltar: é mais uma influência de conjunto, quase poderíamos chamar moral, pois apesar de estarmos tratando de coisas materiais, na *home* há algo que sai dos limites rígidos de estilos determinados. Não é neste particular dos estilos em que se distingue a raça anglo-saxã. (ibid.: 20-21)

Enfim, segundo ele tratava-se de uma questão de ergonomia e predileção moral<sup>39</sup>; o estilo inglês se adaptava às necessidades domésticas e ao gosto austero da nova burguesia basca e contribuía para as exaltações de sua ideologia ruralista. Este segundo aspecto não é nada irrelevante, pois foi precisamente a partir da constante menção aos princípios morais que recorrentemente os arquitetos justificaram a interferência dos baserris na questão arquitetônica. Segundo Pedro Guimón, arquiteto pioneiro do estilo neobasco, “do mesmo modo que se diz que o rosto é o espelho da alma, as manifestações artísticas de um povo são sua fisionomia, seu caráter, são o reflexo da alma do povo” (Guimón 2006 [1924]: 11); a “casa basca”, nesse sentido, tem “alma basca e fisionomia basca” (ibid.: 12). Note-se que esta metáfora fisionômica não é gratuita; como vimos (*Supra*. Cap.1), no momento em que Guimón fez esta asserção, 1924, a tipologia fisionômica de Telesforo de Aranzadi estava no pico de sua fama, de maneira que entre os arquitetos nacionalistas era um eficaz recurso retórico. O argumento foi tão recorrente que duas décadas depois ainda mantinha sua inércia:

De frente, com sua fisionomia classicamente enquadrada: seus olhos pequenos e dispersos são as janelas que inspiram confiança; o hospitaleiro portal que nos convida a entrar e descansar é como a boca inofensiva com um único dente, que é a coluna toscana. (Guimón 1941: 233)

Ao fundamento fisionômico segue-se habitualmente o funcional-sociológico:

---

<sup>39</sup> Sobre a construção do parentesco “moderno” inglês e sua relação com a domesticidade, ver Strathern (1992).

[...] o que tem o telhado do *caserío* [*baserri*] que o faz tão simpático e atraente? Que é íntimo, porque é baixo; com suas duas asas com pendentes suaves, prolongadas, ampara, protege, abriga a família basca como uma galinha seus pintinhos. (ibid.)

Assim como Kizkitza produzia (no capítulo anterior) seus próprios enunciados arquitetônicos a partir da exaltação da família basca, Guimón produz sua própria imagem da família como justificção de sua exaltação da arquitetura basca. Desse modo, para Guimón “a família basca é simples, natural, ingênua, franca, efusiva” (2006 [1924]: 12), e entre ela e o *baserri* existe uma mútua correspondência:

Sua estrutura sólida, forte e estável, pedra e carvalho, é simples, natural e ingênua [...]; é hospitaleira porque dispõe de seu portal ou saguão aberto, preparado para receber o viandante e protege-lo da intempérie, e é confiada e nobre porque sua sacada, unida ao chão pela escada livre, está convidando a subir aos dormitórios. (ibid.: 13)

O movimento retórico do diacrítico identitário basco é praticamente o mesmo em quase todos os âmbitos disciplinares: a fisionomia, a língua, a história e a pré-história, a família, a arte e a arquitetura, etc. se fundamentam mutuamente (criando constantes inferências) sob a condição da existência de um povo basco, e por sua vez consistem na sua demonstração de existência:

Quando você for por nossas montanhas em algum dia feliz, irmão basco que me lê, pare a contemplar nosso *caserío*, pensando no papel transcendental que tem para a conservação de nossa raça e de nosso espírito nacional. Sem ele, nossa língua estaria morta, nossos costumes desaparecidos, nossas lendas e músicas permaneceriam mudas, e nunca teriam existido os Códigos de nossas leis, que é o maior timbre de glória que possuímos. (Sota Aburto 1976 [1946]: 151)

Apesar de que esta última citação é bastante posterior, serão este tipo de exaltações (Camiñón 1915; Guimón 1907) as que justificarão a incorporação de elementos formais dos *baserri*s nas novas edificações de estilo inglês. Desse modo, segundo o historiador e arqueólogo francês Louis Colás, o estilo neobasco nasce em 1896, quando se constrói em Biarritz a casa Toki-Eder (1927: 369), que introduz elementos próprios das construções rurais bascas numa composição e num programa funcional moderno; depois disto, o estilo se irradia lentamente na região até que, já próximo da década de 1910, prolifera por todo o País Basco.

Contudo, segundo a perspectiva que aqui apresento, o estilo neobasco surgiu bastante depois, concretamente em 1924 no País Basco Espanhol e em 1926 no País Basco Francês. Estas datas correspondem à publicação das duas obras (em espanhol e em francês) que, em forma de catálogo visual, construíram o corpus do novo estilo: *La*

*Arquitectura Moderna en Bilbao*, de Damián Roda (2006 [1924]) e *L'Habitation Basque*, do próprio Colás (1926). Vale lembrar que um estilo arquitetônico não está propriamente numa construção isolada, mas no processo intelectual comparativo que toma uma série de construções (ou projetos) e os sistematiza desde o ponto de vista morfológico. O estilo neobasco, então, surge no momento em que um compilador como Roda ou como Colás o atribui a um corpus heterogêneo de exemplares (sejam estes projetos ou construções), e o extrai difusamente deles ao compará-los. Uma vez feito isto, esse mesmo compilador atribui uma origem ao estilo simplesmente assinalando o primeiro dos exemplos selecionados em relação a uma escala histórica. Desse modo, a mistificação consiste na atribuição da síntese abstrativa do corpus (o estilo propriamente dito) ao primeiro exemplar, como se o estilo já estivesse contido nele, ou, melhor dito, como se esse primeiro exemplar fosse a emanção de uma formulação transcendente já completa; o estilo se consolida assim como uma causa emanativa.

Cabe mencionar que o livro pioneiro de O'Shea (1887), do qual falei acima, incorporava também um catálogo que insinuava a existência de um estilo basco e em sua conclusão criticava as influências do *cottage* inglês e do *chalet* suíço na arquitetura de moda (ibid.: 81). O “sonho” de O'Shea consistia num “renascimento basco” a partir da consolidação de um “novo estilo” que se inspirasse no “tipo primitivo” do *baserri* (ibid.: 82), coisa que ele começava a perceber em determinados edifícios de “St. Jean de Luz e Biarritz” (ibid.). O estudo de Colás, desse modo, retomava a tese de O'Shea três décadas depois dele, para demonstrar como aquele sonho tinha se materializado no decorrer daqueles anos: os arquitetos bascos tinham conseguido um novo estilo em perfeita harmonia e continuidade com a tradição.

O livro de Roda, por outro lado, além da seleção de projetos apresenta alguns artigos. Entre eles, o já citado artigo de Guimón (2006 [1924]), chamado *A alma basca em sua arquitetura*. Resumindo, o argumento de Guimón consistia numa exaltação da vida rural e da família tradicional a partir de sua relação com os *baserris*. Entretanto, acompanhava o texto com uma série de desenhos e fotografias de edifícios projetados por ele mesmo e que ele acreditava que possuírem essa “alma”. Guimón publicou o artigo duas vezes no mesmo ano; no livro de Roda (Guimón 2006 [1924]) e numa revista especializada de arquitetura de Madrid (Guimón 1924). Em ambas publicações o

texto é o mesmo, mas as imagens dos projetos que apresenta são diferentes. Neste ponto, proponho uma rápida comparação desses projetos (figs. 1.12-1.14) com os *baserris* particulares de Araotz que até o momento mostrei neste trabalho (figs. 0.04, 0.05 e 0.11) e com os edifícios de estilo *Old English* dos que falei acima (figs. 1.10 e 1.11). A presença de torres de planta poligonal, o tipo de janelas (algumas circulares, quartejadas, com forma de ogivas góticas, etc.), a multiplicação e fragmentação de águas do telhado, a proliferação de chaminés, a aparição de ameias, etc. nos desenhos de Guimón evidenciam que, apesar de seus enunciados, o arquiteto estava mais interessado em estabelecer um paralelo visual com o Palácio de Miramar (fig. 1.11) do que com um *baserri* qualquer como pode ser Antzuená [A09] (fig. 04) ou Errastikua [A19] (fig. 0.05), mas isso não supõe um problema para que ele acredite encontrar em seus projetos a tão ansiada “alma basca”. Tanto Colás quanto Guimón não vem uma contradição ou uma transformação substancial entre o novo estilo e as velhas construções rurais. Para eles “basco” e “neobasco” são duas caras da mesma moeda, o direito de um povo a produzir sua própria arte.

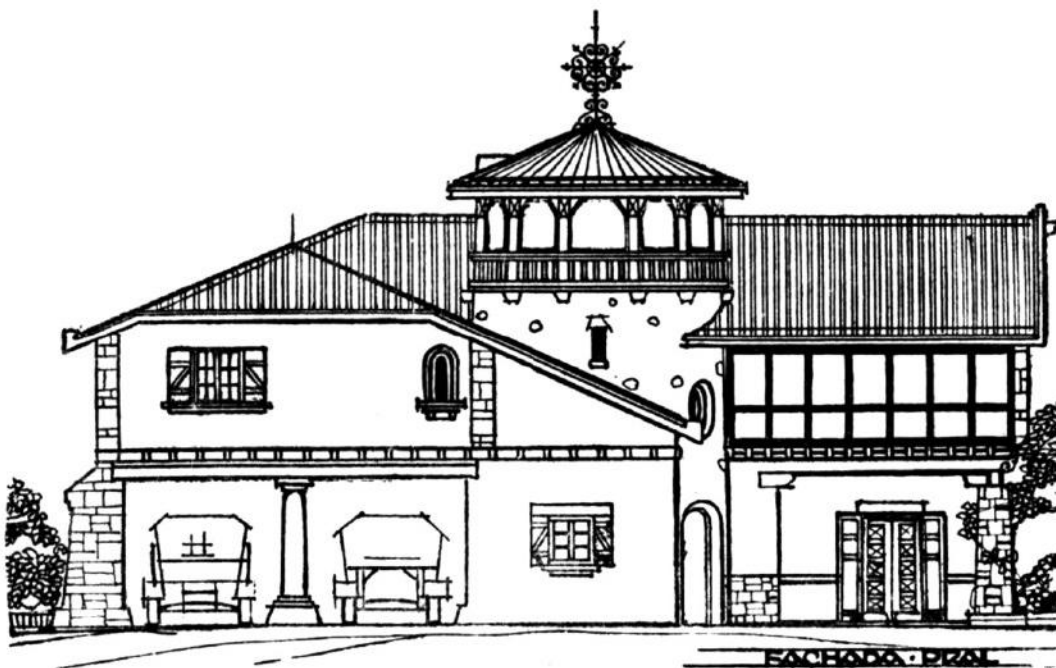


Fig. 1.12. Pedro Guimón, *Pavilhão de serviço de uma vila em Ondiz*. Fonte: Guimón 1924: 168.



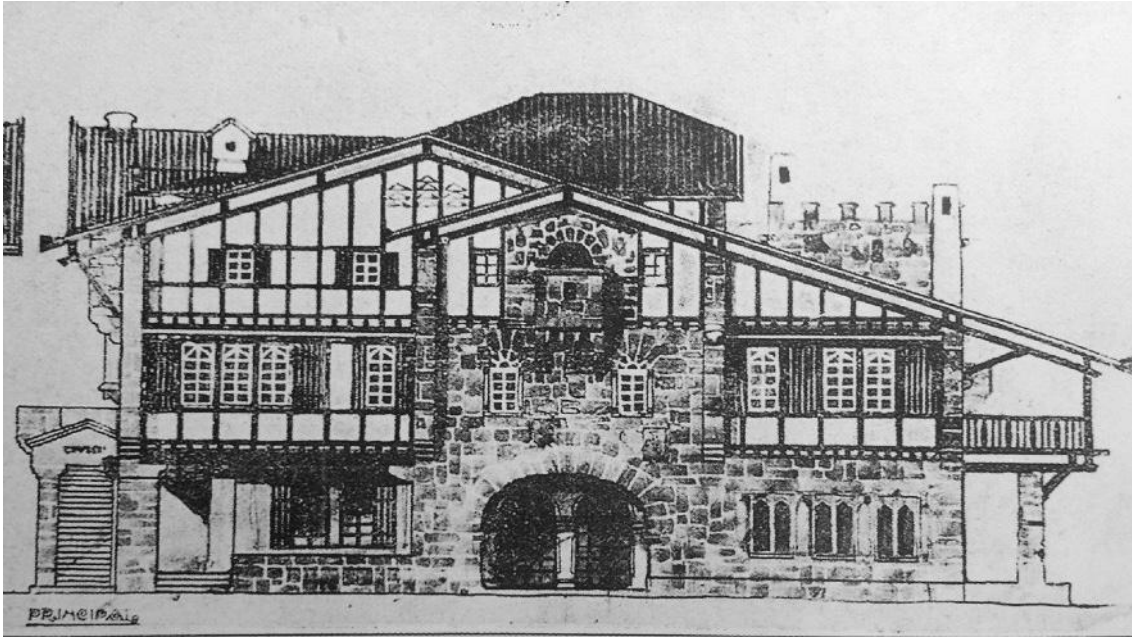


Fig. 1.13. Pedro Guimón, *Casa de Larreta em Mar da Plata*. Fonte: Guimón 2006 [1924]: 10.

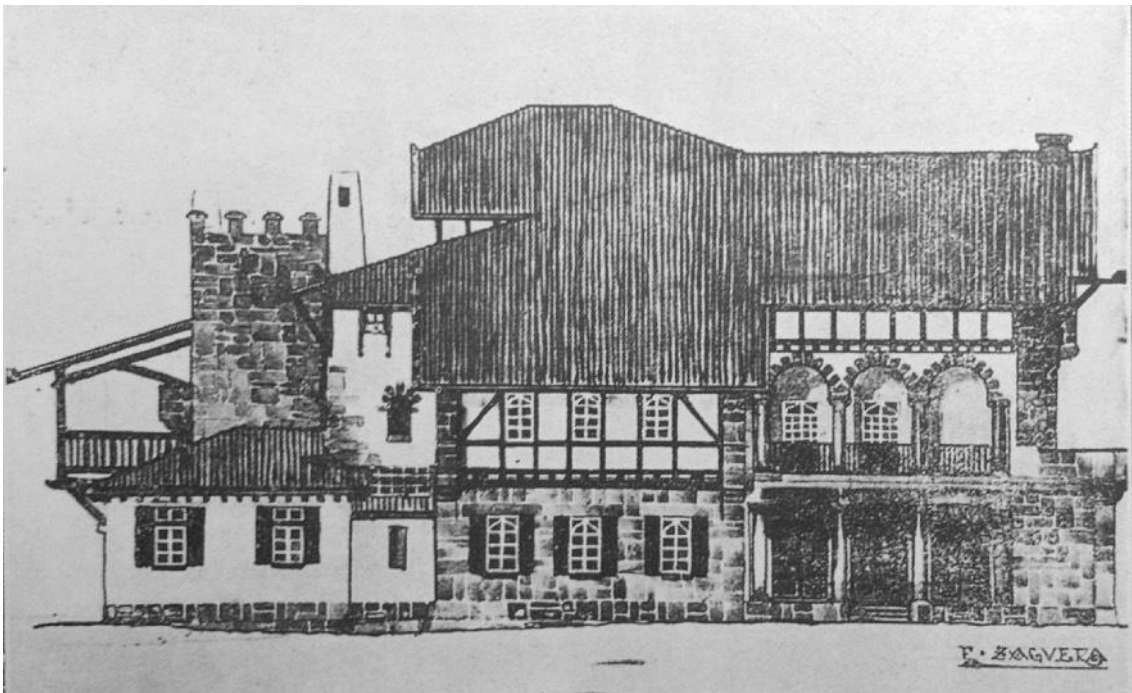


Fig. 1.14. Pedro Guimón, *Casa de Larreta em Mar da Plata*. Fonte: Guimón 2006 [1924]: 11.

Entretanto, não todos viam a questão desse modo. A influente recomendação que adveio do já mencionado *Congresso de Estudos Bascos* de Oñati de 1918 procurava trabalhar em outro sentido. Foi na conferência do arquiteto Pedro de Muguruza que isto se evidenciou com mais força:

Os arquitetos bascos não devem se dedicar a criar estilo; esses intentos unicamente levam a receitas e fórmulas atraentes no começo, sem valor depois. O que é preciso fazer é estudar o que há de fundamental na arquitetura [do *baserri*], trazê-lo à realidade do meio, depurar o ambiente: depois o estilo vira por si, com a força de uma imposição iniludível e com os caracteres que sejam expressão do sentimento da raça. (Muguruza 1919: 773)

O objetivo, então, não era a produção de novas casas segundo padrões linguísticos predeterminados, mas o estudo do já existente enquanto fonte analítica válida para a determinação e naturalização de uma normatividade propriamente basca. Trata-se de priorizar os estudos morfológicos e renegar dos manifestos estético-políticos. Segundo Muguruza, deve-se analisar o *baserri* cientificamente, tal e como Telesforo de Aranzadi estudou a fisionomia basca, para produzir uma tipologia reguladora. Acredito que a partir daqui se abre uma nova fase no tocante aos estudos sobre o *baserri-arquitetura*, de modo que procurarei tratá-la no seguinte subcapítulo.

### 3.2 Arquétipos pictóricos e tipologias científicas.

Acompanhando o movimento estilístico que os arquitetos desenvolveram nessas três primeiras décadas do século XX, os pintores do *Renascimento Cultural Basco* fizeram um movimento análogo na busca de um sistema de representação do *baserri*. O problema, de novo, era o da procura do próprio, da forma basca. Se, segundo o nacionalismo basco, o *baserri* é “o mais sagrado de nosso povo, [...] depósito genético da nossa identidade original” (Oteiza 2007 [1963]: 63), a “matriz da raça basca” (Sota Aburto 1976 [1946]), o “berço do povo” (Añibarro 1965) ou o “reflexo da alma do povo” (Guimón 1924: 127), era uma questão de primeiríssima ordem que qualquer pintura que declarasse estar representando uma cena basca incluísse a figura de um destes edifícios. No entanto, como representá-los? Olhemos brevemente para esta questão.

Em seu estudo sobre a estética do *Renascimento Cultural Basco*, Martínez e Agirre (1995) propõem observar uma pintura de Anselmo Guinea (fig. 1.15), feita em 1889 e intitulada *Pareja charlando* (“Casal conversando”):

Esta obra segue as convenções veristas do *costumbrismo*, demonstrando que em 1889 não se dispunha de um ícone arquetípico da *casa basca*. Guinea pinta, como cenário de seu quadro de amor rural, um *caserío* etnograficamente verdadeiro, mas rejeitado mais tarde como arquétipo pictórico.

De fato, nesse quadro não se reconhecem os elementos construtivos que nas décadas posteriores se considerarão típicos do *baserri-arquitetura*. Trata-se de uma cena que Guinea perfeitamente poderia ter pintado do natural, isto é, é possível (não posso garanti-lo) que se trate da escada de um *baserri* particular e concreto que foi tomado por



Fig. 1.15. Anselmo Guinea, *Pareja charlando* (“Casal conversando”), 1889. Fonte: Martinez e Agirre 1995: 112.

modelo (não tipo) e trasladado à tela ponto por ponto, como numa pintura naturalista. A propósito disto, é preciso fazer um parêntese para esclarecer que a distinção entre tipo e modelo é importante para a estética e a história da arte, e que esta foi estabelecida já por Quatremère de Quincy em 1832:

A palavra tipo não representa tanto a imagem de uma coisa que copiar ou que imitar perfeitamente quanto a ideia de um elemento que deve servir de regra ao modelo [...]. O modelo entendido segundo a execução prática da arte é um objeto que tem que se repetir tal como é; o tipo é, pelo contrário, um objeto segundo o qual ninguém pode conceber obras que não se assemelhem em absoluto entre elas. Todo é preciso e dado no modelo; todo é mais ou menos vago no tipo. (Quincy 1832: 629)

Para a história da arte, o modelo se imita e produz uma obra similar, o tipo consiste nas condições normativas de um processo generativo que produz uma obra exemplar. O modelo é tangível, particular e imanente; enquanto *exempla*<sup>40</sup> que deve ser imitado, ele é

propriamente a lei, um indivíduo particular que implica simultaneamente uma universalidade concreta. O tipo, ao contrário, é genérico, ideal e transcendente; “o elemento típico ou simplesmente o tipo, é uma constante” (Rossi 2004 [1966]: 79), ele é norma ou lei em forma de universal abstrato que explica (não implica) os indivíduos particulares como emanações.

Tal e como Martinez e Agirre (1995: 104-131) mostram, a representação do *baserri* no decorrer do *Renascimento Cultural Basco* retrata a evolução de um imaginário na busca de “uma figura minimizada a seus rasgos essenciais” (ibid.: 111), isto é, a procura de um tipo geral. Desse modo, hoje é possível dizer que o arquétipo

<sup>40</sup> É importante não confundir as duas faces da exemplaridade. (1) o exemplo como aquilo que deve ser imitado e que remete a enunciados como “dar exemplo”; e (2) o exemplo como ilustração ou exemplificação, e que remete ao “por exemplo”. No primeiro caso o exemplo é meio de produção (modelo), no segundo ele é produto (emanação de um tipo). Sobre uma história filosófica da exemplaridade, ver Gomá Lanzón (2014 [2003]); sobre sua análise antropológica, ver Needham (1985) e Humphrey (2005 [1997]).

mais reproduzido pelos pintores desse movimento artístico-cultural consiste numa construção de planta quadrada e de um máximo de dois andares, telhado a duas águas, pequenas janelas irregulares e um grande portal com saguão e um arco de meio ponto (ver figs. 1.05, 1.06, 1.16 e 1.17). Eventualmente, caso as tonalidades diferenciem os materiais, se pinta também a pedra das cantoneiras, do arco e do cercado das janelas (jambas, dintel e parapeito).

A correspondência deste arquétipo com a realidade é, como é costume no tocante aos símbolos nacionais bascos, fraca. A conjunção de elementos dessa imagem abstrata apenas se encontra nos *baserris* (em determinados *baserris*) de Biscaia e Guipúscoa, de maneira que está longe de poder se generalizar ao resto do País Basco. Algo parecido aconteceu com a evolução do estilo neobasco, que no decorrer dos anos foi se apropriando de determinados elementos construtivos comuns unicamente nos *baserris* das províncias francesas de Labourd e da Basse-Navarre (ver Pl.1), como a trama de madeira retilínea em fachada (figs. 1.13, 1.14 e 1.18), e os estendeu por todo o País Basco. Sobre este fato, Alfredo Baeschlin afirmava que “falsamente tem se chamado estilo basco e reproduzido em infinidade de casas de campo modernas o tipo de *caserío* de Labourd, o menos basco de todos” (1968 [1930]: 107).



Figs. 1.16 e 1.17. Arquétipos de *baserri* em pinturas do *Renascimento cultural basco*. À esquerda, Aurelio Arteta, *Evacuación de un pueblo* (“Evacuação de uma vila”), 1936. À direita: Valentín Zubiaurre, *Retrato familiar* (detalhe), s/d.



Figs. 1.18 e 1.19. Manuel Maria Smith, fachadas da *Casa de Emilio Ybarra em Neguri*, também conhecida como *Caserío Aizgoien*, Getxo (Biscaia), 1910. Considerada um dos primeiros e mais característicos exemplares de estilo neobasco. Trama de madeira retilínea destacada em vermelho. Destacado em vermelho. Fonte: Paliza Monduarte 1987: 204.

Baeschlin era um arquiteto suíço interessado nos *baserris* porque um cliente lhe encomendou uma casa de estilo basco em Biarritz. O arquiteto, ao se deparar com a precariedade analítica dos estudos de arquitetura feitos até o momento, decidiu viajar pelo País Basco recopilando uma enorme quantidade de casos de estudo singulares que depois juntou em *La arquitectura del caserío vasco* (1968 [1930]). Esta publicação marca um antes e um depois no tocante às análises morfológicas sobre o *baserri-arquitetura*; junto com os estudos de Joaquín de Yrizar, de quem falarei a continuação, o livro de Baeschlin consiste no primeiro intento de desenvolver um estudo tipológico amplo e não especulativo. Os tipos que apresenta, no entanto, são ambíguos. Baeschlin opera desde seus dados empíricos, e os mostra lentamente e com cuidado. Apesar de, em ocasiões, agrupar os *baserris* geograficamente, seu propósito não é produzir um grande esquema classificatório de X tipos e Y subtipos e assinalar os casos concretos como amostras de uma ambiciosa narrativa; ao contrário, apresenta descritivamente edifícios particulares, atendendo aos seus detalhes e características, e comprovando sob que circunstâncias determinados elementos se repetem ou transformam em outros edifícios particulares, podendo (ou não) chegar a considerá-los típicos. Retoricamente, seu estudo trabalha como uma rede de singularidades que em alguns nodos insinua tímidas relações modais.

Desde 1925, Yrizar propunha um método analítico não muito distante ao de Baeschlin e que ele mesmo pôs em prática em diversos artigos, ensaios e conferências nos anos seguintes (1925a, 1925b, 1929, 1934, 1934 [1930]). Do mesmo modo que o suíço, Yrizar reagiu à tendência dos arquitetos formalistas e dos pintores simbolistas a

especificar “os traços definitivos da construção basca” (1925b: 5), de maneira que, seguindo a já mencionada recomendação de Muguruza do congresso de Oñati de 1918, decidiu se dedicar ao “estudo detido das velhas construções” procurando “formar o catálogo do muito que existe oculto pelas aldeias e vilarejos [do País Basco]” (ibid.). Nesse sentido, Yrizar desconsiderava a ideia de que a arquitetura fosse “um produto isolado em cada povo”, pois, “como tudo o que é produzido pelos homens, [a arquitetura] sofre e sofreu as oscilações da sociedade, e uns povos influíram noutros, às vezes muito distantes, por sucessos de diversas índoles” (ibid.). Mais do que especificar o próprio do povo basco, Yrizar se interessou por entender a atualidade dos *baserris* como uma sucessão complexa de empréstimos e relações históricas em ocasiões paradigmáticas. No entanto, apesar de evitar ao máximo o reducionismo formalista, ele propôs uma tipologia. Em 1925 Yrizar diferencia 5 tipos de casas: casas-torre, palácios, casas urbanas (entre medianeiros), *caseríos* [*baserris*] e *caseríos*-palácio. Vale mencionar que sua classificação não remete a questões de estilo, mas corresponde a tipos de organização funcional e estrutural. Em 1929 sua classificação muda: torres, palácios, *caseríos* e *chalets*. Em sua segunda classificação Yrizar assume que o estilo neobasco constitui um fato arquitetônico relevante para a história da arte do País Basco e que deve se analisar do mesmo modo que os outros exemplares de arquitetura civil: o *chalet*<sup>41</sup> é considerado a partir de aqui o tipo de casa unifamiliar moderna de estilo regional (neobasco).

As tipologias de Yrizar e Baeschlin são cautelosas; nelas prima o dado empírico por cima da especulação abstrata. Contudo, não se pode dizer o mesmo dos estudos que nas posteriores décadas se encarregaram de retomar os estudos arquitetônicos que estes autores iniciaram. Nesse sentido, é curioso como, em primeiro lugar, foi o antropólogo Julio Caro Baroja quem deu o passo definitivo para essencializar analiticamente a forma dos *baserris*.

---

<sup>41</sup> Yrizar não inventou o termo. A palavra *chalet* designa originalmente, assim como o *cottage* inglês ou o *baserri* basco, a habitação de montanha alpina, concretamente da suíça, e comumente construída em madeira. A noção hoje está absolutamente estendida pelo meio rural basco; como depois veremos (*Vide infra*. Pt. II, Cap.4.1), em Araotz não encontrei um único informante que não fizesse uso, de um modo ou outro, desse termo.

A produção de uma tipologia do *baserri-arquitetura* por parte de Caro Baroja começa na segunda página do primeiro capítulo de sua primeira obra<sup>42</sup>, o já citado *A vida rural em Vera de Bidasoa* (1974 [1944]). Trata-se de um trabalho etnográfico de sua localidade natal, contudo, isso não o impediu de fazer importantes generalizações. Imediatamente depois de iniciar o livro mencionando a localização geográfica de Vera, o autor mostra quatro desenhos dos *baserris* Idierrenborda, Trukenekoborda, Martinborda e Itzekoborda, e, junto a eles, apresenta um tipo:

Planta retangular e, com menor frequência, quadrangular; telhado com duas vertentes e amplo beiral sobre a fachada principal, construída –a diferencia do resto do edifício, que é de pedra- com trama de madeira e entulho de bloco, de térreo para acima. Esta fachada deixa na parte superior um espaço que corresponde ao desvão, e nos andares, geralmente, acostuma a ter amplas sacadas de madeira. A parte baixa a ocupa uma porta, ou um saguão aberto –“gorape”-, muito mais comum antes que hoje.

As outras fachadas estão abertas por janelas de diferentes tamanhos. Na traseira, ou na lateral, pode ter também uma galeria de madeira. A casa está orientada no sentido mais favorável: a fachada ao sul. (Caro Baroja 1974 [1944]: 35)

A descrição tecnomorfológica, como a defini no preâmbulo, continua por várias páginas. Caro Baroja dedica todo o capítulo a definir os materiais construtivos, a distribuição dos cômodos e suas funções, a forma dos telhados e a disposição das vigas na estrutura de madeira, o tipo de aberturas, as inscrições e ornamentos, etc. Na descrição de Caro Baroja imperam as orações impessoais –“se faz [...]”, “se usa [...]”, “se constrói [...]”-, os numerosos desenhos que o acompanham, no entanto, remetem quase sempre a exemplos pessoais, a *baserris* particulares.

Poucos anos depois, em uma obra mais ambiciosa, Caro Baroja põe fim a esta discordância entre o concreto e o genérico para se dedicar exclusivamente à abstração tipológica. *Os Bascos* (1971 [1949]) consiste na síntese de tudo o que o antropólogo considera relevante para definir de uma vez por todas a propriedade “do basco” enquanto âmbito de estudo antropológico legítimo. Cabe dizer que, na época, Caro Baroja procura seu método na escola culturalista boasiana, e mais concretamente nos estudos morfológicos de Herskovits; a questão basca, aqui, não se refere mais a uma “raça” e um “povo”, mas a uma “área cultural” que remete a umas “formas” e “modos”. Nesta obra, porém, Caro Baroja não começa pela casa. Depois de dedicar cinco capítulos a uma prolongada descrição histórico-geográfica das “formas de povoamento próprias do País Basco” (ibid.: 25), o autor trata do assunto que aqui nos ocupa em dois

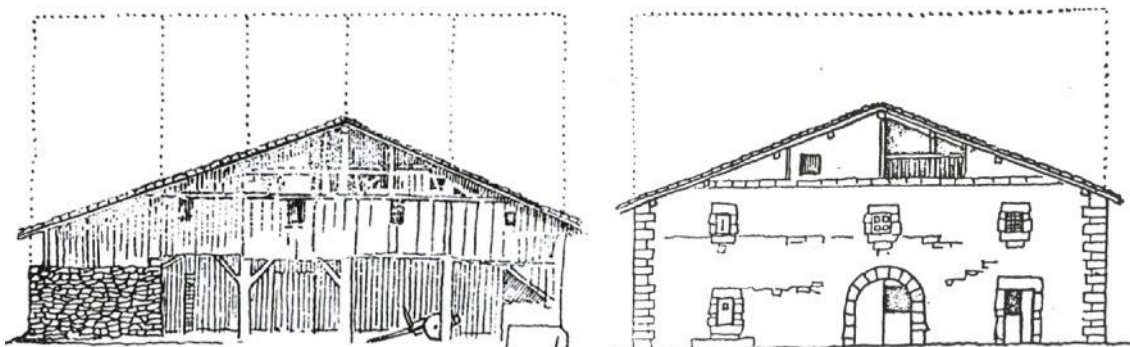
---

<sup>42</sup> Caro Baroja publicou alguns trabalhos com anterioridade, mas não passam de recopilações de artigos.

importantes capítulos: (1) “formas de casa e formas de povoado” (ibid.: 110-123) e (2) “nomes e funções das casas” (ibid.: 124-132). Pois bem, o autor define quatro “tipos” de *baserri* distribuídos geograficamente:

- A) Meridional: caracterizado pelo uso de pedra em parte, mas também de terra, blocos, adobes e taipa, telhado de uma única água com frequência pouco inclinada (de 10° a 20°) [...].
- B) Médio: que compreende casas de pedra com telhado a duas águas e cumeeira paralela à fachada principal, e outras nas que a cumeeira é perpendicular a ela [...].
- C) Pirenaico: casas de pedra com telhado a quatro águas em ocasiões de grande inclinação (de 40° a 60°) [...].
- D) Atlântico: casas de pedra e de tramas de madeira, de telhado a duas águas não muito inclinado (de 20° a 40°), com cumeeira perpendicular à fachada principal [...]. (ibid.: 112)

Esta é, segundo o que mantenho aqui, a primeira tipologia geral do *baserri-arquitetura*, e, vale observar, foi feita por um antropólogo. A partir deste grande quadro, Caro Baroja redistribuiu alguns subtipos regionais (figs. 1.20 e 1.21) entre os quatro tipos e define a regularidade de cada um deles, mas, antes disso, emite o seguinte parecer: “aceitada esta classificação geral, parece evidente que a ‘casa basca’ por antonomásia é a do último tipo, o tipo D” (ibid.). Este último juízo fica sem justificação. Caro Baroja não argumenta estatisticamente ou de qualquer outro modo o porquê desta “evidência”, e o leitor deve se contentar com seu fundamento de autoridade. Entretanto, é possível assinalar que entre “a casa basca por antonomásia” deste antropólogo e o arquétipo pictórico dos artistas do *Renascimento Cultural Basco* há correspondência; o arquétipo de pintores como Zubiaurre (fig. 1.17) corresponde ao “tipo D” de Caro Baroja. De fato, acredito que “casa basca por antonomásia” apenas é um modo menos técnico de dizer “arquétipo de *baserri*”.



Figs. 1.20 e 1.21. Tipo de *baserri* Guipuscoano arcaico e tipo de *baserri* de pedra, segundo Caro Baroja. Fonte: Caro Baroja 1971 [1949]: 114 e 118.



Anos depois, talvez consciente de seus próprios erros e de sua influência, Caro Baroja se mostrou contrário a algumas de suas conclusões anteriores numa série de conferências para arquitetos oferecidas em 1973:

Gostaria de fazer uma observação sobre esta noção de “*caserío basco*”. *Abstrair não é aprofundar*, e expressões como esta e como a de “Arte Basco”, etc., na boca de alguns, tendem a se converter em um conceito “canônico”. [...] Não há uma única forma de *caserío* [*baserri*], mas várias. (Caro Baroja 1983: 198. Grifo meu)

Pode parecer que, mediante este enunciado, Caro Baroja pretende abandonar as classificações tipológicas, mas o que pontua imediatamente depois é que quer sofisticá-las. Como Telesforo Aranzadi a propósito do cânon clássico (fisionômico) em pintura, Caro Baroja se deparou com que o arquétipo de *baserri* operava como uma caricatura normativa cujos efeitos faziam mais mal que bem, mas, de novo, o objetivo não era desconstruir o cânon para chegar ao realismo (aos acontecimentos), mas relativizá-lo e subdividi-lo. Desse modo, Caro Baroja especifica seu método definitivo em seu monumental estudo sobre a casa na região de Navarra (1982):

O primeiro será examinar os exemplos. O segundo, os elementos que se repetem nestes. O terceiro, fazer uma classificação no que se refere à repartição dos distintos modelos e tipos que se estabeleçam. O quarto, assinalar, com a maior exatidão possível, a época a que correspondem. O quinto, as variações que se dão neste tempo de vigência e também que modificações ou derivações e variantes se observam em relação com os modelos mais comuns. [...] As séries tipológicas se ajustam a critérios de forma, qualitativos, e a critérios de quantidade, quantitativos. Utilizando-os, podemos assinalar a existência de áreas onde se dá um fato, com seu limites e zonas de maior intensidade. (Caro Baroja 1982, Tomo II: 46)

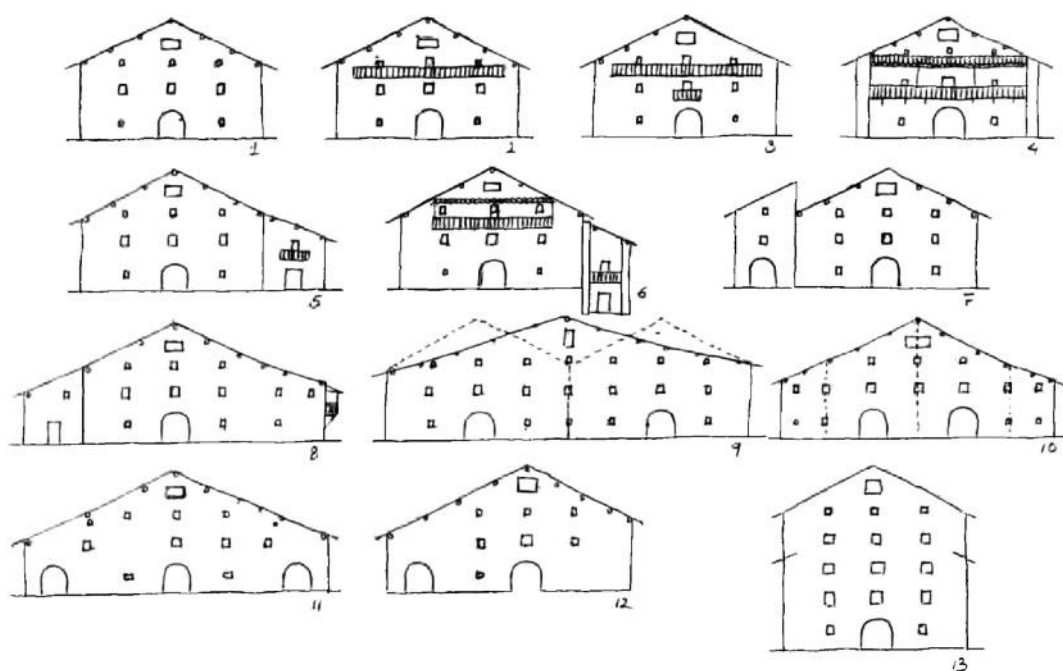


Fig. 1.22. “Variantes e desenvolvimento do tipo de construção C” segundo Caro Baroja. Fonte: Caro Baroja 1982, Tomo II: 50.

Caro Baroja propõe de novo quatro tipos A, B, C e D, mas desta vez cada um dos dois primeiros contém 7 variantes, o terceiro 13 variantes (fig. 1.22) e o quarto 6. Nesta ocasião o autor justifica cada tipo demonstrando sua existência numa miríade de exemplos concretos, de maneira que dedica um total de 1774 páginas (em quatro tomos) a um imenso catálogo que percorre descritiva e graficamente as edificações particulares de cada vila e cada vale de Navarra. Seus dados, no entanto, não configuram “padrões estruturais” de ordem estatístico; independentemente da amplitude e do rigor de seu estudo, os tipos de Caro Baroja são formulações indutivas, isto é, “paradigmas ideais” que ele “reencontra” ou identifica em cada local do território de Navarra<sup>43</sup>. O catálogo, desse modo, funciona teoricamente como uma comprovação empírica dos seus classificadores, mas sempre visando à rentabilidade de uma tipologia geral.

É na estrita deriva deste método iniciado por Caro Baroja que nos últimos 20 anos encontramos a consolidação da tipologia geral da entidade *baserri-arquitetura*. O autor decisivo e reconhecido promotor desta última fase classificatória é o historiador Alberto Santana. Segundo ele, “o problema do *caserío* basco é que não foi historiado” e que popularmente se viu “como algo espontâneo” (Santana 2007: s/p):

Agora sabemos que em cada povo e em cada bairro existem muitos tipos de *caserío* dependendo do momento produtivo cronológico. Do mesmo modo que em arquitetura todo o mundo conhece a cadeia românico, gótico, renascentista... e ninguém mistura uma igreja de uma época com outra. O mesmo acontece com os *caseríos*. Cada um corresponde a sua época. (ibid.)

Os *baserris*, então, são o resultado de uma produção sistemática. Para Santana, o estilo não resulta da captura do analista, mas parece consistir num parâmetro normativo totalizante que dirige os atos produtivos em cada fase histórica. Isto produz inferências no modo como este autor pensa o construtor de *baserris*:

Os *caseríos* se faziam por maestros de obra, antecessores diretos de arquitetos e arquitetos técnicos. Não nasciam por geração espontânea de um aldeão habilidoso que vá ao bosque, tala 200 árvores, vá à canteira a por 20 toneladas de pedra e constrói seu *caserío* em alegre *auzolan* com os vizinhos. Essa é a grande patranha espontaneista. (ibid.)

Este comentário indica que para Santana a arquitetura dos arquitetos é uma questão de especialidade, de progresso técnico; quanto mais preciso e menos espontâneo for o trabalho do construtor, mais se aproxima ao do arquiteto. No preâmbulo, quando tratei da hipótese de uma antropologia da arquitetura, foi possível

---

<sup>43</sup> Com “padrões estruturais” e “paradigmas ideais” estou fazendo mais uma vez referência ao comentário de Leach (1961: 9) que apresentei na introdução deste trabalho.

observar como os arquitetos definiam a arquitetura como um procedimento mediado pelo desenho projetivo independente da sofisticação técnica ou do nível de organização da obra construtiva. Os maestros construtores da catedral de Chartres, por exemplo, demonstraram um rigor técnico e organizativo que a maioria dos arquitetos contemporâneos jamais alcançará, mas, como mostrou Choay (2007 [1992]), a negociação da entrada do Gótico na história da arquitetura não se deu envolta de uma discussão sobre técnica, mas a partir de um problema de transcendência estética e de representatividade nacional.

Poderia se dizer, no entanto, que Santana necessita aproximar o construtor do arquiteto, isto é, ao projeto intelectual, porque é só desde um modo de produção mediado pelo intelecto que se pode falar do estilo como causa emanativa. Como mencionei acima, no processo de imitação de um “modelo” não participam operadores abstratos; é só através da mentalidade do “tipo” que se articula um meio normativo capaz de reproduzir exemplares derivados dele. Insisto em que não é o mesmo pensar a construção dos *baserris* como o resultado de uma maranha de acontecimentos e correntes particulares de imitação e invenção (como em ocasiões Yrizar os pensou) do que fazê-lo diretamente como um sistema estruturado cujo princípio generativo está dado desde o começo. No primeiro caso, o estilo consiste num movimento de captura (entre tantos outros) que, mediante determinados procedimentos analíticos (intelectuais), corta a maranha *a posteriori*, procurando explicá-la; no segundo caso, o estilo é propriamente o princípio generativo, de modo que o trabalho do analista consiste em redescobri-lo, como se este estivesse num estado de latência. Teoricamente, no primeiro caso ninguém mistura o estilo românico, o gótico e o renascentista porque estes propriamente não existem fora de sua definição, no segundo caso ninguém os mistura porque estes são a condição de existência da coisa. Por outro lado, acaso não é certo que, a efeitos práticos, todo o mundo (exceptuando os historiadores) mistura tudo?

Enfim, para evitar que isso aconteça com os *baserris*, em 2001 Santana, Larrañaga, Loinaz e Zulueta publicam o guia definitivo sobre o assunto, *A arquitetura do caserío em Euskal Herria*. Trata-se de uma obra mais técnica que a de Caro Baroja, mas em alguns pontos muito similar a ela; um intento monumental de catalogar os *baserris* de todo o País Basco (Caro Baroja delimitava seu estudo a Navarra) segundo

sua participação numa estrutura tipológica geral que contribua a uma “teoria de interpretação histórica global” (Santana et al. 2001: 18). A justificação deste ambicioso empreendimento diz ser prática:

Hoje [...] não existe uma consciência clara de quais são os verdadeiros valores arquitetônicos que devem ser preservados, nem se dispõe dos meios de informação necessários para construí-la. Atua-se por intuição e um pouco de peso dos velhos tópicos que se formaram durante os anos vinte e que nunca foram revisados. Este trabalho pretende aportar novos materiais que ajudem a superar essa carência. (Santana et al. 2001: 18)

Desta vez, no entanto, a prática a que se referem não é propriamente a dos arquitetos; o objetivo não é confeccionar uma caixa de ferramentas intelectuais para favorecer a construção de casas de tipo ou de estilo basco. O foco é a identificação de valores arquitetônicos para a restauração. Isto me aproxima do capítulo seguinte, mas antes é preciso fazer mais algumas observações sobre o método destes autores.

Em palavras deles, o objetivo foi “estabelecer as tipologias formais e funcionais básicas, conhecer suas áreas de implantação geográfica e interpretá-las” segundo um esquema evolutivo (ibid.: 18). Para tanto, o passo primordial consistiu na “dissecção arquitetônica de um extenso *grupo de caseríos seleccionados*” (ibid. Grifo meu), e sua posterior “ordenação” e “classificação” segundo “suas variedades estruturais, formais, estilísticas e funcionais” (ibid.). Uma vez feito isto, foi possível “*reduzir estes caseríos concretos a arquétipos ideais, que misturando rasgos arquitetônicos de diferentes casas reúnem os valores fundamentais de toda uma geração ou território*” (ibid. Grifo meu).

A clareza com a que se expõe o procedimento é admirável. Só apresenta uma ambiguidade: se, segundo dizem, a “dissecção arquitetônica” se fez de uma série de “*caseríos seleccionados*”, o primeiro passo metódico consistiu na seleção propriamente dita. Mas, se foi assim, baseado em que critério se fez esta seleção? Considerando que todos os *baserris* seleccionados estão dentro das tipologias e que não as contradizem, a resposta óbvia é que o critério foi a própria tipologia. O mais provável, nesse sentido, é que a tipologia, enquanto aparelho indutivo, seja primeira, e eventualmente se reduza e aperfeiçoe a partir da seleção dos exemplos que melhor a corroboram. Isso explicaria que a última operação do método destes autores consistisse precisamente no que segue:

[...] No fim nos pareceu que os tipos mais significativos dos *caseríos* históricos podem se reduzir a uma vintena de modelos e de todos eles *intentamos recolher vários edificios representativos*. Não se procuraram os mais espetaculares, nem os mais velhos, nem os mais ricos, mas os que aglutinassem valores e qualidades mais difundidos ou habituais em sua categoria. (Santana et al. 2001: 19. Grifo meu)

Enfim, graças a estes autores a entidade do *baserri* entra definitivamente nessa grande narrativa universal que é a arquitetura; agora é possível afirmar que o *baserri* (*baserri-arquitetura* para nós) é “um tipo arquitetônico de habitação agropecuária com características morfológicas próprias bem diferenciadas, mas com uma vintena de subtipos históricos” (Santana et al. 2001: 47). Esta é a lista dos tipos:

1. Gótico-renascentista. Da última década do século XV até meados do XVII.
  - 1.1. Tipo biscainho.
  - 1.2. Tipo guipuscoano.
  - 1.3. Tipo labortano.
  - 1.4. Variantes.
    - 1.4.1. De pedra.
    - 1.4.2. De trama de madeira.
    - 1.4.3. Renascentista com portal.
    - 1.4.4. Com contrafortes.
    - 1.4.5. Com adega.
2. Barroco. Até finais do século XVIII.
  - 2.1. Com portal de arco.
  - 2.2. Com portal de dois arcos.
  - 2.3. Com múltiplos arcos.
  - 2.4. De trama com portal central.
  - 2.5. De trama sem portal.
  - 2.6. De trama com contrafortes.
3. Neoclássico. Século XIX (período de decadência do *baserri*).
  - 3.1. Ganadeiro navarro.
  - 3.2. Neoclássico misto.
  - 3.3. Neoclássico alaves.
  - 3.4. Variantes comarcais:
    - 3.4.1. Modelo encartado.
    - 3.4.2. Modelo arratiano.

À primeira vista esta classificação se insinua tão arbitrária que parece extraída daquela enciclopédia chinesa à que Borges fazia referência no *Idioma analítico de John Wilkins* (Borges 2005 [1960]: 125-130). No entanto, os autores estão tão interessados em sua sistematicidade que dedicam a totalidade do primeiro tomo de sua volumosa publicação a definir cada um destes tipos e sua participação numa história geral. A cada tipo lhe corresponde uma ficha que apresenta, além de uma descrição histórica escrita e um mapa com sua área geográfica, a fotografia do *baserri* concreto (do exemplar) que mais se aproxima ao tipo e o desenho do seu arquétipo, isto é, do exemplar ideal que representa o tipo puro (ver fig. 1.23). Enfim, estes arquétipos não são outra coisa do que a expressão gráfica de uma transcendência (unidade superior à soma de todas as variáveis existentes) que, segundo estes autores, subjaz às construções particulares. Por meio da assemelhação, a magia da classificação produz uma equivalência entre o exemplar puro (o projeto arquetípico) e os exemplares concretos (*autográficos*),

transformando estes últimos em *objetos de imanência ideais (alográficos)*<sup>44</sup>. É por meio desta virtualização que, para os arquitetos, os *baserris* concretos se transformam em arquiteturas; isto é, é graças às tipologias históricas que construções produzidas sem a mediação do processo projetivo dos arquitetos são capturadas pelo campo intelectual da concepção arquitetônica.

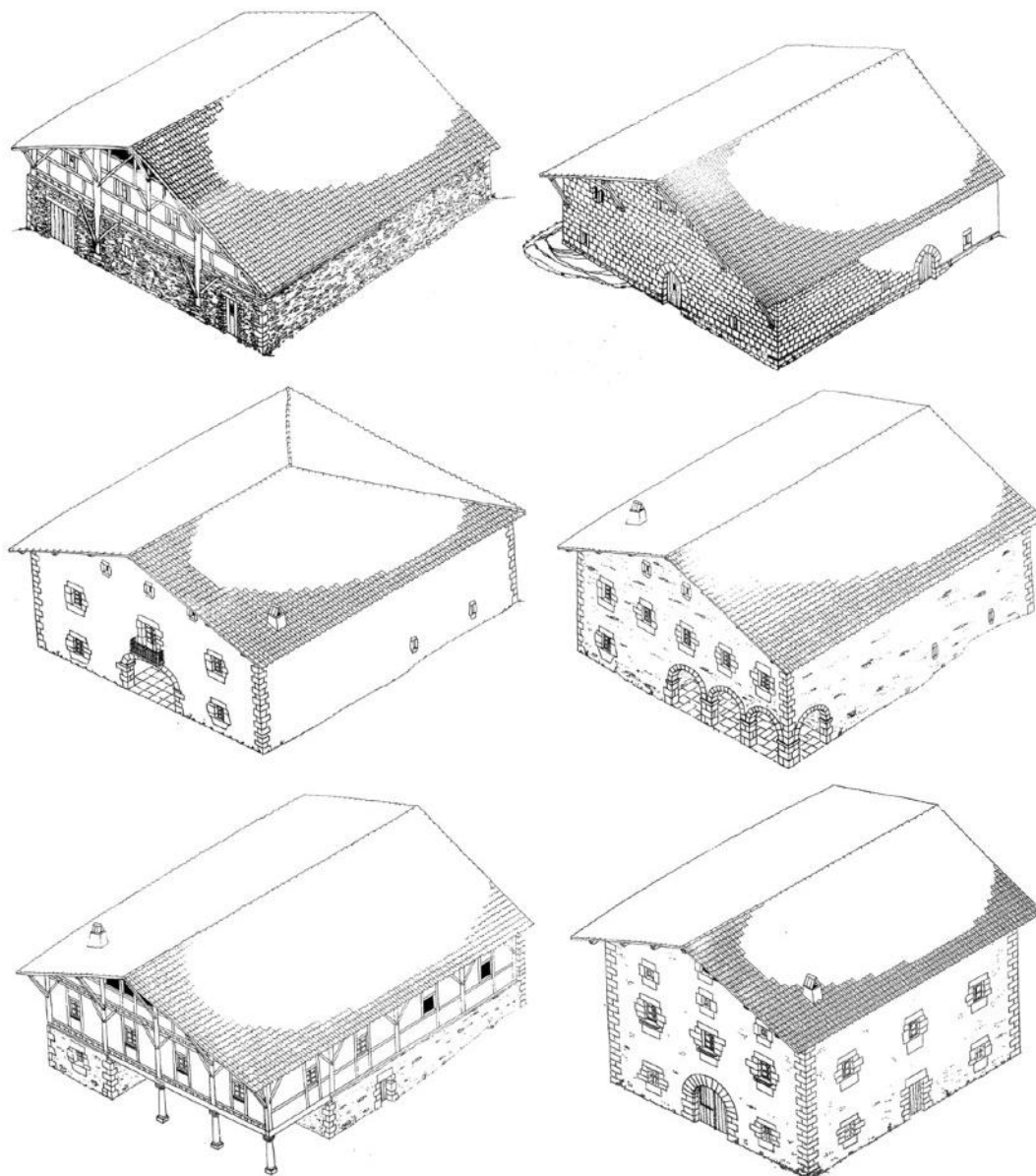


Fig. 1.23. Arquétipos de baserri segundo Santana *et al.* (2001). De esquerda a direita e de acima a abaixo: (1) tipo renascentista de trama de madeira (ibid.: 62); (2) tipo renascentista de pedra (ibid.: 60); (3) tipo barroco com portal de arco (ibid.: 72); (4) tipo barroco com múltiplos arcos (ibid.: 76); (5) tipo barroco de trama com portal central (ibid.: 80); (6) tipo neoclássico ganadeiro (ibid.: 88).

<sup>44</sup> É provável que este conceito, que eu tomo emprestado de Genette (2001 [1994]) e de Goodman (2006 [1976]), ainda pareça obscuro. Na nota 14 do preâmbulo apresento uma pequena explicação da dicotomia autográfico/alográfico. De todo modo, é a partir do próximo capítulo (*infra*. Cap. 4.2) que, acredito, a noção se tornará especificamente compreensível em relação ao que procuro dizer sobre o *baserri-arquitetura*.

Enfim, neste capítulo foi possível observar que a formação da entidade *baserri-arquitetura* resulta da procura incessante do invariável e do “próprio basco” na forma construtiva. Agora é preciso se perguntar pelo modo como esta abstração fundamentada na invariabilidade dialoga ou interfere, a partir de um discurso institucional, na singularidade de cada *baserri*. Chamarei *baserri-patrimônio* ao resultado desta interferência; vejamos, no próximo capítulo, como ela é operada.

## CAPÍTULO 4.

### A operação do *baserri-patrimônio*

Um aspecto preliminar precisa ser esclarecido sobre o objeto deste capítulo. O que apresento aqui como *baserri-patrimônio* não é equivalente às entidades estruturadas das que tratei nos anteriores capítulos, o *baserri-família* e o *baserri-arquitetura*; ao contrário de como o fiz com estas últimas, não é meu propósito indagar sobre sua formação. Em certo modo o *baserri-patrimônio* deriva destas entidades, e, sem dúvida, depende delas, mas seu modo de existência é outro. Tratarei do *baserri-patrimônio* não como uma entidade transcendente, mas como cada objeto de imanência ideal ou alográfico. Procurarei explicá-lo resumindo a estrutura deste capítulo.

Meu objetivo será tratar de dois assuntos, de novo, em dois subcapítulos separados. No primeiro subcapítulo continuarei analisando a formação do *baserri-arquitetura*, mas desta vez procurarei atender seu desenvolvimento no âmbito das instituições públicas. Se no anterior capítulo o *baserri-arquitetura* era uma entidade intrinsecamente ligada à caracterização do “povo basco”, isto é, ao fundamento da identidade nacional, neste capítulo o será à legislação basca, isto é, ao fundamento do Estado<sup>45</sup>. Assim, procurarei mostrar de que modo o *baserri-arquitetura* derivou do plano teórico-analítico ao prático-regulador (legislativo), participando de diversas normas e decretos municipais (Oñati) e provinciais (Guipúscoa). Será necessário prestar especial atenção ao conceito de “patrimônio”, pois, segundo meu argumento, foi através dele que o *baserri-arquitetura* se consolidou definitivamente no discurso normativo público.

No segundo subcapítulo procurarei mostrar a institucionalização do *baserri-arquitetura* como uma operação, isto é, ele será dedicado à descrição das condições legislativas e institucionais sob as que se desenvolve a atividade de valoração e catalogação no País Basco. Segundo os próprios enunciados dos arquitetos e técnicos do

---

<sup>45</sup> Faço esta diferenciação nação/Estado seguindo um movimento em que o nacionalismo basco insistiu consideravelmente. Por exemplo, Evangelista de Ibero: “São o mesmo Nação e Estado? –De nenhum modo. A Nação é uma coisa natural, isto é, criada pela mesma natureza; o Estado é algo artificial, dependente da vontade humana. A Nação é indestrutível enquanto subsista a raça; os Estados se formam ou desfazem segundo os caprichos de reis e conquistadores. A Nação liga seus elementos com o vinco do sangue e da língua; o Estado, nada mais que o laço da autoridade que os governa” (1907: 7-8).



patrimônio, esta é a operação essencial que transforma edifícios particulares em arquiteturas monumentais, ou, como proponho denominá-los a partir de agora, em *baserris-patrimônio*. Poderia parecer –seria um termo lógico– que o *baserri-patrimônio* consiste na formação conjunta das leis bascas e do *baserri-arquitetura*, mas, insisto, não se trata disso. Considero o *baserri-arquitetura* como uma entidade que abre seus caminhos nas leis e apresento o *baserri-patrimônio* como o efeito de que cada edifício particular transite por esses caminhos. Enfim, o *baserri-patrimônio* não está para o intelecto (não é propriamente um *saber*), mas deriva de uma operação intelectual imanente (de um *fazer* que mobiliza *saberes* como o *baserri-arquitetura* ou o *baserri-família*) que transforma as coisas particulares em monumentos e, como diz Herzfeld, “os contextos da experiência social [...] em locais arqueológicos anônimos” (1991: 9). Enfim, vale adiantar que no decorrer deste subcapítulo farei minhas algumas questões preliminares que este último autor apresentou em sua etnografia sobre a monumentalização da cidade cretense de Rethemnos (1991):

Em que medida o desejo de preservar um patrimônio antigo invade as vidas daqueles que o habitam? De quem é esse patrimônio, e quem toma as decisões? O Estado pode atuar como um guardião do futuro, ou essa imagem paternalista é um simples disfarce do uso descontrolado de uma autoridade burocrática? Enfim, o que é história –e quem a faz? (Herzfeld 1991: Xii. Grifo do autor)

Aviso, no entanto, que a resposta a estas perguntas será, pelo momento, parcial. Meu objetivo neste capítulo consistirá em chegar a uma descrição da operação *baserri-patrimônio* desde os enunciados das instituições bascas e será preciso esperar à segunda parte deste trabalho (*infra*. Pt.II, Cap.4) para retomar estas questões no contexto da experiência local de Araotz.

#### **4.1 A regularização pública do *baserri-arquitetura*.**

O imaginário patrimonial, expresso textualmente nas numerosas “cartas do restauro” e recomendações internacionais que vem se redigindo desde o congresso de Atenas de 1931 (CIC, 2000; CoE 1975; ICOMOS 1964, 1980, 1981, 1985, 1986, 2005; Itália 1972; LN 1931), tende a se fundamentar na suposta “consciência” que cada “comunidade” tem da intenção de “transmitir” determinados “bens culturais” anteriormente “herdados”. O uso retórico da ideia da transmissão geracional, no entanto, é algo enganosa; depois de tudo, o patrimônio insiste no seu aspecto público

(Ariño Villaroya 2009: 139), de maneira que um monumento não se herda geracionalmente ou se transmite entre privados (não muda de mãos), mas, teoricamente, permanece (deve permanecer) num estado neutro e contínuo em quanto o público o admira e/ou desfruta<sup>46</sup>. Procuro assinalar com isto que as ferramentas das que o património dispõe têm menos a ver com aspectos de transmissão (como o tem, por exemplo, um contrato de doação ou compra-venda) do que com questões de conservação, ou, melhor dito, de proteção. Depois de tudo, tal e como Choay (2007 [1992]) mostrou, a origem e a consolidação dos conceitos de monumento e de património histórico têm alguns dos seus pontos de inflexão na espoliação europeia dos restos arqueológicos das colónias durante o século XVIII, na proliferação, nessa mesma época, de antiquários que professavam um olhar nostálgico sobre a história<sup>47</sup>, ou na reação institucional às ondas de destruição vandálica derivadas da Revolução Francesa. Desse modo, aos fundamentos positivos de transmissão e de herança, poderia se superpor seu reverso negativo: o património se nutre da ideia de decadência, assim como do constante sentimento de medo do irremediável esquecimento do que é precíval (Choay 2007 [1992]:13):

O efeito dessa visão é desenhar um enquadramento mítico para o processo histórico, que é equacionado, de modo absoluto, à destruição e homogeneização do passado e das culturas. Na medida em que esse processo é tomado como um dado, e que o presente é narrado como uma situação de perda progressiva, estruturam-se e legitimam-se aquelas práticas de colecionamento, restauração e preservação de “patrimónios culturais” representativos de categorias e grupos sociais diversos. (Gonçalves 1996: 22)

Assim, o património, mediador implacável da identidade nacional moderna (Ariño Villaroya 2009; Gonçalves 1988, 1996; Handler 1988; Herzfeld 1991), parece ter uma cara oculta, vergonhosa, na percepção de si mesmo como parcial ou ineficaz, como se sua implementação fosse infinita. Na luta contra o esquecimento, a degradação material e a decadência cultural “tudo está por se refazer, todo está por se restaurar [...], começando pela casa. É preciso refazer, restaurar; não derrubar” (Kizkitza 1932: 276). Em relação ao *baserri-arquitectura* o grito de guerra patrimonial consiste na exclamação da necessidade de uma atitude radical a favor da sobrevivência: “o *caserío* morre” (Landaburu 1983), “a arquitetura vernácula se extingue” (Carasusan e Puelles

---

<sup>46</sup> Sobre o “nomadismo” semântico do termo “património”, ver Choay (2007 [1992]: 7).

<sup>47</sup> Sobre a concepção histórica do antiquário, e sua crítica, ver a *Segunda Intempestiva* de Nietzsche (2010 [1874]:60-64).

2004: 377), “os *caseríos* [...] se afundam [...] por falta de esforço e de trabalho” (Santana 2007), “é a morte, é o fim, não há duvida de que algo muito profundo, muito arraigado, se perde [o *baserri*]” (Morrás 2004: 362) etc. Exclamação de “vergonha social”, no sentido de Herzfeld (1991: 37); o patrimônio se glorifica e exhibe fora do país e, simultaneamente, sempre está em risco nos discursos internos, no âmbito da sua “intimidade cultural” (Herzfeld 2008 [1997]); é motivo de orgulho extranacional e de desesperação e martírio intracomunitário. Mas, quem é esse ser ou agente maligno que depreda e faz perigar tão tragicamente aquilo que *deveria* (segundo os desejos da consciência moral comunitária) ser transmitido e herdado indefinidamente?

Numa entrevista ao reconhecido guru contemporâneo do *baserri-arquitetura*, Alberto Santana, podemos encontrar uma resposta sincera. O entrevistador perguntou: “a falta de dinheiro dos *baserritarras* [habitantes dos *baserris*] foi um problema para a conservação destes edifícios?”, ao que Santana respondeu: “não. O problema tem sido o contrário, que eles tivessem suficiente dinheiro como para arrumá-lo, porque faz muito mais dano uma má intervenção do que muitos anos de descuido” (Santana 2007, s/p).

Enfim, para o patrimônio (desde a perspectiva de Santana) o diabo está na própria comunidade, em seu estado degradado e degradante. Os habitantes do *baserri* perderam a intuição, o *ethos*, ou o que seja que é necessário para produzir, conservar ou transmitir os próprios valores comunitários expressados na construção, de modo que as autoridades patrimoniais, em nome e em defesa da “comunidade”, se identificam a si mesmas como as únicas competentes para intervir nos *baserris*. Nesta cultura da tutela estatal, “que atenta desesperadamente para castigar aqueles que alteram e demolem os velhos prédios” (Herzfeld 1991: 40) não é só a materialidade do monumento a que é “protegida” e “guiada” pelos especialistas autorizados, mas a própria moral comunitária. Não pretendo ser irônico; o fundamento messiânico que parece subjazer neste modo de pensar está em total sintonia com o que autores como Choay (1965, 2010 [1980]) ou Rabinow (1995 [1989]) identificaram como um parâmetro epistemológico coincidente com a disciplina da arquitetura e do urbanismo, o “espaço-modelo” utópico:

Uma utopia [...] apresenta-se sob a forma de uma narrativa na qual se insere [...] a descrição de uma sociedade-modelo; essa sociedade-modelo opõe-se a uma sociedade histórica real, cuja crítica é indissociável da descrição-elaboração da primeira; a sociedade-modelo tem como suporte *um espaço-modelo que é sua parte integrante e necessária.*” (Choay 2010 [1980]: 36. Grifo da autora).

Segundo estes autores, a arquitetura e o urbanismo procuram sistematizar o ambiente construído habitável visando a que este, em tanto que *milieu* que condiciona a vida social, opere como meio de transformação desta. A utopia progressista de uma sociedade moderna ideal que habita um entorno físico higiênico, correto e ordenado produz uma crítica do passado e do presente social e ecológico; a sociedade é rudimentar e primitiva porque seu habitat é (ou foi) pobre e sujo. Mas esse duplo problema pode ser corrigido, precisamente, através de uma simples intervenção arquitetônica. Por exemplo, segundo Le corbusier (1986 [1923]), o novo “espírito” da modernidade vinha acompanhado de uma jornada de oito horas, e o obreiro, essa “besta humana” cujo “espírito não está educado para tantas horas de liberdade” (ibid.: 276), ao se deparar com um “alojamento abominável”, acudia à taberna e tramava revoluções. Para ele a solução era evidente: “Arquitetura ou revolução. Podemos evitar a revolução” (ibid.: 281).

A disciplina arquitetônica parece entrar definitivamente neste movimento utópico quando o Estado aceita e executa suas prerrogativas e produz uma legislação que lhes seja adequada. No País Basco foi a partir da corrente higienista do começo do século XX que as normativas e leis começaram a se preocupar pela ordenação do *baserri-arquitetura*. Note-se que isto aconteceu meio século depois de que Ildefons Cerdà iniciasse em Barcelona a implementação do primeiro plano de expansão urbana moderno (também de caráter higienista), e considerado o manifesto prático da “nova ciência” inventada por ele mesmo, o urbanismo (Choay 2010 [1980]: 269). Segundo o que mostrei até o momento, esta demora tem cabimento se consideramos que a meados do século XIX a entidade *baserri-arquitetura* não existia, e que foi preciso esperar sua criação para que a legislação pudesse regular os *baserris* particulares segundo suas pautas.

Assim, as *Ordenanças de construção rural* da província de Guipúscoa, de 1901, são, até onde minha pesquisa permitiu encontrar, o primeiro documento dedicado especificamente à legislação de aspectos construtivos dos *baserris* no âmbito de aplicação do bairro rural de Araotz (Guipúscoa 1901). Seu objetivo principal é muito claro: separar os *baserris* em duas partes diferenciadas segundo suas funções domésticas e econômicas (art. 4º), e acompanhar esta distinção de uma divisão física

(sua localização em edifícios independentes ou uma parede divisora de grossura mínima de 50 cm [art. 5º]) que afaste a insalubridade dos estábulos e chiqueiros dos cômodos habitados por humanos. Era de esperar uma medida como esta considerando que, como já falei acima, o mais comum nos *baserris* é que o estábulo esteja dentro do edifício (ver, por exemplo, Errastikua [A19], figs. 0.07-0.09), o que historicamente foi um escândalo para as autoridades da saúde. Ainda mais, até que, muitos anos depois, as medidas higienistas efetivamente se estendessem pelo meio rural, era muito frequente que entre a cozinha e o estábulo houvesse uma janela, chamada *ittarka*, que facilitava a observação e a alimentação do gado (ver fig. 0.10).

Em geral, as normas desse documento atendem a “exigências de higiene e moralidade” (art. 7º), e não a princípios estéticos<sup>48</sup>. Se especificam aspectos distributivos (como a proibição de dormitórios sobre o estábulo), alturas mínimas do pé direito e superfícies de janelas, mecanismos para evitar humidades (como elevar 50 cm o térreo sob a rasante do terreno) e para isolar as fontes de sujeira e de doenças (desaguamentos e depósitos de matérias fecais), etc. Se em algum momento se faz referência a questões de acabamento, como os materiais da fachada (art. 18º) ou dos paramentos interiores (art. 9º), sempre é em referência a considerações de solidez ou de higiene, e não de estilo ou beleza.

Algo parecido acontece com as sucessivas *Ordenanças Municipais de Oñati*, de 1904, 1909 e 1910, às quais o bairro de Araotz esteve submetido (Oñati 1904, 1909, 1910). Tais ordenanças mencionam, de novo, considerações sobre “limpeza das fachadas, pátios e escadas” (1904: art.78º), “saídas de fumaças” (ibid.: art. 81º), “ventilação” (ibid.: art. 83º), “desaguamento” (1910: art. 93º), etc. visando em geral a “reunir condições de higiene, salubridade e seguridade contra os incêndios” (1904: art. 85º). Unicamente se mencionam duas considerações formais ou estéticas que não se aplicam aos *baserris*, pois estão direcionadas aos edifícios urbanos; a “manutenção da linha de fachada” (1904: art. 75º; 1909: art. 82º) e a limitação da altura máxima dos edifícios a 15 metros (1910: art. 73º). No entanto, há uma questão que é preciso constatar. Os artigos 72º e 73º das ordenanças de 1904 instituem a obrigação de que

---

<sup>48</sup> Um único artigo faz referência à estética ao mencionar que “as construções rurais deverão apresentar um aspecto agradável!” e que “as janelas de um mesmo andar devem ter a mesma altura” (Guipúscoa 1901: art. 27º).

qualquer proprietário que queira construir ou reformar um edifício “apresente [na prefeitura] uma solicitude acompanhada de uma memória explicativa e planos autorizados por Arquiteto ou Mestre de obras” (1904: art.73º), isto é, desde este documento é uma obrigação administrativa (de pouca efetividade prática) que os *baserris* se construam e reabilitem precedidos pelo procedimento intelectual da projeção arquitetônica a cargo de um profissional competente. Esta última constatação, porém, não implica necessariamente a interferência da entidade *baserri-arquitetura* em pleno exercício; é preciso ter em conta que nesse mesmo período o novo grêmio profissional dos arquitetos está em processo de constituição no âmbito do País Basco, e que em cidades como Bilbao tinha lugar uma autêntica guerra de competências entre projetistas (arquitetos) e mestres de obra ou pedreiros (Basurto Ferro 1999). Nesse sentido, é provável que essa medida tenha a ver com um intento político de expansão de competências profissionais por parte dos arquitetos.

Nas posteriores 5 décadas se perde o rasto de qualquer novidade normativa a respeito deste assunto. Nos anos 50, em plena ditadura franquista (1939-1975), aparecem algumas *Ordenanças Fiscais Municipais* (Oñati 1950, 1956) que definem as tarifas para construções de nova planta, reformas ou licenças de habitabilidade, mas não mencionam nada em relação às condições construtivas. Pelo visto, nas primeiras décadas do franquismo há uma regressão local sobre a regulamentação do *baserri-arquitetura*. Em 1959, no entanto, se aprova o *Plano Geral* de Oñati, primeiro documento que trata de sistematizar segundo os princípios da disciplina urbanística o desenvolvimento espacial do município. Seu sucesso (desde o ponto de vista da planificação urbana) se deve à definição dum sistema de gestão baseado na classificação do território municipal em quatro tipos de solo: (1) urbano, (2) urbanizável programado (residencial, industrial, etc.), (3) urbanizável não programado e (4) não urbanizável. Ao bairro rural de Araotz, desse modo, lhe corresponde a categoria de “solo urbanizável não programado”, que consiste num “tipo de solo” com as seguintes características: a) habitação isolada unifamiliar; b) lote mínimo de 5.000 m<sup>2</sup>; c) edificabilidade máxima de 0,2 m<sup>3</sup>/m<sup>2</sup>; d) entorno arborizado frondoso; e) estética própria da região (Oñati 1978 [1959]: s/p).

Desse modo, o Plano de Oñati incorpora um princípio urbanístico do qual não falei até o momento: a relação intrínseca entre o *baserri* e o território, ou, melhor dito, entre a arquitetura do *baserri* e a “paisagem” enquanto arquitetura do território que se expressa em termos “estéticos” (Gregotti 1975 [1966]: 64). Como diria Yrizar:

Não se concebe uma paisagem basca sem a alegre nota de seus *caseríos*. [...] Estão tão ligados a seus vales e colinas que formam parte integrante da mesma terra, da que se alçam humildes e suavemente nas planícies e seguindo a ondulante linha nas montanhas. Não há nada na arte popular tão encantador quanto um destes *caseríos* brancos (*txuri-txuriak*) com o telhado de pouca pendente e beiral saliente, fachadas de trama e hospitalário portal, ao que se chega por um sendeiro atravessando prados e espessos castanhais. (Yrizar 1929: 77)

Enfim, segundo esta concepção, se a arquitetura da casa depende de sua inserção paisagística, se pode (e se deve) regular o território desde a regulação do *baserri*, e vice-versa. A consideração C sobre a categoria de “solo urbanizável não programado”, isto é, a delimitação de um lote mínimo de 5.000 m<sup>2</sup>, consiste precisamente nisto. Mas é necessário adicionar que esta norma procura algo mais, concretamente a regulação do meio rural segundo as características do *baserri-família*. Vejamos brevemente o porquê.

Nos documentos relativos ao Plano Geral de 1959 conservados no Arquivo Municipal de Oñati, pode-se seguir o rasto de uma pequena controvérsia que teve lugar em 1981. A questão começou a causa de um expediente de modificação do Plano Geral, que, em palavras do prefeito, procurava o seguinte:

Visto o informe [...] da Comissão de Urbanismo [...] observam-se as incidências negativas que pode produzir no desenvolvimento de Oñati a construção indiscriminada de habitações unifamiliares na zona rural, construções que com as atuais ordenanças podem se realizar em lotes com um mínimo de 2.000 m<sup>2</sup> de superfície, e conscientes do perigo desta situação, [...] esta comissão permanente acorda a criação duma normativa provisional, até a aprovação das normas subsidiárias, elevando a superfície de parcela mínima a 20.000 m<sup>2</sup>. (Oñati 1981: s/p)

Ante esta novidade, um certo Alejo Ugarte, vizinho de Oñati, apresentou uma solicitação de anulação da norma, alegando que semelhante “mudança radical [...] impede praticamente a construção de lares familiares em zona rural” e que cria “inconvenientes, muito especialmente para os menos pudentes” (ibid.). Ao que a prefeitura contestou:

Longe de pretender um congelamento do solo rural [...] propõe-se um aumento da parcela mínima que permite pressupor que as habitações que se realizem [...] no meio rural estejam ligadas a uma exploração agrícola. (ibid.)

Enfim, por meio desta norma a prefeitura pretendia dar uma solução parcial às consequências paisagísticas (proliferação de volumes construtivos) e econômicas

(fragmentação e precarização das unidades econômicas territoriais) da recente desintegração do sistema de herança troncal e da proletarização do meio rural. De que modo? Impedindo ou desfavorecendo a neolocalidade de todos os “tipos” familiares que não correspondessem à “oeconomia” tradicional do *baserri-família*, isto é, ao grupo doméstico unifamiliar que se reproduz através de uma economia de subsistência e que, para tanto, exige a indivisibilidade hereditária da casa e dos terrenos agrícolas. Segundo dizem, antigamente o regulador da neolocalidade era a própria economia de subsistência. No caso de Araotz me informaram que aos *baserris* nunca lhes sobrou o terreno agrícola, e se um casal de *segundões* (não herdeiros) se atrevia a construir (fundar) um novo *baserri*, era certo que ninguém lhes venderia, e ainda menos doaria, terra cultivável. Ante a incapacidade de possuir cultivos e alimento para os animais de criação, o casal estaria obrigado a exercer algum ofício, o que, por sua precariedade, nunca foi motivo de honra. Com a chegada das fábricas à região parece que tudo mudou; a proletarização trouxe consigo a pluralização dos projetos reprodutivos familiares e a proliferação de explorações agrícolas menores ou “a tempo parcial” (Mauleón Gomez 1998) que favoreceram a intensificação da neolocalidade, o que, aos olhos do prefeito, era um problema crítico.

Em 1986 a prefeitura de Oñati aprova o documento que, em sua formulação atualizada de 2006, permanece até hoje em vigor, as *Normas Subsidiarias de Planeamiento* (Oñati 1986, 2006). Em sua memória pode se ler o seguinte:

Produziu-se e continua produzindo-se [...] o deterioro da imagem física do território e sua riqueza paisagística, mas também, e isso é mais grave, a destruição de uma riqueza potencial - agrícola, ganadeira, florestal - que adequadamente suporia uma importante fonte de recursos. (Oñati 1986: 32)

O desejo da prefeitura estava claro desde 1981. Nostálgica de um tempo em que o meio rural local se estruturava e geria “naturalmente” graças a uns poucos *baserris-família* que dedicavam todo seu esforço à economia agrária, o governo municipal procurava favorecer com suas ferramentas legislativas o fracasso reprodutivo daquelas famílias que não se adequassem a esse modelo. Por alguns anos, a prefeitura radicalizou a dicotomia rural-urbano oferecendo às famílias rurais apenas a possibilidade de duas vias (em tanto que dificultava todas as possibilidades intermediárias): (1) manter a economia doméstica agrária tradicional ou (2) êxodo rural. O agro se decantou (já o



estava fazendo desde a década de 60) pela segunda opção. Perante esta situação, a nova normativa municipal introduziu uma medida sem precedentes na região:

Persegue-se o objetivo de manutenção do *caserío* existente, dando resposta por outra parte a suas necessidades de expansão. Se permite, portanto, todo tipo de obras de consolidação e melhora dos edifícios instalados no meio rural, permitindo a subdivisão interna deles até albergar um máximo de duas habitações. [...] Exige-se a vinculação à construção de um lote mínimo de 15.000 m<sup>2</sup> em caso de edificações unifamiliares, e de 20.000 m<sup>2</sup> em caso de bifamiliares. (Oñati 1986: 33)

Segundo a retórica deste fragmento pode parecer que a nova medida abre mão da integridade do *baserri-arquitetura* para que o *baserri-família* possa se expandir e sustentar segundo as necessidades dos novos tempos, mas acredito que é mais exato dizer o contrário. Teoricamente, um *baserri-família* enquanto *oeconomia bifamiliar* carece de lógica própria<sup>49</sup>; um *baserri-arquitetura* habitado por duas famílias, no entanto, é mais do que admissível sempre e quando o edifício mantenha seu caráter formal, sua essência arquitetônica, que, como vimos no anterior capítulo, se encontra muito mais no estilo da fachada ou no formato da volumetria do que na distribuição interna. Poderia se dizer, então, que não é casual que o documento das *Normas Subsidiarias* seja o primeiro na história legal de Oñati a tratar de ordenar a estética dos *baserris*, e fazê-lo, como era de se esperar, desde os fundamentos do *baserri-arquitetura*. Para não entediar ao leitor com a evolução histórica destes critérios, apenas proponho observar alguns deles extraídos da versão desta normativa refundada em 2006:

**Artigo 49.** Condições estéticas e compositivas das construções. As atuações edificatórias deverão responder ao estabelecimento de *modelos compositivos reconhecíveis* que se identifiquem com o lugar [...]. A intervenção poderá se referir ao uso, às dimensões do edifício, características das fachadas e telhados, das aberturas e sua composição, aos materiais empregados e o modo em se utilizem, à qualidade ou cor, e, em geral, a qualquer elemento que configure a imagem do entorno. (Oñati 2006: 15.534. Grifo meu)

**Artigo 52.** Forma e volume. Os volumes dos edifícios que se projetem serão compactos, assentados e ajustados ao terreno, no *estilo das construções existentes* no município e no meio rural. As edificações deverão cumprir as seguintes condições compositivas:

- As fachadas dos edifícios serão basicamente planas.
- A planta deverá ser quadrada ou retangular [...].
- O telhado poderá ser de 2, 3 ou 4 águas e deverá ter uma inclinação entre o 30% e o 35% [...].

---

<sup>49</sup> Além da questão da divisão da casa, o texto menciona um terreno de 20.000 m<sup>2</sup> gerido pelas duas famílias em vez de dois terrenos de 10.000 m<sup>2</sup> administrados por cada família. Trata-se de uma economia doméstica compartilhada. Acima (Cap. 2.2) procurei mostrar como um dos fundamentos do *baserri-família* consiste na exaltação do grupo doméstico perpetuado através da indivisibilidade da casa como uma família-tronco, o que levou a omitir problemas relativos ao cognatismo e a aproximar a casa à ideia linhagem (não de sangue, mas de casa). Falar de *baserri-família* bifamiliar, desse modo, seria tão equivocado quanto confundir a filiação unilinear e a dupla filiação unilinear.

- O beiral poderá sobressair entre 0,80 e 1,20 m. [...]
- As aberturas da fachada terão um máximo de largo de 1,40 m. (Oñati 2006: 15.535. Grifo meu)

**Artigo 58.** Materiais a utilizar nos edifícios.

-Fachadas. Se admitirão paramentos de pedra, aplacado de pedra e bloco rasado e pintado. [...] Não se admitirão chapados cerâmicos, vítreos ou mármore polidos. As cores deverão ser as do entorno. [...]

- Telhados. O material a utilizar no telhado será telha cerâmica vermelha. Sobre o telhado unicamente se admitirá a colocação de chaminés, acabadas nos materiais admitidos na fachada, instalações de TV e radio e para-raios. Em nenhum caso poderão se colocar elementos de aparelhos de ar condicionado. [...]

- Carpintarias. Só poderão ser de madeira pintada ou vernizada em tonalidades obscuras, recomenda-se a conservação de *proporções, formas e tipos tradicionais*. (Oñati 2006: 15.537. Grifo meu)

Estes apenas são alguns exemplos do grau de definição estabelecido por esta normativa. Quando não delimita as características formais exatas, faz referência à guia dos “modelos compositivos reconhecíveis”, do “estilo das construções existentes” ou das “proporções, formas e tipos tradicionais”, isto é, invoca a enteléquia do *baserri-arquitectura*. Desse modo, com a aparição das *Normas Subsidiarias* a divisão interna do baserri em duas habitações está permitida, mas estas obras “se realizarão mantendo o aspecto de terminação exterior do *caserío* primitivo na composição de volumes, telhados, corpos e elementos salientes, aberturas de fachada, etc.” (Oñati 2006: 15.540). Não há dúvida de que se trata de um primado do *baserri-arquitectura* sobre o *baserri-família*; independentemente de o habitarem e o administrarem duas famílias, o *baserri* deve aparentar (na forma exterior) ser indiviso.

É necessário mencionar um último aspecto introduzido pelas *Normas Subsidiarias de Planeamiento* para dar passo ao seguinte subcapítulo. O “título sexto” deste documento (na versão de 2006) está dedicado por inteiro às “normas de proteção do patrimônio natural, arquitetônico e urbanístico de interesse geral” (Oñati 2006: 15.595) que consistem na “formulação de um regime de catalogação”, seguido de um “regime de proteção dos elementos catalogados” e que por sua vez se compõe de um “regime de intervenção” (ibid.). O que quer dizer tudo isto? Que se introduz definitivamente em Oñati o conceito de valor como ferramenta classificatória e regulatória do ambiente construído. Com valor quero dizer “hierarquia de valor” (Herzfeld 2004) (axiologia moral do “patrimônio histórico” e axiologia estética do “patrimônio artístico”) segundo uma escala cujos extremos são a monumentalidade e a degradação:

O catálogo de patrimônio histórico-artístico [...] contém a enumeração ou lista ordenada dos elementos existentes no termo municipal de Oñati, que por seu interesse artístico, cultural, histórico, ecológico ou naturalístico devem ser preservados e protegidos de possíveis intervenções destrutivas degradantes. (Oñati 2006: 15.595)

Trata-se, então, da lista dos edifícios e emprazamentos valorados por aquela “consciência comunitária” (CIC 2000) mencionadas nas as “cartas do restauro” no começo deste capítulo, efetivamente escolhidos, porém, “pelos órgãos competentes e segundo a legislação sobre patrimônio histórico-artístico” (Oñati 2006: 15.595). Dedicarei o seguinte subcapítulo ao modo como o procedimento axiológico do inventariado se desenvolve no País Basco, de maneira que, neste momento, peço ao leitor que apenas constate que é uma *comunidade de experts*, supostamente possuídos pelo espírito da comunidade local, a que estipula quais são os edifícios que devem se salvar da morte e do esquecimento.

#### **4.2 O inventário patrimonial e a produção monumental.**

Uma das (poucas) diferenças entre o imaginário patrimonial e o arquitetônico é que para o primeiro a utopia não consiste tanto num futuro promissor que provoca uma crítica do presente e do passado, quanto na mistificação nostálgica de um passado valioso e perdido que pode ser recuperado. Se a arquitetura e o urbanismo procuram corrigir a comunidade de modo que esta alcance o grau de sofisticação próprio da modernidade, o patrimônio arquitetônico quer corrigir a mesma comunidade procurando reverter a modernidade (agora definida negativamente, como uma globalização nociva), pois, por sua causa, a sociedade (“o povo”) se alienou de sua própria moral e desatendeu sua arte (pensada hilermorficamente como a expressão do conteúdo social). Um passado glorioso é acompanhado pelo estigma de um passado (mais próximo) de decadência que derivou na perda do *ethos* comunitário; tal e como Kizkitza o apresentava:

Os bascos, os poucos bascos que sejam donos de sua casa solarenga, deverão retificar um passado vergonhoso, pensando que investir o dinheiro em higienizar, em melhorar e embelezar essas casas, é obra da alta moralidade e patriotismo. (Kizkitza 1932: 296)

Este ideólogo nacionalista parece pensar a conservação e a restauração tal e como a teoria do patrimônio diz que se pensa a si mesma, como o desenvolvimento natural de uma comunidade que toma consciência da necessidade de proteger os objetos que valora e que, em consequência, põe em prática determinados mecanismos. A prática

patrimonial, no entanto, parece estar encaminhada em outro sentido. No anterior subcapítulo vimos como tanto para um especialista do patrimônio como Santana (2007) quanto para um texto jurídico como as *Normas Subsidiarias de Planeamento* de Oñati (2006), o patrimônio é uma questão de tutela estatal, não é um assunto que se possa deixar nas mãos do “povo”. Como diria Herzfeld:

O debate sobre o controle dos *standars* estéticos não é somente um debate sobre a infiltração política do Estado no cotidiano. É também o meio através do qual a infiltração é efetuada. O Estado se adjudica a arbitragem do gosto, deprecia a estética popular [...] e simultaneamente tenta definir o “tradicional”. (1991: 257)

A legislação a propósito da monumentalização dos *baserris* não deixa dúvidas sobre qual é a estrutura de competências no sistema técnico e hierarquizado de tomada de decisões que determina o “processo seletivo de memórias” (Guimarães 2012: 63). No Estado Espanhol, foi na mesma criação da “categoria de monumentos provinciais ou locais de interesse histórico-artístico” (Espanha 1958: 1048), em 1958, que se instituiu sua gestão técnico-administrativa por um conglomerado institucional:

A vigilância dos monumentos provinciais ou locais estará encomendada a um Inspetor dependente da Deputação Provincial [...] e estará assessorado por uma Comissão integrada por representantes das Comissões de Monumentos e Diocesana, Centros de Estudos Regionais [...] e quantas outras personalidades ou representantes de entidades estime a Direção Geral de Belas Artes. (ibid.)

Durante o franquismo, um município basco como Oñati estava absolutamente submetido à administração espanhola, que se reservava a competência exclusiva sobre o “Patrimônio do Estado” (Espanha 1964). Desde a *Constituição Espanhola* de 1978, no entanto, se abre o caminho para que a Comunidade Autônoma do País Basco assumira no seu *Estatuto de Autonomia* de 1979 a competência sobre o “patrimônio histórico”. Para sua execução, em 1984 cria-se a Direção de Patrimônio Histórico-Artístico, em dependência ao Departamento de Cultura do Governo Basco (Euskadi 1984a) e, no mesmo ano, se publica (mediante decreto) a primeira lista de bens imóveis declarados “monumentos e conjuntos histórico-artísticos de caráter nacional basco” (Euskadi 1984b: 1127). Porém, a fundação da estrutura administrativa definitiva do patrimônio basco não se deu até a aprovação, em 1990, da *Lei 7/1990 de Patrimônio Cultural Basco* (Euskadi 1990).

Nesta lei, a fundamentação teórica de um patrimônio constituído a partir da moral comunitária se explicita desde a primeira frase: “o patrimônio cultural basco é a

principal expressão da identidade do povo basco e a mais importante testemunha da contribuição deste povo à cultura universal” (ibid.: 17498), e pontua:

Apresenta-se sob o título de lei de Patrimônio Cultural por entender que o termo cultura é mais apropriado e válido para englobar todas as questões que esta regula (patrimônio histórico, arquivos, bibliotecas e museus), e por entender que o conceito de cultura é mais amplo que o de história, dentro do qual este também queda englobado como um elemento mais. (ibid.)

A efeitos práticos, “o patrimônio cultural do povo basco” (ibid.: 17500) não é outra coisa do que a soma dos “bens” dos quais se compõe. A totalidade desta imensa máquina administrativa existe para possibilitar e justificar a discriminação positiva dos “bens”; é uma máquina de corte que separa o que é e o que não é um “bem”. Segundo a lei, os bens se consideram objetos “de interesse cultural por seu valor histórico, artístico, urbanístico, etnográfico, científico, técnico e social e que, portanto, são merecedores de proteção e defesa” (ibid.: 17498). Estes entram nas categorias de “monumentos”, “conjuntos monumentais” ou “espaços culturais” (ibid.), e podem ser “qualificados” ou “inventariados” dependendo do seu maior (qualificação) ou menor (inventariado) “valor singular”, o que lhes corresponde regimes de proteção mais ou menos estritos. O *stock* deste produto manufaturado, então, consiste nas listas dos bens que, neste caso, se chamam “Registro de Bens Culturais Qualificados e o Inventário Geral de Bens Culturais” (ibid.: 17498). Para continuar com a metáfora da máquina, o operário, isto é, quem efetivamente direciona a máquina, não é o “povo basco”, mas uma estrutura burocrática cujo eixo constitui o Centro de Patrimônio Cultural Basco, organismo dependente do Departamento de Cultura e Turismo do Governo Basco e criado expressamente pelo artigo 5 desta lei (ibid.: 17500) para executar uma ampla lista de funções administrativas essenciais para a operação patrimonial.

Herzfeld observou, também a propósito do patrimônio histórico-arquitetônico, que “a escolha dos passados é negociada num presente em transformação” (1991: 257). Nesse sentido, no País Basco, o “ato performativo” (Austin 1962) que definitivamente monumentaliza (qualifica ou inventaria) um edifício, e que simultaneamente estabelece seu regime de proteção (ibid.: 17502), consiste na publicação no Boletim Oficial do Estado da decisão assinada pelo Conselheiro de Cultura e Turismo do Governo Basco (ibid.: 17503). Por trás desta assinatura, entretanto, se amontoa um sem-fim de instâncias políticas, entidades administrativas, órgãos consultivos e técnicos

competentes (às vezes terceirizados) que desenvolvem todo tipo de registros descritivos e valorações técnicas, como laudos antropológicos, pareceres jurídicos e procedimentais, estudos de impacto ambiental, análises de viabilidade econômica, exames patológicos construtivos, etc.

A lista de bens qualificados e inventariados é de acesso público. No entanto, as instituições reguladoras do patrimônio basco possuem uma lista muito mais extensa na que se encontra o registro aproximado de 100.000 moveis, imóveis, conjuntos e jazidas arqueológicas em vias de se inventariar ou que, por qualquer motivo, apresentam algum tipo de interesse para as autoridades patrimoniais. Esta segunda lista (que engloba a primeira) consiste atualmente numa base de dados documental informatizada de acesso restrito chamada INTEGRA, promovida e planejada pela Cadeira Unesco de Paisagens Culturais e Patrimônio da Universidade do País Basco (UPV/EHU). Nesta intranet se compila uma ficha por cada “bem cultural” segundo os parâmetros de “identificação”, “localização”, “tipologia”, “cronologia e estilo” e “grau de proteção”. Como é de supor, no caso de que o bem registrado seja um *baserri*, tanto os parâmetros tipológicos quanto os estilísticos se identificam segundo sua referência aos parâmetros do *baserri-arquitetura*. Por outro lado, o que neste momento me interessa ressaltar é o campo dedicado ao “grau de proteção”, dentro do qual encontramos mais um apartado dedicado especificamente à “valoração”.

As fichas desatualizadas permitem observar que, até poucos anos atrás, a “valoração” consistia geralmente num texto; um parecer emitido por um ou mais especialistas da matéria que descreviam o edifício e seu estado atual, comparavam-no ou o classificavam segundo os princípios da história da arquitetura e o valoravam subjetivamente. As fichas criadas ou atualizadas segundo os novos parâmetros da Cadeira Unesco, no entanto, seguem uma estrutura de pontos ou notas (de 0 a 5) que corresponde a uma série de critérios e que, uma vez preenchida, oferece uma média aritmética: um dígito. Os critérios para produzir esta média são: (1) “estruturais”; de 0 a 5 dependendo a porcentagem de estrutura portante e interna que o edifício mantém; (2) “construtivos”; de 0 a 5 dependendo do “emprego de técnicas e soluções simples” ou

“mais complexas”<sup>50</sup>; (3) “de organização espacial”; de 0 a 5 dependendo do número de “espaços funcionais” que o edifício mantém<sup>51</sup>; (4) “compositivos formais”; de 0 a 5 dependendo do “interesse compositivo” do volume e das fachadas; e (5) “históricos”; média aritmética corrigida (com um coeficiente indicado na ficha modelo) das diferentes fases construtivas que o edifício apresenta e segundo uma pontuação de 1 a 5 dependendo o século no qual cada uma delas foi construída (século XX = 1 ponto; Século XVI ou anterior = 5 pontos). Vale a pena observar mais detalhadamente, como exemplo, um dos itens, concretamente o 4:

**Crítérios compositivos formais:**

0. Não valorado.
1. Edifício com escasso interesse compositivo formal.
2. Edifício com algum interesse compositivo formal.
3. Volumetria tipológica e composição harmônica com dois ou mais características compositivas de apreciável nível na fachada principal.
4. Volumetria tipológica e composição harmônica com dois ou mais características compositivas de significativo nível na fachada principal.
5. Volumetria tipológica e composição harmônica com dois ou mais características compositivas de excepcional nível na fachada principal.

O que leva ao técnico encarregado (avalizado por todo um sistema de competências) a escolher este ou aquele ponto não é outra coisa do que uma simples opinião fundamentada na arbitragem do *baserri-arquitetura*, pois, convenhamos, enunciados como “interesse compositivo formal” ou “composição harmônica [...] com dois ou mais características compositivas de apreciável”, “significativo” ou “excepcional” nível, não são outra coisa do que qualificativos subjetivos do grau de semelhança do edifício em relação ao *baserri-arquitetura*. Tudo parece indicar que, apesar da mediação de dígitos com mais de um decimal, médias aritméticas e coeficientes de correção, a operação de preenchimento de cada subcampo continua se fundamentando na valoração subjetiva do especialista. Enfim, se a justificativa desta cadeia procedimental tecnicizada consiste na “objetivação” da opinião valorativa, por enquanto é possível falar de um evidente fracasso. Digo por enquanto porque, segundo

---

<sup>50</sup> Não se estipulam as coordenadas dessa escala simples-complexo, de modo que sua definição fica à disposição do bom senso do especialista.

<sup>51</sup> A ideia de uma funcionalidade espacial pública, denotada, duradoura e neutra que pode ser identificada objetivamente pelo analista foi duramente criticada nos últimos 50 anos (Baudrillard 2010 [1969], 2010 [1972]; Eco 1976 [1968]), também no âmbito específico da teoria arquitetônica (Arnold e Ballantyne 2004, Gregotti 1975 [1966]). Em outro lugar tratei sobre como o conceito arquitetônico de “função” remete a uma captura disciplinar da experiência e do uso particular e imanente dos edifícios (Heras 2016, no prelo); a determinação dos “espaços funcionais” consiste, desse modo, numa escolha (subjetiva) por parte do especialista.

me informaram técnicos que participam da atualização desta base de dados, o objetivo que persegue a Cadeira Unesco é que num futuro supostamente próximo será uma inteligência artificial a que, depois de examinar algumas fotografias do edifício, emitirá o veredito. Se a teoria do patrimônio e a lei dizem que os “bens” são uma questão de “interesse social” e que é a “comunidade” propriamente dita a que os valora, é curioso ver como a teleologia de uma instituição como a Cadeira Unesco não se aproxime à socialização democrática do processo valorativo (Arrieta Urtizberea 2009, 2011; Velho 2013), mas à sua tecnificação absoluta e imperativa (sua desobjetivação integral) delegando a toma de decisões a uma hipotética Inteligência Artificial<sup>52</sup>. Cabe dizer que esta prospecção ainda hoje é uma questão de ficção científica; por enquanto o dígito avaliativo final se extrai aritmeticamente a partir da pontuação dos critérios e, dependendo de sua eminência, constitui o argumento de maior peso no processo político decisório que precede à assinatura do Conselheiro de Cultura e que, se se me permite uma metáfora digital, determina definitivamente se o imóvel em questão é 1 ou 0, isto é, monumento ou simplesmente construção.

Chegamos ao ponto crucial deste subcapítulo. O que acontece com o *baserri* particular uma vez este é considerado um bem qualificado que deve se proteger e, eventualmente, restaurar? Isto é, quais são os efeitos do ato performativo da monumentalização? Segundo a hipótese que aqui mantenho, um deles consiste em que o *baserri* particular se dobra em dois. Vejamos o que significa isto.

A pequena descrição que fiz do processo valorativo permitiu intuir que a qualificação de um edifício particular se desenvolve a partir de uma comparação constante entre este e a tipologia do *baserri-arquitetura*, manifesta em enunciados sobre composição, estilo, complexidade técnica, função, etc. Em base à proximidade (a semelhança) que os aspectos formais específicos têm com a constante abstrata, o especialista identifica mais ou menos subjetivamente os valores “arquitetônicos”, isto é, diferencia as partes coerentes com o tipo das partes contraditórias com ele. Segundo o artigo 12 da Lei de Patrimônio:

---

<sup>52</sup> Precisamente, a concepção do patrimônio derivada de uma perspectiva como essa toma ele por um aspecto objetivo, neutro e tecnicável que contradiz as conclusões de uma boa quantidade de estudos etnográficos sobre processos de preservação que insistem na potência do patrimônio enquanto espaço de conflito. Ver, por exemplo, Arantes (2011, 2013), Sampaio Guimarães (2013), Gonçalves (2013) e Proença Leite (2013).



O regime de proteção poderá incluir determinações a respeito da demolição ou retirada forçosa de elementos, partes ou, inclusive, construções e edifícios incompatíveis com a valorização do bem protegido. (Euskadi 1990: 17502)

Ao compatível ou coincidente com o tipo no edifício particular, a teoria e a legislação do patrimônio o chamam de *autêntico*<sup>53</sup>, em tanto que ao incompatível ou contraditório, o chamam de *degradante*. O autêntico, por sua vez, se desdobra nos conceitos de *origem* e *essência*, dependendo do ponto de vista do patrimônio histórico ou artístico; a origem ou o original da obra consiste na sua autenticidade histórica, enquanto a essência ou o essencial remete à autenticidade artística. Vale adicionar que os termos autêntico e degradante se encontram muito além dos limites da prática patrimonial do País Basco e que se estendem por um sem-fim de leis, escritos teóricos e manuais práticos reconhecidos internacionalmente.

Pois bem, até o momento em que o técnico produz esta dobra intelectual que separa o autêntico do degradante, o edifício particular parece ser, tal e como Genette (2001 [1994]) o chamaria, um *objeto de imanência autográfico*, isto é, uma coisa concreta e singular. Um objeto autográfico existe materialmente, é único, e se alguém o destrói, deixa de existir; é o que por exemplo acontece com as pinturas, com os manuscritos ou com as construções não arquitetônicas (não projetadas); são irrecuperáveis em caso de ruína. Como já falei anteriormente, e seguindo Genette nesta questão, ao modo de existência *autográfico* se contrapõe o modo *alográfico*. Ao contrário do primeiro, o *objeto de imanência alográfico* existe idealmente e se manifesta performativa e/ou materialmente, mas não se confunde com suas manifestações; se se destrói um exemplar do livro *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss, por exemplo, a obra *Tristes Trópicos* não deixa de existir, pois ela é (assim como a música, o cinema ou o teatro) de outro modo; tal e como sugere *Fahrenheit 451* de Bradbury, se todos os exemplares de *Tristes Trópicos* ardessem, a obra poderia continuar existindo intelectualmente. No entanto, imaginemos que temos em nossa posse o último exemplar de *Tristes Trópicos*, e que simultaneamente a nossa memória conserva a obra exata, ponto por ponto. Imaginemos, no entanto, que de repente alguém arranca umas folhas do livro e que as substitui por as de outro livro qualquer, ou que descobrimos que a

---

<sup>53</sup> Sobre a problematização antropológica da noção de autenticidade, ver Gonçalves (1988), Handler (1986) e MacCannell (1973).

própria edição incluiu essa mesma substituição. Nesse caso, é provável que o primeiro que faríamos seria um juízo, ao estabelecer que essas folhas são falsas, inautênticas ou degradantes, que a edição é deficiente e precária ou que quem lesse esse livro acreditando que tais páginas fossem parte da obra estaria fazendo uma leitura equivocada. O seguinte a fazer seria restaurar o livro; retirar as páginas errôneas e incorporar umas novas que correspondam exatamente ao texto intacto que se encontra na nossa mente. Pois bem, o que procuro assinalar com este exemplo é que, para restaurar, é preciso *saber* ou conhecer intelectualmente qual é o estado de perfeição da obra a respeito do qual podem se julgar e modificar legitimamente todas as suas manifestações<sup>54</sup>. Esse estado de perfeição moral ou estética é o objeto de imanência alográfica que, segundo minha hipótese, se cria com o ato de monumentalização.

Como tentei mostrar no preâmbulo, as arquiteturas dos arquitetos, em contraposição às construções, consistem em processos intelectuais que criam uma obra alográfica (um projeto) que pode se materializar (ou não) num edifício. Uma das arquiteturas mais importantes do século XX, o Pavilhão Alemão de Barcelona projetado por Mies Van der Rohe e construído pela primeira vez em 1929, por exemplo, foi demolido em 1930 e reconstruído em 1986 sob a direção de outros arquitetos; o edifício atual, longe de se considerar uma réplica ou uma falsificação, é visitado e venerado a diário por arquitetos e turistas do mundo inteiro como se do original se tratasse. No caso de construções não concebidas por arquitetos, no entanto, não existe um projeto que defina de antemão a obra intelectual. Nesse sentido, não conheço um único *baserri* anterior ao século XX que conserve algum suporte gráfico que indique qual é o estado original ou ideal em que supostamente foi concebido (antes de ser construído), o que provavelmente indica que os *baserris* não se projetavam intelectualmente antes de se construírem. Como disse Bidart sobre a gênese do estilo neobasco:

Purismo, relações contidas, harmonia, racionalismo, elegância, essas são as categorias analíticas que constituem simultaneamente a finalidade descritiva e a perspectiva normativa [do estilo neobasco]. Ao aplicar às formas arquitetônicas populares estas categorias analíticas, a *arquitectura opera uma intelectualização do saber-fazer* que ela incorpora nestes projetos. O neo-aparelho, assim como a expressão amplificada de seus parâmetros teóricos, supera a questão das diferenças entre o modelo tradicional e o modelo construído. De fato, este discurso arquitetônico visa a corrigir

---

<sup>54</sup> Diz Deleuze que para as “filosofias do juízo” “falso” é precisamente “a inadequação da coisa e da ideia no juízo” (Deleuze 2015 [1981]: 65). Segundo este autor “a moral é o sistema do juízo. [...] Julgar implica sempre uma instância superior ao ser, algo superior a uma ontologia. Implica sempre o Um mais que o ser. O Bem que faz ser e que faz atuar é o Bem superior ao ser, é o Um” (ibid.: 73).

socialmente as circunstâncias da arquitetura popular que apresentem qualquer tipo de imperfeição ou inacabamento. (Bidart 1984: 10. Grifo meu)

Enfim, para que um *baserri* possa ser “restaurado” segundo o procedimento epistemológico do patrimônio, é necessário incorporar a ideação que serve de guia intelectual (um projeto *a posteriori*). Atrevo-me a afirmar que isto é o que o ato performativo da monumentalização faz ou produz; desde o momento em que se valora o edifício particular, o que simultaneamente implica a identificação das partes autênticas e das degradantes, está se fazendo uso (como nós fizemos quando fomos restaurar o livro de Lévi-Strauss) de uma imagem alográfica que se assemelha ao tipo transcendente e que serve de guia. É esse guia intelectual incorporado *a posteriori*, esse objeto de imanência alográfico, o que chamo de *monumento* ou *baserri-patrimônio*<sup>55</sup>. A dobra autográfica autêntico/degradante encontra seu ponto de inflexão, desse modo, na idealidade do monumento, e cada monumento encontra sua causa emanativa no tipo transcendente (ver fig. 1.24). Em palavras de Herzfeld:

Uma vez que todo se reconhece e se reduz a medidas e categorias, os inúmeros traços singulares da prática social se redistribuem como “estruturas normativas”, e as casas saturadas de memória são formalmente catalogadas como casas históricas, fazendo que todo sentido de tempo socialmente experimentado desapareça em favor de um conjunto de verdades burocráticas banais. A ideia de conservação histórica, especialmente numa cidade habitada, arrisca a suspensão do tempo real. (1991: 11)

Para o patrimônio artístico, então, o autêntico é percebido em última instância como a extensão material do tipo (tal e como mostram os segmentos “ab” do esquema da fig. 1.24). O autêntico ou essencial é a parte do edifício particular coerente com o *baserri-patrimônio*, que por sua vez é coerente com o tipo *baserri-arquitetura*. A restauração, em consequência, consiste na operação que retira da coisa particular todas as singularidades que considera degradantes e que contrastam com a legibilidade tipológica da parte autêntica; o objetivo da restauração é que o objeto de imanência autográfica (o edifício particular) e o objeto de imanência alográfico (o *baserri-patrimônio*) coincidam, extirpando o degradante do corpo autêntico.

---

<sup>55</sup> Em certo modo isto se aproxima ao ponto de vista de Collins (2015) quando afirma que a “patrimonialização [...] trata da produção de essências num presente em nome da proteção daquilo que é apresentado como profundamente histórico e atado a legados compartilhado” (ibid.: 31), enquanto a “preservação [...] promete fazer visível o que não está lá, mas que é produzido durante o processo” (ibid.: 32).

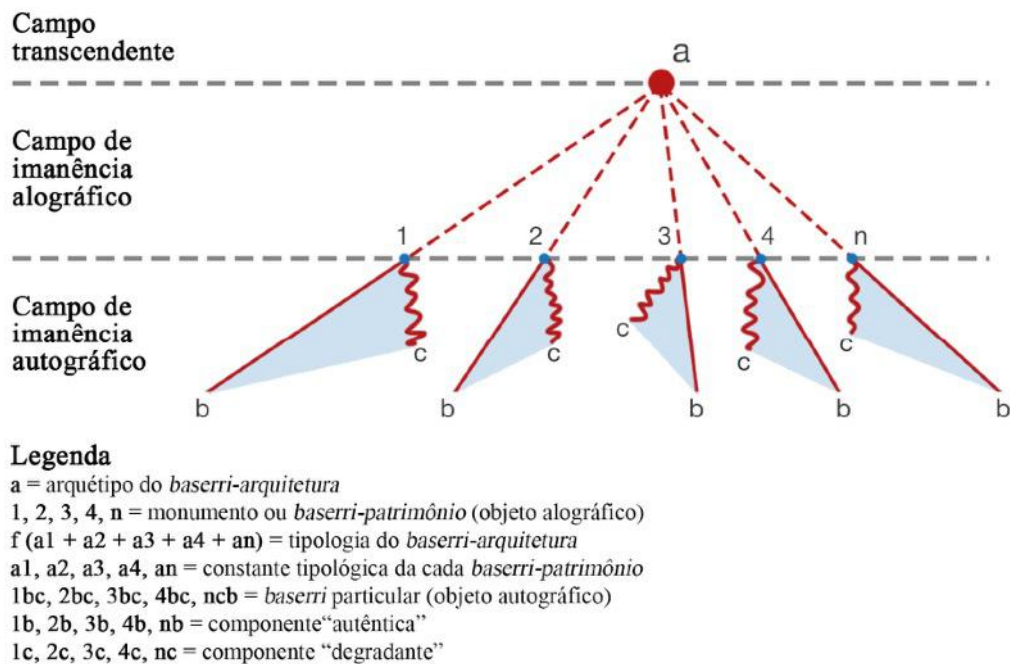


Fig. 1.24. Esquema ontológico segundo a operação *baserri-patrimônio*.

A metáfora terapêutica da extirpação corporal não é casual. Em relação às ciências médicas, Canguilhem falava de uma “teoria ontológica da doença” (em contraposição à “teoria dinâmica hipocrática”) que considerava “todo doente como um homem ao qual lhe foi agregado ou tirado um ser” (Canguilhem 1970 [1966]: 17) e que, a partir disso, postulava que “aquilo que o homem perdeu, pode ser restituído; aquilo que entrou nele, pode sair dele” (ibid.). A arquitetura, assim como outras disciplinas politécnicas como a engenharia civil, tomou emprestada da fisiologia grande parte dos seus enunciados funcionalistas<sup>56</sup> (Rossi 2004 [1966]: 81), de modo que para ela é viável (e necessária) uma diagnose do patológico na edificação. Nesse sentido, “a patologia construtiva da edificação” se declara “a ciência que estuda os problemas construtivos que aparecem no edifício ou em alguma de suas unidades com posterioridade a sua execução” (Broto 2005: 31). Neste âmbito, então, a definição de diagnose é técnica, e tem por objeto o reconhecimento de “patologias construtivas” e “processos patológicos” mediante uma “sintomatologia” e uma “análise evolutiva” das “lesões”, classificadas em três grandes grupos: (1) lesões físicas (humidades, erosões, sujeiras), (2) lesões mecânicas (deformações, fissuras, desprendimentos) e (3) lesões químicas (eflorescências, oxidações, corrosões, agressões orgânicas). No entanto, deve-se advertir

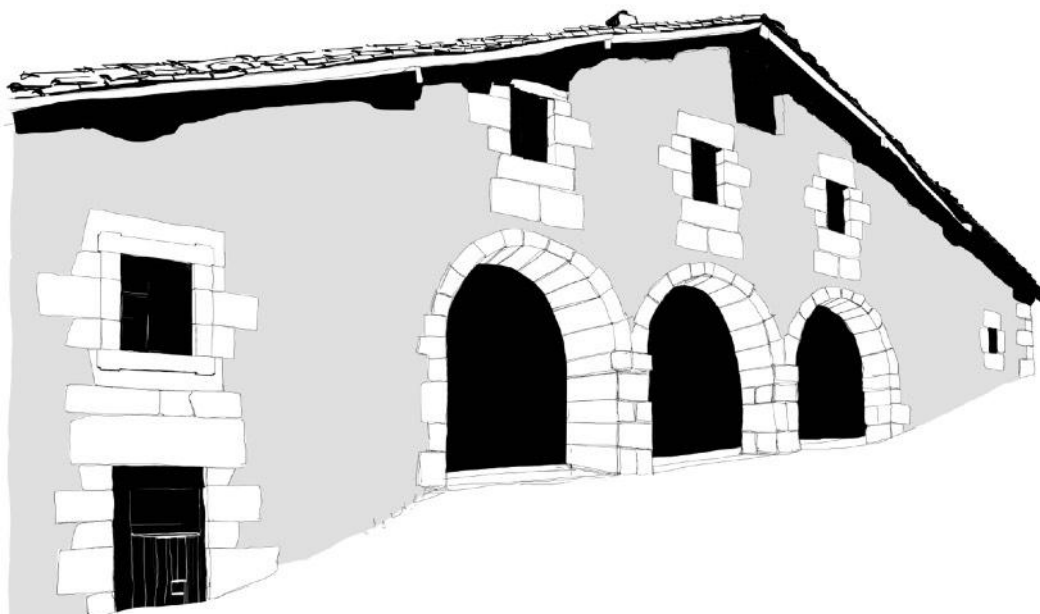
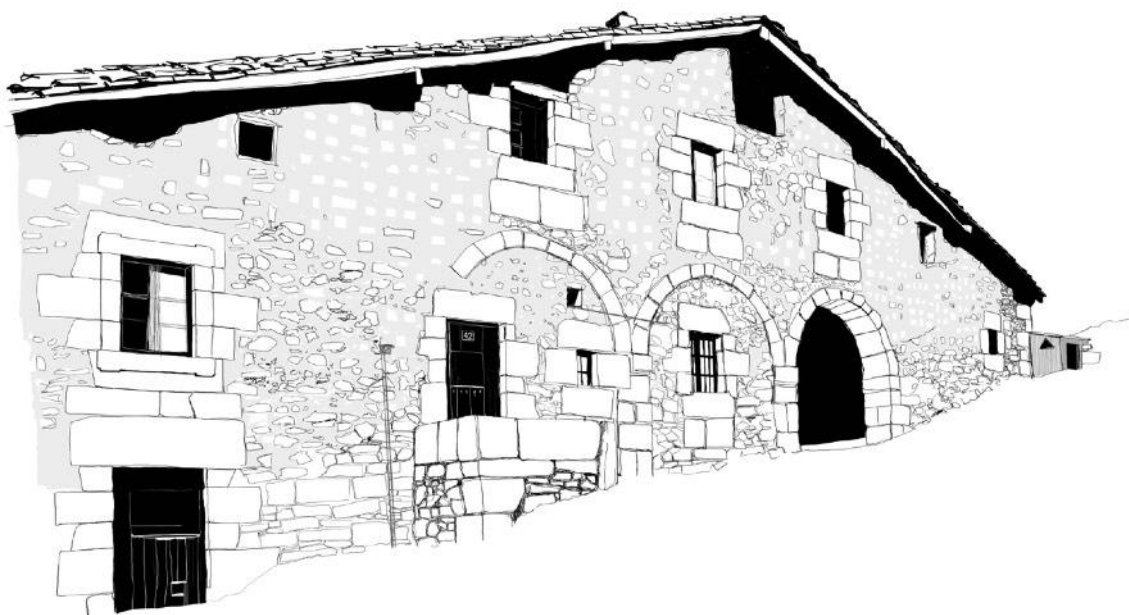
<sup>56</sup> Para uma história da analogia biológica em arquitetura ver Steadman (2008 [1979]).

que desde os inícios da medicina moderna Bichat rejeitava a existência de uma “patologia física, química ou mecânica”, pois é unicamente nos “fenômenos da vida” que se encontra o “estado de saúde” e o “estado de doença” (Bichat apud. Canguilhem 1970 [1966]: 93). Para poder falar de patologias construtivas, a arquitetura se remete a um estado de “normalidade” derivado das necessidades humanas e sociais; a normalidade de um edifício consiste em seu uso prático, de modo que é patológico tudo aquilo que, ao transformar a materialidade do edifício pensado como *milieu*, dificulta ou impossibilita sua função prática.

Alois Riegl, um dos historiadores da arte mais influentes do século XX, mencionava que, mediante o que ele chamou de “culto moderno aos monumentos”, “toda obra passa a ser entendida com um organismo natural [...]. O organismo deve desenvolver-se livremente, cabendo ao homem protegê-lo da morte prematura” (Riegl 2014 [1905]: 51). Cabe lembrar que este autor foi o primeiro a pensar o patrimônio arquitetônico como uma axiologia e estabeleceu os princípios de uma classificação geral dos monumentos segundo categorias de valor. Desse modo, para Riegl, o desenvolvimento “livre” e “normal” deste organismo monumental consiste na indissolução dos seus valores “originais” ou “essenciais” segundo os princípios da história e da arte. Enfim, segundo o que até aqui apresentei a proteção e a restauração patrimonial dos *baserris* estão condicionadas por uma patologia estética cujo princípio de normalidade remete a um estado ideal do edifício particular valorado, isto é, a cada *baserri-patrimônio* como objeto de imanência alográfico (figs. 1.25 e 1.26).

Admito que esta ontologia da moral da operação patrimonial é um complicado (e em certo modo perigoso) modelo teórico e que parece não ter sentido dentro do plano de trabalho que propus inicialmente e que tinha a ver com a descrição concreta e histórica do que se fez (ontogênese), e não com a definição genérica e intemporal do que se faz. Em minha defesa proponho observar que este modelo corresponde a um intento de expressar de outro modo o que a Lei de Patrimônio basca e suas instituições executivas dizem que fazem mediante a operação de valorização; acredito que este esquema é o que essa lei estabelece, mas dito desde os conceitos que tomei emprestados da filosofia estética de Genette. Depois deste desvio teórico, proponho voltar ao método que até agora procurei seguir, de modo que, a propósito da operação patrimonial, sugiro

concluir a parte I tomando um caso de estudo particular: a influente restauração do *baserri* Igartubeiti.



Figs. 1.25 e 1.26. *Baserrri* Erramuena [A17] de Araotz. Acima, estado atual; objeto de imanência autográfica. Embaixo, estado ideal ou monumental; objeto de imanência alográfica.

## CAPÍTULO 5.

### **Igartubeiti ou a restauração exemplar de um baserri exemplar**

No início do capítulo anterior mencionei como a teoria e a prática do patrimônio se alimentam do medo do perecível. Algo parecido se disse dos etnógrafos e sua urgência por imortalizar em seus textos costumes e ritos que, segundo eles mesmos, estavam destinados ao esquecimento. Alguém dirá que, apesar disto, o grau de desenvolvimento das medidas tomadas pelas instituições públicas preocupadas por questões de “degeneração” étnica não é equiparável à poderosa máquina administrativa e econômica que regula, perpetua e explora as práticas relativas ao patrimônio arquitetônico. A ideia de parque etnológico não nos remete a um espaço cercado onde por um módico preço podemos observar diferentes grupos humanos exóticos presos desenvolvendo suas atividades cotidianas (a modo de zoológico); o primeiro que nos vem à cabeça, acredito, é um edifício que, a partir de um roteiro visual, expõe a um público imagens etnográficas e artefatos folclóricos desta ou daquele grupo social, isto é, um museu.

A reificação e representação da etnicidade em museus etnográficos e folclóricos tem uma larga história no País Basco que, mais uma vez, remonta ao pioneirismo de Telesforo de Aranzadi (Arrieta Urtizberea 2015: 57) e que, longe de ser uma casualidade, é estritamente paralela à evolução dos temas que apresentei no decorrer desta parte. Porém, nesta conclusão não é meu propósito indagar na formação de uma concepção mais ou menos estável de algo que poderíamos chamar *baserri-museu*, mas descrever brevemente o processo de monumentalização e museificação de um *baserri* particular.

Igartubeiti é (ou era, segundo alguns informantes de Araotz) um *baserri* localizado em Ezkio-Itsaso (ver Pl.01) cuja construção fragmentar ou fásica começou a meados do século XVI. Pouco depois de ser fundada por uma família de sobrenome Iartu, o *baserri* passou às mãos de Domingo de Arregui (em 1625) e foi habitado por seus descendentes (desde 1804 com o sobrenome Mendiguren) até 1993. O que aconteceu em 1993 para que a família Mendiguren saísse definitivamente da casa foi que a Deputação Foral de Guipúscoa (o governo provincial) a comprou. Segundo a

versão oficial, a família Mendigurem pretendia demolir o edifício desde 1985, e quando a Deputação descobriu quis comprá-lo (Izagirre 2003: 109). Seja como for, a Deputação não comprou a quinta até 1993 (e não se desabitou até esse momento), alguns meses depois de que o Governo Basco qualificasse o *baserri* como “bem cultural [...] com a categoria de Monumento” (Euskadi 1992), o que certamente deveu facilitar as coisas para sua aquisição por parte das instituições públicas. Nos anos seguintes, iniciou-se um ambicioso processo de “restauração científica”, em termos dos próprios técnicos que a desenvolveram (Izagirre 2003: 110), acompanhado de uma escavação arqueológica. Em 2001 as obras terminaram e o *baserri* se abriu ao público, já não mais como habitação, mas como “museu etnológico”<sup>57</sup>. Segundo as informações do site do museu, o processo de restauração foi “qualificado como exemplar”, de modo que em 2003 a Deputação publicou um livro (Santana *et al.* 2003) que descreve minuciosamente o desenvolvimento dos trabalhos de escavação, de restauração e de adequação museística que se levaram a cabo através do depoimento de vários técnicos que participaram do processo (entre eles Alberto Santana, de quem já falei anteriormente). O livro começa com um prólogo do Deputado de Cultura, que indica quais foram os fundamentos do processo:

A aquisição deste caserío por parte da Deputação Foral de Guipúscoa no ano 1993 respondia a um claro desejo de preservar este edifício como um expoente destacado da arquitetura vernácula e do ambiente rural do Território Histórico de Guipúscoa, de forma que pudesse ser conhecido, valorado e desfrutado pelas gerações futuras. Tudo isto num momento em que este tipo de arquitetura e o modo de vida que o originou apresentavam um importante risco de deterioro, quando não de desaparecimento. (Santana *et al.* 2003: 10)

As ideias de transmissão geracional, de valoração, de medo do deterioro, de exemplaridade em relação a um tipo arquitetônico, de representatividade territorial-nacional, etc. na fala deste político indicam que estamos ante um caso em estrita sintonia com o discutido no capítulo anterior. O segundo depoimento, da Diretora Geral de Cultura do Governo Basco, ratifica o anterior e ainda justifica que “não é possível conservar sempre todos os aspectos que determinam um elemento” (ibid.: 13) e que foi necessário “dar prioridade a certos aspectos fundamentais mantendo outros de significação inferior em segundo termo” (ibid.) para conservar a “autenticidade do bem” (ibid.: 14); isto é, que a valoração e a restauração se fez segundo a escala autêntico/

---

<sup>57</sup> O nome do museu é “Caserío Museo Igartubeiti Baserri Museoa”. Mais informações: <http://www.igartubeitibaserrria.eus/es>



degradante. O terceiro depoimento, a cargo do Serviço de Patrimônio Histórico-Artístico, introduz mais uma questão; porque se escolheu esse bem?

Optamos por atuar para preservar este *caserío* e *convertê-lo* num representante fiel da primeira geração de construções agropecuárias de nosso entorno e quase na única testemunha deste tipo de construções, pois nos últimos anos desapareceu uma parte importante deste patrimônio por destruições ou reformas importantes dos mesmos. (ibid.: 18. Grifo meu)

Além da reiteração do fundamento de decadência, considero imprescindível não passar inadvertido o uso do verbo “converter” para se referir à operação patrimonial que faz de uma construção desconhecida um “representante” arquitetônico. Ao parecer, a instituição que escreve estas palavras é sincera e assume (provavelmente por um erro semântico) que o processo monumentalizador não encontra ou deduz o bem e seu valor, mas o transforma ou induz. No seguinte capítulo, Alberto Santana é mais específico na sua justificação do porquê:

Igartubeiti, com este valor de paradigma que pretendemos lhe outorgar, pode servir de modelo de análise para discutir, no mínimo, três questões [...]. A primeira se refere ao modelo de povoamento disperso em ladeira, de ampla difusão na zona holohúmeda e do que Igartubeiti é um bom expoente. A segunda ao nascimento do *caserío* como nova tipologia de habitação dos lavradores da vertente cantábrica de Basconia [País Basco], e em particular ao subtipo de casa-lagar, que em Guipúscoa constituiu a opção majoritária de habitação e que tem em Igartubeiti seu único representante integralmente preservado. E finalmente, a terceira, mais genérica, ao conhecimento das formas de vida doméstica, de convivência familiar [...] avançando além dos estreitos limites cronológicos impostos pela memória dos informantes vivos e das breves notícias que oferecem os documentos escritos, que condenam aos labradores à invisibilidade de um passado sem história. (Santana 2003: 31)

Enfim, segundo este depoimento, Igartubeiti é monumento por sua exemplaridade paradigmática em relação a três entidades: (1) uma estrutura paisagística (estética) e territorial (econômica-funcional), isto é, um *baserri-paisagem* ou *baserri-urbanismo* (que eu tratei como englobados pelo *baserri-arquitetura*. Vide supra. Pt.I, Cap.4.1); (2) uma tipologia arquitetônica, o *baserri-arquitetura*; e (3) uma estrutura familiar constituída mediante sua organização doméstica, o *baserri-família*. Santana deixa ver que estes três modos, fundamentais para a narrativa da tradição nacional basca, foram os operadores transcendentais (segundo o esquema da figura 1.24) que guiaram o processo de valoração (juízo) e de restauração (transformação). No tocante ao *baserri-arquitetura*, por exemplo, é “evidente”, desde a operação comparativa que determina a relação de assemelhação tipo-exemplar, que Igartubeiti (figs. 1.27) é um excelente exemplar do “tipo de *baserri* Guipuscoano arcaico” defendido por Caro Baroja (ver fig. 1.20) ou pelo próprio Santana (Santana *et al.* 2001).



Figs. 1.27 e 1.28. *Baserri Igartubeiti*, antes e depois da restauração. Fonte: Santana *et al.* 2003: 178-179.

Desde o ponto de vista construtivo e estrutural, no entanto, o edifício não se encontrava em bom estado, e os técnicos eram “conscientes de que sua reparação acarretaria adulterações de sua atual pureza e, portanto, perda substancial de dados e referências” (Izagirre 2003: 111). A escolha, então, estava entre sua materialidade autográfica e a idealidade alográfica recém instituída. Como era de se esperar, os técnicos se decantaram pela segunda opção, pois, segundo o Izagirre (técnico de patrimônio da Deputação), “com esta restauração não se pretendia recuperar um *caserío* em estado produtivo, senão *o caserío de Igartubeiti que jazia por trás do mascaramento dos anos*” (ibid.: 112. Grifo meu). Esta última frase define com impressionante exatidão como o objetivo dos técnicos foi revelar o *baserri-patrimônio* de Igartubeiti (seu objeto de imanência alográfico, e, portanto, sua “autenticidade”) e favorecer sua legibilidade transformando a construção física (retirando o degradante) segundo os parâmetros da idealidade. O *baserri-patrimônio*, tal e como Santana disse, se configurou a partir da

exemplaridade do bem em relação ao *baserri-arquitetura* e ao *baserri-família*. Mas é preciso dizer algo mais, o *baserri-patrimônio* se configurou em relação a como essas duas entidades eram (seriam) em 1630, ano em que, supostamente, tiveram lugar as obras construtivas de maior importância:

No decorrer de toda a intervenção se procurou que o próprio *caserío* e seu mobiliário fossem o veículo exclusivo de aproximação à atmosfera e aos modos de vida recriados em 1630, época considerada de máxima madureza do edifício [...]. Atmosfera que [no decorrer do itinerário de visita] pudesse ser descoberta pessoalmente a cada momento, o que poderia adicionar um sugestivo componente de aventura a um discurso apoiado pela autenticidade e o cientificismo. (ibid.: 115)

Essa “atmosfera” recriada, essa aura do *baserri* em sua referência a seu estado (intelectual e especulativo) em 1630, é o que, segundo este discurso, se define como “o autêntico”. O que significa isto? Que tudo o que não corresponda a esta imagem alográfica é degradante e precisa desaparecer. Colocarei alguns exemplos.

Como já disse, a família Mendiguren habitou a casa até 1993. Desconheço em que condições o fez nas últimas décadas; desconheço se mantinha uma economia de subsistência baseada na agricultura e na ganadaria ou se a estrutura doméstica consistia num grupo hierarquizado de três gerações que transmitia e perpetuava a casa através da herança troncal. Isto é, desconheço se na década de 1990 os Mendiguren eram uma família exemplar em relação ao *baserri-família*. No entanto, o mais provável é que, como a maioria das famílias particulares no contexto rural basco, não o fosse. É igualmente provável que, como qualquer família rural mais ou menos contemporânea, não vivesse num contexto material próprio do século XVII. Isto é, seguramente a casa contava com eletrodomésticos, com instrumentos agrícolas motorizados e com aparelhos e moveis produzidos na China e comprados numa loja qualquer das cidades próximas. Enfim, todo rasto da família Mendiguren (dos últimos 360 anos) era degradante; ou dito de outro modo, para consolidar o *baserri-patrimônio-1630* a família Mendiguren precisava se extirpar de Igartubeiti. De fato, uma vez que o edifício foi expropriado, a restauração procurou reconstruir e reordenar a casa *como se* continuasse habitada, não pelos Mendiguren, mas por uma família arquetípica fantasma que se alimentava exclusivamente de milho e sidra (figs. 1.29 e 1.30) e seguia os parâmetros domésticos da tradição rural basca. Desse modo, retiraram-se todos os elementos materiais que poderiam remeter à vida concreta que lá teve lugar nos últimos 360 anos e se incorporaram outros (trazidos dos quatro cantos do País Basco) que encaixavam no

discurso histórico do *baserri-patrimônio-1630*. A encenação é tão detalhista e rigorosa que, em uma ocasião em que visitei o museu com minha mãe, ela se mostrou escandalizada e me perguntou, “mas, como pode ser que esta família vivesse nestas condições em 1990?”.



Fig. 1.29. Mobiliário atual em Igartubeiti. As camas originais da família que habitava o *baserri* até 1993 foram substituídas por catres rústicos com colchões de palha.



Fig. 1.30. Mobiliário atual em Igartubeiti. A cozinha da família Mendiguren foi substituída por uma encenação costumeira que representa a mesa *como se* uma família típica do século XVII acabasse de almoçar milho.

Desde o ponto de vista da arquitetura é necessário mencionar que a dimensão das obras de restauração foi muito maior do que, por exemplo, parece indicar o contraste entre as fotografias 1.27 e 1.28 (antes e depois). Acontece que, excetuando alguns muros perimetrais, o edifício foi refeito peça por peça; cada viga, poste, tábuas e revestimento foi desmontado, classificado e enumerado, analisado segundo uma sintomatologia que identificou as patologias construtivas de cada elemento, selecionado (rejeitado ou aprovado para continuar com sua função estrutural), limpo, saneado e finalmente recolocado no lugar exato que antes ocupava (fig. 1.31). Isto provocou um evidente contraste (fig. 1.32) entre as peças velhas (saneadas e recolocadas) e as novas (introduzidas para substituir as velhas em mal estado), pois, uma das características de Igartubeiti é que por séculos não teve chaminé, e a fuligem derivada do fogo da cozinha se acumulou nos paramentos interiores enegrecendo-os por completo. Em pró da “autenticidade” do *baserri-patrimônio-1630* os técnicos encarregados decidiram aplicar uma “crosta preta” de aguaplast misturado com pigmento para imitar a acumulação de fuligem em tetos e paredes e homogeneizar o conjunto (fig. 1.33):

Dentro do conjunto dos trabalhos efetuados para lograr a reabilitação do *caserío*, uma de grande importância era o acabado final, isto é, dar ao edifício o aspeto de “vivido”, para assim conseguir retroceder no tempo, eliminando a recente manipulação realizada para conservar a estrutura e poder penetrar no mundo e no cotidiano dos antigos *baserritaras*. Consistiu num *intenso trabalho de maquiagem*, executado nos mais mínimos detalhes, em cada um dos ângulos do *caserío*, tanto por fora quanto por dentro. (Cano 2003: 210. Grifo meu).

É só graças à primazia de uma instância alográfica como o *baserri-patrimônio* que um discurso baseado na “autenticidade” pode insistir em semelhante “trabalho de maquiagem” sem cair num absurdo lógico. É, então, na constituição dessa idealidade imanente que se negociam os parâmetros da monumentalidade e da restauração.



Fig. 1.31. Restauração de Igartubeiti. Processo de “desmontagem”. Fonte: Santana *et al.* 2003: 197.



Fig. 1.32. Restauração de Igartubeiti. Contraste de cor entre as vigas novas (incorporadas na restauração) e as velhas. Fonte: Santana *et al.* 2003: 199.



Fig. 1.33. Restauração de Igartubeiti. “Aplicação de uma crosta preta”, de aguaplast misturado com pigmento, que imita a acumulação de vários séculos de fuligem e que esconde a diferença de tonalidade da figura 1.30. Fonte: Santana *et al.* 2003: 211.

Nesse sentido, um terceiro exemplo merece ser mencionado. As fotografias das fachadas antes e depois da restauração (figs. 1.27 e 1.28) mostram duas diferenças que quero ressaltar. Por um lado, a fachada interna do alpendre, anteriormente uma parede branca com várias aberturas irregulares, se modificou em sua totalidade, passando a ser um paramento de tábuas de madeira que segue a linguagem do resto do edifício. Por outro lado, algo parecido acontece com os extremos triangulares dos laterais da fachada da primeira planta, que inicialmente eram paredes brancas que contavam com uma janela (cada uma) que abria ao desvão e que, depois da restauração, passaram a ser dois paramentos opacos de tábuas de madeira em perfeita harmonia com o resto da fachada. Para conhecer o motivo destas modificações só é preciso dar mais uma olhada no arquétipo de *baserri* guipuscoano desenhado por Caro Baroja, e comprovar quais são as partes de Igartubeiti que correspondiam com ele e quais não (fig. 1.34). Desse modo, não parece arriscado afirmar que tais modificações seguiram a unidade estilística imposta pelo tipo. Isto expõe um problema nada irrelevante para a teoria da restauração. Explico-me.



Fig. 1.34. Comparação de Igartubeiti antes e depois da restauração com o tipo de Caro Baroja.

Desde os primórdios da teoria do patrimônio tem lugar um intenso debate sobre o que veio a se conhecer como “restauração em estilo”. O objetivo deste procedimento clássico consiste na restauração de um edifício segundo os parâmetros filológicos do estilo em que se insere. Segundo Viollet-Le-Duc, o mais conhecido expoente desta teoria, “restaurar um edifício não é conservá-lo, repará-lo ou refazê-lo, é repristiná-lo a um estado de contemplação que pode não ter tido jamais” (Viollet-Le-Duc apud. Hernández León 2013: 20). A restauração, assim pensada, é uma melhora (segundo uma regra estético-moral); o objetivo não é conservar o dado, mas recriar o possível, segundo uma ideia moral do perfeito. Durante a maior parte do século XIX (desde o nascimento da prática da restauração), este foi o procedimento que a maioria dos técnicos seguiram na hora de reparar os edifícios históricos, e as consequências foram, tal e como posteriormente se qualificou, nefastas; centenas de catedrais góticas francesas se restauraram segundo os princípios fetichistas e pitoresquistas do romanticismo e as construções clássicas romanas começaram a se reconstruir nos modos e pautas do neoclassicismo. A “restauração em estilo” foi hegemônica até que, reagindo a ela, Camillo Boito postulou na década de 1880 as diretrizes da incipiente restauração moderna (Choay 2007 [1992]: 140), segundo um discurso fundamentado numa concepção diferente da autenticidade.

Como é sabido, para Boito, todo estrato histórico presente na atualidade do edifício deve ser conservado, essa (e não a unidade estilística ideal) é sua autenticidade. As partes perdidas, desse modo, devem permanecer assim e não podem se recuperar; Boito proíbe a reconstrução. Nada deve ser extraído ou agregado segundo princípios especulativos de essência ou origem, pois o objetivo é conservar o dado material.



Apenas nos casos em que a integridade física do edifício está em jogo se permite a extirpação e a agregação, com a condição de que estas modificações não procurem o engano do espectador:

O caráter agregado, adventício, ortopédico do trabalho refeito deve estar ostensivamente assinalado. Em nenhum caso deve passar pelo original. A falta de autenticidade da parte restaurada deve poder ser distinguida à primeira vista respeito das partes originais do edifício, graças a uma encenação engenhosa que recorra a múltiplos artifícios: materiais diferentes ou coloridos distintos aos do monumento original, colocação de inscrições [...]. (Choay 2007 [1992]: 141)

Desde sua formulação, estas diretrizes foram ratificadas pelas sucessivas “cartas do restauro” e hoje sua pauta está consolidada pela teoria do patrimônio, de modo que contradizê-las é considerado um grave erro procedimental que deve ser condenado.

Não há dúvida de que as modificações de Igartubeiti mencionadas acima contradizem este procedimento. No entanto, o percurso histórico que segui no conjunto desta primeira parte mostra que a restauração desenvolvida em Igartubeiti está em perfeita sintonia com a formação de todo um aparelho epistemológico que se desenvolve no decorrer do século XX no País Basco. A restauração de Igartubeiti, nesse sentido, foi menos o equívoco ou a transgressão de determinados parâmetros teóricos globalizados (cuja formação, apesar de não ser o objeto deste estudo, também é possível rastrear), e mais a afirmação performativa de determinados *saberes* produzidos num contexto local mais limitado. Entre esses *saberes* estruturados eu propus analisar o que chamei de *baserri-família* e *baserri-arquitetura*, mas é possível afirmar que há tantas entidades quanto aparelhos de captura, de modo que o estudo que desenvolvi até o momento não pode senão reclamar sua parcialidade e insignificância.

Foi possível intuir, no entanto, como cada uma destas entidades se constitui e transforma através de uma constelação relacional e expansiva de outras entidades, como podem ser as noções de raça, nação, estilo, tipo, herança, família, forma, casa, etc. que os autores citados foram mencionando no decorrer deste texto. Cada entidade parece atuar como informadora (no sentido escolástico) de outras, numa bricolagem histórica interminável cujos limites não podem se estabelecer sem incorrer na mesma operação asfixiante que converge na criação de uma nova entidade generalizante. No fim das contas, como diria Borges a respeito de *Funes o memorioso*, “olvidar diferenças, generalizar, abstrair” (Borges 2013 [1942]: 170), acaso não é propriamente pensar? Não tenho como me opor a isto, mas, como tentei colocar desde o começo deste trabalho,

meu problema neste momento não é de definição, mas de descrição. Proponho, nesse sentido, não tomar as entidades *baserri-arquitetura* e *baserri-família* por verdades científicas comprovadas (e menos por axiomas religiosos), pois apresento elas apenas como o meio referencial que até o momento me permitiu descrever algo (uma maranha de relações históricas e documentais que parece caminhar mais ou menos em certo sentido), e que espero que a continuação me permita descrever outro algo (uma segunda maranha histórica, relativa a um tempo etnográfico, e ocasionalmente sacudida por inferências da primeira). É o momento de dar passo à descrição dos  *fatos* e  *fazeres* que registrei em Araotz no decorrer de minha pesquisa de campo e que se me revelaram a causa de uma interpelação sobre a produção de determinados  *baserris* desta região.

## PARTE II.

### **A mediação dos *fazeres*. A produção relacional dos *baserris* em Araotz.**

*Minha casa ou nosso monumento nacional?*  
(Herzfeld 1991:12)

No preâmbulo deste trabalho falei dos *fatos* e dos *fazeres* como os acontecimentos e os atos particulares que segmentam e simultaneamente produzem a realidade em sua imanência (ontogênese). Assim, propus o termo *oicogênese* como um conjunto referencial que me permite falar das casas como *índices semióticos* que participam e se constituem relacionalmente na ontogênese.

Pode se dizer que cada casa, cada índice, é capaz de uma determinada *potência* definida a cada instante pela transdução dos seus *fatos* e *fazeres*. Nesse sentido, a partir daqui meu objetivo será descrever um conjunto mais ou menos extenso de *fatos* e *fazeres* que em algum momento particular envolveram determinados *baserris* de Araotz (e, eventualmente, algumas edificações de Oñati) e que eu registrei no período de meu trabalho de campo etnográfico. Será um exercício descritivo inacabado (e inacabável), que está muito longe de dar conta de qualquer experiência completa que lá possa ter lugar, mas que, ao se contentar com a verdade parcial e particular que oferecem os acontecimentos, procurará se aproximar analiticamente à produção das realidades sócio-materiais de um modo pouco comum no que se refere aos estudos sobre o País Basco.

Motivado pela sistematização de um percurso narrativo, que nada tem a ver com propósitos classificatórios, decidi apresentar o conjunto desses *fatos* e *fazeres* distribuindo-os numa estrutura de quatro capítulos. Cada capítulo corresponde a um tema ou temas associados mais ou menos abrangentes, destinados unicamente a fornecer algo de ordem e clareza textual. No entanto, aviso que os *fazeres* descritos ultrapassarão constantemente os limites temáticos desses capítulos, e que, em última instância, os quatro capítulos procuram funcionar como um conjunto associado.

É importante ressaltar um último ponto sobre como esta segunda parte do trabalho dialogará com a primeira, pois a relação entre ambas se dará de dois modos:

Em primeiro lugar, veremos como vários *atos* e *fazeres* recolhidos em Araoz estabelecem, em sua imanência, seus próprios vínculos com a parte I. Alguns deles serão explícitos, como podem ser os *fazeres* que afirmam, mobilizam ou performativizam considerações ou *saberes* descritos na primeira parte ou que os contradizem declaradamente por meio de novos *saberes*. Nesse sentido, estes são *fazeres* que problematizam por si mesmos a captura dos *saberes*, participando dela ou enfrentando-a.

Em segundo lugar, considero que, devido à própria exposição textual em duas partes, um diálogo diferente ao primeiro terá lugar em forma de síntese. Quero dizer com isto que a *oicogênese* que procurarei descrever nesta segunda parte consiste numa realidade que extravasa constantemente os limites das capturas pautadas pelo domínio dos *saberes* expostos na primeira parte, de modo que conceituo como um tipo de relação (uma não-relação que se torna relação; eventualmente uma “síntese disjuntiva”, como diriam Deleuze e Guattari) a percepção desse transbordamento. Como diz Geiger:

É preciso ter memória outra, memória do outro, para enxergar/lembrar que a definição de riqueza em vigor é uma perspectiva de interpretação da existência do sistema no tempo, não uma definição universal deduzida e a seguir aplicada para maior eficiência. [...]

A riqueza é a riqueza de definições, sua mutabilidade. Ela só é perceptível segundo o modo enriquecedor da narrativa singularizada, e não segundo o modo escasso da informação multiplicada. Importa, portanto, na noção e na práxis patrimoniais, a assimetria instalada entre definição do valor cultural (conjunto institucionalizado de operações-guia de mensuração) e definição cultural do valor (conjunto não fechado, heterotópico, de operações transsubjetivas). (Geiger 2016: 289 e 292)

Nesse sentido, veremos numerosos *fazeres*, mobilizando seus próprios *saberes*, que por sua vez não se vinculam aos *saberes* da primeira parte (os ignoram ou desconsideram), mas que estabelecem novas relações com eles ao se explicitar o modo como escapam da sua captura. Assim, um dos meus objetivos consiste em desenvolver com certa regularidade (caso os *atos* e *fazeres* o permitam) um movimento analógico de compatibilização das duas partes.

## CAPÍTULO 1

### Nomear e citar a casa e a família.

Em Araotz quase tudo tem nome próprio. *Izena badu bada*, “se tem nome, é”, ou, *izena duenak izana du*, “o que tem nome, existe”, dizem os ditados populares. O nome determina, concretiza. Se tem nome, existe em sua singularidade e posso me referir a ele. Se me refiro a ele, existe; existe na referência. Nos tempos em que as bruxas habitavam o imaginário do meio rural basco se dizia que estas não deviam ser citadas, porque se as nomeio, existem.

O assunto geral deste capítulo é o que envolve os nomes dos *baserris*, dos lugares, dos parentes e das famílias, e seu uso. Isto é, os *fatos* e *fazeres* que mediam e constituem a relacionalidade dos nomes. O objetivo será descrever o modo como eles se compõem e se problematizam, assim como o modo como eles são utilizados, mediando na interação social e participando da produção dos *baserris* e dos seus efeitos. Desse modo, dividirei o texto em três pequenos subcapítulos. O primeiro estará dedicado aos *fazeres* que envolvem a forma e o significado dos termos; o segundo subcapítulo falará do seu uso e da sua eficácia, isto é, da citação dos nomes e da *consideração* do que referenciam ou significam; o terceiro, praticamente uma extensão do anterior, dirá algo a respeito da associatividade de um oicônimo.

#### 1.1 Nomeações.

Anteriormente (*supra*. Pt.I, Cap.2), quando levantei o problema da terminologia do parentesco em basco, foi possível intuir que os nomes em *euskera* conformam um problema analítico caro para os linguistas. Desde as já citadas análises especulativas sobre vocabulário de Vinson (1908), encontramos uma infinidade de autores que no decorrer do século XX trataram intensamente de diversos temas de onomástica (Gorrochategui 1984; Knörr 1999; Lacarra 1930; Michelena 1956, 1959, 1989 [1953]; Michelena e Yrigay 1955), toponímia (Irigoyen 1990; Michelena 1971), oiconímia (Ariztegi 2000; Apezetxea 1985) ou etimologia (Bouda 1950; Michelena 1950; Trask 2008). Cabe dizer que, do mesmo modo, esta questão não passou inadvertida para o nacionalismo basco, concretamente de autores como Eleizalde (1919) e Arana Goiri

(1895, 1910), que em sua origem reclamava um “purismo léxico” radical obcecado com suprimir e substituir da fala popular qualquer fonema, sufixo ou termo emprestado das línguas latinas (Knörr 1999: 10).

Pois bem, segundo o pároco de Araotz, Martín Mendizabal, todos os etimólogos que estudaram a toponímia basca “erraram”. Martín não é linguista, mas, a partir da observação dos topónimos e oicônimos locais, ele produziu sua própria teoria (que não todos levam a sério) sobre a origem do *euskera*<sup>58</sup>.

Ao parecer, sua curiosidade sobre o assunto começou em decorrência de uma incoerência que apresentava seu próprio sobrenome, Mendizabal, que, numa tradução literal significa “monte amplo”, no qual *mendi*=monte ou montanha e *zabal*=largo, amplo ou extenso. Diz ele que o sobrenome provém do município de Gaínza, de um lugar onde se encontram, próximos uns dos outros, dois *baserris* de nome Mendizabal, um terceiro chamado Eizmendi (“monte de caça”) e um quarto Elurmendi (“monte de neve”), mas onde, paradoxalmente, não há montanhas. De modo que, para ele, “era evidente o seguinte dilema: ou é falsa a tradução de *mendi* como monte ou esses topónimos estão errados” (Mendizabal 2005: s/p). Martín se inclina pela primeira opção; os topónimos estão certos, mas seu significado contemporâneo é, em numerosos casos, contraditório com o da sua origem. E explica:

Farto de que o *euskera* em uso não me ajudasse a decifrar um único topónimo, mudei de ideia. Pensei que, *se nossa língua era pré-histórica*, seus inventores não puderam criar palavras de várias sílabas e decompus os vocábulos em monossílabos. (Mendizabal 2005: s/p. Grifo meu)

Antes de explicar em que consiste essa “decomposição” silábica, vale a pena assinalar que Martín faz notar como seu edifício teórico se fundamenta numa premissa, a pré-historicidade do “ser” basco e do que o caracteriza (a língua e a raça), cujas raízes chegam até o *Renascimento cultural basco* (*supra*. Pt.I, Cap.1). Pode se dizer, nesse sentido, que o enunciado dele é um *fazer* que envolve esse *saber* (*o euskera como língua pré-histórica*), e que, ao fazê-lo, o performativiza.

---

<sup>58</sup> Na atualidade Martín tem um princípio de demência senil e quando me explicou sua teoria misturou dados de todo tipo, fazendo de sua complicada tese uma história inverossímil. No entanto, em 2005 a associação Euskararen Jatorria, que se dedica a reunir pesquisadores (acadêmicos e *amateurs*) que especulam e teorizam sobre a origem do *euskera*, organizou um congresso no mosteiro onde o pároco mora há mais de 30 anos, em Arantzazu [C01]. Martín aproveitou a ocasião para divulgar sua teoria e, por sorte, o texto que apresentou pode ser consultado (Mendizabal 2006). Desse modo, considere mais justificado seguir aqui os argumentos que ele usou no *paper* do que expor as eventuais incongruências (fruto da doença mental) que enunciou nas conversas que tive com ele.

Enfim, de qualquer modo, foi mediante esse raciocínio que Martín chegou à conclusão de que, para “os inventores do *euskera* [...], cada vogal era uma sílaba independente e as vogais formavam palavras sem mediação das consoantes”. Segundo ele, os enunciados-sílaba ou enunciados-letra (unicamente 5 vogais e 12 consoantes) remetem a diferentes elementos espaciais ou visuais; as 5 vogais “concretizam o tipo de solo assinalado (A, E, O) ou seus limites (I, U)”:

“O” era o meio natural, sem limites nem modificações, no qual viviam os inventores da língua [...]. “I” significa limite. Começou a existir como “Oi” para assinalar as divisões da “O” e os limites dos novos territórios coletivos [...]. “A” significa lugares ou coisas realizadas pelo homem. Sua acepção peculiar é a de *modificação* do rural e *elaboração* de instrumentos<sup>59</sup> [...]. “U” significa o exterior ou perímetro circundante de todos os espaços, superfícies e objetos [...]. “E” significa lugar *isolado, emancipado, autônomo, vedado*. (Ibid. Grifo do autor)

As 12 consoantes (B, D, G, K, L, M, N, P, R, S, T e Z) se referem “à localização e modalidade do topónimo” (ibid.):

“B” significa a *parte baixa* dos lugares e objetos [...]. “D” significa *pendente* de cima para baixo [...]. “G” Significa a *parte de cima* de lugares e objetos [...]. “K” significa *percurso* [...]. “L” significa *primeiro termo* por toda a periferia [...]. “M” significa *margem* desde onde começa um território [...]. “N” significa *cada parte* de uma linha divisória [...]. “P” significa a face de cima ou visível das coisas [...]. “R” significa *limite local* [...]. “S” significa uma *superfície fechada* [...]. “T” significa a *medida* dos assentamentos primitivos. A lembrança de sua procedência comunal [...]. “Z” significa o *último* do que expressa sua vogal [exemplo: “Za”, território último]. (Ibid. Grifo do autor)

Martín afirma que estas letras-imagem se relacionam generativamente umas com as outras, compondo labirínticos silabários descritivos. Desse modo, se dedica a analisar termos e nomes próprios letra por letra e sílaba por sílaba, o que lhe permite extrair complexíssimas topologias de palavras simples e o convida a especular sobre a epistemologia dos ancestrais bascos:

Por exemplo, para eles [os inventores da língua] *Ba-I* (de direita a esquerda, era o *limite* [I] da *parte baixa* [B] de um lugar *modificado* [A]. Daí que *ba-i-tu* significara *limitar* a parte baixa de um lugar. *Ba-i* começou a significar *sim* porque a “I” [o *limite*] era o comprovante de que a pessoa ou o animal tivesse entrado ou não na parte baixa vedada. Na linguagem atual *Bai* tem os significados *sim* e *apressar*. A descrição primitiva nos expressa graficamente o fenómeno rural ao que se referiam e o significado atual nos revela para que conceito tem se utilizado. (Ibid. Grifo do autor)

Cabe dizer que, apesar de que ocasionalmente seu método lhe obriga a assumir proposições espinhosas, o padre acredita firmemente (quase religiosamente) em sua

---

<sup>59</sup> Note-se que, curiosamente, esta letra está em sintonia com a questão da transformação da que tratei no segundo subcapítulo do preâmbulo. Martín presta especial atenção à letra “A”, que ele considera “tão hegemônica que toda palavra deve terminar sempre em ‘A’ (*me-a* [magro/a], *gi-a* [lugar do limite de acima], *lo-a* [ação de dormir], *su-a* [a coisa de um buraco fechado ou fogo])” (Mendizabal 2006: s/p. Grifo do autor).

veracidade, e exclama uma e outra vez que os linguistas se equivocam: “quando tomarão consciência de que *Mendia* [monte] é uma deformação de Me-n(a)-ti-a?” (Ibid.). Martín considera que o silabário (re)descoberto por ele implica um útil sistema do juízo destinado a determinar que palavras mantêm um uso contemporâneo correto (segundo seu significado original) e quais não, coisa que, segundo ele, a “academia” é incapaz de fazer porque o método dela apenas contempla “o vocabulário em uso e a moda temporária” (Ibid.).

É possível que a preocupação de Martín pelos usos autênticos e originais dos nomes seja exagerada, inclusive para um lugar como Araotz, onde, como veremos, não são poucos os que mostram interesse por estas questões. Mas, independentemente do efetivamente verdadeiro ou do falso de toda esta criativa teoria, há algo do qual não tenho dúvida: para Martín, as palavras, e mais concretamente os nomes próprios dos lugares e das casas, importam. Importa o modo como elas estão feitas e sua forma, e importa o que elas fazem por meio de seu significado e de seu uso.

Em mais de uma ocasião, Iñaki de Antzuenaga [A09], araoztarra de quem sou aparentado e que nas próximas páginas citarei frequentemente<sup>60</sup>, mostrou seu desagrado a respeito da mudança de nome que teve o *baserri* Jausoro Garaikua [A35] algumas décadas atrás. Trata-se de um *baserri* que foi demolido e reconstruído na década de 1940 (*Vide infra*. Cap. 4), e que, provavelmente aproveitando essa ocasião, seus proprietários decidiram renomeá-lo como Goizeko Izarra, cuja tradução é “estrela da manha”. Segundo Iñaki, esse novo nome “é brega, e não tem nada a ver com os nomes dos *baserri*s daqui”, de modo que ele faz questão de citar o *baserri* por seu nome antigo, Jausoro. O certo é que, entretanto, sempre que ouvi algum araoztarra se referir a esse *baserri*, o fez do mesmo modo que Iñaki, e parece que o nome Goizeko Izarra nunca chegou a ter o êxito esperado.

A sanção de Iñaki insiste em que no País Basco “existem modos” mais ou menos precisos e regulares de nomear os *baserri*s. Nos oicônimos de Araotz (ver tabela Q.01)

---

<sup>60</sup> Iñaki Lazkano é filho de Eusebio e Bitori (dos que falei no relato que deu início a este trabalho) e, portanto, primo de primeiro grau do meu pai. No entanto, Iñaki e eu nos referimos mutuamente como primos. Cabe dizer que a dele foi a mais incansável e atenta companhia que tive no meu período de campo em Araotz e que foi graças à sua ajuda que tive a oportunidade de entrar em vários *baserri*s aos que, de outro modo, não teria tido acesso; Iñaki é, além de um grande amigo, um “informante” excepcional, de maneira que muitas das descrições que aqui apresento foram fornecidas por ele.



se reconhecem de imediato três desses modos, por sua relação com topónimos, com patronímicos ou com nomes de ofícios. Cada casa, nesse sentido, está determinada por sua localização ou pelo nome daquele que a fundou ou que a habitou. Errementarikua [A22] é “a [casa] de quem faz ferramentas” e Argiñena [A13] é “a do canteiro”; Lopena [A36] é “a de Lope”, Antzuenena [A09] é “a de Antton” e Gontzaluena [A31] é “a de Gontzalu”. Por outro lado, Errekako Txikia [A18] é “a [casa] pequena do rio”, Urgaiñena [A62] é “a que está encima da água”, Aguerre Etxebarria [A03] é “a casa nova do alto do terreno”, etc.

Em seguida, como efeito da neolocalidade, foi comum a proliferação de casas derivadas de uma casa matriz ou localizadas em relação a ela na orografia do vale. Para tanto se fez uso de adjetivos e advérbios, separados ou em forma de sufixos: *txikia* (pequeno/a), *handia* (grande), *berria* (novo/a), *aldekoa* (do lado), *garaikua* (do topo), *behekua* e *azpikua* (abaixo e de baixo), *goitikua* (de cima), etc. Desse modo, de uma primeira casa chamada Madina (que dá nome ao sub-bairro, ver Pl.03) surgem outras como Madinabeitia, “Madina abaixo”, que por sua vez se divide em duas Madinabeitia Azpikoa [A42], “Madina abaixo de baixo”, e Madinabeitia Goitikua [A43], “Madina abaixo de cima”. Madina Azkoitien Handia [A38], desse modo, se traduziria aproximadamente como “a Madina grande das [que estão] acima”, e Madina Garaiko Txikia [A44] seria “a Madina pequena do topo”. Apesar de não haver nenhum caso concreto em Araotz, cabe dizer que a acumulação histórica de lexemas pode levar a eventuais absurdos topológicos (como pode ser Garaiko goitikua, isto é “do topo de cima”); mas, precisamente, o valor desses nomes está menos no seu conteúdo semântico e mais em sua capacidade para referenciar a casa em qualquer momento.

Tudo se complica muito mais quando Martín aplica seu método aos nomes dos *baserris* e dos lugares de Araotz. Em 1993 publicou, como um presente para os seus paroquianos, um modesto livro sobre a história do bairro (dedicado em sua maioria a tratar da igreja de São Miguel [B08]), e nele apresentou algumas das suas conjecturas sobre esses nomes (Mendizabal 1993). Consciente dos perigos que acarreta se introduzir no imaginário morfológico de Martín, apenas colocarei uma citação, relativa também a Madina:

*Madina* = *ma-di-ain-a* (traduzido de atrás para adiante): *A* = o, *AIN* = termo (de), *DI* = ambos, *MA* = taludes ou esplanadas. Sua formação seria deste modo: em primeira instância põem como limite (*Artz*) o córrego e permitem fundar em sua parte

baixa (*Artz – beitia*). Depois permitem fundar na parte de acima (*Goitia*) do córrego divisório (*Artz*) = *Azcoitia*. Mais tarde se chama a todo Madina, que numa tradução livre significaria ‘o termo de ambos taludes’. As casas primitivas seriam *Azcoitia* e *Azpeitia*, que desapareceu ou tomou o nome de *Madinabeitia*, única de baixo do córrego, e sobre ele se construíram *Madina* e *Madinagoitia*. (Mendizabal 1993: 15)

Considerando, então, que segundo esses indivíduos há um costume nos “modos” de nomear, entende-se que, quando alguém nomeia a casa fora destes padrões, apareçam entre os vizinhos eventuais críticas como a de Iñaki. Foi isso o que aconteceu com Sesiñena B [A53] (fig. 0.04), o *baserri* ao que se mudou Amaiur, a filha de Koldo de Aitzkorbe Azpikua [A05] (de quem falei no final do preâmbulo), no período em que estive em campo. Sesiñena B é uma das duas metades nas que se dividiu recentemente o *baserri* Sesiñena [A52+A53], aproveitando que, como vimos a propósito do *baserri-arquitetura* (*supra*. Pt. I, Cap. 4.1), a legislação vigente o permite. Ao fazer isto, Amaiur quis renomear o *baserri* com o termo *Augi*, que, segundo Koldo, é uma abreviatura antiga e esquecida de *ongi etorri*, “bem vindo”; no entanto, ainda não obteve a intitulação oficial. Begoña de Gerneta Handikoetxea [A29+A30], parente de Koldo e de Amaiur, insinua certa desaprovação a propósito disso, e explica que, quando a família dela dividiu o *baserri* em duas partes para que seu filho pudesse ficar com uma delas (e ter sua própria casa), julgaram mais acertado nomeá-las como Gerneta Handikoetxea A [A29] e B [A30], e adiciona: “quem sabe, caso as casas estivessem numa ladeira talvez as teríamos chamado Gerneta Handikoetxe Goitikua [Gerneta casa-grande de cima] e Behekua [de baixo], [...] mas, de fato, Augi... soa um pouco estranho para um *baserri*”.

Enfim, não se trata apenas de que as casas tenham nome próprio. Acontece que esses nomes, muitos deles tão antigos e enigmáticos que Martín os toma como *fatós* pré-históricos, são problemáticos (em sua forma da expressão) para vários habitantes de Araotz, e sucede que é a partir desses problemas que essas pessoas produzem conceituações próprias. Parece que as circunstâncias onomásticas (pensadas como *fatós*) são eventualmente meio de *fazerés* que constituem novos *saberes*, às vezes “menores” ou “minoritários” (Deleuze e Guattari 2003 [1975]).

Não disse ainda que são muitas as famílias de Araotz que, por sua vez, historicamente receberam o nome do *baserri*. Ainda mais, de determinados *baserris* de Araotz provêm alguns sobrenomes que se estenderam pelo País Basco e que hoje são muito comuns: *Madina*, *Madinagoitia*, *Madinabeitia*, *Azcoitia*, *Zubia*, *Zubiaguirre*, etc.

Posteriormente (desde a criação do Registro Civil espanhol em 1870) primou a norma civil espanhola, que obriga ao recém-nascido a receber ordenadamente o primeiro sobrenome do pai e o primeiro sobrenome da mãe. No entanto, no cotidiano os dois nomes se misturam constantemente, e é muito comum o uso do nome da casa para se referir a esta ou aquela pessoa, assim como até o momento fui fazendo neste trabalho. Desse modo, por exemplo, Santi Maiztegi Orueta pode ser citado como Santi de Errastikua [A19].

Precisamente, Santi tem mais uma teoria sobre esta questão dos nomes; uma teoria na que os seus irmãos não acreditam completamente. Ele insiste em que alguns dos termos que usam para se referir aos cômodos do *baserri* deles, Errastikua [A19], não são genéricos, mas nomes próprios (ver figs. 0.07-0.09). Santi me mostra o que pouco tempo atrás (atualmente ele e seus irmãos estão reformando o *baserri*) era um dormitório, e diz:

A gente nunca se referiu a este cômodo como *gela* [sala] ou *logela* [‘sala de dormir’; dormitório], mas como *sukalde gaina* [‘acima da cozinha’]. Hoje já não é mais dormitório e continuamos e continuaremos chamando-o igual. [...] Acontece exatamente o contrário com o *kuarto berrixa* [“quarto novo”], que nem é mais novo e nem é mais quarto [derrubaram uma das paredes que o cercava, ver fig. 0.08], mas lá segue seu nome.

Para Santi, *sukalde gaina*, *kuarto berrixa* ou *artaka maia* são os nomes próprios de determinados cômodos da sua casa. Em uma ocasião expliquei a teoria de Santi para Miguel Angel de Sarramendi<sup>61</sup> [C07], e, para minha surpresa, ele em certo modo se mostrou convencido e ainda deu mais um argumento. Acontece que, no *baserri* dele, sua família nunca se referiu ao cômodo que dá acesso à casa como *sarrera* (entrada) ou com alguma palavra de significado similar, mas, ao contrário, sempre usaram o termo *eskola* (escola):

A gente usa esse termo até hoje. Se, por exemplo, me descalço aqui e meu irmão ou alguém vem e me pergunta onde deixei os sapatos, eu responderei: “os deixei na *eskola*” [risos].

O motivo disto, segundo ele, é que até 1923 a escola do bairro estava nesse pequeno espaço, e a família dele se encarregava do acondicionamento e da alimentação das crianças que acudiam. O cômodo conserva um extenso cabide com espaço para uma

---

<sup>61</sup> O *baserri* Sarramendi [C07], de onde Miguel Angel é originário, se encontra em Aurrekomendi (ver Pl. 02), um bairro de Oñati afastado de Araotz. Acontece, no entanto, que Miguel Angel está casado com Adela de Txomena [A58], de modo que ele distribui sua presença entre os dois *baserris*.

dúzia de casacos e um antigo armário cantoneiro onde o mestre guardava os livros. Desse modo, não se trata de que esse cômodo da casa seja (ou fosse) uma escola, se trata de que seu nome é Eskola. Miguel Angel cita ainda outros casos que conhece, como na casa da esposa dele, Txomena [A58], onde o cômodo que usam como garagem se chama Bekoetxea (casa de baixo), e que provavelmente se deve a que antes lá vivia mais uma família.

Em seguida mencionarei algumas questões mais a propósito da forma dos nomes, concretamente de terrenos, pois, em Araotz, eles também têm nome próprio. Entretanto, a continuação proponho tratar dos usos e eventuais abusos destes nomes.

## 1.2 Citações e considerações.

No subcapítulo anterior mencionei alguns *fazeres* que envolviam questionamentos e problematizações a propósito da forma dos nomes próprios e mostrei como, em alguns casos, esses questionamentos invocavam juízos de valor a respeito do modo apropriado de produzir tais nomes. A continuação, procurarei me deter nos efeitos derivados do uso de algumas denominações, o que nos levará a um aspecto que considero essencial sobre a mediação dos *baserris*, o uso mnemónico dos seus nomes.

Há um aspecto preliminar (um *fato*) sobre o uso dos nomes em Araotz que eu considero relevante mencionar. Acontece que a flexão nominal em *euskera* implica em si uma transformação imanente dos nomes. Os linguistas consideram o *euskera* uma “língua aglutinante” (Azkue 1891; Santazilia 2012; Trask 1997: 120) que conta com 22 formas de declinação distribuídas em 16 casos, de modo que, dependendo do sintagma nominal em curso, os substantivos se deformam mediante a incorporação de sufixos até o ponto em que, aos ouvidos de quem não conhece o idioma, eles se tornam irreconhecíveis. O nome Pedro, por exemplo, pode aparecer, segundo o enunciado, do seguinte modo: Pedro (Absoluto), Pedrok (Ergativo), Pedrori (Dativo), Pedroren (Genitivo), Pedrorekin (Sociativo), Pedrotaz (Instrumental), Pedrorentzat ou Pedroentzako (Destinativo), Pedrorengatik (Motivativo), Pedrorengandik (Ablativo), Pedrorengana (Adlativo simples), Pedrorenganantz (Adlativo de aproximação), etc.

Não é meu propósito levantar casos particulares que mostrem como esse *fato* produz efeitos nos *fazeres* dos araoztarras; no entanto, considero que, se não fosse pela

tendência aglutinante (por meio da adição incessante de prefixos e sufixos) do *euskera*, Martín não poderia ter inventado seu silabário visual.

À complexidade do léxico basco soma-se a questão do bilinguismo. Como disse no início deste trabalho, em Araotz majoritariamente se fala o que alguns linguistas consideram uma variante local do dialeto biscainho do *euskera* (Izagirre 1970). Entretanto, durante 38 anos (1939-1977) o franquismo procurou insistentemente marginalizar a língua regional, entre outras coisas, enclausurando todas as instituições que procurassem ensinar, pesquisar ou difundir o idioma, proibindo qualquer inscrição ou manifestação pública, cultural ou comercial que fizesse dele seu meio expressivo ou reprimindo, por meio da atividade policial, aos seus falantes na rua. Miguel Angel explica, nesse sentido, como naquela época a escola do bairro de Aurrekomendi, onde falar em espanhol (em “cristão”, como ainda hoje alguns dizem) era obrigatória, tinha um perímetro espacial imaginário a partir do qual as crianças, que vinham falando em *euskera* desde suas casas, mudavam sistematicamente de língua. Em seu depoimento se insinua a ideia de que, na época, questões como essa contribuíram para uma percepção do interior do *baserri* como espaço associado ao *euskera* e do seu exterior como um ambiente oprimido e/ou domesticado pelo espanhol.

Assim, durante o período da ditadura falar em *euskera* em determinados contextos podia provocar graves consequências para quem o fazia. Com a democratização (depois de 1977), os extremos se inverteram e a recuperação da fala em *euskera* passou a se naturalizar como um aspecto político essencial da identidade nacionalista basca contemporânea<sup>62</sup>, de modo que hoje, dependendo do contexto e das circunstâncias, usar publicamente a tradução espanhola de determinados nomes ou termos em *euskera* pode se interpretar como uma provocação política. Entretanto, os nomes das pessoas que passaram pela infame experiência de vivenciar o franquismo, têm uma dupla formalização, em *euskera* e em espanhol. Koldo de Aitzkorbe Azpikua [A05], que durante décadas era conhecido no bairro como Luís (tradução de Koldo para o espanhol), atualmente procura evitar ser citado desse segundo modo.

---

<sup>62</sup> Para um estudo sociológico sobre a mobilização e produção de identidades no âmbito da escolarização do *euskera*, ver Gatti (2007).

Em outro contexto, Eugenio de Otalora Handi [A49] procura me explicar a péssima qualidade de determinada parcela de plantio [B11] insistindo no som de seu nome, Lurgorri Atxarraga:

Lurgorri [terra vermelha], pois é... como se aqui não houvesse quase terra, e Atxarraga soa como se... sei lá... como se aqui o sol esquentasse até... que nome! Por algum motivo o colocariam! Aquele que nomeou esta terra estava realmente aborrecido com ela.

Eugenio repete o nome mais de uma vez insistindo na forte sonoridade das sílabas; “atx, rr... atxa-rra-ga”. Sua exclamação, nesse sentido, não se refere apenas à potência do significado do nome, “terra vermelha”, mas especialmente à sua expressividade, em um sentido que poderíamos chamar poético. Trata-se de uma “forma da expressão” (Hjelmslev 2003 [1961]: 53-64) que para ele se associa a uma série de fonemas que lhe evocam pedregosidade, segura, sol. Enfim, o plano de expressão acompanha, segundo a percepção de Eugenio, aquilo ao que o nome faz referência: uma “maldita parcela de terra dura e improdutiva”.

Convém fazer um parêntese. Estes poucos  *fatos e fazeres* levantados até o momento dizem a respeito da importância do nome enquanto signo que se associa, seja através da sua forma ou do seu conteúdo, a outros signos. Isso, em certo modo, coincide com a preocupação de Peirce por identificar o que ele chamou de “interpretante” como uma das três entidades (*signo* ou *representamen*, *objeto* e *interpretante*) que, segundo ele, se implicam mutuamente e constituem propriamente a semióse, pensada como uma “ação” (Peirce *apud*. Eco 2000 [1976]: 10). O *interpretante* peirciano não é (como o termo parece indicar) um indivíduo que interpreta o signo; ele é outro signo, associado ao primeiro e que se associa por sua vez a outros signos, pois “temos signos justapondo-se a signos” (Peirce 2010 [1935]: 29).

Enfim, os enunciados de Martín, Iñaki e Eugenio assinalam que para eles a atividade semiótica passa pela ativação de cadeias associativas que contribuem para deformar a relação entre o nome e o nomeado; associações de forma e de conteúdo que compõem suas próprias constelações expressivas e que por sua vez produzem efeitos (no próximo subcapítulo voltarei a esta questão). Por outro lado, não podemos nos esquecer do óbvio, que os nomes, sejam eles antropônimos, oicônimos ou topônimos, se referem a corpos particulares.

Precisamente, alguns amigos oñatiarras (habitantes de Oñati) de Iñaki de Antzuena [A09] debocham dele em relação à sua capacidade prodigiosa de citar séries completas de parentes, sejam dele ou de outros moradores de Araotz. Iñaki se defende dizendo que outros memorizam nomes de filmes e de diretores de cinema e que ele tem memória para nomes e sobrenomes de parentes. A verdade é que, se alguém lhe cita o nome de uma pessoa, ele sabe de imediato de que casa essa pessoa provém, e sabendo isso consegue relacioná-la a qualquer outro *baserri* de Araotz e a partir dele aos seus moradores.

Segundo Iñaki é plausível dizer que é graças aos nomes das casas que os acontecimentos e as pessoas se estruturam na sua cabeça; cada casa parece funcionar como um dispositivo mnemônico que possibilita a “identificação genealógica” (Jolas e Zonabend 1970). Para ele, então, a rememoração das relações de afinidade entre indivíduos de diferentes famílias se apoia constantemente em analogias que se traduzem em relações de afinidade entre casas, de modo que, se em algum momento não lembra do nome deste ou daquele parente, apenas precisa citar a casa com a que ele se relaciona. Nessas situações, Iñaki usa frases como “aquela pessoa casou *com* tal *baserri*” (casou com alguém do *baserri*) ou “aquela outra pessoa casou *para* tal *baserri*” (casou com alguém do *baserri* e foi morar nele). Em uma ocasião pedi a ele que me citasse os parentes próximos de Mariángeles de Elortondo [A15], casada com seu irmão, para que eu pudesse anotá-los; a resposta de Iñaki percorreu o seguinte itinerário:

[1º] Os de Elorto [A15] são de sobrenome Celaya-Zubia. Mariángeles e seus irmãos Pedro e Jesús Mari. Depois Pilar, que morreu. O pai deles era Eustáquio Celaya e a mãe era Gregória Zubia Zubia, que vinha de Erramuena [A17]. [... 2º] Pedro está casado com Arantza Agirre; ela é de Oñati, mas a mãe dela era de sobrenome Goitia, e era de Gerneta Etxebarri. Ela era tia de Paula e María, que casaram com Gregório e Enrique, os irmãos de meu pai e de sua avó. [... 3º] Depois... ainda não falei, mas Jesús Mari está casado com Manoli Cueva, que vem de Jaén [sul da Espanha] e que, casualidades da vida, é prima de Kati Cueva, que também é de Jaén e casou com um de Otxuena [A51], Javier Orueta, também meu primo, mas por parte de mãe... O pai da Kati é... irmão... da mãe... de algum desses aí; elas nasceram em Jaén, mas vieram as duas famílias para Oñati. Que mundo pequeno, ne? [... 4º] Agora... estava te dizendo... Gregória, a mãe de Mariángeles, era de Erramuena [A17]. Pois bem, quem herdou o *baserri* foi Braulio, que casou com Úrsula Celaya, que... ah! também era de Elorto [A15]! (risos) Ou seja, que aí estão *cruzados*. Úrsula, então, era irmã de Eustáquio, de modo que um irmão casou com uma irmã e uma irmã com o irmão da outra. Ursula saiu de Elorto [A15] e foi a Erramuena [A17], e Gregória saiu de Erramuena [A17] e veio para Elorto [A15]. Mas antes disso Gregória e Bráulio nasceram em Gontzaluena [A31], e daí, ainda quando eram crianças, se mudaram a Erramuena [A17], onde moravam de aluguel [...].

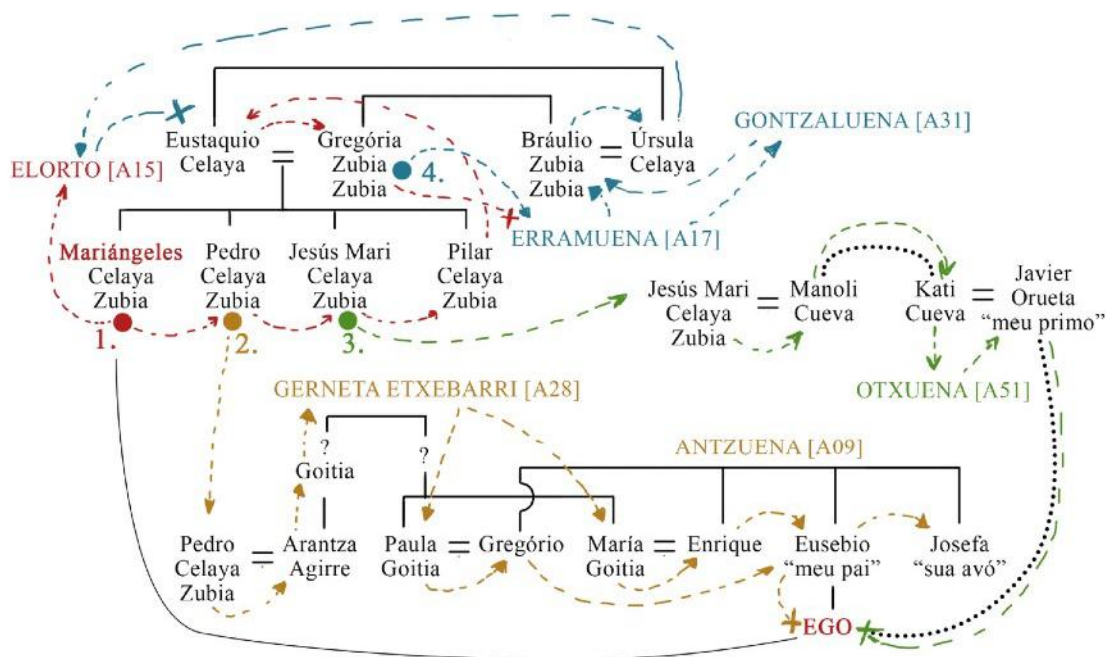


Fig. 2.01. Itinerário de citações, em quatro caminhos, percorrido por Iñaki de Antzuena [A09] a partir de uma pergunta sobre os parentes de sua cunhada, Mariángeles de Elortondo [A15].

Diz Marcelin que “parente é parente somente quando é ‘reconhecido’ como tal, [pois] ser pai é antes de tudo reconhecer que o filho é *seu* filho” (1999: 45). Entre cada um dos quatro caminhos, que chamarei *rotas de consideração*<sup>63</sup>, percorridos por essa fala particular (fig. 2.01), Iñaki se desvia se divertindo com uma enorme quantidade de informações e fofocas sobre uns e outros; me fala de uma filha freira de Bráulio, “que casou com outro de Araotz... com esse que dizem que está em todos lados [Deus] (risos)”, de outra mulher conta uma relato sobre o muito que ela bebia e sobre como falava mal dos outros quando saíam bêbados de Mantxuena [A45], o *baserri-boteco* do bairro, etc.

Pois bem, na deriva que levou ele de um parente a outro e de uma casa a outra se deparou com dois *courses* inesperados (através de [2º] Gerneta Etxebarri [A28] e de [3º] Otxuena [A51]) que reconheciam de modos diferentes a afinidade entre sua cunhada e ele (e em consequência, também comigo). Quero dizer com isto que Iñaki não armazena em sua memória frases do tipo “Mariángeles é irmã do marido da prima da esposa de um irmão do meu pai” (literalmente, a relação que os envolve mediante o 2º percurso) ou “Mariángeles é irmã do marido da prima da esposa do meu

<sup>63</sup> Faço-o remetendo diretamente a noção de “consideração” ao trabalho de Marcelin (1996, 1999) e Marques (2013, 2014, 2015).



primo” (mediante o 3º percurso), mas, dependendo das circunstâncias da enunciação e sua deriva nominal, ele consegue *fazer* essas relações. Por outro lado, em sua fala encontramos dois casos evidentes em que o nome do *baserri* participa como catalizador imprescindível para determinadas *considerações*. O primeiro caso se evidencia quando ele encontra a relação entre Arantza Agirre e Paula Goitia e chega à conclusão de que eram primas porque a mãe de Arantza era do *baserri* Gerneta Etxebarri [A28]; Iñaki desconhece as relações de parentesco que intermediam essa relação, mas sabe que ambas procedem do mesmo *baserri* e reconhece aproximadamente a geração de cada uma delas, de maneira que pode calcular que uma era tia da outra. O segundo caso sobressai no momento (já no final da fala) em que Iñaki lembra que Úrsula provinha do *baserri* Elorto [A15] e, em consequência, assume que ela era irmã de Eustáquio. Por último, cabe assinalar também que o percurso cita a existência de dois “reencadeamentos [*renchaînement*] da aliança” (Jolas, Verdier e Zonabend 1970; Jolas e Zonabend 1970) proporcionada pela reiteração do casamento de *siblings* entre casas (casamento de Paula e María com Gregório e Enrique e de Eustáquio e Úrsula com Gregória e Bráulio); mais adiante (*Infra*. Cap. 3.1) tratarei desta questão a propósito da vizinhança.

Apesar desta impressionante citação, Iñaki assegura que sua boa memória para nomes de parentes e de *baserris* não é exclusiva dele, e que “outros, como meu irmão Javier, conseguem ir muito mais longe”, isto é, conseguem fazer rotas de consideração que relacionam mais nomes de casas e de parentes. De fato, ver a um araoztarra em ação fazendo uso dessa mecânica mnemônica é um espetáculo digno de menção. Em uma ocasião, Iñaki e eu visitamos a Miren de Amiamena [A07] com a intenção de escutar algumas “velhas histórias [*kontu zaharrak*]” do bairro; sem a necessidade que eu fizesse qualquer pergunta, Miren, por iniciativa própria, passou aproximadamente 3 horas falando sobre as relações entre determinados parentes e vizinhos nos tempos da Guerra Civil Espanhola (1936-1939), o que lhe acarretou a necessidade de citar no decorrer da conversa mais de 30 nomes de *baserris*.

A propósito da minha entrada em campo, Iñaki me assegurava: “Ion, se você disser a um araoztarra que sua avó é Josefa de Antzuena [A09] é como se você lhe mostrasse simultaneamente o RG, o CPF e o passaporte. Fica tranquilo, as pessoas vão

imaginar quem é você e vão te abrir a porta”. Antzueña [A09] foi o meio pelo qual eu fui apreendido a todo momento pelos moradores e, simultaneamente, foi o meio estratégico que encontrei para me introduzir em determinadas casas e conversas<sup>64</sup>. Tal e como Iñaki disse, o nome da casa da minha avó era o passaporte que me permitia transpassar as fronteiras domésticas. “Se você vem aqui com algum parentesco não se preocupa que todo o mundo vai ficar sabendo”, me avisou Mirari de Txomena [A58].

Pode-se dizer que, em lugar de ser antropólogo, a cada instante fui “filho do filho [*semearen semea*] de Josefa de Antzueña”, “primo dos Lazcanos de Antzueña”, “filho do sobrinho de Eusebio de Antzueña” etc. ou simplesmente, como me disse Agustín de Txomena [A58], “sangue daqui [*hemengo odola*]”. Meu relacionamento com os araoztarras era constantemente mediado por laços parentais parciais que, mais do que existir, se manifestavam (sempre de diferentes modos) nos seus enunciados. Minha situação em campo, desse modo, tinha menos a ver com as crises metodológicas e éticas do “antropólogo nativo” ou do “auto-antropólogo” (Nayaran 1993, Strathern 2014 [1987]), e mais com a questão prática de um parente desconhecido que é apreendido ou “considerado” (Marcelin 1996, 1999; Marques 2013, 2014, 2015) segundo as circunstâncias.

Enfim, para os *feitos e fazeres* que fui mostrando até o momento a questão dos nomes das coisas não é estática, neutra ou inerte. Os nomes são de por si problemáticos e participam da problematização da realidade em movimento, mediando na interação e possibilitando a produção de rotas de consideração. A continuação tratarei de mais um aspecto a respeito dessa dinâmica no caso específico do *baserri* Aguerre Garaikua [A02].

### 1.3 Aglutinação: atribuições e performativizações.

Anteriormente mencionei que o *euskera* é considerado pelos linguistas uma “língua aglutinante” (Azkue 1891; Santazilia 2012; Trask 1997: 120), por manter uma

---

<sup>64</sup> Tarefa nada simples, pois, segundo dizem, os caseiros de Araotz são desconfiados e frios, e em Vitoria-Gasteiz ouvi dizer que possuem “raízes obscuras”. De fato, um dos mitos fundacionais do bairro diz que este foi fundado por proscritos e criminosos das regiões circundantes, o que de alguma maneira explicaria que um tirano como Lope de Aguirre (de quem falarei a continuação) nascesse lá; “um bairro de rebeldes encaixotados entre montanhas [...]” (Uría 1963: 83). O araoztarras, por sua vez, têm um ditado para se referir aos originários de Vitoria-Gasteiz e de Álava: “se você vê uma cobra e um alavês, deixa a cobra e mata o alavês”. Cabe lembrar que eu sou alavês, o que, nesse sentido, não facilitava as coisas.

composição léxica segmentar, caracterizada pela adição de afixos relacionais a um morfema radical (Santazilia 2012: 23). Procurando fazer uma analogia com isso, mas saindo definitivamente do domínio da linguística, neste subcapítulo pretendo falar de um *baserri*, Aguerre Garaikua [A02], que apresenta um problema relativo ao que, se é permitida a metáfora, poderíamos denominar uma *aglutinação de fatos e fazeres*. Trata-se de uma cadeia heterogênea de acontecimentos associada de tal modo ao nome que define o *baserri*, que seus efeitos extravasam em muito o cotidiano do bairro.

No período da minha pesquisa, em três ocasiões turistas ou visitantes que passeavam por Araotz me pararam para perguntar o seguinte: “em que *baserri* nasceu Lope de Aguirre?”. Em Vitoria-Gasteiz, por sua vez, foram várias as ocasiões em que, quando expliquei que estava fazendo pesquisa de campo em Araotz, as pessoas exclamaram: “lá onde nasceu Lope de Aguirre?”. Enfim, na atualidade é praticamente um fato histórico indiscutível que Lope de Aguirre nasceu em Aguerre Garaikua [A02] (fig. 2.02). Mas não o foi em outro tempo.

Em primeiro lugar é conveniente fazer um breve esclarecimento sobre o personagem. Lope de Aguirre é uma das figuras da Conquista de América mais controvertidas e estudadas da história<sup>65</sup>. Depois de participar durante décadas da Conquista e da Guerra Civil do Perú, se alistou em 1559 na expedição do governador Pedro de Ursúa (também basco), cujo propósito era navegar o Amazonas (por segunda vez na história da Conquista) na procura do “El Dorado”. Três meses depois de partir, e no meio do rio, Lope de Aguirre organizou o assassinato de Ursúa e uma revolta que culminou na proclamação da independência do Perú e de Terra Firme. A viagem, no entanto, transcorreu como um banho de sangue propiciado pela própria paranoia do líder, também conhecido como “Aguirre o Louco”, que mandou executar, dia após dia e por motivos às vezes absurdos e sarcásticos, cerca da metade do seu próprio exército. Aguirre não conseguiu chegar até o Perú para levar a cabo os seus propósitos; os poucos soldados sobreviventes o traíram, de modo que os espanhóis o alcançaram em Barquisimeto (Venezuela) em 1561; o executaram imediatamente e espalharam seu corpo esquartejado pelo continente.

---

<sup>65</sup> Para uma recopilação crítica monumental de todo o dito, filmado e escrito sobre Lope de Aguirre, ver Galster (2011 [1996]). Para uma interpretação antropológica da história do personagem, ver Caro Baroja (2014 [1968]).

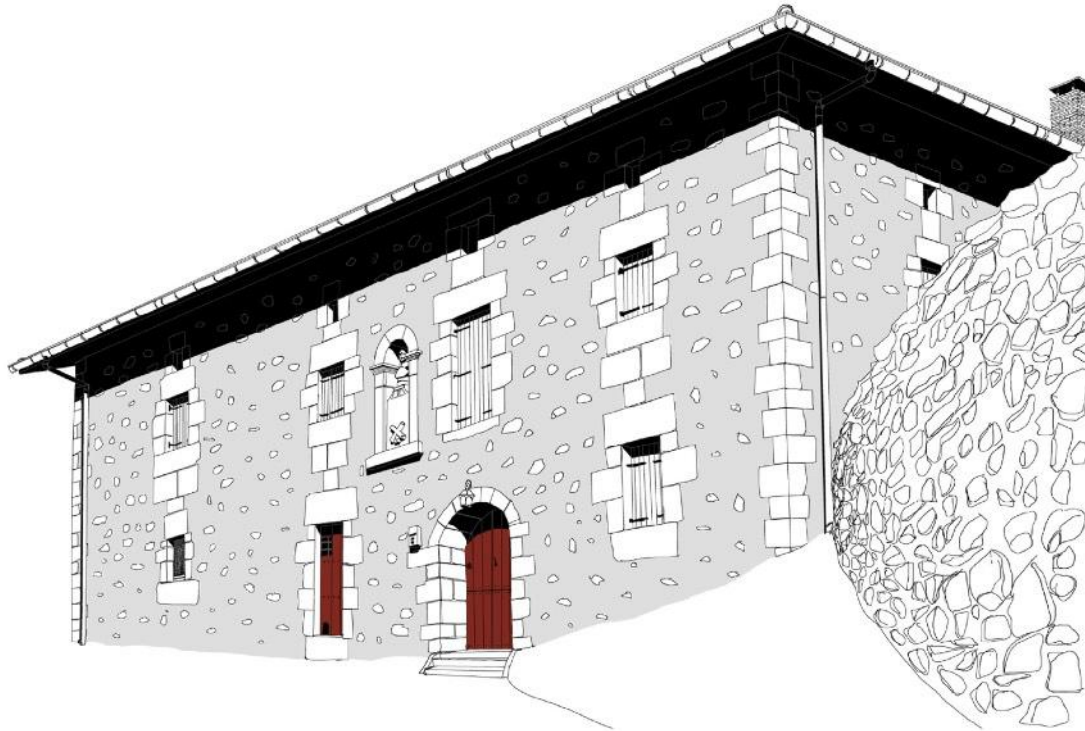


Fig. 2.02. *Baserri Aguerre Garaikua* [A02].

Contudo, na agressiva carta que o conquistador mandou para Felipe II (rei de Espanha) e por meio da qual veio se proclamar a “primeira independência da América” (Galeano 2005: 153), Aguirre se apresentou como “cristão velho, filho de medianos pais, em prosperidade filhodalgo [fidalgo] em terra bascongada, no reino de Espanha, na vila de Oñate vizinho” (Aguirre 2011 [1561]: 71). Como veremos a continuação este *fazer* provocou todo tipo de consequências, pois durante séculos foram muitos os que procuraram, sem êxito, a casa do conquistador; uns porque queriam destruí-la, e outros, mais tarde, porque queriam venerá-la.

No processo judicial contra os soldados de Lope de Aguirre, chamados “os *Marañones*”, o Governador Alonso Bernaldez de Quiroz sentenciou que “onde seja que dito Lope de Aguirre deixasse casas de sua morada, lhe sejam derrubadas pelas cimentações, de arte que não sobre figura nem memória delas, e uma vez derribadas, sejam aradas e semeadas de sal” (Quiroz apud. Zumalde 1963: 63).

Segundo Zumalde (1963), nos registros espanhóis não há constância de que a sentença de Quiroz chegara a se executar, entre outras coisas, porque, ao que parece, a casa dele nunca foi encontrada. De todos os modos, é muito provável que a família de Lope, ao saber das ações do infame, de sua “traição” (Caro Baroja 2014 [1968]) e das

consequências que tudo isso teria para o *baserri*, sepultaram o melhor possível qualquer escritura ou prova que pudesse relacioná-la ao personagem.

Durante 350 anos Lope de Aguirre foi representado pelos cronistas e tratadistas espanhóis como “louco”, “vilão”, “tirano”, “aborto”, “monstro”, “demônio”, “o mais detestável conquistador”, “traidor do Reino de Espanha”, etc. (Galster 2011 [1996]). No entanto, no começo do século XX a figura de Lope de Aguirre passou por uma reconstrução biográfica e imagética influenciada pelo incipiente nacionalismo basco. Em 1918, Ispizua, com o firme propósito de “reabilitar o nome e a figura” de Aguirre, publicou um influente livro (1979 [1918]) que tomou as ações do conquistador, numa analogia com as pautas do nacionalismo basco da época, como motivadas pelos “germes do separatismo político” e justificadas pela sua finalidade independentista. Para os nacionalistas bascos, Aguirre já não era mais traidor, demônio ou tirano, mas um mártir proto-independentista, um “anjo caído de grandeza infernal” (Galster 2011 [1996]: 317), e, enfim, um “príncipe da liberdade” (Otero Silva 1979).

Pois bem, o 29 de outubro de 1961, em razão do 400 aniversário da morte do personagem, se reúne em Araotz, concretamente no *baserri* Zumalde [A64] (figs. 2.03), a Academia Errante, um grupo formado por alguns dos intelectuais e acadêmicos bascos mais influentes da época. O encontro consistiu numa série de falas e depoimentos que tiveram lugar no decorrer de um prolongado almoço (fig. 2.04) e cujo objetivo era rememorar e problematizar a figura do difamado conquistador.

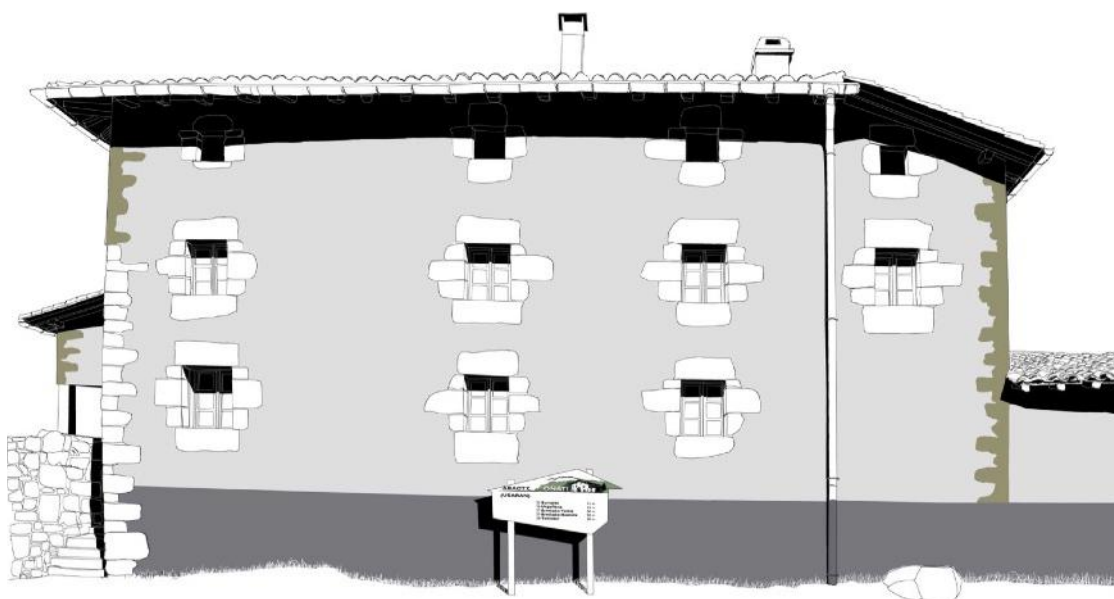


Fig. 2.03. *Baserri* Zumalde [A64]. Note-se que o nome do *baserri* e o sobrenome do historiador que organizou o encontro coincidem, provavelmente porque ele estava aparentado com a casa.

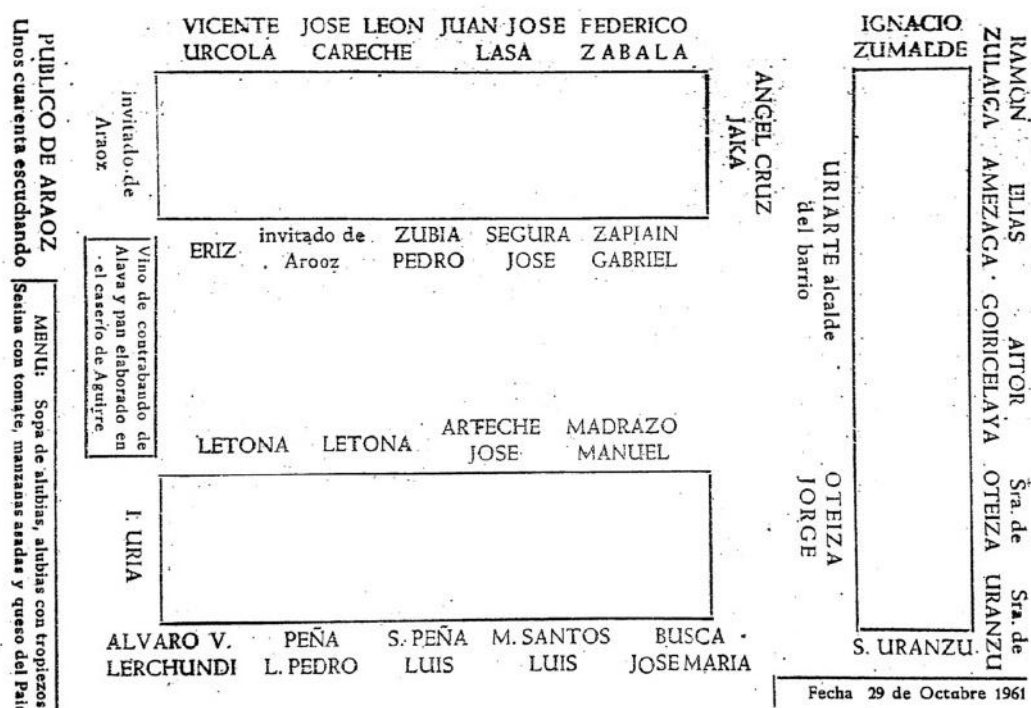


Fig. 2.04. Nome e lugar na mesa dos comensais durante o encontro da Academia Errante no *baserri* Zumalde [A64]. Fonte: Academia Errante 1963: 8. Alguns aroztarras me informam hoje de que a indicação da esquina esquerda sobre o público de Araotz é mentira; “não assistiram nem 40 nem 2, entre outras coisas porque não cabe tanta gente em nenhum cômodo de Zumalde” (Mariángeles de Elortondo [A15]).

A justificativa para que a reunião acontecesse em Araotz se esclareceu na fala do respeitado historiador Ignacio Zumalde, que, alguns anos atrás (1951: 51), teria sugerido a hipótese de que Lope de Aguirre era oriundo do *baserri* Aguerre Garaikua<sup>66</sup> [A02]:

Tenho que reconhecer que essas minhas considerações, que terminavam por localizar a casa natal de Lope em uma das quatro Aguerres de Araoz, não podem se sustentar em verdadeira crítica histórica. São totalmente gratuitas. E sem embargo, serviram para que muitos continuem acreditando que Lope de Aguirre era aroztarra. Por isso dizia antes que em certo modo me sito responsável de que nos reuníssemos aqui para homenagear a Lope de Aguirre. (Zumalde 1963: 73)

Independentemente de que Zumalde recuasse com este comentário sobre suas constatações historiográficas anteriores, o que pretendo salientar aqui é que foi este acontecimento, este encontro acadêmico-gastronômico e suas circunstâncias, o que de

<sup>66</sup> O silogismo de Zumalde (1951) consistiu em que, se os oñatiarras tomam o sobrenome do nome do *baserri* e Lope de Aguirre se autodenominou oñatiarra, então Lope devia ser originário de um *baserri* chamado Aguirre e localizado nas proximidades de Oñati. O historiador comprovou que no começo do século XVI existiam 5 baserris com esse nome no município, dos quais 1 estava em Berezano e os outros 4 estavam em Araotz. Disse ele mesmo que escolheu um desses três e não o outro porque “o espírito independente, rebelde e tosco dos aroztarras coincide admiravelmente com o de Lope de Aguirre” (Zumalde 1963: 72).

fato constituiu e consolidou a associação entre o nome de Lope de Aguirre e os nomes Araoz e Aguerre Garaikua, que por sua vez se associam ao *baserri* propriamente dito. Foi desde esse dia particular, num cômodo desse *baserri*, sentados nessa disposição nessas três mesas e almoçando esse menu (fig. 2.03), isto é, foi a partir desse *fazer* (mas precedido por todos os outros, desde o comentário de Lope de Aguirre sobre sua procedência na carta para Felipe II até a publicação do controverso artigo de Zumalde em 1951), que tal “opinião” historiográfica se socializou efetivamente reverberando e se expandindo pelas correntes de um “público” (Tarde 2005 [1901]) materializado em centenas ou milhares de textos de historiadores, de peças literárias e cinematográficas, de guias turísticos, de conversas, etc. A partir disso, cada enunciado (cada *fazer*) que envolve esta relação reconstitui aquele *fazer*, que por sua vez *aglutina* tantos outros, e o faz existir em ato, ou como diria Austin (1962), performativamente:

Ao chegar à cume da Penha de Urréjola, vi um pitoresco bairro aos meus pés, e perguntei ao meu amigo José que bairro era. Me contestou: -É Araoz. *Dizer Araoz e dizer Lope de Aguirre foi um*, e com ele na boca continuamos o passeio, com suas aventuras, no resto do dia, foi nosso terceiro amigo. (Jaka 1963: 56)

O *baserri* Aguerre Garaikua [A02], por outro lado, não tem nada intrínseco ou inscrito materialmente que faça com que as pessoas pensem em Lope de Aguirre quando o vem. A relação nominal, a *consideração*, pode estar acontecendo muito longe, e simultaneamente pode exercer efeitos na casa, pode ser *parte integrante* dela (no sentido Proculeyano). Em uma ocasião, um casal de turistas que passeavam pelas proximidades de Araoz passou em frente à mencionada casa sem saber que era ela e, portanto, desconsiderando-a. Chegando à praça da igreja se encontraram comigo e me perguntaram qual era a casa do famoso personagem. Eu lhes respondi que se achava que era a que ficava em tal ladeira, e eles, surpresos e com um brilho no olhar, exclamaram: “Claro! Era aquela lá!”- enquanto constituíam em suas cabeças a relação analógica que fazia remeter o nome Lope de Aguirre ao objeto por mim referido: depois disso, já o *sabiam*. Esta reconsideração produz efeitos imediatos: os turistas voltam até a casa para observar de novo a fachada, que adquire uma nova significação; desta vez Lope de Aguirre nasceu lá, de modo que tiram um *selfie* com a casa de fundo.

Enfim, a partir deste percurso descritivo sobre Aguerre Garaikua [A02] foi possível observar como o nome da casa, além de se constituir de uma aglutinação de lexemas, pode ativar conjuntos ou cadeias aglutinadas de *fatos* e *fazer*es que foram

atribuídas ao nome mediante outros *fazeres*, e que, ao fazê-lo, produzem novos efeitos que participam da interação social.

Nos próximos capítulos nos depararemos com várias reverberações sobre este assunto, no entanto, considero que este é o momento mais apropriado para passar ao seguinte tópico: a herança.



## CAPÍTULO 2.

### Herdar e perpetuar a casa e a família

Milikua, carteiro rural de Araotz, me explica uma questão que se encontra no meio do caminho entre o capítulo anterior e o presente, isto é, entre o assunto da nomeação e a questão da herança.

Diz ele que em determinadas localidades de Oñati existem dois termos distintos que um ego utiliza para se referir ao avô e à avó: *aittona* (de *aita ona*, “pai bom”) e *aittajauna* (de *aita jauna*, “senhor pai”) para FF e MF, e *amona* (de *ama ona*, “mãe boa”) e *amandria* (de *ama andrea*, “senhora mãe”) para FM e MM. Falando a forma estandardizada da língua, *Euskera Batua*, eu sempre tinha usado ambos os termos indistintamente, mas ele me assegurou que no *euskera* local *aittajauna* e *amandria* se referem aos avôs e avós que em algum momento foram herdeiros do *baserri*, enquanto *aittona* e *amona* se referem aos que não o foram. Isto é, se num *baserri* foi uma mulher a que herdou, os netos dela se referirão a ela com o termo *amandria* (senhora mãe) enquanto o marido dela será chamado *aittona* (pai bom); no caso contrário, se foi o homem quem herdou, os netos lhe chamarão *aittajauna* (senhor pai) e sua esposa será *amona* (mãe boa).

Milikua me informou acerca disso quatro dias antes de que acabasse meu período de trabalho de campo, de modo que não pude comprovar até que ponto o uso desses termos se estendia por Araotz e Oñati. No entanto, independentemente de que todos os oñatiarras façam uso deles ou que unicamente a família de Milikua o faça, que ele me enunciasse esta questão é, de por si, relevante.

Acontece que estes termos de parentesco assinalados por Milikua especificam um “princípio ou categoria de parentesco” (Kroeber 1909) do qual eu nunca tinha ouvido falar: *a transmissão hereditária da casa*. Como já passei do capítulo sobre nomeação e as circunstâncias não me permitiram dedicar-me mais extensamente à questão da terminologia do parentesco (da que tratei brevemente na Pt.I, Cap.2.1), não será meu propósito extrair maiores conclusões a esse respeito, mas considereei pertinente fazer esse apontamento. Entretanto, que os termos de parentesco cheguem ao ponto de expressar um “parâmetro” (Silva 2009: 164) classificatório como esse, indica que ele é,

de um modo ou outro, um problema essencial para aqueles que põem esses termos em prática.

Esse, enfim, é o assunto deste capítulo: não a prática desses termos, mas a problematização da transmissão intergeracional do *baserri* por parte dos araoztarras. Desse modo, no decorrer de dois subcapítulos, tratarei de alguns *fazeres* que envolveram esta questão.

Em primeiro lugar, tratarei dos *fazeres* que fizeram da conceituação do sistema de herança e de sua transformação contemporânea um meio de valorização e representação de um passado nostálgico e de um futuro inquietante, o que, em determinados momentos, nos permitirá intuir algumas inferências da entidade *baserri-família*. Em segundo lugar, mostrarei como alguns contratos antenupciais do século XVIII efetivaram a herança do *baserri* Errastikua [A19], e procurarei ver de que modo isso reverbera e é compreendido por alguns araoztarras na atualidade.

## 2.1 Nostalgia e inquietação.

Logo após eu chegar em Oñati, Iñaki organizou um encontro para me apresentar a Lierni, uma arquiteta especializada na restauração de *baserris*. Imediatamente depois de nos apresentarmos e de saber das intenções da minha pesquisa, ela reclamou:

Mas, você está interessado mesmo na arquitetura desses *baserris*, ou nas questões antropológicas? Porque... se é o segundo você não tem *nada a fazer* em Araotz, esse lado antropológico já está tudo perdido. Você tem que ir para Iparralde [ver Pl.01], lá ainda fazem de tudo para manter as tradições. [...] A legislação não lhes deixa que só um dos filhos seja herdeiro, de maneira que os irmãos rasgam frente ao notário a legítima parte da sua herança e um deles fica com tudo para que o *baserri* se mantenha indivisível.

Esta fala de Lierni me faz pensar em três questões. Em primeiro lugar, na divisão técnica disciplinar que a arquitetura e a antropologia fizeram historicamente e continuam fazendo da entidade *baserri* (do que tratei na parte I); em segundo lugar, na nostalgia que o comentário expressa e que estabelece sua âncora numa suposta definição de “tradição” que a antropologia parece oferecer. Por último, a fala deixa vislumbrar que para Lierni a questão central dessa tradição está no sistema de herança, que segundo sua visão nas últimas décadas tem mudado significativamente. Vale lembrar que, a propósito da formação da entidade *baserri-família* (*supra.* Pt.I, Cap.2), foi possível observar como esta se fundamentava na indispensabilidade da unigenitura

(da herança troncal), o que, no caso da legislação de Oñati, acarretou estranhos efeitos como o aumento radical da parcela mínima obrigatória para cada *baserri* (supra. Pt.I, Cap.4.1). Quando Lierni apela a certas “tradições” relativas ao *baserri* baseadas na indivisibilidade da casa no seio do tronco familiar, não parece injustificado que eu aproxime seu comentário de determinadas pautas da moral do *baserri-família*.

Mirari de Txomena [A58] vê o acontecido nas últimas décadas com mais otimismo:

As famílias mudaram. Na geração do meu pai foi ele quem herdou; seus irmãos casaram todos, mas se algum tivesse ficado solteiro teria ficado no *baserri*. Hoje se alguém fica solteiro cada um compra seu apartamento, não ficam na casa do irmão; hoje ninguém está esperando que a cunhada lhes lave as cuecas. Talvez a tonta da mãe continue lavando as cuecas do filho, mas já não é tarefa da cunhada.

Na geração de Mirari são três irmãs e nenhuma delas herdou o *baserri*, isto é, o dia que Agustín e Encarna (os pais) falecerem, as três serão herdeiras na mesma proporção. Adela está casada com Miguel Ángel de Sarramendi [C07] (supra. Pt. II, Cap. 1.1), Jaione é divorciada e namora Mariano Altube, e ela, Mirari, é solteira; cada uma das três tem um filho. Estas informações são necessárias para o que pretendo mostrar a seguir.

Enquanto entrevistava Mirari na cozinha de Txomena [A58], não pude deixar de observar a quantidade de pessoas que transitavam o espaço. Nenhuma das três irmãs reside efetivamente na casa (unicamente os pais a habitam permanentemente), mas todas participam do seu cotidiano e a ocupam diariamente, e junto a elas, seus respectivos descendentes e afins. Entretanto, Miguel Ángel me disse que algo parecido aconteceu com seu *baserri*, Sarramendi [C07], o qual foi herdado por ele e seu irmão e que ambos frequentam na mesma proporção. Isto é, Miguel Ángel apresenta um duplo pertencimento (que se manifesta no tempo que dedica a cada uma das casas) a Sarramendi [C07] e a Txomena [A58]. O caso de Mariano Altube é ainda mais complexo. Mariano nasceu em Araotz Urruti Goitikua [A12], *baserri* em que, como nos anteriores, todos os irmãos/as herdaram por igual. Posteriormente casou com Arantza de Otxuena [A51], de modo que passou a frequentar também o *baserri* dela. Na atualidade Mariano é viúvo, mas, segundo me disseram, depois da morte de Arantza ele não se desvinculou de Otxuena [A51]. Por último, alguns anos atrás Mariano começou a namorar Jaione e, em consequência, passou também a frequentar o *baserri* dela, Txomena [A58]. Enfim, tal e como Iñaki me indica, Mariano está envolvido com três

*baserris* (Araotz Urruti Goitikua [A12], Otxuena [A51] e Txomena [A58]) e, em maior ou menor grau, produz relações de pertença a cada um deles, o que segundo meu informante significa que “tem *trabalho a fazer* em cada um dos três *baserris*, e quase não tem tempo para ficar tranquilo em nenhum deles”.

Este último comentário de Iñaki sugere que *frequentar* um *baserri*, nestes termos, consiste em se comprometer de algum modo com as tarefas e cuidados que o envolvem, assim como com as atividades que seus ocupantes desenvolvem. Isto fica ainda mais evidente nas constantes piadas dos *achegados* (os afins) do grupo doméstico de Txomena [A58]. Enquanto entrevisto Mirari, sua mãe e *etxeoandre* (senhora da casa) desde que em 1949 casou com Agustín (o unigênito), lava a louça frente a nós; a propósito de uma pergunta sobre a questão da herança intervém jocosamente na nossa conversa: “toda a vida trabalhando nesta casa e como uma criada continuo aqui! Não me pertence nada, o usufruto e nada mais! Qualquer dia, se deixo de lavar a louça, esses [assinala a filha] me expulsam daqui! (risos)”. Em outra ocasião encontrei a Miguel Ángel e a seu filho frente a Txomena [A58] cortando lenha para a cozinha e a lareira (para *fazer fogo*). Miguel Ángel, brincando com a situação, exclamou que se não fazia isso os de Txomena [A58] não lhe deixariam entrar na casa.

Enfim, tal e como Mirari insinua, em outro tempo esse sistema de pertencimentos domésticos parciais duplos (e, como no caso de Mariano, triplos) não seria possível, pois, em teoria (segundo a entidade *baserri-família*), só participariam do *baserri* e pertenceriam ao grupo doméstico (*etxeoak*) os *siblings* solteiros do herdeiro (além do afim e dos ascendentes e descendentes dele). Apesar dos benefícios que Mirari assinalou anteriormente a propósito desta mudança, ela acredita que o verdadeiro problema está por vir:

O que antes, com o *mayorazgo*, era de um, a partir de agora será de todos. E, algo vai ter que mudar, porque, claro, o que é de 4 ou 5 irmãos, depois vai ser de todos os sobrinhos? E podem ser 20, eh? E depois os seguintes? Não sei como vai funcionar isto... é uma coisa que comento muito com as pessoas daqui, e todo o mundo diz o mesmo: não se sabe... e imagino que as leis terão que mudar. Por lei agora o *baserri* tem que ter como mínimo 10 hectares. Se você quer vender o *baserri* tem que vendê-lo com todos os terrenos, não se pode separar. Se os primos que herdem decidem dividir o *baserri* vão se deparar com um problema.

Note-se, em primeiro lugar, que Mirari é perfeitamente consciente de que a legislação sobre a dimensão da parcela mínima incide diretamente na regulação da

herança e do domínio familiar<sup>67</sup>. Em certo modo ela confia que o Estado fará algo nos próximos anos para resolver o problema derivado da perda do “*mayorazgo*”. Em segundo lugar, cabe esclarecer que quando Mirari e outros araoztarras usam a palavra “*mayorazgo*”, geralmente não se referem à primogenitura masculina (significado que a palavra conserva no resto da Espanha), mas à unigenitura, isto é, à transmissão troncal dos bens raízes mediante a livre escolha de um único herdeiro (homem ou mulher) e efetivada no momento do casamento. O termo *mayorazgo* provém do sistema hereditário da nobreza castelhana, no qual o sucessor era necessariamente o primeiro filho varão. Acontece que, tanto no histórico Condado de Oñati quanto na Província de Guipúscoa, as leis castelhanas e espanholas se impuseram sobre o sistema de transmissão consuetudinário, de maneira que os araoztarras estavam obrigados a repartir equitativamente a maior parte dos bens entre todos os descendentes<sup>68</sup>. Este forte descompasso entre o direito espanhol e a ordenação consuetudinária local provocou uma problemática cotidiana (para os habitantes locais) que durou mais de 500 anos<sup>69</sup>.

Em 16 de novembro de 1477, se assinou o *Decreto de todos os vizinhos de Oñati* (entre os quais se encontram os de Araotz), no qual descreviam o problema do seguinte modo (faço a tradução literal do espanhol da época):

A experiência nos mostra que a causa do acrescentamento e multiplicação [...] as possessões e bens raízes são partidos em muitas partes de tal maneira que as casas e caserías e herdamentos que pouco tempos há possuía um só, agora possuem 4 e 5 e ainda 10 e mais pessoas; e o tal vêm por seguir partição dos tais bens entre herdeiros por iguais partes. (Arquivo Municipal de Oñati – Sig. 142; Exp.1 e 2)

O Decreto consistia numa solicitação aos Reis Católicos para aprovar e facultar o seguinte “estatuto local”:

[...] Que nós e qualquer e quaisquer de nós [...] possam dispor e ordenar e mandar todos os seus bens e de cada coisa e parte dela entre seus filhos e netos e outras quaisquer pessoas, que tenham de direito herdar, da maneira que por bem tiverem, assim para que possam dar e doar por via de doação ou testamento ou mandas e codicilo e última vontade ou em outra qualquer forma, que lhes prazera: dando todos seus bens

---

<sup>67</sup> Anteriormente vimos (supra. Pt.I, Cap.4.1) que as instituições são, do mesmo modo, conscientes disso, e que operam segundo parâmetros essenciais para o *baserri-família*.

<sup>68</sup> Até 2015 (ano em que se instituiu a nova lei de herança basca) a divisão obrigatória foi a seguinte: um terço da herança corresponde às legítimas, divididas igualmente entre todos os filhos, um segundo terço, ou terço de melhora, pode incrementar a legítima de um desses filhos, y o último dos terços, o de livre disposição, pode ir a qualquer pessoa que o testador escolha. Cabe dizer que isso nunca foi norma na província de Biscaia, onde a livre escolha de um herdeiro absoluto é permitida desde o “Fuero Viejo” de 1452, que deu à região total autonomia em relação à legislação sobre herança.

<sup>69</sup> Para uma síntese sobre a questão jurídica da herança em Guipúscoa, ver Navaja Laporte (1975).

raízes ou parte deles a um ou a dois ou a três ou mais dos que tiverem direito de herdar por iguais ou maiores ou menores partes [...]. (ibid.)

Talvez, como mencionou Lierni, na atualidade tudo tenha se perdido, mas é curioso observar que a preocupação de Mirari em 2016 e a dos vizinhos de Oñati em 1477 é exatamente a mesma. Precisamente, essa “convicção [...] de que as coisas já não são o que eram”, mediada por uma imagem estática de um passado intacto e de um presente-futuro degenerativo, é o que Herzfeld chama “nostalgia estrutural” (2008 [1997]: 85). Ora, que dois enunciados, emitidos praticamente no mesmo local e separados por 539 anos, mobilizem o mesmo argumento nostálgico não diz muito a favor do que por meio deles procura se expressar, isto é, que o cotidiano local está no limiar de uma transformação irremediável. No entanto, não se pode ignorar (parece um fato estatístico inquestionável) que a industrialização dos anos 60 provocou um êxodo massivo que derivou num impressionante esvaziamento demográfico de Araotz e que isso provocou e provoca todo tipo de efeitos nas socialidades domésticas. Acredito, porém, que estes dois enunciados nostálgicos nos sugerem que é conveniente ficar alerta para não cair no argumento moralista que vê nos atos presentes apenas signos da *autenticidade* e da *degradação* (tomo emprestados os termos da teoria patrimonial) do *baserri-família*.

De qualquer modo, a Cédula Real em resposta à solicitude dos vizinhos de Oñati chegou em 1485, mas, em lugar de liberar efetivamente a herança, os Reis de Espanha aprovaram o direito a constituir *Vínculo de Mayorazgo*. Tal e como o nome indica, esta instituição (de origem castelhana) vinculava um conjunto de bens materiais (a casa, os terrenos, os móveis, etc.) entre eles, e por sua vez os vinculava a uma família (uma linha de descendência), de tal modo que a herança consistisse na transmissão indivisível desse todo integrado para o primogênito; a casa-família. Em palavras da historiadora Oliveri Korta, para as famílias da Guipúscoa do século XVI, fundar um Vínculo de Mayorazgo:

Em primeiro lugar, [...] significa fundar uma nova casa e uma nova linhagem vinculada a ela. [...] Significa, também, [...] plasmar numa ordenação doméstica, que afeta à sucessão, ao patrimônio e aos signos identitários, a preeminência alcançada através de uma prática de governo doméstico. [...] Trata-se de fazer visível a vontade de durar, vontade que se encontra na lógica da troncalidade. (Oliveri Korta 2009: 217)

Por outro lado, a obtenção da instituição do *vínculo* demandava um custoso e complicado processo administrativo ao qual pouquíssimos *baserri*s em Araotz tiveram

acesso<sup>70</sup>. Porém, as casas de Araotz encontraram diversos modos (através de complexos testamentos e de detalhadíssimos contratos e pactos antenupciais) de conseguir seus propósitos de perpetuar o *baserri* através da transmissão hereditária. Vale a pena se deter neste problema num subcapítulo separado.

## 2.2 Passado e presente da herança

A escritura do pacto antenupcial de Francisco Orueta (unigênito do *baserri* Errastikua [A19]) e Isabel Irizar se assinou o 18 de setembro de 1896 (AHPG-GPAH 1/5025: 1017-1024). Assistiram ao acontecimento os pais de cada um deles (de 25 e 20 anos respectivamente) e um tio da noiva. O primeiro que se estipula no documento, imediatamente depois de que o pai de cada conjugue dê seu consentimento para que o casamento se efetive, é onde será a residência do futuro casal, isto é, em termos do *baserri-família*, o tronco de que família o casal passará a perpetuar:

Pactum os comparecentes, que depois de realizado o casamento os jovens esposos deverão passar a viver na *caseria* [*baserri*] denominada Errasticoa [A19], [...] propriedade de D. José Andrés Orueta e onde habita ele com sua esposa, em cuja *caseria* deverão viver todos juntos, comendo numa mesma mesa, formando uma única família e sociedade como neste país é costume, para o que trabalharão todos de consórcio na medida de suas forças [...]. (ibid.: 1019)

O seguinte a pactuar, então, é o dote que a noiva levará a Errastikua [A19]:

Declaram os consortes [...] que se comprometem e obrigam [a] entregar à sua filha a noiva Da. Isabel, [...] em conceito de dote e por conta e como pago de suas *legítimas* [herança] paterna e materna, [...] 1750 pesetas em dinheiro [...] e os efeitos do *arreio* por valor de 1367.5 pesetas; [...] quantia total de 3117.5 pesetas.

Os efeitos do *arreio* [são]: 9 arrobas de lã para colchões (108 pts); 6 telas de colchão (50 pts); 12 lençóis (145 pts); 12 fronhas (24 pts); 2 sobrecamas (35 pts); 2 cobertores (15.5 pts); 2 travesseiros (6.5 pts); 2 camas (90 pts); 5 vestidos (150 pts); 3 vestidos (45 pts); 12 vestidos de percal (120 pts); 5 xales (72 pts); 12 panos (45 pts); 10 aventais (20 pts); 4 mantilhas (35 pts); 12 pares de meias (24 pts); 6 pares de sapatos (36 pts); 6 pares de *abarcas* e alpargatas (9 pts); 1 guarda-chuvas (7 pts); 1 toalha de mesa (15 pts); 24 camisas (136 pts); 6 *justilhos* (12 pts); 4 saias (20 pts); 2 quadros (5 pts); 2 cadeiras (9 pts); caldeira, cesto e *ferração* (17.5 pts); ferramentas de lavoura (17.5 pts); 2 cômodas (90 pts); 2 colchões de palha (12.5 pts). (ibid.: 1020)

O tio da noiva, “pelo carinho que professa a sua sobrinha” (ibid. 1021), contribui com 1000 pesetas para aumentar seu dote. Cabe dizer que, esses bens meticulosamente inventariados que a noiva traz consigo são incorporados de imediato à economia do *baserri*, mas (como mostra um comentário posterior) não são considerados *pertenças*

---

<sup>70</sup> Em Araotz apenas soube da existência de seis *caseríos* com *vínculo*: Emparantza [A16] em 1691, Aitzkorbe Azpikua [A05] em 1746, Uriarte Garaikua [A63] em 1754, Errementarikua (anteriormente Elortondo Azpikua) [A22] em 1755, Agirre Behekua (Aguerreazpicoa) [A01] em 1758, Borjena (Uriarte Azpicoa Echebarria) [A14] em 1767. Ver Mendizabal (1993: 18) e Ugarte e Moya (1982: 118-121).

dele. O dinheiro do dote, todavia, pertence exclusivamente a Isabel e não à casa; o cônjuge ingressante mantém assim uma mínima independência econômica. Francisco, paralelamente, tem uma irmã *segundona* (não herdeira) que quando casou se mudou para o *baserri* do cônjuge. Na época, os pais deles ofereceram um dote para ela de 7500 pesetas, do qual só pagaram a metade. A dívida é de Errastikua [A19], de modo que Francisco e Isabel se comprometem a assumi-la.

A continuação, no título sexto, os consortes do noivo (os proprietários de Errastikua [A19]), declararam transmitir para o filho a totalidade dos seus bens (excetuando a legítima parte da herança que se comprometeram a pagar para a irmã), mas, preocupados pelo que poderia acontecer com eles, colocam uma série de condições:

Que [...] os jovens esposos continuem vivendo em companhia dos pais até o falecimento deles, em tranquila paz e boa harmonia, tratando-os com esmero em sua velhice e enfermidades, professando em todo tempo um carinho respeitoso como corresponde entre bons filhos de família cristã [...]. (ibid.)

Os pais de Francisco, então, se reservam o direito de reconsiderar os termos da transmissão da propriedade caso a convivência futura não dê certo. Ainda mais, “no inesperado caso de separação da família” enquanto o pai de Francisco (o anterior herdeiro) continue vivo, estipulam que todas as cláusulas do contrato serão nulas e que “os jovens deverão sair da casa e da companhia dos pais”; a propriedade do *baserri* “e suas pertenças”, desse modo, voltará às mãos do pai, enquanto o resto dos bens (entre os que se encontra o dote de Isabel) se dividirão entre os dois divorciados. Agora, caso o divórcio aconteça depois da morte do pai, mas estando a mãe ainda viva, as cláusulas subsistirão válidas; Francisco herdará o *baserri*, mas terá que pagar uma determinada renda para a sua mãe além de:

[...] entregar anualmente arroba e meia de carne seca, a quarta parte do porco que se costuma a sacrificar na casa e alguma quantidade de maçã e mel quando se recolha. Estará, ademais, [...] obrigado a dispor para sua mãe um quarto ou cômodo de dormir decente com sua cama e roupas conseguintes e demais móveis necessários [...] e também o lugar correspondente no fogão da cozinha e demais dependências da casa.

Enfim, os itens levantados por este pacto antenupcial não mostram mais do que as preocupações que envolveram o matrimônio de Francisco e Isabel em relação ao *baserri* Errastikua [A19]. A precisão com que o documento determina os bens do dote, identifica os possíveis problemas de convivência ou estipula as condições nas quais viverá a mãe depois da morte do marido (antigo herdeiro), insistem em que, para estes



indivíduos e no enquadramento específico deste texto (destes *fazeres*), a escala dos problemas é muito menos a da moralidade e mais a da pragmática da economia e do convívio domésticos. Não estou dizendo que Francisco e seus parentes eventualmente não pensaram o *baserri* Errastikua [A19] como uma instância moral sancionadora (na atualidade é difícil sabê-lo), mas, ao contrário, afirmo que estes *fazeres* revelam apenas as particularidades que enunciam, o que, ao meu ver, é muito (quicá mais do que revelaria uma asserção como “Errastikua [A19] é uma pessoa moral”).

A última cláusula, por exemplo, nos diz que para a mãe de Francisco o *baserri* passa necessariamente por suas macieiras e colmeias de abelhas, além de estar mediada pelo sacrifício anual de um porco que os Proculeyanos dos que falei no preâmbulo poderiam afirmar que é *parte integrante* da casa, isto é, a casa em si. Enfim, estes *fazeres* parecem falar de uma heterogeneidade econômica, ética e política, na qual cada indivíduo expressa sua relação particular (incorporando pautas, funções, bens e preocupações) com os demais e com o próprio imóvel.

No entanto, as circunstâncias fizeram com que as preocupações não fossem as mesmas para Francisco e Isabel que para os donos de Errastikua [A19] da geração anterior. No pacto antenupcial que formalizou em 1866 o casamento dos pais de Francisco, José Andrés Orueta e de Josefa Antonia de Elorza (AHPG-GPAH 1/4626: 401-402), mostra-se que José Andrés foi escolhido para herdar Errastikua [A19] entre 8 irmãos e irmãs. Desse modo, o novo casal teve que fazer frente ao pagamento das legítimas de todos eles (400 ducados e um *arreio* para cada homem e 700 ducados e dois *arreios* para cada mulher) num dos momentos mais conturbados e dramáticos da história da região<sup>71</sup>.

Os irmãos e irmãs *segundões* de José Andrés, entretanto, ficaram numa situação ainda mais complicada. O documento só deixa constância de que uma irmã estava casada; os demais permaneciam solteiros na casa e participavam da sua força de trabalho e, em maior medida, do consumo do pouco que se conseguia produzir, o que,

---

<sup>71</sup> Cabe dizer que no período de 1807 até 1876 o País Basco passou por 19 anos de guerra distribuídos em quatro cruentas guerras (1807-1813; 1833-1839; 1846-1849 e 1872-1876), que contribuíram decisivamente para degradar ainda mais uma região que, na época, já por si só era extremamente pobre.

aos olhos de José Andrés e Josefa Antonia provavelmente constituía um grave problema. Discorrerei um pouco mais acerca dessa questão.

Bourdieu (1962, 1972, 2008 [1980]) insistiu notavelmente na caracterização da casa bearnesa (região vizinha do País Basco) como uma “entidade coletiva definida por sua unidade econômica” (1972: 1123) que predetermina e sanciona a cada momento as “estratégias matrimoniais” dos seus habitantes. Parece, no entanto, que para este autor o aspecto econômico vem precedido pela transcendência de uma unidade moral que o determina, já que, “o patrimônio [é] o verdadeiro sujeito das decisões econômicas e políticas da família” (1972: 1114). Nesta perspectiva, Bourdieu diria que José Andrés foi “incorporado” ao patrimônio da casa no “ato de instituição” dele como herdeiro; pois, nesse momento, “o patrimônio se apropria de seu proprietário”, fazendo com que o “herdeiro seja a terra (ou a empresa [ou a casa]) feita homem, feita corpo, encarnada na forma de uma estrutura geradora de práticas conformes com o imperativo fundamental da perpetuação da integridade do patrimônio” (2008 [1980]: 242). Enfim, visto desse modo, José Andrés não tem uma existência própria que eventualmente possa visar para seus próprios fins, pois ele é a manifestação prática dessa pessoa moral que é Errastikua [A19]. O resto dos habitantes da casa, por extensão, agem pautados pela autoridade patriarcal do herdeiro, que por sua vez está subordinado à moral do patrimônio. Em sintonia com isso, Oliveri Korta (2009) propôs o termo “oeconomia”<sup>72</sup> para se referir ao caso particular de uma família fidalga de Bergara (município vizinho de Oñati):

Casa e *oeconomia* são duas realidades eminentemente vinculadas entre si. Se a casa é o corpo social básico do estamento, a *oeconomia* é a prática através da qual se governa. [...] A *oeconomia* se traduz num ordenamento doméstico, que assigna funções aos indivíduos, num ordenamento das relações de poder entre os que compõem o grupo doméstico, e um ordenamento da forma de transmissão do patrimônio e dos seus direitos patrimoniais. [...] Precisamente, durante o Antigo Regime europeu a *oeconomia* significará a *arte do bom governo da casa*. Um termo que pertence a uma cultura que não separou economia, ética e política. (Oliveri Korta 2009: 19-20. Grifo da autora)

Enfim, a *oeconomia*, ainda mais pensada como uma identificação ou consubstancialização do patrimônio e do *pater familias*, parece remeter não tanto à imanência da casa, mas a um determinado *saber* moral que alguns dos seus habitantes supostamente produzem sobre ela. Nesse sentido, não ponho em dúvida que em determinados documentos os discursos dos assinantes recorrem eventualmente a

---

<sup>72</sup> Cabe dizer que o termo “oeconomia” é tão antigo quanto a própria economia, e que foi popularizado por Aristóteles em sua obra dedicada à *Política*. No âmbito da antropologia, foi utilizado também por Taussig (1993 [1980]) e K. Woortmaan (1990).

declarações morais que remetem ao desejo de perpetuar um patrimônio familiar indivisível. Porém, considero que não é o mesmo tomar o objeto desses discursos (o *saber*) como um meio (entre tanto outros) de produção de *fazer*es do que tomá-lo por sua causa eficiente. No primeiro caso, os preceitos morais (oeconômicos) participam como meios (como “quase-causa da produção”<sup>73</sup>) de eficácia variável de um emaranhado produtivo heterogêneo, de modo que, aos olhos do pesquisador, são percebidos como figuras problemáticas; no segundo caso, os preceitos morais são o fundamento eficiente de um sistema de gestão absolutamente subordinado a eles, fazendo deles a entidade explicativa e inequívoca do analista. Nesse sentido, as rígidas “estratégias matrimoniais” das quais nos fala Bourdieu (1962) apenas são concebíveis desde o ponto de vista da moral de um patrimônio (uma casa) subjetivado e unitário, e desconsideram que numa casa se pode encontrar uma heterogeneidade de perspectivas que articula uma heterogeneidade de estratégias às vezes mais complexas do que um matrimônio concertado. Como a própria Oliveri Korta afirma: “a casa é também um mundo em transformação de relações, conflitos e solidariedades entre os que as conformam” (2009: 21).

Nesse sentido, Jaime, atual proprietário (junto com seus quatro irmãos) de Errastikua [A19] e descendente direto de José Andrés e Josefa Antonia, assinala conceber um vínculo moral com a casa: “sinceramente, deixar morrer isto [o *baserri*] seria uma traição a todos os nossos antepassados. E para nós... se o *baserri* caísse... não por uma questão econômica, mas por uma questão de desleixo... não teria perdão”. Mas adverte: “olha, mas às vezes acho que tenho uma visão romântica demais. Aqui cada um de nós temos uma visão das coisas, hein?”.

Enfim, para José Andrés e Josefa Antonia a gravidade da situação econômica (localmente generalizada naquela época) demandava a tomada de medidas urgentes a propósito dos irmãos dele, que precisavam se *colocar* estrategicamente fora do *baserri*

---

<sup>73</sup> A ideia de uma moral *oeconômica* como quase-causa deriva da formulação de Deleuze e Guattari da “máquina territorial primitiva” (2010 [1972]). Segundo eles, “a terra não é unicamente o objeto múltiplo e dividido do trabalho, também é a entidade única e indivisível, o corpo cheio que se vira sobre as forças produtivas e se apropria delas como pressuposto natural ou divino. O solo pode ser elemento produtivo e o resultado da apropriação, [...] o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comum do solo. [...] Aparece aqui como uma *quase-causa da produção* e como objeto do desejo” (ibid.: 146. Grifo meu). Enfim, “a máquina territorial primitiva, com seu motor imóvel, a terra [...] *codifica* os fluxos de produção, meios de de produção, produtores e consumidores” (ibid. 147. Grifo meu).

para reduzir o nível de consumo doméstico, pois, como Jaime afirma, “estas casas sempre viveram por elas mesmas, foram autônomas; mas isso significa que podia viver uma família, não cinco”. É provável, em consequência, que desde a perspectiva dos donos de Errastikua [A19] existia um problema ético que se expressava em melhores e piores modos de desenvolver seu projeto reprodutivo; isto é, José Andrés procuraria expulsar seus irmãos e irmãs visando a que esse *fazer* envolvesse a menor quantidade de perdas e danos e, eventualmente, a retribuição de algum proveito, não necessariamente para o “patrimônio”, mas para as relações que facilitam a vida grupo doméstico (*Vide infra*. Cap. 3.1). É presumível, por outro lado, que cada irmão e irmã tivesse sua própria perspectiva a respeito de com quem casar, a que se dedicar ou onde morar, e que atuasse segundo seus propósitos. Desconheço se o *baserri* Errastikua [A19], enquanto pessoa moral e ente pensante, tinha sua própria apreciação ao respeito de tudo isso, mas é razoável que cada um dos habitantes (herdeiros, afins, ascendentes, descendentes e *segundões*) tivesse sua opinião sobre que era o melhor para o *baserri*, e que essas opiniões fossem contraditórias umas com as outras. É verossímil, nesse sentido, que ninguém estivesse consubstancializado com o Errastikua [A19] (nem sequer o herdeiro), mas que todos participassem de sua *oicogênese*, atuando segundo seus *saberes* e desejos.

Digo tudo isso porque, entre outras coisas, os *segundões* tinham mais opções do que casar com alguém determinado pela vontade do irmão herdeiro (possuído por sua vez pelo suposto ente patrimonial). Os irmãos de José Andrés podiam permanecer solteiros em Errastikua [A19] e virar *mutil zaharrak* (moços velhos) ou *neska zaharrak* (moças velhas); podiam casar com alguém que tivesse herdado outro *baserri* e se mudar a ele; podiam casar com outros *segundões* e fundar uma nova casa em Araotz (neolocalidade); podiam se dedicar à vida consagrada e entrar num monastério ou num convento<sup>74</sup>; podiam aprender um ofício se oferecendo como aprendizes e mordomos (o que normalmente assegurava o alojamento e os alimentos); podiam se avizinhar na vila e procurar uma carreira como funcionários; podiam emigrar, seguindo os passos de

---

<sup>74</sup> Um conhecido caso é o de São Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus e *segundão* da casa Loyola de Azpeitia.

tantos outros parentes araoztarras e se favorecendo do precedente criado por eles<sup>75</sup>, etc. ainda mais, podiam efetivar seu próprios projetos pessoais contando com uma dote (a legitima parte da herança) que lhes proporcionava um meio de manutenção e investimento e que José Andrés tinha se comprometido a pagar para eles. Pensada nestes termos, a Colonização Espanhola de América foi por muito tempo e para muitos agricultores bascos um meio eficiente de extração de *segundões* improdutivos de casa graças à oferta de um futuro promissor como soldados e colonos. Esse foi precisamente o caminho que seguiram Lope de Aguirre e Pedro de Ursúa, *segundões* de suas respectivas casas.

Mais contemporaneamente, em Araotz, me informam de casos de unigênitos que algumas décadas atrás renunciaram à herança para poder desfrutar das liberdades da vida de *segundão* e que emigraram ou se mudaram para a cidade. Mirari de Txomena [A58] afirma compreendê-los:

Desde fora parece tudo muito romântico, mas ter um *baserri* é muito problemático. [...] Hoje ninguém quer ficar com este 'morto' de casa; é um trabalho tremendo. Isto é um saco sem fundo, você tem que estar constantemente reparando e reformando.

Proponho observar que Mirari levanta um ponto do qual pouco se fala quando se exaltam as magnificências morais do ordenamento *oeconômico*. Para ela não se pode desconsiderar que os baserris são complexos materiais e técnicos que produzem demandas e exigências muito específicas para os que os habitam (*Vide infra*. Cap.4). Entretanto, cabe assinalar que é possível intuir que, inclusive antigamente, nem todos os unigênitos estavam dispostos a assumir as responsabilidades da casa.

A maioria dos meus informantes de Araotz insiste em que esse problema se agravou nas últimas décadas e que com o gradual desaparecimento da unigenitura “é como se todos fossemos *segundões*”. Para fins descritivos futuros, chamarei *secundarização da herança* a esse processo de desintegração da unigenitura em favor de uma “sucessão segmentária” (Augustins 1989: 131) e de uma distribuição igualitária da herança por via legitimária. Ora, a secundarização da herança, segundo Mariángeles de

---

<sup>75</sup> Maris Caula (1999), por exemplo, estudou o caso específico de alguns *segundões* de Araotz, concretamente dos *baserris* Emparantza [A16] e Gontzaluena [A31], que emigraram para Argentina e constituíram redes de relações e de apoio mútuo baseadas na procedência.

Elortondo [A15], “intensificou os conflitos domésticos”<sup>76</sup>. Ela cita o acontecido com Jausoro Garaikua [A35] aproximadamente dez anos atrás. Diz que nesse *baserri* eram onze irmãos e irmãs e, Teófilo e Bernarda, os pais, deixaram a sucessão intestada. Depois da morte dos pais, vários dos irmãos moravam afastados ou fora de Araotz e não estavam mais interessados em manter a casa; entretanto, especialmente três dos irmãos queriam continuar com a vida e as atividades do *baserri* e não estavam dispostos a se desfazer dele. Imediatamente surgiu uma briga entre os que queriam vender a casa e os que não. O conflito resultou em anos de enfrentamentos e incomunicação entre vários deles e culminou na venda do *baserri* e na repartição do seu valor financeiro; segundo explica Mariángeles:

Para alguns dos irmãos foi uma tragédia, e aqueles que queriam seguir em Araotz acabaram gastando todo o dinheiro da venda para comprar um terreno minúsculo muito próximo da casa onde pudessem construir uma *txabola* [barraco] que lhes permitisse ter um motivo para continuar *subindo* ao bairro.

Mariángeles (assim como vários araoztarras) associa a secundarização da herança à desintegração dos *baserris*, e acredita que existe uma relação causal entre a transformação do costume e a decadência do meio rural. Eugenio de Otalora Handi [A49] insiste em que casos como o de Jausoro Garaikua [A35] não são isolados, e que “é o que nos espera”. Entretanto, um último *fato/fazer* me convida a pensar que esse problema vai além dos limites de Araotz e que o Governo Basco o pensa de um modo análogo ao de Mariángeles e Eugenio.

Em 24 de Julho de 2015, cinco meses antes do começo de minha pesquisa de campo, o Parlamento Basco aprovou a Lei 5/2015 de Direito Civil Basco, a nova Lei de Herança (Euskadi 2015), que, pela primeira vez na história legislativa do País Basco, legaliza a transmissão da totalidade dos bens a um único sucessor livremente escolhido por via testamentária ou por pacto sucessório. Para os vizinhos de Oñati que pediam exatamente isso em 1477, a lei chegou com um atraso de 538 anos. Por outro lado, considerando que no Título I da lei encontramos uma detalhada definição de *baserri*<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Em outros casos, como veremos adiante em relação aos irmãos de Errastikua [A19] (infra. Cap. 4.2), a herança equitativa foi meio de produção de novas relações entre *siblings* que por sua vez compõem e continuam a casa por outros modos.

<sup>77</sup> Diz assim: “o *caserío* é uma exploração agrícola ou ganadeira familiar constituída por uma casa de labor, com diversos elementos moveis, semimóveis, direitos de exploração, maquinaria, instalações e uma ou várias herdades, terras ou montes. Estas terras ou herdades podem ou não estar contíguas à casa de labor e recebem a dominação de pertencidos do *caserío*” (Euskadi 2015: 62318).

(ibid.: 62318), e que no desenvolvimento do texto se citam enteléquias como “a concepção basca da propriedade” (ibid.: 62317) ou “a tradição basca” (ibid.: 62318), não parece muito ousado pensar que um dos objetivos desta nova lei seja dar uma resposta institucional, fundamentada nos princípios do *baserri-família* (Vide supra. Pt.I, Cap.2), à aparente secundarização da herança e à metamorfose da moral *oeconômica* rural. Lamentavelmente, no período que passei em Araotz ainda era cedo para reconhecer os efeitos da nova legislação, que, no entanto, era um tema de conversa ao que vários araoztarras recorriam com frequência.

Enfim, neste capítulo procurei problematizar a herança dos *baserris* de Araotz mediante a visibilização de atos e enunciados que diziam algo a respeito do assunto.

Foi possível perceber que para alguns informantes a evocação do sistema de herança troncal (a unigenitura) foi um meio de observação e valoração da relação entre o presente e o passado local e culminou na caracterização valorada de uma transformação irremediável das socialidades. Por outro lado, ao analisar um pacto antenupcial como o de Francisco e Isabel, vimos que as preocupações envolvidas na produção de um documento jurídico que determinou a herança do *baserri* Errastikua [A19] remetiam a uma heterogeneidade em jogo, dificilmente explicável desde a precedência eficiente de um fundamento moral unitário e absoluto. As circunstâncias me levaram, desse modo, a observar os *segundões* como indivíduos capacitados para *saber e fazer*, isto é, capazes de produzir efeitos no *baserri* em lugar de existir como meros pacientes residuais e, em consequência, sugeri pensar a *secundarização da herança* como uma intensificação generalizada das perspectivas dos *segundões*, o que, segundo alguns araoztarras e a nova lei de herança (Euzkadi 2015), contribui para a desintegração dos *baserris*, mas que, como vimos a partir do caso de Txomena [A58], possibilitou um sistema de duplas e inclusive triplas pertenças que deriva numa intensificação da domesticidade.

No próximo capítulo veremos como, na aquisição de um ponto de vista de outra escala, a do *auzo* (bairro), os araoztarras enunciam perspectivas mais ou menos conflitantes com estas últimas afirmações, e indicam a possibilidade de pensar a casa para além do problema sucessório.

## CAPÍTULO 3

### Habitar e/ou produzir o *auzo* (bairro).

Este capítulo tratará da interligação dos *baserris* e das famílias com o *auzo* (vizinhança ou bairro; Araotz), isto é, da produção de vicinalidade<sup>78</sup> e das questões que essa produção envolve. Dividi o capítulo em duas partes.

No primeiro subcapítulo falarei de quatro modos de produção de relações que envolvem a vizinhança. Digo “modos”, quer dizer, perspectivas ou teorias (*saberes*) levantadas pelos próprios araoztarras a propósito dos *fazeres* que envolvem a conceituação das vicinalidades. Isto é, são quatro meios possíveis (entre tantos outros) de entender a relacionalidade do bairro, segundo os enunciados de alguns habitantes, e, portanto, quatro meios conceituais que participam de sua produção: (1) as relações de parentesco, (2) as relações de *aldekua* (do lado), isto é, as relações de proximidade entre casas, (3) o *auzolan* (trabalho de bairro), que implica as atividades que os vizinhos desenvolvem *para* a vizinhança e, (4) a visualidade dos *baserris* e seu entorno.

Insisto em que esses quatro modos são apenas quatro aspectos que foram levantados pelos *fazeres* que eu recolhi, e que meu estudo está longe de ser definitivo e definitório; nesse sentido, eles não explicam ou definem o *auzo*, mas dizem algo a respeito de sua produção e da sua conceituação por parte de alguns araoztarras.

No segundo subcapítulo tratarei de um tema muito específico, da proliferação contemporânea das *txabolas* (barracos). Veremos como esse assunto envolve uma série de questões relativas aos novos habitantes dos *baserris* e aos velhos vizinhos que, por diversos motivos, perderam suas casas. Será possível observar, além disso, como a prefeitura lida com esse “problema”.

#### 3.1 Vicinalidade: parentesco, proximidade, trabalho e visualidade.

Numa visita que Eugenio de Otalora Handi [A49] e eu fizemos a Enrike de Txapelena [A57], fixei a atenção num calendário do ano de 2011 pendurado numa parede da sua casa. O calendário apresentava uma fotografia de grupo com uma dezena

---

<sup>78</sup> Sobre esse conceito, cabe dizer que Pina-Cabral e Pietrafesa de Godoi (2014) insistem em que “vicinalidades não são vizinhanças, zonas territorialmente demarcadas; são processos de aproximação territorial constitutiva” (ibid.: 12).



de casais avizinados em Araotz que, em 1979, tinham viajado juntos para a praia (Fig. 2.05).

De imediato, fiquei surpreso com o fato de que naquela época existisse tal coesão entre as pessoas do bairro ao ponto delas viajarem juntas. Consecutivamente, fiquei ainda mais fascinado ao ver que o bairro criasse seu próprio calendário mostrando fotografias pessoais das famílias e dos *baserris*. Por último, me chamou a atenção ainda que Enrike, depois de 5 anos, mantivesse o calendário desatualizado pendurado numa parede da casa<sup>79</sup>.



Fig. 2.05. Janeiro de 2011 no calendário do bairro pendurado na parede de Txapelena [A57]. Na legenda da fotografia se lê: “turistas de Araotz em Laredo, 1979”.

<sup>79</sup> Cabe dizer que, posteriormente, não foi unicamente na casa de Enrike que eu vi esse calendário, e que eram várias as casas que o mantinham pendurado na parede ou guardado em algum lugar parcialmente visível e imediatamente acessível.

Passamos um bom tempo observando as fotografias, algumas delas da década de 50 e 60, e Enrike e Eugenio me assinalaram os araoztarras que eu já tinha conhecido ou que estavam aparentados comigo, com eles ou entre eles, o que precisou do traçado de um importante número de pequenas *rotas de consideração* (*Vide supra*. Cap. 1.2). Em seguida percebi o divertido que resultava para eles:

Eugênio: Olha! Minha avó... a que te comentei o outro dia. Juana Odriozola; essa é. Essa outra é a de Emparatzta [A16], essa Leona e essa Juliana, a de Lopena [A36]. A cozinha na que estão deve ser de uma delas. Agora que me lembro, a gente também aparece, ne?

Enrike: Aqui, aqui (risos); esses somos nós [fig. 2.06]. O primeiro é Aguerre [A02], esse é Kepa de Amimamena [A07], Andreta [A08], este sou eu, esse é Miguel e esse Benjamín, de Errastikua [A19]. No natal. Agora que vi o calendário me lembrei disso... de repente!



Fig. 2.06. Fotografia do calendário de Araotz de 2011 pendurado na parede de Txapelena [A57]. De esquerda a direita segundo a fala de Enrike: “Aguerre [A02], esse é Kepa de Amimamena [A07], Andreta [A08], este sou eu, esse é Miguel e esse Benjamín, de Errastikua [A19]”.

Vale a pena se deter por um instante nestes *fazeres* e se perguntar pelo modo em que esse simples calendário deveio um catalizador notável da vicinalidade.

Alguém poderia dizer que o produzido por um calendário como esse não é propriamente *auzo*, mas um signo de um momento passado de coesão entre vizinhos, como pode ser uma viagem comunitária para a praia. Essa, em certo modo, seria a interpretação do “sentido antiquário” (Nietzsche 2010 [1874]: 63) que alguns teóricos do patrimônio histórico defendem; isto é, o monumento (a imagem rememorativa) como signo do passado em lugar de como presença atual. Eugenio e Enrike, no entanto, mais

do que lembrar dos momentos que as fotografias ilustram, se apoiam nelas para citar e considerar:

Enrike: E esses... esses estão mortos. Esse é de Emparantza [A16], esse é de Maña... – Eugenio: meu avô! Meu avô por parte de mãe – Enrike: ...ah! É verdade! Tem razão! E esse é o pai de Máximo, que é igual a ele! E esse Txantomaldo [A55], essa é Vixenta, e esse? – Eugenio: esse de Txantonena [A56], e esse outro... esse era marceneiro, né? – [Passam a página] Enrike: Olha... essa foto é num almoço em Sandaili [B07]. Esse morou na minha casa durante 9 anos, de pupilo. – Eugenio: e esse é meu tio, o *bertsolari*... lembra? – Enrike: Claro que me lembro! E esse Bittor, de Errekaondo [A23]. E esse é o pai de Amaia Urkia, a que aparece na televisão apresentado os informativos. Sabe? [Passam a página] Esse era Bartolo, o pastor de ovelhas, Errastiko [A19] Ricardo, Manuel Goitia, esse é Maña Aldekua [A37]... Pedro, Felix de Míguelen [A46-A47], Manuel de Gernetá [A29]. – Eugenio: Olha! Ion, seu tio Eusebio, o de Antzuená [A09] – Enrike: Esse de Gernetá [A28], esse Felix Amiamena [A07], esse aí é Braulio, de Erramuena [A17], Eulogio... esse morreu 3 dias antes de fazer 100 anos!

Para Eugenio e Enrike o conteúdo das imagens parece articular uma potência associativa capaz de levá-los a enunciados inusitados. A partir da presença dos rostos dos vizinhos citam um *baserri* depois de outro se referindo às pessoas diretamente pelo nome da sua casa de procedência; através do aspecto dos fotografados reconfiguram uma história do bairro. O calendário, enquanto *aglutinação* de imagens de acontecimentos que envolvem vicinalidades e cuja representação inclui figuras de indivíduos, casas e lugares do bairro numa pluralidade de épocas, constitui o suporte circunstancial sobre o qual se desenvolve um complexo processo considerativo. No fim das contas, eu tinha diante de mim dois vizinhos falando de outros vizinhos, e, enfim, seja ou não signo do passado, o calendário participou muito ativamente da imanência da conversa, que produziu seu próprio “aqui e agora” do bairro.

Porém, as rotas de consideração levantadas aqui por Eugenio e Enrike são mais modestas que as que Iñaki traçou anteriormente a propósito de Mariángelos de Elortondo [A15] (*supra*. Cap.1.2). Isto em parte se deve a que, no momento, eles não estavam interessados em me indicar quem era parente de quem, talvez por medo a se perderem numa conversa interminável, porque, como diz Mirari de Txomena [A58], “aqui todo o mundo é primo”:

Mirari: nós [de Txomena, A58], por exemplo, temos parentesco direto com Madina Azpiko Txiki [A41] e com Araotz Urruti Goitikua [A12].

Eu: Mas você não falou antes que também *estão* aparentados<sup>80</sup> com Aitzkorbe?

Mirari: Sim... claro... e com muitos outros! (risos) um primo por parte de minha mãe está casado com uma de Aitzkorbe Goitikua [A06]. Acontece que aqui você começa a tirar do fio e no final chega até... Em Araotz você tem quatro sobrenomes que

---

<sup>80</sup> Mantenho a expressão em espanhol “*estar emparentado*” que a maioria dos araoztarras usam em lugar do “ser aparentado” que corresponde a sua tradução literal em português.

têm a maioria das pessoas: Ibabe, Zumalde, Goitia e pouco mais. Guridi [o sobrenome dela] não tanto, mas você já vê, meu pai é Agustín Guridi Guridi, pegou o Guridi do pai e da mãe, ou seja, que os pais deviam ser primos em algum grau.

Vale a pena se deter por um instante nestes comentários. Em primeiro lugar, eles evidenciam que para Mirari os casamentos entre indivíduos que provém de diferentes casas (ou relacionados por consanguinidade aos que provém delas) devêm relações de parentesco entre essas casas; isto é, as pessoas se aparentam “com” as casas por meio da afinidade de seus habitantes. Paralelamente, a fala indica que a intensidade (numa escala de graus) desse parentesco entre casas depende da proximidade de cada casamento em relação ao grupo doméstico<sup>81</sup>; se o indivíduo que casou com outra casa pertencia ao grupo doméstico, Mirari considera que a relação de aliança é “direta”, e se o indivíduo é um consanguíneo de alguém do grupo doméstico (“um primo por parte da minha mãe”) ela considera que existe aliança, apesar de ser mais fraca ou tênue em função do grau de consanguinidade. Em terceiro lugar, o enunciado sobre a consanguinidade dos avós diz a respeito de um tipo de aliança que implica simultaneamente as duas anteriores, isto é, um indivíduo do grupo doméstico casa com outro indivíduo consanguíneo dele mesmo ou de alguém do seu grupo doméstico. Trata-se de um casamento entre primos, ou, como o chamaram Jolas, Verdier e Zonabend (1970), um “casamento em consanguinidade” (ibid.:7); nesse sentido, consiste na reiteração de uma aliança entre casas, o que, segundo me disseram, implica uma intensificação de suas relações. Em último lugar, ao declarar (mais ou menos retoricamente) que “todo o mundo é primo”, Mirari afirma que, em geral, as casas de Araotz estão relacionadas umas com as outras por meio destas relações de aliança e consanguinidade<sup>82</sup> (figs. 2.07 e 2.08).

Seguindo a trilha produzida por esta fala, vale lembrar que nas anteriores rotas de consideração que Iñaki traçou, ele mesmo se deparou com dois casos em que tinham se produzido casamentos duplos implicando dois casais de irmãos e irmãs (*vide supra*. Cap.1.2), isto é, dois “casamentos em afinidade” (Jolas, Verdier e Zonabend 1970: 7).

---

<sup>81</sup> Sobre a noção de grupo doméstico que aqui utilizo, vale lembrar da discussão de Douglass (1967) a propósito dos *etxeokak* que mencionei acima (*supra*. Pt.I, Cap.2.2).

<sup>82</sup> Cabe lembrar que existe uma ampla bibliografia antropológica que tratou desta questão; a respeito de questões de *cousinage*, *voisinage* e endogamia territorial, ver Aragão (1982), Comerford (2003), Freeman (1961), Fukui (1979), Goody (1983), Heredia (1979), Jolas e Zonabend (1970), Marcelin (1996), Marques (2002), Moura (1978), Silva (2013), Peristiany (1987). No caso específico do País Basco, ver Ott (1987).

Tanto este tipo de casamento (duplicando a afinidade) como o anterior (superpondo a afinidade à consanguinidade) remetem ao que a literatura antropológica denominou “reencadeamentos [*renchaînement*] da aliança” (Jolas, Verdier e Zonabend 1970; Jolas e Zonabend 1970). Mariángeles de Elortondo [A15], nesse sentido, insiste em que a relação de sua família com a de Erramuena [A17] foi muito mais intensa do que com o resto de *baserris* aparentados (como Errastikua [A19] ou Txantolbalduena [A55]) porque seu pai e a irmã dele casaram com sua mãe e o irmão dela:

Nós [de Elortondo, A15] com nossos primos de Erramuena [A17] somos como irmãos! Nosso sobrenome é Celaya Zubia enquanto o deles é Zubia Celaya. Unicamente temos os sobrenomes às avessas, mas o resto... irmãos!

Desde o ponto de vista introduzido por Mirari (depois veremos outros a propósito dos *aldekuak* e do *auzolan*), o bairro é concebido como um fluxo de relações de parentesco cuja expressão deriva em relações de aliança de maior ou menor intensidade entre casas. Em certa concordância com isso, Augustins (1989) afirmou, referindo-se, entre outros, aos bascos (ibid.: 200), que o “sistema de casa [*systeme à maison*] consiste numa federação de unidades residenciais, aliadas entre elas por afinidades políticas e matrimoniais” (ibid.: 137), de modo que “todas as relações sociais – em primeiro lugar as de casamento – são descritas como relações entre casas” (ibid.: 197).

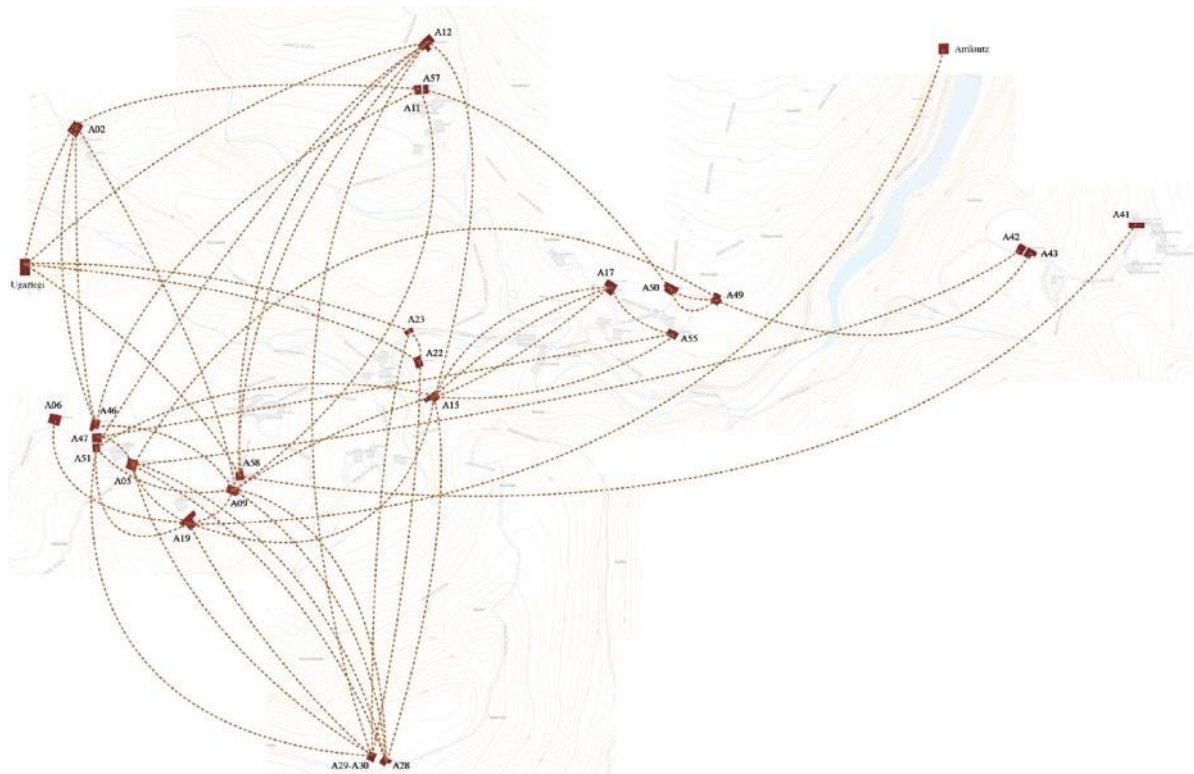


Fig. 2.07. Matrimônios entre habitantes de 25 *baserris* de Areatz no decorrer do século XX, segundo sua localização geográfica (ver correspondência com Pl.03).

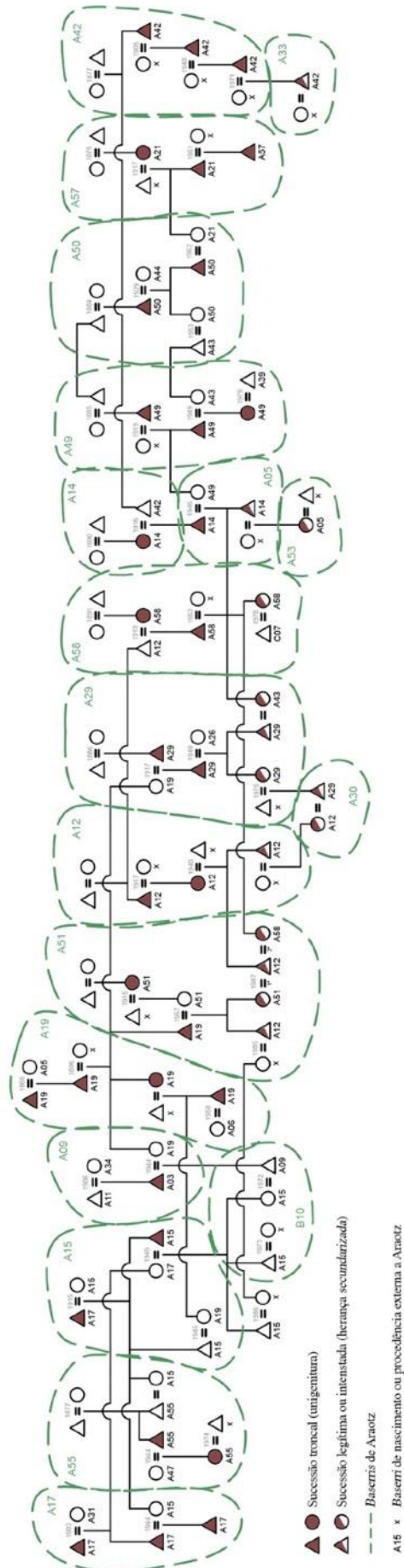


Fig. 2.08. Matrimônios entre habitantes 17 baserris.

Dito isto, considero necessário fazer uma observação. Inicialmente, quando me propus confeccionar a figura 2.08, quis mostrar como a afinidade atravessa transversalmente os *baserris* de Araotz, reiterando alianças e relacionando indiretamente todas as casas sem exceção. Para poder fazê-lo, tomei de uma infinidade de conversas e de documentos as menções de cada casamento e sintetizei todas as informações num desenho genealógico com o que, acredito, o próprio Rivers concordaria (fig. 2.08). Posteriormente, mandei o desenho para Iñaki de Antzuena [A09] esperando que ele o validasse, mas sua reação foi, ao menos, desalentadora. Em uma ocasião tivemos uma conversa telefônica enquanto ele visualizava a imagem e aproveitei para perguntar sobre alguns indivíduos que faltavam. Apesar de compreendê-lo perfeitamente, Iñaki não prestou a menor atenção ao esquema; para me designar esses indivíduos faltantes, recorreu ao seu mecanismo considerativo rotineiro, escapando constantemente dos limites da genealogia (produzindo rotas muito mais extensas que as representadas) e atravessando mundos paralelos (descrições formais de pessoas e de casas, histórias de personagens, valorações pessoais, etc.) por meio da enunciação. Eu, como de costume, fiquei perdido entre as rotas dele, captando apenas as informações que meu esquema já tinha racionalizado, o que, definitivamente, evidenciou a precariedade da proposta.

Nesse sentido, quero insistir em que, para um araoztarra como Iñaki, a afinidade que atravessa o *auzo* não se manifesta em forma de uma enorme genealogia totalizante e previamente sistematizada na mente dele, mas em forma de cada linha generativa parcial traçada circunstancialmente (cada rota de consideração), e que, paradoxalmente, pode ser mais basta e extensa do que a própria sistematização genealógica.

Em uma ocasião, conversando com Jaime de Errastikua [A19] sobre como as raízes das árvores podiam afetar aos alicerces dos *baserris*, mencionei para ele algo sobre “o *baserri* de Mariángeles”; por um momento ele não percebeu a que Mariángeles me referia, até que traçou um curso considerativo (fig. 2.09):

Ah! Claro! Mariángeles! Sim, sim... a de Elorto [A15], a cunhada de Iñaki. Mariángeles... sim... a irmã de Pedro, que jogava *pilota* [esporte rural basco] com meu irmão Benjamín. Você sabe que um tio deles virou tio nosso? Um tio deles, o tio Juan, que era irmão do pai dela, casou com uma irmã do meu pai, Mari Carmen, e temos tios em comum. Ele saiu de Elorto [A15], e quando casou veio morar um tempo em Errastikua [A19], porque meu pai ainda não tinha herdado o *mayorazgo*; depois eles se

mudaram para Legazpia. Então, quer dizer que em Elorto [A15] tem uma árvore tão perto dos alicerces da parede? Isso é um perigo!

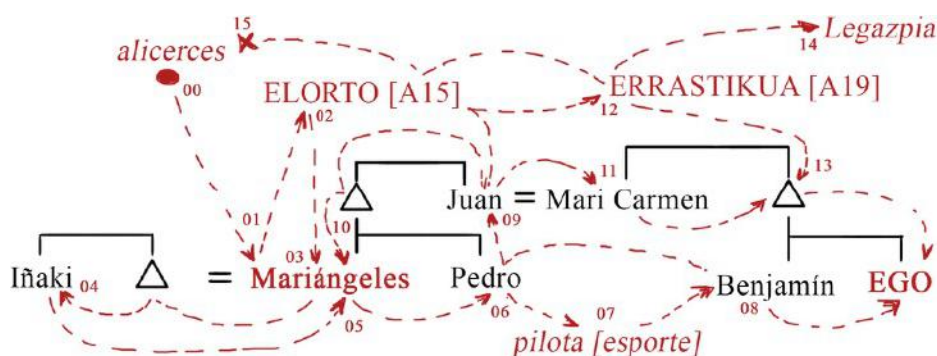


Fig. 2.09. Curso de consideração de Jaime de Errastikua [A19].

Reconstruindo o traçado de matrimônios entre descendentes dos diferentes *baserris*, os vizinhos citados rememoraram processualmente fragmentos ego-centrados e simultaneamente *oico-centrados* de uma maranha de relações de afinidade e consanguinidade que atravessa praticamente a totalidade do bairro, mas cuja revelação é sempre parcial e imanente. Contudo, se para a antropologia contemporânea o parentesco tende a se restringir às monografias que se autoproclamam contribuições para a área da “antropologia do parentesco”, nas minhas conversas com os araoztarras o parentesco despontava a toda hora e em todo lugar. Em qualquer conversa podia surgir uma rota de consideração, e em qualquer rota podia irromper um relato histórico, uma descrição visual ou uma manifestação moral, estética ou política. Os *fazeres* por mim recolhidos, nesse sentido, não isolavam o parentesco, de maneira que este era coproduzido em relação a uma miríade de outras instâncias. Nesse sentido, a genealogia que apresentei anteriormente (fig. 2.08) contribui para um segundo engano ao potencializar a diferenciação visual da casa e do parentesco como se estas fossem duas realidades separadas<sup>83</sup>. Como disse, o esquema foi produzido a partir de uma enorme quantidade de enunciados e documentos (*fazeres*); cada enunciado, no entanto, produziu seu próprio contexto de enunciação, e foi apenas nesse contexto que determinados parentes, determinadas casas e um sem-fim de outras questões foram articulados num agenciamento comum.

Pois bem, segundo Benjamín de Errastikua [A19], as casas recorreram historicamente a essas relações de aliança baseadas no parentesco para se apoiar e

<sup>83</sup> Vale lembrar da crítica de Leach (1961) que expus no preâmbulo a propósito do sentido ontogenético.



cooperar com os trabalhos agrícolas, de modo que parentesco e economia se concebiam como mutuamente implicados. Segundo essa versão, o matrimônio entre casas era necessário para a economia rural e para a própria autossuficiência da família, pois uma casa sem parentes na vizinhança de certo modo era uma casa pobre.

Voltemos por um momento aos ascendentes de Benjamín e Jaime dos que falei no anterior capítulo, José Andrés e Josefa Antonia, *etxejabeak* (senhores ou donos da casa) de Errastikua [A19] entre 1866 e 1896. Como disse, quando casaram, José Andrés (o herdeiro) tinha 7 irmãs e irmãos *segundões*, dos quais apenas uma tinha saído da casa para morar no *baserri* do marido. No momento em que falei deles, quis enfatizar que não havia razão para conceber os *segundões* como esses agentes passivos caricaturados por Bourdieu, e que, ao contrário disso, podiam atuar embasados em suas próprias crenças e desejos e produzir todo tipo de efeitos nos *baserris* que habitavam. Entretanto, agora quero assinalar, mediante o comentário de Benjamín e mais próximo de Bourdieu e Oliveri Korta, que desde o ponto de vista do unigênito e seu conjugue a colocação de *segundões* podia implicar um modo estratégico de ampliar o capital relacional do *baserri*, e que isso podia reverter em forma de apoio para labores agrícolas. Disso deriva o que Oliveri Korta chamou de “política da colocação” (2009: 20) e que em grande medida se relaciona às “estratégias matrimoniais” de Bourdieu (1972):

A amizade e o parentesco eram os vínculos que uniam a uma série de casas e pessoas [...]. No seio dessa rede de vinculados se produzia uma economia da doação, de serviços e favores, que resultava fundamental para o governo doméstico das casas principais em diversos assuntos (cobrar juros, casar a uma filha, vender umas terras). [...] Porque, é preciso repeti-lo, existem pessoas que são parentes, mas, sobretudo, existem umas pessoas com as que o parentesco se pratica. (Oliveri Korta 2009: 440 e 450)

Cabe dizer que isso também se aproxima à questão dos *kindred*, levantada por Douglass (1967) e Freeman (1961), que mencionei acima (*supra*. Pt.I, Cap.2.2). Vale lembrar, segundo Douglass, na vila basca de Murelaga a conceituação do “*familiakoak*” consiste numa rede de afins e consanguíneos “considerados” (“*reckoned*”) que possibilita a organização de “grupos de ação baseados no parentesco” (Douglass 1967: 169) capazes de fomentar a “cooperação econômica” (*ibid.*: 172) entre *baserris*.

Benjamín, nesse sentido, me conta como foi difícil a vida em Errastikua [A19] por muitos anos porque seu pai tinha arranjado uma briga com o pai dele, que acabou saindo do *baserri*, e que reverberou por alguns parentes de outras casas:

Para os meus pais foi a ruína. Meu defunto pai acostumava a dizer que depois daquilo ficou com cinco filhos, mil pesetas, e um monte de dívidas. Todos [os irmãos *segundões* do pai] queriam sua parte da herança e a queriam em dinheiro. Meu pai chegou a um acordo com eles de que o pagaria em 10 anos; e cada ano era um drama. [...] A gente perdeu muitas dessas relações e, claro, depois chegava o momento de capinar e aqui não vinha ninguém a oferecer uma mão.

Uma fotografia, tirada no dia do casamento de uma tia *segundona* de Benjamín frente a Errastikua [A19] e alguns anos antes da briga, apresenta parte dessa parentela “perdida” à que ele faz referência (fig. 2.10). Quero ressaltar três aspectos dela.



Fig. 2.10. Casamento de Felisa Maiztegui e Tomás Garay em 1955, fotografia tirada frente ao *baserri* Errastikua [A19]. Fonte: Maribel Maiztegui.

Em primeiro lugar, a fotografia mostra parte da rede de afins e consanguíneos da unigênita de Errastikua [A19], Lorenza. O acontecimento consiste no casamento da filha, mas a matriarca preside a cena sentada no centro, em primeiro plano e frente aos noivos; em certo modo pode-se dizer que a composição da imagem também representa (talvez por casualidade) a tensão interna do grupo doméstico, pois o marido dela se encontra no segundo lugar começando pelo extremo direito, e o posterior filho unigênito (que brigaria com o pai) é o primeiro (de cócoras) pelo extremo esquerdo. Em segundo lugar, a fotografia mostra uma boa parte da vizinhança de Araotz da época. Uma breve comparativa entre essa imagem (fig. 2.10) e outra (fig. 2.11) dos avizinhados de Araotz cerca de 1960, mostra a coincidência de uma quantidade significativa de indivíduos; isto

é, exibe a concomitância da parentela de um *baserri* de Araotz e da própria comunidade que habitava o bairro. Em terceiro lugar, a fotografia inclui pessoas, como Eusebio de Antzuenaga [09] (no centro, acima, com uma mão no bolso), que, além de serem parentes e de serem vizinhos, são considerados *aldekuak* da família de Errastikua [A19]. É preciso que me detenha por um instante nesta questão.



Fig. 2.11. Vizinhos de Araotz frente à escola do bairro, aproximadamente 1960. Fonte: Iñaki Lazcano.

Eugenio de Otalora Handi [A49] procura me explicar o que os araoztarras chamam *aldekuak* (do lado) de caminho a Txapelena [A57], a casa de seu amigo Enrike. Segundo ele, o *aldekuak* consiste numa relação formal entre dois *baserri*s que, uma vez estabelecida, as famílias que os habitam estão “obrigadas” a manter independentemente de *estarem* ou não aparentadas: “normalmente é a casa mais próxima da casa de cada um, mas na prática pode ser qualquer outra”. Chegando a Txapelena [A57], nos deparamos com que Enrike não está. Eugenio liga para ele e este lhe diz que demorará em arribar, mas que podemos pegar as chaves da sua casa em Araotz Urruti Goitikua [A12] e esperar dentro até ele chegar. Eugenio: “vê? Os Altube, que moram em Goitikua [A12], são os *aldekuak* de Enrike. Todas as casas têm seus *aldekuak*. A ideia é que entre essas casas exista uma confiança mútua, e que se apoiem as umas nas outras”. Como disse Jaime de Errastikua [A19], “é uma questão de atitude em relação à outra casa”.

Foi Douglass (1969, 1975) quem estudou com mais intensidade esta questão no País Basco, concretamente nas vilas de Echalar e de Murelaga. Diz ele que, no caso de uma morte no *baserri*, são os *aldekuak* (*auzurrikourrenak* em Echalar) “os que assumem a responsabilidade das tarefas domésticas na casa dos afligidos. São também os que informam as autoridades do falecimento, avisam aos parentes do defunto e organizam os preparos do funeral” (Douglass 1969: 153). No meu período de campo não pude observar nada disso, no entanto, pelo que Eugenio me disse, anos atrás as relações de *aldekuak* eram mais claras e rígidas e, em certa sintonia com o que assinalou Douglass, implicavam obrigações em relação às tarefas cotidianas entre vizinhos e em relação a determinados ritos. Hoje Eugenio admite que essas relações parecem mais flexíveis do que eram antes; porém, outros me explicam que se neva e o bairro fica bloqueado por alguns dias, são os *aldekuak* os que se encarregam de alimentar e cuidar dos animais do outro caso este não consiga acessar a casa.

Entretanto, Iñaki de Antzuenena [A09], por um lado, e Jaime de Errastikua [A19], por outro, lembram da relação de *aldekuak* que antigamente existia entre as suas casas como algo muito fluído. Jaime:

Eu e meus irmãos passávamos o dia lá; sempre estávamos na cozinha de Antzuenena [A09]; na lareira, comendo... que paciência tinham conosco! Quando Eusebio e Bitori (pais de Iñaki) decidiram se mudar para Oñati para nós foi... nós que éramos uns moleques... eu me lembro daquilo com muita tristeza. Nos sentimos como vazios.

Já disse (no relato da introdução) que os de Errastikua [A09] e os de Antzuenena [A19] estavam relacionados por causa do matrimônio entre Bitori (tia do pai de Jaime) e Eusebio (pai de Iñaki); de maneira que eles eram parentes além de serem *aldekuak*. Ora, Jaime insiste que eles não tinham relações dessa intensidade com as casas de outros parentes por um simples motivo, a localização geográfica dos *baserris*:

Antzuenena [A09] está aqui do lado! Era como uma continuação da nossa própria casa. [...] Mas tenha em conta que a nossa mãe vinha de Aitzkorbe Goitikua [A06], que fica a 200 metros daqui, e a gente tinha tios lá; mas não era o mesmo... quase não os visitávamos e, sem embargo, passávamos o dia em Antzuenena [A09].

Os enunciados destes araoztarras assinalam que desde o ponto de vista de uma criança a relação de *aldekuak* envolve (ou envolvia) certa liberdade de circulação entre as casas próximas. Iñaki, a propósito disso, explica que para ele a transição da infância à maturidade em Araotz foi como passar de um mundo de interiores de casas a um mundo de exteriores: “de criança passava o dia nas cozinhas dos vizinhos [...] depois, quando

você cresce, passa a ver unicamente as fachadas”. Nesse sentido, me faz notar a “oportunidade” que para ele supõe minha presença como etnógrafo, pois me apresentar as pessoas e me acompanhar às casas é um modo de recuperar o olhar da infância: “para mim sua pesquisa é a desculpa perfeita para voltar a entrar nas cozinhas”, me diz.

Deixarei por um instante a questão dos *aldekuak* para falar brevemente de outro aspecto da vicinalidade em que a antropologia tem insistido notavelmente: o *auzolan* (trabalho de bairro).

No final do preâmbulo apresentei o relato de Koldo sobre o incêndio de Aitzkorbe Azpikua [A05] em 1984 e mencionei como os de Errastikua [A19] foram os primeiros a chegar e a por em prática determinadas atividades que salvaram a maior parte do *baserri*. No momento do acontecimento, ambas as casas estavam aparentadas através de uma terceira, Gerneta Handikoetxea [A29], e entre elas se intuía a proximidade própria dos *aldekuak*; do ponto de vista das relações formais, as casas estavam relativamente obrigadas a se apoiar mutuamente. No entanto, não o faziam por causa de uma desavença que envolvia questões políticas relacionadas com a atividade do grupo nacionalista armado E.T.A. (Euskadi Ta Askatasuna). Segundo Benjamín, o que de fato fez com que os de Errastikua [A19] acudissem em auxílio dos de Aitzkorbe Azpikua [A05] não foi a preexistência de um emaranhado de relações formais, mas simplesmente a necessidade de responder a um acontecimento: “vimos o *baserri* ardendo e a gente foi; o que se não poderíamos ter feito?”.

Também comentei como, depois do incêndio, a Junta do Bairro decidiu que o desentulho de uma parte da casa que tinha desabado e o reforço das paredes de pedra se faria em *auzolan*. O *auzolan* “é”, diz o estudo clássico sobre vizinhança de Echegaray (1933), “um sistema de [...] prestações vizinhais em benefício comum” (ibid.: 41), o que parece coincidir com a definição que me deram vários vizinhos de Araotz. O *auzolan* consiste, segundo eles, na mobilização de uma parte ou da totalidade do coletivo vicinal segundo as circunstâncias, segundo as necessidades e os acontecimentos. Enkarni, a atual moradora de Elortondo [A15] me assinala que em determinados casos pode ser uma questão de iniciativa própria, como limpar um caminho que ficou bloqueado ou ajudar este ou aquele vizinho a cortar madeira para o inverno sem procurar uma

retribuição futura<sup>84</sup>; mas também pode ser uma questão comunitária, fruto da decisão política da Junta do Bairro. Nesse sentido, ela insiste na imprevisibilidade desse segundo modo de *auzolan*:

Normalmente se faz os domingos, mas você não sabe que domingo ou em que momento vai ser. Depende daquilo que é preciso se fazer. Você recebe uma ligação um dia ou umas horas antes, e tem que ir... não importa quais eram os seus planos, você tem que ir.

O anterior comentário de Eugenio e este de Enkarni explicitam, desse modo, uma diferença importante entre a conceição dos *aldekuak* e do *auzolan*. A primeira remete a uma relação formal entre casas cuja obrigatoriedade possibilita uma intensificação da assistência entre os respectivos grupos domésticos; a segunda se aproxima a uma atividade que toma a delimitação política da vizinhança como substrato e que se aciona ou impulsiona segundo os fins circunstanciais<sup>85</sup>.

No seguinte subcapítulo mencionarei algumas considerações mais que os araoztarras fizeram a respeito dessas “fases” vizinhais (Echegaray 1933: 10). Contudo, antes disso, quero levantar um quarto aspecto a propósito da produção do *auzo*. Acontece que não são poucos os *fazeres* que afirmam que em Araotz as casas compõem visibilidades concretas, e que estas participam de um meio incessante de ostentações e observações.

Por um lado, vários casos me fizeram perceber que todo um regime de visualidade dos *baserris* atravessa os interiores das casas de Araotz, cujas paredes estão frequentemente abarrotadas de pinturas e fotografias da imagem externa delas mesmas (figs. 2.12 e 2.13). De todas as casas que visitei no período de campo, apenas três (das quais duas estavam passando por obras) não tinham alguma imagem da própria casa pendurada na parede. Por outro lado, em muitos casos a ostentação das imagens dos *baserris* vai muito além dos interiores. Quando Enrike, irmão de Eusebio (unigênito de Antzuenaga [A09]) e de minha avó, morreu, o anúncio de falecimento (fig. 2.14) consistiu numa fotografia do falecido que mostrava uma imagem de fundo de Antzuenaga [A09].

---

<sup>84</sup> O *auzolan*, pensado desse modo, pareceria como uma *troca generalizada* de trabalho, no sentido leivistraussiano. A *troca restrita* corresponderia ao que se conhece como *ordeak*, e que consiste numa troca de favores: por exemplo, os de Txomena [A58] permitem que as ovelhas do pastor Máximo de Madinabeiti Azpikoa [A42] pastem nos terrenos deles; em troca conseguem manter o prado limpo e Máximo lhes oferece todo ano queijo de ovelha.

<sup>85</sup> Candido (2010 [1964]: 82) e Freitas Marcondes (1948: 374), salientaram uma questão similar a respeito do *mutirão* caipira, ao reconhecer que o trabalho efetuado sob essa designação remetia em muitos casos a uma “urgência requerida”.

Enrique, no entanto, saiu do *baserri* quando casou com Maria de Gerneta Etxebarri [A28], em 1947, de modo que quando faleceu em 2002 fazia 55 anos que não habitava mais a casa.



Figs. 2.12 e 2.13. Fotografias aéreas dos *baserri*s Emparantza [A16] e Txapelena [A57] emolduradas e penduradas no vestíbulo de cada uma das casas.

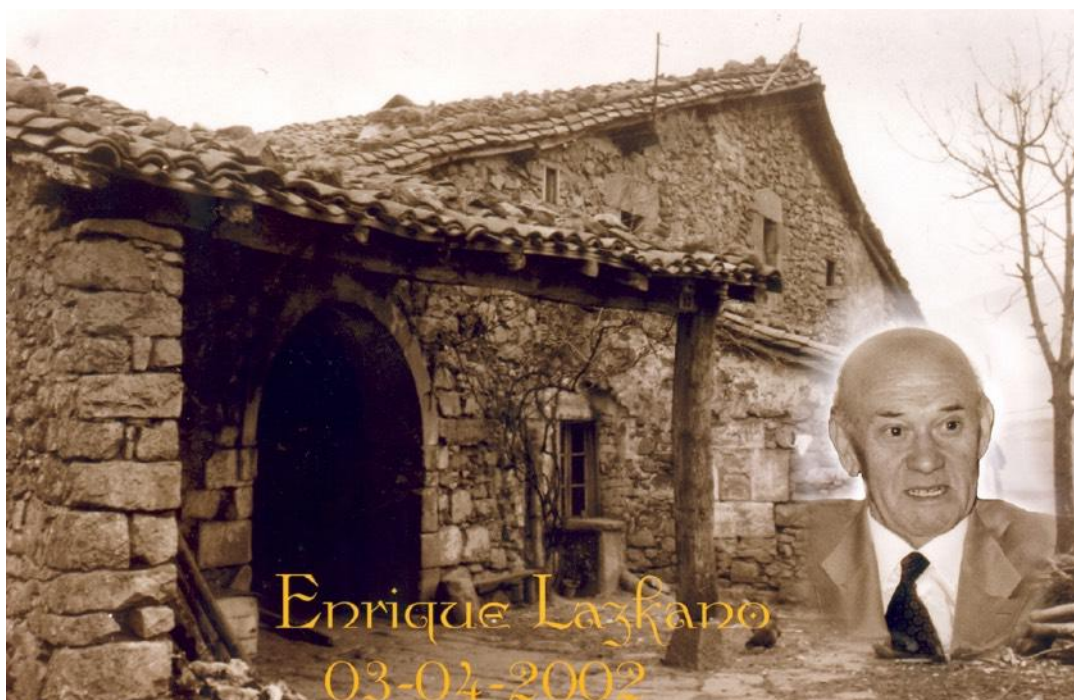


Fig. 2.14. Imagem do necrológio (anúncio de falecimento) de Enrique Lazkano com uma fotografia de Antzuena [A09] de fundo.

Por outro lado, a própria orografia do vale contribui para que todas as casas estejam visualmente confrontadas (figs. 0.01 e 0.02). Isto traz implicações para a vicinidade, pois, cada casa, além de uma história ou um nome próprio, tem uma imagem própria: um aspecto singular que quase todos em Araotz parecem reconhecer e que participa de sua eficácia mnemônica. Esse é precisamente o motivo narratológico pelo qual este texto está sobrecarregado de fotografias e desenhos de *baserris*, pois o propósito é acompanhar aqui esse movimento visual que se acostuma a fazer localmente. Nesse sentido, se alguém me falava de Fulano ou Ciclano de Emparantza [A16] e eu não lembrava de qual *baserri* era esse, imediatamente assinalavam ele pela janela ou, caso não fosse imediatamente visível, me indicavam certas características visuais: “aquele da ladeira [do sub-bairro] de Zubia, enorme e bonitão, com boa silharia e um arco na fachada”.

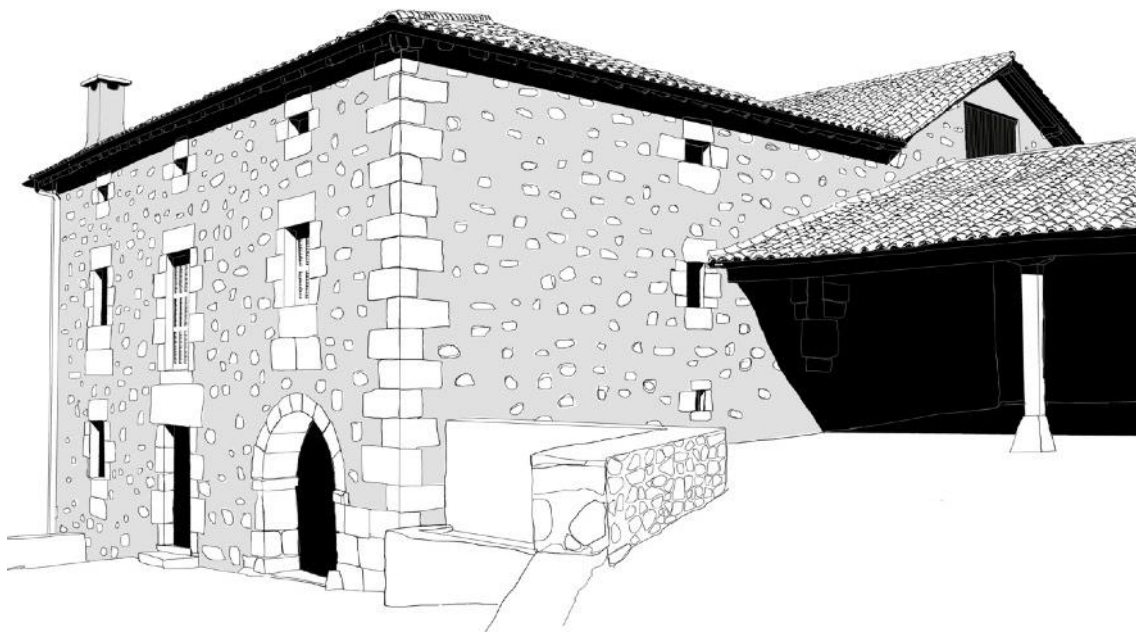


Fig. 2.15. *Baserri* Emparantza [A16].

Cabe dizer que, nesse sentido, a visibilidade dos *baserris* é valorada pela vizinhança, e que essa valoração infere na produção de uma (ou várias) paisagens do bairro. Falo de paisagens como as concepções estéticas (valorativas) da forma do território, que, no caso das falas dos araoztarras, envolvem frequentemente a relação ética que os *baserris* e seus habitantes têm com o monte, as árvores, o mato e o bosque. Mirari o explica do seguinte modo:

Toda a vida, os que mais têm feito por manter os montes limpos foram os dos *baserris*, e atualmente, apesar de que nas últimas décadas o bairro tem se esvaziado



[demograficamente] os *baserritarras* [habitantes dos *baserris*] temos continuado cuidando disto. De outro modo tudo isto hoje estaria abandonado e sujo.

Mirari considera que cada grupo doméstico deve cuidar dos terrenos que pertencem ao *baserri*. Isto é, deve mantê-los limpos, podando as árvores saudáveis e derrubando as doentes, retirando o mato, controlando a altura do gramado dos pastos, etc. O bosque e o monte, assim pensados, não são produtos “naturais”, mais valorados em função do seu menor contato com os humanos, mas, ao contrário, são o resultado de um convívio histórico, da constante intervenção dos *fazeres* humanos. Ainda mais, segundo Eugenio de Otalora Handi [A49], “essa natureza dos ecologistas é um mito!”:

Eu conheci estes montes limpos, e agora é tudo bosque e mato. O bosque está nos comendo. E, claro... estão os ecologistas, que aparecem constantemente dizendo que não se podem abater as árvores e que não se pode isso e aquilo. Árvores? Se aqui tem um milhão de árvores! O que é preciso fazer é cuidar. Jogar o que não vale e manter o que está saudável e em bom estado. Mas eu tenho amigos ecologistas que dizem: “porra, é que vocês os *baserritarras* jogam tudo fora!”, e eu lhes digo: “não, não, o *baserritarra* limpa”. Se o *baserritarra* descuidou em algum momento o monte é porque brincou de empresário.

Eugenio, nesse sentido, produziu sua própria teoria sobre um apocalipse paisagístico em curso: “O bosque cada vez está mais perto; mas não só as árvores, senão o mato, o desleixo”. Para Eugenio, o avanço do mato nas proximidades das casas é sinônimo de certa degeneração ética, que remete ao abandono das atividades domésticas e que repercute na vicinalidade. Enquanto me explica sua teoria, ele assinala o *baserri* de Enkarni, Elortondo [A15]; a casa atualmente está absorvida pelo mato, as árvores apenas deixam vê-la. Eugenio se mostra preocupado, não entende como chegou a isso:

Antes a casa estava desimpedida, como todas as outras. Mas a atual moradora [Enkarni] deixa o mato se espalhar... as pessoas daqui nunca fizeram isso. [...] Em certo modo dá para ver que ela veio de fora<sup>86</sup>. [...] E, claro, se você deixa as árvores qualquer incêndio acaba com tudo, com a casa e com o bosque. Pois, como não vai arder? Se você mantém o monte limpo, pode até queimar uma parte, mas não tudo.

No mesmo sentido, Begoña de Gerneta [A29] me fala do *baserri* Lurgorrieta, que, apesar de estar construtivamente em bom estado, está desabitado, e sentencia:

Cresceram as árvores em volta do *baserri* e atualmente está completamente tampado, já não dá para vê-lo desde aqui. Não tem valor de vida. Um *baserri* tem que estar limpo e desimpedido, livre de mato. Senão dá para ver que você não o trabalha.

Da visualidade da casa vários vizinhos reconhecem o envolvimento ético e estético que os habitantes têm com suas casas e com o bairro; o grau em que cada vizinho participa do *fazer auzo*. Eugenio assegura que ele e seus irmãos atualmente

---

<sup>86</sup> Enkarni é nascida em Cantábria (Espanha), mas se mudou a Araotz há mais de 20 anos.

criam ovelhas no *baserri* unicamente para que comam a grama e mantenham os terrenos limpos; diz que “em Araotz já quase ninguém tem animais por questões econômicas. Mas as ovelhas e os cavalos cuidam espontaneamente de tudo isto. [...] Aqui ainda mantemos, e o mantemos todos”.

Cabe dizer, no entanto, que Enkarni não deixa crescer as árvores de Elortondo [A15] por desleixo ou por desconhecimento dos costumes locais (por ter nascido fora do País Basco). Ela mora em Araotz há mais de 20 anos e sabe muito bem que os vizinhos valorizam a “limpeza” dos terrenos, no entanto, simplesmente não concorda com isso. Sua visão estética da paisagem, influenciada pelos princípios da permacultura, envolve a ideia de uma auto-regeneração da “natureza” que desestima o residual, pois este sempre é reincorporado no seu fluxo. Para Enkarni o mato descontrolado não equivale a “sujeira”, e, ao contrário, para ela um monte “limpo” se aproxima mais a um monte livre da artificialidade humana. Ela assinala pela janela de casa um pequeno terreno florestado muito próximo à igreja [B08], e diz entre risos: “vê esse matinho daí? Esse é meu orgulho... resistindo no centro do bairro!”.

Enfim, apoiada pela sua concepção estética diferencial, Enkarni também procura participar dessa produção visual do bairro. Ela reconhece que sua presença é, em certo modo, estranha aos olhos de alguns *araoztarras*, mas a toma como uma contraposição saudável para eles: “nos bairros como Araotz sempre houve pessoas como eu, algo obscuras... mas necessárias. Eu me considero alguém do bosque”.

Quero mencionar um último ponto. Acontece que, em determinados momentos, a visualidade entre os *baserris* pode conformar meios de comunicação que participam da vicinalidade entre os aparentados ou os *aldekuak*.

Benjamín de Errastikua [A19] e Miguel Ángel de Sarramendi [C07] me falaram de um curioso sistema em uso até pouco tempo atrás. Segundo eles, quando existia alguma relação tácita entre dois *baserris*, quando, por exemplo, estavam aparentados e os de um *baserri* estavam às esperas de ajudar aos do outro com a recolhida do grão, os do segundo *baserri* “punham um lençol em um determinado lugar frente à casa para avisar que era o momento e que já podiam vir ajudá-los”, diz Benjamín. Em outros casos podia acontecer que (por causa da orografia) os dois *baserris* não tivessem visibilidade entre eles e dependessem de um terceiro localizado entre ambos (visível por

ambos) que atuasse como repetidor. Nesses casos, o *baserri* do meio pendurava o lençol em determinado lugar quando a mensagem ia num sentido, ou o posicionava em outro lugar quando ia no sentido contrário. Miguel Ángel conta que quando a mãe dele deu a luz a seus irmãos gêmeos o pai dele pediu para que ele avisasse sua avó, que morava num *baserri* [C07] na outra ponta da montanha, em Aurrekomendi (ver Pl.02). Miguel Ángel, criança, não sabia muito bem como passar a mensagem, de maneira que improvisou e estendeu dois lençóis em lugar de um: “não me lembro bem, mas acho que minha avó não entendeu nada, possivelmente se assustou e pensou: que diabos aconteceu com minha filha!”.

As casas, desse modo, olham umas para as outras e conversam visualmente. A fumaça que sai das chaminés dos *baserris* diz quem está em casa e quem não, o que ajuda calcular quando é um bom momento para visitar parentes. A presença de animais, a brancura da fachada ou o tamanho das árvores circundantes diz respeito da relação ética que seus habitantes mantêm com ela, o que pode propiciar valorações morais e estéticas por parte dos vizinhos. Enfim, a visualidade do *baserri* participa da produção de relações entre vizinhos, e, como veremos no próximo capítulo, implica em si um complexo sistema de produção. No entanto, antes de passar a esse assunto é preciso tratar brevemente de uma última questão a respeito da vicinalidade: o *txabolismo*.

### **3.2 Perda e substituição do *baserri*: o *txabolismo*.**

Enkarni, a atual moradora de Elortondo [A15] apresenta um caso interessante sobre a vicinalidade em Araotz. Ela é nascida em Cantábria (Espanha) e se mudou a Araotz na década de 90. Na época, viu que o *baserri* Elortondo [A15] estava à venda e o comprou. Enkarni não tinha parentes, não falava *euskera* e não conhecia os costumes locais. Quando chegou, no entanto, os de Mantxuena [A45] e os de Gerneta [A29], provavelmente seus *aldekuak*, começaram a visitá-la:

Me traziam sacos de nozes; outros me ajudaram com a lenha. Eu naturalmente, comecei a fazer o mesmo com eles. [...] Recentemente me chamou Begoña de Gerneta, dizendo que Ángela [a mãe] estava morrendo e que ela estava sozinha em casa. Eu estava a caminho de Bilbao [Pl.01] por questões de trabalho, mas não o pensei duas vezes e voltei imediatamente para ficar com elas. Aqui os vizinhos são como família; não os escolhi, mas preciso cuidar deles.

Os enunciados de Enkarni insistem em que se avizinhar em Araotz demanda esforço e trabalho. Anos atrás, por exemplo, quando ela quis participar da Junta do Bairro, se deparou com que “além da questão do *auzolan*, tinham duas condições”:

Em algum momento você tem que ser coveiro e coroinha, independentemente de você ser católico ou não. [...] Eu coveira não cheguei a ser, mas coroinha... com quarenta anos tive que ficar um ano indo à missa e ajudando a Martín [o pároco]!

Cabe dizer que, do novos moradores de Araotz, Enkarni é uma das poucas pessoas que estão efetivamente implicadas nas relações vizinhais e nas tarefas que estas demandam. Existe o caso de determinadas pessoas que, depois de ter passado 10 anos em Araotz continuam sendo desconhecidas. As críticas que os vizinhos lhes fazem aumentam ao considerar que os novos moradores entram no bairro sempre ocupando as casas que pertenciam a outros aparentados (a construção de novas casas está praticamente proibida). Esse foi o caso do *baserri* de Enkarni, Elortondo [A15], e também de outros como Antzuenaga [A09] ou Jausoro Garaikua [A35].

Antes de que Enkarni chegasse a Araotz, Mariángeles e sua família habitaram (como arrendatários) o *baserri* Elortondo [A15] durante várias décadas. Em determinado momento, nos anos 60, se viram ante a necessidade (desconheço os motivos) de deixar o *baserri* e se mudar a Oñati<sup>87</sup>: “quando perdemos Elortondo ficamos como nus, como se nos faltassem as roupas” diz Mariángeles. Já comentei, na introdução, como anos depois (em 1999) algo parecido aconteceu com os moradores de Antzuenaga [A09], entre os quais se encontrava o marido de Mariángeles, Javier. Pois bem, aproveitando a conjuntura, já nos anos 2000 se juntam ambos a um irmão de Mariángeles, Pedro, e a sua esposa, Arantza, e decidem autoconstruir uma *txabola* (barraco) em um terreno a poucos metros de Elortondo [A15].

Basicamente, a *txabola* [B10] deles consiste numa construção simples com um cômodo em que se vê uma mesa e uma pequena cozinha aberta a ele, além de um banheiro externo e alguns espaços de armazenagem de ferramentas e utensílios. Seus proprietários, atualmente aposentados, não moram nela, mas fazem dessa infraestrutura doméstica mínima o eixo de suas atividades em Araotz, que desenvolvem todo dia sem exceção. A *txabola* [B10] é o meio que lhes permite criar galinhas e plantar alguns

---

<sup>87</sup> Apesar de terem saído de Elortondo [A15] 50 anos atrás, os araoztarras continuam chamando ela e seus irmãos por seu nome de casa, isto é, Mariángeles de Elorto [A15]. O mesmo acontece com os ex-moradores de Antzuenaga [A09] e de Jausoro Garaikua [A35].

legumes assim como transitar e cuidar dos montes circundantes e mantê-los próximos dos seus parentes, do bairro e das casas das que são originários. Mariángeles insiste no feliz que faz ela poder *subir* todo dia ao bairro e ver o *baserri* no qual nasceu e viveu; caminhando frente a Elortondo [A15] ela me assinala as aberturas da fachada, e diz: “no quarto que tem essa janela morreu meu pai, nessa outra janela morreu minha irmã Pilar, e nessa terceira faleceu meu irmão Jesús Mari quando ainda era um bebê”.

Mariángeles, porém, não guarda rancores ou ressentimentos de Enkarni, a atual moradora do *baserri*; não compartilha o misticismo dela (já mencionei que Enkarni se dedica à kinesiologia holística), mas elas mantêm uma boa relação e se visitam e ajudam mutuamente como se fossem *aldekuak*. Em uma ocasião, Mariángeles me explicou que, numa visita à vizinha, ela lhe perguntou se algum parente dela que havia morrido na casa tinha uma personalidade tosca e forte. Mariángeles respondeu que o pai dela correspondia com a descrição, ao que Enkarni lhe contestou que, nesse caso, ele nunca abandonou o *baserri* e continuava morando lá com ela. Depois disso, conta Mariángeles, parece que a atual moradora ficou incomodada com a “presença” dessa energia espiritual do morto, de modo que o encerrou num círculo de pedras que ela dispôs no chão para reduzir sua atividade na casa; apesar de não acreditar por completo, Mariángeles não gostou especialmente do trato com seu defunto pai. Em outra ocasião levou uma velha fotografia do pai para Enkarni, para lhe mostrar o rosto do defunto com quem morava e lhe contar algumas histórias dele. Segundo me contou Enkarni no dia seguinte à visita, as duas passaram a manhã percorrendo a casa e conversando sobre ela, relatando acontecimentos e especulando juntas sobre o porquê da forma e função de determinadas pedras, inscrições, cômodos, etc. (*vide infra*. Cap. 4.1). Enfim, não há dúvida de que o *baserri* Elortondo [15] é um intermediador essencial da relação entre ambas.

Entretanto, foram várias as ocasiões em que encontrei Pedro e Javier retirando a folharada seca (das árvores de folhas caducas) do caminho que passa frente à *txabola* e a Elortondo [A15], isto é, como o próprio Javier mencionou numa dessas ocasiões, “fazendo *auzolan*”. Pedro e Javier se preocupam com as árvores e o mato dos terrenos circundantes a Elortondo [A15] que ocasionalmente invadem os caminhos e lhes provocam uma sensação de sujeira e descuido (perspectiva com a que, como vimos,

Enkarni discorda), de modo que, em ocasiões, quando Enkarni não está em casa, eles aproveitam para podar algumas árvores do caminho, acreditando que, como bons vizinhos, estão fazendo o melhor também para Elortondo [A15].

Pois bem, parece que o uso que Mariángeles, Javier, Pedro e Arantza fazem da *txabola* articula um meio de vida e de relacionamentos vizinhais que em diversos momentos equivale à vicinalidade que se diz que produzem os *baserris*. De fato, na maranha de relações vizinhais de Araotz, pode se dizer que está *txabola* se compõe junto ao bairro muito mais intensamente do que antigos *baserris* ocupados por moradores vindos da cidade que, segundo alguns araoztarras, desatendem os costumes locais.

Algo parecido acontece com outro irmão de Javier e de Iñaki, Antonio. Pelo que me contam os seus irmãos, quando perderam Antzuenena [A09], Antonio foi o mais afetado de todos eles. De imediato ele se mobilizou para que os proprietários de Antzuenena [A09] lhe alugassem uma parcela próxima à casa, onde também autoconstruiu uma pequena *txabola* [B09]. Antonio *sobe* diariamente para cuidar de uma horta e alimentar as galinhas e dois cachorros de caça; no interior da *txabola*, mais humilde que a de Javier, tem uma pequena lareira que ele acende cotidianamente e uma velha poltrona onde passa as horas. Iñaki assinala que “Antonio é um homem de hábitos, e a *txabola* foi o meio que ele encontrou para não os mudar depois de que perdêssemos o *baserri*”. Enfim, Antonio faz da sua *txabola* um pequeno *baserri*, até o ponto em que a pintou de tal modo que parecesse com um (fig. 2.54-2.56).

Por outro lado, historicamente se chamou de *txabolas* aos barracos que pastores, caçadores ou agricultores faziam no monte ou junto a terrenos pouco acessíveis e que tinham a função acessória em relação às atividades pastoris ou agrícolas. Estas normalmente se faziam em terrenos comunais, de maneira que, segundo dizem, era importante que tivessem um aspecto que lembrasse sua transitoriedade, para que ninguém pensasse que alguém efetivamente morasse ali ou estivesse se apropriando do terreno, porque, como se diz na região, “a telha é sinal de propriedade” (Echegaray

1933: 8). Os casos das *txabolas* de Antonio e de Javier, Mariángeles, Pedro e Arantza, no entanto, assinalam que em Araotz o *txabolismo* transcendeu essa função originária<sup>88</sup>.

A prefeitura, no entanto, se resiste a admitir a potência relacional do uso contemporâneo destas construções e considera as *txabolas* um mal por sua ocupação irregular e por seu aspecto fora dos padrões do *baserri-arquitetura*, o que em palavras das normativas e documentos técnicos se resume em “danos paisagísticos”. As Normas Subsidiárias de Planejamento de Oñati (Oñati 2006), por exemplo, apenas legalizam o *txabolismo* sob as seguintes condições:

Se considerarão como tais [*txabolas*] as construções auxiliares para armazenamento de utensílios de lavoura. Deverão estar ligadas à parcela mínima cultivável (horta) e não servirão para albergue e cria de animais. Em nenhum caso poderá contar com acometida elétrica, instalações sanitárias, cozinhas ou similares. Deverão se realizar com cobertura de telha, e as fachadas se executarão com materiais usuais na construção [...]. (ibid.: 15542)

Javier e Mariángeles me contam que em uma ocasião, pouco depois de construírem a *txabola* [B10], foram denunciados. Pelo que contam, um técnico da prefeitura, casualmente de sobrenome Elortondo, foi num domingo dar um passeio por Araotz e a tirar umas fotografias do *baserri* Elortondo [A15], do qual provinham seus ancestrais (tal e como o próprio sobrenome dele indica). Foi então quando viu a *txabola* e, “pensando que pertencia a algum *domingueiro* [farofeiro]” decidiu denunciá-los. O processo jurídico derivou em várias complicações e multas para os proprietários do barraco; por sorte finalmente conseguiram chegar a um acordo de regulação “com a condição de que revestíssemos a *txabola* com madeira e colocássemos telha cerâmica de tipo árabe no teto”; depois (*infra*. Cap. 4.1) voltarei nesta questão.

Contudo, diz Javier que depois do acontecido o burocrata deu a entender para eles que se tivesse sabido que se tratava de “originários de Araotz” não os teria denunciado, mas avisou que “se um *vizinho* de Araotz fizesse uma denúncia como a que ele fez” a prefeitura estaria obrigada a mobilizar todo seu aparelho burocrático para expulsá-los e derrubar a construção<sup>89</sup>. Cabe dizer que este último comentário mostra que

---

<sup>88</sup> Ainda é possível citar outros casos, como a *txabola* de alguns dos antigos proprietários e moradores de Jausoro Garaikua [A35], dos que falei no anterior capítulo (*supra*. Cap. 3.2).

<sup>89</sup> Herzfeld (1991) afirmou, a propósito do seu caso de estudo em Rethemnos, que lá, para os residentes, “o Estado está longe de ser uma forma abstrata em sua vidas. É, ao contrário, uma presença humana acessível, a condição que possibilita seus intentos por negociar cada situação” (ibid.: 239). Num sentido similar, vale assinalar que nesse acontecimento, para Javier e Mariángeles a presença do Estado estava corporificado num burocrata que, além de ser uma presença humana próxima, se chamava do mesmo modo que a casa dela, o que, pelo visto, contribuiu para a negociação.

para o técnico da prefeitura (e para a prefeitura), um vizinho é qualquer morador ou proprietário de uma casa de Araotz (da vizinhança). Os *fazeres* descritos no decorrer deste capítulo, no entanto, parecem discordar dessa definição de “vizinho”; vale a pena fazer uma pequena síntese.

As descrições aqui contidas me levaram a falar da coexistência de, ao menos, quatro modos de *fazer auzo* diferenciados pelos próprios araoztarras. O primeiro tem a ver com a produção de relações de parentesco e sua consideração imanente. Desde esse primeiro ponto de vista, Araotz remete a uma extensa maranha de consanguíneos e afins capturada e simultaneamente potencializada pelos *baserris*. As relações entre casas, segundo esta perspectiva, são o resíduo e simultaneamente o meio da produção de relações de aliança, e a própria organização econômica dos grupos domésticos é dependente delas, de sua consideração e da sua praticidade. *Fazer auzo* é um sinônimo de *fazer família*<sup>90</sup> e, desse modo, consiste em performativizar a afinidade e a consanguinidade através de meios variáveis (matrimônios, considerações, trocas, apoio mútuo e cooperação nos labores, etc.), desde o ponto de vista de cada indivíduo (ego-centrado) ou de cada casa (oico-centrado).

O segundo modo, designado pelo termo *aldekuak* (do lado), em oposição ao primeiro, remeteu, nas falas dos araoztarras, a um princípio de *afinidade entre casas*<sup>91</sup> determinado pela contiguidade ou pela proximidade geográfica. Na perspectiva desta noção, o bairro parece consistir na produção de relações entre grupos domésticos motivada e precedida por uma rede topológica de casas. Os indivíduos de cada grupo doméstico, no entanto, não operam desde uma visão do todo, mas tomam o ponto de vista da casa (oico-centrado) para identificar apenas as relações que lhe correspondem a ela, os seus *aldekuak*. Desse modo, os *aldekuak* operam como grupos domésticos que intensificam as trocas, a circulação, o convívio ou a assistência mútua entre suas casas, o que eventualmente pode propiciar uma expansão da vicinalidade por aliança e parentesco ao facilitar casamentos entre indivíduos desses grupos domésticos (por

---

<sup>90</sup> Vale lembrar da sintonia disso com a bibliografia antropológica que nas últimas décadas insistiu na processualidade e na relacionalidade do parentesco, isto é, no “fazer família” (Carsten 2000, 2004; Comerford 2003; Fonseca 2010; Marques 2002; Villela 2009).

<sup>91</sup> Márcio Silva me faz lembrar que o termo “vizinho” provém do latim *vīcīnus*, isto é, aquele que vive *ad finis* (ao fim, na fronteira). De *ad finis* derivam os termos contemporâneos “afim” e “afinidade”, de modo que, em sua etimologia, ambos os termos, “vizinho” e “afim”, remetem a um mesmo princípio, o de contiguidade. Ver Silva (2013: 17).



exemplo, no caso do matrimônio entre os *aldekuak* Eusebio de Antzuená [A09] e Bitori de Errastikua [A19]).

Em terceiro lugar, o *auzolan* que aqui descrevi remeteu ao bairro em sua unificação técnica e produtiva. O *auzolan* faz bairro quando as circunstâncias impõem a necessidade de *fazer* algo e esse *fazer* se desenvolve por meio da compatibilização das atividades dos vizinhos. Ocasionalmente (segundo uma fala de Enkarni) o *auzolan* parece preconceber o bairro como uma unidade grupal predefinida (a vizinhança) que é politicamente ativada pela Junta de Araotz. Em outros depoimentos, o *auzolan* envolve o trabalho que cada indivíduo faz diretamente para o coletivo comunitário ou para outro indivíduo pensado como parte desse coletivo (isto é, não conceituado como parente ou como *aldekuá*), de modo que é o próprio trabalho o que, ao visar de um modo ou outro pela vizinhança, transforma esse trabalhador num vizinho, independentemente de possuir ou não uma casa.

O quarto e último modo deriva da valoração estética que alguns araoztarras fazem do *baserri* enquanto visualidade e em sua relação com uma paisagem, isto é, com uma forma do território. Desde este ponto de vista, vimos que determinadas pessoas associavam o estado e o aspecto dos terrenos e das florestas pertencentes a cada *baserri* não a um *baserri-arquitetura*, mas a uma questão ética, isto é, à responsabilidade e ao trabalho de cada vizinho. Neste sentido, cuidar do *baserri* e dos terrenos próprios, isto é, “trabalhá-los” (tal e como disse Begoña de Gerneta [A29]), infere no aspecto geral do bairro e em sua produção.

Enfim, segundo estas considerações, Mariángeles, Javier, Pedro e Arantza, apesar de não possuírem ou habitarem um *baserri*, parecem cumprir com todos os “requisitos” que os vizinhos mencionam para se considerarem produtores (de quatro modos distintos) de *auzo*, isto é, vizinhos de Araotz.

Para a prefeitura, entretanto, o *txabolismo* passa mais por uma questão de direitos de propriedade e de forma arquitetônica (de *baserri-arquitetura*) do que de relações de parentesco, de proximidade ou de trabalho. Como vimos anteriormente (*supra*. Pt.I, Cap.2.2), a gênese do *baserri-família* insistiu historicamente na verticalidade da sucessão unitária e da herança troncal dos *baserris*, procurando omitir em ocasiões a transversalidade propiciada pela afinidade e pelo cognatismo e sua

participação das vicinalidades. Nesse sentido, mostrei no anterior capítulo que, quando o governo basco decretou a nova lei em defesa das “tradições bascas” e da família, reinstaurou (com meio milénio de atraso) o direito a *deserdar* (Euskadi 2015); isto é, promulgou um princípio absolutamente derivado dos fundamentos do *baserri-família*. Em sintonia com isso, a municipalidade, procurando proteger o bairro de Araotz (*Vide supra*. Pt.I, Cap. 3.2), em primeiro lugar (Oñati 1981) regulou o tamanho da parcela mínima para os *baserri*s (em base ao ideário do *baserri-família*) e em segundo lugar (Oñati 1986, 2006) permitiu a divisão interna (bifamiliar) dos *baserri*s com a condição de que seu aspecto externo permanecesse unitário (segundo a estética do *baserri-arquitetura*). Afinal, para as instituições bascas a ideia de bairro rural parece remeter a uma estética paisagística bucólica e a uma moral hereditária em perfeita sintonia com as pinturas do *Renascimento Cultural Basco* (fig. 2.16), que compõem a cena sempre desde uma perspectiva externa que mostra o bairro como um conjunto de unidades isoladas, mas que pouco tem a ver com o cotidiano transdoméstico dos araoztarras.



Fig. 2.16. Ricardo Arrúe (1889-1978), *Cena Rural*, s/d.

## CAPÍTULO 4

### Habitar e/ou produzir o *baserri*

Em Aranzazu, o bairro rural adjacente a Araotz, existe uma edificação [C02] que reflete as possibilidades transfigurativas da adoção da epistemologia estilística arquitetônica (*vide supra*. Pt.I, Caps. 3 e 4). Trata-se de um refeitório construído para os esporádicos encontros de uma sociedade gastronômica local, previamente projetado por um arquiteto (desconhecido por mim). Formalmente, é um edifício quadrado de concreto armado de estilo estritamente moderno (estrutura de pilares, cobertura plana e ajardinada, grandes paramentos vidrados, etc.) ao que lhe incorporaram uma pequena entrada de estilo basco (telhado de duas águas, telha árabe, calhas de madeira, estrutura de madeira e paredes de pedra com cantoneiras de silhares, etc.), algumas pedras decorativas grandes e rústicas e uma bandeira do País Basco (fig. 2.17).

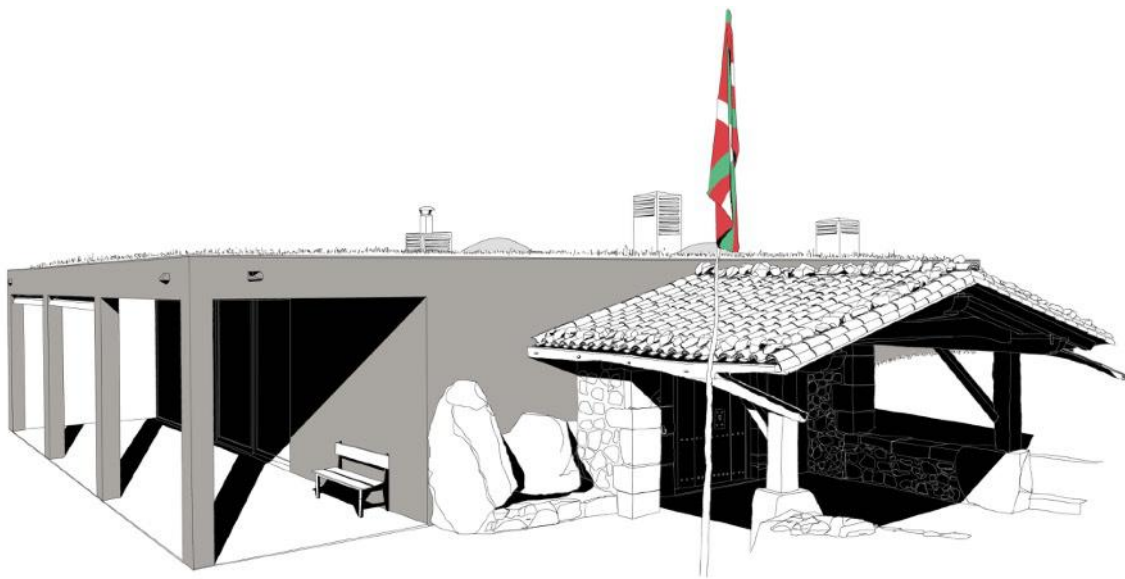


Fig. 2.17. Sociedade gastronômica de Aranzazu [C02].

Foi Iñaki de Antzuenena [A09] quem me mostrou o prédio. Ele já estava ciente do objeto de minha pesquisa e, enquanto nos dirigíamos ao local, com um sorriso malicioso, dizia ironicamente: “Ion, vou te mostrar um edifício que você vai adorar”.

De fato, chegando lá fiquei atônito; emocionalmente dividido entre uma percepção curiosa (etnográfica) que se perguntava pelas circunstâncias que levaram à aparição de algo como isso e um juízo estético (arquitetônico) que via naquilo uma monstruosidade pós-moderna derivada de uma sucessão de graves equívocos históricos.

Imediatamente percebi que Iñaki me observava com curiosidade; era o suposto nativo quem observava a reação do antropólogo: “e aí, gostou?”, me disse entre risos.

Não soube responder. Por um momento lembrei do acontecido com a *txabola* do irmão dele [B10], da que falei no final do capítulo anterior. Pensei no surpreendente que era que para o Estado aquela *txabola* [B10] se considerasse uma degradação do meio rural e que, nos mesmos termos, o edifício de Aranzazu [C02] fosse perfeitamente admissível: legal. Assim, lembrei que, quando Javier e Mariángeles me explicaram os problemas que tiveram com a legalização de sua *txabola* [B10], mencionaram que a exigência da prefeitura (além do pagamento de determinadas multas e taxas) foi que revestissem as fachadas de madeira e refizessem a cobertura com telha árabe, para que, segundo Javier, “tivesse um aspecto um pouco mais rural”. Enfim, para o operador estilístico arquitetônico que a prefeitura mobilizou na legalização de ambos os casos, a incorporação de determinados elementos característicos (segundo o *baserri-arquitetura*) numa parte do complexo formal serviu como justificativa de uma totalidade (uma instância molar ou identitária) que se normalizou ou desproblematizou através deles; a parte pelo todo. Nesses termos, o edifício de Aranzazu [C02] é mais *baserri* do que vários *baserris* de Araotz, pelo simples fato de cumprir com mais requisitos, no volume da entrada, dum *checklist* acorde com o *baserri-arquitetura*.

Como bom observador, Iñaki deixou que eu falasse sozinho e descarregasse minhas emoções contraditórias, e acabou por guardar sua opinião para si mesmo. Entretanto, seu riso irônico evidenciava que ele tinha seu próprio ponto de vista a respeito de tudo isso; isto é, a respeito da forma dos *baserris* e da forma dos *baserris* sancionada pelo Estado, e a respeito de um etnógrafo que, entre outras coisas, pesquisa ambas.

No decorrer deste capítulo, então, tratarei de como vários araoztarras, entre eles Iñaki, problematizam e produzem a forma e a visibilidade dos *baserris*. No primeiro subcapítulo mostrarei numerosos *fazeres* que envolvem a construção das casas e sua conceituação enquanto construções. Prestarei especial atenção a uma problemática levantada pelos araoztarras a respeito da distinção visual entre os *chalets* e os *baserris*. Desse modo, veremos que tal problemática envolve para alguns vizinhos considerações sobre a acumulação de singularidades mediante processos produtivos imanentes, o que

eventualmente contrasta com as prerrogativas tipológicas do *baserri-arquitetura*. Por fim, em sintonia com essa contraposição, no segundo subcapítulo tratarei brevemente da restauração de três *baserris* sob regimes produtivos diferentes.

#### 4.1 Sobre a distinção de *chalets* e *baserris*.

Para Eugenio de Otalora Haundi [A49] o *baserri* é um modo de vida relativo à economia doméstica de subsistência, de maneira que, segundo ele, em Araotz só há um *baserri*, Madinabeiti Azpikua [A42]. O motivo disso é que os moradores dessa casa, o pastor Máximo Zumalde e sua esposa, são (na atualidade) os únicos vizinhos de Araotz que nunca trabalharam fora de casa. A classificação de Eugenio, porém, utiliza duas palavras para diferenciar três elementos: (1) o “*baserri baserri*”, (2) o “*baserri-chalet*” e (3) o “*chalet*”. O primeiro é o de Máximo, os segundos remetem aos *baserris* cujo aspecto visual continua “tradicional”, e os terceiros são “os de planta nova” ou os que parecem “reconstruídos por arquitetos”, como o do seu *aldekua*, Otalora Txiki [A50] (fig. 2.18), ou o do filho de Máximo, Iturralde [A33] (fig.2.19).



Fig. 2.18. Otalora Txiki [A50] e Argiñena [A13]. Diferença entre o aspeto de *chalet* e de *baserri* segundo Eugenio de Otalora Haundi [A49].



Fig. 2.19. Iturralde [A33], construído recentemente por Mikel Zumalde, é, segundo todos os araoztarras com os que falei, um *chalet*. Trata-se de um edifício projetado pela arquiteta Itziar Celaya, mas posteriormente auto-construído pelo proprietário e atual morador.

No período da pesquisa não encontrei nenhum informante que não fizesse de algum modo essa distinção entre *baserri* e *chalet*. Para Mirari de Txomena [A58]:

O *baserri* tem sua habitação, seu estábulo, seu camarote, etc. Num *baserri*, apesar de estar reformado, sempre te dizem: aqui agora é a sala ou o refeitório, mas antes era o estábulo. Se você trocou o estábulo pela sala... a vida muda... é o que tem; mas isso continua sendo um *baserri*. E aquele que constrói a casa, simplesmente casa... isso não é um *baserri*; isso é um *chalet*.

Enrike de Txapelena [A57], porém, não concorda. Ele herdou “um puto *baserri* de pobres, de pobres, do mais pobre”, pequeno e velho, de maneira que 15 anos atrás o derrubou para reconstruir no seu lugar uma casa mais cômoda, mas que, de fato, segue o estilo arquitetônico do *baserri-arquitetura*. Enrike se mostra enfadado quando Eugenio lhe diz que a casa dele é um *chalet*: “num *baserri* você pode tirar o estábulo e viver lá. E você pode tirar o gado e fazer com que não entrem nem sequer os malditos gatos. Mas isso segue sendo um *baserri*”.

Curiosamente, em outra ocasião, Benjamín de Errastikua [A19] me deu exatamente o argumento contrário:

Num *baserri* se gera muita sujeira, só o pó que gera a grama que se guarda dentro para o gado é uma barbaridade! E depois os animais que entram: moscas, borboletas, gatos, ratos. Mas, vamos ver! Não estamos em Manhattan... ne? Estamos no monte, senhores! Não vão entrar ratos? Isso é um *baserri*. Num *chalet* os ratos não entram.

Estes enunciados evidenciam que, apesar de usar cotidianamente os termos *baserri* e *chalet*, os araoztarras não têm uma ideia particularmente clara e consensual sobre o que os diferencia. Os termos são operativamente contrapostos, como dois polos de uma escala axiológica estética e moral, associada a aspectos como tradição/modernidade, sujeira/limpeza, irregular/regular, natural/artificial, autoconstrução/arquitetura, singular/ordinário, característico/banal, etc. Quando utilizados, vários araoztarras (como Enrike) demonstram repúdio a que sua casa seja definida como *chalet*, pois isso implica certas conotações que o posicionariam fora da “tradição” local e próximo do artificialismo dos arquitetos.

Precisamente, Lierni, arquiteta de Oñati especializada na restauração de *baserris*, confessa que ocasionalmente fez uso desse “medo ao *chalet*” dos *baserritarras* quando negociava com determinados clientes:

Às vezes, quando vejo que os baserritarras querem reconstruí-lo tudo, lhes digo: “olha, mas tenham em conta que se vocês fazem isso já não vai ser mais um *baserri*, mas um *chalet*. Ou seja, que quando esteja feito vocês não vão dizer mais, ‘*goazen baserrira!*’ (vamos para o *baserri!*), mas ‘*goazen chaletera!*’ (vamos para o *chalet!*). Nesse momento eles me dizem: ‘não, não, não, não!’ e acabam olhando com mais confiança para minhas propostas.

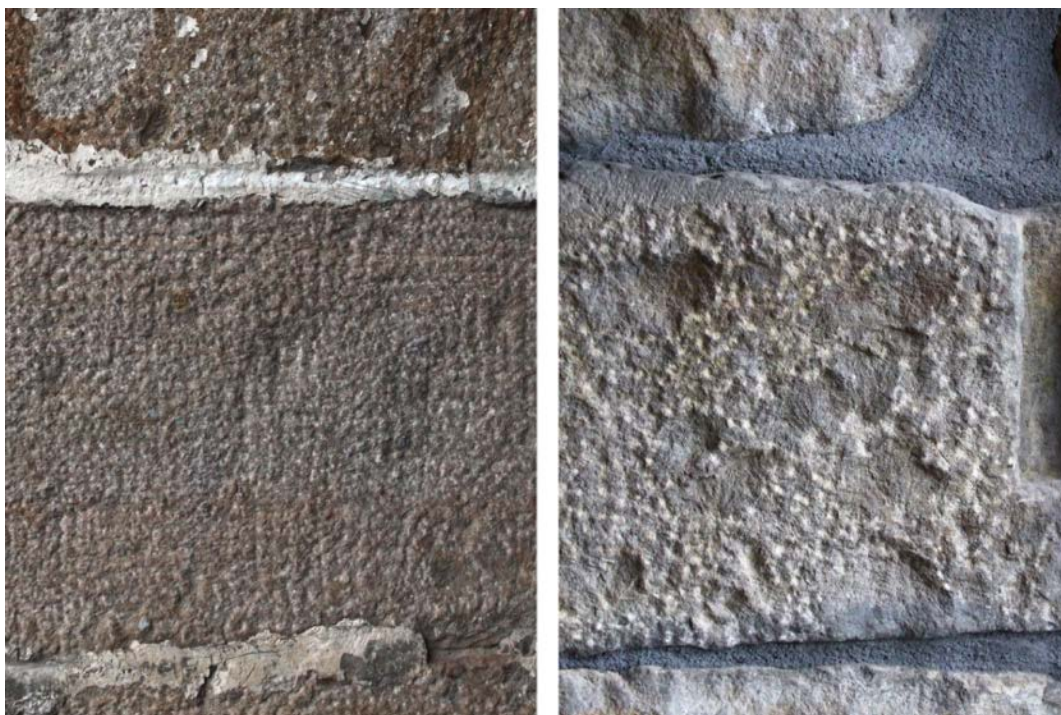
Benjamín e seus irmãos, por outro lado, se dedicam há mais de 5 anos a restaurar eles mesmos o *baserri* deles, Errastikua [A19]; quando me explicam a distinção *baserri/chalet* recorrem a considerações técnicas e formais. Segundo Benjamín:

Num *chalet* todas as paredes são retas, tudo é perfeito, sobretudo as janelas. As pedras de silharia das janelas antes eram imperfeitas. E as cantoneiras e tudo. Percebe-se quando a pedra está desbastada a mão e quando está a máquina [figs. 2.20 e 2.21]. Para mim... você o vê e... pam! O noto imediatamente! [...] Eu não procuro que tudo esteja perfeito. Eu quero a imperfeição que a madeira e a pedra me dão.

Para Santi, irmão de Benjamín:

O *baserri* é irregular, sempre raro e característico [...] Olha por exemplo a forma que faz Andreta [A08, fig. 2.22], a fachada parece que está em ponta e que se arredonda pelos cantos; não tem nada a ver com isso que dizem de que os *baserris* tem que ser quadrados [fig. 1.24]. Para mim Andreta é um *baserri*, e não os outros [os tipológicos].

Santi parece explicitar que quanto mais próxima é a forma de um edifício aos arquétipos do *baserri-arquitetura*, menos *baserri* é e mais parece com um *chalet*. Para Benjamín e Santi, um *baserri* se expressa nas singularidades provocadas pela vivência local e pelas circunstâncias técnicas, nunca nas semelhanças formais em relação a uma entidade transcendente.



Figs. 2.20 e 2.21. Silhares desbastados a máquina (esquerda) e a mão (direita), em Errastikua [A19].

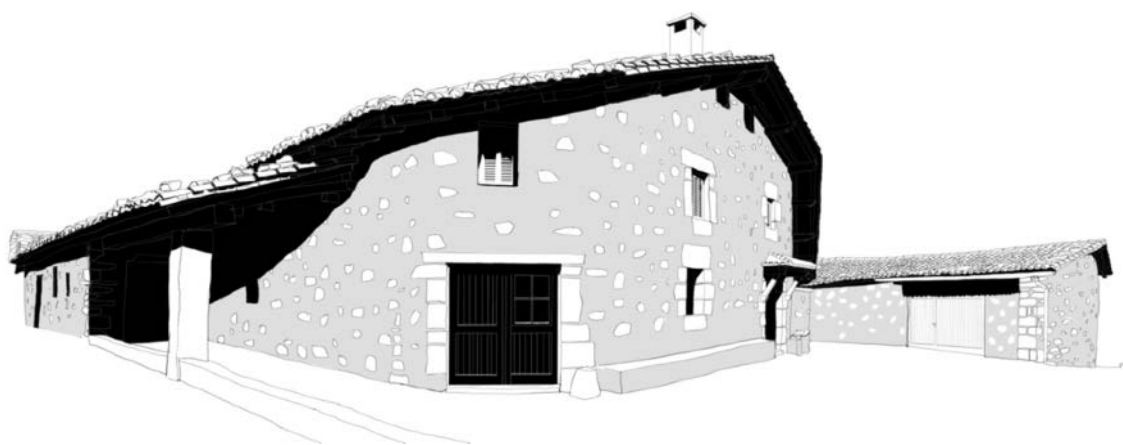


Fig. 2.22. *Baserri* Andreta [A08].

Enfim, estes *fazeres* indicam que, apesar de confluir num sentido aproximado, a diferenciação *baserri/chalet* é muito variável e pode se expressar numa miríade de evidências relativas à casa, como aspectos econômicos, organizativos, funcionais e distributivos, éticos, técnicos e construtivos, formais, etc. Contudo, é curioso observar que na escala desta dicotomia o parentesco não foi apresentado por nenhum informante como um operador distintivo. Evidencia-se, desse modo, que estamos num domínio produtivo que os araoztarras diferenciam especificamente do *auzo*.

Outro aspecto a ressaltar é que nas falas destes informantes se intui um conflito explícito entre o tipológico (o patrimônio das instituições, a arquitetura dos arquitetos,



etc.) e o singular (a casa vivenciada e construída segundo as circunstâncias). Trata-se de um conflito que atravessa várias instâncias: desde uma viga qualquer até o patrocínio estatal dos queijos de ovelha, passando inclusive pela normatização do *euskera batua* (unificado). Explico-me.

Conversando sobre a patrimonialização dos *baserri*s, Eugenio de Otalora Handi [A49] procurou exemplificar seu ponto de vista do seguinte modo:

Essa questão do patrimônio é como a história do *label*<sup>92</sup>. Me incomoda bastante o assunto do queijo *label* e a carne *label* e a sidra *label*. É puro marketing, é um espetáculo impressionante. E depois resulta que as pessoas que querem viver do *baserri* não conseguem competir com isso. Eu prefiro a sidra que faz o vizinho, que tem lá quatro maçãs e a faz em casa, do que toda essa bagunça. Pode ser que a sidra que ele faz não seja tão boa quanto a que fazem os enólogos... mas no mínimo é diferente.

E o queijo... minha mãe se dedicou a vida toda a fazer queijo. O queijo que ela fazia já não se pode fazer, porque o coalho natural era super forte. Hoje você come queijo em Oiñati, em Segura ou em Donostia e em todos os lugares tem o mesmo sabor. Eu não gosto disso. O queijo que você faça terá um sabor distinto. Mas com essas histórias do *label* é como se o queijo tivesse que ser sempre igual! De verdade, eu não gosto disso.

Para Eugenio a produção do *baserri* (do próprio *baserri* e do que o *baserri* produz) requer o tempo necessário para se relacionar com as circunstâncias e aprender a lidar com as diferenças em lugar de impor uma identidade. Jaime de Errastikua [A19] o expressa através do “pão de *baserri*”:

Minha mãe, durante 25 anos, fez pão de *baserri* todas as semanas. E todas sexta feiras, toda sexta, toda sexta, toda sexta... a gente tinha pão caseiro. E, acontece que, nesse *fazer* constante, você não perde os detalhes. Tem gente que pega uma sensibilidade à massa do pão que sabe quando está seca, quando está doce, quando está excessivamente húmida. E minha mãe pegou esse ponto tátil, ela sabia captar as farinhas. Porque, claro, antes cada dia chegava uma farinha diferente; hoje todas as farinhas do mercado são brancas, mas eu me lembro de umas farinhas escuríssimas, praticamente pretas! E ela sabia lidar com isso, e todos os dias o pão era diferente, mas sempre bom.

No mesmo sentido, o irmão de Jaime, Benjamín, enquanto me mostra a casa em obras, descreve como foi o processo de obtenção, tratamento e colocação de cada viga. Ele faz lembrar do dia em que encontrou uma árvore de lariço (*Fitzroya cupressoides*) que tinha caído no bosque; “não podia desaproveitar esse tronco e deixa-lo lá. Mas trazê-lo até aqui foi uma loucura; precisei de vários dias [...], depois o deixei secar lá embaixo durante anos”. Explica como algumas madeiras, como a de carvalho (*Quercus*) ou de castanheiro (*Aesculus hippocastanum*), são “traidoras”, porque precisam secar

---

<sup>92</sup> O qualificativo *label* refere-se ao *Eusko Label* (“etiqueta basca”). Consiste numa marca de garantia da “Fundación Kalitatea Fundazioa” que “identifica e distingue os produtos agroalimentários produzidos, transformados e/ou elaborados na Comunidade Autónoma do País Basco, e cuja qualidade ou singularidade supera a meia geral”. Entre seus “objetivos” encontra-se a “defesa da labor dos produtores”. Informações extraídas do site: <http://euskolabel.hazi.eus/>

durante anos e, se não está completamente seca no momento da colocação, “se entorta e te faz a vida impossível”. Quando chegou o momento, Benjamín limpou, lixou e cortou aquele tronco de tal modo que a *nova species* pudesse servir como viga. Ele conserva dezenas de fotografias do processo; para me indicar o tamanho da viga, mostra uma fotografia do filho dele posando junto a ela: “compara o tamanho do meu filho com o do tronco!”. Para Benjamín essa viga não é uma viga; ela não deixa de ser essa viga; ela é concreta, particular, histórica. Ela ocupa um lugar concreto, na cozinha (fig. 2.23), entre outras tantas vigas com histórias similares.



Fig. 2.23. Vigas da cozinha de Errastikua [A19] restauradas por Benjamín e seus irmãos. A viga comentada é a segunda começando pela direita.

O modo de conhecimento que esses enunciados e *fazeres* suscitam diferem substancialmente do que os documentos do projeto sobre o *baserri* Jausoro Garaikua [A35] refletem. Para os fins deste estudo, este *baserri* reconstruído nos final dos anos 40 é de especial interesse, pois, ao que tudo indica, foi a primeira casa de Araotz na qual interveio um arquiteto, Damian Lizaur. Nesse sentido, Jausoro Garaikua [A35] foi, antes de ser propriamente um *baserri*, uma arquitetura (um projeto), e talvez seja um dos motivos pelos quais os proprietários o renomearam como Goizeko Izarra (“estrela da manhã”. *Vide supra*. Cap.1.1). No projeto arquitetônico conservado no Arquivo

Municipal podem se encontrar as medições completas, as quantidades deste ou daquele material necessárias para o levantamento de determinadas superfícies de parede de alvenaria de pedra, as unidades necessárias de este ou aquele elemento para cada laje, etc. Para o arquiteto Lizaur as vigas são elementos genéricos, de um material abstrato (com propriedades teóricas, como coeficientes de porosidade e absorção, de rigidez, de fricção, etc.) e de medidas de corte determinadas pelas necessidades do projeto (ver fig. 2.24). As vigas são quantificadas e qualificadas, estáveis e neutras; não são singulares e históricas, e muito menos “traidoras”.

PROYECTO DE CASERIO PARA D. TROFILO AGUIRREBALZATEGUI DE ARAOZ.

MADERA GRUESA.-

Vigas.

Parte vivienda	7 de 4,30		
" "	1 de 5,30 (escalera)		
" "	7 de 2,70		
Parte establo y desvan bajo	8 de 4,50		
" "	7 de 4,80		
" "	1 de 3,30 (escalera)		

Postes.

Parte vivienda	4 de 2,20		
" "	4 de 2,80		
" "	(desvan) 4 de 3,10		
Parte establo	4 de 2,50		
" "	4 de 2,80		
" "	(desvan) 4 de 2,20		

Jánelgas.

16 de 0,15 x 0,20 x 0,60

Solivos.

Desvan bajo 92 fuertes de 4,40  
Desvan alto y parte vivienda 220 de 4,40

Corvas.

4 de 5,30  
8 de 4,80  
2 de 4,50

Zepatas sobre muro bajo cubierta.

82,00 metros lineales.

Caballos.

4 de 5,50

Sopandas.

11 de 4,40  
6 de 2,50  
4 de 3,40  
2 de 5,40  
2 de 2,80  
4 de 4,50  
4 de 5,70  
4 de 3,80  
4 de 4,30

Cabios.

34 de 3,60	27 de 3,10	8 de 3,10	4 de 3,00
32 de 2,70	27 de 2,40	4 de 1,70	8 de 2,30
50 de 2,90	42 de 3,00	12 de 4,10	10 de 1,50
34 de 3,30	6 de 4,20	12 de 3,10	

Fig. 2.24. Damian Lizaur. Dimensionamento das vigas no projeto do baserri Jausoro Garaikua [A35].  
Fonte: Archivo Municipal de Oñati; Fondo Damian Lizaur, C.1235, exp.3.

Comparar o desenho da cobertura feito por Lizaur (fig. 2.25) com uma cobertura como a do *baserri* Emparantza [A16] (figs. 2.26 e 2.27), evoca de imediato os comentários de Benjamín e de Santi sobre a perfeição e a regularidade técnica. Por outro lado, acontece que a construção (não a concepção) de Jausoro Garaikua, parece pertencer menos ao âmbito das arquiteturas e mais ao do *fazeres* dos araoztarras. Jaime de Errastikua [A19] me explica que os pedreiros e canteiros que construíram a casa foram os próprios vizinhos de Araotz, “Tomás de Amiamena [A07], e vários mais, pode ser que também o pai de Enrike de Txapelena [57]”. Diz que a empreiteira os contratou “a *destajo*” (lhes pagando pela conclusão do serviço em lugar de pelo tempo), o que fez com que eles acelerassem a obra de tal modo que “a construção acabou sendo uma porcaria”, e pouco depois de acabada meia fachada oeste desabou; “depois o tiveram que reconstruir todos os vizinhos em *auzolan*”. Pelo visto as coisas não se materializaram com a neutralidade e apatia que os desenhos do arquiteto procuravam expressar; as circunstâncias fizeram de uma parede abstrata um acontecimento histórico.

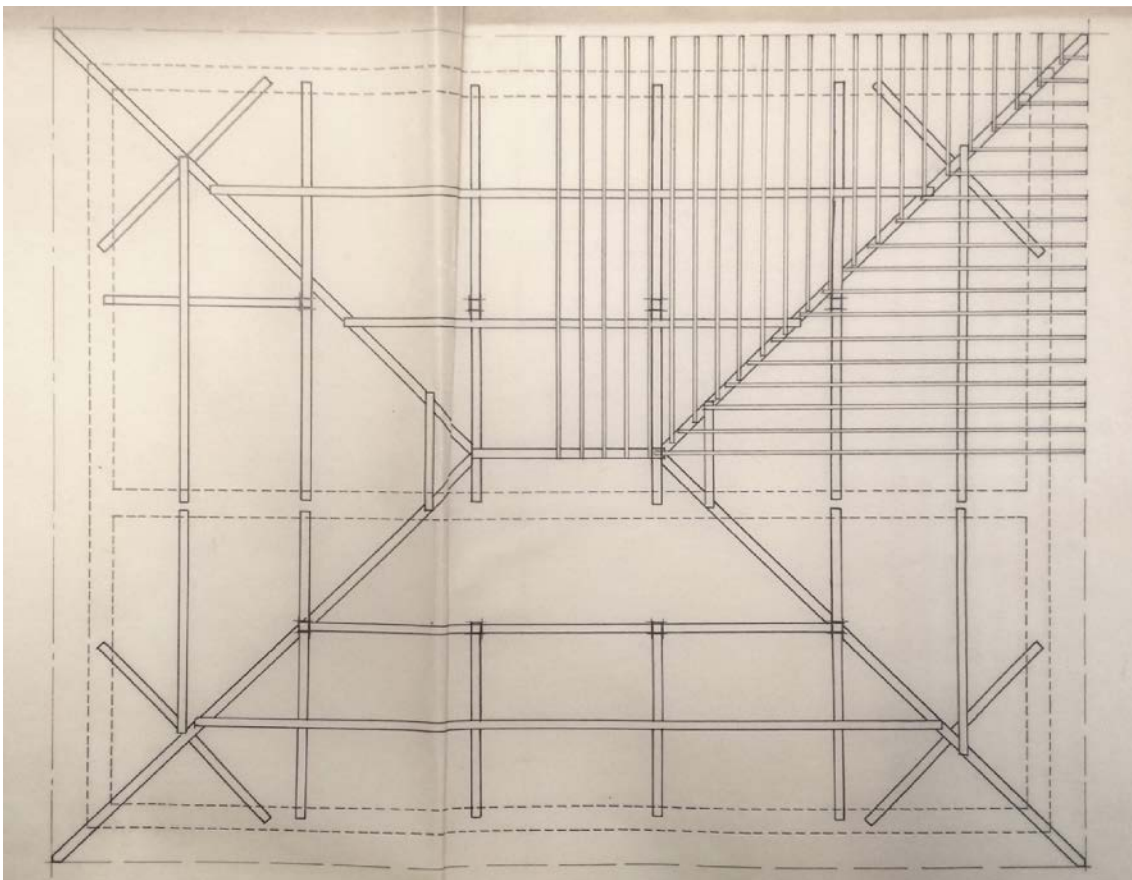


Fig. 2.25. Damian Lizaur. Plano do telhado de Jausoro Garaikua [A35]. Fonte: Archivo Municipal de Oñati; Fondo Damian Lizaur, C.1235, exp.3.



Figs. 2.26 e 2.27. Encontros entre vigas estruturais no telhado do baserri Emparantza [A16]. Note-se como são os detalhes construtivos os que se adaptam ao aproveitamento de determinadas madeiras, e não ao contrário.

Contudo, apesar dessa história, muitos me falam da tradição construtiva dos vizinhos de Araotz. Segundo Miguel Angel de Sarramendi [C07], os araoztarras, ao contrário de outros bairros rurais de Oñati, tinham nas proximidades canteiras boas de arenito e de pedra calcária, coisa que se percebe na qualidade das casas e que sem dúvida contribuiu a que muitos vizinhos se especializassem na cantaria. Diz ele que, nos períodos de menos tarefas agrárias, muitos araoztarras migravam pela Espanha procurando obras nas que trabalhar como canteiros.

A propósito disso, vale lembrar que Clastres e Pinton (1999, 2001) analisaram o modo como os construtores da região Francesa de la Creuse (“*maçons de la Creuse*”) foram objeto de mistificações, tanto por eles mesmos quanto por eruditos da história local. Envolvidos por um lado em complexos movimentos migratórios considerados “uma forma de patrimônio” (2001: 104) e por outro em práticas construtivas descritas como “instintivas” ou “dentro do sangue” (ibid.: 116), os creusenses eram nacionalmente caracterizados como “arraigados na pedra e propensos ao

movimento” (ibid.: 116) e as terras que eles habitam eram poetizadas, em consonância, como “transição e permanência” (ibid.:117).

Porém, definitivamente nada parecido com o que Clastres e Pinton mencionam aconteceu em Araotz. Apesar da forte tradição local de cantaria que Miguel Angel e outros mencionam, esse aspecto não constituiu um inscriptor da produção do diacrítico identitário local. Isso é relevante, pois, como vimos a propósito da gênese da entidade *baserri-arquitetura* (supra. Pt.I, Cap.3), tanto os discursos nacionalistas e identitários quanto os patrimonialistas insistiram muito mais na forma dos edifícios do que na ética, nos costumes ou na técnica daqueles que os produziram. Nesse sentido, a cantaria dos araoztarras passou completamente inadvertida enquanto objeto de interesse social aos olhos das instituições municipais, mas, pelo que me contam, foi um meio essencial da produção de socialidades no bairro e, especialmente, em determinadas famílias.

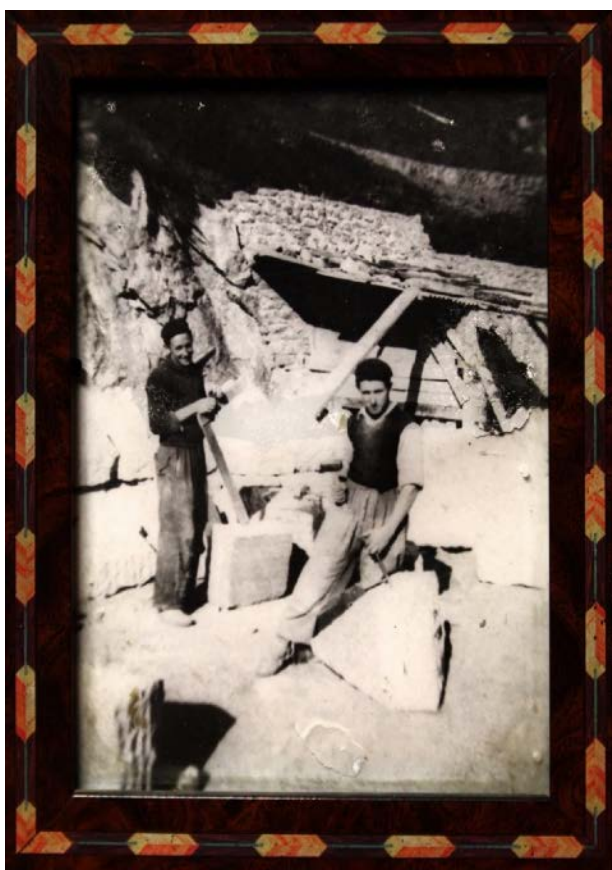


Fig. 2.28. Fotografia dos canteiros Pedro e Nicolás, irmão e cunhado de Miren de Amiamena [A07], emoldurada e exposta numa parede do *baserri*.

Miren de Amiamena [A07], por exemplo, tinha um pai, um irmão e um cunhado canteiros (fig. 2.28). A fala dela está cheia de anedotas sobre pedras; qualquer comentário, qualquer pensamento, suscita a lembrança de um acontecimento relacionado com esta ou aquela pedra. Num momento dado surgiu uma conversa sobre matemáticas, e ela interveio de imediato:

Uff... eu sou péssima com as matemáticas. Mas meu pai... ele sim que era bom. Um dia chegavam Nicolás e Pedro [cunhado e irmão] com um boi arrastando uma pedra enorme que tinham achado e que queriam usar para a construção de um *baserri* aqui em Araotz Urruti. Meu pai olhou para a pedra e seguidamente falou: essa aí tem... oitocentos quilos. Pouco depois mediram a pedra para calcular o volume, e, de fato, deu setecentos e noventa, quase oitocentos!

Por outro lado, segundo vários informantes, as pedras se encontram, e quanto menos se cortem, melhor. Jaime de Errastikua [A19] assegura que um dos motivos

pelos quais desabou a parede de Jausoro Garaikua [A35] foi que a pedra que se usou nele provinha de uma canteira onde esta tinha sido extraída com dinamite. Para ele, a construção implica a procura dos materiais, sua medição e a adaptação das circunstâncias de obra às condições que cada elemento impõe, e não o contrário. Seu irmão Benjamín, do mesmo modo, descreve como é ele quem se adapta às irregularidades das vigas (fig. 2.29), para que elas não o “atraíçõem”.



Figs. 2.29. Contraste entre a irregularidade de uma viga reciclada de madeira carvalho e a regularidade do travessamento de madeira de pinheiro industrializada; em Errastikua [A19].

Enrike de Txapelena [A57], por sua vez, me relata uma dessas “traíções” e explica como quando reconstruiu o *baserri* ele não tinha madeira guardada, de maneira que precisou comprar a que necessitava de uma madeireira de Ozaeta: “trouxeram as madeiras retas, retas, mas verdes, verdes”. Assegura que, quando colocaram determinadas vigas, “estava todo encaixado milimetricamente”, mas que com o tempo o conjunto foi se entortando; “me venderam isto como carvalho, mas é *ametza* [*Quercus pyrenaica*]; da família do carvalho, mas se retorce muito mais, como a madeira de cerejeira [*Prunus avium*]”. Enrike relata mais uma história sobre esse tipo de madeira em relação aos seus *aldekuak*:

O pai de Ignacio de Goitikua [A12] trabalhava sempre a madeira arrumando os *baserris* e tudo isso. O filho, um dia que o pai foi tirar um cochilo, pegou e começou a fazer o travessão cumprido de um carro de boi, para depois lhe colocar as costelas e as rodas e tal. Quando o pai levantou o viu e –o que você está fazendo, com isso? fazendo um carro? pois... com isso você não vai fazê-lo; isso é *ametza*! Isso vai revirar tudo!– Enfim, o moleque não fez nenhum caso do pai. Fez o carro, e um par de anos depois já estava todo torto; já não valia para nada.

A moral é quase sempre a mesma, “deixa que o material marque o tempo”. A madeira precisa de anos de repouso, de modo que os *baserris* se adaptaram para armazená-la. Vários *baserris* de Araotz conservam ainda um cômodo para guardar madeira; em Erramuena [A17] (fig. 1.25), Javier me mostra esse espaço (fig. 2.30) e me assegura que tem madeira lá esperando há mais de 80 anos. E explica: “você nunca sabe quando vai precisar dela. Aqui, por exemplo, de repente um dia desabou o telhado do armazém. Aí a gente agradeceu ter guardado madeira durante anos”.



Fig. 2.30. Cômodo de Erramuena [A17] onde se acumula a madeira “em espera”.

Javier conta também que quando esse telhado desabou, seu tio, Juan de Elortondo [A15], veio um dia dizendo que ia arrumá-lo e que para isso ficaria dois meses em casa: “a gente, em troca, colocava o vinho e a comida, mas aqui acabavam aparecendo todos os irmãos, para ajudar e, mais do que ajudar, para beber”. Para explicar o teimoso que era seu tio, Javier me conta que um dia talaram um castanheiro torto com o qual queriam fazer lenha para fogo. Diz que Juan o viu e se empenhou em que queria usá-lo para o telhado e que teve briga porque os outros diziam que não servia para isso. Relata que eles sofreram para conseguir levar o tronco inteiro até a casa e que quando chegou Juan viu que era pequeno demais para seus propósitos, de maneira que levantou duas paredes laterais a mais só para poder colocá-lo, fazendo um arco completo (fig. 2.31). Quando o conseguiu, toda a família ficou maravilhada.





Fig. 2.31. Viga arqueada de castanheiro encontrada e colocada por Juan de Elortondo [A15] no armazém de Erramuena [A17].

Relatos como esses indicam que a construção dos *baserris* depende de uma lentidão factual que se relaciona com os materiais como se estes foram coisas particulares em formação ou já formadas no ambiente. Disso deriva que é a construção da casa a que se adapta à singularidade das pedras e das madeiras; esses enunciados insistem em que a construção não consiste numa forma mental que se impõe sobre uma matéria abstrata e genérica, mas que ela deriva de uma aglutinação de coisas e acontecimentos particulares.

Eventualmente, são as próprias relações sociais as que se adaptam aos materiais. Muitos me narram casos de pessoas que encontram determinados materiais e que imediatamente os oferecem àqueles que podem estar precisando deles; outros falam de determinadas casas (como atualmente fazem Errastikua [A19] e Antzuena [A09]) que se relacionam através de empréstimos de madeira que se conhecem como *zur-lorak*. Praticamente todos os vizinhos de Araotz sabem, por exemplo, que Eugenio de Otalora [A49] se dedica a procurar pedras e a colocá-las num local específico, num jardim de pedras (figs. 2.32-2.34), e são vários os que contribuem.



Fig. 2.32. Jardim de pedras de Eugenio de Otalora Haundi [A49]. No fundo, do outro lado do vale, o sub-bairro Madina.



Figs. 2.33 e 2.34. Jardim de pedras de Eugenio de Otalora Haundi [A49].

Eugenio não sabe exatamente por que o faz; se pergunta, “vale a pena? Pois não sei... E para que o faço? Pois simplesmente para fazê-lo! É fazer por fazer [...] É como um capricho meu... Tudo está sem acabar, a meio fazer; em processo. Mas, bom... na verdade isto não tem final”. Apesar de reconhecer que é um entretenimento estranho, diz que “as pessoas de aqui estão acostumadas a estas histórias de pedras” e que “são os de fora os que ficam mais impressionados”. Os motivos que o levaram a começar com estas atividades 5 anos atrás, no entanto, envolvem várias questões. Em primeiro lugar, Eugenio diz “amar” as pedras, e que desde criança gostou de procurar e observar pedras com formas estranhas enquanto passeava. Por outro lado, tudo começou o dia em que limpou um terreno improdutivo (chamado Lurgorri atxarraga [B11]. *Vide supra*. Cap. 1.2) próximo da casa dele e que estava cheio de mato. Já mencionei (*supra*. Cap. 3.1) a preocupação dele sobre o problema da expansão das áreas florestais, e como ele produziu sua própria teoria paisagística sobre o bairro. Nesse sentido, ele afirma que começou a limpar o terreno como um meio de resistência à ameaça dos bosques e à degradação ética que eles trazem consigo; “virou minha fortaleza”. Por outro lado, diz que escolheu esse local porque dali são visíveis os *baserris* do sub-bairro de Madina, e porque desde Madina eles o veem. Conta que sua mãe era de lá, do *baserri* Madinabeiti Goitikua [A43], e que quando casou foi morar em sua casa, Otalora Handi [A49]. Acontece que dali ela não conseguia ver seu *baserri* natal porque frente à casa havia uns pinheiros que obstruíam a visibilidade, e ela suspirava a diário dizendo que tinha saudades dele; dessa forma, “subia até este terreno, e aqui passava horas olhando para Madina”.

Vale lembrar que esses *fazeres* remetem de imediato a um dos “modos” de produzir vizinhança dos que falei no capítulo anterior, a visualidade. Entre os *saberes* que Eugenio envolve em sua peculiar atividade encontram-se questões relativas à vizinhança, ao parentesco, à territorialidade, à ética, etc.

Enfim, Eugenio não transforma as pedras, unicamente as transporta até Lurgorri atxarraga [B11] e as coloca de determinados modos. Mas não é uma atividade puramente privada:

Quase sempre preciso da ajuda dos vizinhos. Normalmente me ajuda meu cunhado, também Miguel Ángel de Agerre [A02] e German de Otala Txiki [A50]... um pouco entre todos. Com alguns que têm máquinas, quando vêm a recolher alguma coisa nos montes de envolta lhes vou pedindo que me ajudem a carregar esta ou aquela pedra.

Eugenio conta que em uma ocasião viu uma pedra com uma forma estranha que assomava no rio. Não resistiu à tentação; entrou no rio e começou a escavar com as mãos até que percebeu que era um bebedouro para animais feito *in situ* apenas de uma pedra de aproximadamente 1,5x1x1m.

Vai saber quem o fez, e quando o fez, podia estar lá há mais de 100 anos. Quem o fez parece que não conseguiu tirá-la de lá e a abandonou. A gente demorou vários dias em retirá-la do rio, com máquinas; a trouxemos até aqui e hoje serve aos animais.

Nesse sentido, a casa e o entorno são percebidos por muitos araoztarras como o resultado de uma produção centenária e misteriosa, pois como no caso da pedra do rio, as coisas encontradas são em muitas ocasiões coisas *feitas*, ou como diria Latour, *fe(i)tiches* (2002 [1984]). Os irmãos Jaime, Benjamín e Santi contam que quando reformaram a cozinha de Errastikua [A19] abriram o chão para impermeabilizá-lo, e lá encontraram um antigo utensílio de pedra para fazer a coada (fig. 2.35) enterrado a mais de um metro de profundidade. Para Jaime, entretanto, tudo em Errastikua [A19] lhe faz meditar:

Eu tenho um carinho especial pelas coisas daqui... Tenho carinho até pelas pedras! Pelas pedras... *peguei* carinho pelas coisas que não têm vida. Durante anos você as vê, as olha... e fica pensando em coisas. E estas lousas que estão aqui, por exemplo, terão mais de 300 anos, e algum antepassado nosso as trouxe daquele monte. E as do quintal de embaixo meu pai as trouxe desse mesmo monte com os bois.

No caso de Jaime, os pensamentos provocados pelas pedras o levam a considerar parentes e a lembrar acontecimentos. Em outros casos, as pedras e os restos arqueológicos encontrados podem virar os meios materiais de todo tipo de especulações. Percorrendo com Enkarni sua casa, Elortondo [A15], ela me explica suas teorias sobre cada elemento: numa parede indica umas pedras que sobressaem (provavelmente antigos apoios de vigas) e explica que acha que os antigos moradores as usavam para escalar até o teto (fig. 2.36); em outro lugar, no exterior, mantém limpa uma pedra perfeitamente circular e semienterrada que ela usa como fundamento de todo tipo de hipóteses sociológicas (fig. 2.37); nuns dintéis de pedra me mostra umas marcas e me assegura que alguém afiava lá seu machado, etc.



Figs. 2.35 e 2.36. À esquerda, antiga pedra para fazer a coada (*lixiba*) que os moradores de Errastikua [A19] encontraram enterrada em baixo da cozinha do baserri. À direita, parede de Elortondo [A15] usada, segundo Enkarni, para que os antigos moradores escalassem até o teto.

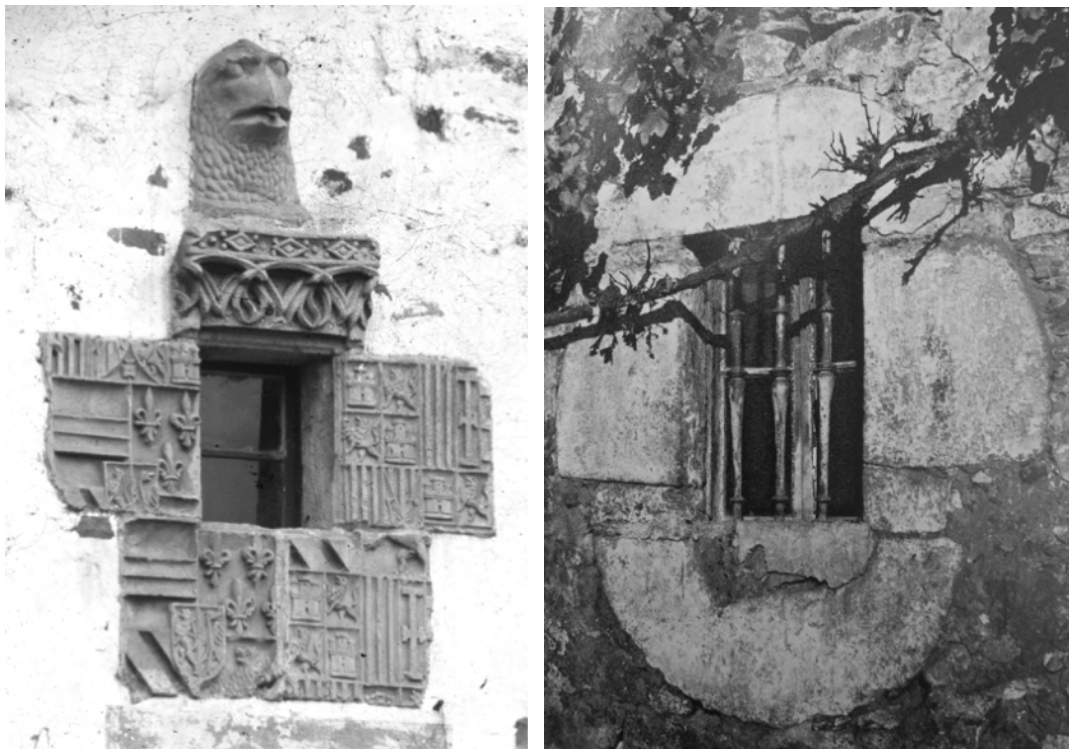


Fig. 2.37. Enkarni limpa e mostra uma antiga pedra circular no quintal de Elortondo [A15].

Contudo, as casas acumulam antigas inscrições, objetos e aparelhos de todo tipo, de modo que os vizinhos fazem o possível por ressignificar e reutilizar tais elementos, dependendo das circunstâncias e as necessidades. A família de Miguel Ángel, em Sarramedí [C07], acumulava num canto da casa vários instrumentos antigos de lavoura e em desuso há quase um século. Miguel Ángel não sabia o que fazer com eles e decidiu limpá-los e pendurá-los na parede, como num museu, “assim, no mínimo, os conservo”. Em Oñati, um escudo heráldico com forma de águia (dos Reis Católicos) espoliado do Monastério de Bidaurreta foi usado numa janela do humilde *baserri* Arzubi [C06] (fig. 2.38); no *baserri* Garibaiko Errota utilizaram para a mesma função a pedra do moinho (fig. 2.39); e em Antzuená [A09] se utilizou a base de uma pedra de coada como alicerce de um pilar estrutural (fig. 2.40).

A reutilização, em ocasiões, vai além dos usos construtivos. Mariángeles de Elortondo [A15] conta que quando era criança ela e seus irmãos saíam pela manhã com as vacas pelos terrenos de Elorrieta, e a mãe pedia para eles voltarem às 13h;

O problema era que a gente não tinha relógio! [...] Mas encontramos um sistema. [...] A *txabola* de Elorrieta tem uma parede de pedra orientado ao sul com uma janelinha [fig. 2.41]. A gente sabia que quando a sombra chegava até a janela era meio-dia, e que quando chegava até o chão já era a hora de voltar. Aquela parede era nosso relógio.



Figs. 2.38 e 2.39. À esquerda, janela do *baserri* Artzubi [C06] em Oñati; à direita, janela do *baserri* Garibaiko Errota, também em Oñati. Fonte: Ugarte e Moya 1982.



Fig. 2.40 e 2.41. À esquerda, antiga pedra de coada utilizada como alicerce de um pilar do baserri Antzuenen [A09]. À direita, parede da *txabola* de Elorrieta usado por Mariángelos de Elortondo [A15] como relógio.

Em outras ocasiões, o objeto encontrado não é simplesmente ressignificado ou readaptado funcionalmente, mas utilizado também como modelo de imitação. Benjamín me mostra uma escada desmontável de Errastikua [A19] construída, segundo especula, por seu avô (figs. 2.42-2.44). Ele gosta tanto da escada que recentemente fez uma réplica exata dela para instalá-la em outro lugar da casa. A escada velha, no entanto, não virou um objeto de culto histórico, mas o contrário: ele a cortou pela metade e atualmente está procurando fazer um protótipo de escada retrátil (fig. 2.44). Contudo, considero necessário lembrar (*Vide supra*. Pt.I, Cap.3.2), que tomar um objeto concreto por modelo e imitá-lo é muito diferente de produzir o exemplar de um tipo abstrato. No primeiro caso, trata-se de um processo concreto e contínuo de assemelhação, da ordem da metonímia; a imitação é sintagmática, pois toma um objeto de imanência autográfico como exemplo pessoal e o transpõe ponto por ponto (local-local) até obter a réplica. No segundo caso, o exemplar consiste na manifestação imanente de um tipo transcendente (intelectual e/ou abstrato) que atua como causa emanativa; um movimento entre dois âmbitos (global-local) cuja correspondência é intangível.

Benjamín não deixa dúvida de que a réplica feita por ele deriva estritamente, em cada detalhe, da escada que supostamente o avô dele fez. Ele sente orgulho de seu ascendente por ter produzido um artefacto como esse, um artefacto que, de certo modo,

ele considera único. Entretanto, no período de campo, descobri que nos baserris Emparantza [A16] e Sarramendi [C07] havia escadas similares; receoso de que Benjamín se incomodasse com o fato de que sua escada não fosse exclusiva, expliquei para ele a minha descoberta e lhe mostrei a fotografia de uma dessas escadas. Benjamín, surpreso e com certa alegria, exclamou: “ah! mas é claro que meu avô a copiou de algum lugar!”.



Figs. 2.42 e 2.43. Benjamín desmonta a escada de Errastikua [A19] que usou como modelo e que ele acredita que fabricou o avô dele.



Fig. 2.44. A escada de Errastikua [A19] em processo de transformação.



Benjamín era perfeitamente consciente de que seu avô (ou qualquer outro parente) não produziu a escada a partir de uma invenção pura, como a derivação de um desenho intelectual. A escada era provavelmente a imitação de outra já existente, e ela foi reiteradamente imitada por ele mesmo, mas isso não implica que a atividade produtiva do seu avô e a dele não tenham validade. Benjamín, entretanto, não se preocupa o mais mínimo por identificar o suposto criador originário do objeto de alográfico (*vide supra*. Pt.I, Cap.4.2) dessa escada e lhe render culto, se contenta em se agenciar ao objeto autográfico, imitando-o ou transformando-o.

Contudo, em Araotz se acumulam os exemplos de processos icônicos e imitativos. Na tumba<sup>93</sup> do canteiro Nikolas, de Txapelena [A57], me deparo com uma reprodução em miniatura das torres da famosa Basílica de Aranzazu [C01] (figs. 2.45 e 2.46); pouco depois Enrike, seu filho, me conta que o pai dele participou da construção daquelas torres.



Figs. 2.45 e 2.46. À esquerda, sepultura do canteiro Nikolas de Txapelena [A57]. À direita, Basílica de Aranzazu [C01], projetada pelo arquiteto Saenz de Oiza.

<sup>93</sup> Vale lembrar que vários autores insistem em que no meio rural basco o espaço de sepultura é considerado parte integrante do *baserri*, e não propriedade da família (Douglass 1969; Etniker 2011).

Em sua reforma de Errastikua [A19], Benjamín e Santi abriram duas novas janelas. Eles são conscientes de que em pleno século XXI não é comum fazer janelas de silharia de pedra (ainda menos num processo de autoconstrução), mas olhando para o resto das janelas da casa eles consideram um despropósito fazê-las de outro material ou de outra forma, de modo que as imitam (figs. 2.47 e 2.48). Em outras janelas, as de Erramuena [A17], chama a atenção a qualidade técnica do trabalho de cantaria que se percebe na sutil moldura que a pedra dos cantos (jambas, dintéis e parapeitos) têm (figs. 2.49). Segundo Iñaki de Antzuena [A09], “Erramuena [A17] é um *baserri* potente. [...] Desde criança tive a sensação de que nunca faltou o dinheiro lá”. Passeando por Oñati, de repente percebemos que esse mesmo ornamento é uma imitação rigorosa das janelas laterais do edifício da prefeitura [C04] (fig. 2.50), possivelmente o edifício mais importante construído na região no século XVIII (segundo os historiadores da arte, de estilo barroco-rococó). Iñaki conclui: “não sabiam como fazer com que o *baserri* fosse mais ostentoso e acabaram copiando como puderam o ornamento do edifício mais refinado que conheciam”.

Este último comentário é revelador. Indica que um *fazer* como esse, a imitação em Erramuena [A17] do ornamento das janelas do edifício da prefeitura de Oñati [C04], não consiste na simples transposição de uma forma, mas também de determinados valores, meios técnicos, etc.; trata-se de um agenciamento complexo. Durante décadas, no entanto, Javier morou em Erramuena [A17] e nunca tinha percebido que as janelas da casa dele imitavam as da prefeitura; quando Iñaki e eu lhe comentamos o descobrimento ele ficou surpreso. Cada vez que ele olhava para aquelas janelas não pensava no pomposo edifício da prefeitura, assim como aqueles turistas dos quais falei anteriormente (*supra*. Cap.1.3) não relacionaram Agerre Garaikua [A02] com Lope de Aguirre quando passaram frente à casa. Como já falei mais de uma vez, os *fazeres* produzem meios relacionais imanentes, mas isso não significa que as relações existam (ou resistam) para além do próprio *fazer*. As relações que um *fazer* constitui não subsistem no tempo e no espaço, não permanecem inscritas na matéria como significados intrínsecos. É preciso que a cada instante alguém *considere* ou performativize a relação icônica entre Erramuena [A17] e a prefeitura de Oñati [C04] que acabei de descrever para que esta relação participe reiteradamente da sua

*oicogênese*. Como disse Iñaki, “sabendo disso a casa me parece agora ainda mais suntuosa!”.



Figs. 2.47 e 2.48. Janelas de Errastikua [A19] abertas por Benjamín e Jaime, ainda em construção. À esquerda pode se perceber a diferença entre as janelas velhas e as novas.



Figs. 2.49 e 2.50. Ornamentos de pedra talhados nas janelas de Erramuena [A17] (esquerda) e da Prefeitura de Oñati [C04] (direita).

Um parêntese precisa ser feito. Até o momento mostrei uma série de *fazeres* que falaram de uma continuidade factual entre os distintos elementos que participam da construção dos *baserris* e que se expressam em atos de transformação e de imitação. De certo modo, ajudados pela distinção entre *chalet* e *baserri* proposta por vários araoztarras, esses *fazeres* insinuaram se contrapor, em ocasiões, ao modo de produção intelectual próprio dos arquitetos. No entanto, apesar de que essa contraposição é em muitos momentos latente, considero que sua extensão à totalidade da experiência local não corresponde à realidade que eu vivi e observei. Nesse sentido, a continuação mostrarei alguns *fazeres* que, ao contrário dos anteriores, dizem algo a respeito da mediação de tipos abstratos e, adiante, da entidade *baserri-arquitetura*, no cotidiano dos araoztarras e para além da atividade dos arquitetos, pois, como diria Herzfeld, “a versão monumental do tempo é extremamente vulnerável à utilização criativa por aquelas mesmas forças que ela procura controlar” (1991: 15).

Pois bem, proponho falar de um aspecto técnico e/ou formal específico, as cantoneiras (de fachada, de arcos e de janelas) de pedra de silharia. Algumas imagens contidas neste trabalho (figs. 1.16, 1.17, 1.18, 1.21, 1.23, 2.16, etc.) mostram que, em sua formação, a caracterização do *baserri-arquitetura* insistiu neste aspecto visual. Historicamente essas cantoneiras se fizeram por motivos técnicos: as paredes de *mampostaria* (agregados de pedras pequenas ligadas com morteiros naturais) são pouco compactas e se dispersam nos cantos, de maneira que se colocavam pedras de maior tamanho para evitar desprendimentos. Contudo, como era de se esperar, nem todos os *baserris* do País Basco tiveram acesso a pedra de qualidade para esse fim, e em numerosas localidades não são poucos os *baserris* que não evidenciam tais elementos construtivos. Com a introdução de técnicas construtivas mais modernas, baratas e sólidas, como as paredes de alvenaria, as cantoneiras de silharia deixaram de ser necessárias, de modo que, nesses casos, a incorporação destes elementos nas paredes dos *baserris* resulta de uma escolha puramente estética.

Na atualidade, desse modo, é comum a falsificação dessas cantoneiras com aplacados de pouco mais de 2 centímetros de espessura grudados à parede de alvenaria (fig. 2.51). Em Araotz, do mesmo modo, foram várias as casas que, se por qualquer motivo não tinham cantoneiras de pedra em alguma das esquinas do *baserri*, pintaram

sobre o reboco manchas de cor que imitam a presença dessa pedras (figs. 2.04, 2.52, 2.53 e 2.54).



Figs. 2.51 e 2.52. À esquerda, cantoneiras de aplacado de pedra em Txapelena [A57]. À direita cantoneiras originais de pedra de silharia e em cima delas cantoneiras pintadas, no baserri Zumalde [A64].



Fig. 2.53. Pedras “reais” e pintadas em Madina Garaiko Txikia [A44].

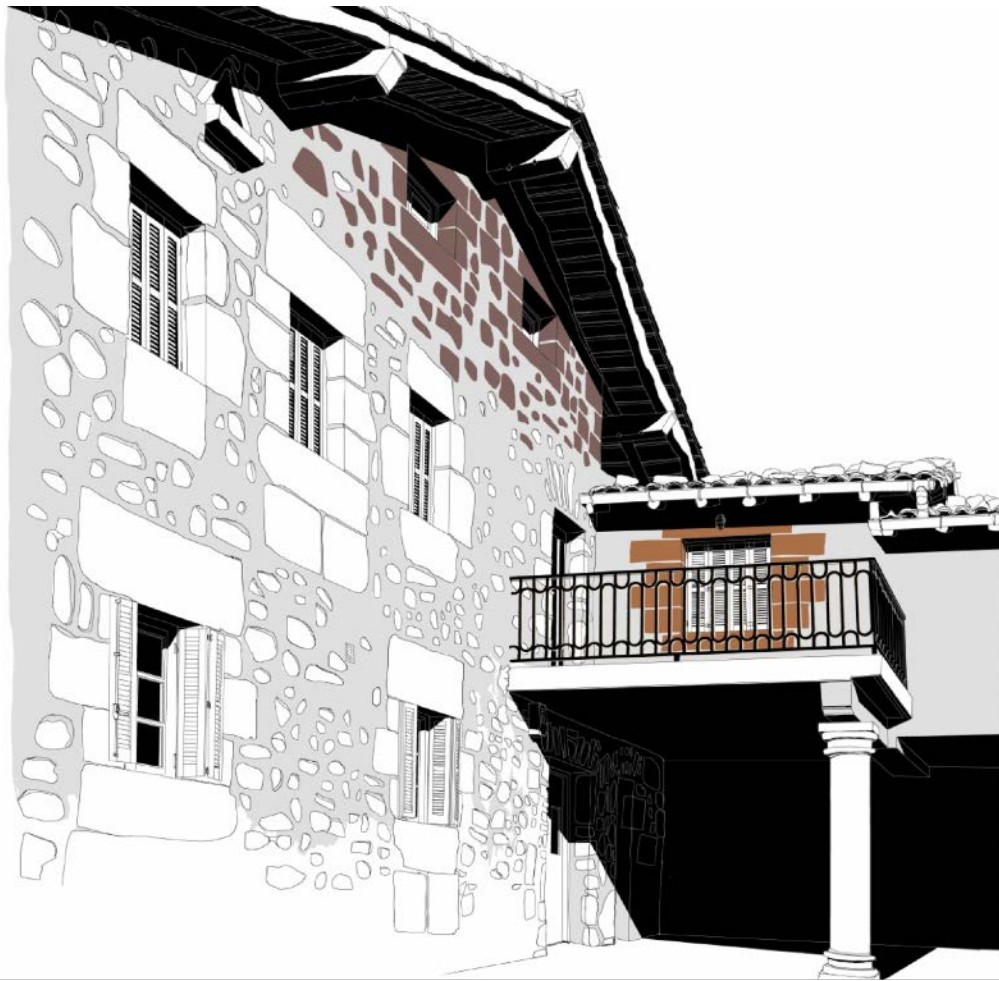


Fig. 2.54. *Baserri* Madina Garaiko Txikia [A44]. As manchas de cor indicam a localização, o formato e a cor da pintura que imita a presença de pedra.

Acontece que esses *baserri*s, cuja forma (segundo os *fazeres* anteriormente levantados) remete à aglutinação de coisas singulares e de eventos particulares e históricos, dificilmente se assemelham às tipologias oficializadas pelas teorias dos arquitetos, antropólogos e historiadores da arte. Em sua maioria, os *baserri*s de Araotz são estranhos, singulares, produzidos mediante *fazeres* concretos que remetem a correntes de imitação que os relacionam a outros *baserri*s igualmente estranhos e singulares, mas dificilmente a abstrações. A abstração formal do *baserri-arquitetura*, como procurei mostrar na parte I, surgiu com o advento do nacionalismo e do *Renascimento Cultural Basco* e sua articulação aos procedimentos analíticos da arquitetura e da normalização patrimonial.

Pode-se dizer que mediante a incorporação epistemológica do *baserri-arquitetura*, o analista, neste caso um araoztarra qualquer, deixa de perceber seu *baserri* como um exemplo pessoal (concreto absoluto e passível de ser imitado) e passa a

concebê-lo como um exemplar que, dependendo de suas características, se aproxima mais ou menos ao tipo canônico (o *baserri-arquitetura*). Uma hipótese como essa implica que, antes da chegada da arquitetura dos arquitetos a Araotz, os araoztarras *não faziam e não podiam fazer* algo como falsificar as cantoneiras de pedra. 100 anos atrás, por exemplo, meu primo Antonio não teria a necessidade de seguir o “estilo de um *baserri* típico” (palavras dele) ao construir sua *txabola* [B09] (figs. 2.55-2.57), porque, simplesmente, não existia esse tipo estilístico.



Figs. 2.55, 2.56 e 2.57. *Txabola* de Antonio [B09]. Note-se que a pintura das paredes, construídas com chapa de compensado, procura imitar a construção de pedra de mampostaria e de silharia própria do *baserri-arquitetura*. As cantoneiras são chapas de compensado recortadas irregularmente e pintadas de amarelo (com manchas em marrom representando sujeira). A fotografia abaixo à direita mostra como a pintura das pedras supera o paramento sólido e se estende pela superfície de uma persiana.

A consolidação estilística, entretanto, se manifesta de modos imprevisíveis. A sujeira, por exemplo, é um deles. Benjamín de Errastikua [A19] o explica do seguinte modo:

Tem pessoas que restauram o *baserri* e tentam maquiá-lo ou irregularizá-lo para que fique parecendo velho ou feito artesanalmente, como essa história da fuligem em Igartubeiti [fig. 1.33]. Acho isso uma *chorrada* [bobagem]... aqui [na autoconstrução de Errastikua, A19] eu tento fazer as coisas o melhor que posso. E penso... por acaso 200 ou 300 anos atrás, quem fez isto ou aquilo, não procurava fazer o mesmo? Você acha que os que moravam em Igartubeiti não preferiam ter a casa limpa e nova a tê-la toda preta da fumaça? Se tenho a possibilidade de usar uma madeira nova e de qualidade aqui, por que vou usar a merda de uma madeira falsa que parece suja e velha? Se as pessoas que construíram estes *baserri*s nos vissem fazendo isso hoje nos chamariam de idiotas.

O telhado da boleira do bairro, localizada frente à igreja [B08], foi restaurado recentemente e expressa perfeitamente o objeto da crítica de Benjamín. Em vez de se usar uma telha limpa, utilizou-se um tipo de telha com manchas pretas de tinta de spray (fig. 2.58). Se o objetivo disto é aparentar que o telhado não é novo (como na fig. 2.59) para procurar evitar um confronto visual com os telhados circundantes mais velhos, o fracasso é evidente.



Figs. 2.58 e 2.59. À esquerda, o novo telhado da boleira, frente à igreja de São Miguel [B08]. À direita, o velho telhado do *baserri* Araotz Urruti Garaikua [A11].



Segundo Deleuze um dos objetivos da microsociologia de Gabriel Tarde consistia na localização do quando, do onde e do como a respeito da introdução de, por exemplo, um novo costume local:

Em que departamento um funcionário do ministério assinou um dia com uma rubrica que, dez anos depois, se impôs em todo o ministério? [...] quando e em que lugar os camponeses deixaram de salutar ao proprietário? (Deleuze 2013 [1985]: 72).

A questão que aqui coloco não é muito distante disso: quando e em que condições os habitantes de Araotz começaram a pintar as cantoneiras de pedra de silharia ou a representar a irregularidade e a sujeira em suas casas? É precisamente em resposta isso que apresentei a hipótese de que, historicamente, um telhado pintado como esse não poderia existir em Araotz antes de que o romanticismo nacionalista produzisse uma imagem pitoresca da sujeira e da velhice sobre a paisagem do meio rural basco. Inversamente, me atrevo a afirmar que um *fazer* como a escolha e a colocação destas telhas consiste, entre outras coisas, na performativização parcial dessa concepção imagética e sua multiplicação enquanto meio produtivo.

Algo parecido acontece com a reprodução de determinados símbolos. O *lauburu* (“quatro cabeças”) consiste num antigo símbolo com forma de suástica de quatro braços curvilíneos e cujo ambíguo significado foi capturado e traduzido pelo folclorismo e o nacionalismo bascos para representar a “cultura basca” em sua generalidade. Curiosamente, de todos os *baserris* que pude visitar, apenas dois, atualmente propriedade de vizinhos “de fora”, colocaram tais símbolos em *baserris* que não são designados *chalets* pelos araoztarras. Patxi, um “urbanita” de Vitoria-Gasteiz e atual proprietário de Antzuena [A09], que colocou *lauburus* metálicos nas janelas (fig. 2.61), e Enkarni de Elortondo [A15], que talhou na madeira de uma porta de casa um *lauburu* junto a um símbolo folclórico celta (fig. 2.60), “para homenagear meu duplo vínculo com as duas culturas; nascida em terras celtas e basca por escolha”.

Santi de Errastikua [A19], contudo, censura esse tipo de inscrições. Segundo ele, não é o mesmo colocar na parede ou na entrada do *baserri* um *lauburu* do que colocar um *eguzkilo* (“flor do sol”) para proteger a casa ou o escudo familiar para evidenciar sua relação com a família que a habita; “meu *baserri* é o que é, não preciso colocar um *lauburu* para dizer que é basco ou para me sentir mais basco”.



Fig. 2.60. Porta no baserri Elortondo [A15]. A talha da esquerda representa um *lauburu* e a da direita um símbolo celta.



Figs. 2.61 e 2.62. À esquerda, ornamento metálico com forma de *lauburu* numa janela de Antzuena [A09]; note-se também que as jambas se pintaram procurando imitar a presença de pedra de silharia. À direita, busto do General Elorza na fachada de Aguerre Garaikua [A02].

Por outro lado, na fachada principal de Agerre Garaikua [A02] se encontra um busto de pedra do General Francisco Antonio Elorza y Aguirre (1798-1873) que, segundo o pároco Martín Mendizabal, “ele mesmo mandou fazer para desviar a atenção sobre a casa e esconder o estigma de Lope de Aguirre” (figs. 2.62 e 2.02). Como disse (*supra*. Cap.1.1), Martín hoje é senil e tem sérios problemas de memória, mas ele afirma que existem documentos (não lembra de quais) nos que o próprio General Elorza afirma que o mandou construir por esse motivo. Se for “certo”, poderia se dizer que a infâmia dos assassinatos de Lope de Aguirre no Amazonas forma parte dos meios de produção de algo tão distante como a colocação de um busto de um general espanholista na fachada de um *baserri* de Araotz; se não o for, tudo isso forma parte dos meios de produção de uma engenhosa invenção histórica (um *fazer*) do pároco do bairro. Parece que, seja ou não verdade que Lope de Aguirre nasceu em Araotz, sua mediação relacional se mostra tremendamente produtiva no cotidiano dos vizinhos e na produção dos *baserris*.

Enfim, neste subcapítulo procurei mostrar os *fazeres* de numerosos araoztarras que envolvem a produção e caracterização (distinção) daquilo que eles conceituam como *chalets* e *baserris*. Apesar das limitações do trabalho descritivo, foi possível intuir que nessas atividades e enunciados há uma heterogeneidade em jogo que mobiliza aspectos que vão desde a consideração de parentes até a incorporação de elementos arquetípicos do *baserri-arquitetura*, passando por especulações sobre a ancestralidade dos habitantes, concepções estéticas sobre a materialidade, a técnica e a regularidade das coisas, sanções sobre a degeneração ecológica a ética do cuidado da casa e do bairro, imitações e assemelhações icônicas, etc. Nesse sentido, mais do que fenômenos existentes localmente definidos, as noções de *baserri* e *chalet* parecem propriamente a gênese de uma pluralidade de definições que se agencia a esses aspectos e que participa por sua vez da produção das casas de Araotz.

No próximo subcapítulo continuarei tratando deste assunto; porém, decidi separá-lo porque sua estrutura narrativa difere da que segui neste subcapítulo. Desse modo, a continuação descreverei brevemente três casos; a construção ou restauração de três edifícios particulares.

## 4.2 Três casos particulares.

O objetivo deste subcapítulo consiste na descrição parcial da relacionalidade que expressa a construção e/ou restauração de três edifícios específicos de Araotz e das suas proximidades, o que eventualmente pode me permitir efetuar algumas comparações. Em primeiro lugar, trata-se de três casos que implicam *fazeres* paralelos aos que foram descritos nos capítulos anteriores. Em segundo lugar, dois desses três casos envolvem a atividade direta de profissionais da arquitetura, de modo que, se no subcapítulo anterior apenas mencionei alguns *fazeres* de arquitetos em sua contraposição aos *fazeres* do araoztarras (como no caso do projeto arquitetônico de Jausoro Garaikua [A35] feito por Damián Lizaur), neste subcapítulo procurarei problematizar sua atividade em relação à dos habitantes das casas.

O primeiro caso trata da bipartição, em 2013, do *baserri* Gerneta Handikoetxea [A29+A30] em Gerneta Handikoetxea A [A29] e B [A30]. Em nosso encontro, peço a Begoña e Pedro Mari, atuais moradores da parte A [A29], que me relatem o recente processo de bipartição. Contudo, Begoña começa pela suposta origem mito-histórica do sub-bairro chamado Gerneta (ver Pl.03). Ela se remonta a 800 anos atrás:

Se diz que foram três irmãos, ou três parentes que construíram cada uma das três casas: Handikoetxea [A29+A30] (casa grande), que é a casa mãe, depois Erdikoetxea (casa do meio), que se queimou e não existe mais, e finalmente Etxebarri [A28] (casa nova).

Posteriormente, conta que foi num incêndio em 1964 que o *baserri* Erdikoetxea se queimou por completo e que uma das metades da casa dela ficou completamente destruída (figs. 2.63 e 2.64); demoraram 30 anos em reconstruir completamente a parte incendiada. Me convidam a visitar os interiores da casa; enquanto percorremos os cômodos cada comentário deles remete ao incêndio, o citam constantemente e insistem em que observe determinadas manchas de fuligem e que preste atenção às diferenças entre o pavimento de uma parte e outra, entre a estrutura de madeira velha e as vigas de concreto armado dos anos 90.

Chegamos até a sala de estar (junto à entrada) e Begoña se justifica de imediato: “olha, isto hoje é uma sala de estar, mas sempre foi parte do estábulo”. Pergunto para ela quando foi feita essa mudança e ela responde que não se lembra com exatidão, mas que a causa da reforma foi que o pai dela tinha quebrado o quadril. Nesse momento pergunta para o marido, e ambos passam um minuto lembrando de uma série de eventos

familiares e de nomes de parentes até chegar numa data aproximada; ela volta a se justificar para mim:

Meu pai não conseguia subir a escada para chegar no dormitório, e a gente teve que adaptar este espaço para ele. Depois de sua morte não dava mais para voltar a ter o estábulo aqui, e a gente tinha já o estábulo externo, que meu pai construiu quando voltou do serviço militar por volta de 1940.

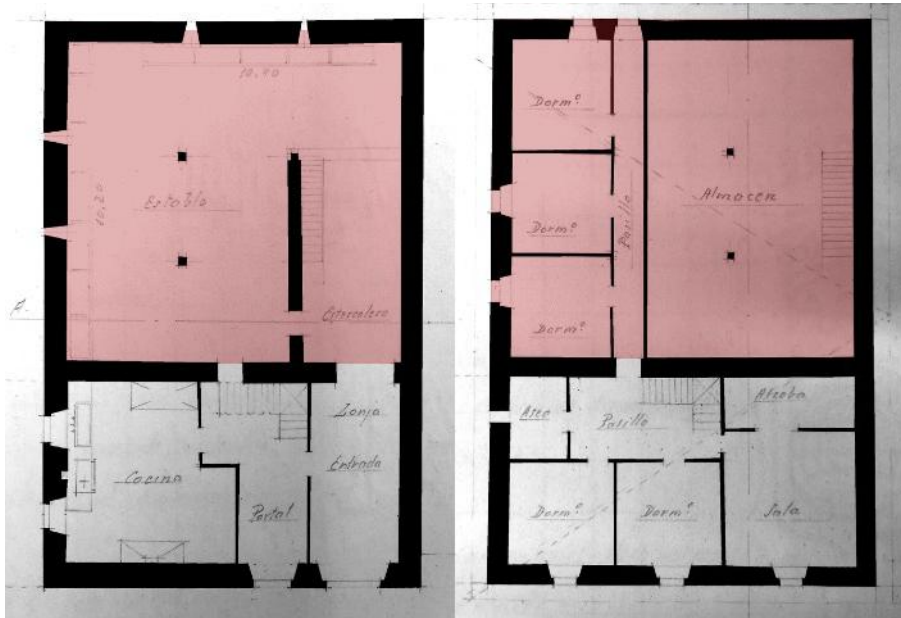


Fig. 2.63. Planos de Gerneta Handikoetxea A [A29]. O baserri se compõe de duas metades claramente diferenciadas divididas pela parede estrutural conhecida como *medialínea*. Em vermelho indica-se a parte destruída pelo incêndio de 1964. Fonte: Archivo Municipal de Oñati; Fondo Tomás Ugarte.

Begoña parece não se sentir cômoda com a ideia de que tivessem transformado parte do estábulo numa sala de estar, entre outros motivos, porque ela mesma acredita que um *baserri* deve ter um estábulo com vacas. Porém, reafirma uma e outra vez que foi pelas circunstâncias, pelas necessidades do pai dela, que fizeram essa reforma. Pergunto pela sua opinião sobre os *chalets* e os *baserri*s com aspecto moderno, ao que responde:

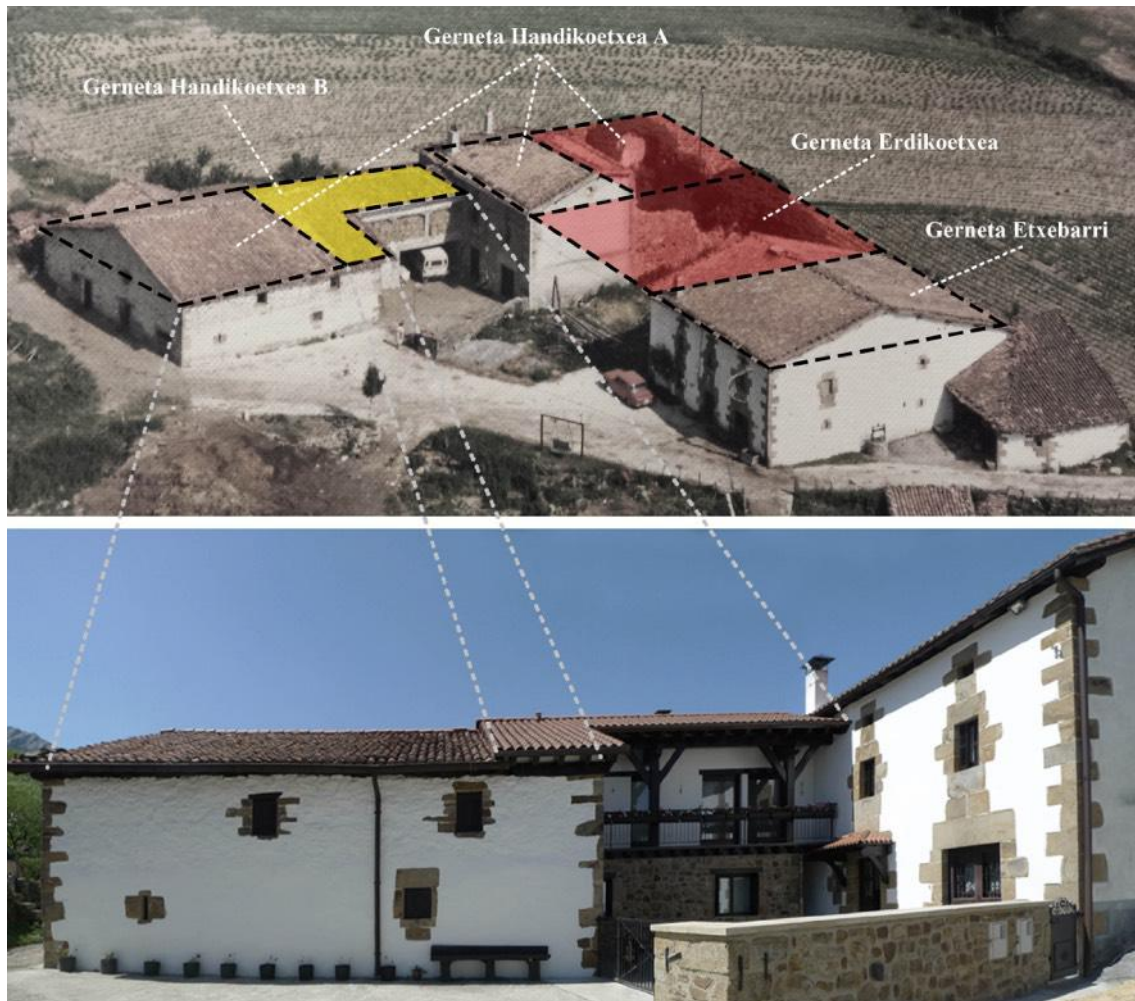
Não acho ruim. Se você tem suas vacas não importa tanto o aspecto, ne? Mas cada caso é cada caso; porque tem uns que... exageram. Os *baserri*s são parte da tradição, mas olha para esta cozinha, está nova, e não acho que seja um problema, esta casa não vai deixar de ser um *baserri* por isso.

Por fim, menciona a bipartição:

Quando meu filho Iñaki fez para ele a casa do lado (Gerneta Handikoetxea B [A30]) não conseguimos legalizá-la como um novo *baserri*. Para poder fazer isso, a prefeitura exigia que a casa tivesse um monte de hectares de terreno agrícola. Foi então que surgiu a possibilidade de legalizá-lo como uma partição deste. No final este *baserri* ficou como Handikoetxea A e o do meu filho como Handikoetxea B.

A obra se fez em 2013 (fig. 2.65), pouco depois de que o filho casasse com Aitziber, uma moça que descende de Araotz Urruti Goitikua [A12]. Aproveitando esse

fato, Begoña se desvia em seu relato e me fala de mais alguns vizinhos aparentados com sua casa; Errastikua [A19], Antzuenena [A09], Otxuena [A51]. Volta ao assunto da obra. Contrataram uma arquiteta, Lierni (*vide supra*. Cap.2.1); o único que me dizem dela é que lhes recomendou construir a estrutura com vigamento de madeira laminada e que gostaram do projeto. Ficaram muito contentes com o resultado.



Figs. 2.64 e 2.65. Acima, conjunto edificatório de Gerneta. Em vermelho, as edificações destruídas no incêndio de 1964. Em amarelo, a parte restaurada em 2013. Embaixo, Gerneta Handikoetxea A e B depois da restauração.

Pedro Mari aproveita então para fazer um comentário sobre o diferente que foi reconstruir nos anos 90 a parte da casa derruída no incêndio de 1964 e como foi nesta ocasião:

Antes [nos anos 90] o empreiteiro fazia tudo ou o fazíamos nós mesmos, sem arquitetos. Conseguíamos a permissão de obra e ponto final. Agora isso é praticamente impossível. Agora você é vigiado: imediatamente chegam da prefeitura com isso e aquilo; que a janela não pode ser assim ou assado. E a burocracia... nosso filho passou mais de um ano com a papelada tentando que aprovassem o projeto.

O relato deles acaba aqui. De repente percebo que sua história sobre a bipartição e o processo de construção não foi exatamente um relato, mas uma longa perambulação por outros acontecimentos, cômodos e considerações sobre casas aparentadas que culmina num par de comentários sobre as constantes exigências da prefeitura e sobre a contratação da arquiteta. Mais nada. Anteriormente, enquanto a entrevistava, Begoña tinha mostrado como para ela seu *baserri* envolve uma infinidade de aspectos rememorativos, éticos, econômicos, ecológicos, familiares, vizinhais, etc. Mas sobre o processo de construção da casa do filho tem pouco a dizer.

Isso, definitivamente, não acontece com os irmãos Santi e Benjamín de Errastikua [A19]; eles são capazes de passar horas e horas falando do processo de restauração do *baserri*, entre outras coisas, porque são eles mesmos, com a eventual colaboração de seus outros irmãos, os que estão desenvolvendo a obra desde que começaram 5 anos atrás.

O processo de autoconstrução de Errastikua [A19] é o segundo caso que quero citar. Depois do comentário de Pedro Mari, pode parecer que a autoconstrução em Araotz seja inviável, mas o certo é que muitos vizinhos que nos últimos anos (ou na atualidade) restauraram ou reconstruíram, eles mesmos, parte ou a totalidade do *baserri*. No entanto, muitos insistem em que Pedro Mari tem razão sobre as inspeções da prefeitura, e alguns indivíduos com obras em andamento pedem discricção e se mostram atemorizados, até o ponto de comparar (de maneira jocosa) os técnicos da prefeitura com as *basapiztiak* (seres ou bestas do bosque) e com as *sorginak* (bruxas) que antigamente atemorizavam os vizinhos<sup>94</sup>. Benjamín, ao contrário, se sente confiante de que o que eles estão fazendo em Errastikua [A19] é o correto e, apesar de ter certa cautela com a visibilidade da obra desde o exterior, considera improvável que alguém os denuncie.

A obra começou depois do falecimento da mãe, que morava na casa. A herança ficou intestada (secundarizada), e os cinco irmãos (herdeiros por igual) moravam nas vilas e cidades circundantes (Vitoria-Gasteiz, Oñati e Legazpia), de modo que quando isso aconteceu o *baserri* ficou desabitado. Benjamín assegura que vendê-lo nunca foi

---

<sup>94</sup> Herzfeld (1991) se deparou com algo parecido em seu estudo sobre a monumentalização de Rethemnos (Creta) e falou especificamente de como os habitantes da vila falavam “sombriamente do medo que ‘a Arqueologia’ inspira” (ibid.: 40).

uma opção para eles, no entanto, “o telhado da casa estava caindo aos pedaços” e algo precisava ser feito. Desse modo, conseguiram uma permissão de obra da prefeitura para que uma empreiteira trocasse parte do telhado e os irmãos aproveitaram a movimentação de aparelhos e andaimes para esconder suas verdadeiras intenções, “restaurá-lo todo, nós mesmos”. Faz 5 anos que eles trabalham na casa nas horas e nos dias livres de seus respectivos trabalhos; Benjamín declara que “é nosso entretenimento, mas também nossa obrigação. É uma barbaridade a quantidade de horas de trabalho e de dinheiro que a gente investiu nisto... mas não sabemos muito bem porque o fazemos”.



Figs. 2.66 e 2.67. Benjamín e Santi trabalhando na abertura de novas janelas em Errastikua [A19].

Benjamín aprendeu a construir na prática, produzindo e restaurando seu próprio *baserri*, e foi assim que foi descobrindo cada milímetro de sua casa, de sua família. Observo como ele e seu irmão abrem uma parede externa para abrir espaço para a nova janela (fig, 2.66); Benjamín percebe que a argamassa que junta as pedras da parede é de argila e palha; por um minuto detém o trabalho e, enquanto disgrega lentamente a massa com os dedos, reflete sobre a história da casa e especula sobre quem fez isso e em que



época. Em outra ocasião comenta que em determinadas situações se sente a si mesmo no lugar dos seus antecessores:

Você está colocando o tablado do chão e de repente vê que não tem suficiente madeira. A gente tinha algo guardado do que sobrou do telhado, mas eu não queria comprar madeira laminada. E, de repente, você percebe que sim, que de certo modo isso é como era antes; porque antes não sobrava a madeira e você tinha que recolhê-la no monte; não chegava de caminhão. Eu ainda consigo trazer com o trator uma árvore em 3 ou 4 horas, mas antes, com os bois, meu pai e meus avós podiam demorar duas semanas em trazer um tronco até a porta de casa.

Contudo, como é de se esperar, nas nossas conversas Benjamín, Santi e Jaime nunca enunciaram explicitamente a ideia de que restaurando o *baserri* “produzem família”, mas quando Benjamín mostra a casa para os visitantes suas explicações são um trânsito constante entre aspectos técnicos e nomes e histórias de familiares; o revestimento de madeira que colocou com o filho, a parede de pedra que seu irmão Santi limpou com tanta tenacidade que deslocou o ombro, as vigas que cortaram e posicionaram juntos, os silhares que a mãe pintou de branco, etc. O itinerário pela casa é concomitante a um itinerário de considerações.

Do mesmo modo, Benjamín produz seu próprio diagnóstico patológico construtivo se baseando em acontecimentos familiares: assinala umas vigas de uma parte do estábulo (*kampoko ittuaia*, fig. 0.07) que diz que trocaram porque estavam completamente consumidas e podres, e explica:

A gente tinha um touro enorme, e aqui mesmo era o lugar onde ele ficava. Pois bem, o touro produzia uma quantidade enorme de merda, e meu pai a usava para fazer adubo. Ele juntava toda a merda aqui [embaixo das vigas] e a misturava com pó de madeira, e tinha a mania de vir a cada tanto com uma pá e dar uma mexida, porque dizia que assim o adubo ficava melhor. A questão é que cada vez que mexia a merda saía dela um vapor azedo que fedia por toda a casa e que, pelo visto, impregnava e queimava as madeiras do teto. Você nunca ouviu uma história dessas na faculdade de arquitetura, né?

De fato, nunca ouvi algo como isso, entre outras coisas porque o meio descritivo da arquitetura consiste na produção de planos e detalhes construtivos através do desenho técnico, e não os relatos históricos familiares. Na verdade, os de Errastikua [A19] não tiveram planos da própria casa até que eu, um arquiteto/antropólogo, ofereci uns em troca de poder passar as horas com eles enquanto trabalhavam. A respeito disso, cabe lembrar dos comentários de Geertz (2010 [1989]) sobre os desenhos etnográficos Nuer de Evans-Pritchard, cujo objetivo, segundo o primeiro, era “demonstrar que os marcos de percepção social estabelecidos [...] são plenamente adequados para captar qualquer tipo de raridade” (ibid.: 74), de modo que, “nada, por singular que seja, resiste

a uma descrição raciocinada” (ibid.: 71). Garanto que, no meu caso, não se trata disso. Os planos de Errastikua [A19] que apresentei no início deste trabalho (figs. 0.06-0.09) não são o resultado de minha confiança no método representacional da arquitetura, mas o meio de uma inofensiva artimanha que perpetrei para facilitar meu trabalho de campo.

Por outro lado, Benjamín explica sua relação com as instituições patrimoniais, que critica duramente:

Quando fomos fazer a reforma do telhado nos recomendaram pedir ajudas de custo às instituições, caso o edifício estivesse catalogado como edifício histórico. Mas, claro... não está. E eu digo... pois, porque não está? Quem é quem decidiu o que tem que ter um *baserri* para se listar? A casa tem que ter escudo nobiliário para isso? Pois, claro... este não tem nada disso; é um *baserri* normal como o do lado e o dali, com seus 400 anos ou mais.

Mas, olha... não se trata de que como eu tenho um *baserri* a Deputação de Guipúscoa tenha que me tratar como a um marquês, e nada para quem não tem *baserri*. Mas o objetivo da Deputação deveria ser que de algum modo os *baserri*s continuassem vivos em lugar de simplesmente bonitos. E para isso o *baserri* tem que se habitar, tem se limpar e ventilar, tem que acender o fogo a diário...

Para ele, a morte de um *baserri* consiste exatamente em algo como o que aconteceu em Igartubeiti (*vide supra*. Pt.I, Cap.5) a respeito da relação entre o edifício e a família que o habitava; me dá outro exemplo:

Conheço uma família do *baserri* Otalora de Urkulu, que era uma casa-torre; os proprietários não tinham dinheiro para reabilitar o *baserri* e já estava em mal estado, e a Caja Laboral [banco propriedade da Cooperativa Mondragón] o comprou deles. O trocaram por um apartamento em Aretxabaleta. A Deputação de Guipúscoa botou lá estâncias e salas para cursos, congressos e coisas dessas, e era uma casa impressionante. Em lugar de dizer: “você quer continuar morando aqui? sim? Então nós podemos te ajudar a fazer a manutenção em troca do usufruto de uma parte ou o que seja”. Não sei... outro jeito de gerir isso faz falta, e não “pego de você” e pronto. Aquele *baserri* não valia um apartamento. Aquilo tinha um valor incalculável para essa família; imagino que igual que Igartubeiti. O Estado se aproveita da desesperação das pessoas.

Em paralelo, ele afirma que “se Errastikua [A19] estivesse catalogado eu nunca poderia ter feito o que estou fazendo”, porque os técnicos da prefeitura “já teriam parado nossa obra faz tempo”:

E tenha em conta que a gente faz as coisas com o maior cuidado possível, e tentando fazê-las do jeito que se fazia antes. Mas essa história de recuperar e o original e o autentico e tal, é tudo um espetáculo! Aqui, desde que começamos com a obra, eu sabia que a casa seria diferente, que não dava para voltar atrás no tempo. Eu sabia que as madeiras que trocasse teriam outra cor, mas nem louco pensei em maquiá-lo tudo como em Igartubeiti. E eu pensava que provavelmente quando o construíram por primeira vez isso estava como estará depois da reforma; em 300 anos a madeira pega outra cor, mas quando o fizeram novo o carvalho tinha cor de carvalho novo e, sem dúvida, não estava tampado pela fuligem. Porque por outra coisa e ficar escondendo o novo? Tem pessoas que colocam um perfil em T de ferro e o forram e o pintam e, “porra! que madeira mais elegante”, e eu penso: que absurdo... se é ferro!

Enfim, incorporei a transcrição íntegra desses comentários porque indicam que, mediante a autoconstrução de seu *baserri*, Benjamín não só participou da sua

*oicogênese* (em sintonia com os *fazeres* dos araoztarras mencionados nos anteriores capítulos), mas produziu sua própria teoria do patrimônio e da restauração. Ele é muito consciente de que seus atos construtivos (seus *fazeres*) em Errastikua [A19] se contrapõem a determinadas práticas institucionais (*vide supra*. Pt.I, Caps. 4 e 5) que tomam o *baserri* como uma forma pura e desabitada (*baserri-arquitetura*), e, nesse sentido, os reafirma verbalmente. Em consonância com isso, produz uma crítica dos araoztarras que, ao falsificar as irregularidades da produção local em pró de uma imagem de perfeição e originalidade, performativizam o que ele considera uma negligência estética e ética.

O terceiro e último caso que mencionarei mostra um problema relacionado aos últimos enunciados de Benjamín sobre a questão do patrimônio; se trata da restauração oficial do *baserri* Zumeltzegi [C05].

Antes de ser um *baserri*, Zumeltzegi foi uma casa-torre, um edifício com funções bélicas construído em algum momento entre o século XIII e o XV e pertencente aos Condes de Guevara (senhores de Oñati) até mediados do século XIX. Nesse momento o edifício se transformou e passou a se usar pelos seus habitantes como “estabelecimento agropecuário”, do mesmo modo que os *baserris* da região. Os “momentos estelares” (para usar uma pomposa expressão de Stefan Zweig) da história de Oñati estão intimamente relacionados a este edifício, o que faz dele, em termos patrimoniais e da história política municipal, um objeto de enorme valor histórico (Ugarte e Moya 1982; Zumalde 1957). Em dezembro de 1998, desse modo, o Departamento de Cultura do Governo Basco publicou um decreto de lei específico (Euskadi 1998b) para declarar o edifício “como Bem Cultural Qualificado, na categoria de Monumento” (ibid.: 23230), por seu “valor simbólico [...] e histórico” (ibid.: 23234)

Por outro lado, o cotidiano deste edifício participava (adianto que já não o faz mais) há mais de 100 anos de uma história menos espetacular que a anterior, ligada à a história de duas famílias de agricultores que haviam dividido a torre (desconheço quando) em duas habitações. No decorrer dos anos, estas famílias procuraram readaptar determinados cômodos e espaços a suas necessidades funcionais (estábulo, secadouros, etc.), e construíram uma série de volumes anexos (figs. 2.68 e 2.69).



Fig. 2.68. Torre Zumeltzegi [C05] antes da restauração. Os corpos aderidos na fachada da direita correspondem à habitação de Bárbara e Miguel. Fonte: Ugarte e Moya 1982: 210.



Fig. 2.69. Vista aérea da Torre Zumeltzegi [C05] antes da restauração. Os corpos aderidos na fachada da esquerda correspondem à habitação de Bárbara e Miguel.

Pois bem, a irmã da minha avó, Bárbara de Antzuenza [A09], passou a formar parte da história de uma dessas famílias quando, lá pelos anos 50, casou com Miguel Guridi (conhecido como Miguel Torre), herdeiro de uma das casas, e foi morar lá com ele. A vida transcorreu com normalidade para eles até que, na década de 80, as

autoridades municipais começaram a se mostrar interessadas no edifício. Depois de alguns anos de negociações com a prefeitura e uma briga intensa entre as famílias das duas habitações, os descendentes de Bárbara e Miguel acabaram se trasladando a um novo *baserri* construído num terreno próximo que a prefeitura lhes ofereceu em troca. A maior parte da propriedade de Bárbara e Miguel em Zumeltzegi consistia em dois volumes que sobressaíam do corpo principal da torre; a outra família, entretanto, continua possuindo o resto da torre e por um tempo continuou morando nela.

Contudo, o decreto de lei (Euskadi 1998b) era perfeitamente consciente deste *double-bind* histórico. Desse modo, sua intenção explícita era “salvaguardar” unicamente a primeira “leitura simbólica” (ibid.: 23234), isto é, a estelar, em detrimento da segunda, a rural ou cotidiana, de modo que considerava “pertinente a desaparecimento daqueles elementos próximos que de alguma maneira estão impedindo sua adequada posta em valor” (ibid.). Aos elementos derivados da primeira versão da história, o decreto os chamou de “originais” (ibid.: 23236), aos da segunda versão, “degradantes” (ibid.: 23238). Cabe adicionar que a escolha pela primeira opção histórica veio acompanhada de uma formatação tipológica, a do *baserri-arquitetura*, que já tinha sido instituída pelo próprio Yrizar (1925a, 1929): “tipologicamente, a Torre Zumeltzegi de Oñati corresponde ao tipo de torre salão, caracterizado por contar com [etc.]” (Euskadi 1998: 23235). Enfim, para o Governo Basco a catalogação do edifício estava duplamente justificada pelos seus valores “históricos” e “arquitetônicos”. Em suma, “proíbem-se”:

Remoções ou demolições que apaguem o passo da obra através do tempo, exceto quando se trate de alterações limitadas que entorpeçam ou alterem os valores históricos da obra, ou de adições de estilo que falsifiquem a obra. (Euskadi 1998: 23239)

E “admitem-se [...] adições de partes acessórias de função sustentante e reintegrações de pequenas partes verificadas historicamente” (ibid.), assim como intervenções que respeitem “os elementos tipológicos, formais e estruturais da construção” (ibid.: 23241), isto é, que respeitem “as características arquitetônicas originais da construção, de sua unidade edificatória ou de seu entorno” (ibid.).

Alguns anos depois da publicação do decreto as/os arquitetas/os Itziar Zelaia e Luis Etxegarai recebem o encargo de restaurar a torre e transformá-la num hotel e de fazer numa edificação anexa uma nova habitação para a família; em 2010 apresentam o

projeto básico de intervenção na prefeitura. Para Itziar, “era evidente que no momento em que nós intervimos o que restava do original era só o corpo da torre. O restante desvirtuava completamente o edifício”. Por um lado, na memória do projeto asseguram que um dos “seus objetivos” é, tal e como indicava o decreto de lei (Euskadi 1998: 23239), que não se produzam “remoções ou demolições que apaguem a passagem da torre Zumeltzegi através do tempo, salvo as modificações que alteram os valores históricos da obra” (Etxegarai e Zelaia 2010: 84). Por outro lado, a decisão destes, precedida pelas recomendações dos técnicos patrimoniais (expressas no citado decreto), é “demolir os edifícios que, sem ser objeto de nenhum tipo de proteção e inclusive tendo a condição de atuações inadequadas ou degradantes de acordo com o regime de proteção da torre Zumeltzegi, se localizam no lote objeto de projeto” (ibid.: 81, ver figs. 2.70 e 2.71). Só há um modo lógico de que estes dois enunciados tenham algum sentido, e consiste em assumir que, para este projeto arquitetônico, só tem valor histórico (portanto, só é histórico) o que as autoridades declaram como *monumental* (o que é protegido). Em estreita sintonia com o observado anteriormente (supra. Pt.I, Cap. 4.2 e 5), isso significa que aquele *fazer*, a declaração pública de tombamento do edifício o 15 de dezembro de 1998 assinada pela Conselheira de Cultura do Governo Basco, foi o ato performativo que transformou de uma vez por todas a torre de Zumeltzegi num objeto de imanência alográfico em consonância com os valores transcendentais da história da arquitetura e da história oficial, num monumento. A posterior restauração arquitetônica, desse modo, foi a encarregada de adaptar física e funcionalmente a construção à nova ótica epistemológica, “mantendo o edifício em uso (modificando seu uso principal), facilitando sua leitura e transmitindo ao futuro o monumento” (Etxegarai e Zelaia 2010: 84).



Fig. 2.70. Plano de Zumeltzegi [C05] no projeto de restauração dos arquitetos Itziar Zelaia e Luis Etxegarai. Em vermelho se indicam os “elementos a demolir”.



Fig. 2.71. Fachada de Zumeltzegi [C05] no projeto de restauração dos arquitetos Itziar Zelaia e Luis Etxegarai. Em vermelho se indicam os “elementos a demolir”.



Fig. 2.72. Zumeltzegi [C05] depois da restauração.

Em poucos anos as obras de “restauração” se completam (fig. 2.72). O edifício é hoje um hotel-restaurante explorado pela família proprietária da maior parte do prédio e que já não mais se dedica a atividades agrárias. As edificações anexas, a casa de Bárbara e Miguel, se derrubam, e com elas se apaga boa parte da história concreta da relação entre sua família e aquela casa; dizem que foi pelo bem da própria história. Enfim, Herzfeld diria que a “batalha pela conservação” (1991: 224) em Zumeltzegi [C05] foi definitivamente ganha pelo Estado:

A conversão do acaso em destino desloca a intimidade em favor da forma. Se o jogo do acaso é o que possibilita que a experiência cotidiana surja da imperfeição e a espontaneidade, o destino deve representar a ação humana como insignificante e reduzi-la ao estado de uma cifra em um grandioso desenho inamovível. [...] A conservação histórica torna a familiaridade provisória do espaço doméstico em algo permanente e inelástico. (1991: 11 e 58)

De certo modo esse autor tem razão, hoje é notável que a “tradição” tomou conta do lugar, fazendo do edifício um *baserri-patrimônio* (*vide supra*. Pt.I, Cap.4). Em consonância com isso, os enunciados que na atualidade constituem Zumeltzegi [C05] têm menos a ver com vacas, fogo e parentelas e mais com fotografias turísticas, menus de degustação e *cocktails* de empresa. No entanto, como era de se esperar, isso não é um problema para araoztarras como Benjamín de Errastikua [A19] ou Begoña de Gerneta [A29] que quando *baixam* do bairro frequentam o restaurante como todo o mundo e o compõem com seus próprios *fazeres*.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma análise micropolítica das componentes semióticas em jogo em situações concretas conduziria a mostrar que essa ‘estruturação’ das diversas componentes semióticas [...] não é um fato da natureza, a consequência de universais linguísticos ou duma necessária estruturação simbólica das relações humanas. (Guattari 2013 [1979]: 26)

O que é um *baserri*?

Essa foi a incógnita que apresentei no início deste trabalho. Um trabalho feito expressamente para não respondê-la mediante um itinerário descritivo problematizante, isto é, um percurso narrativo que a cada novo passo (a cada *fazer* descrito) implicou algo mais sobre o problema da casa no País Basco e simultaneamente nos afastou um pouco mais de uma verdade absoluta. Enfim, nessa *oicogênese* parcialmente descrita se intuiu que nem todos os caminhos conduzem a um vértice geométrico apto para impor uma definição, se por definição entendemos “a fórmula que expressa a essência de uma coisa” (Lalande 1967 [1927]: 221). Talvez essa seja a única hipótese que pude comprovar no decorrer da dissertação: *não sabemos o que é um baserri*.

Contudo, muitas coisas foram ditas sobre o “plano de consistência (imanência)” (Deleuze e Guattari 2010 [1980]) dos *baserris* de Araotz (parte II) e sobre a produção por parte da antropologia e da arquitetura (entre outros) de um “plano de organização (transcendência)” (ibid.) que culminou nas entidades *baserri-família* e *baserri-arquitetura* (parte I). A continuação assinalarei alguns aspectos que merecem especial atenção.

Comecei a pesquisa introduzindo, no preâmbulo, duas hipóteses, de modo que agora é possível comprovar a utilidade (não a veracidade) que elas tiveram para o desenvolvimento deste estudo.

Em primeiro lugar, mencionei a hipótese de uma *antropologia da arquitetura* que tomasse por objeto a definição arquitetônica dos arquitetos. Vimos que essa definição reclamava a presença da concepção intelectual (o projeto) como processo produtivo (Preâmbulo 1), e, no decorrer da segunda parte (Pt.II, Cap.4), observamos que isso não coincidia com múltiplos enunciados e *fazer*s de araoztarras que falaram da construção dos seus *baserris*. Foi possível, nesse sentido, detectar na produção e no uso

das tipologias arquitetônicas o meio transcendente através do qual se manifestaram aspectos derivados da epistemologia projetiva, tanto nos *fazeres* de arquitetos (Pt.I, Cap. 3) quanto nos de vizinhos de Araotz (Pt.II, Cap.4.1). Paralelamente, a problematização analítica da produção intelectual dos arquitetos me permitiu identificar a incorporação de uma instância imanente ideal (alográfica) sobre as edificações singulares nos processos de patrimonialização e restauração, o que chamei de monumento ou *baserri-patrimônio*. A propósito de Igartubeiti (Pt.I, Cap.5) e Zumeltzegi (Pt.II, Cap.4.2), vimos que essa instância alográfica, intermediária entre os tipos transcendentais e os objetos particulares imanes (autográficos), foi utilizada pelas autoridades estatais como um meio moral e estético de juízo que produziu uma escala valorativa cujos extremos são a “autenticidade” (segundo a “origem” e a “essência”) e a “degradação”; uma escala que, definitivamente, não corresponde à problematização cotidiana da construção das casas por parte dos araoztarras.

Apesar disso, o que aqui procurei salientar não foi a oposição prática de um contraste ontológico entre a projeção intelectual arquitetônica (mediada por tipos transcendentais) e a construção imanente dos *baserris* por parte dos araoztarras; ao contrário, quis insistir em que o desenvolvimento disciplinar da arquitetura dos arquitetos no País Basco liberou aspectos que participam ativamente da construção imanente da casa em Araotz, isto é, que elementos estruturados pela entidade de *saber baserri-arquitetura* participam como meios de *fazer* da *oicogênese* em Araotz. Nesse sentido, entre a parte I e a II não procurei uma relação de oposição direta, mas de mútua interferência, pois, talvez as capturas não consigam dar uma explicação final e neutra (não problemática) da realidade social basca, mas, pelo visto, conseguem circunstancialmente muito mais, isto é, participar ativamente dessa mesma realidade que procuram dissecar (depois voltarei a esse tema).

Em segundo lugar, propus, também no preâmbulo, a hipótese de que a casa podia ser descrita (não definida) como uma *heterogeneidade técnica imanente*, isto é, como um agenciamento coletivo de *fatos* e *fazeres* que constitui as casas concretamente e em devir (o que chamei de *oicogênese*), em lugar de como uma unidade técnica ou uma instância moral transcendente (uma pessoa moral) que atua como causa eficiente dos atos dos habitantes e que serve de princípio analítico explicativo. Assim, ao

descrever o que constituiu alguns *baserris* de Araotz em sua particularidade, foi possível prestar atenção aos atos singulares e aos enunciados dos araoztarras independentemente de contradizerem ou não os modelos teóricos explicativos propostos historicamente a propósito da família ou da arquitetura no País Basco. Vimos, nesse sentido, que os vizinhos de Araotz problematizam de modos diferenciais o uso e a composição dos nomes, a perpetuação hereditária do patrimônio familiar, a produção de relações de vizinhança ou a construção das casas e que, embasados nessas problematizações, atuam.

Enfim, na observação da relacionalidade que os atos sociais particulares (os *fazeres*) conformam no âmbito de Araotz foi possível constatar que o *fazer baserri* é interdependente e contemporâneo à produção de um infinidade de outros aspectos, como o *fazer família*, *fazer vizinhança*, *fazer tradição*, *fazer forma*, *fazer arquitetura* e *paisagem*, *fazer Estado-nação*, *fazer território*, *fazer economia*, *fazer nome*, *fazer língua*, etc. Em teoria, não existem limites para cada *baserri*, pois parece que qualquer aspecto pode participar como quase-causa associativa da sua produção imanente. No entanto, na prática, a maranha de *fazeres* que participou da *oicogênese* por mim observada não foi ilimitada e parece caminhar numa série de sentidos, isto é, nos limites da minha etnografia não captei uma infinidade de *fazeres* potenciais, mas apenas determinados *fazeres* históricos que só poderiam ter acontecido no País Basco no decorrer do século XX e em Araotz no período do meu trabalho de campo. Em outras palavras, se abster de definições e enfatizar o nível analítico da concreção imanente não consiste numa exaltação anti-heurística de um “caos” indecifrável. Nesse sentido, o que podemos dizer da formação da entidade *baserri* e da produção dos *baserris* particulares de Araotz?

Do *baserri* como objeto de conhecimento (Parte I) podemos dizer que começou a se engendrar a partir de um complicado conjunto de olhares disciplinares que caminharam mais ou menos conjuntamente no decorrer das primeiras décadas do século XX e que envolveram muito intensamente a procura dos aspectos definitórios da “basquidade” (do “próprio” basco), visando a satisfazer os fundamentos identitários dum nacionalismo incipiente que se expressava abertamente em termos de raça (Pt.I, Cap.1). No seguimento dessa gênese, por um lado, vimos que a tipologia racial que Telesforo de Aranzadi criou foi usada como regra canônica pelos pintores do chamado *Renascimento Cultural Basco* e, por outro lado, observamos que a repercussão do seu

método analítico produziu importantes efeitos em diferentes âmbitos acadêmicos e foi usado como modelo imitativo para a produção de tipologias científicas que delimitassem a identidade basca. Em paralelo, mais concretamente a propósito do *baserri*, mostrei como gradualmente se formaram dois *corpus* separados de enunciados e visibilidades que culminaram nas entidades *baserri-família* e *baserri-arquitetura*.

A primeira dessas entidades, pelo que pude observar, emergiu graças à reação de alguns antropólogos bascos a um debate internacional que procurava na terminologia do parentesco em *euskera* a chave de acesso à estrutura geral da suposta família primitiva basca (Pt.I, Cap.2). Essa reação derivou na reclamação dos conceitos *etxea* (casa/família) e *etxeokak* (grupo doméstico) como os princípios explicativos do parentesco basco (por cima da problematização do cognatismo) e culminou na retomada política (por parte de nacionalistas como Kizkitza) das teses de Le Play sobre o “tipo” sociológico chamado *famille souche*. Me referi ao *baserri-família*, desse modo, como o modelo de *saber* que caracteriza a “família basca” como uma linhagem de casa que se perpetua através da sucessão troncal (unigenitura) do *baserri* e que articula uma estrutura moral e uma economia de subsistência em torno dele.

A respeito da formação da segunda entidade, o *baserri-arquitetura* (*supra*. Pt.I, Cap.3), me deparei com que a propagação da arquitetura regional inglesa do século XIX pelo meio público do burguês e aristocrático basco de finais do mesmo século foi o ponto de partida desde o qual alguns arquitetos nacionalistas começaram a emitir valorizações morais da forma das casas rurais bascas e de sua relação com a família (pensada como o fundamento da raça basca) e, a partir disso, gradualmente introduziram elementos estilísticos das construções rurais do território basco em seus projetos de casas burguesas. Desse modo, da análise retrospectiva desse movimento por parte de alguns arquitetos surgiram catálogos que constituíram o chamado estilo arquitetônico “neobasco”. Em consequência disso, mostrei como, inspirados pelo precedente metodológico criado por Aranzadi a propósito do tipo racial e popularizado no I Congresso de Estudos Bascos de Oñati de 1918, alguns estudiosos da arquitetura (arquitetos, historiadores da arte e antropólogos) reagiram ao estilo neobasco por sua falta de rigor científico e iniciaram um longo percurso analítico que resultou na produção de uma série de tipologias gerais da arquitetura da suposta “casa basca”. Foi

essa tipologia arquitetônica transcendente (resumida visualmente em diversas figuras: 1.16, 1.17, 1.20, 1.21, 1.22, 1.23) o que chamei de *baserri-arquitetura*. Cabe dizer que, como vimos (Pt.I, Cap.4) essa tipologia produziu importantes efeitos na consolidação legislativa da regra estética e moral que serve de fundamento na regulação territorial de um lugar como Araotz, assim como na instituição jurídica do patrimônio cultural (arquitetônico) do Estado-nação basco.

Dos *baserri*s particulares de Araotz (Parte II), por outro lado, podemos dizer ainda mais coisas. Podemos dizer que todos eles têm nome (Pt.II, Cap.1), e que a produção desses nomes implica um problema de conhecimento para vários araoztarras, até o ponto em que alguém como o pároco Martín é capaz de produzir uma complexa teoria etimológica que contradiz as teses linguísticas dos acadêmicos e que serve a ele como meio de *saber* e de *fazer*. Procurei mostrar, nesse sentido, que a relevância dos nomes está além de sua capacidade para designar, pois em Araotz os nomes das casas e dos terrenos foram objeto de sanções e de usos segundo a sua forma da expressão, e, além disso, eles foram meio de operações mnemônicas complexas que possibilitaram a enunciação de extensas *rotas de consideração*. Ainda mais, a propósito da relação entre o *baserri* Aguerre Garikua [A02] e o conquistador Lope de Aguirre, vimos que a associatividade dos nomes supera a escala local, e que mediante o uso de um oicónimo é possível performativizar uma pluralidade de acontecimentos aglutinados capaz de produzir efeitos muito concretos na interação com a casa, como pode ser a presença de turistas.

Sobre a herança (Pt.II, Cap.2), podemos dizer, em primeiro lugar, que ela foi o eixo sobre o que foram enunciados vários comentários nostálgicos relativos à ideia de “tradição” e de sua perda ou transformação, o que em certo modo concorda com a valorização moral do Estado (segundo a lei de herança de 2015) sob a mediação do *baserri-família*. Em segundo lugar, ao analisar determinados casos da transmissão hereditária do *baserri* Errastikua [A19], vimos que as preocupações envolvidas nesses processos testamentários remetiam a uma heterogeneidade em jogo que me permitiu falar dos *segundões* como indivíduos capacitados para agir e produzir efeitos nos *baserri*s. Podemos dizer, nesse sentido, que a *secundarização da herança* (o abandono da unigenitura), como proliferação das perspectivas dos *segundões*, além de uma “perda

da tradição” que contribui para a desintegração dos *baserris* (como alguns indicaram), pode-se pensar como uma intensificação da domesticidade graças a que possibilita (tal e como vimos em Txomena [A58]) pertencimentos múltiplos.

Em relação à vicinalidade que envolve os *baserris* (*supra.* Pt.II, Cap.3), podemos falar, segundo os enunciados dos araoztarras, de ao menos quatro modos de produzi-la. Podemos dizer, por exemplo, que a produção de relações de parentesco e sua consideração foi historicamente um meio eficiente de associar casas e de constituir redes variáveis de apoio mútuo. Também os condicionantes geográficos, que determinaram relações de contiguidade entre *baserris* que, ao se considerarem *aldekuak*, intensificaram as trocas, a circulação, o convívio e a assistência mútua. Os araoztarras falaram, em terceiro lugar, do *auzolan* (trabalho de bairro) como uma compatibilização técnica e produtiva entre vizinhos que *faz* bairro quando as circunstâncias o requerem, e mencionei, em quarto lugar, que em várias ocasiões a visualidade das casas e sua problematização estética e ética foi remetida por eles a aspectos de vizinhança. Enfim, podemos dizer que desde o ponto de vista da vicinalidade (e em contra da opinião do Estado), determinadas *txabolas* podem se conceber tanto ou mais relacionadas ao bairro que determinados *baserris* habitados por indivíduos despreocupados por esta questão.

Por último, em relação à construção dos *baserris* (Pt.II, Cap.4), podemos dizer que os araoztarras problematizam numerosos aspectos, como a técnica e a forma construtiva, a ética do trabalho doméstico, a função econômica ou a intervenção dos arquitetos a partir dum gradiente variável delimitado (em seus extremos) pelos termos *chalet/baserri*. Vimos que não há consenso nisso, e que esse gradiente é problematizado por cada vizinho de diferentes modos; porém, observamos que muitas dessas problematizações insistiram em evocar um contraste entre o particular factual e o genérico intelectual, isto é, entre um mundo concreto capaz de se agenciar (mediante reutilizações, transformações, memórias e especulações, imitações, etc) a qualquer outro aspecto histórico da vida em Araatz e um mundo abstrato que é concebido por alguns como artificial e invasivo. No entanto, vimos também que elementos visuais introduzidos pela epistemologia dos estilos e dos tipos arquitetônicos são também reutilizados, imitados ou transformados pelos araoztarras para além do controle

interventivo dos arquitetos, de modo que esse contraste, na prática, se mostra mais fluido do que parece na teoria. O uso que os araoztarras fazem da visualidade do *baserri-arquitetura* quando representam com pintura as cantoneiras de pedra de silharia (figs. 2.52-2.54) ou quando pintam uma *txabola* de compensado de madeira como se fosse um *baserri* de pedra (figs. 2.55-2.57), por exemplo, consiste num uso espontâneo dos tipos arquitetônicos que os próprios arquitetos consideram ilegítimo e esteticamente inapropriado. As capturas, neste caso as tipologias transcendentais criadas por analistas para explicar realidades como a de Araotz, desse modo, podem ser recapturadas criativamente pelos próprios capturados (os araoztarras), fazendo delas parte dos seus meios de vida.

Em Emparantza [A16], Isabel, a *etxeoandre*, me mostra um livro que contém o estudo acadêmico de uma historiadora (Maris Caula 1999) sobre o *baserri* e sobre alguns emigrantes argentinos que descenderam dele. Isabel o mantém exposto num suporte sobre a chaminé da sala, o livro está completamente plastificado e lacrado para que a fuligem não o danifique. Iñaki de Antzuena [A09], que também prestou atenção a esse fato, me interroga sobre o destino do meu trabalho: “quem sabe um dia não acaba assim, sobre a chaminé de algum *baserri* de Araotz?”. Acabar agenciado desse modo a um *baserri* seria sem dúvida um digno final para um trabalho que trata da mediação dos atos na produção imanente das casas; “ou talvez melhor”, lhe respondo: “quem sabe não acaba servindo para *fazer fogo*?”.





## ANEXO

### Sobre pessoas morais, totens e casas

**RESUMO:** Partindo da controvérsia surgida pela tradução inglesa da definição das *sociétés à maison* de Lévi-Strauss, proponho a revisão de um conceito problemático: a pessoa moral. Procurarei mostrar qual é o significado que alguns autores estruturalistas lhe deram ao termo analisando a presença deste em determinados trabalhos de Durkheim, e contribuindo assim para a reavaliação da consolidada tese que vê em Mauss o pai da noção. Desse modo, será possível observar que a concepção da pessoa moral mobiliza uma lógica epistémica que pressupõe a incorporalidade de um plano ideal a outro material, o que implica consequências eventualmente ignoradas pelos usos contemporâneos da concepção levistraussiana de casa.

#### Introdução

As peculiaridades do vocabulário técnico da antropologia fazem com que as traduções dos textos antropológicos estejam sujeitas a eventuais confusões conceituais que podem levar a atritos teóricos entre especialistas de diferentes nacionalidades. No caso da antropologia do parentesco, como é sabido, foram necessários anos de discussões e equívocos para chegar à conclusão de que a “filiação” em inglês é dividida nos termos *descent* (“filiação lineal”) e *filiation* (“descendência”) (Dumont 1975: 50) ou de que “parentesco” (português) e *parenté* (francês) não significam o mesmo que *kinship* (inglês), pois “parentesco” = *kinship* + *afinity*, isto é, que *kinship* = “consanguinidade” (Dumont 1975: 16).

Nas circunstâncias que aqui me ocupam, a polêmica relativa a certa tradução equivocada foi certamente de menor impacto que nesses célebres exemplos, mas foi suficiente para me impelir a escrever sobre um termo que, traduzido de outro modo, poderia ter passado parcialmente despercebido. Este artigo, então, trata da noção de “pessoa moral”; um conceito que, além de questões puramente semânticas, levanta um pano de fundo teórico que vale a pena revisar, pois tem a capacidade de reanimar um debate que por algumas décadas parecia silenciado.

Desta forma, a partir de um problema terminológico levantado a propósito da definição de “casa” da teoria das *sociétés à maison* de Lévi-Strauss (1981 [1979], 1982), nas próximas páginas tratarei de delinear o significado que Durkheim (2003 [1924], 2008 [1912]) deu ao termo, inaugurando o uso particular na antropologia

francesa e que se concretizou anos depois nas considerações de Mauss a respeito da “pessoa humana” (2003 [1950]: 367-398, 2009 [1968]: 381-390). Procurando reconhecer esta questão em alguns escritos de Lévi-Strauss anteriores à definição de casa, traçarei brevemente seus comentários a propósito de Mauss (Lévi-Strauss 2003 [1950]) e atravessarei a discussão sobre a questão do totemismo (Lévi-Strauss 1975 [1962], 2009 [1962]). Será possível, desse modo, reconhecer como em sua teoria “intelectualista” Lévi-Strauss contornou um problema semelhante ao de Durkheim, mas o desvinculou do totemismo para recolocá-lo no âmbito do “sacrifício”.

Minha hipótese é que a reaparição do conceito de “pessoa moral” na teoria das “sociedades de casa” forma parte de uma retomada (indireta ou, talvez, implícita, mas sem dúvida consciente) da transcendência social de Durkheim a respeito das “coisas sagradas”; um plano ideal que, acredito, nunca foi abandonado pela antropologia francesa.

Começarei, no entanto, por contornar o problema semântico.

## **1. Da “pessoa moral” aos “grupos corporados”**

Em 1979 Lévi-Strauss publicava pela primeira vez, na “edição revista e aumentada” de *A via das Máscaras* (1981 [1979]) a famosa definição de “casa” relativa ao conceito de *société à maison*, que aqui reproduzo em português:

Pessoa moral detentora de um domínio composto simultaneamente por bens materiais e imateriais e que se perpetua pela transmissão do nome, da fortuna e dos títulos em linha real ou fictícia, tida como legítima sob a condição única de esta continuidade poder exprimir-se na linguagem do parentesco ou da aliança e, as mais das vezes, em ambas ao mesmo tempo. (Lévi-Strauss 1981[1979]: 154)

É nas duas primeiras palavras que pretendo focar a atenção. Reitero que o termo que me interessa é o de “pessoa moral”, cuja forma na edição original francesa é “*personne morale*”.

Uma das razões da necessidade de analisar detalhadamente esta definição vem do fato de ela ter sido reproduzida com mínimas mudanças em mais três publicações ao longo da seguinte década (Lévi-Strauss, 1986[1984], 1987, 1991). Parece que Lévi-Strauss tinha a certeza de que a definição era, ao menos, apropriada. Não é estranho, dessa maneira, que a definição tenha sido parafraseada por uma miríade de antropólogos, historiadores e arqueólogos, dado que o rigor da síntese favoreceu uma

transportabilidade de uma eficácia teórica (política e mediática) considerável. O conceito de “sociedade de casa” parece, no âmbito da antropologia, uma dessas “caixas pretas” descritas por Latour a respeito dos estudos da ciência (2011 [1998]: 4); um ponto de ancoragem teórica que nem todos os autores se atrevem a ignorar ou a colocar em dúvida<sup>95</sup>.

O conflito a propósito da definição surge ao observar a tradução feita para a edição inglesa de 1982, na qual o termo pessoa moral é traduzida como *coporate body* (1982: 174). Posteriormente, na reedição de 1987 se incorporou a palavra original em francês, *personne morale*, acompanhando a tradução, mas isso não evitou que os anglo-saxões se apropriassem do conceito levistraussiano a partir da noção de *coporate group* (por exemplo, Mills e Slobodin 1994: 190). O motivo provável disto é que a ideia de grupo corporado (*coporate group*) foi estreitamente vinculada desde sua origem à noção de pessoa jurídica (*coporate body*) (Blefu e Plotnicov 1962: 316), e ambas invocam um espectro teórico nada neutro na tradição antropológica britânica, já que Radcliffe-Brown (1950: 41), Fortes (1953) e Goody (1961: 5), entre outros, as tinham utilizado (fazendo sempre referência à ideia jurídica de Maine) num intento de fortalecer a concepção “político-jural” (Wagner 2010 [1974]: 238) da filiação (*descent*) vinculada à propriedade, defendida pelo estrutural-funcionalismo britânico.

Para os ingleses, desse modo, o termo “grupo corporado” procurava fazer as vezes de complemento da noção de “grupos de filiação unilinear” (*unilinear descent groups*), remetendo diretamente a um termo do direito anglo-saxão, “corporação”, e estabelecendo a jurisprudência e o direito consuetudinário “como modelo[s] para pensar as coletividades morais da sociedade” (Wagner 2010 [1974]: 238). Cabe dizer que em pouco tempo a noção de grupo corporado caiu em desuso, também entre os britânicos, pois, como o próprio Goody refletia em 1968, “os termos utilizados por distintos autores para definir os grupos corporados parecem demasiado gerais e confusos para a maior parte dos fins analíticos; o termo pode se restringir a certos aspectos da propriedade ou bem pode se abandonar completamente” (Goody 1968: 404).

De todo modo, parece que nessa ocasião não foi a primeira vez que se fez uma tradução como essa da noção de pessoa moral, uma vez que, Lévi-Strauss, no ano letivo

---

<sup>95</sup> Obviamente, também há publicações que problematizam o conceito, entre as quais a coletânea de Carsten e Hugh-Jones (1995) possivelmente é a mais bem sucedida.

de 1977-1978, publicado anos depois em *Minhas Palavras* (1986 [1984]), fez um extenso comentário procurando esclarecer o mesmo problema:

Era preciso, inicialmente, tornar claro o que os etnólogos anglo-saxões entendiam por *corporate groups*, locução para a qual foram propostos equivalentes fantasistas. Contudo, não há nenhuma dúvida de que não se trata do que nós mesmos chamamos de grupos dotados de personalidade moral ou de personalidade civil. (Lévi-Strauss 1986 [1984]: 188-189)

Lévi-Strauss criticava o modo como a antropologia social britânica, influenciada por Maine, usava o termo, e deixava entrever que ele procurava descrever a casa em termos conceituais (“ideais”) e simbólicos, e não legais e materialistas, dado que “é somente por artifício que se pode reconhecer a uma coletividade de indivíduos os atributos jurídicos da pessoa” (ibid.: 188). Segundo o francês, “os *corporate groups* nasceram e se desenvolveram na Inglaterra sob a forma de burgos, como instituições de direito costumeiro; e era mais fácil estender a noção a sociedades sem escrita, desprovidas de regras jurídicas formalizadas, do que aplicar a essas sociedades a noção de pessoa moral, que deriva do direito escrito” (ibid.:189).

A pesar desse aviso as confusões continuaram. Um exemplo disto pode ser encontrado no artigo de Waterson publicado na coletânea de Carsten e Hugh-Jones (1995), no qual, imediatamente depois de reproduzir a controvertida definição de “casa”, a autora indica que os elementos-chave do conceito são “(1) o ideal de continuidade; (2) a transmissão de alguma forma de propriedade valorada [...]; e (3) a exploração estratégica da linguagem do parentesco e da afinidade” (Waterson 1995: 49-50). Síntese da síntese traduzida, o sentido original parece aqui transfigurado para, de novo, dar passagem à concepção britânica mencionada.

Para facilitar a compreensão deste último fato, ao qual voltarei só na conclusão, proponho estacionar aqui a noção de “grupo corporado” para entrar de vez no tema que me ocupa: o conceito de “pessoa moral”. Como tratei de expor acima, o propósito deste artigo é analisar o cruzamento entre a teoria levistraussiana das “sociedades de casa” e a conceição durkheimiana da “pessoa moral”. Nesse sentido, peço ao leitor algo de paciência, pois será a partir de uma pequena genealogia deste último conceito que no final conseguirei trazer algo de luz sobre esta questão semântica inicial.

## 2. Partes e todos: o conceito de pessoa moral segundo Durkheim

Em seu artigo sobre a noção de “pessoa”, Goldman (1999) assegura que “é praticamente uma unanimidade entre os antropólogos situar o início do debate sobre a noção de pessoa num texto um pouco enigmático de Marcel Mauss, escrito em 1938” (ibid.: 21). Contudo, sugiro revisar alguns escritos do tio de Mauss, entre os quais é possível encontrar o que considero que é uma problematização similar da questão.

Evitando simplificações do termo a partir do conceito de “sociedade” de Durkheim, que é vislumbrado por alguns como a reificação de um corpus de obrigações impostas a um indivíduo passivo e reprodutor, tratarei de recuperar a complexidade da noção de “pessoa moral” conectando-a a uma constelação terminológica cuja articulação vai muito além da dicotomia indivíduo/sociedade. Sugiro, então, rever o termo em relação a outros tantos que conformam uma malha conceitual difícil de delimitar: “sujeito”, “personagem”, “coisa”, “espírito”, “ideal coletivo”, “fato moral”, “desejo”, “obrigação”, “representação”, “realidade *sui generis*”, “sanção”, “princípio totêmico”, “transcendentalidade”, “verdade”, “sacralidade”, etc.

Num primeiro momento pode parecer algo tedioso retomar este caminho tantas vezes transitado, mas só assim é possível recuperar a densidade deste aspecto esquecido da obra de Durkheim. Peço ao leitor licença para resumir, sempre e quando seja estritamente necessário para a economia do texto, algumas teses que, além de sua notoriedade, são hoje muito conhecidas.

Então, por qual desses termos começar? Ou, melhor, por qual deles começaria Durkheim? Já que um dos argumentos deste artigo trata da continuidade do pensamento de Durkheim no estruturalismo francês, peço licença para começar não por um termo, mas pela relação entre dois termos, uma vez que, no início do seu livro póstumo sobre a questão da moral, chamado *Sociologia e filosofia* (2006 [1924]), Durkheim introduz o problema propondo “a analogia” como “o único meio prático de que dispomos para fazer inteligíveis as coisas” (ibid.: 1). Desta forma, expõe uma primeira analogia entre leis sociológicas e leis psicológicas antes de definir o que é social e psicológico, visto que:

A vida coletiva, como a vida mental do indivíduo, é feita de representações, e é presumível que representações individuais e representações sociais sejam, em certo sentido, comparáveis. [...] Tanto umas quanto as outras têm a mesma relação com seu respectivo substrato. (ibid.: 2)

Uma dupla analogia, então; neste pequeno parágrafo já apareceram quatro termos que me interessa analisar: “representação individual”, “representação coletiva” e seus respectivos “substratos” (“indivíduo” e “grupo”).

Vamos por partes. O que é um substrato? Substratos são as coisas e os indivíduos enquanto coisas. É preciso esclarecer que um indivíduo não é ainda um “sujeito” ou um “espírito”, porquanto neste nível, o indivíduo, assim como a coisa, é pura fisicalidade. Trata-se de um dualismo empirista (Durkheim 2006 [1924]: 65) que concebe os substratos como a materialidade passiva sobre a qual se “incorpora” um ideal, uma representação:

O ideal pode se incorporar [...] a uma coisa qualquer: é colocado onde convém; a mais diversa variedade de circunstâncias contingentes determina a maneira como é fixada. E, nesse momento, essa coisa vulgar sob a qual se fixou o ideal, fica a partir de esse instante sem equivalente. (Ibid.: 98)

Para Durkheim “os objetos não têm valor por si mesmos” (ibid.: 58), e o indivíduo, enquanto coisa, pode ser o substrato de qualquer representação ou ideal coletivo, independentemente de seu intelecto, de sua subjetividade.

Mas, quem produz esse ideal coletivo? Todos e ninguém em particular (2008 [1912]: 561); é o produto de uma dialética psíquico-social. “Por um lado, [as forças coletivas] são psíquicas; estão feitas exclusivamente de ideias e de sentimentos objetivados. Mas, por outro lado, são impessoais por definição, já que são produto de uma cooperação” (ibid.). Isto significa que “as representações coletivas são exteriores às consciências individuais” (2006 [1924]: 25); estas provêm de conjuntos de indivíduos que, mais do que produzir identidades parciais a partir de pontos coincidentes, articulam uma “relação *sui generis*”; um resultado comum no qual “cada um aporta sua parte alíquota” (ibid.). Porém, isto não significa que, por exemplo, os sentimentos privados dos indivíduos façam parte dessa nova unidade, a não ser que:

Combinem sua ação com as forças *sui generis* que a associação desenvolve. Por efeito destas combinações e das modificações mútuas que são produzidas entre seus elementos, tais combinações se convertem *em outra coisa diferente* com respeito a cada um dos seus elementos. (ibid.: 25. Grifo meu)

A sociedade enquanto representação é o produto de uma “compatibilização”, isto é, de uma construção; trabalho analógico entre indivíduos que participam da composição de um novo indivíduo de outra ordem: a sociedade, como uma *gestalt*, é sempre mais do que a soma de suas partes, as transcende (ibid.: 24).

Destes últimos enunciados se deduz que o indivíduo, além de ser uma coisa passiva que incorpora ideais, implica alguma forma de atividade, pois é a partir da atividade que o social é constituído. Os indivíduos, pensados como “consciências”, “são os elementos ativos da sociedade. Mas, para expressá-lo com exatidão, deve-se agregar que a sociedade compreende também coisas” (ibid.: 28).

Esse indivíduo dotado de consciência, a quem correspondem as “representações individuais” e as “imagens mentais” (1976 [1955]: 131), é um “sujeito individual”, um “espírito”, compreendido como parte integrante da sociedade e indissociável desta, dado que o engloba. Não obstante, a relação entre a sociedade e o sujeito individual não se reduz à reprodução ou à obediência, uma vez que, como veremos a continuação, esta implica a questão da moral durkheimiana em toda sua extensão.

\*\*\*

Durkheim assegura que as normas morais têm dois caracteres: (1) a “obrigação”, porquanto “as normas morais estão investidas de uma autoridade especial em virtude da qual são obedecidas, já que estas não ordenam” (Durkheim 2006 [1924]: 36); e (2) a “desejabilidade”, em razão de que, “para que possamos nos desempenhar como sujeito, é necessário que o ato interesse de alguma forma nossa sensibilidade, isto é, que se mostre de algum modo desejável” (ibid.). Toda ação moral é uma articulação destes dois aspectos, o “bem” e o “dever” (ibid.).

Todavia, bem e dever são, também, relativos à constituição das “resoluções sociais”. O bem é o “desejável *sui generis*” (ibid.) enquanto o dever é a norma concebida segundo um “fato moral”, isto é, segundo uma regra de conduta sancionada, na qual a “sanção” consiste em “consequências de tal modo enlaçadas a um ato mediante um vinco sintético” (ibid.: 43). Isto significa que quando se viola uma norma (em contraposição a, por exemplo, uma regra de higiene), o ato não origina por si mesmo as consequências (estas não são “analiticamente implícitas”), mas entre o ato e a consequência há uma “completa heterogeneidade” (ibid.). A sanção, então, é a consequência de um ato avaliado pela desconformidade (ato transgressor) ou conformidade (ato favorável) relativa a uma norma preestabelecida (ibid.: 44).

O sujeito individual é, então, o indivíduo consciente que é “obrigado” e que simultaneamente é “desejante” nessa mediação com os transcendentais coletivos. “A

função da consciência não é dirigir o comportamento de um ser que não teria necessidade de conhecimento: sua função é constituir um ser que não existiria sem ela” (1976 [1955]: 65). Do que se intui que toda ação individual não é intrinsecamente social; esta o será na medida em que se relacione e se componha junto com o social.

Como diria Lévi-Strauss:

É da natureza da sociedade que ela se exprima simbolicamente em seus costumes e em suas instituições; ao contrário, as condutas individuais normais jamais são simbólicas por elas mesmas: elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói. [...] Dito de outro modo, as condutas individuais anormais, num grupo social dado, atingem o simbolismo, mas num nível inferior e, se podemos dizer, numa ordem de grandeza diferente e realmente incomensurável àquela na qual se exprime o grupo. (Lévi-Strauss 2003 [1950]: 17)

Em relação a isso é preciso assinalar que, para Durkheim, “a moral começa ali onde começa a vida do grupo”, e, tendo em conta “que há grupos diferentes: família, corporação, cidade, pátria (...)”, ainda “poderia se estabelecer uma hierarquia desses diversos grupos, dentro da qual haveria graus” (Durkheim 2006 [1924]: 53). A sociedade durkheimiana, mais do que uma abstração absoluta e estática, parece se insinuar como um sistema composto de múltiplas morais coletivas. Ainda mais, além de cada transcendência coletiva ou moral comum, “existe uma multidão de outras diversas [morais]” (ibid.: 40), pois, cada sujeito, cada “consciência moral particular”, “compreende e vê [a moral comum] desde um ângulo distinto” (ibid.), de maneira que sua expressão nunca é unitária. Disso se extrai que “a vida psíquica” pode se conceber “como um vasto sistema de realidades *sui generis*” (ibid.: 32). Dito de outro modo:

Se as representações, desde o momento em que existem, continuam existindo por si mesmas sem que sua existência dependa perpetuamente do estado dos centros nervosos; se as representações são suscetíveis de influir diretamente umas sobre as outras, de se combinar, enfim, segundo leis que lhes são próprias, tudo isto significa que tais representações são realidades. Estas representações encontram-se sustentadas por um substrato formado por íntimas relações e são, por isso, independentes em certa medida. (Ibid.: 23)

Pois bem, chegados até este ponto é possível reconhecer a continuação a questão específica da pessoa moral.

\*\*\*

Para Durkheim, as consciências individuais, por si mesmas, não se comunicam entre si, “estão fechadas umas das outras” (2008 [1912]: 363). Sua comunicação só é possível na integração dessa transcendência que é a moral comum, a representação; comunicação vertical sujeito-moral, ou, em todo caso, sujeito-moral-sujeito. Porém, há



uma condição: para que tal comunicação possa ter lugar, os transcendentais coletivos precisam se considerar como “personalidades qualitativamente diferentes das personalidades individuais que as compõem” (2006 [1924]: 38), uma vez que, “nós não temos obrigações senão ante consciências; todos os nossos deveres se dirigem às *peçoas morais*, aos seres pensantes” (ibid.: 50. Grifo meu).

O papel do indivíduo consciente é usado como modelo, por analogia, para o social. Se “se chama espiritualidade a propriedade distintiva da vida representativa no indivíduo”, então, a vida social é uma “hiperespiritualidade” (ibid.: 34). Mediante uma personificação, uma metáfora, Durkheim expressa o modo como esse coletivo *sui generis* adquire pensamento, sentimento e vontade, “apesar de não poder querer, sentir ou influir senão por intermédio de consciências particulares” (ibid.: 26).

Se não podemos estar ligados pelo dever senão a sujeitos conscientes, agora que eliminamos todo sujeito individual<sup>96</sup>, não resta outro objetivo à atividade moral além do sujeito *sui generis* formado por uma pluralidade de sujeitos associados de maneira a formar um grupo; não resta mais que o sujeito coletivo. (Durkheim 2006 [1924]: 52)

Talvez aqui comece a se entender a primeira analogia durkheimiana à qual fiz menção a respeito da psicologia e da sociologia. Não só uma é pensada metaforicamente através da outra, mas uma existe mediante a outra, numa dialética. De novo, Lévi-Strauss:

Portanto, é realmente verdade que, num certo sentido, todo fenômeno psicológico é um fenômeno sociológico, que o mental identifica-se com o social. Mas, num outro sentido, tudo se inverte: a prova do social, esta, só pode ser mental; dito de outro modo, jamais podemos estar certos de ter atingido o sentido e a função de uma instituição, se não somos capazes de reviver sua incidência numa consciência individual. Como essa incidência é uma parte integrante da instituição, toda interpretação deve fazer coincidir a objetividade na análise histórica ou comparativa com a subjetividade da experiência vivida. (Lévi-Strauss 2003 [1950]: 25)

Vale esclarecer que nesta citação de Lévi-Strauss e na anterior ele não estava se referindo a Durkheim, mas ao sobrinho dele, Mauss. Pode parecer abusivo sacar do contexto tais enunciados, ainda mais sabendo dos poucos elogios que Lévi-Strauss fez ao trabalho de Durkheim<sup>97</sup>, contudo, é precisamente por isso que se pode destacar a relevância do trabalho que aqui me ocupa, na medida que as continuidades entre os três

---

<sup>96</sup> Refere-se à eliminação do sujeito individual enquanto sujeito transcendental, não a uma eliminação absoluta do termo.

<sup>97</sup> Lévi-Strauss chegou a admitir que via no antecessor “um tipo de sociólogo filosofante”, e que precisou de anos para rever seu julgamento (Passetti 2008: 147).

pensadores se explicitam através de, se se me permite, novas analogias. Depois deste aviso sobre a finalidade retórica dessas citações, me atrevo a continuar com Durkheim:

A sociedade encontra-se capacitada para desempenhar esse papel de legisladora porque se encontra investida, ante nossos olhos, de uma autoridade moral perfeitamente fundada. [...] Uma autoridade moral é uma realidade psíquica, uma consciência mais elevada e rica que a nossa, a respeito da qual experimentamos nossa indiscutível dependência. (Durkheim 2006 [1924]: 75)

Instituindo, deste modo, a prerrogativa legisladora no âmbito do social, a pessoa moral é apresentada como o deslocamento do sujeito transcendental kantiano. Será na sua crítica ao pragmatismo, que ele culpa de negar a “verdade” e os “juízos necessários” e de se mostrar livre ante as “forças obrigatórias dos juízos lógicos”, que Durkheim acabará caracterizando a sociedade como “o fim eminente de toda atividade moral” (ibid.: 54).

Cabe explicar um último ponto a respeito da pessoa moral: sua imbricação com as coisas e com os indivíduos (como coisas). Para tanto, introduzirei a questão do objeto sagrado, que, a meu ver, implica uma teoria durkheimiana da idolatria que é necessário descortinar para uma melhor compreensão da ideia levistraussiana da casa como pessoa moral.

\*\*\*

Procurarei ilustrar o exposto até o momento a partir de um exemplo: Luis XIV de França, conhecido como “o Rei Sol” ou “Luis o Grande”.

Se formos decompor a figura de Luis XIV a partir dos conceitos durkheimianos que apresentei nestas páginas, seria possível ver nele três níveis. (1) Num primeiro nível se encontra o indivíduo material, humano; indivíduo com necessidades infra-sociais, fisiológicas, como comer e dormir, um Luis XIV sem nome: Luis XIV bebê, corpo, jovem ou velho, de estatura média, cadáver, etc. (2) Num segundo nível se encontra a representação, o rei, o deus, a pessoa moral. Neste nível Luis XIV é a França inteira, não é mais uma questão humana, mas uma questão nacional ou divina cujo substrato coincide com o humano do primeiro nível. Cabe dizer que a alma do substrato não é absolutamente necessária, já que um Luis XIV morto continua sendo o que é enquanto pessoa moral. A dualidade coisa/ideia pareceria completa, mas falta ainda um terceiro aspecto, cuja função é relacionar as duas partes. (3) Em Durkheim esse terceiro nível é o sujeito individual, o espírito ou o indivíduo com consciência. Luis XIV, aqui, poderia se

chamar de Louis-Diedonné (nome secular do rei francês), a pesar de isto não ser exato, uma vez que Louis-Diedonné, como se verá mais adiante, também é uma representação, uma “pessoa humana”; convenhamos, diante disso, que por comodidade chamarei desse modo o sujeito individual. O sujeito Louis-Diedonné, então, é o indivíduo cuja atividade é dirigida à pessoa moral que é Luis XIV, o que significa que se o indivíduo material simplesmente come, Louis-Diedonné come como deveria comer o célebre rei francês; se hipoteticamente Luis XIV fosse, aos olhos de todos os que acreditam nele, um ente supremo sem necessidades fisiológicas conhecidas, Louis-Diedonné seria o humano que aguentaria a fome. Se se me permite a brincadeira, poderia se dizer que a história acumula exemplos de indivíduos assassinados por seus sujeitos sob as ordens de suas pessoas morais; como aconteceu com o famoso astrônomo Tycho Brahe, que, durante um banquete, não levantou da mesa para ir ao banheiro quando o necessitava porque preferiu não ferir sua reputação cometendo uma falta de etiqueta (desejo/ obrigação ante uma sanção), o que lhe produziu uma uremia que o matou dias depois (Dreyer 2004 [1890]: 309).

O sujeito individual consiste na interioridade que expressa a continuidade entre o indivíduo e a pessoa moral. Contudo, é preciso não cair num duplo equívoco: por um lado, Luis XIV não é o simples produto de Louis-Diedonné, em todo caso, Luis XIV é o produto de Louis-Diedonné e do resto dos sujeitos que o compõem (de todos aqueles que têm, ou constituem, uma noção de sua existência); por outro lado, Luis XIV não é só esse indivíduo material, ele é esse indivíduo e uma multiplicidade de outras coisas, como um trono, o Palácio de Versalhes, vestimentas, pinturas com seu retrato, etc. Como já falei, para Durkheim, a sociedade compreende indivíduos e coisas (Durkheim 2006 [1924]: 28).

Agora, seguindo o esquema moral da obrigatoriedade e da desejabilidade que expus umas linhas atrás, encontramos que um “ser sagrado” é um ser proibido, respeitado e temido, e simultaneamente bom, amado e ansiado (ibid.: 37); dado que, “sagrado”, para Durkheim, é “o caráter das coisas morais” (ibid.: 38). Isto significa que religião e moral são, se não a mesma coisa, aspectos equiparáveis: “para a maior parte dos espíritos o sagrado da moral não se distingue do sagrado da religião (ibid.: 49). Nesse sentido, se, como vimos, as coisas incorporam ideias ou representações, quando

as ideias são da ordem da religião ou da moral, essas coisas virarão sagradas. “É assim, pois, como um fragmento de tecido se aureola de santidade, como um pequeno pedaço de papel se converte em um objeto apreciadíssimo” (ibid.: 98).

Para Durkheim Luis XIV era, então, sagrado? Sem dúvida, sim. Como tantos outros soberanos, se não era diretamente um deus, no mínimo era um representante direto da divindade (Durkheim 2008 [1912]: 337), tal e como seu nome secular, Diedonné (“dado por Deus”), pretende indicar. Mas é preciso dizer algo mais a propósito da sacralidade:

Dois seres podem ser completamente distintos em si mesmos e enquanto a seus produtos, mas, se encarnam um mesmo ideal aparecem como equivalentes, porque o ideal que simbolizam aparece como aquilo que há entre estes de mais essencial, colocando em segundo plano todos os outros aspectos em virtude dos quais se diferenciam entre si.

É desse modo como se explica que o pensamento coletivo dê lugar à metamorfose de tudo o que toca: mistura os reinos, confunde os contrários, inverte aquilo que pode se considerar como a hierarquia natural dos seres, nivela as diferenças, diferencia os semelhantes, em uma palavra, substitui o mundo que os sentidos nos apresentam por um mundo completamente distinto, mundo que não é outra coisa que a projeção da sombra dos ideais construídos pelo pensamento coletivo. (Durkheim 2003 [1924]: 98)

Segundo Durkheim, então, a sacralidade pode implicar uma ordem psíquica de não discernimento da dualidade coisa/representação. Curiosa proximidade conceitual com Bateson, para quem a noção de sagrado consiste numa “dimensão integradora da experiência” (Bateson e Bateson 2013 [1987]: 16). Para Bateson, não obstante, a sacralidade de Luis XIV dependeria não de que o Rei Sol *representasse* (metaforicamente) a França, mas de que ele *fosse* (metonimicamente) a França (Bateson 2006 [1991]: 379). Durkheim não chegou a fazer tão claramente essa diferenciação, mas, a partir do seu enunciado que acabei de reproduzir é possível acreditar que concebia a possibilidade de que a personalidade moral de Luis XIV vinculasse esses dois seres, o território francês (ou a ideia da França, que por sua vez vincula outros seres) e um indivíduo material concreto (o corpo humano de Luis-Diedonné), em tal grau que os misturaria.

Nesse sentido, falta indicar que Durkheim não pensa o sagrado como um conceito isolado, porquanto este vem sempre acompanhado, ou contraposto, à noção de profano. É importante não confundir profano e sagrado com os dois níveis antes descritos (material e ideal), pois o profano “é uma transcendência mundana” e “ambos [sagrado e profano] são profundamente enraizados na realidade social” (Weiss 2013:

161). Em todo caso, “o par conceitual sagrado/profano é um modo de classificação” (ibid.) do mundo através de representações coletivas. Mas, o que é diferenciado através dessa dicotomia?

A definição de sagrado em relação ao profano é algo ambígua, mas, uma explicação plausível é que entre ambas há uma diferença de intensidade (Durkheim 2008 [1912]: 330), da qual se extrai que uma ideia sagrada é “uma representação dotada de uma intensa carga emotiva” (Weiss 2013: 165). As coisas profanas, então, se aproximam “dos caracteres empíricos tal e como se manifestam na experiência vulgar” (Durkheim 2008 [1912]: 337), enquanto as sagradas implicam uma “metamorfose” através da “imaginação religiosa” (ibid.). No caso do ritual, por exemplo, a sacralidade se expressa com maior intensidade no momento coletivo de “efervescência”, que:

Provoca naqueles que tomam parte do ritual um estado mental de um tipo completamente diferente daquele que um indivíduo experimenta em sua vida ordinária. Concebe-se facilmente que, quando começa esse estado de exaltação, o homem já não se conhece mais. (Durkheim apud. Weiss 2013: 175)

Pode se concluir, então, que as pessoas morais envolvem alguma forma de sacralidade, que, dependendo de sua intensidade, desenvolve um grau de integração maior ou menor da heterogeneidade que sistematiza, até o ponto de fazer desta um aspecto absolutamente contínuo e indiferenciado.

Na teoria do totemismo de Durkheim, essa abstração integradora, isto é, a pessoa moral, é chamada em várias ocasiões de “princípio totêmico”: uma entidade espiritual extensamente distribuída em seres e coisas de espécies diferentes (2008 [1912]: 311). Desse modo, quando um indígena que afirma que os membros da fratria do corvo são corvos:

Não entende precisamente que sejam corvos no seu sentido vulgar e empírico da palavra, senão que em todos eles se encontra um princípio, que constitui o que entendem de mais especial, que lhes é comum com os animais do mesmo nome, e que se pensa através da forma exterior do corvo. (Ibid.: 302)

O corvo, enquanto totem, é “um símbolo, uma expressão material” do princípio totêmico (ibid.: 327). Porém, se o princípio totêmico é “simultaneamente uma força material e uma potência moral”, este “se transforma com facilidade numa divindade propriamente dita” (ibid.: 304).

Chegados até este ponto é possível observar o desenvolvimento das continuidades e descontinuidades a respeito do conceito de pessoa moral aqui analisado, até chegar a

sua aparição na definição de casa de Lévi-Strauss. A partir de agora, então, podemos seguir o enunciado de Goldman antes mencionado e focar brevemente naqueles autores que, pelo que parece, introduziram o conceito de pessoa tal e como o conhecemos.

### 3. Continuidades da pessoa moral durkheimiana no passo ao estruturalismo.

Como é sabido, Mauss assegura que o significado original do termo “pessoa” é, literalmente, “máscara” (Mauss 2003 [1950], 2009 [1968]). Segundo ele, “foram os romanos que transformaram a noção de máscara, personalidade mítica, em noção de pessoa moral” (Mauss 2009 [1968]: 382). A noção de pessoa é relativa a um desenvolvimento particular da questão do “personagem”, isto é, “do papel cumprido pelo indivíduo em dramas sagrados, assim como na vida familiar” (2003 [1950]: 381) presente num “imenso conjunto de sociedades” (ibid.). Pois, em Roma, os homens livres, os cidadãos romanos, se caracterizavam por ter a *persona* civil, e entre estes, “alguns tornaram-se *personae* religiosas” (ibid.: 387):

Schlossmann percebeu muito bem – depois de outros, mas melhor que outros – a passagem da noção de *persona*, *homem investido de um estado*, à noção de homem simplesmente, de pessoa humana. A noção de “pessoa moral”, aliás, havia se tornado de tal modo clara que, já nos primeiros dias de nossa era, e antes em Roma, em todo o Império, ela se impunha a todas as personalidades fictícias que chamamos ainda por esse nome de *personas morais*: corporações, fundações religiosas, etc. que passaram a ser “pessoas”. [...] Uma *universitas* é uma pessoa de pessoas – mas, como uma cidade, como Roma, é uma coisa, uma entidade. (Mauss 2003 [1950]: 392. Grifo do autor)

Segundo Mauss, então, a pessoa humana é o resultado da estabilização de uma coincidência entre a pessoa moral e o indivíduo operada através da história. “Segundo o modelo moderno maussiano, o ‘indivíduo’, na sua unicidade física, é a ‘verdadeira’ realidade humana, que é escondida pelas ‘máscaras’ que criam as ‘pessoas’ nas sociedades ‘tradicionais’ e que urge desvendar para chegar à ‘verdade emancipatória’” (Pina-Cabral 2007: 101). A propósito, Goldman afirma que Mauss estava escapando de certa rigidez da escola sociológica francesa (representada pelo legado do seu tio) ao revelar “a variação das representações sociais em torno do indivíduo humano” (Goldman 1999: 22).

Contudo, comparando-se esta perspectiva com a descrita acima, é possível deduzir que o que se apresenta aqui implica uma continuidade notável da concepção durkheimiana de representação e de pessoa moral. Como busquei exemplificar com a

figura de Luis XIV, a existência da pessoa moral é independente do indivíduo, uma vez que se manifesta incorporalmente. Um passo lógico a partir de este esquema poderia chegar à hipótese de um sistema social que fizesse coincidir em todo momento cada indivíduo com uma pessoa moral atribuída ao mesmo. Hipótese à qual parece se aproximar a teoria do individualismo de Dumont, que:

Afirma que a noção moderna de indivíduo recobre dois sentidos diferentes: o indivíduo como entidade “infra-sociológica”, físico, real, e o indivíduo compreendido como ser moral autônomo, signatário do contrato social, figura ideológica própria do Ocidente, que se concretiza nas ideias de liberdade e igualdade. (Benzaquem de Araújo e Viveiros de Castro 1977: 164)

O individualismo consiste desse jeito, num sistema cuja expressão moral se constitui especificamente através da representação de cada indivíduo. Como escreveu Lévi-Strauss, “acontece como se, na nossa civilização, cada indivíduo tivesse sua própria personalidade como totem: ela é o significante de seu ser significado” (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 313).

Pelo visto, a reflexão maussiana (e a dumontiana) sobre a noção de pessoa se inscreve numa continuidade lógica sobre o trabalho de Durkheim. Ainda mais, ousou afirmar que esse aspecto é apenas um dos pontos que envolvem uma continuidade teórica que acredito que é bastante maior, já que envolve o mesmo esquema de três termos, indivíduo-sujeito-pessoa moral, que levantei a propósito de Durkheim. Porém, é improvável que Lévi-Strauss o visse desse modo, visto que, acreditando encontrar em Mauss um primitivo estruturalista, diria que graças a este “pela primeira vez na história do pensamento etnológico, um esforço era feito para transcender a observação empírica e atingir realidades mais profundas” (Lévi-Strauss, 2003 [1950]: 30).

Enfim, Lévi-Strauss seguramente não reconheceria o papel do sujeito individual durkheimiano como a relação entre o indivíduo e o transcendente coletivo, mas sim avaliou o interesse de Mauss pelo inconsciente como um precedente promissor da teoria estruturalista, pois, “convencido da necessidade de uma estreita colaboração entre sociologia e psicologia”, trataria de fornecer “o caráter comum e específico dos fatos sociais” (ibid.: 28), chegando ao sistema:

Pela primeira vez, o social cessa de pertencer ao domínio da qualidade pura – anedota, curiosidade, matéria de descrição moralizante ou de comparação erudita – e torna-se um sistema, entre cujas partes pode-se descobrir, portanto, conexões, equivalências e solidariedades. São primeiramente os produtos da atividade social (técnica, econômica, ritual, estética ou religiosa) - ferramentas, produtos manufaturados, produtos alimentares, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danças e mitos - que se tornam comparáveis entre si pelo caráter comum que todos possuem

de serem transferíveis, segundo modalidades que podem ser analisadas e classificadas e que, mesmo quando parecem inseparáveis de certos tipos de valores, são redutíveis a formas mais fundamentais, estas gerais. (Ibid.: 30)

É necessário um apontamento: o que Lévi-Strauss chama de produtos, para Mauss não deixam de ser imagens. Isto é, implicam a já mencionada representação (sagrada ou profana) que faz do indivíduo (coisa ou humano) algo individualizado e social; “o conjunto dessas coisas é sempre, em todas as tribos, de origem espiritual e de natureza espiritual” (Mauss,2013: 77). Nesse sentido, quando Durkheim postula a “existência de uma ordem de fenômenos chamados ‘representações’ que se distinguem de outros fenômenos da natureza em virtude de caracteres particulares” e que estes “têm causas que os produzem; mas, por sua vez, são causas de outros fenômenos” (Durkheim 2006: 4), por acaso ele não está implicando alguma lógica de sistema? Ainda mais, a mesma lógica de sistema que Mauss?

De qualquer forma, a hipótese de Mauss relativa ao papel social da casa nas sociedades primitivas não seria outra que aquela que acrescenta ao substrato material uma espiritualidade coletiva:

Na origem, seguramente, as próprias coisas tinham uma personalidade e uma virtude. As coisas não são os seres que o direito de Justiniano e nossos direitos concebem. Em primeiro lugar, elas fazem parte da família: a família romana compreende as *res* e não apenas as pessoas. [...] quanto mais remontamos na Antiguidade, tanto mais o sentido da palavra família denota as *res* que fazem parte dela, designando mesmo os viveres e os meios de vida da família. A melhor etimologia da palavra família é certamente a que aproxima do sânscrito *dhaman*, casa. (Mauss 2013: 87)

Precisamente, a casa, assim como:

Cada uma dessas coisas preciosas, cada um desses signos de riqueza possui [...] sua individualidade, seu nome, suas qualidades, seu poder. [...] Tudo fala, o telhado, a chaminé, as esculturas, as pinturas; pois a casa mágica é edificada não apenas pelo chefe ou seus familiares ou membros da fratria oposta, mas também pelos deuses e antepassados. (Mauss 2013: 77)

É curioso ver que, quando se fala de pessoas morais, dificilmente se restringe o termo ao espectro da idealização ou da representação. A personificação parece o meio lógico (ou talvez retórico) que tanto Durkheim quanto Mauss encontraram para expor a questão das coisas sociais. Poderia se afirmar que as pessoas, do mesmo modo que os animais na teoria do totemismo de Lévi-Strauss que comentarei a continuação, são bons para pensar.

\*\*\*



Sabe-se que, para Lévi-Strauss, a questão do totemismo não teria a ver com um sistema de organização social “primitiva”, mas com um procedimento intelectual mediante o qual se desenvolve determinado tipo de lógica classificatória, caracterizada pela “homologia postulada entre duas series paralelas – a das espécies naturais e a dos grupos sociais -” que institui, assim, uma “correlação formal entre dois sistemas de diferença, cada um dos quais constitui um polo de oposição” (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 326).

Subdividindo por sua vez cada uma das séries em dicotomias partes/todo, o totemismo, assim concebido, é reduzido a relações entre (1) categorias (naturais) e grupos (sociais), e (2) categorias (naturais) e pessoas (sociais; isto é, indivíduos humanos). As relações que envolvem (3) indivíduos (naturais) e pessoas (sociais), e as que envolvem (4) indivíduos (naturais) e grupos (sociais) são excluídas daquilo que Lévi-Strauss entende por “totemismo” (Lévi-Strauss 1975 [1962]: 27) e são transferidas ao âmbito do “sacrifício” (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 324).

Parece necessário, então, esclarecer o que é que Lévi-Strauss entende por sacrifício, dado que não é difícil reconhecer no esquema do quarto tipo de relação (indivíduo natural – grupo social) a questão que até o momento me ocupou: relação entre a coisa e o coletivo social que projeta sobre esta uma representação ou realidade *sui generis*.

O sacrifício, desse modo, é definido como determinado tipo de afinidade entre um homem ou grupo de homens, por um lado, e uma coisa (animal, vegetal, etc.) por outro, na mediação de termos intermediários contíguos que desenvolvem uma única série contínua (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 324). Enquanto o totemismo é da ordem da metáfora (relação de semelhança), o sacrifício é da ordem da metonímia (relação de contiguidade) (idid.: 330): um sacrificador (pessoa ou grupo) sacrifica uma vítima consagrada (indivíduo natural) para estabelecer uma relação direta com uma divindade. É preciso elucidar, ainda, que a divindade é exposta como “um termo que não existe [...] e que adota uma concepção objetivamente falsa da série natural”, o que faz do sacrifício um sistema “falso” (idid.: 330).

Poucas páginas depois deste enunciado, o argumento parece se inverter quando a divindade é substituída por outro transcendente: “a história mítica”. Numa operação

metonímica equivalente à do sacrifício, em que um indivíduo ou grupo estabelece um contato contíguo com um tempo mítico através de um objeto sagrado que atua como intermediário, em lugar de levar à falsidade, o sistema devém compensação “do empobrecimento relativo à dimensão diacrônica” (ibid.: 345).

Dessa forma, os “churinga”, objetos considerados pelos clãs totêmicos da Austrália Central como as “coisas mais eminentemente sagradas” (Durkheim 2008 [1912]: 198), foram interpretados por Durkheim (seguindo Strehlow) como “uma imagem do corpo do antepassado ou como o corpo mesmo” (ibid.: 201)<sup>98</sup>. Lévi-Strauss negaria especificamente essa teoria de Durkheim (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 349) para assinalar que o “os churingas são os testemunhos palpáveis do período mítico: esse alcheringa que, se faltassem estes, ainda poderia se conceber, mas já não seria atestado fisicamente” (ibid.: 351). Desse modo, procurando justificar sua noção de “história” nas sociedades chamadas de “frias” (ibid.: 339), Lévi-Strauss faria uma analogia direta entre os “churinga” e os “arquivos históricos” dos museus e bibliotecas ocidentais:

A virtude dos arquivos é a de nos colocar em contato com a pura historicidade. [...] Dão a existência física à história porque unicamente nestes é superada a contradição de um passado remoto e de um presente em que sobrevive. Os arquivos são o ser encarnando do “acontecimentado”. (ibid.: 351-352)

Contudo, qual é a diferença estrutural entre colocar a espiritualidade do princípio totêmico num plano metatemporal (a história mítica) e colocá-lo num plano metafísico ou metaespacial? A meu ver, nenhuma. Mas, o controverso do argumento levistraussiano consiste não tanto em mostrar a existência de uma espiritualidade historicista no pensamento “selvagem”, mas na pretensão de expor a história (seja mítica ou científicista) como uma divindade legítima e não mais “falsa”. Depois de tudo, Lévi-Strauss não escapa da concepção durkheimiana do objeto sagrado.

### **Conclusão: a casa e o fetiche.**

No decorrer deste trabalho procurei reconsiderar certos aspectos latentes no termo que Lévi-Strauss usou para se referir às chamadas “sociedades de casa”. Como vimos, a noção de “pessoa moral” alude não só a um significado concreto, mas também a um contexto teórico de enunciação estreitamente vinculado aos precursores da

---

<sup>98</sup> “Os sentimentos inspirados pelo antepassado também se transportariam sobre o objeto material e fariam de este um tipo de fetiche” (Durkheim 2008 [1912]: 201).

sociologia e da antropologia francesas. A tradução para *corporate body* feita na primeira edição inglesa de *A Via das Máscaras* não podia ser mais equivocada, uma vez que confundiu a partir de um único termo mais de meio século de diferenças teóricas entre antropólogos ingleses e franceses.

Conforme comentei, em *Minhas Palavras* Lévi-Strauss procurou resolver o entorto alertando acerca do termo inglês. Contudo, é curioso ver como, em lugar de citar abertamente a Durkheim e Mauss, tratou de encontrar um aliado fazendo um paralelo com a noção de fetichismo utilizada por Marx:

Com efeito, poder-se-ia transpor para a casa a noção de fetichismo. [...] Quando, em configurações sociais particulares [...] essa relação [entre doadores e tomadores] se torna *tensa*, ela será percebida como uma coisa e se objetivará na casa, instituição específica que merece um lugar na nomenclatura, pois ela não deve sua existência nem à filiação, nem à propriedade, nem à residência tomadas em si, isoladamente, mas é a projeção de uma relação suscetível de se manifestar sob uma dessas formas ilusórias ou sob várias. (Lévi-Strauss 1986 [1984]: 191)

Lévi-Strauss procurou esclarecer aos ingleses que sua questão da casa implica necessariamente uma forma de idealismo, já que o fetiche não é propriamente uma reificação, mas, uma reificação ilusória; uma espiritualização do objeto (Virno 2005 [2003]: 148). Como se sabe, o fetichismo de Marx consiste em designar a uma coisa qualquer um aspecto que pertence exclusivamente à mente, fazendo do objeto sensível uma abstração misteriosa, uma fantasmagoria (Marx 1996 [1867]: 198). “O fetichismo faz passar o empírico por transcendental; a reificação culmina na revelação empírica do transcendental” (Virno 2005 [2003]: 148).

Para Lévi-Strauss, então, a casa é a reificação de um fetiche, “coisa sensivelmente suprassensível” (Marx 1996 [1867]: 198), encarnação (incorporação) da representação *sui generis* dos indivíduos que compõem um grupo formado, por sua vez, pela tensão entre dois grupos (duas linhas de parentesco).

Em suma, e voltando à síntese de Waterson mencionada no primeiro capítulo: se, como diz a definição, a casa é uma “pessoa moral detentora de um domínio composto simultaneamente por bens materiais e imateriais” (Lévi-Strauss 1986 [1984]: 154), definitivamente isso não significa que o que caracteriza a casa é “o ideal de continuidade” e “a transmissão de alguma forma de propriedade valorada” (Waterson 1995: 49-50). A pessoa moral integra, unifica ou compatibiliza heterogeneidades, não tem por que continuar nada (em todo caso, produz uma continuidade entre

heterogêneos); extrai uma resolução transcendente de um conjunto relacionado (bens materiais e imateriais), e, como o “valor de troca” em Marx, precede à propriedade na valorização; é a pessoa moral a que incorpora um valor sobre a coisa, uma vez que a coisa não tem um valor intrínseco.

Deduz-se disso que, independentemente de citar ou não os nomes de Durkheim e Mauss a respeito da pessoa moral, o sentido que Lévi-Strauss procura ao termo através de Marx difere em pouco daquele que seus antecessores nacionais lhe atribuíam<sup>99</sup>. Talvez, o próprio Lévi-Strauss estivesse oferecendo a seus tradutores a palavra fetiche como uma alternativa ao termo *corporate body*, o que, talvez, teria levado a menos confusões.

Cabe, a partir de agora, reconhecer a rentabilidade analítica de uma tese teórica que segrega indiscutivelmente o âmbito simbólico do material<sup>100</sup> e comprovar em que circunstâncias é possível aceitar a afirmação de que a casa é uma pessoa moral.

---

<sup>99</sup> Contudo, uma diferença essencial entre a pessoa moral e o fetiche é que Marx lhe atribuía ao segundo termo uma relação intrínseca com a alienação, o que acabou por envolver o termo de uma aura negativa. Sobre esta questão, ver Latour (2002 [1984]).

<sup>100</sup> Vale lembrar das consequências analíticas destas constatações em relação à possibilidade de uma “antropologia da arquitetura” em diálogo com a teoria das *sociétés à maison* (Buchli 2013; Carsten e Hugh-Jones 1995; Waterson 1990). Talvez a preeminência e a autonomia de um plano simbólico sobre outro material que a noção estudada aqui mobiliza explique a observação de Gillespie sobre a mínima atenção que Lévi-Strauss deu “ao aspecto mais preeminente das sociedades de casa”, isto é, “à casa propriamente dita” (2000: 6).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. 1991. "Writing Against Culture". In: R. G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Locating Ethnography". *Ethnography*, Vol. 1, No. 2, pp. 261-267.
- ACADEMIA ERRANTE. 1963. *Lope de Aguirre Descuartizado*. San Sebastián: Auñamendi.
- AGUIRRE, Lope de. 2011 [1561]. "Carta de Lope de Aguirre a Felipe II". In, B. Pastor e S. Callau, *Lope de Aguirre y la Rebelión de los Marañones*, pp. 71-82. Madrid: Castalia.
- ALBERTI, Leon Battista. 2012 [1452]. *Da Arte de Construir: Tratado de Arquitectura e Urbanismo*. São Paulo: Hedra.
- ALMEIDA, Mauro W. B. 1986. "Redescobrimo a Família Rural Brasileira". *Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo*, Vol.1, No. 1, pp. 66-83.
- AÑIBARRO, Víctor R. 1965. "Cuna de un Pueblo. Las Típicas Casas de las Montañas Vascas, en las que podían entrar el viento y la lluvia, pero no el Rey". *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, v.16, n°62, pp. 103-107.
- APEZETXEA, Pello. 1985. "Etxalarko etxe eta baserrien Izenak (1625-1983)". *Fontes Linguae Vasconum*, n°45, pp. 183-203.
- ARAGÃO, Luiz Tarlei. 1982. "Parentesco e transformação social em sociedades modernas: algumas considerações sobre o modelo francês contemporâneo". *Anuário Antropológico*, 80, pp. 77-94.
- ARANA, Sabino. 1895. *Tratado etimológico de los apellidos euskéricos. Tomo I*. Bilbao: S. De Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. 1910. *Deun Ixendegi Euzkotarra (Santoral Onomástico Vascongado)*. Bilbao: Bilbao Marítimo y Comercial.
- ARANTES, Antonio A. 2011. "Landscapes of history: contemporary challenges to the conservation of historicity in heritage sites". *Historic Environment*, Vol. 23, pp.23-29.
- \_\_\_\_\_. 2013. "On the crossroads of preservation. Revitalizing São Miguel Chapel in a working class district of São Paulo". *Vibrant*, Vol. 10, No. 1, pp. 95-133.
- ARANZADI, Juan. 2000 [1981]. *Milenarismo Vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Raza, linaje, familia y casa-solar en el País Vasco". *Hispania*, LXI/3, n.209, pp. 879-906.
- ARANZADI, Telesforo de. 1889. *El Pueblo Euskalduna. Estudio de Antropología*. San Sebastián: Imprenta de la Provincia.
- \_\_\_\_\_. 1901. "Los escultores mediterráneos y la raza vasca". *Euskal-Erria San Sebastián*, No. 45, pp. 129-131.
- \_\_\_\_\_. 1903. *Antropometría*. Barcelona: Manuales Soler.
- \_\_\_\_\_. 1905. *¿Existe una Raza Euskara?: Sus Caracteres Antropológicos*. San Sebastián: Imprenta de la Provincia.
- \_\_\_\_\_. 1907. "Problemas de Etnografía de los Vascos". *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, Vol. I, pp. 565-608.
- \_\_\_\_\_. 1911. "De la familia vasca primitiva inventada por Mr. Vinson". *Euskalerraren Alde*, n°15, pp. 453-458.
- \_\_\_\_\_. 1913. "Ginarreba". *Revista Internacional de Estudios Vascos, (RIEV)*, Vol. VII: 154-157.
- \_\_\_\_\_. 1918. "Nuestra postura y el ideal ajeno". *Hermes: Revista del País Vasco*, No.20, pp. 25-30.
- \_\_\_\_\_. 1919. "Etnografía". In, Eusko Ikaskuntza, *I Congreso de Estudios Vascos: Oñate 1918*, pp. 364-382. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- \_\_\_\_\_. 1921. "¿Soy yo típico?". *Hermes: Revista del País Vasco*, No.68, pp. 97-102.
- \_\_\_\_\_. 1933. "Lo típico y o hermoso en la raza". *Yakintza: Revista de Cultura Vasca*, No. 6, pp. 459-463.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio. 2009. "La Patrimonialización de la Cultura y sus Paradojas". In G. Gatti, I. Marínez de Albéniz e B. Tejerina (Eds.), *Tecnología, Cultura Experta e Identidad en las Sociedad de Conocimiento*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco.

- ARIZTEGI, Andrés I. 2000. "Nombres de oficios en la oiconimia navarra". *Fontes Linguae Vasconum*, nº83, pp. 139-149.
- ARNOLD, Dana; BALLANYNE, Andrew (Orgs.). 2004. *Architecture as Experience. Radical Change in Spatial Practice*. London: Routledge.
- ARPAL, Jesus. 1979. *La sociedad tradicional en el País Vasco*. Zarautz, Itxaropena.
- ARRIETA URTIZBEREA, Iñaki. 2009. "Comunidades, científicos y especialistas en los proyectos patrimoniales y museísticos: de "arriba-abajo", de "abajo-arriba". In, I, Arrieta Urtzberrea (ed.), *Activaciones Patrimoniales e Iniciativas Museísticas: ¿Por Quién? ¿Para Quién?*, pp. 11-20. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Legitimaciones Sociales de las Políticas Patrimoniales y Museísticas*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- \_\_\_\_\_. 2015. "Folclore y Etnografía en los Museos Vascos: una Historia Centenaria, una Diacronía Atemporal". *Revista Andaluza de Antropología*, No.9, pp. 52-75.
- ARRIZABALAGA, Marie-Pierre. 2002. "Les héritières de la maison au Pays Basque du XIXe siècle". *Lapurdum*, nº7, pp. 37-55.
- AUGUSTINS, Georges. 1986. "Rôle et aspect du mariage dans le mode de perpetuation des groupes domestiques pyrénéens". In: *Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- \_\_\_\_\_. 2000. "À quoi servent les terminologies de parenté ?". *L'HOMME*, Vol. 154, pp. 573-598.
- AUSTIN, John Langshaw. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- AYERZA, Ramón. 2003. "Caserío Igartubeiti: La arquitectura y su restauración". In Santana et al. *Igartubeiti: Un Caserío Guipuzcoano: Investigación, Restauración, Difusión*, pp. 171-207. San Sebastián: Diputación Foral de Guipuzcoa.
- AZARA, Pedro. 2005. *Castillos en el Aire: Mito y Arquitectura en Occidente*. Barcelona: GG.
- AZCONA, Jesús. 1981. "Notas para una Historia de la Antropología. Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán". *Ethnica*, No.17, pp. 65-84.
- \_\_\_\_\_. 1982. "La delimitación antropológica y etnológica de los vasco y de los vascos". *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, No. 40, pp. 753-802.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Etnia y Nacionalismo Vasco. Una Aproximación desde la Antropología*. Barcelona: Anthropos.
- AZKUE, Resurrección María. 1891. *Euskal-Izkindea / Gramática Eúskara*. Bilbao: José de Astuy.
- BAESCHLIN, Alfredo. 1968 [1930]. *La Arquitectura del Caserío Vasco*. Bilbao: Villar.
- BAHLOUL, Joëlle. 1996 [1992]. *The Architecture of Memory: A Jewish-Muslim Household in Colonial Algeria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BÄHR, Gerhard. 1935. *Los Nombres de Parentesco en Vascuence*. Bermeo, Gaubeka.
- BARANDIARÁN, José Miguel de. 1919. "Prehistoria". In, Eusko Ikaskuntza, *I Congreso de Estudios Vascos: Oñate 1918*, pp. 333-363. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- \_\_\_\_\_. 1981 [1925]. "Contribución al estudio de la casa rural y de los establecimientos humanos: pueblo de Ataun". In, *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore*, Vol.5, pp. 1-32. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- BARNES, John A. 1960. "Marriage and Residential Continuity". *American Anthropologist*, Vol. 62, pp. 850-866.
- BAROJA, Pío. 1966 [1953]. *El País Vasco*. Barcelona: Destino.
- BASBOUS, Karim. 2013. "A razão do desenho". In, C.A. Leite Brandão, P. Caye, F. Furlan, M. Alves Loureiro, *Na Gênese das Racionalidades Modernas: em torno de Leon Battista Alberti*, pp. 300-338. Belo Horizonte: ufmg.
- BASURTO FERRO, Nieves. 1999. *Los Maestros de Obras en la Construcción de la Ciudad de Bilbao, 1876-1910*. Bilbao: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Vizcaya.
- BATESON, Gregory. 2002 [1979]. *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. 2009 [1991]. *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.

- BATESON, Gregory; Mary Catherine BATESON. 2013 [1987]. *El temor de los ángeles: epistemología de lo sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- BAUDRILLARD, Jean. 2010 [1969]. *El Sistema de los Objetos*. Barcelona: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2010 [1972]. *Crítica de la Economía Política del Signo*. Barcelona: Siglo XXI.
- BEFU, Harumi, e Leonard PLOTNICOV. 1962. "Types of Corporate Unilineal Descent Groups". *American Anthropologist*, No. 64, pp. 313-327.
- BENDER, Donald R. 1967. "A Refinement of the Concept of Household: Families, Co-Residence and Domestic Functions". *American Anthropologist*, Vol. 69, No. 5, pp. 493-504.
- BENZAQUEM DE ARAÚJO, Ricardo; Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. 1977. "Romeu e Julieta e a Origem do Estado". In: Gilberto Velho (Org.), *Arte e Sociedade: Ensaio de Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BETANCOURT SERNA, Fernando. 2007. *Derecho Romano Clásico*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Normativa y legislación constructiva en la antigüedad y en la alta edad media". In: A. Graciani (Ed.), *La Técnica de la Arquitectura Medieval*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- BIDART, Pierre. 1984. "Discours Regionaliste et Idees Architecturales. Invention et Diffusion du Neo-Style Basque". Relatório de Pesquisa. *Mission du Patrimoine Ethnologique*. Ref.: 33/AO83AQ46.
- BIRDWELL-PHEASANT, Donna; LAWRENCE-ZÚÑIGA, Denise (Orgs.). 1999. *House Life: Space, Place and Family in Europe*. Oxford: Berg.
- BLIER, Suzanne P. 1987. *The Anatomy of architecture: Ontology and metaphor in Batammaliba architectural expression*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOAS, Franz. 1964 [1888]. *The Central Skimo*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- BORGES, Jorge Luis. 2013 [1944]. "Funes el Memorioso". In, *Cuentos Completos*. Barcelona: Debolsillo.
- \_\_\_\_\_. 2005 [1960]. *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: La Nación.
- BOUDA, Karl. 1950. "Etymologies basques". *Eusko-Jakintza*, Vol.4, pp. 51-63.
- BOURDIEU, Pierre. 1962. "Célibat et Condition Paysanne". *Études Rurales*, N° 5-6, pp. 32-135.
- \_\_\_\_\_. 1972. "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 27<sup>o</sup> année, No. 4-5, pp. 1105-1127.
- \_\_\_\_\_. 2008 [1980]. *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- BRETTELL, Caroline B. 1999. "The Casa of José dos Santos Caldas: Family an Household in a Northwestern Portuguese Village, 1850-1993". In, D. Birdwell-Pheasant e D. Lawrence-Zuñiga, *House Life: Space, Place and Family in Europe*, pp. 39-72. Oxford: Berg.
- BROTO, Carles. 2005. *Enciclopedia Broto de Patologías de la Construcción*. Barcelona: Biblioteca ETSAM.
- BRUCK, Gabriele V.; BODENHORN, Barbara (Orgs.). 2006. *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUCHLI, Victor. 2013. *An Anthropology of Architecture*. London: Bloomsbury.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1983. *Habitações Indígenas*. São Paulo: Nobel.
- CAMPIÓN, Arturo. 1915. "La Casa Vasca". *Euzkadi*, n°13, p.354.
- \_\_\_\_\_. 1919. "¿Es fea o hermosa la raza vasca?". *Hermes*, Vol.2, pp.177-181 e 197-202.
- CANDIDO, Antonio. 2010 [1964]. *Os Parceiros do Rio Bonito. Estudo Sobre o Capitira Paulista e a Transformação dos seus Meios de Vida*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
- CANGUILHEM, Georges. 1970 [1966]. *Lo Normal y lo Patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CANO, Miriam. 2003. "Acabado final del caserío Igartubeiti". In Santana et al. *Igartubeiti: Un Caserío Guipuzcoano: Investigación, Restauración, Difusión*, pp. 209-228. San Sebastián: Diputación Foral de Guipuzcoa.
- CARO BAROJA, Julio. 1969. "Sobre la casa, su "estructura" y sus "funciones"". *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Vol. I (1), pp. 35-66.
- \_\_\_\_\_. 1971 [1949]. *Los Vascos*. Madrid, Istmo.
- \_\_\_\_\_. 1973 [1943]. *Los Pueblos del Norte*. San Sebastián, Txertoa.
- \_\_\_\_\_. 1974. "Sobre la Familia Vasca". In, *Estudios Vascos VII: Baile, Familia, Trabajo*. San Sebastián: Txertoa.

- \_\_\_\_\_. 1974 [1944]. *De la Vida Rural Vasca [1ª ed. La Vida Rural en Vera de Bidasoa]: Estudios Vascos IV*. San Sebastián, Txertoa.
- \_\_\_\_\_. 1974 [1969]. “Un Estudio de Tecnología Rural”. In, *Vecindad, Familia y Técnica*, pp. 113-141. San Sebastián: Txertoa.
- \_\_\_\_\_. 1976 [1956]. *Baile, Familia, Trabajo: Estudios Vascos VII*. San Sebastián, Txertoa.
- \_\_\_\_\_. 1982 [1929]. “Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka”. In, *9º Anuario de la Sociedad Eusko Folklore*, pp. 67-91. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- \_\_\_\_\_. 1982. *La Casa en Navarra. Tomos I, II, III y IV*. Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra.
- \_\_\_\_\_. 1986 [1957]. *Vasconiana: Estudios Vascos III*. San Sebastián, Txertoa.
- \_\_\_\_\_. 1986. “Los Asentamientos Humanos y el Pueblo Vasco”. In, *Vasconiana: Estudios Vascos III [2ª ed.]*, pp. 181-233. San Sebastián, Txertoa.
- \_\_\_\_\_. 2000 [1971]. *Los Vascos*. Madrid: Istmo.
- \_\_\_\_\_. 2014 [1968]. *Lope de Aguirre “Traidor”. Pedro de Úrsua o El Caballero*. Salamanca: Kadmos.
- CARSTEN, Janet. 2000. *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Orgs.). 1995. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHOAY, Françoise. 1965. *L’Urbanisme, Utopies et Réalités*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Pour une Anthropologie de l’Espace*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2007 [1992]. *Alegoría del Patrimonio*. Barcelona: GG.
- \_\_\_\_\_. 2010 [1980]. *A Regra e o Modelo*. São Paulo: Perspectiva.
- CIC. 2000. *Carta de Cracóvia sobre os Princípios para a Conservação e o Restauro do Património Construído*. Conferência Internacional sobre Conservação “Cracovia 2000”.
- CLASTRES, Hélène; PINTON, Solange. 1999. “De la tradition à l’histoire: les maçons de la Creuse”. (Relatório de Pesquisa). *Mission du Patrimoine Ethnologique*. Ref.: 57/AO96LI63.
- \_\_\_\_\_. 2001. “Les Maçons de la Creuse. La mémoire et le mythe”. In: A. Bensa, D. Fabre (Orgs.). *Une Histoire à Soi*, pp.103-118. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.
- COE. 1975. *Declaração de Amsterdã. Outubro de 1975*. Congresso do Patrimônio Arquitetônico Europeu. Conselho da Europa.
- COLÁS, Louis. 1926. *L’Habitation Basque*. Paris: Massin & Cie.
- \_\_\_\_\_. 1927. “Conférence prononcée par L. Colas, le 15 Juin 1927, à l’occasion du XXXIV Congrès de l’Association Provinciale des Architectes Français”. *Gure Herria*, 7º Année, No.4, pp. 359-373.
- COLINS, John F. 2015. *Revolt of the Saints. Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian Racial Democracy*. New York: Duke.
- COMERFORD, John Cunha. 2003. *Como uma família: sociabilidades, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- CUISENIER, Jean. 1991. *La Maison Rustique: Logique Sociale et Composition Architecturale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DANIELS, Inge. 2010. *The Japanese House: Material Culture and the Modern Home*. Oxford: Berg.
- DELEUZE, Gilles. 2014 [1986]. *El Poder. Curso Sobre Foucault, Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- \_\_\_\_\_. 2015 [1981]. *En Medio de Spinoza. Curso 1980-1981*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 2003 [1975]. *Kafka. Para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- \_\_\_\_\_. 2009 [1972]. *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2010 [1980]. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia II*. Madrid: Pre-Textos.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. 2013 [1990]. *Diante da Imagem*. São Paulo: Editora 34.
- DOUGLAS, Mary. 1991. “The idea of a home: a kind of space”. *Social Research*, nº58 (1), pp. 287-307.
- DOUGLASS, William A. 1969. *Death in Murelaga. Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*. Seattle: University of Washington Press.



- \_\_\_\_\_. 1975. *Echalar and Murelaga. Opportunity and Rural Exodus in Two Spanish Basque Villages*. New York: St. Martin's Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. "The Basque Stem Family Household: Myth of Reality?". *Journal of Family History*, Vol.13, No. 1, pp. 75-89.
- DOUGLASS, William A.; BILBAO, Jon. 2005 [1975]. *Amerikanuak. Basques in the New World*. Reno: University of Nevada Press.
- DOUGLASS, William A.; ZULAIKA, Joseba. 2007. *Basque Culture. Anthropological Perspectives*. Reno: University of Nevada Press.
- DREYER, John L. E.. 2004 [1890]. *Tycho Brahe: a picture of scientific life and work in the sixteenth century*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- DUMONT, Louis. 1975. *Introducción a Dos Teorías de la Antropología Social*. Barcelona, Anagrama.
- DURKHEIM, Émile. 1976 [1955]. *Pragmatismo y Sociología*. Buenos Aires: Schapire.
- \_\_\_\_\_. 2006 (1924). *Sociología y Filosofía*. Granada: Comares.
- \_\_\_\_\_. 2008 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. 2009 [1903]. "Sobre algunas formas primitivas de classificação". In: M. Mauss, *Ensaio de Sociologia*, pp. 399-456. São Paulo: Perspectiva.
- DUYVENDAK, Jan Willem. 2011. *The politics of home: Belonging and nostalgia in Western Europe and the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- ECHEGARAY, Bonifacio de. 1933. *La Vecindad: Relaciones que Engendra en el País Vasco*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos.
- ECO, Umberto. 1976 [1968]. *A Estrutura Ausente*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. 2000 [1976]. *Tratado de Semiótica Geral*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. 2013 [1987]. *Arte y Belleza en la Estética Medieval*. Barcelona: Debols!llo.
- EFE. 2013. "El Euskera Podría Proceder del Dogón Hablado en Mali". *Diario de Navarra, Pamplona*, 04 de abril de 2013.
- EGERTEN, Nold. 1994. *Architectural Anthropology I: Semantic and Symbolic Architecture; An Architectural-Ethnological Survey into Hundred Villages of Central Japan*. Lausanne: Structura Mundi.
- EGUREN, Enrique de. 1919. "Antropología". In, *Eusko Ikaskuntza, I Congreso de Estudios Vascos: Oñate 1918*, pp, 321-332. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- ELEIZALDE, Luis. 1919. *Metodología para la Restauración del Euskera*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza.
- ESPAÑA. 1958. *Monumentos Provinciales y Locales*. Decreto 22 Jul.58. del Ministério de Educación.
- \_\_\_\_\_. 1964. *Reglamento de la Ley de Patrimonio del Estado*. Decreto 3588, 5 Nov. 64. del Ministério de Hacienda.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Patrimonio Histórico Español*. Ley 16, 25 Jun. 85. de la Jefatura del Estado.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Ley de Patrimonio de las Administraciones Públicas*. Ley 33, 3 Nov. 03. de la Jefatura del Estado.
- ETNIKER, Euskalerrria. 2011. *Atlas Etnográfico de Vasconia: Casa y Familia en Vasconia*. Bilbao, Labayru Ikastegia.
- ETXEZARRETA, Miren. 1977. *El Caserío Vasco?*. Zamudio: Elexpuru.
- EUSKADI. 1984a. Decreto 153/1984, de 5 de Junio, del Departamento de Cultura, por el que se establecen las normas orgánicas de este Departamento.
- \_\_\_\_\_. 1984b. *Declaración de Monumentos y Conjuntos Histórico-Artísticos en la Comunidad Autónoma del País Vasco*. Decreto 52, 13 Feb. 84. del Departamento de Educación y Cultura.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Ley 7/1990, de 3 de julio, de Patrimonio Cultural Vasco*. Boletín Oficial del Estado Núm. 51. Miércoles 19 de febrero de 2012.
- \_\_\_\_\_. 1992. Resolución 29 May. 1992, del Viceconsejero de Cultura, por la que se acuerda tener por incoado expediente de calificación como Bien Cultural a favor del Caserío Igartubeiti del Barrio de Ezkioga en Ezkio-Itsaso, con la categoría de Monumento. Nº orden: 199201907.

- \_\_\_\_\_. 1998a. Declaración de Estado Ruinoso de los Bienes Culturales Calificados y de los Inventariados y Actuaciones Previas y Posteriores a la Resolución sobre el Derribo de los Mismos. Decreto 306, 10 Nov. 98. del Departamento de Cultura.
- \_\_\_\_\_. 1998b. *Delimitación de la Torre Zumeltzegi de Oñati como Monumento Calificado*. Decreto 322, 24 de Nov. 98. do Departamento de Cultura.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Ley de Museos de Euskadi*. Ley 7, 1 Dic. 06. del Parlamento Vasco.
- EUSKO FOLKLORE, Sociedad. 1981 [1925]. *Contribución al Estudio de la Casa Rural y de los Establecimientos Humanos. Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore, Vol.5*. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- FERNANDEZ, James. 1977. *Fang Architectonics*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- FONSECA, Cláudia. 2010. “Família e parentesco na Antropologia brasileira contemporânea”. In L.F.D. Duarte, *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo: ANPOCS.
- FORTES, Meyer. 1953. “The Structure of Unilineal Descent Groups”. *American Anthropologist*, V. 55 (1), 17-41.
- FOUCAULT, Michel. 2008 [1969]. *La Arqueología del Saber*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2009 [1970]. “O que É um Autor?”. In: *Ditos & Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*, pp.264-298. São Paulo: Editora Forense Universitária.
- FREEMAN, Derek. 1958. “The family System of the Iban of Borneo”. *Cambridge Papers in Social Anthropology*, no.1, pp. 15-52.
- \_\_\_\_\_. 1961. “On the Concept of the Kindred”. *JRAI*, Vol.91, No.2, pp. 192-220.
- \_\_\_\_\_. 1970. “The Iban of Western Borneo”. In T. G. Harding, B. J. Wallace, *Cultures of the Pacific*. New York, The Free Press, pp. 180-199.
- FREITAS MARCONDES, J. V. 1948. “Mutirão or Mutual-Aid”. *Rural Sociology*, Vol. XIII, No.4, pp. 374-384.
- FUKUI, Lia F. G. 1979. *Sertão e Bairro Rural: Parentesco e Família entre Sitiantes Tradicionais*. São Paulo: Ática.
- GALSTER, Ingrid. 2011 [1996]. *Lope de Aguirre o La Posteridad Arbitraria*. Bogotá: Universidad del Rosario/Pontificia Universidad Javeriana.
- GALEANO, Eduardo. 2005 [1981]. *Memoria del Fuego I: Los Nacimientos*. Madrid: Siglo XXI.
- GATTI, Gabriel. 2007. *Identidades Débiles: Una Propuesta Teórica Aplicada al Estudio de la Identidad en el País Vasco*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- GAUDIBERT, Françoise. 1997. *Les architects et le patrimoine: unne promotion de l'Ecole de Chaillot (Contribution à une anthropologie des architects)*. Relatório de Pesquisa. Mission du Patrimoine Ethnologique. Ref.: 134/95FR51.
- GEERTZ, Clifford. 1991 [1980]. *Negara. O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa: Difel.
- \_\_\_\_\_. 2010 [1989]. *El Antropólogo como Autor*. Barcelona: Paidós.
- GEIGER, Amir. 2016. “Memória submersa de outro patrimônio”. *Revista Morpheus*, Vol.9, Nol.15, pp. 279-294.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- GENETTE, Gerard. 2001 [1994]. *Imanência e Transcendência. A Obra de Arte, Volume I*. São Paulo: Lettera Mundi.
- GILLESPIE, Susan D. ; JOYCE, Rosemary A. 2000. *Beyond kinship: Social and material reproduction in house societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- GIMPEL, Jean. 1993. *The Cathedral Builders*. London: Pimlico.
- GLUCKMAN, Max. 1961. “Ethnographic Data in British Social Anthropology”. *The Sociological Review*, Vol. 9, pp. 5-17.
- GOICOECHEA MARCAIDA, Angel. 1985. *Telesforo de Aranzadi. Vida y Obra*. San Sebastián: Sociedad de Ciencias Aranzadi.
- \_\_\_\_\_. 1999. “Telesforo de Aranzadi, antropólogo y naturalista”. *Revista Bidebarrieta*, Vol. 4, pp. 65-79.
- GOLDMAN, Marcio. 1999. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- GOMÁ LANZÓN, Javier. 2014 [2003]. *Imitación y Experiencia. Tetralogía de la Ejemplaridad I*. Madrid: Taurus.
- GOMBRICH, Ernst H. 1990 [1966]. *Norma e Forma. Estudos sobre a Arte da Renascença*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. 2010 [1950]. *La historia del arte*. New York: Phaidon.
- GOMES, Orlando. 2001. *Introdução ao Direito Civil. 18 ed.* Rio de Janeiro: Forense.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 1988. “Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais”. *Estudos Históricos* Vol.1, No. 2, pp. 264-275.
- \_\_\_\_\_. 1996. *A Retórica da Perda: Os Discursos do Patrimônio Cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN.
- \_\_\_\_\_. 2013. “The dark side of the moon: heritage, memory and place in Rio de Janeiro, Brazil”. *Vibrant*, Vol. 10, No. 1, pp. 190-207.
- GOODMAN, Nelson. 2006 [1976]. *Linguagens da Arte. Uma Abordagem a uma Teoria dos Símbolos*. Lisboa: Gradiva.
- GOODY, Jack (Org.). 1961. “The classification of Double descent systems”. *Current Anthropology*, v.2, (1), 3-25.
- \_\_\_\_\_. 1968. “Kinship: Descent groups”. In: D. L. Sills (Ed.), *International Encyclopaedia of the social sciences*, v.8. New York: Macmillan & Free, pp. 401-408.
- \_\_\_\_\_. 1971 [1958]. *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1983. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GORROCHATEGUI, Joaquín. 1984. *Onomástica Indígena de Aquitania*. Bilbao: Universidade del País Basco.
- GRACIANI, Amparo (Ed.). 2011. *La Técnica de la Arquitectura Medieval*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- GREENWOOD, Davydd. 1976. *Unrewarding Wealth: the commercialization and Collapse of agriculture in a Spanish Basque Town*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GREENWOOD, Davydd; GONZALEZ SANTOS, José Luis. 1992. *Industrial Democracy as Process: Participatory Action Research in the Fagor Cooperative Group of Mondragón*. Assen: Van Gorcum.
- GREGOTTI, Vittorio. 1975 [1966]. *Território da Arquitetura*. São Paulo: Perspectiva.
- GUATTARI, Félix. 2013 [1979]. *Líneas de Fuga: Por Otro Mundo de Posibles*. Buenos Aires: Cactus.
- GUIDONI, Enrico. 1975. *Primitive Architecture*. New York: Harry N. Abrams.
- GUIMÓN, Pedro. 1907. “El Caserío (Conferencia)”. *Euzkadi*, n°4, pp.33-64.
- \_\_\_\_\_. 1919. “El Caserío Vasco”. *Revista Arquitectura*, n° 2, pp. 120-124.
- \_\_\_\_\_. 1924. “El Alma Vasca en su Arquitectura”. *Revista Arquitectura*, n°6, pp.166-173.
- \_\_\_\_\_. 1941. “Caserío Vasco ¿Por Qué es Bello?”. *Vida Vasca*, n°18, pp.233-234.
- \_\_\_\_\_. 2006 [1924]. “El Alma Vasca en su Arquitectura”. In D. Roda, *La Arquitectura Moderna en Bilbao*, pp. 9-16. Bilbao: Delegación de Bizkaia del COAVN.
- GUIPÚSCOA. 1901. *Ordenanzas de Construcción Rural Aprobadas por la Excelentísima Diputación Provincial de Guipúzcoa*. San Sebastián: Imprenta de la Provincia.
- GURIDI ARRAZOLA, Leonardo de. 1981 [1925]. “Contribución al estudio de la casa rural y de los establecimientos humanos: pueblo de Oñate”. In, *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore, Vol.5*, pp. 1-32. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- HAMBERGER, Klaus. 2005. “Por una teoría espacial do parentesco”. *Mana*, 11 (1): 155-199.
- HAMEL, Elisabeth; VENNEMANN, Theo. 2003. “El Vascón fue la Lengua Originaria del Continente”. *Investigación y Ciencia*, N.316, pp. 62-71.
- HANDLER, Richard. 1986. “Authenticity”. *Anthropology Today*, Vol. 2, No.1, pp.2-4.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- HEIBERG, Marianne. 1989. *The Making of the Basque Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.

- HELLIWEL, Christine. 1993. "Good Walls Make Bad Neighbours: The Dayak Longhouse as a Community of Voices". In R. Fox (Org.), *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*, pp. 45-66. Canberra: ANU E Press.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (Orgs.). 2007. *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. New York: Routledge.
- HERAS, Ion F. de las. 2015a. "A Prisão como Arquitetura Menor". *Dilemas* Vol.9, No.3.
- \_\_\_\_\_. 2015b. "Resenha: INGOLD, Tim. Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture". *Cadernos de Campo*, N.24, pp. 598-602.
- HEREDIA, Beatriz M. A. 1979. *A Morada da Vida. Trabalho Familiar de Pequenos Produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HERNÁNDEZ LEÓN, Juan Miguel. 2013. *Autenticidad y Monumento. Del Mito de Lázaro al del Pígmalión*. Madrid: Abada Editores.
- HERZFELD, Michael. 1985. *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. *A Place in History. Social and Monumental Tome in a Cretan Town*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 2008 [1997]. *Intimidade Cultural. Poética Social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70.
- HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael. 1995. *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Calrendon Press.
- HJELMSLEV, Louis. 2003 [1961]. *Prolegômenos a uma Teoria da Linguagem*. São Paulo, Perspectiva.
- HOMOBONO, José Ignacio. 1991. "Ambitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco". In VV.AA, *Antropología de los Pueblos del Norte de España*, pp.83-114. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUMPHREY, Caroline. 1988. "No place like home in anthropology: The neglect of architecture". In, *Anthropology Today*, Vol.4, No.1, pp. 16-18.
- \_\_\_\_\_. 2005 [1997]. "Exemplars and Rules: Aspects of the Discourse of Moralities in Mongolia". In, S. Howell (ed.), *The Ethnography of Moralities*, pp. 25-48. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Ideology in Infrastructure: Architecture and Soviet Imagination". *JRAI*, Vol. 11, pp. 39-58.
- IBERO, Evangelista de. 1907. *Ami Vasco*. Bilbao: Imprenta de Bilbao.
- ICOMOS. 1964. *Carta Internacional Sobre a Conservação e a Restauração de Monumentos e Sítios (Carta de Veneza)*. II Congresso Internacional de Arquitetos e Técnicos de Monumentos Históricos.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Carta de Burra*.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Carta de Florença*.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Declaração do México*.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Carta de Washington*.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Declaração de Xi'an sobre a estrutura do entorno das estruturas, sítios e áreas patrimoniais*.
- ILDEFONSE, Frédérique. 2009. "La personne en Grèce ancienne". *Terrain*, vol. 52, pp. 64-77.
- INGOLD, Tim (Org.). 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world". In: M. Strathern, *Shifting Contexts: transformations in anthropological knowledge*, pp.57-80. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2005 [1996]. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Being Alive: Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. New York: Routledge.

- IRIGOYEN, Alfonso. 1990. *Sobre Toponimia del País Vasco Norpirenaico*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- ITALIA. 1972. *Carta do Restauo*. 6 de Abril de 1972. Ministério de Instrução Pública.
- IZAGUIRRE, Cándido. 1970. *El Vocabulario Vasco de Aranzazu-Oñate y Zonas Colindantes*. Oñati: Ayuntamiento de Oñati.
- IZAGUIRRE, Manu. "La intervención en el caserío Igartubeiti". In Santana et al. *Igartubeiti: Un Caserío Guipuzcoano: Investigación, Restauración, Difusión*, pp. 107-133. San Sebastián: Diputación Foral de Guipuzcoa.
- JAKA, Angel Cruz. 1963. "Araoz". In, Academia Errante, *Lope de Aguirre Descuartizado*, pp. 53-57. San Sebastián: Auñamendi.
- JAMES, John. 1979. *The Contractors of Chartres*. Wyong: Mandorla Publications.
- JAUREGI, Oroitz. 2005. *Correspondencia de Gerhard Bähr com R. M. Azkue, H. Schuchardt y J. Urquijo (1920-1944)*. San Sebastián, Diputación Foral de Guipuzkoa.
- JOLAS, Tina; VERDIER, Yvonne; ZONABEND, Françoise. 1970. "Parler famille". *L'Homme*, Vol. 10, No. 3, pp.5-26.
- JOLAS, Tina; ZONABEND, Françoise. 1970. "Cousinage, voisinage". In, J. Pouillon et P. Maranda (Orgs.), *Echanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*. Paris: Mouton.
- JOPLING, Carol F. (Org.) 1971. *Art and Aesthetics in Primitive Societies*. New York: Dutton & Co.
- JOYCE, Rosemary A.; Susan D. GILLESPIE. 2000. *Beyond Kinship: social and material reproduction in house societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- KASMIR, Sharryn. 1996. *The Myth of Mondragón. Cooperatives, Politics, and Working-Class Life in a Basque Town*. New York: University of New York Press.
- KIS-JOVAK, Jowa; NOOY-PALM, Hetty; SCHEFOLD, Reimar; SCHULZ-DORNBURG, Ursula. 1988. *Banua Toraja. Changing Patterns in Architecture and Symbolism among the Sa'dan Toraja, Sulawesi Indonesia*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- KIZKITZA, Engracio de Arantzadi. 1932. *La Casa Solar Vasca. Casa y Tierras del Apellido*. Zarauz: Editorial Vasca S.L.
- KNÖRR, Henrique. 1999. "Nombres de persona en el País Vasco. Cuestiones histórica y de normalización". *Fontes linguae vasconum*, No.80, pp. 135-154.
- KOSTOF, Spiro. 1986 [1977]. *The Architect: Cahpters in the History of the Profession*. New York: Oxford University Press.
- KROEBER, Alfred. 1909. "Classificatory Systems of Relationship". *JRAI*, No.39, pp.77-84.
- LACARRA, José M. 1930. "Onomástica vasca del siglo XIII". *RIEV*, Vol.21, pp. 247-254.
- LALANDE, André. 1967 [1927]. *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo.
- LANDABURU, Ander. 1983. "El Caserío se muere: los vascos huyen de la vida rural y sus caseríos se quedan solos". *Cambio 16*, No.585, pp.40-43.
- LATOUR, Bruno. 2002 [1984]. *Reflexão Sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(it)iches*. Baurú: EDUSC.
- \_\_\_\_\_. 2011 [1998]. *Ciência em Ação. Como Seguir Cientistas e Engenheiros Sociedade Afora*. São Paulo: Unesp.
- LATOUR, Bruno; YANEVA, Albena. 2008. "Give me a Gun and I will Make All Buildings Move: An ANT's View of Architecture". In, R. Geiser (ed.), *Explorations in Architecture: Teaching, Design, Research*, pp. 80-89. Basel: Birkhäuser.
- LAW, John. 2002. "On Hidden Heterogeneities: Complexity, Formalism, and Aircraft Design". In, J. Law e A. Mol, *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, pp. 116-141. London: Duke University Press.
- LAW, John; MOL, Annemarie. 1995. "Notes on Materiality and Sociality". *The Sociological Review*, Vol.43, pp. 274-294.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. London: Duke University Press.
- LEACH, Edmund. 1951. "The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage". *JRAI*, Vol. 81, pp. 23-55.

- \_\_\_\_\_. 1961. *Pul Eliya: A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1962. "On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems". *MAN*, Vol. 62, pp. 130-134.
- \_\_\_\_\_. 1978. "Does Space Syntax really Constitute the Social?". In D. Green, C. Haselgrove e M. Spriggs (eds.), *Social Organisation and Settlement. Contribution from Anthropology, Archaeology and Geography, Part II*. London: British Archaeological Reports.
- LE CORBUSIER. 1986 [1923]. *Towards a New Architecture*. New York: Dover Publications.
- LE PLAY, Frederic. 1895 [1870]. *L'organisation de la famille selon le vrai modele signale par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*. Tours, A. Mame et fils.
- LEROI-GOURHAN, André. 1988 [1943]. *El Hombre y la Materia. Evolución y Técnica I*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. 1989 [1945]. *El Medio y la Técnica. Evolución y Técnica II*. Madrid: Taurus.
- LENIAUD, Jean-Michel. 1994. *Viollet-le-Duc ou les Délires du Système*. Paris: Mengès.
- LERTXUNDI GALIANA, Mikel. 2015. *Antonio María Lecuona (1931-1907): Pionero del Costumbrismo Vasco*. Bilbao: Museo de Bellas Artes de Bilbao.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1936. "Contribution à l'étude de l'organisation sociale dès indiens Bororo". *Journal de la Société des Américanistes*, XVIII (2).
- \_\_\_\_\_. 1957 [1955]. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi.
- \_\_\_\_\_. 1975 [1962]. *Totemismo Hoje*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1981 [1979]. *A via das mascaras*. Porto: Presença.
- \_\_\_\_\_. 1982. *The way of the masks. Translated from the French by Sylvia Modelski*. Seattle: University of Washington Press.
- \_\_\_\_\_. 1982 [1949]. *As Estruturas Elementares de Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1986 [1984]. *Minhas Palavras*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Maison". In: P. Bonte, e M. Izard (Eds.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. 2003 [1950]. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 11-48.
- \_\_\_\_\_. 2009 [1962]. *El pensamiento salvaje*. Mexico D.F. : Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2012 [1958]. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- LN. 1931. *Carta de Atenas. Outubro de 1931*. Escritório Internacional dos Museus da Sociedade das Nações.
- LOW, Setha M.; LAWRENCE-ZÚÑIGA, Denise. 1990. "The Built Environment and Spatial Form". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 19, pp. 453-505.
- \_\_\_\_\_. 2007. *The anthropology of space and place: Locating culture*. Oxford: Blackwell.
- LOWIE, Robert H. 1919. "The Matrilineal Complex". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. 16, Nº2, pp. 29-43.
- \_\_\_\_\_. 1928. "A note on Relationship Terminologies". *American Anthropologist*, nº 30, pp. 263-267.
- MACCANNELL, Dean. 1973. "Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings". *American Journal of Sociology*, Vol. 79, No. 3, pp. 589-603.
- MADARIAGA, Nikola de. 1980. *El Caserío como Arquitectura Popular Vasca*. Bilbao: Bizkaiko Aurrezki Kutxa.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1930. "Kinship". *Man*, No. 30, pp. 19-29.
- \_\_\_\_\_. 1960 [1944]. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. New York: Oxford University Press.
- MARCELIN, Louis HERNES. 1996. *L'Invention de la Famille Afro-Américaine: Famille, Parenté et Domesticité parmi les Noires du Recôncavo da Bahia, Brésil*. Tese de Doutorado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 1999. "A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano". *Mana*, Vol. 5 (2), pp. 31-60.

- MARÍN PAREDES, José Antonio. 1998. “*Semejante Pariente Mayor*”: Parentesco, solar, comunidad y linaje en la institución de un Pariente Mayor en Guipuzkoa: los señores del solar de Oñaz y Loyola (siglos XIV-XVI). San Sebastián, Diputación Foral de Guipuzkoa.
- MARIS CAULA, Elsa Stella. 1999. “La emigración oñatiarra en suelo americano. Vínculos personales de parentesco, amistad y paisanaje”. In, *Historia de Oñati: Siglos XIV-XIX*. Oñati: Oñatiko Udala.
- MARQUES, Ana Claudia. 2002. *Intrigas e Questões. Vingança de Família e Tramas Sociais no Sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- \_\_\_\_\_. 2013. “Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão”. *JRAI*, Vol. 19, pp. 716-733.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga”. *R@U, Revista de Antropologia da UFSCar*, Vol. 6, No. 2, pp. 119-129.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Percurso e Destino. Parentesco e Família no Sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso*. Tese de Livre-docência. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MARQUES, Ana Claudia; VILLELA, Jorge Mattar. 2005. “O que se diz, o que se Escreve. Etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco”. *Revista de Antropologia*, Vol. 48, No.1, pp. 37-74.
- MARTÍNEZ, Carlos; AGIRRE, Imanol. 1995. *Estética de la Diferencia. El Arte Vasco y el Problema de la Identidad 1882-1966*. Zarautz: Alberdiana/Altzerri.
- MARX, Karl. 1996 [1867]. *O Capital. Crítica da Economia Política. Volume I. Livro Primeiro. O processo de Produção do Capital. Tomo 1*. São Paulo: Editora Nova Cultura.
- MASIERO, Roberto. 2003 [1999]. *Estética de la Arquitectura*. Madrid: A. Machado Libros.
- MAULEÓN GOMEZ, José Ramón. 1998. *Estratégias Matrimoniales y Cambios Productivos del Caserío Vasco*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- MAUNIER, René. 1926. *La Construction Collective de la Maison en Kabylie. De Sur la Coopération Économique chez les Berbères du Djurjura*. Paris: Institut D’Ethnologie.
- MAUSS, Marcel. 1979 [1906]. *Seasonal Variations of the Eskimo. A Study in Social Morphology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_. 2003 [1950]. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. 2006 [1947]. *Manual de Etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2009 [1968]. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Ensaio sobre a Dádiva*. São Paulo: Cosac Naify.
- MENDIZABAL, Martin. 1993. *Araotz. Albiste eta Ohiturak/Historia y Costumbres*. Bilbao: Grafo.
- \_\_\_\_\_. 2005. “El origen del euskera”. *Actas del I Congreso Euskararen Jatorria*. Aranzazu (Oñati).  
Online: <http://euskararenjatorria.net/wp-content/uploads/2010/04/06-MendizabalMartin.pdf>
- MICHELENA, Luis. 1950. “De etimología vasca”. *Emerita*, Vol.18, pp. 193-203.
- \_\_\_\_\_. 1956. “Introducción fonética a la onomástica vasca”. *Emerita*, Vol.24, pp. 331-352.
- \_\_\_\_\_. 1959. “Sobre -a en los nombres vascos de persona”. *Euskera*, Vol.4, pp. 5-10.
- \_\_\_\_\_. 1969. “Sobre algunos nombres vascos de parentesco”. *Fontes Linguae Vasconum*, nº2, pp. 113-132.
- \_\_\_\_\_. 1970. “Nombre y verbo en la etimología vasca”. *FLV*, Vol.2, pp. 67-93.
- \_\_\_\_\_. 1971. “Toponimia, léxico y gramática”. *FLV*, Vol. 3, pp. 241-267.
- \_\_\_\_\_. 1977. *El Libro Blanco del Euskara*. Bilbao: Euskaltzaindia/Real Academia de la Lengua Vasca.
- \_\_\_\_\_. 1989 [1953]. *Apellidos Vascos*. San Sebastián: Txertoa.
- MICHELENA, Luis; YRIGARAY, Ángel. 1955. “Nombres vascos de persona”. *ASJU*, Vol. 2, pp. 107-127.
- MILLER, Daniel (Org.). 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. London: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Home Possessions: Material culture behind closed doors*. Oxford: Berg.
- MILLS, Antonia; Richard SLOBODIN (Orgs.). 1994. *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*. Toronto: University of Toronto Press.

- MITCHELL, Clyde J. 1983. "Case and Situation Analysis". *The Sociological Review*, Vol. 31, No. 2, pp. 187-211.
- MOORE, Henrietta. 1987. *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORAES, Antonio Carlos Robert. 1990. *Ratzel: Geografia*. São Paulo: Ática.
- MORGAN, Lewis H. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington, Smithsonian.
- \_\_\_\_\_. 1881 [1865]. *Houses and House-life of the American Aborigines. Contributions to North American Ethnology, Volume IV*. Washington: Government Printing Office.
- MORRÁS, José Javier. 2004. "Destrucción de las Arquitectura Vernácula en Navarra. El Concurso de Embellecimiento de Pueblos y Conjuntos Urbanos de Navarra, 1965-1982. Casas Negras-Casas Blancas". *Sukil, Cuadernos de Cultura Tradicional*, Vol.4, pp. 331-374.
- MOURA, Margarida. 1978. *Os Herdeiros da Terra. Parentesco e Herança numa Área Rural*. São Paulo: Hucitec.
- MUGURUZA, Pedro de. 1919. "Construcciones Civiles". In, Eusko Ikaskuntza, *I Congreso de Estudios Vascos: Oñate 1918*, pp. 772-773. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- MURDOCK, George Peter. 1949. *Social Structure*. New York, Macmillan.
- \_\_\_\_\_. 1957. "World Ethnographic Sample". *American Anthropologist*, No. 59, pp. 664-687.
- NAYARAN, Kirin. 1993. "How Native is a "Native" Anthropologist?". *American Anthropologist*, Vol. 95, No. 3, pp. 671-686.
- NAVAJAS LAPORTE, Alvaro. 1975. *La Ordenación Consuetudinaria del Caserío en Guipuzkoa*. San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones.
- NEEDHAM, Rodney. 1956. "'Utrolateral' and 'Utrolocal'". *Man*, Nos. 169-171, pp. 181.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Exemplars*. Berkeley: University of California Press.
- NIEMEYER, Ana Maria de; PIETRAFESA DE GODOI, Emília (Orgs.).1998. *Além dos Territórios*. Campinas: Mercado das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2010 [1874]. *Segunda Consideración Intempestiva. Sobre la Utilidad y el Prejuicio de la Historia para la Vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- OLIVER, Paul. 2006. *Built to meet needs: cultural issues in vernacular architecture*. Oxford: Architectural Press.
- OLIVERI KORTA, Oihane. 2001. *Mujer y Herencia en el Estamento Hidalgo Guipuzcoano Durante el Antiguo Régimen (Siglos XVI-XVIII)*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Mujer, Casa y Estamento en la Gipuzkoa del Siglo XVI*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa.
- OÑATI. 1904. *Ordenanzas Municipales de Oñate*. Archivo Municipal de Oñate (Z-143.3).
- \_\_\_\_\_. 1909. *Ordenanzas Municipales de Oñate*. Archivo Municipal de Oñate (Z-143.4).
- \_\_\_\_\_. 1910. *Ordenanzas Municipales de la Villa de Oñate*. Archivo Municipal de Oñate (Z-143.9).
- \_\_\_\_\_. 1950. *Ordenanzas Fiscales Municipales de Oñate*. Departamento para la Ordenación y Promoción Territorial.
- \_\_\_\_\_. 1956. *Ordenanzas Fiscales Municipales de Oñate*. Departamento para la Ordenación y Promoción Territorial.
- \_\_\_\_\_. 1978 [1959]. *Proyecto de Plan General de 1978. Revisión del Plan General de 1959*. Archivo Municipal de Oñate (065/1978/BG03).
- \_\_\_\_\_. 1981. *Expediente de Modificación de Elementos del Plan General, relativo a normas complementares y subsidiarias de planeamiento para la construcción en zonas rurales*. Archivo Municipal de Oñate (032/1981/P03).
- \_\_\_\_\_. 1986. *Normas Subsidiarias de Planeamiento de Oñati*. Archivo Municipal de Oñate (079/1986/P05).
- \_\_\_\_\_. 2006. *Texto Refundido de las Normas Subsidiarias de Planeamiento de Oñati* (GHI-121/04-P05). Departamento para la Ordenación y Promoción Territorial. Boletín Oficial de Gipuzkoa, Num. 123, 29 Jun. 06.
- OPPO, Anna. 1990. "Where There's No Woman There's No Home": Profile of the Agro-Pastoral Family in Nineteenth-Century Sardinia". *Journal of Family History*, Vol. 15, pp. 438-502.



- OTEIZA, Jorge. 2007 [1963]. *Quousque tandem...! Ensayo de interpretación estética del alma vasca*. Iruñea-Pamplona: Fundación Museo Oteiza.
- OTERO SILVA, Miguel. 1979. *Lope de Aguirre, Príncipe de la Libertad*. Barcelona: Seix Barral.
- OTT, Sandra. 1981. *The circle of mountains: a Basque shepherding community*. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. “Matrimonio y segundas nupcias en una comunidad vasca de montaña”. In: G. Peristiany (Org.), *Dote y Matrimonio en los Países Mediterráneos*, pp. 193-223. Madrid: Siglo XXI.
- PALIZA MONDUARTE, María Teresa. 1985. “Estudios de la Obra del Arquitecto Manuel María Smith Ibarra”. *Kobie (Serie Bellas Artes)*, No.3, pp. 231-259.
- \_\_\_\_\_. 1987a. “La Importancia de la Arquitectura Inglesa del Siglo XIX y su Influencia en Vizcaya”. *Kobie (Serie Bellas Artes)*, No.4, pp. 66-100.
- \_\_\_\_\_. 1987b. *Manuel María Smith Ibarra*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína.
- PANOFSKY, Erwin. 1951. *Gothic Architecture and Scholasticism*. Latrobe: The Archabbey Press.
- PASSETTI, Dorothea V.. 2008. *Lévi-Strauss, Antropologia e Arte: minúsculo – incomensurável*. São Paulo: Edusp.
- PEIRCE, Charles Sanders. 2010 [1935]. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.
- PERISTIANY, John G. 1968. “Honor y Vergüenza en una Aldea Chipriota de Montaña”. In J. G. Peristiany (Org.), *El Concepto de Honor en la Sociedad Mediterránea*, pp. 157-174. Barcelona: Nueva Colección Labor.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Dote y Matrimonio en los Países Mediterráneos*. Madrid: Siglo XXI.
- PEVSNER, Nikolaus. 1948 [1943]. *A Outline of European Architecture*. London: Penguin Editions.
- PINA-CABRAL, João de. 1989 [1986]. *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A Visão do Mundo Camponesa do Alto Minho*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- \_\_\_\_\_. 2007. “A Pessoa e o Dilema Brasileiro. Uma Perspectiva Anticesurista”. *Novos Estudos CEBRAP*, Vol. 78, pp. 95-111.
- PINA-CABRAL, João de; PIETRAFESA DE GODOI, Emília. 2014. “Apresentação: Vicinalidades e Casas Partíveis”. *Revista de Antropologia*, Vol. 57, No. 2, pp. 11-21.
- PITT-RIVERS, Augustus H. 1906. *The Evolution of Culture and Other Essays*. Oxford: Clarendon Press.
- PORQUERES I GENÉ, Enric. 2007. “Kinship language and the dynamics of race: the Basque case”. P. Wade (Org.), *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*. Oxford: Berghahn Books.
- PROENÇA LEITE, Rogerio. 2013. “Consuming Heritage: Couter-uses of the city and gentrification”. *Vibrant*, Vol. 10, No. 1, pp. 165-189.
- QUINCY, Quatremère de. 1832. *Dictionnaire Historique D’Architecture. Tome Second*. Paris: Librairie D’Adrien Le Clere.
- RABINOW, Paul. 1995[1989]. *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago: Te University of Chicago Press.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1924. “The Mother’s Brother in South Africa”. *South African Journal of Science*, Vol. 21, pp. 541-555.
- \_\_\_\_\_. 1950. “Introduction”. In: R. Radcliffe-Brown; D. Forde: *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1969 [1941]. “O Estudo dos Sistemas de Parentesco”. In R. Laraia, *Organização Social*. Rio de Janeiro, Zahar.
- RAPOPORT, Amos. 1969. *House Form and Culture*. New Jersey: Prentice Hall.
- RIDRUEJO, Carmelo. 1983. “Julio Caro Baroja estudia la casa de Navarra en su obra más original e intensa”. *El País*, Madrid, 13 de mayo de 1983.
- RIEGL, Alois. 2014 [1903]. *O Culto Moderno aos Monumentos. A Sua Essência e a Sua Origem*. São Paulo: Perspectiva.
- RIVERS, William H. R. 1991 (1913). “O Sistema Classificatório e Formas de Organização Social”. In R. C. Oliveira, *A Antropologia de Rivers*. Campinas: UNICAMP.

- RODA, Damián. 2006 [1924]. *La Arquitectura Moderna en Bilbao*. Bilbao: Delegación de Bizkaia del COAVN.
- ROSSI, Aldo. 2004 [1966]. *La Arquitectura de la Ciudad*. Barcelona: GG.
- RUDOLFSKY, Bernard. 1964. *Architecture Without Architects. A Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture*. New York: Doubleday & Company.
- RUIZ AÑIBARRO, Víctor. 1965. “Cuna de un Pueblo. Las Típicas Casas de las Montañas Vascas, en las que podían entrar el viento y la lluvia, pero no el Rey”. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, v.16, n°62, pp. 103-107.
- SAMPAIO GUIMARÃES, Roberta. 2013. “Urban interventions, memories and conflicts”. *Vibrant*, Vol. 10, No. 1, pp. 208-227.
- SANTANA, Alberto. 1994. *Baserría*. Donostia, Guipuzkoako Foru Aldundia.
- \_\_\_\_\_. 2003. “Historia del caserío Igartubeiti”. In, Santana *et al.*, *Igartubeiti: Un Caserío Guipuzcoano: Investigación, Restauración, Difusión*, pp. 25-105. San Sebastián: Diputación Foral de Guipuzcoa.
- \_\_\_\_\_. 2007. “El Caserío Vasco es, sobre todo, una herramienta (Entrevista)”. *Eraikiz*, N.13, s/n.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Caseríos de Guipuzcoa”. In, V/A, *Arquitectura Doméstica: Historia de un Proceso Económico y Cultural en Euskal Herria*. Lasarte-Oria: Etor-Ostea.
- SANTANA, Alberto; LARRAÑAGA, Juan Ángel; LOINAZ, José Luis; ZULUETA, Alberto (Orgs.). 2001. *La Arquitectura del Caserío de Euskal Herria: Historia y Tipología. Tomo I*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- SANTANA, Alberto; IZAGIRRE, Manu; SAGARZAZU, Iñaki; IBANEZ, Maite; TORRECILLA, Maria José; ZABALA, Marta; AYERZA, Ramón; CANO, Miriam; STUDER, Giorgio; TELLABIDE, Josu. 2003. *Igartubeiti: Un Caserío Guipuzcoano: Investigación, Restauración, Difusión*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipuzcoa.
- SANTAZILIA, Ekaitz. 2012. *La Aglutinación y la Fusión en la Tipología Morfológica*. Proyecto de fin de máster. Facultad de Letras, UPV-EHU. Online: <http://artxiker.ccsd.cnrs.fr/artxibo-00662351/document>
- SCHNEIDER, David M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- \_\_\_\_\_. 2011 [1965]. “Some muddles in the models: or, how the system really works”. *HAU*, Vol. 1 (1), pp. 451-492.
- SCOBELTZINE, André. 1990 [1973]. *El Arte Feudal y su Contenido Social*. Madrid: Mondadori.
- SEVERI, Carlo. 2010 [2004]. *El Sendero y la Voz. Una Antropología de la Memoria*. Buenos Aires: sb.
- SEYFERTH, Giralda. 1985. “Herança e Estrutura Familiar Camponesa”. *Boletim do Museu Nacional*. No.52, pp. 1-27.
- SILVA, Marcio. 2001. “1871: O Ano que Não Terminou”. *Cadernos de campo*, No. 19, pp. 323-336.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Romande de Primas e Primos. Uma Etnografia do Parentesco Waimiri-Atroari*. Manaus: Valer/Edua.
- \_\_\_\_\_. 2013. “Dinâmicas da vicinalidade entre os Enawene-Nawe”. In, M. Amoroso e G. M. dos Santos (Orgs.), *Paisagens Ameríndias: Lugares, Circuitos e Modos de Vida na Amazônia*, pp.17-44. São Paulo: Terceiro Nome.
- SIMONDON, Gilbert. 2009 [1958]. *La Individuación. A la Luz de las Nociones de Forma y de Información*. Buenos Aires: Cactus/La Cebra.
- SMITH IBARRA, Manuel María. 2006 [1924]. “La influencia inglesa en nuestras construcciones”. In, D. Roda, *La Arquitectura Moderna en Bilbao*. Bilbao: Delegación de Bizkaia del COAVN.
- SORIA SESÉ, Lourdes. 2006. “La Hidalguía Universal”. *Iura Vasconiae*, No 3, pp. 283-316.
- SOTA ABURTO, Manuel de la. 1976 [1946]. “El Caserío, matriz de la raza vasca. In, X. Alonso Montero, *Galeuzca: Galiza-Euzkadi-Catalunya*. Madrid: Akal, pp. 141-153.
- SOURIAU, Étienne. 2010 [1990]. *Diccionario Akal de Estética [Vocabulaire d’Esthétique]*. Madrid: Akal.
- SPIER, Leslie. 1978 [1933]. *Yuman Tribes of The Gila River*. New York: Dover Publication.
- SPINOZA, Baruch de. 2009 [1677]. *Ética*. São Paulo: Perspectiva.

- SURRALLÉS, Alexandre; GARCÍA HIERRO, Pedro (Eds.). 2004. *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción*. Copenhagen: IWGIA.
- STEADMAN, Philip. 2008 [1979]. *The Evolution of Designs. Biological Analogy in Architecture and the Applied Arts*. London: Routledge.
- STOLTZE GAGLIANO, Pablo; PAMPLONA FILHO, Rodolfo. 2011 [2002]. *Novo Curso de Direito Civil. Volume I, Parte Geral*. São Paulo: Saraiva.
- STRATHERN, Marilyn. 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2014 [1987]. “Os Limites da Autoantropologia”. In, M. Strathern, *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios*, pp. 133-158. São Paulo: Cosac&Naify.
- TARDE, Gabriel. 2005 [1901]. *A Opinião e as Massas*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. 2011 [1890]. *Las Leyes de la Imitación y la Sociología*. Madrid: CIS.
- TAUSSIG, Michael T. 1993 [1980]. *El Diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica*. México D.F.: Nueva Imagen.
- TELLABIDE, Josu; SANTANA, Alberto. 2003. “La vida en Igartueiti hace 400 años”. In Santana et al. *Igartueiti: Un Caserío Guipuzcoano: Investigación, Restauración, Difusión*, pp. 235-281. San Sebastián: Diputación Foral de Guipuzcoa.
- TILLEY, Christopher; KEANE, Webb; KÜCHLER, Susanne; ROWLANDS, Michael; SPYER, Patricia (Eds.). 2006. *Handbook of Material Culture*. London: SAGE Publications.
- TODD, Emmanuel. 1990. *L’Invention de L’Europe*. Paris, Éditions du Seuil.
- TRASK, Robert Lawrence. 1997. *The History of Basque*. Routledge: London.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Etymological Dictionary of Basque*. Brighton: University of Sussex.
- TURNBULL, David. 2000. *Masons, Tricksters and Cartographers. Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge*. London: Routledge.
- UGARTE, Felix M.; MOYA, Adelina (Orgs.). 1982. *Inventario Histórico Artístico del Valle de Oñati*. Oñati: Biblioteca Pública Municipal de Oñati.
- URÍA, Juan Ignacio de. 1963. “Lope de Aguirre. Intento de Aproximación a un Mito entre Tres Citas y unas Glosas”. In, Academia Errante, *Lope de Aguirre Descuartizado*. San Sebastián: Auñamendi.
- VAAN, Michiel de. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden: Brill.
- VARGAS, Eduardo V.; LATOUR, Bruno; KARSENTI, Bruno; AÏT-TOUATI, Frédérique; SALMON, Louise. 2014 [1903]. “O debate entre Tarde e Durkheim”. *Teoria e Sociedade, Número Especial: Antropologias e Arqueologias hoje*, pp. 28-61.
- VELHO, Gilberto. 2013. “Anthropology and Cultural Heritage”. *Vibrant*, Vol. 10, No. 1, pp.145-150.
- VELLINGA, Marcel; MAUDLIN, Daniel (Eds.). 2014. *Consuming Architecture. On the Occupation, Appropriation and Interpretation of Buildings*. New York: Routledge.
- VELLINGA, Marcel; BRIDGE, Alexander; OLIVER, Paul (Eds.). 2007. *Atlas of Vernacular Architecture of the World*. New York: Routledge.
- VILLELA, Jorge Mattar. 2004. *O Povo em Armas: Violência e Política no Sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- \_\_\_\_\_. 2009. “Família como Grupo? Política como Agrupamento? O Sertão de Pernambuco no Mundo sem Solidez”. *Revista de Antropologia*, Vol. 52, Nol. 1, pp. 201-245.
- VILLELA, Jorge Mattar ; MARQUES, Ana Claudia. 2016. « Le sang et la politique. La production de la famille dans les joutes électorales du Sertão du Pernambouc ». *Anthropologica*, Vol. 58 No.2, pp. 291-301.
- VINSON, Julien. 1908. “Études sur le Vocabulaire Basque”. *Revue de linguistique et de philologie comparée*, tome 41, pp. 81-96.
- VIOUET-LE-DUC, Eugène. 1854. *Dictionnaire Raisoné de l’Architecture Française du XIe au XVIe Siècle, Tome I*. Paris: Bance.
- VIRNO, Paolo. 2005 [2003]. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- WAGNER, Roy. 2010 [1974]. “Existem grupos nas terras altas da Nova Guiné?”. *Cadernos de Campo*, n.19, p. 237-257.
- WATERSON, Roxana. 1997 [1990]. *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. New York: Whitney Library of Design.
- \_\_\_\_\_. 1995. “Houses and hierarchies in island Southeast Asia”. In: J. Carsten, e S. Hugh-Jones, *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 47-68.
- WEISS, Raquel A.. 2013. “Efervescência, Dinamogenia e a Ontogênese Social do Sagrado”. *Mana*, v. 19 (1), 157-179.
- WILKINSON, Catherine. 1986 [1977]. “The New Professionalism in the Renaissance”. In, S. Kostof, *The Architect: Chapters in the History of the Profession*, pp. 124-160. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. “Parentesco e Reprodução Camponesa”. *Ciências Sociais Hoje*, No. 85, pp. 192-219.
- WOORTMAAN, Klaas. 1990. “Com Parente Não se Neguecia”. O Campesinato como Ordem Moral”. *Anuário Antropológico*, No. 87, pp. 11-73.
- YANEVA, Albená. 2009a. *Made by the Office for Metropolitan Architecture: An ethnography of design*. Rotterdam: 010 Publishers.
- \_\_\_\_\_. 2009b. *The making of a building: a pragmatist approach to architecture*. Oxford: Peter Lang.
- YRÍZAR, Joaquín de. 1925a. “Restauraciones Arquitectónicas: Butrón y Arteaga”. *Euskalerraren alde*, n°254, pp.41-45.
- \_\_\_\_\_. 1925b. “Ensayo sobre el problema arquitectónico vasco”. *Euskalerraren alde*, n°258, pp. 201-227.
- \_\_\_\_\_. 1929. *Las Casas Vascas: Torres, Palacios, Caseríos, Chalets, Mobiliario*. San Sebastián: Librería Internacional.
- \_\_\_\_\_. 1934 [1930]. “Arquitectura Popular Vasca”. In: *V Congreso de Estudios Vascos (Vergara, 1930)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, pp. 79-91.
- \_\_\_\_\_. 1934. *Arquitectura Popular Vasca*. San Sebastián: Nueva Editorial.
- ZULAIKA, Joseba. 1990. *Violencia vasca: Metáfora y sacramento*. Madrid, Nerea.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Del Cromañon al Carnaval: Los vascos como museo antropológico*. Zarautz, Erein.
- ZUMALDE, Ignacio. 1951. “Batiburrillo Oñatiarra”. *Revista Oñate* Vol.1, pp. 45-53.
- \_\_\_\_\_. 1957. *Historia de Oñate*. San Sebastián: Imprenta Provincial.
- \_\_\_\_\_. 1963. “Lope de Aguirre, Oñatiarra Universal”. In, La Academia Errante, *Lope de Aguirre Descuartizado*, pp. 59-74. San Sebastián: Auñamendi.