

TEMPOS REMOTOS: A PRESENÇA DO PASSADO NA OBJECTIFICAÇÃO DA CULTURA LOCAL ¹

João Vasconcelos

Este texto trata de um conjunto de "etnografias" que têm vindo a abordar a Serra de Arga, zona montanhosa do Noroeste de Portugal, desde os anos 30 até ao presente. Dou aqui à palavra "etnografia" um sentido muito amplo, para designar qualquer empreendimento que, propositada ou acidentalmente, contribua para produzir uma representação da cultura. Concentro-me na identificação de algumas das fontes das representações que são hoje hegemónicas entre a população da zona e na observação dos usos locais da cultura serrana objectificada, num contexto caracterizado pela ausência de qualquer projecto político de tipo regionalista.

O terreno de que vou falar é a Serra de Arga, cadeia montanhosa situada na parte ocidental do Alto Minho, entre o rio Lima e o rio Coura. O território da serra está repartido administrativamente por quatro concelhos — Caminha, Viana do Castelo, Ponte de Lima e Vila Nova de Cerveira. As freguesias que conheço melhor, em resultado de visitas esporádicas e de duas curtas estadas que efectuei — a primeira, com Catarina Alves Costa, entre Julho e Agosto de 1992, e a segunda, sozinho, entre Julho e Setembro de 1996 —, são as que pertencem ao concelho de Caminha, e em particular as três Argas: Arga de Cima, Arga de Baixo e Arga de São João.

O meu propósito neste texto não é elaborar uma etnografia da serra, mas antes focar a atenção nas etnografias que nela se concentraram. Dou aqui à palavra "etnografia" um sentido muito lato, para referir qualquer empreendimento que, propositadamente ou não, contribua para produzir uma representação da cultura ². A escolha desta abordagem foi motivada pela constatação de que existe hoje entre muitos habitantes das aldeias da Serra de Arga a percepção de que certos aspectos da vida social local são "cultura", "tradição", "folclore" ou "coisas importantes", e de que essa percepção, por sua vez, é devedora de etnografias anteriores e tem efeitos sobre discursos e práticas locais. De acordo com o diagnóstico de Anthony Giddens, um dos fenómenos

¹ Este artigo é uma versão ligeiramente modificada do texto da comunicação com o mesmo título apresentada em Abril de 1997 no colóquio *Etnografias e Etnógrafos Locais*. Incluo nele materiais e argumentos que, no momento em que escrevo, trabalho na minha dissertação de mestrado, orientada pelo Doutor José Manuel Sobral e realizada no âmbito do curso de mestrado em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

² Não farei, portanto, apenas de textos etnográficos. Aliás, notei entre as pessoas da serra com quem contactei — mesmo entre os líderes de associações culturais de cariz folclórico — um desconhecimento generalizado da maioria dos trabalhos escritos sobre a zona. Raramente é por via directa da leitura que as representações exteriores da Serra de Arga chegam ao conhecimento dos seus habitantes. Vias de transmissão mais frequentes parecem ser o "ouvir dizer" a alguém que leu, ou o contacto pessoal com quem escreveu. Por isso, e uma vez que concentro a atenção no impacte local das etnografias, não farei referência a todos os estudos publicados sobre a Serra de Arga. Ficarão de fora os trabalhos de Lourenço Alves (1985: 235-304), Laurestim Rodrigues Fernandes (1985 e 1988), Maria Teresa Santiago Garrido (1984) e Ernesto Veiga de Oliveira (1984).

que caracterizam a vida social moderna e que contribuem para o seu dinamismo é a *reflexividade*, isto é “[...] o facto de as práticas sociais serem constantemente examinadas e reformadas à luz da informação adquirida sobre essas mesmas práticas, alterando assim constitutivamente o seu carácter” (1992: 31). Destacando o papel central que o conhecimento sociológico desempenha neste processo, Giddens considera que “a modernidade é, em si mesma, profunda e intrinsecamente sociológica” (1992: 35, sublinhado do autor). Se olharmos deste ponto de vista para o que hoje se passa na Serra de Arga, poderemos dizer que ali a modernidade é também marcadamente etnográfica. Ao longo do texto procurarei explicitar esta ideia.

Ao falar da *presença do passado* na objectificação da cultura local quero dizer duas coisas distintas. Primeiro, que o modo como alguns dos actuais habitantes das aldeias serranas concebem a sua cultura, e antes de tudo o facto de conceberem certos aspectos da sua vida como cultura, é devedor de etnografias anteriores produzidas por diversos agentes. Depois, que o conteúdo de todas as representações da cultura local — quer as locais, quer as exteriores — gravita em torno das ideias de arcaísmo e tradição. Uso o termo *objectificação* no sentido fixado por Richard Handler (1984, 1988) e partilhado também por outros autores (cf. Hayden 1996; Linnekin 1990; Turner 1991). Com este conceito, escreve Handler, “[...] a ideia fundamental que quero transmitir é a de se ver a cultura como uma coisa: um objecto ou uma entidade natural feito de objectos e entidades (traços)” (1988: 14)³.

A etnografia como uma espécie de arqueologia

A descoberta da Serra de Arga como terreno etnográfico dotado de uma identidade própria é recente. Tanto quanto sei, embora se encontrem algumas referências soltas a esta área na etnografia do começo do século ⁴, é só a partir do final dos anos 30 que a serra se torna objecto de inquirições mais aprofundadas. O primeiro descobridor da Serra de Arga, isto é, o primeiro estudioso que fez dela um terreno etnográfico autónomo e que nele inaugurou focos de interesse que viriam a ser retomados por empreendimentos etnográficos posteriores, foi José Rosa de Araújo, etnógrafo vianense nascido em 1907 ⁵. O artigo mais extenso e completo que Rosa de Araújo escreveu sobre esta área intitula-se “A Serra de Arga” e foi publicado, em 1957, no *Arquivo do Alto Minho*. Nele, o autor discorre sobre a situação geográfica da serra; fala das explorações

³ “[...] the fundamental notion that I wish to convey is that of seeing culture as a thing: a natural object or entity made up of objects and entities (‘traits’)” (Handler 1988: 14).

⁴ Roxa Peixoto, por exemplo, inclui apontamentos sobre o vestuário, as construções e alguns costumes dos arguenses em dissertações de âmbito mais geral sobre as comunidades agro-pastoris de montanha (cf. Peixoto 1967-1975).

⁵ A semelhança de muitos etnógrafos locais da sua geração e de gerações anteriores, Rosa de Araújo repartiu os seus trabalhos entre a etnografia propriamente dita e outras áreas de interesse — a história local, a arqueologia e o desenho. Outros estudiosos de Viana do Castelo contemporâneos de Rosa de Araújo escreveram sobre a Serra de Arga, mas fizeram-no de modo pontual, a propósito de um ou outro costume particular. É esse o caso, por exemplo, de José Crespo, arqueólogo, etnógrafo, e médico de formação (cf. Crespo 1939).

mineiras que a teriam sulcado no período do domínio romano; refere os ascetérios que a povoariam na Alta Idade Média e interpreta ecos desses tempos na imagem do Santinho do Chocalho existente em Arga de Cima e no santuário de São João de Arga; narra a lenda de Santo Aginha, salteador convertido por um clérigo, assassinado por um carreteiro que não sabia do seu arrependimento e encontrado, já cadáver, incorrupto e em odor de santidade; descreve a capela e a romaria de São João de Arga; fala sobre o lobo; discrimina os produtos cultivados e os animais criados pelos montanheses; relata algumas práticas funerárias; descreve o vestuário feminino; e menciona ainda as intervenções recentes das minas de estanho e de volfrâmio e dos Serviços Florestais do Estado.

Rosa de Araújo escreve com a convicção de estar perante um mundo que permaneceu inviolado ao longo de séculos e que, no exacto momento em que ele o descobre, se abre finalmente a transformações que o alterarão profundamente. Com efeito, embora a exploração mineira, intensificada no período da Segunda Guerra Mundial mas logo em seguida abandonada, não tenha produzido transformações duradouras no modo de vida dos montanheses, já a florestação dos baldios, usados como pastos comuns pelas freguesias do alto da serra, contribuiu de maneira decisiva para reconfigurar as economias locais. Escrevendo num momento em que as mudanças no modo de vida da população serrana eram particularmente evidentes, mas baseado em observações no terreno que iniciara vinte anos antes, Rosa de Araújo interroga-se:

Mas onde estamos nós no espaço e no tempo? Na era atómica ou há mil e tantos anos para trás, em pleno domínio romano, quando este cantinho remoto pertencia à Galécia? [...] É no meio destas populações que vivem isoladas, metidas em si, que se encontram ainda os restos do passado por cujos vestígios, arqueólogos e etnógrafos vão, ao arripio, completando os seus quadros de reconstituições, de influências, de infiltrações de usos e costumes de povos desaparecidos (Araújo 1957: 103).

Nestes povoados, prossegue o etnógrafo, as casas têm “sabor arcaico”, “tudo é bárbaro e rude”, “cheira a primitivo, às chancas ferradas dos avós dos nossos avós”, e os Arguenses “vivem tal qual as povoações castrejas”.

A descoberta da Serra de Arga surge assim marcada pela fixação da cultura das pessoas que a habitam naquilo que ela parece ter de mais arcaico, nos aspectos da vida social que parecem ter parado no tempo, na época das povoações castrejas. A história é substituída por uma narrativa que a simplifica em dois períodos: o “até hoje” e o “hoje”. O primeiro período estabelece uma continuidade entre os longínquos passados castrejo e medievo e os anos 40; o segundo período é o tempo das mudanças. Adoptando um procedimento que marcou também a história da antropologia académica (cf. Fabian 1983), os etnógrafos da Serra de Arga — como veremos, Rosa de Araújo não é o único — constituíam a cultura dos seus habitantes como objecto, recusando-lhe a contemporaneidade, projectando-a em tempos remotos.

Tanto o texto de Rosa de Araújo como outras etnografias da serra omitem, por exemplo, a longa tradição masculina de migração sazonal e de emigração por períodos mais ou menos prolongados. Os homens arguenses seus contemporâneos que evocam ao etnógrafo povos castrejos eram, convém lembrá-lo, homens que passavam temporadas das suas vidas em vilas e cidades distantes, trabalhando em carvoarias, em leitarias e em cafés e também como operários da construção. Fisicamente ausentes das comunidades natais durante boa parte do ano, eles eram por isso a garantia da sua reprodução, facto que obriga a recusar a imagem arcaizante de comunidades fechadas sobre si próprias. Porém, só na década de 80 surgirão trabalhos sobre freguesias da Serra de Arga que, tendo como horizonte temporal o século XIX, contemplam as migrações e outros aspectos da dinâmica social local, demonstrando, entre outras coisas, a dependência das comunidades serranas em relação a conjunturas políticas e económicas de escala superior. Refiro-me a dois ensaios, um de Robert Rowland (1981), o outro de Alberto Antunes de Abreu (1989), que podemos situar nas áreas da demografia e da antropologia históricas. Além do enquadramento institucional dos respectivos autores e das preocupações teóricas e metodológicas inerentes a uma prática académica do conhecimento, aquilo que os afasta dos etnógrafos locais é o propósito geral da pesquisa: não se trata já de demonstrar que as aldeias da serra são “históricas”, mas que elas têm história⁶.

Um paganismo fidalgo

Rosa de Araújo percorreu a serra a pé pela primeira vez no final dos anos 30, pouco tempo antes da abertura da primeira estrada florestal que a tornou mais acessível⁷. Na mesma altura, um outro etnógrafo, Pedro Homem de Mello (1904-1984), iniciava as suas deambulações pela Serra de Arga, que se prolongariam até aos anos 70. As recolhas de Homem de Mello, aqui como em todas as zonas do país que visitou, concentraram-se na música, no canto e na dança, e materializaram-se depois em empreendimentos diversos: na sua poesia⁸; nos ensaios sobre danças e cantares publicados numa coluna regular do

⁶ Alberto Antunes de Abreu identifica claramente a tendência arcaizante que domina os estudos etnográficos anteriores. Segundo ele, “[...] as gentes da Montaria têm sido esquecidas e às vezes relegadas para o campo das curiosidades etnográficas tão sedento de “primitivismo”, pecado original da Etnologia” (1989: 179).

⁷ Trata-se da estrada florestal do Abade Bouça, rasgada entre 1940 e 1943, que sobe de São Lourenço da Montaria à Chã Grande, o ponto mais alto da serra. O abade é Francisco José Esteves Bouça (1868-1957), natural da Montaria e pároco desta freguesia desde o começo do século até à data da sua morte. O abade Bouça colaborou com os Serviços Florestais, usando a sua autoridade e a sua eloquência para persuadir os paroquianos a acatarem o projecto de florestação (cf. Araújo 1957: 90-92).

⁸ Homem de Mello publicou trinta livros de poemas entre 1934 e 1983 — se contarmos com o híbrido *Povo que Lavas no Rio* e com as antologias *Poemas Roubados* e *Poesias Escolhidas* —, todos marcados pela abundância de motivos “populares”, tanto na temática como no estilo. Sobre os aspectos temáticos e estilísticos da sua poesia, consultem-se os ensaios críticos de Óscar Lopes (1972) e de José Régio (1986), e ainda os textos de Agostinho de Campos, Júlio Dantas, Adolfo Casais Monteiro, José Régio e João Gaspar Simões reunidos na “marginália” incluída no livro *Bodas Vermelhas* (Mello 1947).

Jornal de Notícias e reunidos também em quatro livros⁹; num programa radiofónico difundido pela Emissora Nacional; no programa “Poesia, Canto e Dança”, emitido pela RTP a partir de 1963; no curso de danças folclóricas que dirigiu no Instituto Britânico do Porto; na Academia de Danças e Cantares do Norte de Portugal, grupo que ele próprio fundou.

Nos ensaios de Homem de Mello sobre folclore e nos seus poemas achamos várias referências à Serra de Arga. A mais expressiva — e que marca continuidade com a visão primitivista de Rosa de Araújo — é talvez a seguinte:

Modernamente, a serra de Arga é o mais firme baluarte regional do distrito. Não encontramos acolá uma única rapariga que se envergonhe de descer ao povoado, tal como anda vestida no monte. O azul e o esverdeado dos lenços, a franja do penteado, toda em caracolinhas, enrolados pelo garfo, os brincos, mínimos, “à rainha”, o colar curto de contas doiradas, as sandálias em vez de chinelas, as “peúcas” (meias que param no tornozelo e principiam abaixo do joelho), eis a bandeira com que cada uma delas nos acena. Ao vê-las, sentimo-nos mais altos, mais fortes e mais ricos, só de pensar que pertencemos afinal a um distrito onde, dispensando o auxílio dos guias oficiais, podemos ter a honra — assaz rara — de subir, com segurança, até ao Povo (Mello 1971: 43).

Encontrei também entre alguns dos actuais moradores da freguesia de Dem, no sopé da serra, memórias de visitas que Homem de Mello efectuou a esta localidade. Homem de Mello foi um dos primeiros e um dos mais ilustres visitantes que difundiram entre a população autóctone a representação de certos aspectos da vida social local como cultura, como coisas importantes, merecedoras de conservação e de divulgação. Fê-lo de modo intencionalmente pedagógico, por exemplo, ao apoiar a iniciativa do mais tarde regedor da freguesia de Dem de criar um rancho folclórico local, ou num episódio ocorrido por volta de 1970 na romaria de São João de Arga que relatarei mais à frente. Mas fê-lo também pelo simples facto de, enquanto fidalgo e doutor, se ter interessado pela arte do Povo.

No interesse de Homem de Mello pelo Povo e pelo folclore confluem motivações várias, merecedoras de uma análise aprofundada que não tem aqui cabimento. Não quero, porém, deixar de sugerir uma ou duas linhas de leitura. Em primeiro lugar, Homem de Mello vê-se a si próprio como herdeiro e continuador da “Revolução Nacional” inaugurada por Almeida Garrett e retomada por António Nobre (cf. Mello 1971: 94-95 e 250). Voltando-nos para os “motivos campestres”, escreve ele, encontraremos “o elixir da longa vida que receára[mos] perder” (1971: 233). E “aprender a dançar à moda da nossa terra” é “o mesmo que aprender a ler e a escrever na língua pátria” (1971: 69). À semelhança do que acontecia nos empreendimentos românticos do século XIX, o povo camponês no seu natural enquadramento campestre é aqui encarado

⁹ Os livros em questão são *A Poesia na Dança e nos Cantares do Povo Português* (1941), *Danças Portuguesas* (1962), *Danças de Portugal* (1966) e *Folclore* (1971).

como fonte de regeneração das identidades pessoal e nacional. Mas não são estes os únicos “motivos românticos”¹⁰ presentes na obra de Homem de Mello. Encontramo-los também no elogio do improviso, da corporalidade e da criatividade dos cantadores, dos tocadores e, sobretudo, dos dançadores populares¹¹.

A atracção de Homem de Mello pelo Povo é em parte devedora do ambiente político e ideológico das elites nacionais, que, desde o romantismo, não deixara que ele morresse enquanto construção discursiva¹². Mas é também uma atracção devedora de circunstâncias sociobiográficas. Em diversos poemas Homem de Mello representa-se como um fidalgo arruinado, descendente de linhagens notáveis mas forçado a vender os seus versos para viver com a dignidade que o estilo de vida que herdara lhe exigia. Alimenta um profundo desprezo em relação ao “progresso”, ao “dinheiro”, à “indústria”, “à cidade”, à “burguesia” e à “classe média”¹³. Em contrapartida, excede-se na glorificação da velha aristocracia terratenente e do velho povo camponês, entendendo a relação entre estes dois grupos, que outros consideraram parasitária, como uma relação de complementaridade orgânica¹⁴. O Povo é uma entidade cujo nome Homem de Mello escreve frequentemente com maiúscula e à qual elogia um conjunto de qualidades como a pureza de casta, a frontalidade, a resistência ao chamamento das cidades e à entrega dos filhos à escola, à tutela domesticadora do Estado¹⁵. É entre esse povo rústico, fabricado com recordações de infância e experiências posteriores de camaradagem festiva em serões e arraiais de romaria, e não entre os seus pares da cidade, que Homem de Mello encontra a lembrança afectiva e o reconhecimento do seu estatuto social economicamente descapitalizado. Assim, em Homem de Mello, de um modo mais intenso e urgente do que noutros folcloristas, o Povo é o outro social de cuja conservação depende em boa parte a sua identidade pessoal. Na redenção do Povo está a possibilidade da sua própria redenção.

¹⁰ Retiro esta expressão de Stocking (1989).

¹¹ Alguns desses dançadores carismáticos, e também alguns cantadores e tocadores — como Domingos Enes Pereira, Deolinda da Castelhana, Artemisa, Chico Bouça, Nélon de Vilarinho, Desidério Afonso e outros —, ficaram retratados nos poemas de Homem de Mello.

¹² Ao nível dos discursos das elites, como observam Jorge Freitas Branco e João Leal, é notória a “... atracção continuamente exercida, ao longo dos séculos XIX e XX, pelo conceito ideológico e moral de povo formulado pelo romantismo: um povo situado à margem do progresso, encarado como um guardião do arcaísmo e da tradição, entidade imutável na sua persistente fidelidade a si própria, emblema por excelência de uma alteridade ‘doméstica’ que, mais do que demonstrada, é sobretudo boa para demonstrar” (1995: 5). Como observam os mesmos autores, o Povo tem sido bom para demonstrar tanto as misérias como as grandezas da nação. Na época em que se situa o trabalho de Homem de Mello, o folclorismo do Estado Novo exorbitava uma imagem positiva do Povo camponês, recorrendo para tal em simultâneo a dispositivos “ideológicos” de filtragem e construção (cf. Almeida 1991; Brito 1982) e a mecanismos “práticos” de repressão e ocultação (da miséria, da violência e da “imoralidade”, sobretudo), como aqueles de que falarei adiante a propósito das circunstâncias que rodearam a criação do Rancho Folclórico de Dem.

¹³ Leiam-se, por exemplo, os poemas “Naufrágio” (Mello 1940), “D. Quixote” (Mello 1947), “Pela Graça de Deus” e “Festa Burguesa” (Mello 1972).

¹⁴ Leia-se, por exemplo, o poema “Espectros” (Mello 1972), e também diversas passagens do livro *Folclore* (Mello 1971). São particularmente eloquentes as das páginas 58, 270, 278 e 287.

¹⁵ O elogio do Povo mediante a projecção de qualidades aristocráticas é levado ao extremo na secção “O Povo, Esse Fidalgo” do livro *Folclore*, onde Homem de Mello disserta assim: “[...] o povo representou, entre nós, sempre uma classe fechada, enquanto a nobreza, essa, abria de par em par as suas portas logo que os feitos de relevo distinguissem os que a ela ascendiam e isso com a mesma facilidade com que, por crimes comprovados, as fechava” (1971: 286).

Porém, ele tem consciência de que a empresa redentora do folclore à qual se entrega de corpo e alma, embora possa contribuir para conservar a coreografia das danças populares que de outra forma se perderia, descontextualiza-as e altera-lhes inevitavelmente o sentido. Em termos muito sumários, a folclorização das danças tradicionais tem como efeito, neste domínio da prática, subtrair os camponeses à condição social normal de *agentes* reduzindo-os à condição de *actores*. Assim, é com desencanto que Homem de Mello escreve, em 1971:

Todo esse mundo cujo perfil procurei nos livros que escrevi desapareceu aparentemente. E assim como há grandes fidalgos que fingem de “grandes fidalgos” e grandes poetas que fingem de “grandes poetas”, o povo, entre nós, hoje em dia, finge, oficialmente, de povo. Melhor ou pior, representa o seu papel só em casas de espectáculos, com entradas pagas. E já não é “Povo que Lavas no Rio” esse cujas confidências surpreendi, um dia, alheias a qualquer propósito de publicidade... (1971: 271) ¹⁶.

Não obstante a consciência da contradição intrínseca a qualquer projecto folclórico — “tristezas não pagam dívidas” ¹⁷ —, Homem de Mello continuou a impulsionar directa e indirectamente a actividade de ranchos que iam surgindo por todo o país.

O primeiro Rancho Folclórico de Dem

O Rancho Folclórico de Dem foi um dos vários agrupamentos que Homem de Mello encorajou. O seu fundador, Alfredo Moreira, é mais um etnógrafo da Serra de Arga e é o primeiro dos que mencionei até agora a quem podemos chamar com propriedade “etnógrafo local”. Nasceu em Dem, lugar do sopé da serra então pertencente à freguesia de Gondar, no ano de 1886, e aqui viria a falecer em 1985. Filho de uma família de escassos recursos, logrou prosseguir os estudos até ao fim do curso liceal, que começou por frequentar na Escola Normal de Viana do Castelo, mas que concluiu na de Braga, em 1907. Nesta cidade aderiu aos ideais republicanos e encetou carreira política como director da academia de estudantes. Dois anos após a implantação da república foi colocado como professor primário em Vilar do Paraíso (Gaia). Aqui, além do magistério, desenvolveu obras de assistência social a crianças carenciadas, dirigiu os jornais *Alma Nacional* e *Federação Escolar*, e foi presidente da Junta de Freguesia e vereador da Câmara Municipal de Gaia. Simpatizante do Partido Democrático, veio a ser nomeado secretário do ministro da Justiça poucos meses

¹⁶ “Povo que Lavas no Rio” é o título de um poema de Homem de Mello que é dos mais conhecidos, sobretudo por ter sido transformado em letra de um fado cantado por Amália Rodrigues, e que é também um daqueles em que a glorificação do povo é mais intensa.

¹⁷ “Todavia, tristezas não pagam dívidas e, não pondo de parte o que deixou de ser, graças ao domínio da indústria, pão de cada dia, cabe-nos o dever de ostentar a riqueza que herdámos, riqueza que faz parte da história pátria, pois revela características lusitanas” (Mello 1971: 243).

antes do 28 de Maio de 1926. Entretanto, frequentara as universidades do Porto e de Lisboa e obtivera o diploma de professor de Educação Física dos liceus. Após a implantação do Estado Novo, afastou-se da vida política por uns tempos. Foi professor nos liceus de Vila Real e de Viana do Castelo e leccionou neste último entre 1933 e 1949, ano em que se aposentou.

Após a colocação em Viana do Castelo, Alfredo Moreira retomou actividade política, desta vez em prol da sua terra natal, valendo-se do prestígio, da rede de conhecimentos e do capital escolar acumulados para se afirmar naturalmente como patrono local e intermediário junto de instâncias de poder superiores. A partir de 1935, destacou-se como um dos principais dinamizadores do movimento para a criação da freguesia de Dem, que só viria a concretizar-se em 1968. Entre este ano e o de 1974 foi ele o regedor da autarquia. Antes disso, em 1950, fundara o Rancho Folclórico de Dem, do qual ficou sendo director. Foi só a partir de 1955, contudo, que o Rancho adquiriu composição relativamente estável e encetou actividade regular de ensaios e exposições¹⁸.

Do conjunto das circunstâncias que rodearam a criação deste rancho folclórico quero destacar algumas. Primeiro, a criação do rancho insere-se num movimento folclorístico nacional que, tendo começado a configurar-se no início dos anos 30, atingia o seu apogeu na década de 50, e que era particularmente intenso no Alto Minho, sobretudo na zona de Viana do Castelo¹⁹. Os ranchos folclóricos nascidos neste período deveram em grande medida a sua possibilidade e as suas limitações às agências de enquadramento do Estado Novo, que investiram no seu fomento e supervisionamento, em especial a Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho e a Junta Central das Casas do Povo. No contexto deste movimento, para um homem que em meados do século quisesse afirmar-se ou confirmar-se enquanto patrono local, organizar um rancho folclórico era um meio tão “natural” de o fazer como cem anos antes fundar uma banda filarmónica o havia sido.

Depois, no percurso biográfico de Alfredo Moreira quero sublinhar a “deslocalização” que o caracteriza, usando aqui a palavra para me referir não só ao afastamento físico da terra natal, mas sobretudo à desvinculação das redes de sociabilidade aldeãs e à construção de uma trajectória social ascendente ancorada na acumulação de capital escolar. De modo paradoxal, são estes afastamentos que permitem a Alfredo Moreira olhar para a vida que em tempos fora sua como um objecto, e que, em consequência, o predispõem a trabalhar pela sua conservação e pela sua divulgação. Como escreve Roy Wagner, «a cultura ganha visibilidade através do choque cultural, ao sujeitarmo-

¹⁸ Na biografia resumida de Alfredo Moreira contida nos dois últimos parágrafos usei como fontes principais o *Diário do Rancho Folclórico de Dem* — manuscrito redigido entre 1955 e 1975 pelo próprio fundador do rancho e publicado por Laurestim Rodrigues Fernandes na monografia *Dem, Terra Atraída* (1985: 57-103) — e as páginas deste livro que o autor dedica ao antigo regedor (Fernandes 1985: 53-55). Os depoimentos sobre Alfredo Moreira e sobre a fase inicial da vida do rancho que o mesmo Laurestim Fernandes e Desidério Afonso me confiaram em entrevistas foram igualmente valiosos.

¹⁹ Sobre o movimento folclorístico deste período e o seu enquadramento político e ideológico ver, por exemplo, Dias 1970; Sanchis 1983: 215, n.2; Silva 1994: 378-379.

-nos a situações que ultrapassam a nossa competência interpessoal normal e ao objectificarmos a discrepância como uma entidade» (1981: 9)²⁰.

Mas embora um certo distanciamento seja condição necessária do exercício reflexivo de inventar uma cultura objectificando-a, ele não é condição suficiente. É preciso também que haja algum interesse em fazê-lo, isto é, circunstâncias que motivem esse exercício, e que exista um idioma no qual esse exercício faça sentido, isto é, um conjunto de convenções discursivas que o possibilitem. Nos trabalhos antropológicos academicamente enquadrados, o interesse é dado na própria definição do objecto de estudo da disciplina e o idioma é balizado pelo património de conhecimentos acumulado ao longo da sua história. No empreendimento etnográfico de Alfredo Moreira, à semelhança do que acontece nos de outras pessoas que aqui refiro, o interesse deriva do “amor à terra” e da vontade de “fazer algo pela terra”. Para se ser um “etnógrafo local” é necessário um certo distanciamento do local, mas nunca um distanciamento tão grande que leve ao desinteresse. E o campo de convenções que baliza as etnografias locais é dado em empreendimentos etnográficos anteriores e contemporâneos. Não surpreende por isso que encontremos a maioria dos etnógrafos locais entre pessoas mais escolarizadas do que a maioria dos seus conterrâneos, entre pessoas com uma certa vivência cosmopolita e entre pessoas que, por gosto próprio ou por motivos profissionais, têm contactos directos com outros agentes culturais empenhados em empreendimentos semelhantes.

Voltando ao Rancho Folclórico de Dem, uma terceira circunstância que merece registo é o papel desempenhado por agentes exteriores à localidade na criação e na legitimação do novo agrupamento folclórico. Luís d’Albuquerque Couto dos Santos, ao tempo administrador-geral dos CTT, foi um desses agentes. Couto dos Santos tinha casa na localidade costeira de Moledo do Minho, então como hoje estância de veraneio muito frequentada pela burguesia do Norte. Alfredo Moreira travara conhecimento com ele. No início dos anos 50 os CTT planeavam abrir uma nova estação de correios numa localidade do concelho de Caminha, concelho que até aí era servido apenas pela estação da vila. De acordo com os relatos de algumas pessoas com quem falei, o conhecimento pessoal entre Alfredo Moreira e o administrador-geral terá contribuído para que a localidade escolhida fosse o lugar de Dem. No tempo que decorreu entre esta decisão e a inauguração da estação dos correios, que se deu em 1956, e mesmo depois disso, Couto dos Santos visitou regularmente a localidade e, uma vez mais de acordo com os testemunhos orais que recolhi, terá encorajado Alfredo Moreira a levar avante o seu projecto de formar um rancho. Sua mulher, Elisabet, foi a madrinha do rancho. E foi pela mão de Couto dos Santos, seu “amigo de todas as horas” (Mello 1971: 13), que Homem de Mello visitou Dem pela primeira vez. Outros visitantes ilustres vieram à aldeia apreciar e aplaudir

²⁰ “Culture is made visible by culture-shock, by subjecting oneself to situations beyond one’s normal interpersonal competence and objectifying the discrepancy as an entity” (Wagner 1981: 9).

o trabalho do rancho, entre os quais António Pedro, Ernesto Veiga de Oliveira e Sousa Gomes, o influente director do Rancho Folclórico de Santa Marta de Portuzelo. Este reconhecimento exterior contribuiu para validar o trabalho de Alfredo Moreira aos olhos dos seus conterrâneos.

Finalmente, importa observar que o rancho foi criado no preciso momento em que os ajuntamentos festivos espontâneos da mocidade camponesa eram sistematicamente reprimidos pelas forças policiais. Em Outubro de 1954, meses antes da festa que inaugurou a actividade regular do rancho, o próprio Alfredo Moreira teve de prestar contas à Guarda Nacional Republicana por causa de um baile que organizara sem licença prévia. A notícia da realização do baile chegara ao conhecimento da GNR. No dia e na hora marcados entrou em Dem um grupo de soldados que mandou suspender a festa e multou a senhora que alugara a casa para esse efeito. Alfredo Moreira assumiu a responsabilidade e viu-se obrigado a ir a Viana do Castelo e a Caminha solicitar aos comandos da GNR autorização para organizar novos bailes e ensaios. Neste contexto de repressão policial, ao criar o rancho Alfredo Moreira estava a fornecer à juventude da terra um espaço legitimado para as suas vivências festivas. Ao fazê-lo, estava também a empenhar-se como guardião dos costumes dos jovens seus conterrâneos, como garante de que os bailes e as festanças não viessem a dar ocasião a imoralidades, violência ou subversão. Como escreveram Certeau, Julia e Revel (1993), a invenção da cultura popular como "cultura" e como objecto de estudos dependeu geralmente da censura e da repressão dos seus aspectos que eram vistos como potencialmente perigosos. No caso português, o movimento folclorístico que atravessou as décadas de 30 e 50 teve um equivalente coevo na campanha eclesiástica de recristianização das romarias, bem estudada por Pierre Sanchis (1983), que se pautou também pela repressão de manifestações festivas consideradas violentas ou imorais, em particular aquelas que os arraiais nocturnos propiciavam, e pelo fomento de manifestações festivas ordeiras e teatralizadas, como as peregrinações em forma de procissão. Uma vez mais, o programa implícito nestas campanhas civilizadoras do Estado Novo era reduzir a agência criativa dos camponeses transformando-os em actores de si próprios.

Novos monumentos

Nas décadas de 1960 e 1970 a transformação da Serra de Arga em terreno etnográfico continuou a processar-se mediante iniciativas de natureza diversa. Entre os agentes dessa transformação contam-se os coleccionadores e os amantes do folclore, que bateram as aldeias à procura de louçaria, peças de vestuário, teares e alfaias agrícolas. A queda em desuso destes artefactos, a sua raridade e a aura de genuinidade que a sensibilidade romântica dos tempos modernos impusera sobre eles haviam-nos transformado, apenas para uma certa elite, por enquanto, em "cultura material" e em "arte popular". O valor simbólico e

pecuniário desses objectos não era ainda reconhecido no mercado local, e por isso a maioria dos arguenses que foram abordados por colecionadores não hesitou em vender os seus cacos e em geral não regateou os preços que lhe eram propostos. Uma senhora contou-me que o dinheiro que recebeu por dois pratos rachados das olarias setecentistas de Vilar de Mouros lhe serviu para comprar um serviço de jantar novo na feira de Ponte de Lima. Na altura achou que tinha feito um bom negócio: “naquele tempo a gente não dava valor, não sabia a importância que as coisas velhas tinham”. Perderem a posse das coisas velhas foi para os aldeãos a condição de ganharem a pouco e pouco a consciência do seu valor. Do ponto de vista dos colecionadores, pelo menos daqueles com quem falei, a sua actividade não era entendida como um negócio, mas antes como uma benfeitoria desinteressada em favor tanto dos habitantes locais como da “memória colectiva” do país. Na opinião de um destes descobridores da Serra de Arga, engenheiro e proprietário de solares na zona, se não fossem as recolhas a que ele e outras pessoas se dedicaram, aqueles testemunhos de tempos remotos acabariam por perder-se para sempre, já que os habitantes locais os deixavam degradar-se ou, como aconteceu com muitos teares, destruíam-nos mesmo.

Outra iniciativa que veio contribuir para a sedimentação de motivos “tradicionais” em torno da Serra de Arga foi a fundação do Santuário da Senhora



O primeiro Rancho Folclórico de Dem. Ao centro, da direita para a esquerda, Pedro Homem de Mello, Luís Couto dos Santos e Alfredo Moreira. (Fotografia do arquivo do rancho, gentilmente cedida por Desidério Afonso. Sem data. 1955-1958.)

do Minho, localizado na Chã Grande, extenso prado que ocupa o ponto mais alto da serra. A Serra de Arga é terreno fértil em romarias: há a de Santa Justa, em São Pedro de Arcos, a de Santa Bárbara, na Montaria, a de São Silvestre e da Senhora das Neves, em Dem, e, finalmente, a de São João de Arga, a mais concorrida de todas, caracterizada pela coexistência espacial e temporal hoje rara de um arraial nocturno muito animado com as práticas devocionais dos romeiros. Quando o padre José Augusto Alves, pároco de Estorãos entre 1946 e 1988, decidiu mandar construir a capela que deu origem ao actual Santuário da Senhora do Minho, estava, em parte, a tentar instituir um pólo de peregrinação tutelado pelo clero que se impusesse como alternativa à romaria de perdição de São João de Arga. Por outro lado, movia-o o desejo de dotar o concelho de Ponte de Lima (a que Estorãos pertence) de um santuário mariano moderno. A Senhora do Minho seria para Ponte de Lima aquilo que o Sameiro era para Braga, a Penha para Guimarães, a Franqueira para Barcelos, a Senhora da Assunção de Monte Córdova para Santo Tirso, ou o Sagrado Coração de Jesus do monte de Santa Luzia para Viana do Castelo — um santuário cujas festas fossem estritamente religiosas, sem grande aglomeração de feirantes e sem festejos de arraial, sobretudo nocturnos ²¹.

A Capela da Senhora do Minho foi inaugurada em 1958. Desde então até hoje tem sido palco de peregrinação anual no primeiro domingo de Julho. De entre as pessoas que colaboraram com o padre Alves na instituição e na propagação do novo centro de peregrinação quero aqui destacar monsenhor Moreira das Neves ²². Foi ele quem escolheu a invocação de Nossa Senhora do Minho e quem encomendou o fabrico da imagem ao escultor António Duarte. A imagem representa Maria vestida com o chamado traje à lavradeira. O escultor inspirou-se num fato antigo que se encontrava exposto no Museu Etnográfico de Belém. O traje de festa que as lavradeiras dos arredores de Viana usavam no começo do século fora transformado em ícone do Minho, e como tal interiorizado pelos Minhotos, graças ao persistente e eficaz empreendimento etnográfico que foi a campanha pelo seu ressurgimento dirigida por Manuel Couto Viana e outros etnógrafos pertencentes às elites intelectuais de Viana do Castelo, nas décadas de 1920 e 1930 ²³.

²¹ Esta intenção manifestou-se, por exemplo, na escolha do Santuário da Senhora do Minho, junto com os da Senhora da Franqueira e da Senhora da Penha, para local da grande concentração de crianças dos organismos pré-juvenis da Acção Católica comemorativa dos 25 anos da instituição desta organização, no dia 11 de Setembro de 1960.

²² Outras pessoas que participaram activamente na criação do santuário foram o cônego Correia, arcepreste de Ponte de Lima; o padre Benjamim Salgado, autor do hino a Nossa Senhora do Minho; o senhor Moreira, proprietário agrícola em Estorãos e industrial em Guimarães; e o senhor António Lima, comerciante.

²³ Embora, como mostra António Medeiros (1992, 1995), a eleição da lavradeira enquanto ícone provincial seja anterior a 1900, a campanha pelo ressurgimento do traje de festa das lavradeiras dos arredores de Viana do Castelo contribuiu de forma decisiva para a sedimentação deste motivo. Através de empreendimentos como o fomento dos trabalhos artesanais ligados ao fabrico do traje, a constituição de ranchos folclóricos locais e a inclusão de festas do traje e de cortejos etnográficos nos programas das principais romarias da região, a campanha revelou-se sobretudo muito eficaz na produção simbólica do Alto Minho como espaço de identidade cultural e na devolução ao campesinato de uma imagem esteticizada do mesmo. O principal promotor da campanha foi Manuel Couto Viana (1892-1970), filho de uma família da burguesia industrial e comercial de Viana do Castelo, simpatizante do integralismo lusitano, delegado distrital do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência entre 1933 e 1945, e secretário da Junta Central das Casas do Povo, cargo que acumulou com o de director artístico do *Mensário das Casas do Povo*, desde aquele último ano até ao fim da vida.

Sendo um dos santuários mais recentes do país — e talvez precisamente por isso —, a Senhora do Minho ancora-se num símbolo que evoca a tradição e que encontra fortes ressonâncias afectivas entre a população. É também um símbolo de uma região. Por isso, e embora tal não estivesse nos planos dos promotores iniciais do santuário, ele foi transformado em centro de peregrinação diocesano após a criação da diocese de Viana do Castelo, que ocorreu em 1977²⁴. Os cargos dirigentes da confraria foram ocupados por sacerdotes do topo da hierarquia diocesana. A partir de 1983, as peregrinações anuais transformaram-se em cortejos automóveis que em cada ano partem de uma das sedes de concelho do distrito. Além disso, cada peregrinação é antecedida por uma ronda da imagem pelas freguesias do concelho ao qual toca a vez. Através destes meios, conforme me disse em entrevista o juiz da irmandade e vigário-geral da diocese, a irmandade persegue dois objectivos: um objectivo “espiritual” — o fomento da devoção pela Virgem — e um objectivo a que o vigário-geral chama “sociológico”, mas que podemos mais propriamente definir como político — criar entre os cristãos da diocese um sentimento de comunidade.

Um outro agente que contribuiu para a sedimentação de um imaginário “etnográfico” em torno da serra foi o padre Artur Coutinho (n. 1947). Chegou à Serra de Arga em 1972, com vinte e seis anos e recém-ordenado. Foi pároco das três Argas e de Dem entre o final desse ano e 1978. Muitas iniciativas que liderou contribuíram para que os Arguenses e os Deenses se apercebessem do valor cultural de algumas das suas tradições. Encorajou as raparigas a usarem os seus fatos à lavradeira nas festividades maiores. Ao contrário daquilo que um seu antecessor tentara fazer — embora timidamente e sem grande êxito —, o pároco não combateu as práticas lúdicas costumeiras dos romeiros de São João de Arga que chocavam a sensibilidade clerical então dominante. Aderia mesmo com entusiasmo a algumas dessas práticas. Certo ano, contou-me ele, na ida a pé à romaria, chegou a atirar uma pedra ao “penedo dos casamentos”, para ver se casava ou continuava solteiro no ano seguinte. Mandou substituir a cerca de arame que então delimitava o circuito das circum-ambulações em volta da capela por um pequeno muro feito de pedras anteiras cravadas na terra, mais adequadas à paisagem e ao espírito rústico do sítio. Interessou-se pelas quadras cantadas que circulavam oralmente. Recolheu perto de três mil dessas quadras e publicou-as no *Cancioneiro da Serra d’Arga*, editado em 1980. Esta publicação, que teve duas edições e se encontra esgotada, projectou o nome e o folclore da serra.

²⁴ Que a fusão entre as imagens de Maria e da lavradeira se afigurou potencialmente instrumental para cativar o coração dos crentes da região é algo que fica bem claro na seguinte passagem da homília que D. Armindo Lopes Coelho, bispo de Viana, proferiu por ocasião da peregrinação diocesana de 1983: “Mãe universal, a Senhora não é património exclusivo de nenhum povo e de nenhuma região. Se a quisestes vestida como as raparigas e mulheres do Minho, e se a invocais como Senhora da Conceição do Minho, não foi para ferir a universalidade ou para reduzir a função que Maria desempenha junto do Filho que morreu por todos. Foi antes para a aproximardes de vós, para irdes até ela com ousadia e humilde súplica, para a receber em casa e em família, para lhe abrir a alma e o coração, para ter a sensação de que a ouvis e assim lhe podeis falar.” (Coelho s/d.: 8, sublinhado meu). Note-se ainda como nestas palavras D. Armindo atribui ao povo que o ouve a autoria da representação da Senhora lavradeira, sacudindo para o campo da “religiosidade popular” uma invenção que de facto se deveu a um dos mais preeminentes “oficiais” da Igreja portuguesa do seu tempo, monsenhor Moreira das Neves.

Importa agora sublinhar que — à semelhança do que aconteceu com outros “etnógrafos” locais como Alfredo Moreira e o padre José Augusto Alves, mas ao contrário do que se passou com Pedro Homem de Mello — a dedicação do padre Coutinho à recolha e ao incentivo das tradições locais não implicou de modo algum uma oposição ou sequer um alheamento em relação ao “progresso” das aldeias²⁵. Muito pelo contrário. Junto com os presidentes das respectivas juntas de freguesia, Artur Coutinho teve papel importante em diversos marcos da modernização das localidades que parouquiu: na criação dos postos da telescola de Arga de Baixo e de Dem (nos quais foi monitor), no alcatroamento da estrada florestal que serve as Argas, na abertura dos postos locais de recolha de leite, explorados por uma empresa de lacticínios de Vila Praia de Âncora, e na extensão da rede eléctrica àquela área da serra. Estes empreendimentos “civilizadores” e os empreendimentos etnográficos a que o padre Coutinho se entregou tinham, como ele próprio me contou, o mesmo objectivo: prender as pessoas à terra, contribuir para estancar o surto migratório que então despovoava as aldeias. Os segundos concorrerem para esse fim através do fomento do amor à terra e da auto-estima dos montanhese, parodiados como “primitivos” e “bichos-do-mato” pelos seus vizinhos da Ribeira. Os primeiros concorrerem para o mesmo fim, proporcionando as condições materiais para que o amor à terra pudesse concretizar-se em permanência nessa mesma terra.

À procura de autenticidade

Dos anos 80 para cá, têm-se multiplicado os empreendimentos etnográficos ou com consequências etnográficas na área da Serra de Arga. Começo por mencionar aqueles que têm partido de agentes exteriores às localidades serranas.

Captando as representações da serra em circulação, e contribuindo ao mesmo tempo para sedimentá-las, uma empresa de lacticínios de Vila Praia de Âncora deu o nome “Serra d’Arga” a um dos seus queijos, procurando compensar o fabrico industrial do produto com um rótulo que evoca o rusticismo e a pureza da montanha.

A partir de meados dos anos 80, algumas famílias residentes em centros urbanos da região começaram a comprar casas desabitadas — sobretudo nas Argas, as freguesias onde o envelhecimento da população residente é mais acentuado —, a reconstruí-las e a utilizá-las como habitação de férias ou de fins-de-semana. Vêm à procura de repouso, de um ambiente não poluído, de espaço,

²⁵ Leia-se o que ficou escrito atrás sobre o envolvimento de Alfredo Moreira no “progresso” de Dem. Quanto ao padre José Augusto Alves, ele desenvolveu em Estorãos e nas freguesias vizinhas intensa intervenção social e política, sobretudo como divulgador junto dos lavradores locais da campanha de emparcelamento movida por técnicos da Junta de Colonização Interna nas freguesias de Bertandos, Estorãos, Moreira de Lima, Sá e São Pedro de Arcos a partir de finais da década de 1950. A sua acção neste domínio valeu-lhe a atribuição da comenda de Mérito Agrícola, que recebeu das mãos de Américo Tomás, no ano de 1966.

de silêncio. Refazem as casas que compram, pelo menos no interior, mas conservam as paredes exteriores por rebocar. Seguindo o exemplo destes forasteiros, quase todos os residentes e naturais da serra que actualmente estão a construir moradias, ou a reconstruir casas velhas que herdaram, deixam-nas com a pedra à vista. E alguns daqueles que construíram casa há dez ou vinte anos lamentam “não terem sabido” nesse tempo o valor que a pedra tinha — valor que é hoje simultaneamente “cultural” e “material”.

O proprietário de uma das casas compradas e reconstruídas aluga-a como habitação de “turismo de montanha”. Nos anúncios com que procura cativar potenciais clientes refere como atractivos do local as “comunidades com interesse sociológico”, o “património arquitectónico”, as “lagoas e cachoeiras” e a possibilidade de se realizarem “percursos de BTT”. Aquilo que está à venda é assim a possibilidade de regressar por uns tempos a um passado social e natural genuíno, inviolado.

Além de muitos passeantes ocasionais que ali se deslocam sobretudo nos meses de Verão, um tipo de turistas que visita regularmente a Serra de Arga desde o final dos anos 80 são os holandeses que compram os programas de férias organizados por um casal residente numa quinta dos arredores de Caminha. O programa consiste num curso intensivo de pintura a aguarela em cenários naturais. Durante quinze dias, o casal conduz grupos de dez a quinze turistas a diversos lugares da zona que considera de especial beleza paisagística, entre os quais alguns pontos da serra, para que eles aí aperfeiçoem as suas inclinações artísticas. Além do desejo de valorização pessoal, aquilo que move estes turistas é a vontade de percorrer uma zona “natural” (rural, pouco urbanizada, não poluída) e “antiga” (não só porque tem uma história muito longa, mas sobretudo porque, a seus olhos, ainda não é moderna). Uma espécie de museu de um tempo remoto que, segundo eles, já não existe na Holanda. Nas aguarelas que pintam amontoam-se penedos graníticos, espigueiros e casas com a pedra à vista. Ficam de fora dos enquadramentos as estradas e os edifícios cuja arquitectura não parece vernácula. Estas aguarelas, que se pretendem naturalistas, são elucidativas etnografias da Serra de Arga.

Podemos acrescentar a estes alguns outros agentes da etnografização da serra, como os estudantes da escola secundária de Caminha, entre os quais estão os filhos dos habitantes locais, que vêm em visitas de estudo interrogar as pessoas mais idosas sobre as tradições antigas e fotografar os espigueiros e as alminhas, e que depois publicam o material recolhido no jornal da escola; os repórteres da imprensa, da rádio e da televisão, que não costumam perder a romaria de São João de Arga; e outros visitantes ocasionais, entre os quais incluo a Catarina Alves Costa — que em 1992 filmou o documentário *Regresso à Terra*, que foca a experiência local do retorno sazonal dos emigrantes, em cuja rodagem colaborei — e eu próprio.

Aquilo que quero sublinhar é que todos estes empreendimentos — diversos na sua natureza e nas motivações dos agentes que os promovem — têm tido por efeito lateral a transformação de certos aspectos da cultura local em património e em potencial fonte de capital simbólico ou económico de

povoações onde rareiam, no contexto socioeconómico actual, outros recursos capitalizáveis²⁶. A inversão do “atraso” e da marginalização mediante a sua promoção sob a forma de “cultura” é uma tendência mundial que tem vindo a ser notada por muitos antropólogos em terrenos variados²⁷. São inúmeros os grupos humanos que hoje se vêem a si próprios como “culturas” e esse facto pode contribuir para mitigar ou inverter a marginalização ou a dominação a que estão remetidos, na medida em que esses grupos contestam aos antropólogos e a outros agentes culturais exteriores o monopólio da autoridade objectificadora, e também na medida em que, uma vez objectificada, a sua cultura é susceptível de se transformar em mercadoria e de ser trocada por outras coisas — por estradas, por medicamentos, por direitos humanos, por subsídios, por território, por turistas, por visibilidade nacional ou internacional, etc.

Esta mundialização da “cultura” da objectificação da cultura”, como lhe chama Handler (1988: 195), é possibilitada e potenciada por factores de vária ordem, entre os quais se contam a expansão do mercado de bens culturais e das indústrias do lazer; a sensibilidade romântica que nasceu com a modernidade e que essas indústrias tornam acessível a um número cada vez maior de pessoas; ou a incapacidade que os estados-nação revelam em substituir-se a outras instâncias de enquadramento socioeconómico e de vinculação identitária²⁸.

Podem ver-se diversos empreendimentos de objectificação da cultura como actos emancipatórios, mas é igualmente possível encará-los como movimentos que reintroduzem a dominação de uma maneira sub-reptícia. Primeiro, porque as representações mobilizadas nesses empreendimentos são geralmente construídas, pelo menos na génese, por agentes e instituições exteriores aos grupos em questão e em posição de ascendência — social, económica, política, cultural — face aos mesmos, e porque o seu valor ao nível supralocal depende sempre da avaliação desses agentes e instituições. Depois, porque, na Serra de Arga como noutras paragens rústicas monumentalizadas, aquilo que se define e se exhibe como “cultura” tende a ser uma imagem feita de fragmentos do

²⁶ Processos idênticos têm sido referidos em diversos contextos. Cf., por exemplo, a descrição e a análise que faz Terence Turner (1991) do processo de constituição da cultura como objecto entre os kaiapó do Nordeste da Amazónia. Sublinho que as culturas objectificadas constituem um capital para os grupos a que de algum modo “pertencem” apenas em potência, uma vez que nem sempre estes grupos dispõem das condições políticas, económicas e culturais necessárias para se apropriarem efectivamente dele. Como escrevem Gerald Creed e Barbara Ching, a propósito das políticas da “rusticidade”, “apparently, only urban consumption or authorization can transform rusticity into high culture. Rustic people simply lack the cultural capital to enforce their aesthetic judgments, and they usually lack the monetary capital to reappropriate the images sanctioned by urban commodification” (1997: 22).

²⁷ É claro que a cultura objectificada não é apenas um recurso emancipatório de minorias dominadas. A sua mobilização em projectos hegemónicos como os de muitos movimentos nacionalistas está igualmente bem documentada. Ambos os usos da cultura objectificada têm sido estudados por diversos autores. Cf., entre outros, Briggs 1996, Handler 1984 e 1988, Hanson 1989, Itçaina 1996, Jackson 1995, Jacobsen 1995, Linnekin 1990, Löfgren 1989, Turner 1991.

²⁸ Neste panorama, escreve Mike Featherstone, “if there is a global culture it would be better to conceive it not as a common culture, but as a field in which differences, struggles and cultural prestige contests are played out” (1995: 34). Richard Handler exprime em termos ligeiramente diferentes a mesma ideia. Para ele, “[...] the ‘culture’ of cultural objectification is shared throughout the modern world of nation-states and ethnic groups. [...] Like a row of ethnic restaurants in any North American city [...] nations and ethnic groups participate in a common market to produce differences that make them all the same” (1988: 195).

passado, ficando na penumbra e sem esse estatuto os aspectos contemporâneos dos modos de vida locais ²⁹.

Apropriações locais da cultura objectificada

Regressando à Serra de Arga, falta referir, para terminar, as apropriações e os efeitos locais contemporâneos de todo este lastro etnográfico que procurei resumir. Por um lado, ele contribui para que algumas práticas sejam “conservadas”, “recuperadas” ou adaptadas a modelos tradicionais. Vimos já que isto se passa na construção de habitações. Passa-se também o mesmo com o traje à lavradeira. Sem o conjunto de empreendimentos etnográficos que abordaram a serra ele teria provavelmente caído em desuso. Hoje em dia todas as raparigas possuem pelo menos um fato que vestem com orgulho em certas ocasiões festivas, mesmo aquelas que nasceram em Lisboa e que visitam as aldeias natais de suas mães ou de seus pais apenas no mês de Agosto.

A partir de 1979, o actual director do Rancho Folclórico de Dem começou a organizar rusgas a pé à romaria de São João de Arga, recuperando um antigo uso abandonado após a abertura da estrada que passa pelo santuário. As rusgas são hoje muito participadas pela juventude daquela freguesia e de Venade. A romaria de São João tem sido um terreno particularmente rico em recriações etnográficas. Cartazes e estampas anunciam-na como a romaria “mais tradicional” e “mais característica” do Alto Minho, o que pode ser interpretado como um sinal — ou pelo menos como uma vontade — de que estes predicados atraíam à festa tantas ou mais pessoas que aquelas que vêm pelo hábito e pela devoção a São João. Em 1996, por acordo entre os festeiros e duas associações culturais da serra, os altifalantes — que entraram na romaria em 1950 e desde então monopolizam toda a noite a animação sonora nas pausas da actuação das duas filarmónicas contratadas — calaram-se por algumas horas para darem lugar aos tocadores de concertina, aos dançadores e aos cantadores. Curiosamente, por volta de 1970 ocorrera algo semelhante no arraial de São João. Pedro Homem de Mello viera à romaria e escandalizara-se com os “insultos de altifalantes” que impediam o toque das concertinas e os cantares dos romeiros. Perguntou aos homens da casa sonora quanto ganhavam por hora (os altifalantes passam discos pedidos) e ofereceu-lhes essa quantia, dez mil escudos, em troca de “dez minutos de silêncio”, para que “o povo voltasse a ser povo” ³⁰.

²⁹ Encontramos aqui o paradoxo que Pierre Bourdieu enuncia do seguinte modo: “... si, pour résister, je n’ai pas d’autre ressource que de revendiquer ce au nom de quoi je suis dominé, est-ce que c’est de la résistance? Deuxième question: quand, à l’inverse, les dominés travaillent à perdre ce qui les marque comme ‘vulgaires’ et à s’approprier ce par rapport à quoi ils apparaissent comme vulgaires (par exemple, en France, l’accent parisien), est-ce que c’est de la soumission? Je pense que c’est une contradiction insoluble ..., qui est inscrite dans la logique même de la domination symbolique La résistance peut être aliénante et la soumission peut être libératrice. Tel est le paradoxe des dominés, et on n’en sort pas” (Bourdieu 1987: 183-184).

³⁰ Este episódio motivou o poema “Carta a Bill” (in Mello 1973), que transcrevo em apêndice a este texto.

Outros efeitos das etnografias da serra existem por enquanto apenas em potência. Nos planos do mais recente agrupamento etnográfico da zona, a Associação de Danças e Cantares Genuínos da Serra de Arga, estão o incentivo à recuperação do cultivo e do trabalho artesanal do linho e a obtenção de licença de denominação de origem para os enchidos locais e para o famoso cabrito da Serra de Arga.

Por outro lado, multiplicam-se as etnografias locais empreendidas por agentes locais. O videoamador, hoje muito difundido, é o meio privilegiado pelos habitantes das freguesias da serra e pelos naturais desta área que residem em Lisboa e em França para registarem certos acontecimentos, quer de âmbito familiar — como os casamentos, os baptizados e os aniversários —, quer de âmbito local. Os eventos festivos e performativos — aqueles que são à partida coisas para serem vistas tanto quanto são coisas para serem vividas — são os que mais cativam o olhar das câmaras: as procissões, as danças tradicionais (sejam elas dançadas em bailes de aldeia, como o são nas Argas, ou em actuações de ranchos folclóricos), a matança do porco, as romarias e as festas locais. Os habitantes locais filmam-nos para “ficarem com uma recordação” e para mostrarem aos amigos de Lisboa ou de França “como se vive na nossa terra”.

Um dado a reter é que é entre a população que anda entre os trinta e os cinquenta anos — tanto a residente como a emigrada —, e mais entre os homens do que entre as mulheres, que achamos uma valorização das tradições da terra enquanto património. É também nesta faixa etária que se encontram os dinamizadores de agrupamentos de cariz folclórico. Na minha segunda estada, acompanhei a actividade de três destes grupos, todos nascidos a partir dos anos 80³¹. O Rancho Folclórico de Dem, que se desagregara em meados dos anos 60 por falta de mocidade e após um período de luto imposto pela morte de uma cantadeira, ressurgiu em 1980 pelas mãos de Desidério Afonso. Licenciado em Economia e dono de uma empresa de contabilidade e gestão com escritórios em três sedes concelhias, Desidério Afonso é também o presidente da recém-criada Reserva Associativa de Caça. Seis anos depois, em Venade, a professora do ensino primário Arminda Pontes fundou o Grupo Coral de Venade, agrupamento que inclui no seu repertório cantos litúrgicos e cantares tradicionais. Finalmente, em 1991 foi criada a Associação de Danças e Cantares Genuínos da Serra de Arga, agrupamento que reúne moradores das três Argas e que tem à frente António Fernandes, comerciante estabelecido em Caminha.

Cada um destes grupos mobiliza parte significativa da juventude das respectivas freguesias. Ensaiam regularmente ao longo do ano e actuam sobretudo nos meses de Verão — em festividades locais, em festivais de folclore, em cortejos etnográficos como o da Senhora da Agonia, e um deles também em

³¹ Na freguesia de Dem, além do rancho folclórico existe um outro agrupamento empenhado na conservação e na divulgação da música tradicional. Trata-se da Secção de Cantares Tradicionais do Grupo Juvenil de Dem. Este grupo é dirigido por António Diogo, que lidera igualmente a Orquestra Nevada, conjunto musical com um repertório mais contemporâneo. A maioria dos cerca de trinta elementos da Secção de Cantares — com idades entre os doze e os trinta e cinco anos — pertence igualmente ao rancho. A brevidade da minha segunda estada na zona não me permitiu acompanhar tanto quanto gostaria as actividades deste agrupamento.

hotéis e restaurantes frequentados por turistas estrangeiros. Os seus fundadores e actuais dirigentes andam todos na casa dos quarenta anos. Todos dizem ter “no sangue” a vocação para a música tradicional. Arminda Pontes é filha de uma família de cantadores e tocadores. António Fernandes tem um tio que é um concertinista afamado, que foi quem lhe pegou “o bichinho da concertina”. Desidério Afonso é um dos dançadores mais conceituados na zona. Começou a dançar aos três anos no rancho de Alfredo Moreira. Foi descoberto por Pedro Homem de Mello, que o convidou a ensinar as danças da sua terra na Academia, na altura em que ele estudava na Universidade do Porto, e que o imortalizou num poema³². Todos eles se dedicaram aos empreendimentos que dirigem por “amor à terra” e para “divulgar a cultura da terra”. Retiram igualmente dessa dedicação um reconhecimento local geralmente positivo³³.

O amor à terra está muito ligado a uma contradição que marca estes empreendimentos etnográficos. Todos os agrupamentos que referi fazem da cultura tradicional da Serra de Arga, em particular das danças e dos cantares, seu património. Mas as respectivas bases de recrutamento são a freguesia, uma facção dentro de uma freguesia ou um grupo de freguesias. A Serra de Arga não tem, nunca teve, existência corporada, em virtude do forte localismo dos seus povoados, auxiliado pela divisão administrativa do território³⁴. Assim, cada agrupamento reclama para a sua localidade um património que os outros também reclamam, baseando-se cada um nos critérios que mais lhe convêm, desde a antiguidade à altitude. Esta situação propicia uma série de debates e disputas quanto ao direito à representação da cultura serrana. No curto período que passei nesta zona, presenciei e por vezes fui convidado a arbitrar polémicas acerca da genuinidade dos estilos coreográficos, do andamento dos cantares, do comprimento das saias, das maneiras de ir em rusga à romaria. A objectificação da cultura está frequentemente ao serviço de pretensões emancipatórias e de projectos que visam criar ou reforçar comunidades. Na zona visitada, a ausência de qualquer projecto de tipo regionalista e o desfasamento entre os níveis mais importantes de experiência comunitária — o lugar e a freguesia — e o nível a que a cultura objectificada tem visibilidade exterior — a “Serra de Arga” — levam a que a objectificação da cultura, em vez de produzir *uma* comunidade, contribua para perpetuar rivalidades entre comunidades preexistentes. Rivalidades que, ironicamente, não deixam de ser tradicionais.

³² Poema intitulado “Desidério” (in Mello 1977).

³³ Curiosamente, nesta zona, os dirigentes de associações culturais não têm investido o prestígio que alcançam a nível local na actividade política propriamente dita. E a lógica das decisões eleitorais, nas três Argas pelo menos, parece obedecer a critérios que estas pessoas, apesar do reconhecimento de que desfrutam, não satisfazem. Nessas freguesias, os presidentes das juntas são todos homens estabelecidos na área metropolitana de Lisboa que, após muitos anos de trabalho duro, se tornaram empresários nos ramos da restauração e da construção civil e que, nessa condição, são hoje importantes empregadores dos respectivos parentes e co-naturais.

³⁴ Sobre a centralidade do lugar e da freguesia como níveis de identificação e de experiência de comunidade no Alto Minho camponês, cf. Pina Cabral 1989: 153 e seguintes. A persistência do localismo no contexto contemporâneo de desterritorialização parcial das comunidades não deve ser interpretada como um atavismo cultural. Nas freguesias do alto da serra, pelo menos, ela parece relacionar-se com a mobilização dos vínculos de co-naturalidade e de parentesco, aqui profundamente enlaçados, como recursos nas estratégias laborais e matrimoniais, mesmo por parte das pessoas naturais das aldeias que fixaram residência na área metropolitana de Lisboa.

Advertência

Para terminar, e voltando ao princípio, quero sublinhar que me limitei a sondar a presença do passado na objectificação da cultura local. Deixei deliberadamente de lado muitos aspectos da vida social da zona que estudei que pouco devem à tradição. E deixei também de lado modalidades de reactivação *prática* do passado que dão continuidade a orientações estruturais antigas adaptando-as a novos contextos. Por exemplo, o recurso sistemático às redes de parentesco e de vicinalidade nas estratégias laborais, mesmo entre os naturais da serra que residem em Lisboa e em França, ou a persistência entre os primeiros de uma forte tendência para a endogamia territorial virtual. Explorar estas dimensões da vida local levar-me-ia a escrever outro texto. Não posso, porém, deixar de mencioná-las aqui, para que não se fique com uma imagem demasiado distorcida, exageradamente "etnográfica", dos habitantes da Serra de Arga.

Apêndice

"Carta a Bill" (Mello 1973)

Bill!

Se algum dia voltares
Aos caminhos do passado,
Acharás tudo mudado:
A dança, o traje, os cantares...
Fica a máscara por fora?
Por baixo dela, ainda igual,
Se ergue a bandeira real —
Branca e azul — intacta agora?

Bailam a Gota?
— Eu te digo:
Veio, há tempos, um amigo
(Meu país foi sempre o teu
E esse país não morreu!)
Ver de perto com seus olhos
O lírio de que eu falava
(Lírio tão branco entre abrolhos!)
Em versos de silva brava.
Branco lírio!
Branco lírio!
Ao alto da serra de Arga!
Lembro nele o Fandagueiro
Que, ao bailar, de corpo inteiro,
Era uma flor, doce e amarga...

Mas, em chegando, ouvi só
Insultos de altifalantes!
Onde estavam os amantes
Do Poeta?

Apenas pó.

E olhos, olhos espantados
E toda a monotonia
Da voz que o rosto desvia
Dos rouxinóis dos silvados.
Que loucura!
(Pense-o, pense-o
Quem quiser de lábios mudos.)
— Comprei por dez mil escudos
Dez minutos de silêncio.

Calou-se o altifalante!
Castanholaram os dedos...

De novo,
Naquele instante,
Voltou o povo a ser povo!
E voltaram homens ledos:
— Veio o Néelson e a Artemisa,
Veio Afife e Gondarém
E os de Carreço também
Misturar-se aos da Galiza...

E bastaram dez minutos
(Os dez minutos comprados!)
Para dez mil namorados
Sorrirem, de olhos enxutos.
Que loucura! — (Pense-o, pense-o
Quem quiser de lábios mudos.)

Comprei por dez mil escudos
Dez minutos de silêncio!

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Alberto Antunes de, 1989, "Robustez, Demografia e Cultura da População Masculina da Montaria no Primeiro Terço do Século XIX", *Cadernos Vianenses*, 12, 125-183.
- ALMEIDA, Miguel Vale de, 1991, "Leitura de Um Livro de Leitura: a Sociedade Contada às Crianças e Lembrada ao Povo", O'NEILL, Brian Juan, e Joaquim Pais de BRITO (orgs.), *Lugares de Aqui: Actas do Seminário "Terrenos Portugueses"*, Lisboa, Dom Quixote, 245-261.
- ALVES, Lourenço (org.), 1985, *Caminha e Seu Concelho: Monografia*, Caminha, Câmara Municipal de Caminha.
- ARAÚJO, José Rosa de, 1952, "Os Santos da Serra de Arga", *Arquivo do Alto Minho*, 2 (3), 94-96.

- , 1957, "A Serra de Arga", *Arquivo do Alto Minho*, 7 (1-2), 89-110.
- BOURDIEU, Pierre, 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit.
- BRANCO, Jorge Freitas, e João LEAL, 1995, "Introdução", BRANCO, J. F. e J. LEAL (eds.), "Retratos do País. Actas do Colóquio", *Revista Lusitana*, n.ºs 13/14, 1-12.
- BRIGGS, Charles L., 1996, "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'", *Cultural Anthropology*, 11 (4), 435-469.
- BRITO, Joaquim Pais de, 1982, "O Estado Novo e a Aldeia mais Portuguesa de Portugal", *O Fascismo em Portugal: Actas do Colóquio Realizado na Faculdade de Letras de Lisboa*, Lisboa, A Regra do Jogo, 511-532.
- CERTEAU, Michel de, Dominique JULIA, e Jacques REVEL, 1993 [1970], "La beauté du mort", CERTEAU, Michel de, *La Culture au Pluriel*, Paris, Christian Bourgois, 45-72.
- COELHO, Armindo Lopes, s/d., *Senhora do Minho em Mensagem à Diocese de Viana do Castelo: Homilias de D. Armindo Lopes Coelho nas Peregrinações Diocesanas à Senhora do Minho, em 1983 e 1984*, Viana do Castelo.
- COUTINHO, Artur, 1982 [1980], *Cancioneiro da Serra d'Arga: Literatura, Folclore, História, Toponímia, Etnografia e Humorismo numa Recolha de Quadras Populares*, Viana do Castelo, edição do autor, 2.ª ed.
- CREED, Gerald W., e Barbara CHING, 1997, "Recognizing Rusticity: Identity and the Power of Place", CHING, Barbara, e Gerald W. CREED (eds.), *Knowing Your Place: Rural Identity and Cultural Hierarchy*, Nova Iorque, Routledge, 1-38.
- CRESPO, José, 1939, "Os Santos Curandeiros no Alto Minho", separata de *Imprensa Médica*, 5 (10).
- DIAS, António Jorge, 1970, "Da Música e da Dança, como Formas de Expressão Espontâneas Populares, aos Ranchos Folclóricos", separata de *Publicações do XXIX Congresso Luso-Espanhol*, tomo 3, Lisboa, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências.
- FABIAN, Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- FEATHERSTONE, Mike, 1995, "Globalization and the Problem of Cultural Complexity", SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos (coord.), *Cultura & Economia*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 27-47.
- FERNANDES, Lauretim Rodrigues, 1985, *Dem, Terra Atraícoada: Cultura, Etnografia, História, Literatura, Folclore, Toponímia, Política, Dem*, edição do autor.
- , 1988, *Dem, no Sopé da Serra d'Arga: Artesanato, Folclore, Etnografia, História, Costumes, Lendas, Tradições, Dem*, edição do autor.
- GARRIDO, Maria Teresa Santiago, 1984, *A Romaria de São João d'Arga*, Caminha, Câmara Municipal de Caminha.
- GIDDENS, Anthony, 1992 [1990], *As Consequências da Modernidade*, trad. Fernando Luís Machado e Maria Manuela Rocha, Oeiras, Celta Editora.
- HANDLER, Richard, 1984, "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec", *Current Anthropology*, 25 (1), 55-71.
- , 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- HANSON, Allan, 1989, "The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic", *American Anthropologist*, 91 (4), 890-902.
- HAYDEN, Robert M., 1996, "Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia", *American Ethnologist*, 23 (4), 783-801.
- ITÇAINA, Xabier, 1996, "Danse, rituels et identité en Pays Basque Nord", *Ethnologie Française*, 26 (3), 490-503.
- JACKSON, Jean E., 1995, "Culture, Genuine and Spurious: the Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", *American Ethnologist*, 22 (1), 3-27.
- JACOBSEN, Michael, 1995, "National Cultures and Local Identities: Cultural Persistency in the Face of Papua New Guinean national encompassment", *Ethnos*, 60 (1-2), 81-98.
- LINNEKIN, Jocelyn, 1990, "The Politics of Culture in the Pacific", LINNEKIN, Jocelyn, e Lin POYER (eds.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawaii Press, 149-173.
- LÖFGREN, Orvar, 1989, "The Nationalization of Culture", *Ethnologia Europaea*, 19, 5-24.
- LOPES, Óscar, 1972, "Pedro Homem de Mello: Panorama Crítico e Interpretativo da Sua Obra Poética", MELLO, Pedro Homem de, *Eu Desci aos Infernos*, Porto, Asa, 9-38.
- MEDEIROS, António, 1992, "À Nossa Moda": *Contextos e Discursos de Identidade Minhota*, trabalho de síntese para provas de aptidão pedagógica e capacidade científica, Departamento de Antropologia Social do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa.
- , 1995, "Minho: Retrato Oitocentista de Uma Paisagem de Eleição", BRANCO, J. F. e J. LEAL (eds.), "Retratos do País. Actas do Colóquio", *Revista Lusitana*, n.ºs 13/14, 97-123.

- MELLO, Pedro Homem de, 1940, *Estrela Morta*, Porto.
- , 1941, *A Poesia na Dança e nos Cantares do Povo Português*, Porto.
- , 1947, *Bodas Vermelhas*, Porto, Domingos Barreira.
- , 1962, *Danças Portuguesas*, Porto, Lello & Irmão.
- , 1966, *Danças de Portugal*, Porto, Avis.
- , 1971, *Folclore*, Lisboa, Ática.
- , 1972, *Eu Desci aos Infernos*, Porto, Asa.
- , 1973, *Cartas de Inglaterra*, Porto, Lello & Irmão.
- , 1977, *Carta a Bill*, Cabanas.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de, 1984 [1971], "A Romaria de S. João d'Arga", *Festividades Cíclicas em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 229-238.
- PEIXOTO, Rocha, 1967-1975, *Obras*, Póvoa de Varzim, Câmara Municipal da Póvoa de Varzim, 3 vols.
- PINA CABRAL, João de, 1989 [1986], *Filhos de Adão, Filhas de Eva: a Visão do Mundo Camponesa no Alto Minho*, trad. Paulo Valverde, Lisboa, Dom Quixote.
- RÉGIO, José, 1986 [1978], "Prefácio", MELLO, Pedro Homem de, *Povo que Lavas no Rio*, Porto, Brasília, 2.^a ed., 9-15.
- ROWLAND, Robert, 1981, "Âncora e Montaria, 1827: Duas Freguesias do Noroeste Segundo os Livros de Registo das Companhias de Ordenanças", *Estudos Contemporâneos*, 2-3, 199-242.
- SANCHIS, Pierre, 1983, *Arraial: Festa de Um Povo. As Romarias Portuguesas*, trad. Madalena Mendes de Matos, Lisboa, Dom Quixote.
- SILVA, Augusto Santos, 1994, *Tempos Cruzados: Um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*, Porto, Afrontamento.
- STOCKING, George W. (ed.), 1989, *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*, Madison, University of Wisconsin Press.
- TURNER, Terence, 1991, "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness", STOCKING, George W. (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 285-313.
- WAGNER, Roy, 1981, *The Invention of Culture (Revised and Expanded Edition)*, Chicago, The University of Chicago Press.

João Vasconcelos

ANCIENT TIMES: THE PRESENCE OF THE PAST
IN THE OBJECTIFICATION OF LOCAL CULTURE

This article focuses on some "ethnographies" of Serra de Arga, a mountain area in north-western Portugal, that have been carried out since the 1930s until the present. "Ethnography" is here used in a very broad sense, to refer any endeavour which produces a representation of culture, whether following that purpose or in an unintended manner. The main objectives of the text are to identify some sources of the representations that are now hegemonic among people who live in the area, and to observe the local uses objectified culture is given, in a context characterized by the absence of any kind of regionalist political project.

Departamento de Antropologia, FCT,
Universidade de Coimbra
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)