

# MEMÓRIA E AMNÉSIA NA HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA<sup>1</sup>

por

**Henrique Luís Gomes de Araújo<sup>2</sup>**

**Resumo:** O objeto desta conferência é o da diferença semântica nos conceitos de tempo na História em geral (e na História da Arte, em particular), por um lado) e na Antropologia, por outro. O objetivo desta conferência é o de comparar os diferentes significados nos conceitos de tempo na História em geral (e na História da Arte, em particular), por um lado e na Antropologia, por outro.

**Palavras-chave:** Antropologia; tempo; “presente etnográfico”; memória.

**Abstract:** The object of this conference is the semantic difference in the concepts of time in History in general (and in the History of Art, in particular), on the one hand, and in Anthropology on the other. The purpose of this conference is to compare the different meanings in the concepts of time in History (and in Art History in particular), on the one hand, and in Anthropology on the other.

**Keywords:** Canthropology; time; “ethnographic present”; memory.

## INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE TEMPO

Alguns dias depois do 11 de Setembro de 2011, Marc Augé escrevia que:

A derrocada do World Trade Center e o incêndio do Pentágono são acontecimentos dos quais cada um pensa que vão mudar o curso da história sem saber ainda em que sentido ele vai se infletir<sup>3</sup>. E a seguir dirá: “Manhattan e o World Center, como Dunkerque ou Pearl Harbor, devem abrir um novo período, como origem e não como fim para permanecer pensáveis. (...). O acontecimento muda de natureza quando de efeito se

---

<sup>1</sup> Texto resultado da conferência proferida pelo autor a 14 de abril de 2018 no Palacete dos Viscondes de Balsemão na Praça Carlos Alberto, 71 – Porto, no quadro das Conferências do Centenário (1918/ 2019) promovidas pela Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (SPAEE).

<sup>2</sup> PhD (Antropologia Social e Cultural, especialidade Antropologia Económica) e Investigador do Centro de Investigação em Ciência e Tecnologia das Artes (CITAR) da Escola das Artes da Universidade Católica Portuguesa – Porto (UCP/CRP). E-mail: gomesdearaujo@sapo.pt.

<sup>3</sup> *Ob. cit.* p. 9.

torna causa.”<sup>4</sup>. Nós não somos os mesmos que antes do 11 de Setembro (...). A mudança é em nós. (...) Nós vivemos no tempo<sup>5</sup>.

Nestes fragmentos do diário de Marc Augé, as palavras-chave são, como podemos ler: **acontecimento, mudança e tempo** — nos seus dois sentidos: tempo “objectivo”, “cósmico”, mensurável, do relógio e tempo “subjectivo”, “psicológico”, vivencial e do ser (humano).

Antes dele, Martin Heidegger, dizia na “conferência ”O conceito do tempo” (...) proferida em 25 de Julho de 1924, ante uma assembleia basicamente constituída por estudantes e professores da Faculdade de Teologia da Universidade de Marburgo”<sup>6</sup> que:

(...) se é na eternidade que o tempo encontra o seu sentido, haverá que compreendê-lo a partir dela (...). Se o acesso a Deus for a fé e se o compromisso com a eternidade não se fizer senão pela fé, a Filosofia nunca poderá possuir a eternidade. (...) <sup>7</sup> O filósofo não é crente. Se o filósofo se interroga sobre o tempo, é porque está decidido a *compreender o tempo a partir do tempo*. (...) O tratamento deste assunto, adiante desenvolvido, não vai ser empreendido do ponto de vista teológico.<sup>8</sup> É neste contexto que Heidegger vai dizer: “o tempo é aquilo em que se desenrolam os acontecimentos”<sup>9</sup> e que “a mudança dá-se no tempo”.<sup>10</sup> Para ele, “a auto-interpretação do ser-aí (...) é a interpretação da sua morte”<sup>11</sup>. O tempo é o “como” (...). A pergunta “o que é o tempo? transformou-se na pergunta “quem é o tempo? (...). Mais precisamente: o tempo somos nós mesmos? Ou ainda mais precisamente: serei eu o meu tempo?”<sup>12</sup>

---

<sup>4</sup> *Ob. cit.* p. 17.

<sup>5</sup> *Ob. cit.* p. 43.

<sup>6</sup> *Ob. cit.* p. 9.

<sup>7</sup> “Wenn die Zeit ihren Sinn findet in der Ewigkeit, dann muss sie von daher verstanden werden” (...) “Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben” (*ob. cit.* p. 18).

<sup>8</sup> “Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, die Zeit aus der Zeit zu verstehen bzw. (*ob. cit.* p. 20).

<sup>9</sup> “Die Zeit ist das, worin sich Ereignisse abspielen” (*ob. cit.* p. 26).

<sup>10</sup> “Veränderung ist in der Zeit” (*ob. cit.* p. 26).

<sup>11</sup> “Die Selbstaulegung des Dasein (...) ist die Auslegung auf seinen Tod” (*ob. cit.* p. 46).

<sup>12</sup> “Die Zeit ist das Wie. (...). Die Frage. “Was ist die Zeit?” wurde zur Frage: “Wer die Zeit?” Oder noch nahe: bin ich meine Zeit?” (*ob. cit.* p. 70).

Neste, os termos-chave são os mesmos: **acontecimento, mudança e tempo**: o tempo é finito, no transito do “Dasein” para a morte. O “nous sommes” de Augé” é substituído pelo “Dasein” (individualizado) de Heidegger.

Já Emmanuel Lévinas, que tinha estudado com Husserl e frequentado os seminários de Heidegger em 1928-1929, inflectiu, a partir de 1940, a sua fenomenologia ontológica inicial, em direcção ao que ele viria a chamar “primeira filosofia”, a uma ética da relação infinita do Eu com o Outro:

Na paternidade em que o Eu, através do definitivo de uma morte inevitável, se prolonga no Outro, o tempo triunfa pela sua descontinuidade, do envelhecimento e do destino”<sup>13</sup>. É o tema da fecundidade que se torna aqui central: “Neste regresso do novo instante ao instante antigo, reside com efeito, o carácter salutar da sucessão. (...). Este recomeço do instante, este triunfo do tempo da fecundidade sobre o futuro do ser mortal e envelhecido, é um perdão, a própria obra do tempo” (...).<sup>14</sup> “Não é a finitude do ser que faz a essência do tempo, como pensa Heidegger, mas o seu infinito. (...). A ressurreição constitui o acontecimento principal do tempo. (...) O tempo é descontínuo. (...) Morte e ressurreição constituem o tempo. Mas uma tal estrutura formal supõe a relação do Eu ao Outro e, na sua base, a fecundidade através do descontínuo que constitui o tempo.”<sup>15</sup>

Em Lévinas, os termos-chave da sua ética são: **relação eu-outro, paternidade e fecundidade, finito e infinito, tempo da morte e da ressurreição**.

Byung-Chul-Han, com uma tese de doutoramento em 1994 sobre Heidegger na Universidade de Munique, critica também a ontologia deste, a par de Baudrillard<sup>16</sup>, no contexto da sua análise aos fenómenos atuais do terrorismo:

A glorificação da morte por parte dos terroristas (...) serve de base à declaração da Al-Qaeda: “Vocês amam a vida, nós amamos a morte” (...). Baudrillard assinala a peculiaridade arquitetónica das Torres Gémeas, que já em 1993 foram alvo de atentados terroristas. Enquanto os arranha-céus do Rockefeller Center refletem a cidade e o céu sobre as suas fachadas de vidro e aço, as Torres Gémeas não implicavam qualquer referência

---

<sup>13</sup> *Ob. cit.* p. 314.

<sup>14</sup> *Ob. cit.* p. 315.

<sup>15</sup> *Ob. cit.* p. 317.

<sup>16</sup> *Ob. cit.* p. 20.

ao exterior, qualquer relação com o outro. Os dois edifícios gêmeos, idênticos entre si e refletindo-se mutuamente, constituem um sistema fechado em si mesmo. Impõem o *idêntico*, excluindo por completo o outro. O atentado terrorista abriu brechas nesse *sistema* global do *idêntico*.

A **glocalização** é o melhor exemplo da conjugação do lado macroscópico (global) da vida contemporânea, com o lado microscópico (local) dela (Robertson, 173). A disseminação crescente dos atos de terrorismo, contra imigrantes, judeus, cristãos, muçulmanos, um pouco por todas as regiões do mundo — Américas do Norte e do Sul, Europa, África e Ásia —, tem sido sinal de violência contra atores sociais, em que:

(...) o outro como mistério, o outro como sedução, o outro como eros, o outro como inferno, o outro como dor estão a desaparecer. Hoje, a negatividade do outro cede lugar à positividade do idêntico. (...). A dialética da violência impera em geral: *um sistema que rejeita a negatividade do diferente desenvolve traços autodestrutivos*.<sup>17</sup>

A acumulação desigual de riqueza, material e simbólica, a nível local e global, com o empobrecimento de vastas camadas das respetivas populações, vem conferindo aos seus detentores, sempre temporários, um poder (gr. *kratos*), que tem vindo a perverter as relações (horizontais) de intersubjetividade não violenta, que os membros da comunidade entretinham entre si, criando na sociedade contemporânea, entre eles, relações (verticais) de intersubjetividade violenta. Compreende-se, assim, que a violência crescente tenha vindo a amortecer as trocas materiais e simbólicas e, deste modo a propiciar a autodestruição dos grupos e da sua “casa comum” (Papa Francisco, 5) a progressiva extinção da perenidade e sustentabilidade eco-bio-psico-sócio-cultural — económica e espiritual dos mesmos.

Em que ficamos, pois: admitimos que o tempo, é finito e idêntico no transito do *Dasein* para a morte indiferenciada, à maneira de Heidegger ou mantemos a fé em que o tempo da nossa relação com os outros, é infinito na sucessão da paternidade e da fecundidade, da perenidade e da sustentabilidade, à maneira de Lévinas?

---

<sup>17</sup> *Ob. cit.* p. 9.

## 1. OS CONCEITOS DE TEMPO NA HISTÓRIA E NA ANTROPOLOGIA

Quatro parecem ser as dimensões específicas da identidade dos antropólogos enquanto profissionais: 1.<sup>a</sup> a sua formação empírico-teórica; 2.<sup>a</sup> o tempo longo da sua formação, comparativamente com o tempo curto e acelerado dos modelos de formação de hoje; 3.<sup>a</sup> o contexto analógico do trabalho comparativo, relativamente ao contexto digital do trabalho científico-tecnológico de hoje (Gomes de Araújo, 2017, 132-133); 4.<sup>a</sup> o tempo da observação participante do trabalho de campo, ser lido *para trás e para a frente* do “presente etnográfico”.

Quanto à primeira dimensão: não se formam antropólogos, apenas através da constituição de saberes retirados de fontes digitais, com recurso a *sites* e a textos teóricos, mas sobretudo em íntima interação biográfica com dados empíricos recolhidos na observação participante e etnográfica em trabalho de campo e de arquivo com os sujeitos das biografias e depois, na aplicação do método comparado a outras culturas. Os antropólogos foram seguramente os primeiros cientistas a porem em causa nas suas práticas metodológicas próprias, o modelo antropológico cartesiano em que a racionalidade (*a res cogitans*) aparecia separada da corporeidade (*a res extensa*), da emotividade e da afetividade. Foram seguramente os primeiros a apresentarem um modelo antropológico complexo e unitário em que o ser humano surgia pensando criticamente o que sente e sentindo o que pensa. Este modelo compreensivo aproximou-os dos “outros”, desses sujeitos das suas biografias, tornando estes co-autores da sua investigação antropológica. Ora, este modelo exige um tempo de formação longo.

Como consequência, há uma segunda diferença específica: a do tempo longo deste tipo de formação a exigir períodos extensos de permanência em trabalho de campo e de arquivo. A constituição de sociedades científicas na Europa e nos E.U.A. nos finais do séc. XIX, em que os resultados dessas pesquisas eram apresentados e discutidos, após a escrita de minuciosos e detalhados “diários de campo” ou “de bordo” em que toda uma cultura oral e iletrada ia sendo vertida, num vai e vem, para uma cultura escrita e erudita, era a prova da existência de centros de formação “informal” e comparada dos antropólogos, em “tempo lento” e de longa duração. Articulados ou não em academias, não tinham estrutura curricular nem a respetiva avaliação formal. Ora hoje, o antropólogo encontra-se, na maior parte dos casos, inserido em centros de investigação com os seus estatutos e procedimentos competitivos, ditados por regras de financiamento estritas e sujeitos a painéis de avaliação de carreiras académicas em que a observação participante e o trabalho de campo se encontram espartilhados por um “tempo curto” e “acelerado”, sempre fugidio.

Quer isto dizer que o antropólogo se encontra hoje imerso numa terceira dimensão da sua prática: como todos nós hoje, ele está perante os sinais de um “tempo acelerado” da vida quotidiana, “provocado e sustentado pela computorização e digitalização da comunicação e da informação em todas as fases da vida e do lazer” que intenta “tornar explícito tudo o que é tácito, formal tudo o que é informal, tornar *software* tudo o que é livre ou simplesmente humano, todas as competências em computências, todos os dons em procedimentos, todos os ofícios em programas, tudo o que é analógico em digital.” (Martins, 162). “Vivemos numa economia — mundo de maximização de fluxos — energéticos, informacionais, materiais, virtuais, financeiros e convergentemente, de minimização dos stocks” (Martins, 335). Estamos, pois, numa “economia acelerada” ou “turbo economia” (Martins, 338).

Há certamente uma quarta dimensão da sua identidade, não menos importante: tendo como objecto a relação de cada ser humano com o seu “outro”, sendo este um objeto centrípeto para todas as humanidades, a Antropologia tem uma vocação interdisciplinar, paradoxalmente aberta a todos os saberes constituídos eco-bio-psico-sócio-culturais e espirituais. Mas será que é exigida a mesma reciprocidade, da parte destes, relativamente à Antropologia? Não será que a interdisciplinaridade própria da Antropologia, pode servir para diluir a identidade desta, numa comparação universal de todos aqueles saberes, tornando-os todos idênticos, todos comparados – como adiante retomaremos?

Detenhamo-nos agora na quinta dimensão. Nela reside a diferença da leitura do tempo na História e na Antropologia. Se a História em geral e a História da Arte, em particular, nos dão a leitura do tempo de *trás para a frente*, das origens até ao presente, em nexos de inteligibilidade causal, a proposta temporal da Antropologia é surpreendentemente diferente: para esta, trata-se de tentar capturar o instante fugidio do “presente etnográfico”, com o carácter urgente das evidências do tempo “diurno” do presente, incitando o antropólogo a iluminar os subterrâneos do tempo longo e “noturno” (Pina -Cabral, 875) do passado, por um lado e a questionar os do tempo longo e incerto do futuro, por outro. A partir desse “presente etnográfico” fugidio, o tempo da Antropologia encontra-se disponível a ser lido *para trás e para a frente*, isto é dizer, no vetor do tempo do passado e no do tempo do futuro. Aonde fica aqui aquela causalidade histórica?

## 2. MEMÓRIA E AMNÉSIA NA HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA

Ouçamos George Steiner e meditemos:

A escrita constitui um arquipélago na imensidade oceânica da oralidade humana. A escrita — e não vale a pena determo-nos nos diferentes formatos que o livro foi assumindo — configura um caso à parte, uma técnica específica de entre um todo semiótico maioritariamente oral. Milhares de anos antes do processo de desenvolvimento das formas escritas já se contavam histórias, já se transmitiam por via oral ensinamentos de carácter religioso e mágico, já se compunham e se transmitiam fórmulas encantatórias de amor, ou então anátemas. Chegou até nós, alheia a toda e qualquer forma de alfabetização, uma multidão de sonoridades vindas de comunidades étnicas primitivas, de mitologias elaboradas, de saberes tradicionais relativos à natureza. Não existe neste planeta um único ser humano que não mantenha com a música um qualquer tipo de relação. A música, sob a forma de canto ou de execução instrumental, parece ser de facto universal. É a linguagem fundamental para comunicar sentimentos e significações. A maior parte das pessoas não lê livros. Porém, canta e dança.

Ainda hoje a nossa sensibilidade ocidental e as nossas mais comuns referências interiores provêm de uma dupla origem: Jerusalém e Atenas. Ou, para sermos mais exactos, a nossa herança intelectual e ética, bem como a leitura que fazemos da nossa identidade e da morte, vêm-nos directamente de Sócrates e de Jesus de Nazaré. Nenhum deles, contudo, fez questão de ser autor e muito menos de ser publicado.

(...) O recurso à escrita debilita o poder da memória. Aquilo que fica escrito e que, portanto, pode ser armazenado — como na “base de dados” do nosso computador — já não precisa de ser confiado à memória. Cultura oral é aquela que constantemente reactualiza as memórias; um texto, ou uma cultura do livro, autoriza (...) todas as formas de esquecimento. (...) A transmissão de mitologias matriciais e de textos sagrados através dos milénios, o facto de ser possível a um bardo ou a um *aedo* reproduzir narrativas épicas extremamente longas sem qualquer suporte escrito atestam o poder da memória, quer do executante, quer do ouvinte. (...).

Quando a escrita levou a melhor e os livros facilitaram um tanto as coisas, a grande arte mnemónica caiu no esquecimento, A educação moderna cada

vez se assemelha mais a uma amnésia institucionalizada. Deixa o espírito da criança vazio do peso das referências vividas. Substitui o saber de cor, que é também um saber do cor(ação), pelo caleidoscópio transitório dos saberes efêmeros. Reduz o tempo ao instante e vai instilando em nós, até enquanto sonhamos, uma amálgama de heterogeneidade e de preguiça.<sup>18</sup>

Sabemos como a partir de meados do século XIX, a “crise do paradigma dominante” nas ciências naturais pôs em causa os conceitos de objectividade e determinismo, introduzida pelas investigações de Albert Einstein, Werner Heisenberg, Niels Bohr, Kurt Godel, Ilya Prigogine, Gregory Bateson, René Thom, etc. Tal “abalo” epistemológico reformulou nelas o conceito de objectividade, agora concebido como inter-subjectividade. Afinal, o conceito de subjectividade não era só apanágio das ciências sociais. Doravante, o “paradigma emergente” passa a significar que “à medida que as ciências naturais se aproximam das ciências sociais estas aproximam-se das humanidades. O sujeito, que a ciência moderna lançara na diáspora do conhecimento irracional, regressa investido da tarefa de fazer erguer sobre si uma nova ordem científica” (Santos, 23).

O antropólogo trabalha hoje — como atrás dissemos —, na dessincronia (Han, 9-11) de dois tempos: o do desenvolvimento técnico-científico, universal e linear, acelerado e fragmentado nas suas significações, e o do desenvolvimento humano e cultural, particular e interactivo, lento e significativo. Significa isto dizer que o antropólogo trabalha hoje entre o discurso metonímico, diacrónico e analítico, como o matemático e a melodia em música, por um lado e o discurso metafórico, sincrónico e sintético como o poético e o dos usos mágico-religiosos da linguagem e o da harmonia em música, por outro. “O autêntico processo de criação caracteriza-se por uma oscilação contínua entre os dois extremos” (Leach, 77-78; 123-124; 132-133).

Doutro modo: se é verdade que a Antropologia possui a linguagem analítica, digital, diacrónica e sintagmática da ciência, é também cada vez mais evidente que ela está também dotada da linguagem sintética, analógica, sincrónica e metafórica da arte (gr. *poesis*). Em resumo: a Antropologia não é só uma ciência social e cultural, é também, ela própria, arte. E em que é que se traduz a vantagem desta dupla valência? Se a primeira, dominante na história da Antropologia, tendeu a criar um discurso distanciado, “objectivo”, sobre o actor tomado como um “outro”, a segunda procura hoje criar uma compreensão (com+preensão) do ser humano como um “próximo”. A sua identidade complexificou-se, tornando-se simultaneamente científica e artística.

---

<sup>18</sup> *Ob. cit.* p. 8-9, 15, 16-17, 18-19.

O antropólogo e o seu “outro” tornaram-se assim co-criadores da memória de um património científico-cultural, material e imaterial que visa fazer face à “minimização dos stocks” (Martins, 335) naturais e culturais que um pouco por toda a parte esvaziam a identidade dos grupos sociais, das sociedades e dos seus eco - sistemas. A patrimonialização analógica e digital dessa memória é hoje um objectivo prioritário das organizações locais, regionais, nacionais e internacionais a exigir a formação e a prática antropológicas (em “trabalho de terreno”, “observação participante” e “método comparado”) e a participação nelas dos seus agentes. Não é por acaso que 2018 foi escolhido como sendo o Ano Europeu do Património. A formação, a identidade e o papel do antropólogo na defesa do património e no desenvolvimento local e regional é, pois, central – pese embora as sombras que pairam sobre eles.

A Antropologia foi assim descobrindo assim a sua identidade própria, científica e artística. A força criativa que esta descoberta criou nela, repercutiu-se em todas as outras ciências sociais, tornando-as assim, a todas elas, “comparadas” (ex.: a economia, a história, a geografia, a psicologia, a literatura, o direito, etc.). É aqui que surge a perplexidade do filósofo (epistemólogo) e do historiador da ciência quando descobre que esta adopção teve como contra-partida, uma espécie de amnésia das ciências sociais: hoje todas elas, sociais e humanas são “comparadas” sem que tal facto seja acompanhado da memória de que devem esta “distinção” (Bourdieu,175), afinal, à Antropologia.

## CONCLUSÃO

Num primeiro tempo, procurei discutir três noções distintas do tempo: o “objectivo”, “cósmico”, “mensurável” ou do relógio, e o “subjectivo”, “psicológico”, “vivencial” com a finitude da morte e a infinitude da vida do ser humano em questão. Esta discussão foi balizada pelo contexto das temporalidades das sociedades contemporâneas, marcadas pela gratuitidade dos dons (Gomes de Araújo, 2009; 2015, 46), mas também, pela violência, pelo terrorismo, pela xenofobia e pelo nacionalismo (Gomes de Araújo, 2014, 101).

Num segundo tempo, apresentei, como hipóteses de trabalho, cinco características identificadoras da Antropologia, e a diferença semântica nos conceitos de tempo na Antropologia, por um lado e na História em geral (e na História da Arte, em particular), por outro.

Por fim, analisei a influência da Antropologia e do método comparado desta, nas ciências sociais e humanas e a decorrente amnésia destas na história daquela.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre (1979), *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.

GOMES DE ARAÚJO, Henrique Luís (2014), “O Período Coral (1881-1910) da Sociedade Orpheon Portuense (1881-2008): textos e contextos” em *Vozes ao alto-cantar em coro em Portugal (1880-2014): práticas, contextos e ideologias*, coordenação de Maria do Rosário Pestana. Aveiro: Movimento Patrimonial pela Música Portuguesa (MPMP).

GOMES DE ARAÚJO, Henrique Luís (2009, 2015), *O Papel da Dádiva no Teatro da Economia — o Significado Antropológico do Presente* em direcção de Isabel Baptista. «Cadernos de Pedagogia Social», Porto: Universidade Católica Portuguesa.

GOMES DE ARAÚJO, Henrique Luís (2017), *Há Lugar para o Antropólogo nos Planos de Desenvolvimento Local?* em «Actas do II.º Seminário Internacional Educação, Territórios e Desenvolvimento Humano», Porto: Universidade Católica Editora — Porto.

HAN, Byung-Chul (2009), *O Aroma do Tempo. Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*, Lisboa: Relógio d'Água Editores.

HAN, Byung-Chul (2018), *A Expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*, Lisboa: Relógio d'Água Editores.

HEIDEGGER, Martin (1995, 2003), *Die Begreif die Zeit / O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século.

AUGÉ, Marc (2002), *Journal de Guerre*. Paris: Éditions Galilée.

LEACH, Edmund (1985), *Cultura/Culturas* em GIL, Fernando (dir.) — «Enciclopédia Einaudi», vol. 5, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

LÉVINAS, Emmanuel (1971, 2001), *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Paris: Librairie Générale Française.

MARTINS, Hermínio (2011), *Tecnociência e Arte* em «*Experimentum Humanum*. Civilização tecnológica e Condição Humana», Lisboa: Relógio d'Água Editores.

PAPA FRANCISCO (2015), *Carta Encíclica Laudato si'*. Prior Velho: Editora Paulinas.

PINA-CABRAL, João de (2017), *World. An Anthropological Examination*. Chicago: Hau Books University Chicago Press.

ROBERTSON, Roland (1998), *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.

SANTOS, Boaventura Sousa (1987), *Um Discurso sobre as ciências*, Porto: Edições Afrontamento.

STEINER, Georges (2007), *O Silêncio dos Livros*. Lisboa: Gradiva.