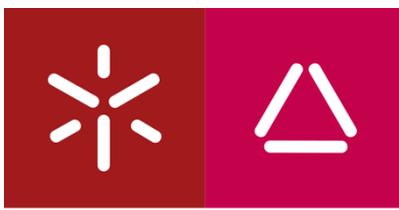




Luís Miguel do Vale Fernandes Vale

**As Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes:
Património em metáforas de identidade,
diferenciação e tradução cultural**



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Luís Miguel do Vale Fernandes Vale

**As Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes:
Património em metáforas de identidade,
diferenciação e tradução cultural**

Dissertação de Mestrado

Património Cultural

Trabalho efectuado sob a orientação dos Professores

Professor Doutor Jean-Yves Durand

Professor Doutor Bruno Madeira

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



Atribuição-NãoComercial
CC BY-NC

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Agradeço a disponibilidade, a paciência, os contributos e a orientação do Professor Doutor Jean-Yves Durand e do Professor Doutor Bruno Madeira.

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração. Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

**Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes:
Património em metáforas de identidade, diferenciação e tradução cultural**

Resumo

Os processos de nomeação são um dado cultural universal, ou seja, estão identificados e estudados em todas as culturas e sociedades, mas adquirem particularismos idiossincráticos ao nível local ou regional. As Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes são então um particularismo cultural, uma manifestação que apesar de não ser exclusiva da região, adquire aí contornos específicos e diferenciadores. A consciência de que as Nomeadas Colectivas, enquanto caracteres culturais, estão, por várias razões, em desuso e em risco de desaparecimento do quotidiano das comunidades, foi a primeira motivação para este exercício. São ainda relevantes nos processos de nomeação na região.

Contextualizados pela literatura produzida e partindo das fontes documentais e bibliográficas existentes, assim como dos testemunhos etnográficos possíveis no terreno, este exercício pretendeu: afirmar as Nomeadas Colectivas como património; perceber as dinâmicas, motivações, percepções e significados, nos processos de nomeação; perspectivar as Nomeadas Colectivas como caracteres de identidades, de alteridades e de tradução de culturas, ao serviço de processos de auto e hetero-identidades. Numa leitura diacrónica, procurámos alcançar a evolução desses processos de nomeação e destacar os momentos críticos de mudança, suas razões ou causas; conhecemos os tempos e os lugares de eleição para estas manifestações e percebemos os impactes nos indivíduos e nas comunidades.

Não tendo sido possível elencar todas as nomeadas, apresentamos as tipologias representativas, naquilo que designámos de etnografias identitárias de nomeadas, de protagonistas e de espaços privilegiados para esta peculiar forma de nomeação.

Palavras-chave: Nomeadas Colectivas, Património, Identidade, Alteridade, Trás-os-Montes.

**Collective Nicknames in Trás-os-Montes:
Heritage in metaphors of identity, differentiation and cultural translation**

Abstract

Naming processes are a universal cultural fact, in other words, is identified and studied in all cultures and societies however, it acquires idiosyncratic particularities at a local or regional level. Thereby, the Collective Nicknames in Trás-os-Montes are a cultural particularism and, despite not being exclusive to the region, they acquire specific and distinguishing contours. One is aware that Collective Nicknames are, for several reasons, cultural characters in disuse and in danger of disappearing from the daily life of communities. That was the first motivation for this exercise, because they are still relevant for the naming processes in the region.

Contextualized by the produced literature and based on existing documentary and bibliographic sources, as well on potential ethnographic testimonies possible in the field, this exercise intended to: to affirm the Collective Nicknames as heritage; understand the dynamics, motivations, perceptions and meanings in the naming processes; view the Collective Nicknames as characters of identities, of alterities, and of culture's translation, at the service of self and hetero identities processes. In a diachronic reading, one has tried to achieve the evolution of these naming processes and highlight critical moments of change, their reasons or causes; one knows times and places for these manifestations and one realizes the impacts on individuals and communities.

If not possible to list all the Collective Nicknames, one presents the representative typologies, in what might be called ethnographical identities for Collective Nicknames, protagonists and privileged spaces to this peculiar naming form.

Key words: Collective Nicknames, Heritage, Identity, Alterity, Trás-os-Montes.

ÍNDICE

Resumo.....	vi
Abstract.....	vii
Índice.....	viii
Índice de Figuras.....	x
Primeiro Capítulo – “ao que vimos, porque vimos e por onde vimos”	11
1.1 – Apresentação.....	12
1.2 – Questões que procuram respostas.....	13
1.3 – Metodologias utilizadas.....	15
1.4 – Organização e estrutura adoptadas.....	16
Segundo Capítulo – “enquadramento teórico”	18
2.1 – Introdução.....	19
2.2 – Património intangível e processos de patrimonialização.....	20
2.2.1 – Cultura.....	20
2.2.2 – Património Cultural.....	22
2.2.3 – Património Intangível.....	27
2.2.4 – Processos de patrimonialização.....	30
2.2.5 – Breve diacronia de momentos e legislações sobre Património Cultural.....	33
2.3 – Nomear e ser nomeado.....	39
2.4 – As Alcnhas.....	48
2.4.1 – Nomeadas Colectivas.....	54
2.5 – Identidade e alteridade: a diferenciação.....	56
2.6 – Memória.....	71
2.7 – Recursos linguísticos: a metáfora e a metonímia.....	78
2.8 – Globalização e a criação de localidades.....	82
2.9 – Tradução cultural.....	86
Terceiro Capítulo – “viagem etnográfica pelo território”	91
3.1 – Apresentação.....	92
3.2 – Na aldeia.....	93
3.2.1 – Antroponímia.....	95
3.2.2 – Toponímia.....	97
3.2.3 – Coisonímia.....	101

3.3 – Entre aldeias	104
3.3.1 – Nomeadas consensuais	106
3.3.2 – Nomeadas em disputa	106
3.3.3 – Nomeadas não assimiladas ou não reconhecidas	107
3.3.4 – Polinomeação	109
3.3.5 – das Coisas da Loisa	110
3.3.6 – a burra da Aveleda	111
3.3.7 – os “charros” da Mofreita	112
3.3.8 – as “capadeiras” de Rebordãos	114
3.3.9 – os “perros” de Carção.....	115
3.4 – espaços, lugares e tempos	117
3.5 – Tipos sociais de ligação/tradução.....	121
3.5.1 – residentes, sedentários e presentes.....	122
3.5.2 – intermitentes, nómadas e ausentes	125
Quarto Capítulo – “Considerações finais”	132
4.1 – um património que importa cuidar.....	137
4.2 – Nomeação, identidade e território.....	140
4.3 – da oralidade para a escrita	140
4.4 – Tradução cultural no terreno e no após.....	142
4.5 – da consciência à amnésia e, depois, ao desaparecimento.....	145
Bibliografia	147
Anexos	157
Anexo 1	
agrupamento de Nomeadas Colectivas por categorias onomásticas.....	158
Anexo 2	
Polinomeação, comunidades com mais de uma Nomeada Colectiva	162
Anexo 3	
Nomeadas Colectivas identificadas em mais de uma comunidade.....	164

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1	
esquema básico dos espaços simbólicos de nomeação colectiva	105
Figura 2	
nomeadas consensuais entre três aldeias vizinhas	106
Figura 3	
nomeadas em disputa entre duas aldeias vizinhas.....	107
Figura 4	
nomeadas não assimiladas ou não reconhecidas entre aldeias vizinhas	107
Figura 5	
três aldeias vizinhas no concelho de Montalegre.....	108
Figura 6	
relação entre distância geográfica e conhecimento das Nomeadas Colectivas	117
Figura 7	
percepções identitárias nos processos de nomeação colectiva	135

PRIMEIRO CAPÍTULO

“AO QUE VIMOS, PORQUE VIMOS E POR ONDE VIMOS”

1.1 APRESENTAÇÃO

“Não cabe ao antropologista, que não é profeta nem bruxo, adivinhar o futuro. Procura descrever e interpretar o presente que, quando escrito, passou já a ser passado.” (Cutileiro, 2004: 283)

Ao olhar com atenção os processos de nomeação, em particular, de carácter colectivo em Trás-os-Montes, perspectivamos o nosso objecto de estudo enquanto carácter de identidade, alteridade e tradução cultural entre as aldeias, povoações e comunidades. É nossa ambição, até porque consideramos o objecto de estudo peculiar, enquadrável e pertinente no âmbito da nossa especialização em *Património Cultural* – desde logo, pelo entendimento de que o património não é um elemento neutro, mas sim uma construção social, que resulta de relações objectivas – cooperação, exploração ou conflito, entre indivíduos, de processos de negociação, disputa e de decisão sobre que elementos culturais são ou não eleitos à categoria de património.

Depois, pela sua relação directa e privilegiada com o tempo, ou seja, a existência quotidiana (presente) em comunidade é conjugada quer pelo passado, quer pelo futuro, manifestando-se em objectos, momentos e actividades que são herdadas, ou inventadas, ou construídas, ou ainda recriadas, de um pretérito mais ou menos longínquo, cuja manifestação no presente, possibilitará que gerações futuras tenham contacto com elas. Por outro lado, convém reforçar a ideia de que, por todas estas razões, o património também é uma realidade precária, na medida em que depende das dinâmicas das comunidades/sociedades e, acima de tudo, das leituras e interpretações que essas mesmas fazem, a cada momento, dos significados dos seus caracteres culturais e patrimoniais.

Neste exercício sobre as Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes a perspectiva, apesar de ampla e abrangente, é a da Antropologia, uma vez que se baseia nas etnografias do trabalho de campo que foi possível realizar, assim como nas diferentes dimensões interpretativas que as Nomeadas possibilitam. Também, perceber as dinâmicas, os sistemas de valor e de sentido na vida quotidiana e quais os seus contributos para a construção da identidade colectiva de cada comunidade transmontana. Importante ainda, é a dimensão cultural, sendo central na óptica dos *Estudos do Património*, permitir-nos-á compreender a articulação entre as diferentes identidades, perceber as alteridades, naquilo que é a motivação e o esforço pela diferenciação e, ao mesmo tempo, assistir ao encontro e disputa identitária, através das resistências, das resignações e das subordinações hierárquicas que se foram construindo.

Queremos também, e desde já, manifestar que o interesse pessoal por este universo das Nomeadas Colectivas foi, em larga medida, motivado não só pela proximidade afectiva e mesmo física ao território transmontano, como também pela percepção académica do real valor destes elementos, remetidos até então ao esquecimento dos escritos dos curiosos colecionadores e estudiosos do início do século XX, assim como pela percepção da adequação do tema à formação académica que realizamos.

Ao reflectir sobre as alternativas de estudo que as Nomeadas nos possibilitariam, a percepção com que ficámos foi a de uma enorme lacuna, pois para além dos estudos etnológicos de referência realizados durante o século XX, pouco ou nada existe sobre esta temática. Para além destes, não temos conhecimento de qualquer estudo realizado sobre o tema e aquilo que existe são pequenas recolhas de âmbito monográfico, que nunca vão além da recolha etimológica e uma ou outra tentativa de explicação das possíveis origens desses étimos. Também não se percebe qualquer esforço de preservação, tratamento ou conhecimento destes caracteres culturais que, inevitavelmente, tenderão a desaparecer.

Assim, consideramos que o esforço académico que agora nos propomos realizar será a todos os níveis interessante, pertinente e da maior utilidade, na medida em que referir as Nomeadas Colectivas como um dos elementos ou caracteres que possibilitam a identidade, a alteridade e a tradução cultural em Trás-os-Montes, leva-nos a perspectivar este exercício como um estudo de caso, enquanto instrumento analítico das dinâmicas sociais, no espaço e no tempo, parafraseando O'Neill (2011: 34), para construir retratos sociais mais completos e mais coincidentes com a consciência subjectiva dos próprios actores.

1.2 Questões procuram respostas

Pretendemos inserir o nosso objecto de estudo num ambiente em que seja perceptível e entendível para quem se possa interessar por esta temática e, assim, num futuro regressar à região para o investigar ou estudar, sob qualquer outro prisma ou ambição. Também procuraremos enquadrá-lo historicamente, enquanto processo que implicava lugares e variadas dinâmicas entre os indivíduos. Assim, afirmando que não foi, nem é, nosso objectivo reunir, acumular ou “coleccionar” Nomeadas, mas antes procurar entender as dinâmicas e as redes de significações que sustentavam, e ainda sustentam (?), a utilização das Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes e que para além de um ou outro aspecto que foi surgindo no decorrer da

investigação, partimos para o nosso terreno com um conjunto de problemáticas às quais procurávamos dar, de alguma forma, resposta:

- a. Poderão as Nomeadas Colectivas ser consideradas património?
- b. Qual o interesse e a quem interessa esse “património” na actualidade?
- c. Qual a dimensão da sua presença na região?
- d. Se é verdade que essas narrativas estão a desaparecer, porque as comunidades as abandonaram, até que ponto é legítimo tentar este registo?
- e. Uma vez que jamais conseguiremos recuperar a sua função original, não estaremos a potenciar um desvirtuamento funcional e simbólico das Nomeadas Colectivas?
- f. Qual a relação entre nomeação e identidade/diferenciação, ou seja, como é que esses “nomes” podiam identificar os indivíduos e as próprias comunidades e, ao mesmo tempo, promover lógicas de diferenciação e/ou alteridade, carismáticas ou estigmatizantes, entre comunidades e indivíduos?
- g. Numa tentativa de compreensão não só da panóplia etimológica disponível, como dos processos de nomeação implícitos, conscientes ou não, em cada nomeada, que recursos linguísticos e estilísticos ao dispor e sua utilização?
- h. Qual a relação entre nomeação e dinâmicas sociais, porventura, o aspecto mais relevante do projecto que nos propomos realizar, na medida em que aquilo que procuramos é perceber as dinâmicas que poderão ter existido (e existem - ?) entre os indivíduos de diferentes aldeias quando em contacto através das Nomeadas Colectivas. A utilização destes epítetos de carácter colectivo enquanto factor estruturante de uma rede regional de identidades e de hierarquias simbólicas;
- i. Quais são os espaços e tempos de afirmação identitária, enquanto *locus* da materialização desses processos de nomeação? Onde e quando poderiam ter lugar esses encontros, confrontos e disputas identitárias?
- j. Quais os tipos sociais (agentes) participantes nesses processos de nomeação, ou por outras palavras, apesar de ser de conhecimento e utilização generalizada nas localidades da região, quem eram os indivíduos que detinham esse conhecimento, quem eram os indivíduos que mais dele se serviam e quem eram os indivíduos que poderiam ter funcionado como agentes difusores desse património?

1.3 Metodologias utilizadas

Na senda do que fez, por exemplo, Brian Juan O’Neill no seu trabalho em Seixas¹, concelho de Vinhais, que introduz uma nova prática nos estudos realizados em Portugal, ao juntar à dimensão de uma observação participante uma dimensão documental, através da consulta detalhada de fontes locais, também nós procurámos complementar e, de alguma forma, confrontar a informação documental histórica disponível a partir das recolhas efectuadas no passado e já aqui referidas, com visitas às aldeias, conversando com os seus habitantes, procurando com isso um enquadramento ou contexto de terreno para explorar – “o nosso trabalho de campo”.

Perceber a evolução dos étimos, possíveis continuidades ou descontinuidades, alcançar as referidas dinâmicas e usos da nomeação colectiva, ultrapassando assim a sua dimensão sincrónica em exclusivo (meramente descritiva), e almejando uma perspectiva também diacrónica (analítica) entre o que eram e o que são, entre para que serviam e para que servem, entre quem o fazia e quem o faz ainda. Assim, estaremos também a evitar que o “presente etnográfico” (O’Neill, 2011: 34) perca essa herança de conhecimentos locais acumulados ao longo da história.

No que diz respeito à recolha documental e bibliográfica que serviu de suporte a este empreendimento, poderemos distinguir dois diferentes tipos de fontes. A primeira, mais acessível e de conhecimento generalizado, são os trabalhos dos etnólogos regionais que durante o século XX estudaram esta dimensão da identidade regional. Falamos dos trabalhos do Abade de Baçal, do Padre Firmino Martins e do Padre António Fontes. Trabalhos que têm servido de suporte para muita da investigação que foi, e é, efectuada na e sobre a região.

Para além destes, podemos encontrar em muitos concelhos da região, nos serviços culturais e de turismo, algumas publicações de carácter monográfico que retratam as realidades e as vivências de algumas das aldeias e povoações desses concelhos, mormente fruto e obra do olhar curioso ou interessado de algum natural desses locais. O segundo tipo fonte documental e bibliográfica utilizada foram os trabalhos realizados por autores noutras regiões do país, dos quais destacaríamos, entre outros, Luís Polanah (1978 e 1986) e Francisco Martins Ramos (1991 e 2003), assim como os trabalhos seminais de José Leite de Vasconcelos nas suas “Etnografia Portuguesa” (2007) e “Antroponímia Portuguesa” (2005).

¹ Proprietários, Lavradores e Jornaleiros, realizado durante a década de 70 e editado pela primeira vez em 1984, na colecção Portugal de Perto da D. Quixote.

O nosso trabalho de campo realizou-se um pouco por toda a região. Sem a podermos percorrer na totalidade, sendo impossível visitar todas as aldeias e falar com suas populações, assim como sem podermos afirmar que estivemos permanentemente no terreno durante determinado tempo, ou que estivemos aqui ou ali nos dias tal e tal, poderemos apresentar um conjunto de viagens aleatórias realizadas pelo território transmontano, visitando aldeias, conversando com os locais e procurando confirmar nomeadas já documentadas, ou identificando novos epítetos e seus processos.

Como metodologia, num primeiro contacto, optámos por procurar alguém com responsabilidades locais, de preferência presidentes de juntas de freguesia, párocos, membros de associações culturais ou recreativas, membros de confrarias ou de comissões fabriqueiras, julgando que para além de um conhecimento mais abrangente da sua comunidade, estes indivíduos poderiam conhecer as pessoas certas com quem deveríamos conversar. Assim aconteceu e, na maior parte das situações, foi este o resultado desses primeiros contactos. Existia alguém mais velho que saberia explicar “essa coisa” das nomeadas.

Para além do perfil desses primeiros contactos em cada comunidade, optámos, em momentos posteriores, por contactar aleatoriamente as pessoas que encontrávamos nas ruas, à porta de suas casas, nos cafés ou tabernas, que depois do estranhamento inicial, com alguma bonomia, falavam sobre as nomeadas que conheciam. Foram raros os locais onde não existia qualquer conhecimento sobre as Nomeadas Colectivas, sejam as próprias ou as de terceiros.

O resultado deste exercício será o encontro entre a análise da documentação histórica e a verificação desse *locus*, esse lugar de produção da “verdade etnográfica” descrito por Priscila Faulhaber (2007: 3), onde poderão encontrar uma narrativa não só contemplativa, como reflexiva sobre as Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes.

1.4 Organização e estrutura adoptadas

O estudo aqui apresentado está dividido em quatro partes distintas. Para além desta primeira parte na qual procuramos identificar as Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes como nosso objecto de estudo e expor as problemáticas ou questões que se nos colocaram desde o primeiro contacto com esse universo simbólico, apresentamos as metodologias e estratégias utilizadas para a maximização do sucesso da nossa empreitada e, por último, um pequeno resumo da estrutura do trabalho.

Na segunda parte trazemos a terreiro os conceitos, as teorias e as ideias que consideramos estarem implicadas nestes processos de nomeação, numa lógica relacional, sejam na sua dimensão estruturante, sejam na sua dimensão contextual, sejam ainda na sua dimensão essencialista ou ontogénica. Contributos que, com variadas intensidades e aproximações, permitirão uma perspetivação mais complexa e mais completa do universo simbólico em estudo.

Num terceiro momento partimos, então, em viagem pelo território transmontano e procuramos dar resposta, exemplificando e tipificando, a algumas das questões com que iniciamos esta empreitada. Espaços e lugares, tempos e momentos, actores e agentes que preservam, fazem uso e transmitem este acervo oral e popular, construindo uma intensa rede regional de dinâmicas sociais e culturais.

Na quarta e última parte deste texto, sem ter qualquer ambição conclusiva ou determinista sobre o tema aqui estudado, poderão encontrar um conjunto de considerações e reflexões sobre as Nomeadas Colectivas e a sua relação com as questões do território, do património, da identidade, da oralidade e da escrita, da memória, do tempo e da transmissão cultural, cuja pretensão nunca será outra senão um contributo para outras e futuras abordagens a esta dimensão simbólica das identidades locais e regionais.

SEGUNDO CAPÍTULO
“ENQUADRAMENTO TEÓRICO”

2.1 INTRODUÇÃO

“Todo o conhecimento, por mais empírico que se afigure, é sempre abstracção e construção.”

(Nunes, 1980: 43)

Neste segundo momento será necessário apresentar, com algum detalhe, as ideias, os conceitos, os paradigmas e respectivos autores, que estarão, de alguma e variada forma, implicados e em diálogo com o tema central do nosso trabalho.

Não pretendemos fazer uma leitura exaustiva das matérias, mas sim apresentar aquilo que de fundamental foi já produzido e contextualizar essa produção naquilo que são as diferentes abordagens e perspectivas.

Assim e para a realização deste exercício seleccionámos os grandes temas que podem informar e podem relacionar-se com as Nomeadas Colectivas, enquanto caracteres culturais de identidade, alteridade e tradução cultural. As leituras temáticas realizadas da extensa bibliografia reunida, não só permitirão perceber e perspectivar o nosso objecto de estudo, como poderão contribuir para uma abordagem epistemológica, isto é, para uma reflexão sobre a teoria do conhecimento disciplinar, inter e multidisciplinar já produzida sobre os processos de nomeação, em geral e as Nomeadas Colectivas, em particular.

Serão então estas leituras que permitirão, depois, partir para o terreno e para as diferentes etnografias que ilustrarão o nosso trabalho.

2.2 PATRIMÓNIO INTANGÍVEL E PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO

“O destino das coisas é envelhecerem sob o peso das degradações e perderem-se na insignificância. Apenas alguns objectos não envelhecem, tornam-se antigos.” (Guillaume, 2003: 49)

2.2.1 Cultura

Partiremos da ideia de cultura, esse conceito tão vasto e polissémico, que faz parte da identidade disciplinar de várias ciências e campos do saber, para enquadrarmos teoricamente o património intangível e os diferentes processos para a sua patrimonialização. Naquilo que diz respeito ao presente exercício, perspectivaremos o conceito de cultura através da lente da antropologia, ou seja, uma visão holística da cultura e, ainda que não haja um entendimento consensual entre os antropólogos, existe um “mínimo consenso sobre o mesmo” (Pereiro e Conde, 2021: 23). O conceito de cultura acompanha a ciência antropológica desde os seus primórdios e, desde então e até à contemporaneidade, tem sofrido várias transformações e evoluções. Eis alguns dos mais significativos momentos:

O antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (escola evolucionista), considerado como um dos “pais” da Antropologia moderna, em 1871, naquela que foi a sua principal obra, *A Cultura Primitiva*, desenvolveu uma das primeiras reflexões sobre o conceito de cultura, apresentando-a como “um todo complexo que compreende os conhecimentos, as crenças, a arte, o direito, a moral, os costumes e todas as outras aptidões e hábitos que o Homem, enquanto membro de uma sociedade adquire” (Sousa, 2015: 41).

Um pouco mais tarde, já nas primeiras décadas do século XX, Bronislaw Malinowski (escola funcionalista), descrevia a cultura como “o conjunto integral dos instrumentos e bens de consumo, nos códigos constitucionais dos vários grupos da sociedade, nas ideias e artes, nas crenças e costumes humanos” (Malinowski, 2009: 45). Também Ruth Benedict, no seu *Padrões de Cultura* (1934), refere a cultura como “um modelo mais ou menos consistente de pensamento e acção. [...] A cultura fornece a matéria-prima de que o indivíduo faz a sua vida” (Benedict, 2005: 59 e 277).

Ao longo deste século XX e mesmo durante estas primeiras duas décadas do século XXI, foram muitos os autores, entre eles vários antropólogos, que alimentaram o debate sobre a ideia de cultura. Em meados do século XX (1959), Misha Titiev escrevia que a cultura poderia ser usada em dois sentidos diferentes:

Referir os aspectos não biológicos da humanidade ou referir a forma de vida de um determinado grupo de homens e mulheres. Os antropólogos usam-na para descrever a série completa dos instrumentos não geneticamente adquiridos pelo homem, assim como todas as facetas do comportamento adquiridas após o nascimento. (Titiev, 2000: 13)

No mesmo ano (1959), Edward T. Hall publica a sua obra “A Linguagem Silenciosa” e também ele reflecte sobre a noção de cultura, afirmando:

Para os antropólogos, cultura significa, desde há muito, o modo de vida de um povo, o conjunto dos esquemas de comportamento por eles aprendidos, das suas atitudes e dos seus bens materiais. (Hall, 1994: 39)

Ao mesmo esforço se dedicou Claude Levi-Strauss (escola estruturalista), que entendia a cultura como uma lógica social que dá sentido a tudo o quanto pode ser explicado empiricamente, e Clifford Geertz que, em *A Interpretação das Culturas*, desenvolveu uma perspectiva semiótica para o conceito de cultura, designando-a como “uma teia de significados” (1978). Mais recentemente, e apesar da diacronia que o conceito experimentou, podemos encontrar ideias ou definições do mesmo conceito que mantiveram um denominador comum desde os primeiros tempos. Em 2010, a propósito da ideia de património cultural imaterial como factor de coesão social, Iván Area Carracedo e Pablo Carpintero definiam cultura por estas palavras:

Conjunto de todas as formas, os modelos ou os padrões, explícitos ou implícitos, através dos quais uma sociedade regula o comportamento das pessoas que a constituem. Como tal, inclui costumes, práticas, códigos, normas e regras do modo de ser; vestimenta, religião, rituais, normas de comportamento, sistemas de crença, etc. De outro ponto de vista, poderemos dizer que a cultura é toda a informação e habilidades que possui o ser humano. (Carracero e Carpintero, 2010: 77)

A cultura, sendo uma herança social e cultural, não é, nem deverá ser, ensimesmada e hermética, mas sim dinâmica, processual, adaptativa e estruturadora da acção social dos diferentes grupos ou comunidades, ou “demonstração que os seres humanos criam, constroem e produzem cultura constantemente. [...] que estamos continuamente a reformulá-la” (Conde, 2010: 28).

2.2.2 Património Cultural

Sendo, então, a cultura uma dimensão dinâmica das comunidades, património cultural será a selecção que esses grupos ou comunidades realizam dos seus caracteres culturais, elegendo-os com a dignidade para serem conservados, independentemente da sua função, tendo sempre como constrangimentos o contexto natural, o político e o económico, transformando-os em referentes ou símbolos identitários num determinado presente e partir do qual se reconstrói e interpreta o passado. Nesta ordem de raciocínio, Xosé Reboredo afirma que o património, enquanto construção fruto de processos (sociais), “manifesta a sua funcionalidade e transforma elementos culturais em bens desejados” (Reboredo, 2010: 150).

Esta transformação significa que o património cultural não é o mesmo que cultura, mas apenas uma parte dela e uma representação simbólica da mesma – “é algo metacultural” (Pereiro e Conde, 2021: 24), que valoriza e permite a “criação de espaços e tempos para a partilha e construção de identidades e de consciência de si” (Conde, 2010: 28), apesar de que, normalmente, e utilizando as palavras de Christoph Brumann (2014: 175)², “o património supõe-se celebrar os vestígios mais duradouros e impressionantes das classes dominantes”.

Associada ao património temos o conceito de herança, ou de “coisas que um grupo humano procura transmitir às gerações futuras, salvaguardando-as ao fluxo da vida quotidiana e ao seu eventual desaparecimento” (Silva, 2009: 3). Se repararmos na expressão inglesa equivalente a património cultural – *cultural heritage*, podemos verificar que a tónica recai sobre o termo herança, ou seja, aquilo que se herda daqueles que nos precederam. Portanto, somos herdeiros do património cultural que nos foi legado em forma de herança cultural. Esta condição, consciente ou inconsciente, de acordo ou em desacordo, com aquilo que é a nossa percepção, implica reconhecermos que o nosso presente é e resulta, numa lógica de causalidade, daquilo que o passado foi, algo que António Rosa Mendes denominou de *consciência histórica* (2012: 15).

Importa relembrar, através das palavras de Xerardo Pereiro, que “o património cultural deixou de se entender unicamente como legado, vestígio ou algo herdado do passado, [...] para algo que é interpretado a partir do presente e de acordo com critérios de selecção e valorização determinantes em cada época” (Pereiro, 2006: 28). E aqui, estaremos perante a consagração da memória, seja ela individual ou colectiva, através dos objectos ou rituais que actualizamos pelo

² Neste artigo, o autor, para além de se manifestar maravilhado perante o *boom* do interesse académico pelo património cultural e que isso poderá significar a formação de uma nova disciplina, defende uma terceira via ou terceiro caminho para o estudo do património cultural, que ele designa de agnosticismo patrimonial (ou do património), que se afasta dos dois extremos antagónicos – a crença patrimonial e o ateísmo patrimonial, e que ele caracteriza como uma atitude que deixa os efeitos do património e sua valorização como uma questão aberta para ser respondida pela investigação empírica (Brumann, 2014: 173)

seu uso. Diz-nos José Jorge (2003: 12), “que sem memória não seria sequer possível conceptualizar o património”.

Como veremos mais à frente, noutro segmento deste capítulo, a memória - as suas dimensões, problemas e limites, é relevante e até primordial para o nosso objecto de estudo, mas não poderíamos deixar de falar, desde já e porque tratamos de património, da diferença estabelecida entre memórias heterológica e simbólica, na medida em que aquela se caracteriza por ser tendencialmente unívoca, organizada pelos registos – documentos e monumentos, impondo-se pelas instituições do saber e do poder e com ambição da abrangência colectiva, esta é polissémica, baseia-se na oralidade e na espontaneidade, sempre imprecisa e ignorando a heterologia da outra memória. O seu saber vai-se renovando e criando formas de dizer e fazer (Guillaume, 2003: 139).

Assim sendo, importará também tentar perceber de onde surgiu este interesse pelas heranças culturais e as origens da concepção contemporânea do que designamos por património cultural. A cosmogonia do movimento que instituiu a cultura como um campo de saber e poder autónomo, podemos localizá-la na época das revoluções do final do século XVIII e até um pouco antes, inserida num vasto movimento ideológico que instituiu os princípios de uma “política da conservação”, que se vai desenvolver durante todo o século XIX.

Este movimento caracterizava-se por uma vontade de extrair da totalidade da sociedade civil um máximo de informações, de as acumular num lugar próprio de saber; [...] Pelos seus métodos e objectivos, a política da conservação deverá assim ser reintegrada nessa região genericamente delimitada pela abordagem enciclopedista, pelo nascimento da etnologia, pelos progressos da estatística geral, pelo desenvolvimento da clínica médica e da política sanitária. (Guillaume, 2003: 95)

A espiral destrutiva que caracterizou a Revolução Francesa, visava destruir e apagar qualquer vestígio do Antigo Regime. O vandalismo que varreu a França, arrasando e saqueando os bens de quem anteriormente detinha o poder, o Clero e a Nobreza, motivou uma grande preocupação e forte reacção do novo poder, pois havia a consciência do enorme valor daquilo que era destruído, procurando reprimir e pôr fim a esse movimento de destruições indiscriminadas, “o período do terror”, como Choay (2014: 108) lhe chamou. Esse esforço implicou uma dimensão pedagógica, tentando explicar às populações a importância dos bens que herdavam do passado,

assim como uma dimensão económica, na medida em que o grande beneficiário deste novo movimento de conservação era a própria nação³.

Na opinião de François Choay (2014: 103), “a obra de salvaguarda do património francês realizada pela Revolução permanece desconhecida”. Neste novo contexto, e com a ambição de preservar, ensinar e enriquecer, o museu impõe-se como o instrumento privilegiado dessa política e o Museu do Louvre será o local eleito, o símbolo, dessa nova dinâmica de reunião e exposição do património nacional. Ainda segundo Guillaume (2003), o acréscimo do interesse pela conservação terá as suas raízes ou origens seminais no fim da idade clássica e no facto do homem se sentir da história que projectara para si, uma história universal, unitária e unívoca.

Com o novo paradigma epistemológico surge um novo interesse pelo passado, pela reconstrução de uma história fragmentada e a “invenção” de uma política autónoma de conservação descobrirá o potencial valorativo do passado e dos seus vestígios. Nas palavras de François Hartog (2013: 230) “a Revolução é o momento da apropriação colectiva” desse passado, no qual o património deixa de ser privado e passa a ser público, numa perspectiva que vai sendo consolidada ao longo desses “meses de debates calorosos e contraditórios” (Hartog, 2013: 224).

Não façamos tábula rasa do passado, pois dele nos vem uma herança a ser transmitida: "Conservai os monumentos das artes, das ciências e da razão [...] eles são o apanágio dos séculos e não sua propriedade particular. (Hartog, 2013: 225)

Este longo e conturbado momento de nacionalização, obrigou o Estado, desde bem cedo, a criar as condições necessárias para garantir a boa posse e gestão desses bens nacionalizados. Havia que elaborar método para proceder à inventariação da “herança” e definir regras de gestão. Havia que legislar e criar as organizações suficientes para o mesmo fim. Por exemplo, foram criados desde o primeiro momento revolucionário Comitês, quer para a destruição, como depois para a protecção dos bens; Em 1790 foi criada uma Comissão “dos Monumentos”; Mais tarde, em Agosto de 1793, foi criada a Comissão das Artes; e já no século XIX, na sua década de 30, foi criada a Comissão dos Monumentos Históricos. Século este em que, por toda a Europa, se vai institucionalizar o património enquanto bem público e gerido pelos poderes públicos, o que motivou o surgimento de uma política patrimonial que o Estado aprendeu a usar também para fins simbólicos e de propaganda (Mairesse, 2021: 80).

³ A noção de património nacional, foi desenvolvida na última década do século XVIII e teve como um dos seus principais obreiros François Puthod de Maisonrouge, em 1790 (Mairesse, 2021: 78). O primeiro uso da expressão “monumento histórico” - para designar um prédio - é atribuído a Louis Aubin Millin também em 1790 (Hartog, 2013: 209).

O período revolucionário lançou ondas de choque cujos efeitos se prolongaram durante grande parte deste século, levando inclusive alguns historiadores a defenderem a ideia de que o século XIX foi grande, que teria iniciado com a Revolução Francesa, em 1789, e se estenderia até ao início da Primeira Guerra Mundial, em 1914 (Osterhammel, 2015: 76). Mas o século XIX tendo sido um período central para a consolidação dos instrumentos e as orientações dessas políticas patrimoniais, foi também um período de rápidas transformações sociais e políticas, que obrigaram as sociedades a “inventarem, instituir ou desenvolver novas redes de convenções ou determinadas rotinas” (Hobsbawm, 2020: 9), influenciando a percepção do tempo que se experimentava, tal como podemos verificar pelo seguinte testemunho de Chateaubriand:

Comecei a escrever o Ensaio em 1794 e ele foi publicado em 1797. [...] Os acontecimentos corriam mais rápido do que minha pena; sobrevinha uma revolução que tomava falhas todas as minhas comparações. [...] O tempo corre mais rápido do que a pena. [...] Tem-se a indicação do que mais atingiu os contemporâneos: o sentimento de aceleração do tempo e, logo, de perda de pontos de referência. [...] O presente é inapreensível, o futuro, imprevisível e o passado, ele próprio, torna-se incompreensível. [...] No prefácio dos Estudos ou discursos históricos, de Março de 1831, Chateaubriand resgata o mesmo tema num registo diferente: a aceleração perdura e as ruínas continuam a acumular-se. [...] Chateaubriand destaca o descompasso entre a vida miserável do historiador e o movimento rápido da história. Por mais que se abstraia, longas horas todos os dias, ele esforça-se em vão para correr atrás da história moderna: esforço irrisório e condenado a um fracasso cada vez maior. (Hartog, 2013: 111-112)

A nova realidade implicou a criação de novos mecanismos para a estruturação das relações sociais, para a expressão dos sentimentos de pertença e assegurassem as identidades. Novas formas de governar e de estabelecer relações de lealdade levaram à “invenção de tradições políticas mais conscientes e deliberadas” (Hobsbawm, 2020: 274).

Nos países desenvolvidos a “economia nacional”, cujo âmbito era definido pelo território, era a unidade básica de desenvolvimento. [...] A *standardização* da administração e do direito dentro do Estado e, em particular, da educação estatal, transformou as pessoas em cidadãos de um país específico. (Hobsbawm, 2020: 274)

A política, no novo sentido que adquiria a palavra no século XIX, era essencialmente à escala nacional. [...] Para fins práticos, a sociedade e o Estado fizeram-se cada vez mais inseparáveis. Era então natural que as classes que existiam, em particular a classe trabalhadora, identificavam-se através de movimentos ou organizações políticas à escala nacional. [...] O Estado, a nação e a sociedade convergiam. (Hobsbawm, 2020: 274)

Esta ideia de convergência social, de comunidade com um (ou mais) denominador comum é ainda resultado do tumultuoso e revolucionário século XVIII, que marcou não só o despertar dos nacionalismos, como também coincide com a decadência da influência da religião e dos seus modos de pensamento. Esta alteração ou substituição de paradigma tem por fundamento o século do Iluminismo e o racionalismo secularista que vai encontrar na ideia de nação a formatação ideal para a destruição da legitimidade dos reinos dinásticos⁴ e de influência divina ou sagrada e, ao mesmo tempo, conseqüentemente, promover o seu desenvolvimento e sucesso⁵. Tal como afirma Benedict Anderson, “os fatores nacionais são artefactos culturais de tipo especial” (2005: 23) e o património tem aqui um papel seminal como justificação para a narrativa nacional que os países vão moldando.

François Choay, por sua vez, remete para a sensibilidade romântica a descoberta de um campo de deleite e de acesso mais fácil nos monumentos do passado...

Redes de múltiplos e novos laços afectivos eram então tecidos com estes vestígios. [...] A uma iconização museológica e abstracta, em que a imagem tende a substituir-se à realidade concreta das antiguidades, sucede, pelo contrário, uma iconização supletiva que enriquece a percepção concreta do monumento histórico, por via da mediação de um novo prazer. [...] O olhar do artista romântico inscreve o monumento numa encenação sintética que o dota de um valor pictórico suplementar, sem relação com a sua qualidade estética própria. [...] Para além do imediato e do puro prazer do olhar, a imagem pitoresca pode também engendrar um sentimento de perturbação ou de angústia com que se deleita a alma romântica. [...] Designadas como símbolo do destino humano, elas tomam então um valor moral. (Choay, 2014: 141)

Segundo Llorenç Prats, ao contrário do que aconteceu noutros períodos da história, nos quais os processos de constituição, de função e de significado são radicalmente distintos do que hoje entendemos por património cultural...

Os critérios de legitimação extra-cultural fixados pelo romantismo são muito característicos deste movimento, enquanto participa de um princípio de universalidade. Trata-se da Natureza, da História e da genialidade, filha da inspiração criativa. Formalmente, o romantismo representa uma reacção de irracionalidade e excesso diante da razão e dos cânones ilustrados, do indivíduo contra o Estado, do liberalismo contra o despotismo

⁴ Segundo Benedict Anderson (2005: 43) a realeza organiza tudo em torno de um centro elevado. A sua legitimidade deriva da divindade, não das populações, que são, afinal, constituídas por súbditos e não por cidadãos.

⁵ Ao longo de todo o século XIX, com especial incidência na sua segunda metade, a ascensão de movimentos nacionalistas, suportados pelo fulgor capitalista e pela atrofia dos Estados dinásticos, cuja legitimidade não tinha qualquer relação com o elemento da nacionalidade ou nação, resultam no estertor dinástico no momento da I Guerra Mundial. A partir daqui a forma internacional legítima passou a ser o Estado-nação (Anderson, 2005: 157).

ilustrado. É a ideologia da burguesia, da glorificação do indivíduo e da livre iniciativa. [...] Estes motivos (natureza, história e genialidade) são tão queridos à estética e à ideologia romântica: A natureza, indomável, metáfora e desafio, por sua vez, para a liberdade individual; A história, os heróis e os grandes feitos lendários que os românticos não só cantaram, como, nalguns casos, tentaram imitar; A inspiração criativa, uma nova percepção do conceito de autor, a reivindicação da imaginação e do génio diante da imitação e do academismo característicos da ilustração; A genialidade representa a excepcionalidade cultural, a individualidade que transcende, e portanto, transgride, as regras e capacidades culturais que regem o comum dos mortais. (Prats, 1998: 117)

Segundo este mesmo autor, a natureza, a história e a genialidade constituem-se como os critérios de um triângulo que balizam e integram todos os caracteres, materiais ou imateriais, potencialmente patrimonializáveis (Prats, 1998).

A ideia de património cultural, enquanto construção social, leva-nos à inevitável disputa entre os agentes para legitimar determinados caracteres culturais e, disputa para a qual, cada um desses agentes utilizará as ferramentas e o poder ao seu dispor. Isto significa que aquilo que afirmamos como património cultural é sempre resultado dessas disputas, cujos vencedores impõem o seu capital cultural à comunidade e as “suas ideias tendem a entrar em sintonia e homogeneizar-se [...], com as quais se pode estar, ou não, de acordo, mas que, [...] acabam por se impor ao nível categorial” (González, 2020: 71).

De certa forma, estes elementos culturais ao serem impostos como referentes simbólicos, podem adquirir como que uma nova vida, com novas funções, novos significados e novos valores, tais como o valor histórico, o estético ou artístico, o de antiguidade, o de actualidade, o documental e o valor etnológico ou antropológico (Riegl, 1987, *apud* Pereira e Conde, 2021: 28). Do ponto de vista antropológico, o património cultural tem valores de três ordens: a) o valor de uso para a comunidade; b) o valor de cambio para o mercado e c) o valor estético para o turismo (Canclini, 1989, *apud* Pereira e Conde, 2021: 28).

2.2.3 Património Intangível

Será precisamente neste contexto das novas valorizações das expressões do património cultural, que nas últimas décadas assistimos a um aprofundamento da reflexão sobre as diferentes componentes, dimensões e características daquilo que pode ser entendido como património cultural. Nos últimos anos ou décadas o Património Imaterial ou Intangível (PCI) foi objecto de cuidado e consciencialização para a sua “salvaguarda”, “protecção” e/ou “recuperação”, atitude que Santiago Prado Conde denominou de “preocupação intencional” (Conde, 2010: 27).

Mas imaterial ou intangível porquê? Responde-nos Xosé Reboredo, citando Maximino (2003), que porque “o povo [...] facilita a matéria-prima, mas tende a abandonar muitos componentes potencialmente valiosos quando perdem funcionalidade” (Reboredo, 2010: 151). Porque é “um património vivo, [...] confere a cada um dos seus depositários um sentimento de identidade e continuidade, posto que fazem-no seu e recriam-no constantemente” (Carracero e Carpintero, 2010: 78). “No sentido do património se nos apresentar, [...] como um valor da memória que [...] projecta na contemporaneidade a presença daquelas origens que nós [...] constituímos como sendo nossas” (Jorge, 2003: 11). “O conceito de património imaterial contribui para construir uma visão mais plural do património cultural, ampliando a variedade de grupos sociais representados, além daqueles vinculados às elites sociais dominantes da sociedade ocidental” (Díaz, 2012: 114).

Na opinião de Santiago Prado Conde, porque...

É preciso ter em conta as pessoas, os protagonistas, e desenvolver uma abordagem de respeito pela diversidade. Assim como também se deve aos valores ligados a objectos patrimoniais acima do objecto em si mesmo; e ao descobrimento de valores, significados, que não podem ser facilmente transmitidos só através dos objectos, mas precisam de acção, da prática e da transmissão para serem compreendidos na sua integridade. (Conde, 2010: 28)

Contudo, este património cultural imaterial ou intangível, pelas suas idiossincrasias, é de difícil circunscrição, ou seja, por não ser um património completamente objectivo ou objectivável, também não é possível determinar com precisão a melhor actuação ou intervenção. Na opinião de Quintero (2003) citado por Conde (2010: 28), “a indefinição do que é património imaterial relaciona-se com o facto de que seja qual for a forma do objecto, é-o pelos valores associados. Esses valores são ‘não-tangíveis’”. Ainda assim, “os peritos e legisladores consideram possível classificar, conformar e padronizar o “imaterial”, numa palavra, tornar tangível o que é intangível” (Ramos, 2003: 56).

Por outro lado, há ainda autores que criticam a própria designação e a separação entre os patrimónios material e imaterial, ou tangível e intangível. Por exemplo, Xosé Reboredo (2010), citando Alonso Ponga (2009: 46), afirma que essa dicotomia é falsa, na medida em que “no património material descansa, em boa medida, a cultura imaterial e vice-versa”. Mas a maior e pertinente crítica que este autor aponta à validade do conceito de “imaterial”, é que sendo fruto de critérios de classificação moldados teológica, linguística e filosoficamente pela cultura cristã e

ocidental, não terá qualquer validade junto de outras sociedades e culturas, para além da civilização ocidental hegemónica.

Fernando Pinto (2003: 19) considera que seja qual for a função de uma peça patrimonial, terá de existir um “conhecimento intangível” dessa função. Como também considera que “sem o intangível gesto, jamais teria havido o tangível património. [...] É por isso mais importante que todos eles”. Patrícia Barreto, no seu pequeno texto sobre a Protecção Jurídica dos Bens Imateriais (2003), escreveu que mesmo o “património construído não vale por estar construído, vale pelo valor imanente que lhe está associado” (Barreto, 2003: 42). Pablo Alonso González é peremptório ao afirmar:

Esta distinção entre o tangível e o intangível, que se potenciou recentemente [...] é simplesmente uma forma de valorizar os aspectos simbólicos do cultural, enquanto folclore, tradições, gastronomia, etc., permitindo de igual modo abstrair “intangíveis” da relacionalidade social, coisificá-los e pô-los em circulação no mercado. (González, 2020: 63)

Em 2003, a Convenção Mundial de Património Cultural Imaterial da UNESCO, reunida em Paris, redefine o que antes se denominava folclore⁶ e cultura popular ou tradicional. Nesta convenção é estabelecida uma classificação para o PCI, que incluía os seguintes âmbitos: Tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do património cultural imaterial; Artes do espectáculo; Usos sociais, rituais e actos festivos; Conhecimentos e usos relacionados com a natureza e o universo; Técnicas artesanais tradicionais (Carracero e Carpintero, 2010: 78) (Pereiro e Conde, 2021: 68). A UNESCO apresenta três tipos de instrumentos reguladores do património cultural que dizem respeito em particular ao património cultural imaterial:

- 1) declarações – compromissos morais e políticos, voluntários, dos países que subscreveram a Convenção;
- 2) recomendações – para se actuar em determinado “património” e de determinada maneira;
- 3) convenções – tratados internacionais, acordos entre países, que exigem vontade e compromissos obrigatórios. (Pereiro e Conde, 2010)

Esta convenção foi, entretanto, sendo adoptada pelos diferentes Estados e pelas suas legislações e constituições e a própria UNESCO tem vindo, desde então, a aprofundar a reflexão

⁶ É preciso admitir que os estudiosos do folclore fizeram, e fazem, um trabalho positivo de conservação de formas (expressões) em perigo de desaparecimento, ou em situação marginal, contribuindo assim para a acumulação de um corpo aproveitável num arquivo de património antropológico imaterial. (Reboredo, 2010: 157)

sobre as características do PCI, afirmando-o como: a) tradicional, comunidades e depende delas; c) baseado na comunidade que nele acreditam, mantêm e transmitem; d) integrador, pois contribuem para inculcar um sentimento de pertença à comunidade, de identidade e continuidade (Carracero e Carpintero, 2010: 78).

2.2.4 Processos de patrimonialização

Tal como já vimos, ao convertermos bens culturais em património cultural estamos a patrimonializar. Olhemos agora com maior detalhe para esses processos e para as diferentes perspectivas e opiniões que têm sido produzidas sobre as dialécticas, conflitos, negociações, tensões e afirmações de poder, que estão associadas à selecção de bens e à construção de patrimónios. Xerardo Pereiro e Santiago Prado Conde (2021: 81) afirmam que maior parte destes “processos patrimonializadores são procedentes do campo institucional dos Estados ou outro tipo de organizações globais, como a UNESCO e todo o seu sistema de certificações do património mundial, e pouco, ou raramente, a participação das pessoas é significativa ou alcança a hegemonia suficiente”. Este facto é entendido por Filomena Sousa como sendo uma abordagem ETIC...

Onde instâncias científicas, técnicas ou administrativas podem incorrer no erro de ignorar ou rejeitar o recurso à subjectividade discursiva dos actores e o real envolvimento das comunidades. [...] Essas instituições definiram programas e instrumentos jurídicos para a salvaguarda do PCI, ou seja, este processo não nasceu da reivindicação das populações ou da participação democrática nestas decisões. (Sousa, 2015: 13 e 19)

Porque é nas comunidades e são os indivíduos dessas comunidades quem mantêm, revitaliza ou extingue as manifestações culturais, a atitude deveria ser uma abordagem EMIC, ou seja, implicar os interessados e intervenientes nestes processos e decisões, até porque as dinâmicas de cada comunidade podem levar a diferentes percepções, interpretações e significados de práticas e objectos. Para além de, tal como afirma Gema Díaz, “não existirem elementos intrinsecamente patrimoniais, mas processos de patrimonialização e actores que patrimonializam” (Díaz, 2017: 4).

Sendo um processo, a patrimonialização obedece a um conjunto de acções ou etapas que devem ser respeitadas: desde a identificação e valorização de um bem ou manifestação cultural, à investigação, à documentação e inventariação, à salvaguarda – seja recuperação, manutenção, transmissão ou difusão, à definição de tutelas e à inscrição em listas locais, nacionais e mundiais.

Podemos identificar uma variedade de abordagens ou atitudes que incidem sobre esses processos de patrimonialização (Pereiro, 2006: 25; Sousa, 2015: 28):

- a) Tradicionalista ou folclorista – em que o património cultural é reduzido a um conjunto de bens materiais e imateriais... [...] a sua visão é historicista, conservacionista e monumentalista. Reificam assim os bens culturais;
- b) Constructivista – o património cultural é entendido como o conjunto de bens culturais fruto de um processo de construção social. Em cada época [...] criam-se critérios de selecção do valor do património. É uma representação simbólica das identidades e um instrumento de coesão e disputa ideológica;
- c) Patrimonialista – o património cultural é a recuperação das memórias do passado desde uma perspectiva presente, para explicar a mudança. É uma intervenção na cultura e os bens patrimoniais representam formas de vida e identidades num tempo e num espaço concretos;
- d) Produtivista ou mercantilista – o património cultural é entendido como uma nova forma de produção cultural para “outros”, que pode ajudar a solucionar o desemprego, a revitalizar o consumo e a atrair o turismo cultural. Como uma mercadoria que deve satisfazer o consumo contemporâneo;
- e) Participacionista – a recuperação e conservação do património cultural deve pôr-se em relação com as necessidades sociais presentes, e com um processo democrático de selecção do que se conserva. É um instrumento de auto-definição e auto-conhecimento identitários que promove a compreensão da cultura e a consciência de si na sua diversidade cultural.

Llorenç Prats (1998: 123), denominou estes processos de patrimonialização de “activações patrimoniais”, o que significa “escolher determinados referentes culturais e expô-los de outra forma, sacralizando-os e atribuindo-lhes um carácter simbólico com capacidade para representar identidades”. Já para Pablo Alonso González (2020: 64) “o património converteu-se num dispositivo de governabilidade e numa tecnologia biopolítica de controlo, à qual dá o nome de máquina patrimonial”.

Para este autor, esta máquina patrimonial é uma realidade empírica e sociopolítica através da qual o património se expressa (p. 69), gera discursos de identificação ou, citando Appadurai (1995), constrói localidades (p. 184), reorganiza a esfera social e cultural para apropriação do capital simbólico colectivo (p. 193), mas é também uma forma de dominação, estabelecendo

hierarquias sociais, de valor e de poder (p. 193), é normativa e reifica totalidades (p. 14), molda os comportamentos quotidianos, essencializa as culturas locais, criando um regime de autenticidade regulador de hábitos, costumes e consumos (p. 14), e alimenta-se da alteridade, convertendo essa diferença em valor económico e recurso ideológico (p. 14).

Uma perspectiva interessante e que merece aqui referência, pois reflecte e interroga estes processos de patrimonialização, é a de José Jorge, que a propósito da legitimidade sobre o património, questiona se o presente, enquanto herdeiro desse património, não tem o direito de se desfazer daquilo que já não faz uso? e, por outro lado, se não se estará a construir uma cultura de meras representações?... “uma cultura de coisas que ilusoriamente tornam presentes outras coisas cujo quadro de vida já não existe?” (Jorge, 2003: 13).

Na opinião deste autor, seria mais razoável e útil não tentar ressuscitar algo que já morreu – narrativas, rotinas de comportamento, objectos, etc., que pertencem ao passado e dedicar a atenção noutros objectos ainda vivos e que não correm risco imediato de destruição ou desvirtuamento... “se esses objectos estão mortos, [...] resultará (com a sua preservação) uma espécie de artificialização de conteúdos memoriais [...] vítimas de um simulacro de ressurreição imposto no quotidiano” (Jorge, 2003: 14).

Por último, questiona a imposição da culturalidade dos objectos ou conteúdos ressuscitados, muitas vezes descontextualizados da sua origem (tempo e espaço), atribuindo-lhes um carácter ritual, e a possibilidade dos actuais usuários eventualmente não aceitarem tal imposição. É que, tal como afirma Pereiro (2006: 28), “a patrimonialização é um seguro contra o esquecimento”, pois entendida como um processo de activação de memórias, tem sempre ligados processos de esquecimento.

Já vimos como evoluiu a sensibilidade e o interesse face ao património cultural, e como isso motivou um crescente investimento nos processos de patrimonialização que, numa tendência global e muito frequentemente, ultrapassam os limites da razoabilidade e entram no domínio da “histeria” (Peixoto, 1998, *apud* Pereiro, 2006: 28), ou da “obsessão” (Patin, 1999, *apud* Pereiro, 2006: 38) pelo património, algo que Llorenç Prats (2012: 71) designa de “hiper-patrimonialização da realidade”.

Nesta nova realidade potencia-se uma mercantilização do património cultural, o que significa que, transformando-se em objecto de consumo, está ao dispor das dinâmicas e lógicas do mercado, da especulação e, principalmente, do turismo... “o património cultural é o sangue que dá vida ao turismo afirmam Boniface e Fowler” (1993: XI, *apud* Pereiro, 2006: 37). Estes

“novos produtos turísticos” permitiram a sobrevivência de muitos indivíduos e famílias, assim como a reprodução cultural de muitas localidades, mas também provocaram desequilíbrios, desestruturações e gentrificações em localidades e comunidades, onde o património cultural passou a ser o único ou principal modo de vida (Pereiro, 2006)⁷.

Sem qualquer pretensão ou ambição premonitória, partilhando apenas a opinião de alguns dos autores que aqui referimos e citámos, parece-nos que o turismo massificado que se pratica genericamente por todo o lado, poderá prejudicar séria e definitivamente muito daquilo que é considerado património cultural, mas que já anteriormente existia enquanto bem cultural, situação que deveria obrigar a uma reflexão profunda dos agentes e decisores implicados e com poder, e conseqüentemente, a um repensar sobre que futuro pretendemos para os bens culturais, para os patrimónios culturais presentes e, desejavelmente, futuros.

2.2.5 Breve diacronia de momentos e legislações sobre património cultural

Foi a partir da Revolução Francesa, quando o Estado assume e se responsabiliza pelos bens culturais, nacionalizando aquilo que até então era de domínio privado, que a consciência pelo valor e importância do património para a sociedade foi crescendo e ganhando expressão (Viana, 2005; Reboredo, 2010; Choay, 2014; Pereiro, 2021).

Um dos primeiros actos jurídicos da Constituinte, em 2 de Outubro de 1789, tinha sido o de colocar os bens do clero “à disposição da nação”. Seguir-se-ão a estes os dos emigrantes e depois os da Coroa. Esta fabulosa transferência de propriedade e esta perda brutal de destino não tinha precedente [...] O valor primário do tesouro assim cabido em sorte ao povo é económico. [...] Integradas entre os bens patrimoniais sob o efeito da nacionalização, as antiguidades são metamorfoseadas em valores de troca e em possessões materiais que, sob pena de prejuízo financeiro, há que preservar e manter. (Choay, 2014; 105)

Mas foi a partir do século XIX que essa consciência se consolidou, com a atribuição de um novo estatuto às antiguidades, o monumento histórico é consagrado (Choay, 2014), consequência da “vertigem perante a destruição das formas [...] herdadas do passado [...] e a emergência da consciência do desaparecimento das formas sociais pré-capitalistas” (Santos, 2010: 170). Será já no século XX, nomeadamente depois da Segunda Guerra Mundial, que assistiremos ao

⁷ *O risco da exploração em massa e exagerada do património cultural pode acabar com ele, fruto dessa obsessão turística de ver tudo o que há para ver* (Patin, 1999, *apud* Pereiro, 2006: 38). Mas, para além da massificação do turismo, outros perigos ameaçam o património cultural, como por exemplo, a sua banalização através da conversão em espectáculo, a sua festivalização ou disneylandização, que mais não fazem do que predação de territórios e responder à visão estereotipada externa da identidade, ou seja, uma representação do “nós” para os “outros” que visitam e consomem (Pereiro, 2006).

crescimento decisivo dessa percepção sobre a importância do património cultural e, em particular, do PCI, tanto a nível das nações e estados, como a nível internacional.

A nível internacional poderemos referir os principais momentos que traduziram essa evolução (Pereiro e Conde, 2021: 60) (MatrizPCI – Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial –

<http://www.matrizpci.dgpc.pt/MatrizPCI.Web/Pages/CronologiaInternacional>)⁸

- 1933 – Carta de Atenas foi redigida como conclusão do Congresso Internacional de Arquitectos e Técnicos de Monumentos Históricos que aconteceu em Outubro de 1931 na mesma cidade;
- 1946 – Criação da UNESCO que passa a elaborar Convenções, Recomendações e Declarações sobre o Património Cultural;
- 1948 – ONU declara acesso à cultura como um direito humano;
- 1954 – Em Haia cria-se a Convenção para a protecção dos bens culturais móveis e imóveis em caso de conflito bélico;
- 1964 – UNESCO Carta de Veneza, na qual surge a noção de monumento histórico como eixo da conservação patrimonial e cria o cânone das práticas patrimoniais modernas;
- 1966 – ONU estabelece o Pacto de Direitos Civis e o Pacto de Direitos Económicos, Sociais e Culturais, como complemento e reforçando a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948;
- 1972 – UNESCO Convenção de Património Mundial Cultural e Natural, em Paris, vai garantir o desenvolvimento e institucionalização dos discursos e das legislações patrimoniais, assim como vai definir o património comum da humanidade, associando-o com a paz, com os direitos humanos, com a diversidade cultural, com o diálogo internacional e com o desenvolvimento sustentável. Será o documento seminal para as declarações posteriores sobre património cultural;
- 1976 – UNESCO Recomendação sobre o intercâmbio internacional de bens culturais, em Nairobi;
- 1978 – UNESCO Primeira declaração de bens culturais patrimoniais da humanidade;
- 1979 (reescrita em 1999) – Carta de Burra (Austrália) que indica as linhas de orientação para a conservação e gestão de sítios com significado e interesse cultural, assim

⁸ Consultado em 16 de Julho de 2022.

como defende uma maior participação das comunidades na conservação e gestão desses sítios e do património cultural;

1989 – UNESCO Recomendação para a salvaguarda da cultura tradicional e popular, na qual são identificadas as dimensões tradicionais e populares da cultura, é referida a sua importância identitária para as comunidades e a necessidade de as preservar e divulgar;

1993 – Programa Tesouros Humanos Vivos, proposto pela República da Coreia à UNESCO, no qual se fala de património cultural imaterial e se afirma que os tesouros humanos vivos são os indivíduos que possuem um alto grau de conhecimento e técnicas necessárias para executar ou recriar determinados elementos do património cultural imaterial;

2001 – UNESCO Publicação da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, expõe que a cultura e a diversidade cultural são um direito e um património comum da humanidade, uma condição da dignidade humana, da paz, da criatividade e da solidariedade internacional. Afirma que a cultura e a diversidade cultural não podem ser tratadas como uma qualquer mercadoria, e apenas como parte da identidade, dos valores e dos modos de viver dos grupos humanos;

2003 – UNESCO Convenção Mundial de Património Cultural Imaterial, em Paris. Redefine o que anteriormente se denominava folclore e cultura popular ou tradicional. Nesta Convenção incluem-se as tradições orais, as artes do espectáculo, os usos sociais e rituais, as festividades, os conhecimentos e práticas em relação com a natureza e os saberes e técnicas artesanais tradicionais;

2007 – Por iniciativa do Observatório da Diversidade e Direitos Culturais da Universidade de Friburgo (Suíça), cria-se e publica-se a Declaração de Friburgo, sobre direitos culturais, que consolida a nova geração de direitos humanos e também o direito ao património cultural;

A nível nacional, o processo de construção e implementação de políticas para o Património Cultural Imaterial teve início tardio, ainda que existisse alguma legislação anterior, apenas aconteceu já no século XXI e, tendo por grande impulso e motivação, a Convenção Mundial de Património Cultural Imaterial, de Paris, em 2003 (informação recolhida do MatrizPCI – Inventário

<http://www.matrizpci.dgpc.pt/MatrizPCI.Web/Pages/CronologiaPortugal>)⁹.

- 1985 – Lei n.º 13/85, de 6 de Julho, Lei do Património Cultural Português, na qual e no seu artigo 1.º se afirma que o Património Cultural Português é constituído por todos os bens materiais e imateriais que, pelo seu reconhecido valor próprio, devam ser considerados como de interesse relevante para a permanência e identidade da cultura portuguesa através do tempo;
- 2001 – Lei n.º 107/01, de 8 de Setembro, que estabelece as bases da política e do regime de protecção e valorização do património cultural. No ponto 4 do artigo 2.º, a lei afirma que integram, igualmente, o património cultural aqueles bens imateriais que constituam parcelas estruturantes da identidade e da memória colectiva portuguesas;
- 2006 – Decreto-Lei n.º 215/06, de 27 de Outubro, que preconiza a definição e execução de uma política integrada do património material e imaterial, responsabilizando o Instituto dos Museus e da Conservação pelo inventário, valorização e protecção do PCI;
- 2007 – Decreto-Lei n.º 97/07, de 29 de Março e respectiva Portaria n.º 377/07, de 30 de Março, é criado o Instituto dos Museus e da Conservação no âmbito do Ministério da Cultura, ao qual se atribuem competências específicas na área do PCI, através do seu Departamento de Património Imaterial;
- A 23 de Agosto, o Conselho de Ministros aprova a ratificação de Portugal da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial (Paris, 2003);
 - A 23 de Agosto, o Conselho de Ministros aprova a ratificação de Portugal da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial (Paris, 2003);
- 2008 – Resolução AR n.º 12/08, de 24 de Janeiro, a Assembleia da República aprova por unanimidade a Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial (Paris, 2003). A 26 de Março procede-se à sua ratificação, por publicação em Diário da República;
- Pelo Aviso n.º 137/08, de 28 de Julho (publicado em Diário da República n.º 144), torna-se público que a República Portuguesa depositou junto do Director-Geral da

⁹ Consultado em 16 de Julho de 2022.

- UNESCO, em 21 de Maio, o seu instrumento de ratificação da Convenção, que depois entrou em vigor a 21 de Agosto de 2008;
- 2009 – Decreto-Lei n.º 139/09, de 15 de Junho, que estabelece o regime jurídico de salvaguarda do PCI em Portugal, em desenvolvimento do disposto na Lei n.º 107/2001 e em harmonia com a Convenção UNESCO 2003. Estabelece também os modos para a implementação do Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial;
- 2010 – Entre Março e Maio, o Instituto dos Museus e da Conservação realiza o inquérito “Património Imaterial em Portugal”, aplicando-o a 494 entidades e tendo como objectivo a identificação de ações recentemente realizadas no âmbito do PCI por parte daquelas entidades, bem como a identificação de fundos documentais considerados de particular importância para a documentação de manifestações do PCI em Portugal;
- Portaria n.º 196/10, de 9 de Abril, elaborada no quadro jurídico da salvaguarda do PCI (Decreto-Lei n.º 139/09). Aprova o formulário para pedido de inventariação de uma manifestação do PCI. A Portaria constitui um instrumento imprescindível à operacionalização do Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial;
 - Em Junho é apresentada junto da UNESCO a primeira candidatura do Estado Português para inscrição na Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade – candidatura do Fado, pela Câmara Municipal de Lisboa;
- 2011 – Publicação do Despacho n.º 1018/11, de 12 de Janeiro, encerra-se o processo de constituição da Comissão para o Património Cultural Imaterial. A Comissão é um órgão dotado de autonomia administrativa, técnica e científica, instituído pelo Decreto-Lei n.º 139/2009, de 15 de junho, que atua de forma independente e tem funções deliberativas e consultivas no âmbito da salvaguarda do PCI;
- No dia 1 de Junho, o Instituto dos Museus e da Conservação disponibiliza o MatrizPCI como plataforma de acesso online ao Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial, implementado para os fins previstos no Art.º 12.º da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial (UNESCO, 2003);
 - Decreto Legislativo Regional n.º 21/11/A, de 4 de Julho, que estabelece o Regime jurídico de salvaguarda do património imaterial da Região Autónoma dos Açores;

- 2012 – Decreto-Lei n.º 115/12, de 25 de Maio, estabelece a Lei Orgânica da Direcção-Geral do Património Cultural, em cuja missão e atribuições se contam as de assegurar o cumprimento das obrigações do Estado no domínio do estudo, salvaguarda, valorização e divulgação do PCI;
- Portaria n.º 80/12, de 13 de Julho (publicada no Jornal Oficial da Região Autónoma dos Açores, I série, n.º 112), que aprova o modelo do formulário eletrónico para pedido de inscrição no inventário regional do património cultural imaterial dos Açores;
 - Em Agosto a Direcção Regional da Cultura dos Açores disponibiliza o «MatrizPCI – Açores», plataforma de acesso online ao Inventário Regional do Património Cultural Imaterial dos Açores, e que constitui base de dados homóloga à do Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial para esta Região Autónoma;
- 2013 – Decreto-Lei n.º 132/13, de 13 de Setembro, reestrutura o Conselho Nacional de Cultura, atribuindo à sua Secção dos Museus, da Conservação e Restauro e do Património Imaterial competências no domínio consultivo em matéria de PCI;
- 2015 – Decreto-Lei n.º 149/15, de 4 de Agosto, que introduz as alterações ao Decreto-Lei n.º 139/2009, de 15 de Junho;

2.3 NOMEAR E SER NOMEADO

“Conheces o nome que te deram, não conheces o nome que tens.” (Saramago, 1997)¹⁰

Não sendo objectivo principal deste exercício a validação histórica, antropológica ou mesmo linguística e semântica da nomeação, importa reflectir sobre a universalidade do processo, assim como, através de uma perspetivação multidisciplinar, perceber o interesse pela nomeação. Não sendo possível fazer uma leitura estanque dos vários conceitos implicados, tentaremos sistematizá-los de forma coerente e inteligível. São muitos os estudos existentes e muitos os autores que ao longo do tempo se dedicaram à nomeação e aos seus processos¹¹.

Podemos começar por apresentar a nomeação como um processo de identificação, de alteridade, de diferenciação, ou como escreve Richard Alford (1988: 69), “nomear tem duas funções centrais: diferenciação e categorização”¹². Qualquer integração social implica a necessidade da atribuição de um nome individual. Esse acto primeiro de nomear, condição fundamental, garante existência social e introduz o *neófito* num determinado sistema social e suas redes de relações.

Atribuir um nome será, então, um acto constitutivo de identidade, realizado num processo contínuo, incompleto e tenso, naquilo que Levi Strauss denomina “batalha retórica e onde se localizam pessoas, grupos, acções e sentimentos” (*apud* Schritzmeyer, 2007: 92). Para Maria Filomena Molder “a essência linguística do ser humano é a nomeação, isto é, o homem manifesta a sua compreensão através do poder que tem de dar nomes [...], o que significa que a nomeação é uma condição da humanidade” (Molder, 2011: 23 e 238).

Todas as sociedades, presentes e passadas, encontram a sua lógica e a sua organização na prática comum de atribuir a cada indivíduo um nome (Feijó, 2008: 167) e essa prática assume uma dimensão universal enquanto mecanismo de referência social, na qual convergem duas funções distintas: por um lado, a identificação através da individuação de cada elemento no conjunto do grupo – nome próprio que identifica e diferencia; e por outro, a vinculação desse mesmo elemento a um grupo social mais restrito, através da partilha de nomes de família –

¹⁰ in Livro das Evidências, citado por José Saramago em “Todos os Nomes”, de 1997. Nesta ficção o autor explora um armazém de nomes, ou seja, um cartório imenso onde estão todos os nomes dos vivos, mas que em breve serão apenas memórias e esquecimentos. O nome de cada um é seu, mas só na medida em que pertence também aos outros que se relacionam connosco e assim o identificam.

¹¹ José Leite Vasconcelos (1928-2005, 2007), Manuel de Paiva Boléo (1956), João de Pina Cabral (1984, 2007, 2008), Luís Polanah (1978, 1986), Alexandre Costa (1982), Susana de Matos Viegas (2007, 2008), Paula Godinho (2006), Ana Paula Guimarães (2004, 2008), Francisco Manuel Alves (2000), Rui Feijó (2008), Francisco Martins Ramos (1991, 2003) e Carlos Alberto Silva (2003), em Portugal; e, estrangeiros, Richard D. Alford (1988), Barbara Bodenhorn (2006), Pierre Bourdieu (1998, 2008, 2009, 2010, 2011), Gabriele Vom e Bruck (2006), e de Robert Rowland (2008).

¹² Tradução do autor.

apelidos que vinculam e categorizam (Feijó, 2008: 144). Por outras palavras, poderemos entender a nomeação como uma forma de classificação, sem caracterização: “localizar sem retratar” (Geertz, 2006: 104), uma ideia que nos leva relacionalmente aos conceitos de denotação e conotação.

John Stuart Mill (Rowland, 2008: 17), definiu os nomes como *meaningless markers* (marcas sem significado). Os nomes têm uma função denotativa, na medida em que são desprovidos de significado próprio e servem apenas para distinguir os indivíduos uns dos outros, ou dito de outra forma, os nomes denotam sem conotarem... *they attach to objects, not their attributes* (dizem respeito aos objectos e não aos seus atributos ou características). Contudo, na prática e através das práticas de nomeação, os nomes raramente excluem a existência de funções conotativas, ou seja, a existência de significados.

Para Robert Rowland (2008: 17-18) a função denotativa do nome serve apenas para marcar a identidade pessoal, a individualidade de cada um, distinguindo-o de todas as restantes pessoas num determinado agrupamento ou comunidade de referência. Ao mesmo tempo e porque adquire, pelo uso, conotação ou significado próprio, o nome passa a poder relacionar os indivíduos com os outros, contribuindo assim para estabelecer a sua identidade social. O mesmo autor, citando José Leite de Vasconcelos (1928: 3), afirma que o nome passa a ter simultaneamente uma dimensão social e uma dimensão moral.

Numa perspectiva cartesiana podemos afirmar que a nomeação depende da existência de uma relação fundamental, prévia, assimétrica e de poder, entre nomeador e nomeado. Alguém nomeia outrem. Esta relação, manifestada na oposição dos dois termos, não pode ser suprimida, o que significa que estão originalmente separados e são transcendentais um ao outro. Para além disso, as condições de um e de outro são diferentes, pois não são permutáveis e a sua função é essencialmente diferente.

O poder de nomear é parte de um longo e complexo processo de conquistas, de resistências e de legitimações (Bodenhorn, 2006: 141), que ao longo do tempo foram evoluindo e consolidando-se através de diferentes processos e regras. Por exemplo, nas sociedades arcaicas uma das formas elementares do poder político era o poder quase mágico de nomear e assim fazer existir pela virtude dessa nomeação (Bourdieu, 2011: 145); No livro do Génesis (2, 19-20), Deus atribui a Adão o poder de nomear todas as espécies animais da terra e do céu – “Cada ser vivo teria o nome que o homem lhe desse”; Na Mongólia o nome é a pessoa e o nome de um indivíduo

marca o seu destino, existindo por isso um esforço pela originalidade na nomeação (Viegas, 2008: 74); Já no início do século XX, José Leite de Vasconcelos afirmava:

Convém observar que os nomes pessoais nascem, em regra, de expressões da língua comum, isto é, ou de palavras simples, de derivados e de compostos, ou de frases: e referem-se em seus primórdios, conforme as línguas, a cousas e fenómenos da Natureza, ao tempo (como duração), à geografia, a qualidades físicas e morais dos indivíduos, a circunstâncias, necessidades e ocupações da vida ordinária, à religião ou à magia, à guerra, a domínio (em todo o sentido), a estados sociais, etc. (Vasconcelos, 2005: 23)

Francisco Ramos e Carlos Silva, num trabalho sobre as alcunhas alentejanas, para se referirem ao processo de nomeação, citam Harder (1986: 246):

No processo da mudança semântica quando as palavras se tornam nomes, estes reflectem, pelo menos, três níveis de significado: a) o nível lexical, isto é, o significado dicionarial da palavra ou palavras que compreendem o nome; b) o nível associativo, isto é, a razão ou razões porque um determinado item lexical (ou onomástico) foi utilizado no processo nominativo; c) o nível onomástico, isto é, o significado de um denotativo como verdadeiro nome. (Ramos e Silva, 2003: 15)

Os mesmos autores fazem referência a uma dimensão muito importante e ainda não referida. O facto de o processo de atribuição de um nome, sendo um processo universal, só pode ser realizado através da linguagem, escrita ou oral. Como a escrita é uma conquista recente, será na esfera da comunicação verbal que radica o processo de nomeação (Ramos e Silva, 2003: 12). Contudo, “ser escrito significa ser mais verdadeiro, ou seja, não ter nome escrito ou não ser conhecido pelo seu nome é, num certo sentido, não ter nome; uma marca indelével de subalternidade” (Pina Cabral, 2008b: 254).

A propósito da importância do nome escrito, Pierre Bourdieu (2010: 187) afirma que é a assinatura – *signum authenticum* – que autentica a identidade dos indivíduos juridicamente instituídos. Nalgumas comunidades o nome que se escreve é designado por “nome certo” e diz respeito ao nome de registo ou baptismo (Viegas, 2008: 80). Segundo Pierre Bourdieu (1998: 89), “a nomeação contribui para construir a estrutura do mundo” e não haverá agente social que não aspire, na medida das suas possibilidades, aceder a “esse poder de criar o mundo nomeando-o” (Bourdieu, 1998: 89-90). Os ritos baptismais são momentos por excelência de nomeação, através da atribuição de um nome próprio que, por sua vez, institui uma identidade social constante e

durável ao indivíduo biológico, ou seja, que o acompanhará durante toda a sua existência e mesmo depois do seu desaparecimento.

À luz da tradição cristã, o nome próprio é o “nome de pia” e transporta a sacralidade da pessoa humana, qualificando-a no que tem de mais essencial. É o nome da alma. [...] As implicações teológicas do significado atribuído aos nomes próprios não são descartáveis só porque ocorreu uma laicização e pluralização religiosa das sociedades. (Cabral, 2008b: 241 e 250)

O nome próprio é designado ou definido de diferentes formas, consoante os autores: “o nome pessoal é significativo”, para Pina Cabral (2008^a: 10); “designador rígido que designa o mesmo objecto em qualquer universo possível”, para Kripke; ou “um ponto fixo num mundo que se move”, para Ziff; ou ainda “como uma reminiscência, ou seja, como uma recordação vaga e imprecisa, em que predomina, geralmente, a componente afectiva”, para Ana Maria Machado (*apud* Pina Cabral¹³, 2008^a: 11).

O nome próprio assegura aos indivíduos designados a constância nominal que a ordem social requer e é o certificado de uma identidade do seu portador, é a garantia de que se é, é a marca de água que lhe permite transmitir um conjunto de propriedades e, assim, afirmar-se social e juridicamente, possibilitando também a sua participação em todos os momentos de instituição ou nomeação durante a sua existência social. Reforçando esta ideia, Pierre Bourdieu (2011: 151), afirma que “a gestão dos nomes é um dos instrumentos da gestão da raridade material”.

São vários os trabalhos antropológicos sobre os nomes próprios que se debruçam sobre os seus significados e que, segundo Ana lúcia Schritzmeyer, se dividem na sua análise da seguinte forma: 1) conteúdo semântico e etimológico; 2) lógicas subjacentes ao sistema de nomeação¹⁴ (clássicos de Durkeim e Mauss, 1984); 3) pesquisa de teorias nativas (etno-teorias) e seus sistemas de classificação (Mauss, 2003). Em todo o caso, para esta autora a questão central em todos estes trabalhos e estudos é a dimensão identitária e o debate sobre a relação entre indivíduo e sociedade (Schritzmeyer, 2007: 90). Para Pina Cabral e Susana Viegas (2007) nos estudos dos sistemas de nomeação como sistemas classificatórios, por um lado encontramos o nome como

¹³ A este propósito, escreve João de Pina Cabral: enquanto reminiscência, o nome pessoal viabiliza três processos identitários da máxima importância: o nome essencializa, na medida em que dá existência externa e durável a um processo de identificação pessoal que é sempre necessariamente evanescente; o nome cita, na medida em que remete sempre, de uma forma ou outra para casos anteriores; e explora, na medida em que, através do processo constante de recontextualização dos ecos nominativos, se abrem novas pistas identitárias (Pina Cabral, 2008a: 11-12).

¹⁴ No seu trabalho a autora refere-se à nomenclatura e explica a diferença entre este termo e nomeação, informando que no Brasil, o termo nomeação é normalmente utilizado quando se atribui um cargo ou uma função a alguém, por isso quando se referem a dar nome a alguém utilizam o termo nomenclatura (Schritzmeyer, 2007: 89).

categoria denotativa e, por outro, o facto dessa categorização ser uma forma de inserir o indivíduo num grupo.

Por outro lado, enquanto membros de um determinado grupo, ao respondermos pelo nosso nome estamos a reconhecermo-nos, ou seja, sabemos diferenciarmo-nos dos restantes elementos desse grupo e, ao mesmo tempo, estamos associados a conjuntos de outros indivíduos, o que significa a consciência de pertença social. Se podemos nomear alguém com sucesso é porque já partilhamos muitas outras referências e significados com quem estamos a comunicar, ou seja, existem factores prévios para que possa haver essa relação: “uma sociedade e a partilha de um mundo comum, através de uma dialéctica do comparecimento, isto é, ter estado face a face com outros seres humanos nomeados, partilhando intersubjectivamente um espaço/tempo” (Pina Cabral, 2008^a: 9).

Afirma ainda que a possibilidade de nomear alguém é um acto constitutivo com elevado teor de criatividade, cujo aspecto principal é o facto de a escolha transportar sempre implicações semânticas – etimologia do nome, referência hagiográfica ou histórica ou às modas vigentes, mas sobretudo, pelo facto de a escolha de um nome criar “serialidades intergeracionais¹⁵” (Pina Cabral, 2008^a: 10). A escolha de um nome próprio significa igualmente um determinado desejo de personalidade e de estilo de vida para o nomeado e isso podemos comprovar na existência de nomes dados, tendo por referência indivíduos com carisma e que de alguma forma se destacaram nas suas comunidades – artistas, cantores, jogadores, entre outros.

Mas se o nome próprio é o caracter central do processo de nomeação, acontece que este processo implica igualmente a atribuição de outros nomes, isto é, ninguém tem só um nome, mas sim um conjunto de designações que, no seu conjunto, formam aquilo a que se designa “nome completo”. Outro dos elementos importantes da nomeação é a atribuição de um apelido. Tal como já vimos é o apelido quem vincula e categoriza, ou seja, nos localiza dentro da comunidade. Normalmente, o apelido é a designação de família, transmitida ordinariamente de geração em geração, seguindo preceitos inscritos na lei e na tradição e impedindo qualquer espécie de liberdade de escolha, ou criatividade. Não é muito o que se conhece sobre a génese e as formas de transmissão dos apelidos. Num estudo sobre os nomes de família em Portugal, Nuno Gonçalo Monteiro afirma:

¹⁵ As pessoas recebem o nome de avós, dos padrinhos ou dos actores/jogadores da moda.

No período medieval, os nomes das pessoas eram geralmente constituídos pelo nome próprio e pelo patronímico¹⁶, eventualmente, por um terceiro elemento, uma alcunha, profissão ou topónimo¹⁷, que servia para ultrapassar as frequentes homonímias. (Monteiro, 2008: 53)¹⁸

O apelido, ao mesmo tempo que agrupa os indivíduos, traduz as diferenças e as relações existentes com outros grupos, com as instituições e com as dinâmicas sociais da comunidade. No seu trabalho sobre a antroponímia portuguesa (1928) José Leite de Vasconcelos apresentou uma classificação de apelidos:

- apelidos precedentes de patronímicos e iguais a eles;
- apelidos precedentes de nomes próprios de pessoas e iguais a eles;
- apelidos precedentes da religião;
- da geografia;
- de alcunhas e iguais a elas;
- apelidos de origem estrangeira;
- apelidos de procedência vária. (Vasconcelos, 2005: 150)

No mesmo trabalho afirma que a classificação dos apelidos é, acima de tudo, ideológica e não histórica, na medida em que existem apelidos que induzem a certas ideias, sem que os indivíduos que os usam os tivessem recebido por causa dessa mesma ideia. Dá o exemplo:

Abade pertence ideologicamente à secção dos apelidos que designam estados sociais e, contudo, um indivíduo pode usá-lo por qualquer circunstância, que não a de governar uma abadia, ou de descender de um eclesiástico que a governasse. (Vasconcelos, 2005: 150)

Em Portugal, o uso dos apelidos como elemento identitário é recorrente em determinados contextos, como por exemplo, em locais de trabalho de grandes indústrias ou outras actividades económicas, onde haja muitos trabalhadores e seja difícil fazer-se distinção entre vários indivíduos com o mesmo nome próprio. Um outro exemplo é o universo militar e das forças policiais, onde, predominantemente, os seus elementos são nomeados, conhecidos, reconhecidos e identificados pelos seus apelidos e não pelos seus nomes próprios.

¹⁶ Um patronímico representa um genitivo derivado, do nome do pai, o qual na Idade Média indicava a filiação. Ex: Bernardes, filho de Bernardo; Fernandes, filho de Fernando, etc. Este patronímico pode tornar-se hereditário, sendo transmitido de pai para filhos como sobrenome e, dessa forma, assimilado e transformado em apelido (Rowland, 2008: 35).

¹⁷ Topónimo – nome próprio de um lugar. (Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa)

¹⁸ Homonímia – qualidade do que tem igual nome, do que é homónimo. (Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa)

Também noutras sociedades ou comunidades os apelidos são o principal instrumento quotidiano de individualização, como por exemplo, entre os Txicáo do Alto Xingu, onde os apelidos remetem para um acontecimento da história recente que tenha permitido a alguém realizar um feito notável e onde os episódios marcantes para o grupo são assinalados nos apelidos (Menget, 2001: 266), ou também entre os Xavante, onde as mulheres afirmam desconhecer o seu nome próprio, significando esse facto que há outros elementos que não o nome próprio para marcar a sua individualização (Viegas, 2008: 73).

Por último, falta referir o elemento constituinte do nome completo, que nem sempre é utilizado ou atribuído. O sobrenome que, normalmente, é um patronímico, ou nome próprio, ou ainda uma expressão religiosa ou aproximada, que se junta imediatamente a seguir ao nome próprio e com o qual forma corpo¹⁹. Esta combinação entre nome próprio e sobrenome poderá ter por origem várias motivações. Poderemos começar por afirmar a razão estética ou de gosto do(s) nomeador(es) por determinada combinação de nomes próprios, o que, em Portugal, se reflectiu e reflecte na predominância de algumas combinações, tais como: José Manuel, José António, Luís Manuel, Luís Miguel, António José, Manuel António, João António, João Pedro, João Manuel, entre outras.

Outra fonte importante para a nomeação de sobrenomes era, e ainda é, relativamente, a crença religiosa ou a devoção a determinada entidade sagrada, que poderá ser entendida como forma de solicitação ou desejo de protecção divina para o indivíduo assim nomeado. Basta a consulta dos assentos de baptismo de qualquer paróquia em Portugal, para verificarmos a recorrência de termos associados ao sagrado ou ao religioso.

Podemos aqui dar nota de alguns desses termos, pelo menos dos mais frequentes: da Anunciação, da Purificação, das Dores, do Espírito Santo, de Jesus, de Deus, de Fátima, dos Anjos, da Glória, dos Santos, da Piedade, da Conceição, Augusto(a), entre outros. Resta referir os casos em que os nomes escolhidos para sobrenome têm por razão a homenagem a um familiar, contemporâneo ou passado – a apropriação de um nome do pai ou mãe, avós ou padrinhos, ou ainda a referência a um qualquer ídolo²⁰.

Esta apropriação, em caso de repetições sucessivas através de várias gerações, poderá resultar numa hereditariedade e, assim, num apelido. Ou então, podemos estar na presença de

¹⁹ Os cidadãos romanos costumavam juntar ao *praenomen* (pronome) ou nome individual, um *nomen gentilicium* ou nome de *gens*, e um *cognomen* (cognome), que era uma designação de um ramo da *gens*, originalmente tirada de uma circunstância ou de uma qualidade. Acontece que ora traduzimos *cognomen* por sobrenome, ou por alcunha, ora traduzimos *nomen gentilicium* por apelido, ora damos sobrenome a significação de apelido e de alcunha (Costa, 1982).

²⁰ Neste sentido Pina Cabral (2008b: 241) afirma que os sobrenomes são relevantes não pelas conotações que transportam, mas pelas associações que fazem à família, a profissões, a terras, a classes ou a castas.

uma atitude perifrástica, ou seja, a vontade de reforçar, ser mais explícito ou analítico, por exemplo quando se utiliza a expressão: “A Maria do Manuel”, não estamos só a nomear ou identificar a Maria, estamos também a situá-la explicitamente num determinado agregado familiar, informando ao mesmo tempo de todas as conotações dessa sua condição ou pertença.

Para além destes elementos constituintes da nomeação, existem formas ou modos extraordinários, queremos dizer, não ordinários, não regulares ou oficiais de nomeação. Desde logo, a forma de tratamento ou cortesia²¹ no momento de nomear alguém é relevante e está impregnada de todas as idiosincrasias dessa comunidade, tais como a religiosidade, o sentido de família e comunidade, a solidariedade, a submissão e a reverência para com os mais velhos ou de classe social reconhecidamente diferente.

Em relação a estas formas nominativas alternativas, concordamos com a afirmação de que “a sua característica mais geral dessa enorme e variada família é negativa: definem-se porque não são tão ‘verdadeiras’, tão “certas”, tão ‘completas’ quanto o nome oficial e, mais ainda, por não serem ‘escritas’” (Pina Cabral, 2008b: 254), e com a afirmação de que “os substitutos fictícios dos nomes nascem por diversas razões, mas consolidam-se pela necessidade de identificar um actor na teia complexa das relações sociais” (Ramos, 1991: 228). Estas ideias lembram-nos como o acto da nomeação é um processo eminentemente oral.

Uma forma alternativa de nomear é a utilização de hipocorísticos, ou seja, vocábulos que atenuam ou diminuem um outro mais longo e que normalmente significam um tratamento carinhoso, próximo ou íntimo. Segundo Alexandre Costa (1982), os hipocorísticos realçam o afecto na linguagem infantil e alguma insuficiência de pronúncia na linguagem dos adultos. Refere também que o primeiro autor a adoptar esta palavra foi o Professor Adolfo Coelho, em 1881, num trabalho sobre comunidades crioulas. Estes vocábulos podem ser de duas espécies diferentes: os correspondentes a um só nome ou nome simples, como por exemplo Zé para José, Chico para Francisco, Tó para António, Quim para Joaquim, Mila para Emília, Bibi para Bibiana, etc.; e os correspondentes a dois nomes ou nomes duplos, como por exemplo, Tozé para António José, Milu para Maria de Lurdes, Cazé para Carlos José, Zecas para José Carlos, etc. A este tipo de nomes, Susana Matos Viegas (2008: 79) designa de “nomes afectivos que derivam de corruptelas ou diminutivos do nome de registo”.

²¹ Brown & Levinson afirmam que a delicadeza neste processo tem por fundamento o respeito do indivíduo enquanto entidade social e tem por base a distinção entre delicadeza negativa e delicadeza positiva. A delicadeza negativa aproxima-se da noção de protecção do território do eu, enquanto a delicadeza positiva corresponde à valorização da imagem do(s) alocutário(s). Segundo estes autores, há três factores fundamentais, todos eles determinados culturalmente, que orientam as escolhas de manifestações linguísticas de delicadeza: 1. a relação de poder; 2. a distância social; 3. o peso da imposição (grau de ameaça) para a face dos interlocutores (Ramos e Silva, 2003: 36).

Outra forma de nomear é através de pseudónimos, ou seja, a atribuição e/ou reconhecimento de alguém por um outro nome que não o de registo ou baptismo. Por exemplo, se perguntarmos quem foi Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos, poucos serão aqueles que dizem ser o nome de registo do pseudónimo Teixeira de Pascoais; se perguntarmos quem foi Edson Arantes do Nascimento, nem todos saberão que se trata do considerado melhor jogador de futebol de todos os tempos, Pelé; ou ainda, se perguntarmos por José Simão da Silva, talvez poucos adivinhem que se trata do cantor português Marco Paulo.

Importa salientar que a utilização de um pseudónimo não implica a mudança do nome de registo, apesar de muitas vezes, quando há um grande reconhecimento público, como são os casos apresentados, durante todas as suas vidas são, e serão, apenas identificados, nomeados e reconhecidos por esse pseudónimo, perdendo existência o seu verdadeiro nome, ou seja, verificando-se uma substituição permanente e efectiva de um nome por um outro, o pseudónimo e, por consequência, de uma identidade por outra. Tal como a nomeação através de um nome próprio, também a nomeação através de um pseudónimo irá localizar os indivíduos socialmente, neste caso, e tal como refere Pierre Bourdieu (2011: 151), “num sistema de títulos organizados hierarquicamente e que contribui por este modo para a determinação das posições relativas entre os agentes e os grupos”.

Apesar de já termos, de alguma forma, feito referência aos cognomes, enquanto elementos que podem surgir como parte integrante de um nome completo, parece-nos importante dar nota da larga tradição histórica portuguesa de atribuição de um cognome aos indivíduos que, de uma qualquer forma, se destacaram durante as suas vidas. Esse processo implica a acoplação de um epíteto, normalmente, no fim do seu nome de registo ou baptismo. Como exemplo deste pormenor, julgamos felizes os exemplos de todos os reis da história de Portugal, que ao longo dos séculos foram presenteados com cognomes que, serviam, essencialmente, para os conotar com as suas principais qualidades, atributos ou realizações, exemplos: “D. João II, o príncipe perfeito”; “D. Dinis, o lavrador”; “D. Afonso II, o gordo”, etc. Devidamente contextualizados, os cognomes destes reis, *per sí*, seriam suficientes não só para identificar os monarcas em questão, como também para caracterizar os seus reinados.

Vamos então agora dedicar alguma atenção às alcunhas, nas suas mais variadas manifestações geográficas e enquadramentos teóricos, enquanto formas de nomeação especial

ou extraordinária, enquanto caracteres culturais e identitários. Convém, desde já, sistematizar o conhecimento produzido sobre este particular modo de nomear e ser nomeado.

2.4 AS ALCUNHAS

“Os epítetos surgem de improviso e rolam de boca em boca.” (Polanah, 1978: 78)

A alcunha, proveniente do étimo árabe *al-cumia* e que no uso romano dizia-se *signum* (Vasconcelos, 1928), é uma designação acrescentada ao nome de um indivíduo ou grupos de indivíduos, por outros que nele(s) observam particularidades, qualidades físicas ou morais. Normalmente com carácter jocoso ou insultuoso, a alcunha tem por propósito exercer um efeito simbólico, acrescentando ou substituindo o nome próprio por um outro nome ou vocábulo. A. Balordi descreve as alcunhas (*apodos*) como “denominações expressivas que reflectem uma visão do mundo” (2002: 155). Pina Cabral define-as como “nomes derivados não-escritos e não sistemáticos atribuídos pela comunidade ao indivíduo, à casa ou à família” (1984: 150). Nas palavras de Richard Alford, “as alcunhas não são elementos formais e regulares do nome, mas sim nomes informais e não-oficiais²²”. Julian Pitt-Rivers refere-se às alcunhas da seguinte forma:

A alcunha pode ser dita para definir uma pessoa na comunidade, assim como ela própria, ou como filho de alguém, ou como membro de uma casa. [...] A alcunha define a pessoa na sua relação com a comunidade, define-a pela sua origem, a sua família, a sua educação, a sua profissão ou as suas características excepcionais aos olhos do povo. (Pitt-Rivers, 1969: 167)

Neste processo de atribuição de alcunhas, poderemos encontrar várias formas linguísticas, tais como a ênfase, a caricatura e a hipérbole, que servem de veículo para o exagero pretendido de cada situação. Contudo, poderemos constatar “o uso de eufemismos no tratamento do outro, através de um filtro afectivo nas designações, com recurso a diminutivos e antíteses, para minimizar a carga negativa e pejorativa” (Ramos e Silva, 2003: 31). Para além dos recursos estilísticos já referidos, a produção da alcunha recorre frequentemente à metáfora e à metonímia (dimensões que estudaremos com maior detalhe).

²² Este autor identifica quatro principais tipos de alcunhas: as relacionadas com a aparência física, ou com anormalidades físicas, ou com os lugares de origem, ou ainda com as ocupações ou ofícios. [...] As alcunhas facilitam a identificação individual e simbolizam a emergência de novas características ou de nova identidade (Alford, 1988: 82-85).

Referimo-nos a alcunha, mas também poderíamos referir qualquer um dos seus sinónimos mais utilizados em língua portuguesa²³, como o “apodo”, o “anexim”, o “epíteto”, ou a “nomeada” e cujo uso ou aplicação varia consoante a região e o autor. Por exemplo, em Castro Laboreiro, podemos ainda encontrar uma outra expressão, neste caso uma variação para o masculino do termo alcunha, o “alcunho” (Polanah, 1978: 77). Também Vasconcelos (2005), identifica esta versão masculina do étimo na Beira Baixa, no Alentejo e na ilha de S. Miguel, Açores.

São vários os estudos e os autores que se têm dedicado a estes processos particulares de nomeação. Para a realização deste trabalho identificámos um conjunto considerável de produção literária relativa às alcunhas, que nos serviram de referência e enquadramento teórico, tais como²⁴: Alford (1988), Balordi (2002), Bodenhorn (2006) e Bruck (2006), Harris (2008), Iteanu (2006), Motta (2007), Pitt-Rivers (1969), Rowland (2008); Em Portugal existe uma vasta obra produzida sobre este tema, da qual nos sentimos compelidos a destacar os trabalhos de Leite Vasconcelos (1928-2005, 2007), de Polanah (1978, 1986), de Pina Cabral (1984, 2007 e 2008), de Ramos (1991, 2003), de Boléo (1956) e de Morais (2006).

Para além destes, tantos outros que apesar de não centrarem os seus esforços na questão da nomeação ou, em particular, da alcunha, referiram-se a esse processo no âmbito das suas diversas investigações, tais como Cutileiro (2004), Godinho (2006), Braga (1994), Fontes (1992), Martins (1997) e Alves (2000). Pela dimensão, pela abrangência temporal, pela dedicação e esforço temáticos e pela conseqüente importância histórica das obras, iremos olhar com algum detalhe para os trabalhos de José Leite de Vasconcelos (1928), de Luís Polanah (1978 e 1986) e de Francisco Martins Ramos e Carlos Alberto Silva (2003).

José Leite de Vasconcelos na sua obra de 1928 (2005) *Antroponímia Portuguesa* foca a sua atenção também nas alcunhas, que define como “designação acrescentada ao nome normal do indivíduo por outros, que nele observam particularidade ou qualidade, ordinariamente jocosa ou insultuosa, mas também séria” (Vasconcelos, 2005: 8). O mesmo autor identifica três tipos principais de alcunha: as geográficas, as étnicas e as pessoais, e reforça a ideia de variação geográfica no uso dos termos, remetendo, por exemplo, para Trás-os-Montes o uso da “nomeada” e para o Alentejo o uso do “anexim”, mas ao mesmo tempo que aceita essa diversidade onomástica e etimológica, hierarquiza os diferentes étimos, ao afirmar que “no seu entender o

²³ Em castelhano o seu sinónimo é mote ou apodo, em inglês *nickname* e em francês a palavra normalmente utilizada é *pseudo*, apesar de existir e poder ser utilizada a palavra *surnom*. Mark Harris (2008: 218) explica: *surnom* em francês é um *faux ami* (falso amigo), pelo menos para quem fala inglês, porque significa alcunha e não nome de família, embora a semelhança fonética exista. No Brasil o termo utilizado é “apelido”.

²⁴ Todos os autores aqui mencionados foram objecto de leitura e são, na sua maioria, referenciados neste trabalho.

apodo é transitório, e às vezes um passo para a alcunha; esta exprime carácter duradouro” (Vasconcelos, 2005: 10).

Para Vasconcelos, já no final do século XIX era possível observar que o povo, no trato familiar, preferia servir-se de uma alcunha *frisante* a servir-se de um apelido e é essa feição zombeteira - pois o gosto das alcunhas é tal que para além das pessoas, também os povos e localidades, os animais e as coisas são contempladas - caracterizadora também do génio nacional português.

Luís Polanah em dois trabalhos distintos: o primeiro de 1978, sobre “o uso e significado das alcunhas em Castro Laboreiro”, no qual se refere ao alcunho como uma nomeada, ou seja, “um modo peculiar de se referenciar meios de epítetos com valor crismático” (Polanah, 1978: 77), cuja origem é espontânea e directa. Este processo acontece nos meandros da interacção social, transformando-se o alcunho num instrumento de comunicação denotativa, e onde “todos partilham tacitamente desse baptismo profano” (Polanah, 1978: 78), proporcionando e facilitando a localização dos indivíduos e das famílias no seio da comunidade, assim como transmitindo a todos os seus membros uma sensação de controlo²⁵ e relativa tranquilidade. Mais, o conhecimento dos alcunhos de ascendência seriam pistas seguras para perceber e restabelecer as redes de filiação e parentesco dos indivíduos na comunidade.

Os alcunhos têm, ao cabo, a função de situar a dispersão das famílias num conjunto integrado da sua realidade social, localizando os fogos, definindo o tronco genealógico de cada um, estabelecendo os limites de consanguinidade territorial das famílias entres si, demarcando a extensão das suas influências, dos seus compromissos familiares e da efectividade capaz de oferecer a segurança, a hospitalidade e os auxílios nos momentos mais difíceis. (Polanah, 1978: 82-83)

Segundo este mesmo autor, existem várias motivações para o alcunho em Castro Laboreiro, tais como a origem de descendência materna ou paterna, o modo de vida, a profissão, lugares de habitação, lugares de emigração, defeito físico ou moral reprovável, temperamento pessoal, aptidão invulgar, ou pela mãe que seria muito conhecida no lugar (1978: 78). Esta categoria de nomenclatura espacial local funciona enquanto grupo fechado e apenas os seus membros se reconhecem nesse “código de epítetos” de uso reservado e exclusivo, por isso, “não fica bem um estrangeiro dirigir-se a um habitante local pelo seu alcunho” (1978: 84). É estabelecida ainda uma

²⁵ Pina Cabral, servindo-se de Gilmore (1982), afirma que as alcunhas são vistas como um mecanismo de controle social (Pina Cabral, 1984: 148).

relação directa entre o uso dos alcunhos e comunidades de tradição, pensamento e memória oral, quando se afirma que:

Os alcunhos são, por excelência, um instrumento semântico de populações sem tradição escrita, ou para quem a utilidade da palavra escrita não ganhou força capaz de substituir o hábito enraizado do discurso verbal, o processo sedimentado de pensar e recordar em termos de memória oral. (Polanah, 1978: 85)

No segundo trabalho, de 1986, num “estudo antropológico das alcunhas”, o autor refere-se à necessidade ontológica que o homem tem para inventar epítetos e com eles “etiquetar” o outro, sempre em contextos e circunstâncias muito próprias e sem distinção de classes sociais, e reforça ou enfatiza o seu carácter zombeteiro, de expressões verbais grosseiras e inconvenientes, contendo a maioria uma forte carga de agressividade e humilhação (Polanah, 1986: 136). Elenca as diferentes tipologias de alcunhas, nomeadamente as de Paul Lebel (1981)²⁶ e as de Francisco Ramos (1985)²⁷, e aborda a questão da transmissão hereditária das alcunhas como algo parecido ao processo de transmissão dos patronímicos que visam estabelecer o nexo de parentesco entre pais e filhos e assim sucessivamente. Contudo, alerta para o facto de a alcunha não poder ser atribuída à hora do nascimento, pois ela forja-se durante o percurso da vida de cada indivíduo, enquanto ele se constrói como membro presente e activo, desempenhando papéis, num determinado grupo e será sempre este quem “descobrirá a chave que há-de reduzir a sua personalidade a uma nomenclatura sobreposta ao seu nome original “ (Polanah, 1986: 141).

Aqui, na medida em que estamos a referir a dimensão temporal das alcunhas, parece-nos importante aludir a importância da memória em todo o processo de nomeação das alcunhas, pois, a passagem do tempo e a substituição geracional obriga os indivíduos, membros de dada comunidade, a preservarem na sua memória os epítetos atribuídos a indivíduos de gerações anteriores, independentemente, de existir ou não descendência familiar ou outra, enquanto legítimos herdeiros dessas alcunhas. Por vezes, quando essa alcunha sobrevive várias gerações, pode acontecer transformar-se em apelido ou mesmo num sobrenome (Polanah, 1986: 143).

Francisco Martins Ramos e Carlos Alberto Silva escreveram em 2003 o *Tratado das Alcnhas Alentejanas* e aí dedicaram-se ao estudo pormenorizado das alcunhas em toda a região

²⁶ Paul Lebel apresentou em 1981 as seguintes tipologias de alcunhas: 1ª Derivadas de particularidades físicas ou morais; 2ª Que evocam a origem geográfica; 3ª Profissionais; 4ª Ligadas à infância; 5ª Provenientes de particularidades da linguagem ou de hábitos diversos; 6ª Atribuídas por analogia; 7ª Procedentes de uma anedota. (Polanah, 1986: 131)

²⁷ Francisco Ramos apresentou em 1985 as seguintes tipologias de alcunhas: 1ª Astronómicas; 2ª Gastronómicas; 3ª Geográficas; 4ª Malcriadas; 5ª Ornitológicas; 6ª Políticas; 7ª Profissionais; 8ª Zoomórficas. (Polanah, 1986: 132)

alentejana, afirmando-as como os “marcos dos processos de comunicação e sociabilidade do mundo rural” (Ramos e Silva, 2003: 7), uma vez que essas expressões²⁸ povoam o universo linguístico e simbólico dos alentejanos, que se apoiam na palavra oral como instrumento privilegiado de comunicação. A alcunha, enquanto signo, capta a essência do indivíduo que retrata, naquilo que os autores denominam de “discurso de rigor” (Ramos e Silva, 2003: 11), que visa não só identificar, rápida e eficazmente, como distinguir cada um dos indivíduos, sem, no entanto, eliminar ou prejudicar a sua componente lúdica, humorística ou discriminatória. Trata-se, no fundo, de uma marca identitária que predomina no mundo rural alentejano, onde “a alcunha é apanágio” (Ramos e Silva, 2003: 13).

Alcunhar representa a ponta de um imbricado e complexo novelo sociocultural que nos liga à singularidade de comportamentos, processos sociais, conceptualizados, leituras da realidade. Tais factores podem revestir níveis variados: o nível do poder económico, no respeitante à prática política, no âmbito das classes sociais, no âmago do sistema de parentesco, a nível da xenofobia e da competição, de ordem estética e moral, na base do revivalismo, no processo de adopção de inovações, nas ligações à terra e à natureza, na afirmação da rede das amizades, etc. (Ramos e Silva, 2003: 15)

No seguimento desta citação, os autores afirmam que, no âmbito de cada comunidade, existe uma linguagem totalizante nas alcunhas, através de uma síntese semiológica e paradigmática do fenómeno da comunicação, o que as transforma em facto social total. Principalmente nas pequenas comunidades, a alcunha serve de substituta dos apelidos familiares saturados e identifica, categoriza e hierarquiza os indivíduos, criando distâncias e aproximações na teia das relações sociais. Também Paula Godinho (2006: 145) se refere à mais-valia das alcunhas nos processos de nomeação, na medida em que, pela escassez ou limitação de nomes próprios, evitam as confusões entre homónimos.

Ao contrário do que defendia Luís Polanah (1978) ao afirmar o uso reservado e exclusivo das alcunhas aos membros da comunidade, estes autores verificaram que em muitas comunidades a ruptura do isolamento comunitário e geográfico, a abertura ao mundo exterior, paradoxalmente motiva a criação de alcunhas e os forasteiros são alvo de nomeadas diferenciadoras (2003: 14). Pina Cabral e Viegas (2007) referem-se à diversidade regional dos sistemas de atribuição de alcunhas, nos seguintes termos:

²⁸ Anexins, alcunha, mau-nome, alcunho, nome falso, cognome, apelido, criptonímico, nomeada, todas estas expressões se referem à mesma realidade concreta e palpável (Ramos e Silva, 2003: 7).

Não só os sistemas de atribuição de alcunhas são muitíssimo diversos e, portanto, não generalizáveis em toda a Europa do Sul, como, na Península Ibérica em particular, a diferenciação regional é enorme – porque está ligada, por um lado, à diferenciação nos sistemas de reprodução da unidade social primária e, por outro, à correspondente variação nos modelos de organização aldeã. (Cabral e Viegas, 2007: 31)

Neste *tratado das alcunhas alentejanas* (2003), a alcunha é apresentada não como um fim, mas como um meio, como um artefacto utilitário revestido de uma certa e determinada estética, ainda que inconsciente para os seus utilizadores. Os autores apresentam uma tipologia de nomeação estruturada em dois níveis (Ramos e Silva, 2003: 19): as circunstantes, que definem as circunstâncias objectivas que sustentam a nomeação (área geográfica, antiguidade, modo de transmissão, aceitação, dimensão); e as qualificadoras, que traduzem a organização das alcunhas segundo tipologias de explicação semântico-estrutural da sua génese (história da alcunha).

No que diz respeito aos atributos qualificadores, as alcunhas são tipificadas da seguinte forma²⁹: físicas ou anatómicas; geográficas; profissionais; comportamentais (Ramos e Silva, 2003: 19). Em relação à transmissão das alcunhas, ela pode acontecer de forma diversa: transmitida do pai para filhos(as); passagem da mãe para filhos(as); transmissão do cognome do pai para os filhos e do da mãe para as filhas; passagem dos pais para filhos(as) e netos(as); transmissão directa dos avós para netos(as); passagem de tios(as) para sobrinhos(as); transmitidas pelo casamento; outras situações (amas de peito, padrinhos/madrinhas, padrastos/madrastas, até de estranhos) (Ramos e Silva, 2003: 22).

A criação, a atribuição e a sua enunciação só serão eficazes se o outro, interlocutor ou destinatário, compreender o termo utilizado, o que vem enfatizar a questão da existência de um contexto sócio-cultural, da partilha de um código entre emissores e receptores. Uma das estratégias identificadas para facilitar esta comunicação é a inclusão do nome próprio do visado da alcunha, por exemplo, “o João” (nome) “Barrondas” (alcunha). Um outro aspecto importante é a dimensão poética da nomeação, pois esta manifesta-se através da “capacidade do enunciador em utilizar palavras e fórmulas semânticas e psicológicas para a construção das apreciações” (Ramos e Silva, 2003: 35).

Diz-nos Ana Lúcia Schritzmeyer (2007: 90) que existem duas teorias básicas subjacentes aos trabalhos antropológicos direccionados às funções sociais dos nomes. A primeira diz respeito

²⁹ Para além destas, os autores ainda identificam outras categorias mais específicas, entretanto, já referenciadas por Luis Polanah (1986), a saber: astronómicas, gastronómicas, linguísticas, ornitológicas, políticas, mediáticas, referenciais, tecnológicas, vinícolas, zoomórficas (Ramos e Silva, 2003: 20).

à teoria das sanções comunais, ou seja, certos nomes censuram e ridicularizam condutas desviantes, enquanto outros reforçam condutas-padrão e a segunda diz respeito à teoria *insider-ousider*, em que nomes distinguem membros “de dentro” da comunidade que dominam códigos de nomeação dos membros “de fora”. Pois será precisamente servindo-nos desta teoria de opostos, entre os de dentro e os de fora, que nos iremos centrar agora para abordar as Nomeadas Colectivas, objecto central do nosso trabalho.

2.4.1 Nomeadas Colectivas

Da mesma forma que os indivíduos, as casas e as famílias, também as próprias comunidades – pequenos lugares e aldeias, vilas, cidades e até países, estados e nações são passíveis da atribuição de uma nomeada. Normalmente, esses processos de nomeação assentam na demarcação dos territórios entre o “nós” e os “outros”, no tal *insider vs outsider* (Schritzmeyer, 2007), podendo nalguns casos atingir níveis tais de bairrismo, de agressividade e de xenofobismo, que as relações entre essas comunidades vizinhas desaparecem, tornando impossível qualquer tentativa de normal e sã convivência.

Neste tipo de ambiente, a alteridade percebe-se muito bem através dos sentimentos manifestados pelos locais: “esse é dos nossos” ou “esse não é dos nossos”. Para Leite Vasconcelos (2007: 546), “as rivalidades objectivam-se em lutas sangrentas, em anedotas, lendas, provérbios, cantigas e alcunhas étnicas” (colectivas), tendo por motivações, entre outras, “a água de rega, os baldios, as invejas, as festas ou as eleições”. Para além disto, as Nomeadas Colectivas têm três origens: “razões físicas e sociais; pura rima; fantasia”.

Teófilo Braga (1995) refere-se ao uso dos ditados tópicos, como uma forma de hostilizar os membros das outras localidades, empregando termos injuriosos e com sentido hostil e malévolo, encontrando justificação para tal na longa incomunicabilidade das povoações por falta de estradas ou caminhos. Na opinião de Velasco (1989: 87), os apodos colectivos evidenciam com clareza a incapacidade de inter-relação entre as comunidades ou povoados. Já para Manuel Boléo (1956: 15), as alcunhas colectivas são compreensíveis face à “complicada etnogenia do povo português [...] e tão natural do nosso modo de ser que em vez de insultar, quase sempre se torna graça³⁰”.

No seu trabalho sobre os ditos e apodos colectivos no distrito de Évora, J. A. Morais (2006: 18), é no terreno da alteridade que se formulam os apodos étnicos, que sendo uma categoria

³⁰ Muitas alcunhas colectivas provêm: da indústria dominante na povoação, de particularidades de vestuário, de certas características da alimentação, da proeminência de certas plantas, de caracteres físicos dos habitantes, de características psicológicas, de particularidades linguísticas (Boléo, 1956: 17).

específica do património oral dos povos³¹, têm uma função social, quer seja ao invectivar os outros, quer seja a atribuir-lhes um carácter ou comportamento beócio ou papalvo. Este autor identifica três géneses de motivações para os apodos colectivos³² e, no que diz respeito à verbalização dos apodos, distingue os apodos lúdicos e os apodos insultuosos, pois enquanto nos lúdicos a palavra proferida é sempre secundada por uma bonomia facial ou por riso, nos insultuosos, a palavra é uma arma de arremesso, fazendo-se acompanhar por ritualizações de agressividade, tais como língua-de-fora, manguito, mão na braguilha, etc.

Esta ritualização acompanhada da verbalização do apodo, funcionará como substituta de uma acção, nomeadamente, de uma agressão física (Morais, 2006: 167). Um outro aspecto importante das nomeadas ou apodos colectivos é a sua dimensão temporal, na medida em que, uma vez reconhecidos pelas outras comunidades ou grupos e uma vez assumidos pelos visados, como elementos identificadores e caracterizadores da sua comunidade, poderão ser transmitidos às novas gerações como parte integrante da sua cultura, da sua identidade, da sua condição de pertença ao grupo e, assim, perpetuar-se no tempo de existência dessas comunidades.

Ao nos propormos apresentar as teorias, conceitos teóricos relativos à nomeação utilizando a alcunha, através de uma revisão de literatura, estivemos ao mesmo tempo a responder, nalguns casos com maior, noutros com menor pormenor, às questões que se irão levantar nas próximas partes deste trabalho. Atendendo ao que já foi definido como central no processo de nomeação, consideramos pertinente, neste momento, percebermos a dimensão identitária que poderá estar implicada. Convirá identificar os processos de identidade, de alteridade, ou seja, conhecermos os processos de diferenciação que as nomeadas convocam e provocam.

³¹ O mesmo autor associa esta utilização oral, marcada pela economia do verbo, ao termo utilizado pelos franceses de *blason populaire*, e cita Adolfo Coelho para definir essa expressão: um conjunto de qualificativos que os habitantes dum país, dumha provincia, às vezes dumha comuna ou dumha aldeia, dirigem aos seus vizinhos. Há-os de diferentes espécies: uns são a simples enunciação, sem epigrama, dumha qualidade real ou suposta; outros aludem a um facto local, geralmente cómico. A maior parte é satírica e apresenta ilusões ofensivas.

³² a) razões de base objectiva, ou seja, factos ocorridos ou hábitos e costumes; b) razões de indole subjectiva ou fantasiosa, sem existência real comprovada; c) razões de base duvidosa, pois certos apodos tidos por fantasiosos revelam-se como tendo um fundo de verdade (Morais, 2006: 129).

2.5 IDENTIDADE E ALTERIDADE: A DIFERENCIAÇÃO

“Escolher o papel não te compete: mas representar bem a pessoa que te foi atribuída, isso depende de ti.” (Agamben, 2010: 62)

Se, tal como vimos, o processo de nomeação é o primeiro momento da individualização de cada indivíduo e é esse nome que lhe possibilita a introdução num determinado contexto, localizando-o na sociedade, a construção identitária é também um processo importante e sobre o qual convém olhar com atenção e estudar as suas principais características. Ao lermos com cuidado a frase de Epicteto, acima citada, percebemos como nela está resumida ou sintetizada a ideia de construção identitária, pois se é verdade que não depende de cada indivíduo escolher o seu nome – “papel a representar”, também é verdade que dependerá de cada um de nós a construção da sua identidade – “a própria representação”. Como iremos verificar, a identidade é um processo complexo que chama a si diferentes dimensões da experiência humana e existem várias formulações para a sua definição.

Ricardo Vieira (2009: 62) diz-nos que a identidade é um conceito vasto e extremamente complexo, cuja definição não é, e, talvez nunca venha a ser, linear, na medida em que está sempre em construção, consoante as experiências de cada indivíduo. Portanto, a identidade dos indivíduos não é fixa, essencial ou permanente, a identidade está “em trânsito, em gerúndio” (Vieira, 2009: 13). Numa outra passagem do seu trabalho sobre identidades pessoais, o mesmo autor afirma que a identidade “é uma reconstrução permanente, flexível e dinâmica, é uma constante metamorfose” (Vieira, 2009: 38).

Para Morwenna Griffiths (1995) a identidade pessoal – *self identity*, deve ser entendida como uma teia que se constrói e cujo principal obreiro é o indivíduo, mas sem ter o controlo total sobre essa construção. Bagnet (1998) diz-nos que a identidade constrói-se na relação do sujeito com o outro e com o ambiente³³, num processo que implica a conexão de três dimensões: “a infra-individual, a inter-individual e a relação com o meio ambiente”. Por sua vez, Kaufman (2004) na sua teoria da identidade, define-a como uma realidade dinâmica que actua como operador de acção (*apud* Lopes, 2006: 140). Erving Goffman também contribuiu para o debate sobre a identidade e nele fez uma distinção conceptual entre identidade social, identidade pessoal e identidade de ego...

³³ Não deve surpreender que muitas vezes se encontre a Natureza assumindo o espaço da Cultura. «Natureza» é aqui e assim uma referência de identidade. As pessoas da Castilha identificam-se a si mesmas invocando a sua «natureza», ou seja, mencionando o seu povo. Tal identificação é contextual e ela pode implicar que o significado de “povo” seja mais ou menos extensível (Velasco, 1989: 81).

A identidade social, ou melhor as identidades sociais, são constituídas pelas categorias sociais mais vastas a que um indivíduo pode pertencer. A identidade pessoal é a continuidade orgânica imputada a cada indivíduo, que é estabelecida através de marcas distintivas como o nome ou a aparência, e que são derivadas da sua biografia. A identidade de ego ou a identidade “sentida” é a sensação subjectiva da sua situação, da sua continuidade e do seu carácter, que advém ao indivíduo como resultado das suas experiências sociais. (Goffman apud Mendes, 2005: 494-495)

Esta identidade de *ego*, referida por Goffman, diz respeito à emergência objectiva do “eu³⁴” para si mesmo, permitindo ao *eu* reflectir-se e reconhecer-se objectivamente; dito por outras palavras, diz respeito à consciência que cada indivíduo tem das suas subjectividades e à organização reflexiva dessas mesmas subjectividades, ou seja, aquilo que o indivíduo deve pensar de si. No processo de socialização a identidade subjectiva estará sempre dependente das relações individuais com os outros, relações de inter-subjectividade, o que a remete sempre para uma “condição precária” (Berger e Luckmann, 2004: 109), sujeita às pressões dos grupos aos quais pertence, ou com os quais interage.

A construção da identidade será assim um processo colectivo, onde cada indivíduo tem de se relacionar com diferentes influências e variados constrangimentos (Mendes, 2005: 509). “Um fenómeno universal e, ao mesmo tempo, culturalmente específico” (Pina Cabral e Viegas, 2007: 26). Anthony Appiah (1994: 170) afirma que é no diálogo com o entendimento das outras pessoas que poderemos desenvolver uma concepção da nossa própria identidade, ainda que esta também seja informada por todos os conceitos e práticas disponíveis através da sociedade, da religião, da cultura e do estado. Quando se refere a este diálogo, está não só a referir-se às palavras que utilizamos e às conversas que mantemos, mas também a todas as outras formas de expressão pelas quais nos expressamos, tais como as atitudes, os gestos, a arte, os pensamentos, entre outras.

Um jogo perigoso e elaborado de espelho é como Jonathan Friedman define a constituição da identidade, sendo muito importante para a compreensão desse processo, situar os espelhos no espaço e o seu movimento no tempo (*apud* Mendes, 2005: 516), permitindo assim a integração das experiências passadas e presentes, com o objectivo de possibilitar a sua ordenação e perspectivar um futuro, como também permitindo “uma concepção dinâmica da identidade”

³⁴ O eu enquanto realidade emocional, um constructo, moldado por signos, símbolos e regras morais que lhe são inculcadas do exterior e que derivam da pertença a certas categorias (Mendes, 2005: 494).

(Vieira, 2009: 63), isto é, ao longo da sua vida, o indivíduo poder assumir identidades diferentes, mantendo a sua individualidade e um *eu* relativamente coerente.

Ao construirmos a nossa identidade estamos a moldar a nossa personalidade, ou seja, estamos a adquirir consciência da própria identidade e da própria individualidade relativamente aos outros indivíduos, um processo que Giorgio Agamben (2010: 61) qualifica como “a luta pelo reconhecimento” que é, no fundo, “a luta por uma máscara³⁵” que, por sua vez, coincide com a personalidade que a sociedade reconhece a cada indivíduo.

Esta ideia de reconhecimento ocupará o lugar de elo entre essas duas dimensões, a pessoal e a colectiva, na relação entre quem nomeia e quem é nomeado. A esse propósito, “a nossa tradição liberal vê o reconhecimento como uma questão de reconhecer os indivíduos e o chamamos de suas identidades” (Appiah, 1994: 165). Diz-nos Giorgio Agamben (2010: 61) que “o desejo de ser reconhecido pelos outros é algo inseparável do ser humano”, não como simples manifestação de satisfação ou de amor-próprio, mas como único veículo para o homem poder constituir-se como pessoa.

Deveremos também fazer referência à ideia de poder. Tal como no processo de nomeação, também no processo identitário assistimos a uma hierarquia de poder, a uma relação desigual, mormente manifestada através dos posicionamentos no espaço social, ou através dos capitais simbólicos dos discursos, que condicionam objectivamente a construção, a legitimação e a manutenção das identidades. Uma vez mais, os reconhecimentos pelo poder, pelo carisma, pela riqueza ou pela glória, criam desigualdades identitárias pessoais, mas acima de tudo sociais, naquilo que poderá ser a criação e, principalmente, a manutenção das classes ou grupos sociais.

Também possibilitam a diferenciação entre quem participa e quem não participa no património social do conhecimento, na medida em que um estrangeiro ou um “não-local” dificilmente participará e reconhecerá os critérios locais utilizados nos processos de reconhecimento ou identificação: “A distribuição social do conhecimento de certos elementos da realidade quotidiana pode tornar-se muitíssimo complexa e mesmo confusa para os estranhos” (Berger e Luckmann, 2004: 57).

Será pertinente não esquecer a possibilidade da existência, ou melhor, para a probabilidade da criação, durante os processos de construção identitária, de estereótipos, enquanto

³⁵ *Persona* significa na origem «máscara» e é através da máscara que o indivíduo adquire um papel e uma identidade social. Assim, em Roma, cada indivíduo era identificado por um nome que exprimia a sua pertença a uma *gens*, a uma estirpe, mas esta era, por sua vez, definida pela máscara de cera do antepassado que cada família patricia guardava no átrio de sua casa. Daqui a fazer da *persona* a «personalidade» que define o lugar do indivíduo nos dramas e nos ritos da vida social, a distância é curta e *persona* acabou por significar a capacidade jurídica e a dignidade política do homem livre. (Agamben, 2010: 61)

caracterizações genéricas e lugares-comuns, muitas vezes sem fundamento, ou ainda, generalizações abusivas a partir de factos pontuais. Maioritariamente estigmatizantes, adquirem relevância social pela diferenciação que impõem entre grupos ou entre indivíduos.

Se a identidade se constrói também se narra, “no e pelo discurso, através de formulações prático-discursivas específicas e por estratégias enunciativas precisas” (Mendes, 2005: 491), ou através da “articulação da dialéctica do Ego, do mesmo e do outro” (Lopes, 2006: 140), naquilo que Paul Ricoeur (1990, 1995) denominou “identidade narrativa”.

Para este autor, a identidade pessoal articula-se na dimensão temporal, num projecto de vida. Esta permanência no tempo, a relação da identidade pessoal com o tempo, pode ser entendida como um trabalho constante num espectro de variações entre um pólo de identidade-idem (mesmidade) e de identidade «*ipse*» (ipseidade). [...] Como se articulam, no tempo, estes dois pólos? Tal é conseguido através da identidade narrativa, que contém a dialéctica entre a mesmidade e a ipseidade. A narrativa, que é uma *mimesis* da acção e tem como referente o tempo, é mediadora entre a acção e a moral. A narrativa pode dizer-se que descreve, conta e prescreve. Não há narrativa eticamente neutra e esta apresenta-se como o primeiro laboratório do julgamento moral. (Mendes, 2005: 505-506)

A identidade mesmidade será então o elemento estável que resulta das rotinas, dos hábitos e dos reconhecimentos adquiridos, enquanto percepção efectiva de alteridade ou diferenciação relativa a outros grupos ou comunidades, enquanto a identidade ipseidade integrará a própria diferença ou alteridade, não podendo os indivíduos identificar-se sem a existência do outro e sem dialogar permanentemente com essa diferença e seus diferentes significados. Esta será a identidade a alcançar, a manter, onde o indivíduo é autor e responsável pelas suas palavras e actos.

Essa permanência de si (ipseidade), “integradora do outro e das promessas feitas, pode ser entendida como o pólo ético do contínuo da identidade pessoal” (Mendes, 2005: 506). Este mesmo autor enfatiza o facto de os indivíduos sentirem a necessidade de uma permanência identitária, elaborada através da narrativa, devidamente contextualizada. Na opinião de Policarpo Lopes (2006: 140) a identidade narrativa define-se pela ipseidade, enquanto “movimento voltado para o passado, com carácter de memorial e com uma ideia de promessa, portanto, direccionado para o futuro”.

Mesmo sendo possível definir separadamente a dimensão pessoal e a dimensão colectiva da identidade, percebemos já que a construção identitária implica sempre essa dialéctica³⁶. Se por um lado a dimensão colectiva é a rede das identidades colectivas, por outro, a dimensão pessoal consiste nas características, moral e socialmente valorizadas, tais como a inteligência, a perspicácia, ou o carisma³⁷, entre outras, e que estão, elas mesmo, na raiz dos tipos de identidades colectivas. Por outras palavras, “as identidades pessoais também são identidades sociais” (Pina Cabral, 2003, *apud* Vieira, 2009: 25).

Podemos também afirmar o contrário, ou seja, que as identidades sociais ou colectivas são também identidades pessoais, uma vez que “fornecem manuscritos, narrativas que as pessoas podem usar ao moldar os seus planos de vida e ao contar as histórias das suas vidas” (Appiah, 1994: 175), ou porque “as identidades pessoais, na maior parte das vezes, são espaços, imagens, símbolos e representações das identidade colectivas” (Garcia, 2008: 90), o que implica a presunção que os indivíduos de uma determinada comunidade partilham e reconhecem reportórios de significações existentes nessa mesma comunidade.

Neste âmbito, os rituais, especialmente, as festas tradicionais e de Santos Populares, são manifestações essenciais para a manutenção de significados comunitários. Dito por outras palavras, as de Eusébio Medina Garcia (2008: 127), “os rituais são marcadores identitários de grande importância nos processos de auto-afirmação e reprodução das identidades sócio-culturais.” Honorio Velasco (1989: 88) a propósito destas ritualizações de grupo, avança a hipótese de que “os povos configuram como linguagem ritual aquelas mensagens dirigidas a si mesmos e aos outros, aqueles com quem desejam comunicar a sua diferença, a sua identidade”.

Patrícia Matos fala-nos da identidade social como um processo...

A construção da identidade é operada segundo dois princípios dinâmicos, a similaridade e a diferença, no contexto de interacção social e institucionalização. Daqui advém que todas as identidades (individuais e colectivas) são constituídas através da dialéctica de identificação interno/externo, esta enforma as auto-definições (interno) e as definições (externo) que nos são atribuídas pelos outros. A identidade social condensa duas instâncias, a nominal e a virtual. A primeira refere-se à categoria/rótulo com o qual o indivíduo é identificado; a segunda tem que ver com a experiência vivenciada dessa mesma categoria. (Matos, 2006: 350)

³⁶ A identidade encontra-se em relação dialéctica com a sociedade. A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais (Berger e Luckmann, 2004: 179); A identidade é o núcleo fundamental em torno do qual se articula toda a organização social (Silva, 1994: 55).

³⁷ Diz-nos Clifford Geertz (2006: 24) que a palavra carisma era, originalmente, um termo teológico cristão, relacionado com a capacidade de fazer milagres; mais tarde, foi adaptada por Max Weber para denominar o tipo de liderança – eu sou o Homem, que se tornou comum no século XX; mais recentemente, o com o uso excessivo, o seu conteúdo político desapareceu, transformando-o num sinónimo muito em moda para celebridade, popularidade, glamour, ou até atractivo sexual.

José Manuel Oliveira Mendes refere-se à identidade social como um cruzamento de atributos pessoais e estruturais decorrentes da interação social e explica:

Pode distinguir-se neste processo uma identidade social virtual e uma identidade social real. A identidade social virtual é constituída pelas exigências e características que imputamos aos indivíduos. A identidade social real são os atributos que aqueles realmente possuem e as categorias reais a que pertencem. O jogo social passa por uma tentativa permanente de ajustar a identidade social virtual à identidade social real. (Mendes, 2005: 495)

É o pressuposto que indivíduos de uma mesma comunidade partilham sistemas de valores e significações, assim como se sentirem parte integrante dessa comunidade, que nos leva ao conceito de sentimento de pertença. Este sustenta-se numa memória colectiva que, por sua vez, depende de práticas e cerimónias ritualísticas e comemorativas (Connerton, 1993), alimentadoras das ligações emocionais entre as pessoas que, de alguma forma, renovam sentimentos sagrados (Featherstone, 2001) e se irmanam nos comportamento e atitudes.

“A sensação de não estar só, de pertencer a uma realidade social viva que acolhe e empresta o seu patrocínio”, é como Luís Polanah (1978: 83) entende o sentimento de pertença. Segundo Ruth Benedict (2005: 279), a maioria dos indivíduos que nascem em qualquer sociedade adopta sempre e espontaneamente o comportamento sugerido pela sociedade em que vivem, ditado pela “força modeladora da sociedade”. Reforçando esta ideia de força modeladora, José Manuel Oliveira Mendes (2005: 497) afirma que os indivíduos só terão dignidade e respeito se adoptarem a linha proposta pelos grupos a que pertencem, se aderirem às suas ideologias e se aceitarem os seus jogos e políticas de identidade, naquilo que afirma ser “uma pressão socializadora incontornável e quase esmagadora”.

Esta pressão socializadora, ainda que não perceptível ou sequer consciente para a maioria dos indivíduos, manifesta-se “nos símbolos, na memória e esquecimento, nos universos de sentido falados e sem fala, na fala e na escrita, nos rumores/boatos quotidianos e mitos sagrados” (Seixas, 2007: 6). Para este autor, a hipótese principal é a de que a linguagem, o território, as relações culturais e as ideologias estão ligadas...

Numa espécie de configuração cultural prismática, a qual possibilita ao mesmo tempo diversas pertenças potenciais, uma competência/possibilidade para compreender e estar vinculado a um clã particular, a uma aliança de clãs, a um grupo etno-linguístico, a um contexto social com diversos grupos etno-linguísticos [...] a uma nação. (Seixas, 2007: 6)

De facto, ao longo da vida os indivíduos podem adoptar várias pertenças, ou seja, podem sentir-se integrados ou pertencentes a várias comunidades ou organismos, como sejam clubes desportivos, associações recreativas ou culturais, postos de trabalho ou empresas, ruas, bairros ou cidades de residência e religiões. São, inclusive, capazes de assumir múltiplas pertenças em simultâneo, pois, caso contrário, seria “impor aos indivíduos a escolha entre integrismo e a desintegração, entre a afirmação excessiva de identidade e a sua perda” (Vieira, 2009: 61). Estas pertenças manifestam-se através daquilo que José Sobral (2012: 95) designa como experiências de pertença, ou seja, “uma conversa continuada que abrange não apenas o presente, mas se alarga ao passado”.

Uma vez mais, é também através da tradição que essa conversa perdura no tempo e vai sendo transmitida de geração em geração, trazendo “hábitos e crenças próprias que se disseminam nas comunidades” (Sobral, 2012: 81). Aqui, parece-nos pertinente explicar o conceito de *habitus*, desenvolvido por Pierre Bourdieu. Este conceito permite-nos não só entender os comportamentos individuais, como perceber de que forma os modelos de comportamento são interiorizados e depois reproduzidos pelos indivíduos.

O *habitus*³⁸ é um sistema de disposições duráveis, por outras palavras, um sistema de inclinações a sentir, pensar, perceber e agir de determinada forma, que são interiorizadas e incorporadas pelos indivíduos, em função das condições de vida e trajectórias pessoais. São esquemas interiorizados individuais, no sentido de uma combinação específica de várias experiências sociais, [...] que respeitam uma herança cultural colectiva e comum. (Lança apud Maia, 2002)

O respeito por uma herança cultural colectiva e comum, implica a percepção de uma continuidade entre o passado e o presente, e a consciência da sua existência inserida num determinado mundo, ou seja, localizada num tempo e num espaço. Neste mote, importa reportar o trabalho de Filomena Silvano (1997), que estabelece uma relação de associação entre a constituição de identidades e o processo de construção de territórios, na medida em que existe um princípio de atribuição de significações ao território que é comum aos indivíduos de uma determinada comunidade...

³⁸ Ainda segundo Pierre Bourdieu, o *habitus* tem três principais características: a) Remete para as aprendizagens dos modelos de conduta, modos de percepção e de pensamento, adquiridos pela socialização, com especial importância para a Escola; b) O *habitus* supõe a interiorização das disposições, daí a *interiorização da exterioridade*; c) Sendo um sistema de disposições adquiridas, é igualmente a capacidade de desencadear as práticas ou as acções próprias de uma cultura.

Através das representações do espaço, os indivíduos conferem uma especificidade ao seu território e reconhecem uma identidade à sua colectividade, o que significa que se estabelece um laço indissociável entre o sentimento de pertença a uma colectividade e o sentimento de pertença a um território. (Silvano, 1997: 11)

Também José Sobral (2012) afirma que todas as identidades (nacionais) assentam numa relação com um determinado espaço. Para Policarpo Lopes (2006) o espaço, entre os suportes simbólicos de identificação e de pertença, é um elemento estruturante de todo o processo de produção ou recomposição identitária³⁹. Isto acontece, principalmente porque...

As pessoas não têm dificuldade em essencializar e procuram sempre ancorar-se em identidades fixas, essencialistas, naturais, genéticas e históricas. A certeza do que são passa pela sua inscrição precisa e delimitada em espaços e em lugares concretos, pela criação discursiva e pragmática de fronteiras, limites e divisões. (Mendes, 2005: 516)

É o processo contínuo e dinâmico de identificação, no qual os indivíduos estabelecem relações de proximidade e afectivas com outros indivíduos da sua comunidade, estruturando o seu *Ego* através de trocas identificatórias, interiorizando modelos e imagens, que lhes garante a permanência, a invariância e a segurança da casa em que nasceram, do lugar de origem. Contudo, quando se verifica qualquer desestruturação desse espaço-abrigo, de salvaguarda, ou quando os indivíduos se deslocalizam, para além do conseqüente processo de recomposição identitária, assistimos a um provável sentimento de perda, de uma certa nostalgia de lugar⁴⁰.

Por outro lado, nesta composição identitária entre indivíduos e lugares, poderemos verificar a existência de uma “arquitectura anímica”, ou seja, uma condição que se constrói involuntariamente na mente dos indivíduos, permitindo-lhes a percepção da proximidade, nas formas de ser, sentir, pensar e agir, ainda que inconsciente da existência de pontos em comum no processo histórico (Levisky, 2011). O mesmo autor, partindo do conceito de Sigmund Freud, manifestado numa correspondência de 1926⁴¹, define a “arquitectura anímica” como...

³⁹ Os processos de deslocalização de indivíduos com fraca mobilidade espacial fazem do enraizamento no espaço local e da contigüidade física a base da produção-recomposição da sua identidade e dos dispositivos de afiliação e pertença, o que nos leva a definir o espaço como um recurso simbólico na produção da sua identidade e a defini-la como uma identidade de território. (Lopes, 2006: 150)

⁴⁰ A sensação de nostalgia está, normalmente, associada à perda do lar em termos de um dado espaço físico (Davis, 1984). Mas, para além deste sentimento de saudade do local, o sentimento de nostalgia tem sido utilizado também para descrever um sentimento mais geral de perda da totalidade, um descrédito dos valores morais, das relações sociais genuínas, da espontaneidade e expressividade (Turner, 1987). Se bem que este sentimento de perda possa levar alguns a formularem estratégias românticas (ligadas à criação de formas artísticas, no sentido de recriar uma certa idade de ouro, ou à construção de utopias futuras) vale a pena tentar perceber em que condições se forma um sentimento de pertença a um lugar. (Featherstone, 2001: 92)

⁴¹ Carta enviada por Freud à Sociedade Bnei Brit em 1926, como agradecimento às felicitações que esta lhe enviara por ocasião do seu 70º aniversário.

Um conjunto de elementos psicológicos que permitem aos indivíduos de um determinado agrupamento, colectividade, irmandade ou classe, encontrarem similaridades, familiaridades e reconhecerem-se como pertencentes a tal grupo ou comunidade, a despeito de histórias de vida totalmente díspares. (Levisky, 2009: 41)

Não será difícil antever que, depois da apresentação das dimensões e cambiantes do processo de construção identitária, estaremos precisamente no momento ideal para nos referirmos às noções existentes sobre a ideia de comunidade, enquanto espaço colectivo apenas possível pela existência, em si, de identidades individuais e colectivas, ou, procurando outra formulação, enquanto consequência de todas as identidades individuais e colectivas existentes em si e, ao mesmo tempo, responsável pelas possibilidades identitárias individuais e colectivas que em si existirão.

Gostaríamos de começar por apresentar o conceito de Benedict Anderson (2005: 25) que se refere às nações como “comunidades políticas imaginadas como intrinsecamente limitadas e soberanas e devem ser distinguidas pelo modo como são imaginadas”, e justifica:

São imaginadas porque os seus membros nunca conhecerão a maioria dos outros membros dessas nações e porque na mente de cada membro existe uma imagem da sua comunhão. [...] Sendo comunidades imaginadas, serão comunidades culturalmente construídas e têm fronteiras finitas. (Anderson, 2005: 25-27)

Luís Polanah (1978: 88), apresenta a comunidade como “uma realidade englobante, como uma tela de fundo que reflecte a imagem do que devem ou não devem ser os indivíduos”, enquanto José Mendes (2005: 502) afirma que “a produção e reprodução das identidades cristalizam-se no espaço da comunidade e esta caracteriza-se por mobilizar uma forte energia emocional, uma busca contínua de raízes”, através da preponderância do “conhecimento local, da tradição e das culturas locais”.

Sendo a comunidade um mundo comum a todos os seus membros, que “participam na dialéctica da sociedade” (Berger e Luckman, 2004: 137), o conhecimento das normas, valores e emoções é partilhado por muita gente – “património colectivo de conhecimento” (Berger e Luckman, 2004: 79), permite uma certa estabilidade e coerência social ao grupo ou comunidade. Na opinião destes dois autores, essa coerência e essa estabilidade só são possíveis porque a atitude natural em comunidade é a do senso comum, nos termos em que “é aquele que partilho com os outros nas rotinas normais, auto-evidentes na vida quotidiana” (Berger e Luckman, 2004:

35). Clifford Geertz (2006) define o senso comum como um sistema cultural com forma local característica...

Um corpo de crenças e juízos, com conexões vagas, porém mais fortes que uma simples relação de pensamentos inevitavelmente iguais para todos os membros de um grupo que vive em comunidade. [...] O senso comum relaciona-se mais com a forma como se lida com um mundo onde determinadas coisas acontecem do que com o mero reconhecimento de que elas acontecem. O senso comum é uma disposição de espírito que difere de um lugar para outro, adoptando, no entanto, uma forma local característica. (Geertz, 2006: 21)

Podemos entender o “património colectivo de conhecimento” como um corpo de saberes que, enquanto capital intelectual, está disponível para uso da comunidade e que vai sendo transmitido de geração em geração – “ver para fazer e ouvir para dizer⁴²” (Iturra, 1991: 241), num processo que representa a condição necessária para a sobrevivência material e social da comunidade. Esses saberes não dizem respeito apenas ao conhecimento científico, mas também e principalmente “ao saber-fazer”, “ao saber-viver”, “ao saber-escutar”, etc.⁴³ (Lyotard, 1986: 36).

Num ambiente tradicional, o relato oral é a forma por excelências destes saberes, permitindo dizer o que é preciso para ser entendido, permitindo ouvir o que é preciso para poder falar, permitindo, enfim, “a transmissão das regras pragmáticas que constitui o vínculo social e definindo o que se tem o direito de dizer e de fazer legitimamente na cultura” (Lyotard, 1986: 40 e 42).

Será ainda preciso referir que neste processo de reprodução e transmissão de conhecimentos, estão implicadas duas faculdades humanas. Uma é a linguagem, obrigatoriamente comum, que objectiva todas as experiências, permite o seu relato e a sua assimilação, naquilo que Berger e Luckmann (2004: 80) designam de “repositório de um grande agregado de sedimentações colectivas”. A outra é a memória, na medida em que permite a sedimentação de experiências vividas ou relatadas e a sua incorporação no referido património colectivo de conhecimentos.

Associado a esse espaço colectivo que é a comunidade encontramos um sentimento, ou uma noção de territorialidade, naquilo que são espaços e lugares experimentados e reconhecidos pelos indivíduos, que irão permitir construir uma memória colectiva, uma identidade socialmente

⁴² É pelo saber doméstico e vizinhal que se reproduz a forma mais importante de se construir a vida, pela prática do trabalho e pelo entendimento, não pela explicação do Mundo, que a aldeia faz e constrói as suas relações. (Iturra, 1991: 243)

⁴³ A inscrição do capital de conhecimentos está ligada ao desenvolvimento da literatura oral e das práticas figurativas em geral. Relativamente aos conhecimentos práticos, técnicos ou científicos só muito raramente são fixados a nível de uma literatura. (Leroi-Gourhan, 2002: 59)

construída e, em sequência, reforçar a coesão do grupo e, em última análise, manter esse território como elemento identitário e diferenciador.

Identidade é também a continuidade de um povo ao longo do tempo. Signos de identidade, sob esta perspectiva, seriam aqueles que as pessoas se permitem mostrar, afirmar sua continuidade, sua permanência como povoação. Esta noção de identidade implica por parte da povoação uma espécie de memória colectiva e uma capacidade de interpretar, de reconhecer-se em factos e acontecimentos ao longo da história. (Velasco, 1989: 89)

Contudo, esta ideia de territorialidade associada à comunidade e à própria identidade, tem vindo a ser questionada por vários autores, como por exemplo Arjun Appadurai (2004), Armand Mattelart e Érik Neveu (2006) e Eusébio Garcia (2008). O primeiro autor afirma que...

Os grupos já não são rigorosamente territorializados, delimitados espacialmente, historicamente assumidos ou culturalmente homogêneos, isto em virtude das suas migrações, das suas reconstruções históricas e das suas reconfigurações étnicas, assumindo um carácter esquivo e não localizado. (Appadurai, 2004: 71)

Os segundos autores privilegiam a ideia de espaço público...

Não enquanto simples espaço de racionalidade e confronto lógico e da palavra, mas sim, simultaneamente, uma forma de mercado identitário, de estrutura de exposição e de ofertas, onde através dos discursos políticos, do fluxo de informação, dos produtos culturais e mesmo de modas, circulam modelos de realização, a valorização de comportamentos, de conjuntos de identidades – homossexual, negro, rural, muçulmano, a partir dos quais se produzem, numa constante mistura de racionalidade e de afectos, processos de construção de colectivos e de combinatórias do “eu” e do “nós”. (Mattelart e Neveu, 2006: 61)

O terceiro refere-se aos processos identitários socio-céntricos e às influências da globalização e seus fenómenos emergentes da seguinte forma:

Os processos identitários socio-céntricos desenvolvem-se de forma complexa, em pequena e em grande escala, para fora e para dentro e a globalização com os fenómenos emergentes que a acompanham, ainda que de certo modo transcendam a influência da territorialidade, não podem ser entendidos sem haver uma referência expressa ao conceito de identidade, onde as variáveis: género, idade, profissão, classe social, etnia, religião e língua adquirem uma relevância especial. (Garcia, 2008: 125)

Ainda a propósito do sentimento de territorialidade, diz-nos J. A. David de Morais (2006: 211) que, “para além de reforçar a coesão de grupo, concorre também para a estruturação da sua identidade étnica”. O mesmo autor, citando Korand Lorenz (1974), refere que toda a etnia suficientemente definida considera-se única, diferente e superior aos demais grupos culturais (*apud* Morais, 2006: 164). Numa aproximação ao étimo “bairrismo”, poderemos afirmar que a “etnia”⁴⁴, através do “uso subjectivo, simbólico ou emblemático de aspectos culturais” (Vermeulen e Govers, 2003: 13), é, essencialmente uma forma de produzir a consciência da diferença cultural⁴⁵ entre duas comunidades, geralmente, próximas. Esta percepção leva os grupos a “distinguirem-se de forma pragmática e expressiva dos grupos vizinhos” (Silvano, 1997: 146):

O grupo assume acções práticas colectivas, identitárias, de singularização, de natureza defensiva ou dominadora, e (frequentemente em simultâneo), diferencia-se através de operações essencialmente simbólicas, conscientes ou não explícitas. (Barbichon, *apud* Silvano, 1997: 146)

Esta tentativa de construção da identidade de grupo ou étnica, como acabámos de verificar, processa-se através de confrontação dialéctica – “dentro e fora” do grupo de pertença e também entre “nós e os outros” na percepção e reafirmação da diferença, naquilo que Eusebio Medina Garcia (2008: 124) denomina de “processo de relação/inter-relação”, ou naquilo que Filomena Silvano (1997: 146) refere como “confronto social com o exterior”. Sobre estas acções e/ou reacções inter-comunitárias de contraste poderemos encontrar diferentes e variadas dinâmicas...

As inter-relações de umas povoações com outras giram fundamentalmente em torno do mercado de bens e serviços, uso dos recursos como a água e os pastos que podem estar regularizados ou em constante disputa. [...] Todas estas relações podem conceber-se como comunicação regular, mútua ajuda, reciprocidade bem intencionada, ou bem como conflito, disputa, litígio permanente. (Velasco, 1989: 85)

⁴⁴ Camiño Noia Campos (2008), no seu trabalho sobre a construção da fronteira hispano-lusa na literatura de tradição oral, refere a caracterização que o antropólogo americano Edward Spicer (1980) faz de grupo étnico: 1) Acreditarem serem biologicamente parentes; 2) Acreditarem na existência de uma terra nativa, com a qual não é preciso estar em contacto directo, mas para a persistência do grupo é necessária a ideia de terra de origem; 3) Acreditarem-se unidos por uma língua ou dialecto comum, ainda que nem todos os seus elementos falem essa língua, todos devem partilhar a identificação com ela no passado; 4) Terem uma história comum, ou pelos menos identificarem-se com episódios atribuídos a seus antepassados que determinaram o destino do grupo – este é, para Spicer, o critério fundamental no estabelecimento e identidade de um grupo; 5) Identificarem-se com lugares sagrados, relacionados com lendas e mitos do passado; 6) Partilhar formas de expressão de folclore: literatura, celebrações festivas, bailes, cantos, etc. (Campos, 2008: 189).

⁴⁵ A relação entre etnicidade e cultura pode, na nossa opinião, ser vista como tripartida: a etnicidade refere-se à consciência da cultura (étnica), à utilização dessa cultura, sendo simultaneamente parte da mesma. (Vermeulen e Govers, 2003: 12)

Dinâmicas de troca, de desafio, de destruição e mesmo de conflito são facilmente verificáveis. Esta apetência pelo conflito⁴⁶, enquanto relação social ou enquanto “uma forma possível de relação social” (Wateau, 2000: 157), tem um carácter essencialista para as comunidades, na medida em que funcionam, ou podem funcionar, como válvulas de segurança para a manutenção dos equilíbrios sociais. Diz-nos Lewis Coser (Wateau, 2000: 157) que, atualmente, os conflitos sociais já não têm um carácter negativo e que podem servir para fazer desaparecer os elementos desestruturantes que surgem nas relações, e podem restabelecer a unidade, transformando-se assim em elementos positivos de socialização.

É no diálogo com os outros que se constrói a consciência de cada indivíduo, a consciência do “eu” e do “outro”, normalmente através de oposições e demarcações, com o propósito último da diferenciação e da percepção da alteridade. Esse diálogo caracteriza-se por ser...

Multivocal e produz-se na intersecção de forças centrípetas (necessidade de se ligar ao outro) e de forças centrífugas (necessidade de diferenciação do outro). O movimento de aproximação ao outro, sendo necessária, é secundada por um movimento de retorno, de recentramento na sua posição, aquilo que Todorov traduziu por exotopia. (Mendes, 2005: 503)

A alteridade caracteriza-se, assim, como um sentimento de identidade que obriga a incluir como limite de contraste os indivíduos ou comunidades exteriores e a sua expressão reconhece a dependência e a interdependência entre eles (Velasco, 1989: 88). Neste diálogo reflexivo, em que o “eu” é consciencializado na relação com o “outro”, a divisão entre o “eu/nós” e o “outro(s)” funciona como um espelho, cuja imagem reflectida, segundo Ribeiro (2005), não é mais do que aquilo que queremos saber sobre nós próprios⁴⁷, enquanto para Berger e Luckmann (2004) essa imagem reflectida é uma resposta às atitudes do outro.

Ainda segundo estes últimos autores, o espelho, funcionando na situação de frente a frente, permitirá reforçar a identidade cultural local ou do “eu/nós”, na medida em que, com o contributo

⁴⁶ Enquanto para os funcionalistas o conflito não emana da sociedade, é-lhe exterior, Georg Simmel, no início do século XX, revoluciona o pensamento social ao salientar que o conflito é inerente às sociedades e um factor de coesão social. Freund define e distingue dois estados de conflito que podem misturar-se e combinar-se: um, que qualifica como polémico; e outro como agonal. O primeiro é directo, o segundo desenvolve-se mais em torno de uma rivalidade entre indivíduos, tipo competição, concorrência ou concurso; Clifford Geertz mostra bem que a relação com a conflitualidade depende da organização social em vigor e da cultura mais ou menos agonística dos povos; Pierre Bourdieu afirma que o conflito é necessário para ganhar em reconhecimento social e estatutário; Wateau refere-se ao jogo do conflito, ritualizado, que se inscreve numa dialéctica do desafio e da réplica socialmente valorizada. (Wateau, 2000: 156-159)

⁴⁷ A nossa compreensão de nós mesmos e de outros – nós mesmos entre outros – é influenciada não só pelo intercâmbio com as nossas próprias formas culturais, mas também, e de maneira bastante significativa, pela caracterização que antropólogos, críticos, historiadores e outros fazem das formas culturais que nos são alheias, transformando-as, depois de re-trabalhadas e redireccionadas em secundariamente nossas. (Geertz, 2006: 17)

da memória e da experiência em comunidade, só a subjectividade desse “eu/nós” estará plenamente acessível, enquanto a do *outro* apenas é perceptível através de sintomas.

Por outro lado, sente-se a ameaça desses universos simbólicos alternativos, que significam a possibilidade da existência de outros “eus”, que motivam “mecanismos conceptuais” de defesa e manutenção dos respectivos universos (Berger e Luckmann, 2004: 117). Será, então, através do contacto e das relações com os “outros” que se vão construindo os “eus”, num processo em que Berger e Luckmann (2004: 141) dizem que a identificação acontece com uma generalidade de outros, através da formação na consciência do outro generalizado, ou seja, com as outras comunidades ou grupos.

Não devemos esquecer a figura do “outro significativo”, aquele que por estar mais próximo, desempenha o papel diferenciador na construção da identidade colectiva. Esse significativo servirá de elemento comparativo, onde se espelham e se encontram todas as diferenças e semelhanças identitárias, todas as continuidades e descontinuidades culturais, enfim, se constroem reflexivamente todas as identidades.

Como metáfora desta situação de frente a frente entre o “eu/nós” e o “outro(s)”, na qual ocorre o conhecimento ou reconhecimento das subjectividades de ambos, podemos utilizar o conceito de fronteira, como limite de contraste identitário. Diz-nos Anthony P. Cohen (2003: 97) que é a “consciência do eu – auto-consciência, que tem primazia na atribuição de sentido às fronteiras”. Aliás, este autor realça a fronteira como uma questão de consciência ou auto-consciência e, enquanto referente objectivo de sentidos, a fronteira é contestável, zona de disputas e confrontos identitários, “predicada com base na consciência de uma propriedade diacrítica” (Cohen, 2003: 80).

Conceptualiza a fronteira (2003: 79), servindo-se da categorização de Malcolm Anderson em que se distingue: a) zona de fronteira (*frontier*), enquanto linha precisa que separa diferentes jurisdições, separadas por vedações, muros ou postes e controladas por polícias, militares e alfândegas; b) linha de fronteira (*boundary*), ou linha de delimitação, é mais restrita; c) raia (*border*), aplicada a uma zona normalmente pequena...

A distinção pode ser conseguida simplesmente ao encarar zonas de fronteira e raias como dados adquiridos; enquanto as linhas de fronteira são objecto de reivindicação baseada na percepção de, pelo menos, uma das partes, de certas características – características diacríticas – que os distinguem de outros. [...] Raia e zona de fronteira têm a qualidade de serem finitas e definidas. [...] Se a raia (*border*) é um facto, a linha de fronteira (*boundary*) remete para a consciência e a diferença entre elas é crucial. (Cohen, 2003: 80-90)

Temos, então, as fronteiras (*boundarays*) como lugares de reflexão sobre aquilo que somos e aquilo que os outros são, transformando-as, igualmente, em fronteiras culturais. Dito de outra forma, as fronteiras como lugares para o encontro e para a diferenciação de culturas, como contribuintes para o reforço de sentimentos de pertença, como estruturantes das memórias individuais e colectivas, como referentes para as identidades individuais e colectivas.

Na opinião de Eusebio Medina Garcia (2008) há ou pode haver uma distinção entre as fronteiras territoriais e as fronteiras culturais e suas representações, sendo que a apreensão e manipulação simbólica dos espaços de fronteira possibilitará a compreensão dos aspectos imateriais das identidades fronteiriças e transfronteiriças. Já para António Sousa Ribeiro (2005) toda a cultura, ou todos os seus actos vivem, essencialmente, nas fronteiras e sem estas seria impossível pensar no conceito de cultura. Acrescenta ainda que construir o “outro” implica construir a fronteira para os separar, como “linha imaginária sobre a qual se projecta a noção de diferença” (Ribeiro, 2005b: 468); e apresenta duas noções de fronteira:

Uma noção de fronteira como espaço de comunicação e de interacção tenderá a assumir um valor crítico e emancipatório; pelo contrário, conceber a fronteira como espaço de separação e diferenciação tende a receber um sinal negativo e conservador. (Ribeiro, 2005b: 467)

Poderemos assim, através dos *border studies*, conceber a fronteira como um espaço de comunicação, como uma zona de encontro e à qual Mary Louise Pratt (1999)⁴⁸ associou o conceito de zonas de contacto, um conceito bastante útil para este exercício e ao qual regressaremos mais à frente. Zonas de contacto definem-se como espaços sociais em que culturas se encontram, chocam entre si e se envolvem umas com as outras, muitas vezes em relações de dominação e subordinação altamente assimétricas (Santos, 2002b: 268); ou como plataformas de fronteira onde diferentes poderes de conhecimento são jogados e/ou negociados. São contextos da acção social onde a tradução cultural e a negociação social não são apenas evidentes, resultam desse contacto, assim como estruturam esse mesmo contacto.

⁴⁸ Mary Louise Pratt introduziu este conceito pela primeira vez em 1991 num discurso intitulado “Arts of the contact zone”, na Associação de Línguas Modernas, Nova Iorque, E.U.A.

2.6 MEMÓRIA

“A importância de tal retroactividade reside na sua capacidade de reescrever o passado, reactivá-lo, recolocá-lo, ressignificá-lo. Mais significativo, compromete a nossa compreensão do passado e nossa reinterpretação do futuro.” (Bhabha, 1996: 59)

Como já referimos, a memória, sendo uma das principais faculdades do ser humano, é um elemento sempre presente na construção identitária, assim como sempre utilitário nos processos de nomeação. Procuraremos agora apresentar em detalhe alguns dos pensamentos, definições e conceitos relativos à memória. Começamos, então, por definir o étimo. A memória é a capacidade de reter experiências passadas ou conhecimentos anteriormente adquiridos que se manifesta através de hábitos ou lembranças⁴⁹. Ao estudo da memória dedicaram-se vários investigadores, dos quais aqui destacaremos: Le Goff (1991), Paul Connerton (1993), Maurice Halbwachs (2004), Patrícia Matos (2006), Henry Bergson (2007), Elsa Peralta (2007) e Henry Rousso (2010), para além de outras referências e citações de autores que implicaram a memória nos seus estudos e investigações.

A capacidade humana de recordar ou lembrar implica a conservação de acontecimentos e objectos passados na mente, para que no presente, através de um processo de associações e encadeamentos lógicos, possam reaparecer. Podemos afirmar, inclusive, que não existe memória sem associações, nem associações sem memória, numa relação directa e interdependente⁵⁰. A memória revive o passado sem o confundir com o presente e considera-o como passado.

O acto de memória implica três momentos ou fases – operações da memória: a) fixação-conservação, ou seja, a capacidade de preservar ou armazenar essa informação e que obedece a condições fisiológicas e psicológicas de cada indivíduo; b) reprodução, instante em que, por associação, reaparece na consciência determinado facto ou momento passado, podendo esse instante ser voluntário ou espontâneo; e c) reconhecimento e localização, reconhecimento enquanto enquadramento num determinado contexto da experiência individual e que pode assumir duas formas: o perceptivo, que permite reconhecer objectos, saber nomes, significados e utilizações; e o autêntico, capacidade inata do ser humano, pela qual é possível a abstracção do presente e “viajar” no tempo em direcção ao passado.

É esta forma de reconhecimento que solicita a localização, enquanto determinação do tempo e lugar passados onde se experimentou o facto agora evocado. A localização consiste em

⁴⁹ Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa.

⁵⁰ Associação, na medida em que as ideias conservam-se tanto melhor, quanto mais estreitamente estiverem associadas e logicamente encadeadas.

situar as recordações na história interior e em dispô-las umas em relação às outras. Estas operações, enquanto fenómenos da memória, segundo Le Goff (1991: 132), tanto nos seus aspectos biológicos, como nos aspectos psicológicos, não serão mais do que o resultado de sistemas dinâmicos de organização e só existirão enquanto a organização os conservar e os reconstituir.

A memória é um permanente esforço de construção e reconstrução identitária, de percepção de si e dos outros, ou como diz Patrícia Matos, citando Paul Antze e Michael Lambek (1996), a memória é um discurso identitário actualizado nas práticas sociais, individuais e colectivas, com a envolvência da cultura e instituições que objectivam e medeiam a memória, transformando-a em identidade. A mesma autora acrescenta que se lembra o passado para reconstruir o que se é no presente, ou ainda, que a identidade presente é actualizada pela lembrança...

A memória é o suporte da narrativa pessoal que distingue, que os torna pessoas cujas diferenças e semelhanças com os outros são encontradas na sua experiência de vida individual da passagem do tempo. (Matos, 2006: 349)

Podemos assim afirmar que a experiência do presente depende, em larga escala, do conhecimento do passado. O entendimento do mundo actual liga-se e referencia-se em acontecimentos e objectos do passado, tendo sempre em conta que, tal como afirmam Berger e Luckmann (2004: 78), “apenas uma pequena parte da experiência humana é retida e sedimentada na consciência, consolidando-se como entidades reconhecíveis e capazes de serem recordadas”.

Para José Mendes (2005: 500), o interessante é descrever como a memória é utilizada, “para reivindicarem, descartarem, imputarem ou resistirem a relações específicas entre biografia e história”, estabelecendo não uma oposição, mas sim uma complementaridade entre a memória e a história. Esta relação é explicada por Todorov (1995, *apud* Mendes, 2005: 500) ao estabelecer a distinção entre ambas, descrevendo a história como uma referência ao mundo marcada pela denominação, preocupada com os sujeitos e com aquilo de que se fala, e a memória como sendo marcada pela descrição, pelos predicados, por uma qualificação dos acontecimentos e dos traços que deixou. Por exemplo, Teófilo Braga (1994: 346) afirmava que no caso português, o povo recorda três épocas históricas gerais, que lhe servem de orientação no passado: o tempo dos Mouros, o tempo dos Afonsinhos e o tempo dos Franceses.

A memória é socialmente construída, afirma Halbwachs (2004), querendo com isto dizer que, as comunidades, os grupos ou as sociedades equipam os seus indivíduos de quadros mentais, nos quais as suas memórias se localizam, “numa espécie de cartografia” (Connerton, 1993: 45), dito por outras palavras, para Maurice Halbwachs as recordações pessoais devem ter em consideração a influência exercida pelas instituições sociais, tais como a religião, a família, a classe social, as organizações políticas e a própria comunidade. Estas foram as premissas que levaram Halbwachs a desenvolver, em 1925, o conceito de memória colectiva, fundado pela determinação identitária⁵¹ e enquanto “sistema estático e coerente de aceções e valores que permitem manter e fortificar os laços afectivos entre os membros de um grupo” (Peralta, 2007: 7).

Esta autora, refere-se, ainda, à memória como um “esquema interpretativo transmitido ao longo do tempo”, o que lhe permite evocar Giddens (1992) e associar o seu conceito de “verdade”, evocar Shils (1981) e associar o seu conceito de “conhecimento tácito”, ou ainda associar o conceito de *frame* de Goffman (1974). Este último conceito parece-nos particularmente feliz, pois diz respeito ao processo pelo qual as experiências individuais são organizadas em actividades socialmente significativas, ou seja, a forma como os indivíduos vêem o passado corresponde ao mapa conceptual⁵² dos seus grupos ou comunidades mnemónicas.

O que o indivíduo faz, diz-nos Raul Iturra (1991: 238), não é mais do que inserir-se na memória colectiva onde estão armazenadas e protegidas as tecnologias que permitiram a construção dessa sociedade e cujo poder ou controle “condiciona largamente a hierarquia do poder” (Connerton, 1993: 1), e, por isso, afirma Le Goff (1991: 134), sempre foi uma das máximas preocupações das classes, dos grupos e dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas.

Importa salientar que esta dimensão social da memória não poderá existir sem a referência a um quadro espacial específico, pois conservamos as nossas recordações através das referências ao meio que nos rodeia e é por isso que, segundo Henry Rousso (2010: 98), as representações do passado observadas em determinada época e em determinado lugar constituem a manifestação mais clara do que pode ser uma memória colectiva.

⁵¹ Para Halbwachs a identidade colectiva precede a memória, determinando-a. Considera, assim, que a identidade é um conceito estável e coerente. Elsa Peralta (2007: 6) contesta esta ideia, na medida em que negligencia a natureza dialógica, negocial e conflitual quer da identidade, quer da memória. Afirma a memória colectiva como um processo dinâmico e não estático, de recriação cultural, que fornece um quadro de significação mediante o qual a sociedade mantém a estabilidade e a identidade, enquanto se adapta à mudança. (Peralta, 2007: 17)

⁵² Este mapa conceptual determina não apenas o que, em cada momento, deve ser recordado ou deve ser esquecido, como também organiza as experiências individuais, conferindo-lhes uma significação colectiva e, por isto, o acto individual de recordar implica sempre um acto de reconhecimento relativamente a quadros de significação e a contextos culturais mais vastos. (Peralta, 2007: 19)

“A memória, no sentido básico, é a presença do passado” (Rousso, 2010: 94), ou “a memória é uma reconstrução do passado a partir da actualidade” (Sobral, 2012: 22), ou ainda “a memória é um sistema de representação que permite criar uma imagem do passado que corresponde a quadros de significação do presente” (Peralta, 2007: 16), são afirmações que nos permitem associar à memória uma dimensão temporal, uma linha de tempo entre o passado e, pelo menos o presente, apesar de Mário Correia (2007: 217) afirmar que “o presente é o passado do futuro”, e como a memória é o meio preferencial para evocar o tempo que já se viveu ou um trajecto de vida. Ao que José Sobral (2012) responde, enfatizando, que a memória é o único registo possível para essa evocação de emoções e experiências. Elsa Peralta (2007) explica o processo pelo qual a memória transporta o passado para o presente. Segundo ela, pode acontecer de duas formas: mediante a acção ou através da recordação...

No primeiro caso, estamos perante memória-hábito, que se refere à capacidade de reproduzir uma certa performance. No segundo caso, ao contrário, é necessária uma construção sobre o passado que, assim, adquire uma distância crítica em relação ao presente. Ambas coexistem num mesmo período, não se substituindo uma à outra. (Peralta, 2007: 9)

Tal como afirma a autora, a distinção entre memória-hábito e memória pura ou memória-imaginação deve-se a Henry Bergson que, em 1896, na sua obra *Matière et Mémoire*, conceptualizou estas duas espécies de memória. A “memória-hábito”, segundo Bergson, conserva o passado, reprodu-lo e põe-se ao serviço do presente, através de um reconhecimento perceptivo. É esta memória que permite aprender uma língua, recitar uma poesia, ler, escrever, etc., ou seja, exercer todas as actividades cuja execução requer uma experiência passada.

Tal como o hábito, esta memória adquire-se pela repetição ou exercício. A memória pura ou memória-imaginação não exige repetição, pois os acontecimentos fixam-se à medida que vão ocorrendo e, ao reproduzi-los, reconhece-os como passados. Esta memória conserva todos os factos da história individual, sem que para tal seja necessário repetirem-se: aniversários, mortes, nascimentos, casamentos, etc.

Mantendo a atenção sobre esta memória-hábito, a que carece de repetição e de prática, somos instigados a referir a importância dos rituais e das cerimónias festivas na permanente (re)actualização e repetição da memória. No seu trabalho *Como as sociedades recordam* (1993), Paul Connerton refere-se precisamente a esse momento de reactivação da memória, inscrevendo dois actos distintos: as cerimónias comemorativas e as práticas corporais, explicando:

É o estudo das cerimónias comemorativas – formais e performativas, e as práticas corporais em particular, que nos permite ver que as imagens do passado e o conhecimento recordado do passado são transmitidos e conservados por performances (mais ou menos) rituais. A produção de histórias narrativas contadas informalmente é não só uma actividade básica para a nossa caracterização quotidiana das acções humanas, mas também uma característica de toda a memória social. (Connerton, 1993: 48)

As cerimónias comemorativas mantêm o passado vivo através de uma representação descritiva de acontecimentos passados. Muita da persuasividade retórica dessas reencenações depende de um comportamento corporal prescrito. Na memória, o passado está, por assim dizer, sedimentado no corpo. Ao sugerir como a memória se encontra sedimentada ou acumulada no corpo, distinguem-se dois tipos diferentes de práticas: Prática de incorporação – um sorriso, um aperto de mão, ou as palavras que se dizem perante alguém a quem nos dirigimos, são mensagens que um emissor, ou emissores, comunicam através da sua própria actividade corporal corrente, apenas durante o período em que os seus corpos estão presentes para apoiarem essa actividade particular; Prática de inscrição – os nossos dispositivos actuais para o armazenamento e recuperação de informação – a imprensa, as enciclopédias, os índices, as fotografias, as cassetes áudio, os computadores – exigem que façamos algo que capte e conserve a informação muito depois de o organismo humano ter deixado de informar. (Connerton, 1993: 87)

Podemos então afirmar que tanto as cerimónias comemorativas, ou os rituais, assim como as práticas corporais são responsáveis pela conservação e pela transmissão geracional da memória. Rituais esses que, segundo o mesmo autor, são actos formalizados, tendencialmente estilizados, estereotipados e repetitivos, deliberadamente celebrados para simbolizarem sentimentos, em datas estabelecidas e em lugares especiais. Na sua repetição cíclica subentende-se a continuidade com o passado e a possibilidade para a sua manutenção, assim como a hipótese para a sua transmissão. “Os rituais permitem recordar as identidades, representando-as e contando-as através de meta-narrativas” (Connerton, 1993: 86).

O acto de recordar implica a capacidade de reter as representações mentais relativas ao passado do grupo, assim como a necessidade de os indivíduos mais velhos transmitirem essas representações aos indivíduos mais novos, num processo que Raul Iturra denomina de “técnica da circulação de ideias com que uma sociedade treina as novas gerações”⁵³ (Iturra, 1991: 238). Este autor identifica três factores para explicar “como isto se tornou no que é”: a) subordinação

⁵³ Até há bem pouco tempo, diríamos até a um passado muito recente, a educação dos mais jovens era responsabilidade das gerações mais velhas, nomeadamente, eram os avós quem tinham a cargo os netos e eram eles quem lhes transmitia os conhecimentos e as memórias do seu grupo ou comunidade.

do indivíduo ao social; b) indivíduos nascerem em tempos diferentes; e c) as técnicas que os ligam com o presente etnográfico serem históricas, pois precedem-nos.

Nesta perspectiva temporal, importa fazer a distinção do papel da memória entre sociedades com escrita e sociedades sem escrita. Diz-nos Le Goff que a transição da oralidade para a escrita foi o que Jack Goody chamou “a domesticação do pensamento selvagem” (Le Goff, 1991: 134) e que o aparecimento da escrita está ligado a uma transformação profunda da memória colectiva, na medida em que a escrita permitiu um duplo progresso, o desenvolvimento em duas formas de memória. O primeiro foi a comemoração, a celebração de um evento memorável através de um monumento celebrativo, assumindo a memória um carácter inscrito. O segundo foi o aparecimento do documento escrito sobre um suporte específico e destinado à escrita.

Nas sociedades sem escrita, por outro lado, verifica-se uma maior dificuldade na memorização integral, palavra por palavra, mas isso também não é considerado essencial para a manutenção das memórias colectivas, existindo antes uma evocação inexacta, uma memória mais criativa que lhes permite transmitir os seus conhecimentos e as suas tradições.

Nas culturas de tradição oral, como não é possível conservar tudo, desaparece da memória tudo o que não é utilizado, tudo o que não interessa, num processo chamado “amnésia selectiva”⁵⁴. Nestas sociedades sem escrita, a vitalidade da memória colectiva, organiza-se em três grandes polos de interesse:

A identidade colectiva do grupo, que se funda sobre certos mitos e, mais precisamente, sobre certos mitos de origem; o prestígio da família dominante, que se expressa através das genealogias; e o saber técnico, que se transmite através de fórmulas práticas fortemente impregnadas de magia religiosa. (Le Goff, 1991: 138)

Nestas sociedades sem escrita ou de tradição oral existem indivíduos especializados na memória – “homens-memória” (Le Goff, 1991: 137): genealogistas, historiadores de corte, sacerdotes, chefes de família, líderes tribais, sábios, anciãos, entre outros, que têm por tarefa fundamental manter a coesão do grupo ou comunidade através dessa “memória étnica”⁵⁵ (Le Goff, 1991: 135).

⁵⁴ Walter Ong considera que a amnésia selectiva é um aspecto do fenómeno da homeostasia: as culturas de tradição oral tendem a eliminar ou a substituir as expressões correspondentes a estados de coisas que perderam funcionalidade ou significado na vida quotidiana (Correia, 2007: 216).

⁵⁵ Ao contrário de outros autores como Leroi-Gourhan (2002), Le Goff aplica o termo memória étnica apenas para designar a memória colectiva dos povos sem escritura.

Poderemos concluir, tal como fez Halbwachs (2004), que só através da pertença a um determinado grupo social os indivíduos são capazes de adquirir e evocar as suas memórias, impregnando as memórias individuais nas memórias do grupo, alcançando assim a memória colectiva. Mas regressemos à citação de Homi Bhabha, que abre este texto sobre a memória, para nela vermos inscrita a faculdade de recordar, de reflectir e de interpretar o mundo, temporal e espacialmente. Para nela podermos encontrar um epílogo de todas as conceptualizações prismáticas acerca da memória e sua utilização, que aqui tratámos.

Terminaremos, igualmente, com uma citação de Elsa Peralta. Num esforço de síntese, que entendemos não só pertinente, como abrangedor de toda a teoria construída a propósito dos actos de recordar e lembrar...

A memória deverá, portanto, ser entendida como o resultado da intersecção de histórias pessoais e sociais, concebendo o indivíduo enquanto agente interpretativo autónomo, embora sempre sublinhando que o acto de interpretação individual está sempre relacionado com o universo cultural no qual o indivíduo está inserido. Em suma: a construção do passado, embora assentando sempre em quadros de significação e em contextos culturais específicos, não deixa também de estar moldada pelas experiências emocionais e pelas expectativas de cada indivíduo. (Peralta, 2007: 19)

2.7 RECURSOS LINGUÍSTICOS: A METÁFORA E A METONÍMIA

“As línguas são as guardiãs dos vestígios das gerações que a falaram. São o meio que melhor permite ao indivíduo lembrar e construir, através da memória, a sua própria existência. Isto é, a sua história e a sua identidade.” (Alves, 2000: 171)

Partimos desta ideia temporal da linguagem, como um corpo cultural transportador de valores, de sonhos, de utopias e de mitos, que o Abade de Baçal (2007) nos deixou, para realçarmos a importância da linguagem na vida em comunidade e em todos os seus processos de nomeação. Apesar de já a termos referenciado, iremos agora dedicar-nos com maior detalhe às possibilidades linguísticas referentes ao exercício que aqui desenvolvemos. Sendo a realidade quotidiana realizada através da linguagem, é através dela que os indivíduos comunicam, entendem e fazem entender, naquilo que poderemos designar de partilha simbólica e objectiva de caracteres culturais.

Diz-nos Berger e Luckmann (2004) que a linguagem tem uma “flexibilidade expansiva”, que permite objectivar as experiências da vida, assim como permite a sua tipificação, agrupando-as em categorias, perceptíveis e inteligíveis para os outros elementos da comunidade. Para além disto, a linguagem permite transportar para o presente, aquilo que está espacial, temporal e socialmente ausente, numa “actualização do mundo, num aqui e agora” (Berger e Luckmann, 2004: 50).

Parece evidente que o Homo Sapiens é a única espécie dotada de uma coisa como a linguagem e seguramente a única espécie a ter linguagens escritas, “históricas”. A nossa consciência de nós mesmos baseia-se em construções linguísticas herdadas ou recordadas e consideradas preciosas, ou pelo menos valiosas. (Joyce Carol Oates, *apud* revista LER n° 2015: 51)

Neste universo simbólico, corpo de tradição teórica, que a linguagem permite construir, encontraremos vários processos de significação que, por sua vez, se referem a realidades diferentes e que vão sendo construídas através de objectivações sociais, ou seja, através de existência dos indivíduos em comunidade. Diz-nos Pierre Bourdieu (1998: 90) que a palavra, enquanto forma de expressão estereotipada ou ritual, encerra uma pretensão à autoridade simbólica como poder socialmente reconhecido de impor uma determinada visão do mundo social.

Naquilo que diz respeito ao nosso exercício sobre as Nomeadas Colectivas transmontanas, partindo do conceito de transmutação (Jakobson)⁵⁶, diríamos que estamos perante uma transmutação invertida, ou seja, a interpretação dos signos não verbais (características físicas e morais, atributos apreciativos ou depreciativos, etc.), através dos signos verbais, neste caso, através das referidas nomeadas.

Nesse processo de transmutação simbólica e de significação são utilizados diferentes recursos linguísticos, dos quais, pela sua frequente utilização, merecem destaque a metonímia e a metáfora, ainda que a analogia também possa ser utilizada e identificada em determinados contextos de nomeação. Começemos, então, por caracterizar a analogia como uma semelhança ou relação de identidade entre duas ou mais coisas, factos ou pessoas diferentes. Pode também entender-se analogia como uma relação de semelhança fonética ou morfológica entre palavras, bem como de relações de significação que originam transformações. É, assim, um fenómeno que consiste na alteração de forma ou de sentido de uma palavra ou de uma construção frásica, por influência de outra semelhante.

No que diz respeito à metonímia poderemos caracterizá-la da seguinte forma: consiste em designar um objecto, uma realidade por meio de um termo referente a outro objecto ou a outra realidade que se encontram ligados aos primeiros por uma relação lógica; ou, uma designação de uma realidade com o recurso a outra que lhe é próxima. Segundo Virgínia Abrahão, a metonímia não só estabelece essa relação de contiguidade entre ideias ou palavras, como produz efeitos de sentido social...

Os processos de significação promovidos pela metonímia possuem a força do específico, do particular, provocando no leitor/ouvinte um olhar para a materialidade, para o imediato. A metonímia selecciona o específico como modo de olhar e isso quase nunca passa por escolhas pessoais e sim culturais, sociais. [...] A metonímia como uma construção da realidade, um modo de representação em linguagem, que nem sempre passa pelo consciente, mas que estrutura olhares e sujeitos, a partir da linguagem que os instauram como tais. (Abrahão, 2007: 505)

Para Lakoff e Johnson (2004), a metonímia tem uma função referencial, ou seja, permite usar uma entidade para representar outra, mas não é meramente referencial. Ela também tem por objectivo propiciar o entendimento. Para A. Emma Balordi (2002), a metonímia pode definir-

⁵⁶ Para Jakobson transmutação é a interpretação dos signos verbais através dos signos disponíveis noutros sistemas de signos não verbais. (Steiner, 1998: 467)

se como um tipo de referência indirecta pela qual aludimos a uma entidade implícita através de outra explícita. Esta autora refere ainda que, ao contrário da metáfora que opera entre dois domínios, a metonímia opera dentro de um só, associando duas entidades conceptualmente contíguas pertencentes ao mesmo domínio e que existem metonímias conceptuais que funcionam como modelos para a criação de expressões metonímicas.

Por último, a metáfora que se pode definir como uma comparação em que a conjunção “como” está ausente, e cuja descodificação se prende com os fenómenos de emissão e recepção; ou, que estabelece uma relação de analogia entre dois referentes ou realidades; ou ainda, que aproxima duas realidades distintas, através da transposição do significado de uma palavra ou expressão para a outra.

A metáfora ocupa uma posição essencial dentro da linguística cognitiva, enquanto que não se contempla como uma mera figura retórica, nem como uma anomalia linguística, mas como um processo cognitivo que impregna o nosso pensamento e nossa linguagem. (Balordi, 2002: 158)

Segundo Cuenca-Hilferty (1999), a metáfora é um mecanismo para compreender e expressar situações complexas, utilizando conceitos mais básicos e conhecidos (in Balordi, 2002: 158). Umberto Eco (2001: 156) alerta que “quem faz metáforas aparentemente mente, fala de modo obscuro e sobretudo fala de outra coisa, fornecendo uma informação vaga”. Lakoff (1987) faz uma distinção entre metáfora conceptual e de imagem, descrevendo a primeira como uma espécie de modelo cognitivo que proporciona campos semânticos de expressões metafóricas, enquanto a segunda é uma metáfora concreta (in Balordi, 2002: 158). Maria Lins (2007: 514) apresenta a divisão que Philip Wheelwright (1968) fez do termo metáfora: a) Epífora que assinalaria a transferência de extensão de sentido através da comparação; e b) Diáfora que indicaria a criação de um significado por justaposição e síntese.

A mesma autora apresenta também a definição de I. A. Richards, que apresenta a metáfora como a junção de duas ideias: teor, ou seja, a ideia original, ou aquilo que está a ser dito; e veículo, ou seja, aquilo que está a ser comparado (Lins, 2007: 514). Depois, há ainda autores que identificam a metáfora como uma máscara, um embuste ou uma abstracção, constituindo uma equação semântica e não sintáctica, pois é o sentido que importa, não a ortografia, a fonética ou a morfossintaxe.

Quando analisamos as nomeadas transmontanas, a um nível semântico, podemos identificar um vasto leque de referências: desde as alusivas a ofícios, a animais, até as alusivas à fauna e à flora; e a um nível retórico, podemos distinguir claramente dois diferentes tipos de associação: a contiguidade através da metonímia e a similaridade através das metáforas. Podemos antecipar o facto verificado de uma propensão para o uso das metáforas, “resultante da socialização quotidiana, pontua-se por um duplo mecanismo experiencial: lógico e afectivo” (Ramos, 1991: 227) e, por isso mesmo, sempre com forte carácter conotativo, pois podem ser positivas ou negativas.

Diz-nos Maria Lins (2007: 515) que a metáfora está presente, está infiltrada na vida quotidiana, quer no pensamento quer na acção dos indivíduos; Joyce Carol Oates, que já aqui citámos, termina um seu recente ensaio sobre a escrita e o uso das metáforas, com esta declaração: “o motivo da metáfora é, pois, um motivo de sobrevivência enquanto espécie, enquanto cultura, enquanto indivíduos” (Oates, 2015: 51). É este espírito, é essa forte presença, cada vez mais esquecida e em risco de desaparecimento, que poderemos testemunhar no próximo capítulo deste exercício, quando nos dedicarmos especificamente às etnografias recolhidas em terras de Trás-os-Montes.

2.8 GLOBALIZAÇÃO E A CRIAÇÃO DE LOCALIDADES

“O grande papel dos portugueses não foi o de conquistadores, muito menos o de conquistados, mas antes uma espécie de conduta através da qual as ideias, o conhecimento e as tecnologias se transmitiram à Europa e ao mundo.” (Page, 2008: 33)

Iniciamos com uma citação de Martin Page que, neste livro, apresenta a tese de que os portugueses terão sido os fundadores, os grandes impulsionadores daquilo que hoje entendemos por globalização. Também porque encerra em si toda a complexidade e toda a ambivalência que a relação das dimensões local e global implicam e significam. De facto, analisando esta afirmação e à luz das teorias construídas acerca da globalização e da construção de localidades, poderemos questionar se foram as localidades portuguesas que se disseminaram e assim se globalizaram, ou se foi o fenómeno⁵⁷ da globalização e sua experiência que permitiram aos portugueses a arte e o engenho para tal produção?

Vivemos um tempo de uma modernidade global, resultante do projecto iluminista que permitiu o desenvolvimento e estabilização dos sistemas Estados-nação, a formação de blocos políticos mais estáveis, o desenvolvimento social e económico das nações - com a estruturação e a urbanização dos territórios, com o incremento das práticas comerciais, com o aparecimento de uma classe burguesa e com a forte industrialização que, por sua vez, propiciaram os fundamentos históricos do capitalismo.

O capitalismo que se caracteriza por ser um sistema de produção de mercadorias, centrado numa relação entre o capital privado e o trabalho assalariado, formando assim um sistema de classes (Giddens, 2005), foi construído numa complexa rede de relações económicas e sociais, contemporâneas de um desenvolvimento da comunicação de massas (telefone, imprensa, rádio, TV e Internet), possibilitando o ulterior momento da globalização⁵⁸.

Para Ianni (2004: 11) a globalização expressa um novo ciclo de expansão do capitalismo como modo de produção e processo civilizacional de alcance mundial; para Giddens (2005: 45) a globalização é um processo de distensão, na medida em que os modos de conexão entre

⁵⁷ Aqui poderíamos bem referir-nos antes a “um dos fenómenos da globalização”, pois historicamente existiram vários momentos de movimentações globais ou globalizantes.

⁵⁸ Aqui, como informação complementar, reproduzimos a ideia primeira, ou fundamento da palavra globalização: a escalada globalizante acompanhou a apropriação da palavra “globalização”, que supostamente deveria explicar a dialéctica fragmentação/globalização. Ora, esta palavra veio directamente das teorias japonesas da gestão pós-fordista. Inicialmente, começa por ser utilizada pelos especialistas da área do marketing para designar “segmentação” dos públicos-alvo ou a divisão de grandes segmentos transfronteiriços de “comunidades de consumidores” com os mesmos “sócio-estilos”, os mesmos modelos de consumo. (Mattelart e Neveu, 2006: 102)

diferentes contextos sociais ou regiões se ligam em rede através de toda a Terra. Assim, Giddens define a globalização⁵⁹ como uma intensificação das relações sociais de escala mundial que ligam localidades distantes, num processo dialéctico em que as ocorrências locais podem ser divergentes.

Num contexto global, passaram a desenvolver-se estruturas de poder global – instituições como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial, a Organização das Nações Unidas (ONU), a Comunidade Económica Europeia (CEE) - a actual União Europeia (UE) entre outras, são estruturas transnacionais, ou seja, que ultrapassam largamente as fronteiras dos Estados-nação e as soberanias nacionais, e que obedecem a outras dinâmicas e perseguem objectivos díspares, localizando-se em planos distintos das nacionalidades, fronteiras e geografias. É nestas lógicas que se legitimam os novos poderes mundiais que permitem que o dinheiro, as mercadorias e as pessoas circulem, como nunca, por todo o mundo, criando uma ideia de fluidez da cultura⁶⁰, que levaria a uma tal homogeneização que seria possível chegarmos a uma cultura mundial⁶¹.

Esta questão da homogeneização não é consensual entre os investigadores, como no caso de Cesnik (2005) que afirma que a globalização produz a homogeneização de muitos valores, práticas e gostos; ou como para Mike Featherstone (2001: 87) que entende o processo de homogeneização como um processo de unificação baseado na necessidade de ignorar, ou de sintetizar e amalgamar diferenças locais; já Boaventura Sousa Santos (2002b: 27) afirma que por todas as suas divisões internas, o campo hegemónico actua na base de um consenso entre os seus mais influentes membros. É esse consenso que não só confere à globalização as suas características dominantes, como também legitima estas últimas como as únicas possíveis ou as únicas adequadas.

Também Stuart Hall (2006: 44) diz que existem forças dominantes de homogeneização cultural, que pelo seu domínio do capital e pela ascendência no mercado cultural, ameaçam subjugar todas as outras que surjam, impondo uma mesmice cultural homogeneizante. Por outro lado, Ianni (2004: 27) defende que a globalização nada tem a ver com homogeneização, pois trata-se de um universo de diversidades, desigualdades, tensões e antagonismos, simultâneo com as articulações, associações regionais, transnacionais e globais e que, por ser uma realidade nova, tendencialmente integra e recria singularidades, particularidades, idiosincrasias, nacionalismos,

⁵⁹ Anthony Giddens refere ainda que a globalização apresenta quatro dimensões: o sistema Estado-nação, a economia capitalista mundial, a ordem militar mundial e a divisão internacional do trabalho (2005: 50).

⁶⁰ Segundo Immanuel Wallerstein (1991: 95) aquilo que pode ser chamado de fluidez da cultura sempre foi uma realidade social.

⁶¹ Esta ideia é apresentada por vários autores, que defendem que como resultado de uma difusão cultural, estaremos a chegar a um mundo só – uma política mundial, uma economia mundial e uma cultura mundial. Por outro lado, as diferenças históricas de todos os grupos, sempre foram superficiais e, estruturalmente, todos os grupos sempre foram iguais. (Wallerstein, 1991: 93)

eticismos, identidades ou fundamentalismos.

A ideia de globalização não é uma questão de homogeneização, “até porque para muitas sociedades, a modernidade é um alhures, tal como o global é uma vaga temporal que elas têm que conhecer no seu presente” (Appadurai, 2004: 22). Apesar de não ser o mesmo que homogeneização, requer o uso de uma série de instrumentos seus – armamentos, técnicas publicitárias, hegemonias linguísticas – que são absorvidas pelas economias políticas e culturais locais.

Tal como já vimos, a globalização implica uma desterritorialização, o que afecta obrigatoriamente as lealdades e as coesões dos grupos e comunidades. Por isso não será de estranhar que como reacção a esses processos de fluidez geográfica se verifique uma indigenização, numa tentativa de combater o esvaziamento ou perda identitária, assim como tentando reforçar, através da diferença, os seus sentimentos de pertença e reavivando suas memórias colectivas. Diferença que, segundo Appadurai (2004: 49), “é um conceito central para compreender a tensão existente entre a ‘americana’ homogeneização e a heterogeneização ou indigenização”; e que Stuart Hall (2006: 57), igualmente releva, referindo-se a uma “proliferação subalterna da diferença”...

Actualmente, as transformações na identidade pessoal e cultural e globalização são os dois polos da dialética do local e do global em condições de modernidade tardia. Neste novo desenho que se delinea uma “sociedade cosmopolita global”, a identidade assume novos contornos, contornos esses que estão longe de serem definidos e estáveis. Pelo contrário, são caracterizados, exactamente, pela imprecisão, indefinição e pelo descontínuo. (apud Vieira, 2009: 54)

Paradoxalmente, o mundo ao globalizar-se pluraliza-se e assim surgem as localidades, revelando-se um mundo novo e desconhecido até então. A globalização permitiu que uma panóplia imensa de localidades pudesse encontrar outros horizontes no universal, enquanto vai, endemicamente, evoluindo e transformando-se para se adaptar a cada nova situação. Na opinião de Featherstone (2001: 84), é claro o carácter relacional das noções de culturas globais e culturas locais, na medida em que a globalização trouxe consigo a possibilidade de uma maior familiarização com a diversidade, com um leque amplo e crescente de culturas locais. Apesar de muitas manifestações locais ou regionais terem sido sacrificadas pela dimensão global, a verdade é que muitas outras ganharam vida nova, outras reavivaram-se, outras ainda, reinventaram-se.

Estes localismos, ou culturas locais, referem-se a culturas relativas a um determinado

espaço e a um determinado número de indivíduos que mantêm entre si relações interpessoais, memória, tradições, costumes, rituais, etc., o que nos remete para a já referida ideia de sentimento de pertença. Para Featherstone (2001: 91), este sentimento é crucial para a definição do conceito de cultura local, na medida em que sendo um conceito relacional, implica a criação de uma fronteira e depende de outras localidades, também significativas, em relação às quais as fronteiras são construídas. Também Policarpo Lopes (2006: 141) se refere ao localismo como suporte simbólico de identificação e de pertença, caracterizador das populações e, assim, possibilitando apresentar a sua identidade como uma identidade de território.

Na cidade tudo o que aconteceu naquela calçada, naquela praça, naquela rua, naqueles alicerces, naquela rua de lojas, de repente condensa-se e cristaliza numa figura, ao mesmo tempo lábil e exigente, muda e amistosa, intensa e distante. Essa figura é o espectro ou o génio do lugar⁶². (Agamben, 2010: 53)

⁶² Lugar que Pierre Bourdieu definiu como o ponto do espaço físico onde um agente ou uma coisa se encontra situado, tem lugar, existe. (2008a: 160)

2.9 TRADUÇÃO CULTURAL

“A tradução dos antropólogos não é apenas uma questão de fazer equivaler frases no abstracto, mas sim de aprender a viver uma outra forma de vida e a falar um outro tipo de língua.” (Asad, 2008^a: 23)

Terminamos este capítulo com uma reflexão sobre a noção de tradução cultural que, enquanto processo de contacto, experiência, vivência e interpretação de outras culturas, tem suscitado o debate nas academias e, em particular, na Antropologia e nos Estudos de Tradução. A sua utilização encontra maior expressão no âmbito dos Estudos Culturais, em ambientes pós-coloniais e pós-modernos, e em autores como Edward Said, Talad Asad, Homi Babha, Clifford Geertz, James Clifford, entre outros. Será o artigo *Modes of Thought* de Godfrey Lienhardt, publicado em 1954, quem inaugura o uso da tradução para descrever a função da antropologia...

O problema em descrever para outros como é que pensam os membros de uma tribo remota começa por parecer um problema de tradução, de tornar a coerência, que o pensamento primitivo tem na língua em que se formula, tão clara quanto possível na nossa língua. (Lienhardt apud Duarte, 2008: 16)

Diz-nos Paulo Castro Seixas (2011: 105) que na tradição antropológica, enquanto reflexão sobre a tradução como elemento central na análise de culturas-outras, se podem analisar quatro perspectivas: uma centrada na obra *Modes of Thought* de Godfrey Lienhardt que se reflectiu na literatura sobre relações culturais e em autores como Edward T. Hall e Samuel Huntington; outra associada à “Tradução Cultural”, sendo o problema da tradução central em Antropologia. John Beatie é o principal autor desta perspectiva.

Esta centralidade da tradução teve como consequência a perspectiva interpretativa que concebia o antropólogo como um intérprete, escritor de culturas e à antropologia como interpretação; uma outra centrada na análise de séries, ou numa “epidemiologia das ideias” e remete-nos para autores como Dumézil, Levi-Strauss, Foucault, Barthes e Dan Sperber; uma última radicada no movimento do *writing cultures* e nos seus métodos experimentalistas, como a Etnografia multi-situada de Marcus, ou a Antropologia Dialógica desenvolvida por Michael Taussig⁶³.

Os Estudos Culturais, inaugurados por Paul Willis e Raymond William, também contribuíram

⁶³ No mesmo texto, Paulo Castro Seixas (2011: 105-106) faz uma resenha histórica das tradições da tradução cultural e identifica os autores e textos que mais contribuíram para o seu desenvolvimento. Em relação às tradições identifica quatro: uma ligada à Antropologia, outra ligada aos Estudos Culturais, outra ligada aos Estudos de Tradução e uma outra interdisciplinar que entende cultura como tradução.

decididamente para a problemática da cultura como tradução e da tradução cultural com quatro perspectivas que relacionam linguagem, representações e práticas sociais e poder (Seixas *et al*, 2011: 106): a primeira perspectiva diz respeito à problemática na relação entre cultura popular e cultura hegemónica; a segunda perspectiva centra-se nos estudos Pós-Coloniais e na complexa relação entre dominantes e dominados, repleta de hibridismos, zonas de contacto, etc.; a terceira perspectiva tem início nos Estudos de Mulheres e segue nos Estudos do Género; e a quarta e última perspectiva surge nos Estudos de Media e de Recepção que evidenciam o papel da cultura na interpretação das mensagens dos *Media*.

É neste contexto que se percebe o mesmo autor (2010) quando afirma que “a tradução cultural é uma expressão que faz sentido quando a cultura é considerada em termos sócio-semióticos”, ou seja, quando os caracteres e signos culturais são comunicáveis e compreensíveis noutras culturas, quando se faz sentido na relação com a diferença.

De uma forma simplista, podemos afirmar que foi do encontro entre tradução e etnografia que nasceu o conceito de tradução cultural e que aquilo que os tradutores e etnógrafos produzem não é mais do que tradução cultural, ou seja, interpretar o outro e reescrevê-lo (Duarte, 2008: 8), mas esta ideia é mais complexa e problemática à medida que a questionamos. E a primeira questão poderá mesmo ser a distinção entre o papel do tradutor e do etnógrafo. Diz-nos Valero-Gercés (2008: 93) que os papéis são semelhantes, pois ambos são intérpretes: o linguista, de textos e o etnógrafo de experiências e notas. Ambos possuem um vasto conjunto de respostas nas suas línguas e ambos são dotados de uma relativa subjectividade.

Para Gísli Pálsson (*apud* Duarte, 2001: 8), o etnógrafo é, como o tradutor, uma personagem de fronteira, um especialista em transferências interculturais. Utilizando os conceitos de Vermeer (1986) e de Ulim (1991), Michaela Wolf (2008^a: 81) descreve a tradução como um acto de comunicação específica e a etnografia, enquanto textualização de discursos orais, como um acto social, que visa a reformulação dialéctica do “outro”. “Outro” esse cuja voz é sempre filtrada pela consciência do tradutor e do etnógrafo, pela passagem da linguagem oral para a escrita académica, pela simples tradução para outra língua, fica indefeso e desprotegido perante o tradutor ou etnógrafo, naquilo que poderemos designar de desapropriação do capital linguístico e expressivo do nativo (Carvalho, 2002: 3).

Tal como afirmou Eco (2005: 239), “todo o tradutor é um intérprete”, afirmação que nos remete para a importância da noção de interpretação nos contextos da tradução, tal como defendia a perspectiva interpretativa, já mencionada. Pierce afirma que o significado, na sua acepção

primária, é uma "tradução de um signo para outro sistema de signos" (Eco, 2005: 235), e Gadamer (*apud* Eco, 2005: 239) afirma que toda a tradução é sempre uma interpretação...

Toda a tradução surge como realização de uma interpretação que o tradutor deu à palavra que tem na sua frente. Defender que para traduzir é preciso ter previamente interpretado o texto é ideia absolutamente compartilhável. Por outro, tenta mostrar a profunda identidade estrutural entre interpretação e tradução, que as coloca a ambas sob o signo (positivo) do compromisso, isto é, do que eu denomino negociação. (Eco, 2005: 239)

O mesmo autor afirma ainda que se pode falar em interpretação intra-semiótica, não só porque toda a escrita é servil em relação ao sistema semiótico para que remete, como também porque ao interpretar o mundo que nos rodeia e traduzimos, estamos já a movimentarmo-nos dentro de um determinado sistema semiótico que a comunidade, a história e a educação organizaram para nós (Eco, 2005: 261 e 362). Clifford Geertz (2006: 24) considera que esse esforço interpretativo na tradução significa uma reformulação de categorias para que possam ultrapassar os limites dos contextos originais onde surgiram e possam estabelecer afinidades e acentuar diferenças, num processo que Wolf (2008b: 11) denomina de interpretação recíproca do "eu" e do "outro", na medida em que "estamos constantemente envolvidos na tradução do Eu ao Outro e do Outro ao Eu" (Jordan, 2008: 139).

Esta capacidade interpretativa está directamente relacionada com outra faculdade que o tradutor, principalmente, o etnógrafo/antropólogo possui – a representação, ou seja, ao observar, ao estudar, ao traduzir determinada cultura, o etnógrafo/antropólogo está a representar essa mesma cultura. Tal situação, e porque normalmente se trata de uma relação assimétrica, entre quem estuda e quem é estudado, resulta sempre numa reconhecida aura de autoridade intelectual ou científica de quem representa e traduz culturas-outras. José Jorge de Carvalho (2002), ao referir-se a essa faculdade da representação, afirma-a como uma forma de mediação e descreve-a como o lugar, por excelência, do controlo e do exercício do poder. A este propósito, Talad Asad escreveu:

Acontece que a tradução/representação que o etnógrafo faz de uma dada cultura é inevitavelmente uma construção textual, que, enquanto representação, não pode, normalmente, ser contestada pelas pessoas a quem é atribuída e que, enquanto "texto científico", se vai tornar num elemento privilegiado no arquivo de memória histórica para a sociedade iletrada em questão. (Asad, 2008^a: 39)

Ainda acerca do papel do etnógrafo/antropólogo na tradução cultural e da assimetria verificada entre eles e os indivíduos das comunidades observadas/estudadas, consideramos pertinente o juízo que João Duarte (2008) faz ao adjectivar a tradução cultural como etnocêntrica, isto porque ao ler o implícito ou resgatar o inconsciente nas culturas nativas é pressupor que o antropólogo detém a autoridade e legitimidade, isto é, decide quais são os verdadeiros sentidos ocultados nessas culturas para serem lidos por leitores académicos e ocidentais. Não obstante esta assimetria ser verdadeira e verificável, aceitamos como apropriada a expressão de Tobias Doring, citado por António Sousa Ribeiro (2005a), quando define a função do tradutor como *get-between*, ou seja, como um intruso que se mete no meio de duas línguas/culturas.

Esta ideia de hiato entre duas culturas, onde o etnógrafo/tradutor se pode e deve colocar, possibilita a criação de um terceiro espaço – conceito criado por Homi Bhabha para descrever o lugar onde acontece a tradução cultural – um espaço de fronteira não enquanto linha divisória, mas híbrido e polissémico, resultante dos contactos, dos diálogos, dos encontros ou conflitos e das práticas culturais de duas diferentes culturas (Duarte, 2008) e os sentidos aí criados ou formulados não são os de uma ou de outra cultura, mas sim o resultado da reflexão e da negociação intercultural. Para António Sousa Ribeiro, já aqui referido, o Terceiro Espaço é o espaço da intromissão que mantém presente uma relação de tensão e recusa qualquer princípio de síntese ou de assimilação cultural (2005a). Na opinião de Shirley Ann Jordan (2008), o Terceiro Espaço é uma das mais ricas metáforas que influenciam a prática antropológica contemporânea, na medida em que...

Sobrepondo tropos da viagem e da fronteira e evocando novas práticas de mobilidade e deslocamento, a noção de Terceiro Espaço re-conceptualiza o campo, ao mesmo tempo que aponta o que acontece entre as pessoas no seu interior. [...] A compressão tempo-espaço, a mobilidade global e as tecnologias de comunicação significam que espaços de alteridade estão no caminho quotidiano do Eu, e que o campo está em toda a parte. Por outras palavras, a noção de Terceiro Espaço faz-nos abrandar e ilumina as arenas culturalmente ambivalentes que se encontram à nossa porta. (Jordan, 2008: 139)

A existência de um Terceiro Espaço é, segundo Bhabha (1994, *apud* Wolf, 2008a: 115), uma visão híbrida de cultura, no qual se evitam a perspectiva unitária de cada cultura e a perspectiva dualista na relação “eu/outro” e onde se procura potenciar, iniciar e fazer evoluir estratégias de tradução. Se Homi Bhabha nos traz esta noção de Terceiro Espaço como palco, por excelência, da tradução cultural, gostaríamos de fazer também referencia à noção de “terceiro

instruído”, de Michel Serres (1993), enquanto metáfora que se adequa ao contexto da tradução cultural.

Segundo este autor, a aprendizagem é um processo como quem atravessa um largo rio que separa duas margens culturais distintas. Desde o momento em que inicia a travessia o indivíduo abandona a sua condição cultural original e procura uma nova condição. Enquanto faz a travessia está desalojado e não pertence a nenhuma das margens, mas transporta consigo o “colectivo cultural”⁶⁴ da margem de onde partiu e deseja alcançar e conhecer a outra margem. Aí chegado, verifica-se um processo de aprendizagem, de aculturação sem, no entanto, nunca esquecer esse “colectivo cultural” original.

Assim, esse indivíduo passará a ter não a primeira (original) aprendizagem, não a segunda (aculturada), mas sim uma terceira instrução que será como que a soma das duas anteriores aprendizagens, daí “terceiro instruído” que não pertence nem a uma nem a outra margem cultural.

Desses estranhos terceiros lugares, raros como certos limites, agudos como arestas, singularidades que se podem dizer fora do comum, ambidextros, hermafroditas no que respeita às pessoas, mensageiros que pertencem a dois mundos porque os colocam em comunicação, tal como Hermes, o deus dos tradutores, passando de uma margem para a outra, mas que também se pode encontrar na terra ou no mar, ilhas ou caminhos; esses terceiros lugares constituem a carne viva e visível, quente e tangível na vida e no espaço observável sobre o mapa, do projecto mais intelectual, sábio ou cultural, e de ética tolerante, da terceira instrução, meio harmónico, entre as duas margens. (Serres, 1993: 153)

⁶⁴ O autor refere-se a colectivo cultural como a síntese do saber e dos objectos de determinada cultura (Serres, 1993: 58).

TERCEIRO CAPÍTULO

“viagem etnográfica pelo território”

3.1 APRESENTAÇÃO

“A crisma nascia anónima e certa, englobando numa só palavra um mundo de realidades contraditórias, admiráveis e ridículas, bonitas e feias, dignas de indulgência e merecedoras de escárnio.” (Torga, 2001: 571)

É com todo o saber e toda a teoria, com todo o conhecimento edificado e revisto no capítulo anterior que partimos, agora, para o terreno e ao encontro das diferentes comunidades transmontanas, em busca desses caracteres vertidos em metáforas de identidade, alteridade e de tradução cultural, que são as Nomeadas Colectivas.

Trás-os-Montes é uma região afastada e historicamente caracterizada por um ambiente rural, pelo isolamento geográfico das suas pequenas comunidades e por uma permanente sangria demográfica. As suas comunidades apresentam-se, ainda hoje, como excelentes etnografias dos processos de nomeação. Na opinião de António Fontes (1992a: 218), “conhecer as alcunhas de cada terra ajudaria a conhecer o feitio, o valor, os podres e as qualidades de cada aldeia”. Segundo o mesmo autor, na região do Barroso as razões para a nomeação genérica de todos os indivíduos de um povo poderão ser uma lenda, um facto histórico ou mesmo um hábito generalizado.

Em relação a Bragança, José Leite Vasconcelos (2005: 10) cita uma carta do Reverendo Manuel Alves, Abade de Baçal, que a propósito das nomeadas, afirma: “aqui o povo sempre diz nomeada, e também lomeada, para indicar alcunha, se bem que geralmente desconhece esta palavra, e se a conhece, só um ou outro mais pretensioso a usa”.

Aquilo que se pretende não é meramente um exercício etimológico ou semântico, mas sim tentar perceber as unidades de sentido que permitiram e permitem a comunicação intra e inter-comunitária, assim como compreender as narrativas que sobreviveram ao tempo e possam justificar a existência dessas atribuições. Como iremos verificar, estamos perante um processo que implica um sentido extremamente objectivo e pragmático, revestido de uma loquaz criatividade e diferenciados sentimentos e atitudes. Será, então, no espaço existente entre as diferentes aldeias, nesse espaço de fronteira imaginada, que se cria todo o processo de diálogo através das nomeadas que, tal como já foi referido, nos permitem identificar e reconhecer os indivíduos como pertencentes a uma ou outra comunidade.

3.2 NA ALDEIA

“Cada terra com seu uso, cada roca com seu fuso.” (dito popular)

O vasto território transmontano é ocupado por pequenas comunidades, as aldeias, que se distribuem no espaço, tendo esta implantação por fundamento ou motivação principal os recursos naturais desses lugares, que obrigam as pessoas a viverem concentradas em pequenos núcleos habitacionais e afastadas de outros núcleos, ou seja, de outras aldeias. Eram várias as razões que contribuíam para esse isolamento das aldeias: as fracas ou inexistentes vias de comunicação; a inexistência de transportes motorizados pessoais ou colectivos; uma economia sustentada na agricultura e pastorícia, actividade de subsistência em que cada aldeia procurava ser autónoma e auto-suficiente.

A aldeia era o lugar onde se nascia, vivia e morria e a vida social de cada lugar era vivida em exclusividade e em momentos como a frequência da taberna, a lavagem da roupa nos ribeiros e tanques públicos, a ida à missa, a baptizados, casamentos e funerais, as festas do calendário anual e do(a) santo(a) padroeiro(a) do lugar.

Este afastamento geográfico e demográfico proporcionou, ao longo do tempo, uma existência circunscrita aos vizinhos e ao termo da aldeia, o que para além das condicionantes físicas e psicológicas, individuais e colectivas, inerentes ou expectáveis de tal existência, proporcionou o reforço dos laços familiares e vicinais, conformou as estratégias familiares e estabeleceu princípios de entre-ajuda e reciprocidade ou “torna-jeira”⁶⁵. Também contribuiu para um forte sentimento de pertença ao lugar, que se manifestava, normalmente, numa atitude de afirmação identitária e de diferenciação relativa às outras comunidades e aldeias.

Estes sentimentos e atitudes de diferenciação, levaram ao estranhamento das demais aldeias e seus habitantes, assim como a um forte sentido de territorialidade, que se traduzia numa grande disputa pelos limites fronteiriços de cada aldeia e entre aldeias. Terá sido neste ambiente de tensões, disputas e controversas entre povoações vizinhas, que os processos de apodar ou nomear colectivamente as aldeias terão surgido, de forma natural e espontânea. Um tipo de classificação zombeteira ou injuriosa, por vezes rimada, que servia como que para uma estratificação social entre aldeias. Diz-nos Rocha Peixoto (1990: 325), que “rara é a terra

⁶⁵ A torna-jeira era o termo utilizado em muitas aldeias para o sistema de entre-ajuda ou reciprocidade entre familiares, vizinhos e amigos, em que o trabalho agrícola assentava. Nos dias de grande trabalho, tais como a ceifa, a malha, a vindima, ou a matança do porco, era normal indivíduos não pertencentes à casa, habitualmente, familiares e vizinhos, ajudarem nas diferentes tarefas. Assim, os indivíduos ficavam obrigados a retribuírem essa ajuda nos dias dos mesmos ofícios noutras casas.

transmontana onde não se nos depare uma qualificação pejorativa das localidades de em volta”. Curiosamente, Pitt-Rivers (1969: 31) afirma que o que surpreende não é a tensão existente entre os povos, mas sim a falta ou inexistência de técnicas para a cooperação entre eles.

Este apego ao território e à sua posse só foi perdendo importância com o passar do tempo, nomeadamente, com a progressiva perda demográfica, motivada pelos movimentos migratórios e pelo, conseqüente, abandono da terra e da actividade agrícola. As novas infra-estruturas e meios de comunicação contribuíram também para o fim desse histórico isolamento geográfico, permitindo um progressivo acréscimo do conhecimento e da convivência entre indivíduos de diferentes comunidades, o que, segundo J. A. Morais (2006: 190), também contribuiu para “esbater a pulsão da invectiva contra o outro, motivando ou anunciando a morte dos ditos e apodos tópicos e de outras manifestações vernáculas”.

Quando nos referimos a Trás-os-Montes convém também referir que a expressão “aldeia” significa e é entendida pelos locais como a sua povoação e o seu termo⁶⁶, ou seja, os seus campos e montes até ao limite administrativo (linha imaginária) que a separa do termo da aldeia vizinha. Quando se referem a “povo” poderão estar a referir-se ao espaço geográfico ocupado pelas habitações, ou ao lugar habitado, assim como poderão querer significar o conjunto de habitantes dessa aldeia. Por norma, um indivíduo refere-se aos seus conterrâneos como: - *os da minha aldeia*; e refere-se aos de outra aldeia como, por exemplo: - *os de Carrazedo*.

Era no espaço da povoação que quase toda a interacção social, recreativa, cultural e económica, acontecia. Como já vimos, o isolamento a que estas comunidades estavam aprisionadas, proporcionavam dinâmicas, rituais e manifestações de identidade e, ao mesmo tempo, de diferenciação, em processos de auto e hetero-identidades:

Tudo isto pode ser dito em forma de apodo, rimas, sentença, pequena história ou romance e em variados contextos, mas está mostrando, contudo, um único sentido de identidade, a identidade como diferença, uma vez que os mesmos signos podem ser signos de identidade se forem referidos pelo *in-group*, ou signos de diferenciação se forem referidos pelo *out-group*. (Velasco, 1989: 87)

Estas diferentes formas de apresentação oral das nomeadas – rimas, lenga-lengas, trava-línguas, provérbios e ditos – para além de uma demonstração de conhecimento da região, realçava o carácter artístico de quem detinha esse conhecimento, mormente os indivíduos mais velhos,

⁶⁶ A palavra *termo* em português arcaico *termho* representa *terminus* em latim, que significava marco divisionário, e linda, de propriedade rústica; barreira. [...] ficou termo na linguagem ordinária a significar, vagamente, arredores de povoação (Vasconcelos, 1997: 346).

perante os seus ouvintes. Estes momentos aconteciam tanto em ambientes mais íntimos e familiares, à lareira ou à mesa, como em ambientes mais públicos e sociais, como na taberna, ou à soalheira com amigos, vizinhos e conhecidos. Nos trabalhos do Padre Firmino Martins (1997), de Francisco Manuel Alves (2000) e de António Lourenço Fontes (1992), por exemplo, poderemos encontrar vários exemplos dessas formas peculiares e diferenciadas de pronúncia das nomeadas.

Os processos de nomeação eram omni-presentes nestas comunidades rurais transmontanas. Consideramos ser possível afirmar que não havia nada, nem ninguém, que não fosse objecto, ou passível, de uma nomeada, numa lógica que poderemos denominar de antropomorfização do território.

3.2.1 Antroponímia

Como vimos já no capítulo anterior e quando nos referimos aos processos de nomeação e ao “nomear e ser nomeado”, existem várias e diferentes possibilidades para a nomeação dos indivíduos, para além daquilo que é a sua nomeação ordinária, oficial ou regular. Neste momento, interessam-nos as alcunhas ou nomeadas atribuídas aos indivíduos e a constatação que em muitas das pequenas comunidades e aldeias transmontanas, cada um dos homens, nalguns casos, ainda rapazes, são possuidores de uma nomeada individual.

Sem podermos verificar cada uma dessas situações, isto é, percorrer cada uma das aldeias deste universo, mas percebendo que a motivação para essa adjectivação peculiar não será assim tão distinta da existente noutras aldeias e até mesmo noutras regiões, apresentaremos alguns exemplos que representarão o universo das nomeadas transmontanas.

É na idade da adolescência, enquanto jovens adultos, que a maior parte dos indivíduos recebe a sua nomeada individual, apesar de já desde a primeira infância estarem familiarizados com essas denominações, uma vez que desde bem pequenos são brindados com a nomeada do pai, mãe ou outro familiar próximo, em formulações tais como: - *olhô o Pités pequenino!* (filho do Pités), ou - *anda cá Margacinha...* (filha do Margaça), ou ainda - *o raio da garota está igual à Blericha!* (sua avó). Muitas destas nomeadas desaparecem nessa idade seguinte da juventude, quando adquirem, por direito próprio, o seu epíteto personalizado e motivado por qualquer particularidade temperamental, comportamental ou profissional.

Ainda assim, há casos em que a nomeada dos progenitores é transmitida aos filhos e netos, sobrevivendo ao tempo e mantendo-se de geração em geração. Este é o caso da família de Mário

dos Santos, o “Lexinho”, afamado comerciante, taberneiro e negociante de Vila Boa, conhecido por toda a região, pelas melhores e pelas piores razões, como o Mário “Lexinho”, e cujos filhos e netos herdaram a sua nomeada e, mesmo depois da morte do pai e avô, a mantiveram e, ainda hoje, são conhecidos como “Lexinhos”. Ao percorrermos a região se falarmos de Vila Boa, os mais velhos respondem logo: - *a terra do Lexinho*.

Em Carção, concelho de Vimioso, encontramos um outro exemplo da importância deste tipo de invectivas individuais. Nesta aldeia coabitam duas comunidades distintas – os “cristãos velhos” e os “cripto-judeus” ou “cristãos-novos”, numa lógica e dinâmica de alteridade peculiar, com atributos e idiosincrasias que os diferenciam e que motivam, desde longa data, uma divisão da aldeia em duas comunidades. Os cristãos-novos invectivam os indivíduos pertencentes à comunidade de cristãos velhos de “cabrões” e estes invectivam os cristãos-novos de “judeus”.

Assim, qualquer indivíduo de uma ou outra comunidade, independentemente de possuir uma nomeada individual ou familiar, transporta consigo a nomeada do grupo a que pertence – por exemplo, o Paulo Lopes é conhecido na aldeia por “Paulo Peixeiro” (por ser filho do vendedor/comerciante de peixe) e também por “Paulo Judeu” (por pertencer à comunidade de cristãos novos); para além destas, este indivíduo, porque desempenhou funções directivas na associação cultural local, acumula ainda outra nomeada, sendo conhecido por “Paulo Almocreve” (nome da associação). Tal como referem Pina Cabral e Viegas (2007: 26), estamos, neste exemplo, perante um caso “de polinomeação que contribui para a inserção social do indivíduo em toda a sua complexidade”.

Na pequena aldeia de Alimonde, no concelho de Bragança, encontramos o registo de um outro exemplo de nomeação individual:

Chamava-se Francisco mas todos o tratavam por Pintche, vá-se lá saber a razão de tal alcunha. A maioria dos conterrâneos desconhecia o seu nome de batismo e a alcunha bastava o que, aliás, acontecia em relação a várias outras pessoas até porque ele a assumiu e quem precisava de o nomear colocava-lhe antes um «senhor», assim julgando que a designação perdia toda a carga pejorativa que pudesse ainda transportar. [...] O senhor Pintche era, por todos, estimado por ter um filho guarda-republicano que vivia na cidade. Isto de ser agente da autoridade tem que se lhe diga, o homem era um luminar em terra de gente, na sua esmagadora maioria, senhor de poucas letras. (Afonso, 2016: 183)

Por toda a região, em cada uma das comunidades, os indivíduos que detinham uma arte ou ofício, como por exemplo, os sapateiros, os barbeiros, os ferradores, os capadores, os moleiros, os taberneiros, entre outros, eram conhecidos e reconhecidos nas suas comunidades apenas por

essa nomeada. Era através dela que eram referidos e referenciados, permitindo assim a sua imediata localização e identificação.

Em muitos casos essa arte ou ofício era transmitido a um dos seus filhos e, por isso, a nomeada permanecia na família; noutros casos, mesmo não havendo uma sucessão familiar no ofício ou arte, era comum, tal como já vimos, a nomeada manter-se nos filhos e demais descendência, sempre por referência ao ascendente... *o Alcino, o (filho) do Ferrador, ... o Alcino, o (filho) do Batoteiro*. Neste exemplo, para além da nomeada servir para a identificação, servirá para a diferenciação dos indivíduos que possuam um mesmo nome.

Um outro aspecto central nos processos de nomeação, em contexto rural e transmontano, é o sentido de pertença a um núcleo familiar. Os indivíduos pertencem sempre a alguém, a uma família, a uma casa, sendo o nome ou alcunha familiar o elemento-chave ou o elemento principal para a identidade individual de cada um, o que facilmente se percebe nas manifestações locais de conhecimento ou reconhecimento, através das frequentes indagações: *de quem és?... e tu, és de quem?...* Ou então, das afirmações: *sou neto do Cafais... sou o mais novo do Malguinhas... sou dos Pousas*.

Outro exemplo actual, é o que se passa com as gerações mais novas, filhos de (e)migrantes e que pontualmente visitam a aldeia de origem de seus pais, não sendo reconhecidos, não lhes é perguntado pelo nome, mas sim a quem pertencem. Nestas situações a preposição “de/do”, numa expressão sintática – o genitivo, que para além de complemento determinativo do nome, exprime uma relação de posse ou de pertença, assim como atribui determinadas propriedades a esses indivíduos e às suas famílias.

3.2.2 Toponímia

Ao percorrermos a paisagem transmontana, de aldeia em aldeia, percebemos como em todas elas o espaço da povoação e de todo o seu termo é nomeado. Cada parcela desse território é nomeada com um topónimo, que é conhecido e reconhecido por todos os indivíduos pertencentes a essa aldeia. Estamos a falar de toponímia, étimo que tem origem do grego *topos* (lugar) e *onomos* (nome) e que significa o nome dos lugares e o seu estudo. Diz-nos Carlos Ferreira que para poder “ler na toponímia é necessário dominar um saber muito vasto”, transformando-a numa “ciência inter e transdisciplinar” (Ferreira, 2003: 38).

No seu trabalho sobre toponímia em Sendim, citando Carreter (1971), faz a distinção entre toponímia maior: povos, rios, montes, vales, etc., e toponímia menor: ribeiros, penhascos, ravinas,

declives, etc. Citando Garnelo (2001), que considera desnecessária a distinção entre toponímia maior e menor, refere que a maior é mais estável do que a menor, enquanto esta é mais precisa, mais transparente e fidedigna que aquela (*apud* Ferreira, 2003: 42)⁶⁷.

O mesmo autor refere-se à “tríplice vertente dos topónimos: a funcional, a estrutural e a programática” (Ferreira, 2003: 296), sendo que nos parece de todo relevante a sua vertente funcional, na medida em que estabelece determinada coesão ao território e à própria comunidade que o utiliza, naquilo que poderá ser entendido como um referente identitário, pois o topónimo não só acumula em si uma história, como facilita a comunicação interna na comunidade, seja na organização do trabalho, seja nas relações sociais estabelecidas, seja nos sentimentos de pertença e/ou de exclusão que se criam, ou seja, o domínio desses significantes está, normalmente, limitado àqueles que pertencem à comunidade local. A exceção a esta regra situa-se nos territórios de fronteira entre os termos de aldeias vizinhas, onde, por vezes, existe um único topónimo, ou noutros casos, há uma duplicação de topónimos. Numa ou noutra situação, os topónimos são reconhecidos por ambas as comunidades aldeãs.

Ao se referirem a um determinado lugar, utilizam um topónimo, num processo significativo e de referenciação às características naturais do lugar, assim como às actividades produtivas, nomeadamente agrícolas e pecuárias, que lá são possíveis ou acontecem. Ainda que os seus significados originais, os que levaram alguém a nomeá-lo dessa forma, há muito estejam perdidos, a sua sobrevivência temporal e a sua manutenção no léxico popular local deveu-se à necessidade contínua de frequentar e utilizar esse lugar.

Num ambiente eminentemente rural e agrícola, os topónimos serviam também como marcas na paisagem que contribuía para a permanente localização das pessoas, das suas propriedades, dos seus animais e das suas culturas agrícolas. Carlos Ferreira (2003: 200), estabelece uma relação muito forte entre a toponímia, o tipo de povoamento e a economia rural, produzindo uma paisagem e sua toponímia como um património herdado oralmente e transmitido de geração em geração.

Esta dimensão temporal carece da consciência de que essa transmissão geracional muitas vezes implicou uma evolução não só do próprio étimo, como da própria significação, ou seja, a

⁶⁷ Importa referir a possibilidade de existência de uma microtoponímia, quando um determinado lugar, porque é mais utilizado, ou frequentado, por determinadas pessoas de uma comunidade, é nomeado e reconhecido como tal. Esta *toponímia de pertença* (Ferreira, 2003: 299) de grupos muito restritos, como uma família, ou moradores de uma rua ou bairro, também pode acontecer no caso dos lugares nomeados por grupos de crianças, que embora conhecedoras da nomeada “oficial”, atribuem-lhe uma outra para seu uso e reconhecimento.

nomeação original de um lugar pode não encontrar reflexo no seu significado actual, ou nas actividades actuais aí desenvolvidas ou realizadas.

Ao nos referirmos à toponímia como um registo omni-presente num ambiente rural e agrícola como o transmontano, deveremos ter também em conta diversidade etimológica desses topónimos. Diz-nos Moisés Espírito Santo (1989: 213) que “os sítios foram baptizados segundo um critério prático [...], toda a nomeação era objectiva e funcional”. Para além da natural evolução etimológica, os topónimos significam sempre a visão que os membros da comunidade local têm do seu espaço, ou seja, a forma como essa aldeia se apoderou do seu espaço, ou ainda, a relação que se estabelece entre a o povo e cada um dos lugares nomeados. Neste particular, destaca-se a afirmação de George R. Stewart (2008: 8) que estabelece a seguinte relação: “quanto mais útil era um lugar, mais ele era frequentado e mais ele precisava de um nome”. Esta relação parece-nos óbvia, no sentido de que os lugares com maior densidade toponímica seriam, ainda são, aqueles com maior actividade, ou serventia, ou valor.

Mesmo não sendo o objecto de estudo deste trabalho, mas porque pretendemos estudar os processos de nomeação, a identidade, a alteridade e a tradução cultural existente, procedemos a um pequeno exercício toponímico comparativo entre os lugares baldios⁶⁸ de dezasseis aldeias do concelho de Vinhais⁶⁹. Neste universo de aldeias existem 613 topónimos⁷⁰ atribuídos a terrenos baldios, dos quais apenas 43 são repetições⁷¹, o que demonstra bem a criatividade e a diversidade toponímica existente.

Assim, desse enorme leque de nomes de lugares, encontrámos 26 topónimos que ocorrem duas vezes – “barreiros”, “cabeça do carro”, “campo”, “castro”, “chãos”, “charcas”, “costa da pia”, “covas”, “falgueiras”, “fontes”, “fragão velho”, “lagoa”, “lameirão”, “lameirões”, “lombada”, “malhadais”, “marcão”, “pena cabreira”, “pereiro”, “poulo”, “roleiros”, “salgueiral”, “serra”, “soutinho”, “teixedo”, “teixugueira”; 9 que ocorrem três vezes – “barreiro”, “cabeço”, “carvalho”, “chairas”, “couto”, “lomas”, “ribeira”, “soalheira”, “touça”; 7 que encontrámos

⁶⁸ Segundo a Lei 68/93 de 4 de Setembro, consideram-se baldios os terrenos comunitariamente usados e fruídos por moradores de determinada freguesia ou freguesias, ou parte delas. Os terrenos baldios encontram-se fora do comércio jurídico, não podendo, no todo ou em parte, ser objecto de apropriação privada por qualquer forma ou título, incluindo o usucapião. São partes dos terrenos baldios, os moradores que exerçam a sua actividade no local, e que segundo os usos e costumes reconhecidos pela comunidade, tenham direito à sua fruição. Segundo a mesma lei, os compartes estão constituídos em Assembleia que elege o seu Conselho Directivo. (<https://dre.pt/dre/detalhe/lei/68-630414>)

⁶⁹ Recolha efectuada a partir das certidões matriciais do Ministério das Finanças, no serviço de Finanças de Vinhais. Esta selecção foi aleatória e apenas com a preocupação de distribuição de aldeias por todo o concelho de Vinhais, escolhendo nalguns casos aldeias vizinhas e com fronteiras comuns e, noutros casos, aldeias isoladas entre si. Assim, as aldeias seleccionadas foram: Candedo, Celas, Ervedosa, Fresulfe, Moimenta, Montouto, Ousilhão, Pinheiro Novo, Santa Cruz, Santalha, Soeira, Travanca, Vila Boa, Vila Verde, Vilar de Ossos e Vilar dos Peregrinos.

⁷⁰ Neste mesmo universo de aldeias o número total de topónimos em cada termo de aldeia é substancialmente superior, o que implicaria um esforço maior de pesquisa e análise dos dados, algo incomportável neste caso.

⁷¹ Apesar dessa frequência de repetições não foi possível estabelecer uma relação causal entre proximidade geográfica e topónimo atribuído, na medida em que muitas das repetições dizem respeito a territórios de aldeias separadas por várias dezenas de quilómetros.

quatro vezes – “escalabada”, “fontainhas”, “lombo”, “portela”, “sardoal”, “serro”, “torre”; e 1 que existe em cinco aldeias - “ladeira”.

O povoamento da região transmontana, mormente nas zonas de montanha, é concentrado. As casas instalam-se junto dos caminhos, tendo sempre como referência a Igreja – ainda hoje, ponto central de qualquer povoação. Em maiores ou menores aglomerados habitacionais, os povoados raramente se dispersam pela paisagem, e quando isso acontece, criam-se pequenos grupos de habitações aos quais se dá o nome de bairro⁷² ou lugar, sendo igualmente considerados parte integrante da aldeia. Estes lugares constituem espaços simbólicos diferenciados e todos eles são nomeados.

Por exemplo, a aldeia de Ousilhão, no concelho de Vinhais, é constituída por sete bairros afastados uns dos outros e entremeados por lameiros, hortas e cortinhas. Cada um desses sete bairros tem um nome – “Fontão”, “Cabanelas”, “Campaço”, “Ameã”, “Bairro de Cima”, “Bairro de Baixo”, “Campo” - e, mesmo fazendo parte da mesma aldeia, as relações de vizinhança faziam-se apenas com aqueles que habitavam o mesmo bairro. A festa anual em honra de Santo Estevão, popularmente designada por “galhofas”, ocorre a 25 e 26 de Dezembro e é organizada pelos mordomos, quatro rapazes solteiros, antigamente todos do mesmo bairro, hoje, por carência demográfica, sem restrições bairristas. Outro exemplo, na aldeia vizinha, em Vila Boa, a povoação é constituída por um núcleo central – “o povo”, e três bairros afastados: o “d’ó campo”, o “d’às portas”, o “d’à trapa” – designados por “bairros d’além”.

Nas aldeias, as ruas, as canelhas, os largos e os carreiros são nomeados e era, e é, através dessas atribuições que são reconhecidos pelos locais. Nalguns casos, como nas canelhas, a nomeada poderá estar associada à casa de um indivíduo ou família que ali vivam, noutros casos, como nos carreiros, que são sempre percursos alternativos para se encurtar distâncias, os nomes atribuídos poderão responder a várias motivações, tais como o relevo, o clima, a flora ou afloramentos rochosos, ou ainda, uma referência a qualquer actividade que esse carreiro desse acesso. É através desses nomes que se constrói a rede de ligações e de percursos diários na comunidade, assim como é através desses nomes que os locais estão permanentemente localizados.

⁷² Acaso os bairros de maior curiosidade para o etnógrafo são os de Trás-os-Montes, por causa do uso que se faz do nome, e de andarem na poesia. Também se chamam bairros. A palavra bárrio, em próclise, reduz-se em certas terra a bar’, ficando como elemento do respectivo nome próprio (Vasconcelos, 1997: 315).

3.2.3 Coisonímia⁷³

Demonstrando bem a universalidade dos processos de nomeação, até os animais domesticados, determinados objectos ou utensílios, os dias da semana, do mês e do ano, são passíveis de nomeada, naquilo que decidimos designar “coisonímia”, com o propósito de demonstrar o alcance ou a abrangência das nomeadas nestes ambientes rurais.

Como sabemos o calendário anual obedeceria a ritmo rigoroso nas suas dimensões agrícola, religiosa e lúdico-recreativa, sendo que muitos desses momentos aconteciam em determinados dias, os “dias de nomeada”, sejam dias feriados ou de festa, como por exemplo: as já referidas festas de Santo Estevão, em Ousilhão, acontecem nos dias 25 e 26 de Dezembro, mas são local e popularmente conhecidas como “as galhofas”; o dia 1 de Novembro é o dia de Todos-os-Santos, dia feriado nacional, mas em muitas aldeias transmontanas esse dia/noite é designado e conhecido como o dia/noite dos “canhotos”⁷⁴; o “Domingo Gordo”, o último antes do Carnaval, ou a “Quarta-feira de Cinzas”, primeiro dia da Quaresma para os cristãos, são dias de nomeada para as comunidades rurais transmontanas.

Mas para além desses dias de festa ou feriados, também as grandes tarefas agrícolas, aquelas que envolviam normalmente o maior esforço individual, familiar e vicinal, mereciam e merecem uma designação particular, tais como os dias da “carreja”⁷⁵, os dias dos “fenos”⁷⁶, os dias da “mata-porca”⁷⁷, os dias das “malhas”⁷⁸, os dias do “rebusco”⁷⁹, entre outros.

No que diz respeito aos animais domesticados, na verdade, todos ou quase todos eles têm direito à atribuição de um nome. Para além dos habituais cães e gatos, cuja nomeação não se diferencia de outras geografias ou regiões, também os animais de trabalho, como os asininos e bovinos, são nomeados individualmente. Consequência da sua extrema importância laboral antes da mecanização da agricultura e da consequente proximidade e convivência com os humanos, as burras, as mulas ou machos e as éguas ou cavalos mereciam o maior dos cuidados e atenções, pois o sucesso da produção agrícola dependia grandemente do seu desempenho e produtividade

⁷³ Neologismo e ao qual atribuímos o significado de praticamente todas as coisas serem objecto de uma nomeada complementar à sua designação oficial ou técnica.

⁷⁴ Ritual que consiste na recolha de lenha pelo monte durante toda a noite, cortando Carrascos e Sardões, árvores baldias ou, preferencialmente, privadas, até encher um ou mais carros-de-bois, também eles subtraídos aos seus donos para esse fim, e que, sendo puxados sempre pelos rapazes, já na manhã do dia feriado, são levados para a porta da igreja para serem “rematados” (leiloados), no final da missa. Ritual executado exclusivamente pelos homens da aldeia, mormente rapazes solteiros, que por entre muita brincadeira, vinho e chacota, trabalham durante toda a noite. Em muitas aldeias, por carência demográfica, este ritual tem vindo a desaparecer.

⁷⁵ Carrejar significa transportar o feno ou a palha da terra onde cresceu e foi segada para a eira ou para o palheiro.

⁷⁶ Os dias do feno são os dias de o segar.

⁷⁷ A matança do porco.

⁷⁸ Malhar o cereal, maioritariamente, trigo e centeio, é o momento em que se separa o grão da espiga.

⁷⁹ O rebusco é o momento em que, por acordo de toda a comunidade, qualquer pessoa pode ir apanhar castanhas a qualquer terra ou castanheiro, independentemente de ser ou não o seu proprietário.

e, também por isso, eram carinhosamente nomeados. Em relação ao gado bovino, também todas as vacas e bois tinham direito a nome próprio. Num outro contexto tivemos já a oportunidade de nos referir a esse processo de nomeação:

Não havia uma vaca que não tivesse um nome próprio. Um e outro iam recordando os nomes que, ao longo da vida, foram dando aos seus animais e o que é certo é que esse nome permitiu-lhes guardar na memória algumas das características desses animais. A atribuição de um nome a uma vaca serviria não só para a distinguir, como também para o próprio diálogo entre o lavrador e os seus animais. Dizem-me que elas reconheciam o seu nome e respondiam a esse estímulo. A verdade é que a lista de nomes possíveis é imensa e a atribuição era sempre feita enquanto vitelas, sendo da exclusiva responsabilidade dos seus donos. Pontualmente, eram as crianças dessa casa quem escolhia o nome para os animais recém-nascidos. Quando havia a compra ou venda de vitelas ou de vacas, uma das preocupações era conhecer e manter o nome que o anterior dono atribuía a esse animal. A escolha do nome obedecia em muitos casos a características físicas (ruiva, clara, amarela, morena, menina, roliça), ou temperamentais (castiça, malandra) do animal em questão; noutros casos, a escolha era feita por relação com a época do ano em que nasciam (cereja, laranja, castanha); noutros casos ainda, acontecia dar-se o mesmo nome da progenitora, ou de uma outra vaca de boa memória que esse lavrador tivesse tido. Convém recordar que o sustento de cada casa, de cada família, dependia fortemente da sorte e saúde dos animais de trabalho. Normalmente, na mesma casa não havia vacas com os mesmos nomes. (Vale, 2017: 58)

Ao contrário dos bovinos, nem os suínos, que eram e são comumente tratados por *recos*, nem os caprinos, salvo um ou outro cabrito que, por qualquer particularidade ou razão, era adoptado por uma criança da casa, muito menos os galináceos, que apenas reagem à chamada por “pila, pila, pila...” mereciam a atribuição de um nome próprio. Desconhecemos a razão, ou as razões, para esta diferenciação no tratamento ou relacionamento com estes animais, mas em todo o caso, poderemos avançar algumas ideias que poderão, de alguma forma, justificar tais atitudes.

Julgamos que a primeira justificação plausível será a divisão entre os animais que trabalham e os animais de produção, ou seja, aqueles que, em parceria e em esforço mútuo, contribuem activamente para o sucesso agrícola e aqueles que apenas servirão enquanto produtos de consumo (carnes, lãs, ovos, leite, peles, etc.). Depois e como resultado desta primeira explicação, poderemos entender a necessidade de um certo afastamento afectivo ou sentimental para com esses animais, que apenas existem para, num futuro mais ou menos próximo, serem consumidos.

Por último, fazer referência aos utensílios, ferramentas ou apetrechos que por diversas razões mereceram também uma nomeada complementar. Um dos melhores exemplos que

conseguimos identificar é a metáfora do “ladrão” ou do “inferno”, nos lagares de azeite. Pois bem, era norma os donos dos lagares de azeite receberem uma maquia como forma de pagamento pela utilização do lagar, que se traduzia numa percentagem do azeite produzido por cada produtor. Acontece que o recipiente em pedra para onde escorria o azeite depois da sua separação da água era conhecido pelos produtores como o “ladrão”, ou o “inferno”, pois era aí, e nesse momento, que poderiam ser roubados e as suas produções prejudicadas, na medida em que o lagareiro, quando fazia o transvaze desse recipiente para os vasilhames dos produtores, ficava sempre com uma determinada quantidade do precioso líquido no fundo desse recipiente. Era uma percentagem de maquia extra, desonesta e não negociada, mas ao mesmo tempo, tolerada e propiciadora de alguma chacota estigmatizante – *o ladrão do lagareiro infernizou-me a vida*, ou seja, o roubo do azeite poderia ser a desgraça para os seus produtores.

3.3. ENTRE ALDEIAS

“É preciso que eu estabeleça com o outro uma relação regulamentada de proximidade e de distância.” (Silva, 1994: 55)

Como já vimos anteriormente, é no espaço simbólico existente entre as aldeias que se processam todas as dinâmicas de nomeação colectiva. É nesse espaço de fronteira que se constroem as alteridades, através da consciência de um património peculiar e diferenciador daquilo que são as imagens construídas do “outro”. A propósito da consciência de patrimónios únicos e diferenciadores, Amadeu Ferreira, sobre a língua Mirandesa, refere:

As próprias pessoas das aldeias, de todas as aldeias, sempre tiveram consciência dessa diversidade e dela procuraram fazer motivo de chacota, assentes numa convicção muito simples: nós é que somos os bons falantes. A diferença podia ser uma só palavra, um som, mas bastava para os propósitos pretendidos. (Ferreira, 2007: 142)

Em Trás-os-Montes este contraste cultural, identitário, manifesta-se em cada termo⁸⁰ de aldeia ou povoado e ao longo do tempo, numa lógica narrativa, prescritiva e descritiva, e dialéctica entre a mesmidade e a ipseidade, ou seja, e tal como já vimos no capítulo anterior, entre a estabilidade dos hábitos, rituais, disposições e identificações adquiridas enquanto membros de uma comunidade, e a percepção da alteridade e suas polissemias. Quando nos referimos a uma polissemia na alteridade, estamos a referir-nos à ideia de “outro generalizado” (Berger e Luckmann, 2004), enquanto contexto que possibilita momentos de identificação, numa generalidade de outras comunidades ou aldeias.

Será nesses momentos que o conceito de “outro significante” (Sobral, 2012) é elemento central, na medida em que nesses contactos entre elementos de aldeias distintas, nessa aproximação, cada um deles se apresenta como o espelho de todas as diferenças e discontinuidades culturais entre as suas aldeias ou comunidades e, por isso, em cada um desses momentos, os indivíduos desempenham um papel crucial na construção, na percepção e no reconhecimento, pela diferença e através da nomeada, de uma identidade colectiva própria.

Esse processo identitário acontece nesses espaços simbólicos de alteridade, cujo esquema, básico e minimalista, poderá ser o que sugerimos na figura 1. Aqui, graficamente, podemos

⁸⁰ A palavra *termo* é, em muitos lugares de Trás-os-Montes, utilizada para designar o limite geográfico entre duas aldeias, duas localidades ou povoações. Normalmente, as propriedades e o monte de cada casa ficam dentro do *termo* da aldeia e mesmo as casas que não possuam propriedade privada, têm sempre um pedaço de chão, mormente baldio, que partilha com aqueles que são “do povo”, ou seja, da sua aldeia. Ver também nota de rodapé n.º 66.

perceber as dinâmicas, os sentidos e as intencionalidades das Nomeadas Colectivas entre aldeias e comunidades. Será a partir de um esquema simples como o desta figura, que toda a representação, com maior ou menor complexidade, se constrói.

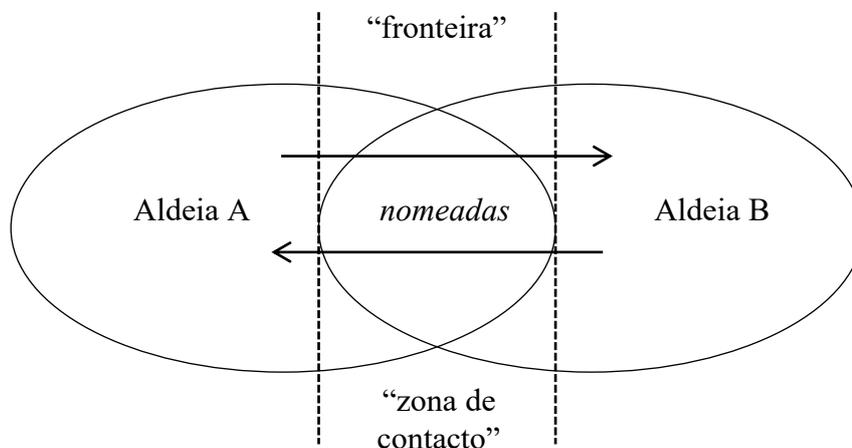


Figura 1 – esquema básico dos espaços simbólicos de nomeação colectiva.

Mais do que apresentar uma relação das nomeadas que conseguimos identificar, seja através da recolha bibliográfica, seja através do trabalho de campo efectuado, consideramos interessante apresentá-las através de agrupamentos onomásticos de nomeadas⁸¹. Queremos com isto dizer, reuni-las e organizá-las tendo por critério a existência de traços comuns, de determinadas constantes ou invariantes, naquilo a que George Steiner (1998) afirmou poder chamar topológicas a essas transformações múltiplas, assim como às reordenações de relações entre um acto verbal e as suas sucessivas ocorrências, verbais ou não...

Existem certas constantes e invariantes que são o molde subjacente das múltiplas formas de expressão características da nossa cultura. Assim, é possível, e eu creio que fecundo, considerar «topológica» a trama da cultura. De entre as constantes em causa, algumas são especificamente verbais; outras, temáticas; outras, ainda, sobretudo formais. (Steiner, 1998: 479)

A nossa proposta de divisão, ou organização, das Nomeadas Colectivas transmontanas, assenta nos processos de intensão na nomeação do conjunto de indivíduos de uma determinada aldeia ou povoação. Assim:

⁸¹ Ver em anexo 1.

3.3.1 nomeadas consensuais

Na maioria das povoações, aldeias, vilas ou cidades, a nomeada recebida é, por norma e independentemente do seu carácter invectivo ou jocoso, aceite e tolerada. Claro que há sempre quem não aprecie ou não a aceite mas, na consciência colectiva de cada lugar, não só essa nomeada é conhecida, é reconhecida, como também a maioria dos seus habitantes sabe por que razão ela existe. Por exemplo, e tal como podemos constatar na figura 2, Moimenta, Fresulfe e Mofreita, são três aldeias vizinhas no concelho de Vinhais e entre elas não só existe consenso em relação às suas nomeadas, como existe uma concordância na atribuição de uma nomeada aos outros povos.

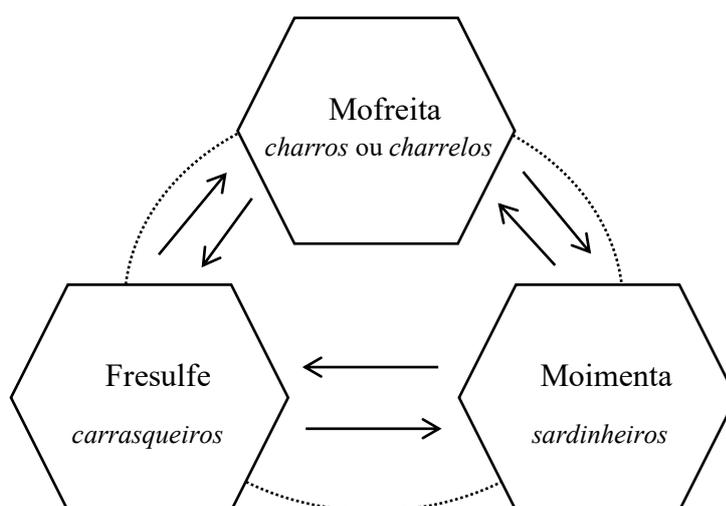


Figura 2 – nomeadas consensuais entre três aldeias vizinhas.

Assim, os da Moimenta da Raia nomeiam os da Mofreita de “charros” ou “charrelos” e os de Fresulfe de “carrasqueiros”. Os da Mofreita nomeiam os da Moimenta de “sardinheiros” e os de Fresulfe de “carrasqueiros”. Também os desta última aldeia, Fresulfe, nomeiam os primeiros de “sardinheiros” e os segundos de “charros” ou “charrelos”. Este consenso não é exclusivo destas três aldeias, pois tanto haverá outras aldeias que nomeiam de igual forma os indivíduos destas três aldeias, como existirão outros casos de nomeação entre aldeias em que existe concordância e consenso.

3.3.2 nomeadas em disputa

Nestes casos (figura 3) verificamos uma determinada tensão face à nomeada, pois nem uma, nem outra comunidade, se identifica ou reconhece nesse epíteto. Em particular, acontece que, mesmo indivíduos de outras aldeias, atribuem essa alcunha às duas comunidades, havendo

uma indiferença ou indistinção entre as duas aldeias. Naquilo que foi a nossa experiência no terreno, sucedeu que em Alvaredos não se reconhecem como tal e chamam “bacarelos” aos de Moás e, aqui, o inverso, afirmando ser os de Alvaredos os “bacarelos”.

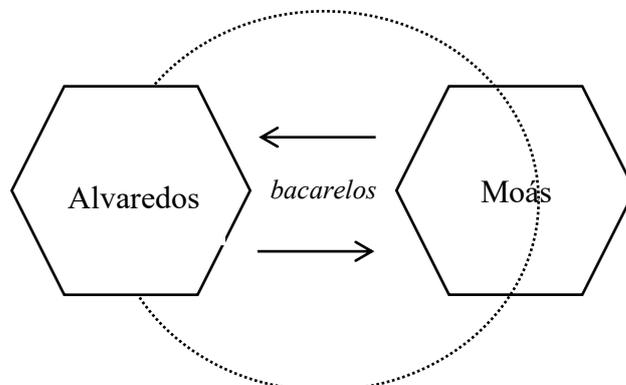


Figura 3 – nomeadas em disputa entre duas aldeias vizinhas.

3.3.3 nomeadas não assimiladas ou não reconhecidas

Tal como já foi referido, apesar da tolerância existente para com estes processos de nomeação jocosos, ou mesmo ofensivos e difamantes, dentro de cada comunidade existe um determinado incómodo perante tais manifestações, variando de tom e intensidade consoante a disposição do indivíduo nomeado e dependendo de quem nomeia. Perante aquilo que pudemos testemunhar, no universo das nomeadas que estudámos, somos levados a conjecturar que grande parte das nomeadas são indesejadas, umas vezes por razões ofensivas, outras vezes por desconhecimento etimológico, outras vezes ainda por animosidades entre aldeias ou comunidades vizinhas ou próximas.

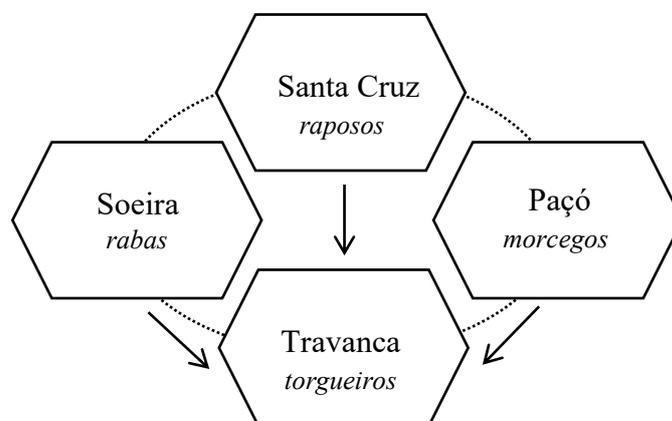


Figura 4 – nomeadas não assimiladas ou não reconhecidas entre aldeias vizinhas.

No exemplo apresentado na figura 4, podemos verificar como existe um consenso naquilo que é a intencionalidade da nomeação, pois as diferentes comunidades vizinhas ou próximas reconhecem os de Travanca como “torgueiros”, o que contribuiu não só para o reforço dessa pseudo-identidade junto de terceiros e estranhos a Travanca, como intensificou a rejeição dos naturais e residentes desta aldeia perante tal nomeação. Trata-se de um caso paradigmático de desconhecimento etimológico, pois em Travanca consideram que esse nome indica que são rudes, animalescos, sem maneiras e sem educação, enquanto, para quem nomeia, a motivação deve-se ao facto de Travanca ser terra de muita Urze (família das Ericáceas), logo de Torgas também, e os seus habitantes se dedicarem ao arranque e recolha dessas raízes...

Os baldios estavam cheios de urzes e quando havia uma queimada ou fogo, as urzes ardiam, mas as torgas resistiam e então as pessoas iam arrancá-las para servirem de lenha... era a lenha dos pobres. (lavrador, 45 anos, Travanca)

Um outro exemplo das nomeadas não assimiladas ou não reconhecidas, figura 5, é a dialéctica invectiva entre estas três comunidades do concelho de Montalegre, na medida em que os de Vila da Ponte são conhecidos e reconhecidos pelas comunidades vizinhas por “chavelheiros”, mas os próprios não aceitam, nem se reconhecem enquanto tal, preferindo afirmar-se, num processo de auto-nomeação, de “fidalguinhos”. Uma escolha legítima que evidencia, para além do mais, uma tentativa de hierarquização simbólica, na medida em que são os da “vila” e, por isso, detentores de um estatuto de “fidalguia”, superior e inacessível às demais comunidades vizinhas.

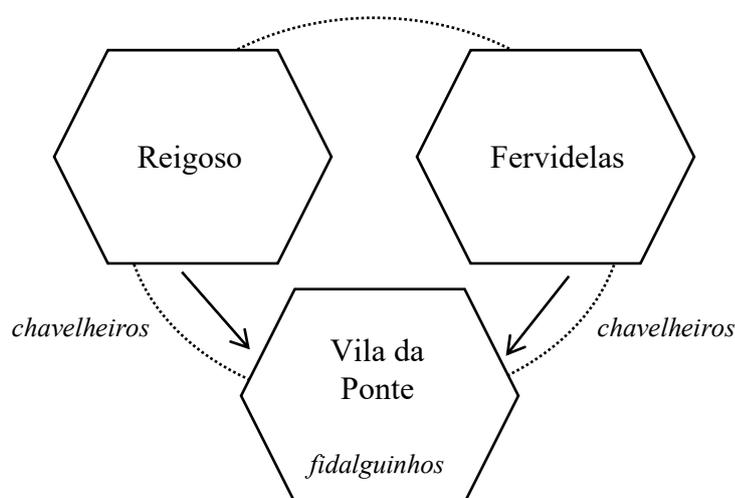


Figura 5 – três aldeias vizinhas no concelho de Montalegre.

3.3.4 polinomeação

Uma última topologia digna de referência, o caso das aldeias e comunidades que, ao longo do tempo, foram acumulando nomeadas. Existem vários exemplos em Trás-os-Montes, podendo essa polinomeação ser o resultado de momentos, no espaço e no tempo, diferenciados, ou ainda, da existência de vários personagens ou intervenientes que se destacaram localmente. No que concerne ao nosso estudo, essa acumulação de Nomeadas Colectivas decorre do esforço etnográfico e bibliográfico, ou seja, da recolha possível junto das comunidades transmontanas e da compilação exaustiva dos autores que se dedicaram ao levantamento, estudo e análise das nomeadas em Trás-os-Montes.

Tentando quantificar e esquematizar⁸², poderemos referir que identificámos sessenta e nove aldeias com pelo menos duas nomeadas, dezoito com três nomeadas, uma com quatro nomeadas: a aldeia de Tó, no concelho de Mogadouro, nomeados por “meninas”, “demandistas”, “casqueiros” ou “cavouqueiros”; e, com cinco nomeadas, a aldeia de Carção, no concelho de Vimioso, cujos habitantes são nomeados por “batoteiros” (jogadores), “surradores”, “peliqueiros”, “curtidores” e “perros”.

Para além desta polinomeação, identificámos várias Nomeadas Colectivas que são atribuídas a mais do que uma comunidade, sendo que a mais utilizada é “Carvoeiros”, em dezoito localidades, seguida de “Cucos”, em treze, de “Laregos” e “Ceboleiros”, em nove aldeias cada⁸³. Não conseguimos encontrar nenhuma justificação ou nenhum critério para essas repetições, pois elas tanto acontecem dentro de um mesmo concelho e em comunidades próximas ou vizinhas, como com aldeias de diferentes concelhos e muito distantes.

Uma característica muito interessante e perceptível, na análise que realizámos às Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes, é a evidente vontade e, nalguns casos, a necessidade de estabelecer hierarquias entre as comunidades, numa clara cristalização simbólica da realidade social, económica e cultural, e no estabelecimento de quadros de referência comuns entre as diferentes comunidades⁸⁴.

⁸² Ver no anexo 2.

⁸³ Ver no anexo 3.

⁸⁴ José Cutileiro refere-se a esta questão como uma certa hierarquia de civilização e civilidade. O facto de viverem na vila fá-los sentirem-se superiores, se bem que possam em muitos casos ser mais pobres. A vila apresenta um espaço urbano que reflecte a sua importância passada. [...] Os habitantes das aldeias negam explicitamente que a vila colha deles qualquer superioridade. [...] Em contrapartida, reconhece-se implicitamente que a vila retém ainda uma certa superioridade quando as mulheres das aldeias vestem os seus melhores trajes para lá ir. (Cutileiro, 2004: 121-122)

Ainda que se possa especular sobre as motivações específicas para tal hierarquização, ao olharmos para as nomeadas de algumas sedes de concelho e de algumas aldeias, podemos perceber essa distinção: os de Mogadouro são os “espachins” ou “cigarristas”, os de Vinhais são os “justiceiros” ou “fidalgos”, os de Alfândega da Fé são os “marmelos”, os de Boticas são os “frutiqueiros”, “muita nobreza vai em Chaves”, os de Freixo de Espada à Cinta são “peneireiros”, em Macedo de Cavaleiros “bons bois”, em Mirandela são “repolhos” e “sopeiros” em Vila Flor, os de Vimioso são “letrados” e em Rebordelo (Vinhais) “há farturas”. Os de Vila da Ponte, em Montalegre, consideram-se “fidalginhos”.

Terminaremos este capítulo das nomeadas entre aldeias apresentando exemplos de algumas comunidades que, pela sua peculiaridade e riqueza etnográfica do relato ou registo, consideramos dignas de destaque e que, não menos importante, representam uma disseminação ou distribuição pelo território transmontano.

3.3.5 das coisas da Loisa⁸⁵

Carlos Alberto d’Abreu escreveu sobre a nomeada colectiva dos naturais da sua aldeia, a Lousa, no concelho de Torre de Moncorvo, tentando esclarecer a origem e motivação para esse epíteto que, apesar de não ofender, pelo menos incomoda os seus habitantes...

Nós somos os labregos. Alcinho que assumimos com a maior das naturalidades, porquanto labrego significa rural, campesino, rústico, lavrador. O que ama o agros e dele retira o sustento, com muito esforço e dedicação, acrescente-se. (d’Abreu, 2011: 117)

Para além de labregos, os da Lousa tinham, e têm, má fama. O autor tenta perceber de onde poderá provir esse sentimento de terceiros sobre os louseiros e encontra a seguinte história:

Ainda há poucos anos, com relativa frequência, encontrávamos gente pela região, mesmo noutros distritos, que quando dizíamos que éramos loiseiros, vinham com a história da (má) fama de que os da Loisa puseram a Guarda a lavrar. [...] Alguns, e essa era/é a versão mais vulgar, verdadeira ou construída (como meio de defesa), diziam que não era verdade. Que chegaram a ir buscar a canga (e o arado) mas que não lha puseram ao cachaço. Dois guardas - já republicanos, pois pelas nossas contas o episódio terá ocorrido por finais da década de 1920, nos primeiros da Ditadura Nacional -, em patrulha pela Loisa, entraram à taberna do Varela, existente na Carreira, para matarem a sede, ou talvez até a fome, e repararam num labrego com dois coelhos à cintura, isto no tempo do defeso. O que não era de estranhar, pois os loiseiros, mercê talvez da distância (distância física e distância-tempo) que os

⁸⁵ d’Abreu, Carlos Alberto (2011), *in Trás-os-Montes e Alto Douro: Mosaico de Ciência e Cultura*.

separava da vila (de Moncorvo) - terra onde se concentravam todas as (in)justiças-, sempre abusaram neste aspecto, diga-se em abono da verdade. Os homens fardados intervieram, por obrigação profissional. Mas os loiseiros, que na sua terra se sentiam livres e donos dos seus recursos (incluindo os cinegéticos, está bom de ver), não podiam submeter-se a tal vexame. Poderiam lá consentir que um dos seus fosse preso por dois bichos-caretos, apenas por haver caçado uns laparotos como complemento à pobre dieta, láparos esses nados e criados no seu país? Ora essa... Vai daí, arma-se um tumulto que desarmou os guardas. E o pior vexame veio da mulher do Carocha, qual Brites de Almeida. Quitou os coelhos ao caçador e com eles esbofeteou a autoridade, que já o não era. Foram buscar a dita canga e o arado e apenas os ameaçaram que os poriam a lavrar. E com isto os deixaram ir em paz. Desarmados, claro está. As autoridades administrativo-judiciais é que não estiveram pelos ajustes. Apresentaram-se na aldeia com uma aparatosa força militar, não sabendo nós se no dia seguinte, se nos dias subsequentes, pois os caminhos eram ruins. Entrou a força a cavalo e, no meio do povo, encontraram uma barreira humana, constituída por mulheres e raparigos. Umas prinhadadas, outras paridas. O comandante da força, questionou-as sobre o paradeiro dos homens. E elas responderam que não tinham homem. O que levou o servidor da ordem a voltar a perguntar: se não tendes homem, quem vos emprenhou? [...] Ora os homens, andavam a monte, acaçapados nas lorgas dos bichos, porque baterem-se com uma força daquelas, já não estava ao seu alcance. A verdade, ou pelo menos aquela que ouvimos contar, é que da dita “brincadeira”, vários foram os degradados para o Ultramar. E pelos vistos alguns, sem culpa nenhuma. (d’Abreu, 2011: 117-118)

3.3.6 a burra da Aveleda

A aldeia de Aveleda, no concelho de Bragança, situa-se junto à fronteira norte com Espanha e dentro do actual território do Parque Natural de Montesinho. A sua gente, para além da tradicional agricultura, dedicava-se a produzir carvão, proveniente das espécies vegetais abundantes no seu território, para abastecer as necessidades energéticas da cidade de Bragança e, com isso, obter algum rendimento extra. Com regularidade deslocavam-se à cidade para, no mercado municipal e, principalmente, nos dias de feira, venderem o seu produto que era transportado em burras, mulas ou machos.

A distância entre a Aveleda e Bragança era grande e, por norma, entravam na cidade pelo lado nascente, sendo comum, nesses dias de feira, encontrar na Avenida do Sabor um grande número de animais em fila, à espera da sua vez de entrar no espaço do mercado ou da feira. Como a espera poderia ser longa, muitos dos carvoeiros deixavam os seus animais presos e iam até às tabernas comer e beber, ou aos outros comércio tratar da sua vida. Quem os recebia, em jeito de cumprimento, indagava sempre: - *Então, e a burra?...* Para além da evidente provocação, a questão demonstraria a relação próxima, quase familiar, entre esses indivíduos e os seus

animais e, também, significaria que não existiria ninguém na Aveleda que não possuísse um animal e que não o utilizasse para chegar à cidade.

Certo é que, ainda hoje, quando a actividade já desapareceu há muitas décadas, os naturais de Aveleda são conhecidos por esse género de cumprimento, que os relaciona com a sua condição pretérita de produtores e comerciantes de carvão.

3.3.7 os “charros”⁸⁶ da Mofreita

Um dos casos de nomeada colectiva mais peculiares na região é o da aldeia de Mofreita, concelho de Vinhais, conhecidos e referenciados como “charros”, vulgo “charrelos”, ou ainda de *beócios* da terra de Bragança, numa alusiva comparação com os habitantes da Beócia, antiga região da Grécia, que tinham fama de ser rudes e grosseiros. Esta nomeada tem por fundamento ou razão um conjunto de histórias que se contam sobre as gentes da Mofreita, que vão sobrevivendo na memória das pessoas e são transmitidas de geração em geração, com o intuito de os remeter a uma condição de simplórios e analfabetos. Escreveu sobre eles o Abade de Baçal:

É enorme a lista de “lhonas” e “pachouchadas” que se atribuem aos “charros” de Mofreita, todas pelo teor das antecedentes, de onde fazemos ponto, pois para já basta para se julgarem as demais. Mas isto são lendas idênticas a outras respeitantes a diversos povos desde a mais remota antiguidade, como vemos pelos gregos através dos beócios. (Alves, vol. IX, 2000: 268)

Uma das histórias que se contam e que contribui para o reforço dessa nomeada diz que os da Mofreita fazem as presas no rio com presuntos e tapam os buracos com salpicões. Diz-nos António Gonçalves (2008: 121) que os da Mofreita replicavam: - *Lá isso é verdade, mas só até enquanto não deram neles os cães da vila...* Segundo o mesmo autor, a origem desta história poderá estar relacionada e ser contemporânea das invasões francesas...

Por ocasião da segunda invasão francesa, em Abril de 1809, as tropas francesas entraram em Portugal pela fronteira norte, junto a Chaves, tendo rapidamente dominado a região, invadindo e saqueando todas as terras por onde passavam. A notícia espalhou-se por todas as povoações da região e, então, os habitantes da Mofreita, com receio que os invasores lhes saqueassem os haveres, lembraram-se de transferir para a povoação espanhola de Ermisende o seu fumeiro -

⁸⁶ Parvos ou Papalvos nas palavras de Firmino Martins (vol. I, 1997: 287).

presuntos, salpicões e restante fumeiro, contando que ali estaria a salvo. Carregaram carros-de-bois e puseram-se a caminho. Chegados ao rio Pequeno, um afluente do Tuela, já próximo do destino, depararam com um enorme caudal no rio, mas ainda assim tentaram passar o rio a vau. Logo o primeiro carro-de-bois, não aguentando a corrente, voltou-se, fazendo com que todo o fumeiro fosse levado pela corrente do rio, indo parar à represa mais próxima desse local. (adaptado de Gonçalves, 2008: 122)

Uma outra história, contada pelo mesmo autor...

Um dia, quatro homens de Mofreita foram à pesca com as redes para o rio Tuela, para junto dos pontões de Fresulfe. Fez-se noite, mas estava uma clara noite de lua cheia. Enquanto esperavam que os peixes malhassem nas redes, foram para cima do pontão e viram a lua reflectida na água do rio. Pensando que era um queijo de ouro no fundo do poço, logo idealizaram a melhor maneira de o tirar. Como não sabiam mergulhar, pensaram: um de nós agarra-se com as mãos a uma trave do pontão e os outros vão-se pendurando sucessivamente, agarrando-se, uns aos pés dos outros, até o último chegar ao fundo do poço e tirar o queijo. Assim fizeram. Quando já estavam quase todos pendurados, o que estava agarrado à trave do pontão, de cansado que estava, já se lhe começavam a escorregar as mãos. Então gritou para os outros: - Segurai-vos bem, que eu vou cuspir nas mãos. Ao largar as mãos da trave, caíram todos ao rio. (Gonçalves, 2008: 124)

Conhecemos uma outra versão desta história do Queijo de Ouro. Ouvida na região, diz-se que depois de todos os homens estarem pendurados uns nos outros, o último verificou que não chegava ao queijo e então terá gritado: - *Não chego lá. É preciso mais um homem.* Quem lhe respondeu foi o primeiro, aquele que estava agarrado ao pontão, que disse: - *Deixa estar que vou aí eu...*

Estes são dois exemplos das inúmeras histórias que se contam sobre os da Mofreita e que contribuem para a sua nomeação e perpetuação da sua fama. Contudo, também é perceptível determinado incómodo e incompreensão face a esta nomeação, não só da parte dos naturais da Mofreita, como também junto dos estudiosos que, ao longo do tempo, nomeadamente durante o século XX, tiveram contacto com esta comunidade:

É aos habitantes deste pequenino rincão da região vinhaense que os outros povos chamam “charros” como sinónimo de parvos e papalvos. E porque será? Se eles são trabalhadores, honestos, de bons costumes? O apodo perde-se na noite dos tempos. E, por isso, qualquer historieta relativa a parvoíce é aplicada aos laboriosos filhos da Mofreita. (Martins, vol. I, 1997: 287)

Povo honrado, trabalhador e crente como o das outras povoações da região. Ali ouve pessoas notáveis e de valor, como refere o douto abade de Baçal, lembrando ainda que da Beócia eram alguns dos maiores homens que teve a Grécia: Pindaro, Hesioso e Plutarco. (Martins, vol. II, 1997: 478)

A Mofreita é uma povoação laboriosa e morigerada, a que não é, evidentemente, estranha a benéfica influência moral do convento que semeia a paz, o conforto e a caridade na alma dos seus habitantes. A vida ali, é simples e rudimentar; vive-se do que produz a terra e o rio. (F.J.A no Jornal Mensageiro de Bragança de 18/05/1962 *apud* Gonçalves, 2008: 26)

Mas seriam os mofreitenses tão simplórios ou papalvos que merecessem aquela alcunha? – Não me parece, pois os mofreitenses não seriam (nem são), nem mais simplórios, nem mais rudes, nem mais grosseiros do que os habitantes de outras terras, vizinhas ou não. Todavia, desconhece-se desde quando e qual a origem deste apodo... [...] Não levam a mal que lhes chamem “charrelos”, pois são bastante orgulhosos dos seus antepassados, das suas tradições e da sua cultura. (Gonçalves, 2008: 28)

3.3.8 as “Capadeiras” de Rebordãos

As mulheres de Rebordãos, no concelho de Bragança, ainda hoje são conhecidas por “capadeiras”. No contacto que mantivemos com os habitantes desta aldeia, por entre sorrisos, reconhecendo essa nomeada, não sabem a sua origem ou fundamento, conseguindo apenas justificar essa adjectivação pela bravura e coragem das suas mulheres. Entre várias expressões e comentários, registámos:

Dizem que somos bravas, que temos pelo na benta...; as nossas mulheres são fodidas, não se metam com elas...; ora, eu bem vejo pela minha, não há quem a ature...; elas são lindas, é que é das mais velhas, até às garotinhas, todas iguais...

Ainda que exista esta atitude condescendente e até bem-humorada, por parte dos locais, face à nomeada recebida, não conseguimos recolher junto da população nenhuma versão relacionada com aquela que o Abade de Baçal documentou sobre a sua origem. Nas memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança, o Abade remete a sua presumível origem para a segunda metade do século XIX, baseando-se numa carta do juiz de direito da comarca de Bragança ao administrador do concelho, em que se relatava:

«Ill.mo Snr. – Tendosi instaurado hum processo crime contra hûas mulheres de Rebordãos, por causa de hum acontecimento que entre ellas e hum criado do Estafeta de Rebordãos

houve; e tendosse espalhado hontem e hoje que o dito criado apareceu morto no Adro da Igreja da Senhora da Serra; e constandome que V. S.a já procedera a varias averiguações a tal respeito, rogo a V. S.a que com a maior brevidade me informe sobre o resultado das suas averiguações, por assim o exigir o andamento do processo..... Bragança 16 de Agosto de 1855. O Juiz de Direito, B.meu Car.al de M.es Th...» (Alves, tomo VII, 2000: 649)

O mesmo autor refere um outro episódio posterior que terá contribuído para o reforço dessa mesma nomeada:

Maria Gonçalves do Vale, de Rebordãos, filha de Francisco Gonçalves do Vale e de Teresa de Moraes, presa em 1875 por infligir maus tratos a um galego (parece que o queixoso se gabava de proezas cupidíneas que não fazia, donde a irritação das raparigas de Rebordãos que, em legitimo desforço, o castraram. (Alves, tomo VII, 2000: 188)

3.3.9 os “perros”⁸⁷ de Carção

Regressemos a Carção, no concelho de Vimioso. Carção é um dos melhores exemplos da prática das Nomeadas Colectivas, pois é objecto de várias e diferentes nomeadas, naquilo que já denominámos de polinomeação, resultantes não só das suas actividades económicas, como também da sua condição étnico-religiosa. Se já nos referimos às suas nomeadas relacionadas com o seu ofício de almocreves: “surradores”, “peliqueiros” ou “curtidores”, assim como ao seu gosto pelo jogo (batoteiros), destacaremos agora as nomeadas relacionadas com a sua condição étnico-religiosa. Carção é terra de “judeus”, e uma das comunidades transmontanas de referência do universo de Cristãos-Novos em Portugal. Ainda hoje é possível encontrar nesta comunidade várias sobrevivências materiais e imateriais desse ambiente étnico e/ou religioso.

Estes descendentes de cristãos-novos são os guardiães de vestígios históricos herdados em silêncio e a expressão social de uma alteridade que remete os seus protagonistas para uma condição de Outro no seio da comunidade local. [...] A herança do segredo confere-lhes uma consciência de grupo distintiva no meio social em que se inserem, e hoje suscita processos de construção ou reinvenção da identidade que conduzem à tentativa de recuperar sentidos históricos longínquos. (Lechner, 2007: 2)

Os de Carção são, por isso, reconhecidos pelas comunidades vizinhas como os “marranos”. O termo “marrano”, diz-nos Elsa Lechner e segundo um estudo de Arturo Farinelli (1925), “encontra-se no vocabulário espanhol de quinhentos e corresponde a um termo ofensivo

⁸⁷ Lechner, Elsa (2007), in *Actas do Terceiro Congresso*, Lisboa, APA.

– significando porco, em português – adaptado para denegrir, na época, os cristãos-novos de Espanha e Portugal. Ainda segundo a mesma autora, o seu significado de origem parece não se referir à relutância dos judeus em comer carne de porco, mas antes exprimir um sentimento de desprezo” (*apud* Lechner, 2007: 3).

Foi ainda com a leitura deste texto de Elsa Lechner que conhecemos a nomeada de “perro” associada à comunidade de “marranos” em Carção...

Em Trás-os-Montes, e mais especificamente no Distrito de Bragança, os descendentes de judeus convertidos são apelidados de perro (cão, em português), ilustrando um facto antropológico identificado por Edmund Leach (1964) segundo o qual o uso recorrente de nomes de animais como injúria, cumpre uma função social de imposição de distância entre pessoas próximas. [...] Eles são o Outro mais diferente dos outros, ou seja, uma figura de alteridade extrema, remetida para um limiar de aceitação na fronteira com o animal. (Lechner, 2007: 3-4)

Em Carção, mas também noutras comunidades vizinhas, tal como Argozelo, reconhecem-se como “da raça dos judeus”, aceitam as várias e diferentes nomeadas pelas quais são conhecidos na região. Contudo, quando confrontados com a nomeada de “perros”, a reacção é diferente, havendo não só resistência como também alguma indignação. Primeiro, porque muitos a desconhecem e, segundo, porque os poucos que sabem da sua existência não a compreendem, rejeitando-a por ofensiva da sua dignidade humana.

3.4 ESPAÇOS, LUGARES E TEMPOS

“Vamos matando o tempo, em vez de nos sentirmos à vontade adentro dos seus limites.” (Steiner, 2007: 28)

Sendo as Nomeadas Colectivas elementos simbólicos de uma realidade local e de uma vivência em comunidade, que se manifestava (e ainda se manifesta) maioritariamente, e tal como já vimos, entre aldeias vizinhas ou próximas, importa ter por referência espacial essa unidade que é a aldeia, e perspectivar cada uma dessas comunidades como centros de conhecimento desse património simbólico. A percepção existente das Nomeadas Colectivas em cada aldeia estava relacionada com a proximidade ou afastamento das outras aldeias, numa relação muito evidente e verificável entre distância e conhecimento. Por outras palavras, e socorrendo-nos de um grafismo (figura 6), à medida que a distância geográfica entre as aldeias vai aumentando, o conhecimento das nomeadas vai diminuindo.

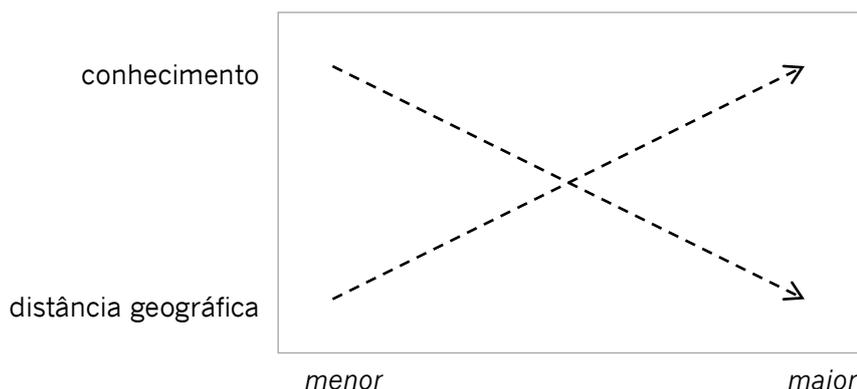


Figura 6 – relação entre distância geográfica e conhecimento das Nomeadas Colectivas.

Para além dessa unidade de referência geográfica, à qual corresponderia, pelo menos, uma unidade de nomeação, deveremos também destacar a importância das vilas e cidades, enquanto sedes de concelho e centros polarizadores que atraíam para si, numa obediência a um calendário imutável, ou seja, em dias determinados ou de nomeada e por razões e motivações, à priori, conhecidas e reconhecidas, os indivíduos das diferentes aldeias da região, transformando-se assim em espaços e lugares privilegiados para a nomeação.

Estamos, num primeiro momento, a referir-nos a espaços públicos⁸⁸, onde os indivíduos se

⁸⁸ O espaço público, para Craig Calhoun, não é nunca um simples espaço de racionalidade e de confronto lógico de *logos*, um comércio de discursos entre os quais os cidadãos escolheriam racionalmente. É sempre, simultaneamente, uma forma de mercado identitário, de estrutura de exposição e de ofertas onde, através de discursos políticos, do fluxo de informação, dos produtos culturais, e mesmo das modas, circulam modelos de

cruzam esporadicamente ou encontram regularmente, numa lógica de intercâmbio cultural e confronto identitário, naquilo que Mary Louise Pratt (1992) denominou “Zonas de Contacto”⁸⁹, na medida em que é nesses “campos sociais que os diferentes mundos-da-vida normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem” (Santos, 2002a: 268).

Estas zonas de contacto são selectivas, pois para além de não permitirem que todos os saberes e práticas sejam expostas, o que é mais central e importante para as comunidades não é posto em contacto. Em todo o caso, é sempre uma decisão dos indivíduos que se encontram nessa circunstância: que aspectos e dimensões da sua comunidade e identidade são apresentados em cada confrontação. Podemos também aqui regressar ao conceito de “Terceiro Espaço”, de Homi Bhabha (1996), enquanto metáfora para caracterizar esses lugares de intercâmbio e tradução cultural entre indivíduos de diferentes comunidades, pois...

Trata-se de um espaço altamente reflexivo e construtivo – um espaço de reflexão sobre questões interculturais que precisam de solução, sobre questões políticas que dizem respeito à dominação e à desigualdade. É também um espaço dinâmico e criativo de acção e interacção, o espaço para a negociação dos mundos através das palavras. É um espaço ético, que exige autoconhecimento, perspicácia, prontidão a ouvir e preparação para a mudança. (Jordan, 2008: 140)

Estes lugares públicos, centrais e polarizadores, que podem ser perspectivados através destas duas metáforas – zona de contacto e terceiro espaço, sendo *locus* das dinâmicas de nomeação, não têm por objectivo sintetizar, esgotar ou derrotar qualquer identidade ou manifestação cultural, antes, privilegiar o seu contacto, o seu diálogo e a disputa de práticas culturais, seja através do estabelecimento de hierarquias carismáticas, ou pelo contrário, estigmatizantes.

Em Trás-os-Montes, exemplos dessas “terras de ninguém” eram as feiras que se realizavam semanal, quinzenal ou mensalmente nas principais aldeias, nas vilas e nas cidades. Para além dos feirantes e vendedores ambulantes que chegavam de toda a região e até, por vezes, de mais longe, os habitantes das aldeias, regularmente, negociavam e estabeleciam relações, mais ou menos próximas, com esses feirantes, o que permitia e até motivava um (re)conhecimento mútuo relativo às origens de cada um e, assim, muitas vezes, as saudações, os diálogos, as interjeições

realização, a valorização de comportamentos, de conjuntos de identidades, a partir dos quais se produzem, numa constante mistura de racionalidade e de afectos, processos de construção de colectivos e de combinatórios do “eu” e do “nós”. (Mattelart e Neveu, 2006: 61)

⁸⁹ Ver texto “Identidade e alteridade: a diferenciação”.

e as alterações eram diluídas pela utilização dos epítetos identitários que relacionavam os indivíduos à sua comunidade de origem.

Por outro lado, a fama e o reconhecimento dos comerciantes e feirantes junto dos seus clientes também estava, muitas vezes, associada à sua comunidade de origem. Por exemplo, os comerciantes de peles e couros, regionalmente conhecidos por “peliqueiros” e na sua maior parte originários das aldeias de Vimioso, como Carção ou Argozelo, eram nomeados “judeus”, não enquanto sinónimo de qualquer pertença ou crença religiosa, mas sim enquanto conotação a uma apetência pelo lucro rápido e indiferente a qualquer escrúpulo ou ética comercial.

Portanto, aquilo que poderia acontecer a qualquer comerciante ou feirante proveniente dessas comunidades, era ser nomeado e reconhecido como “judeu”, e como tal, justa ou injustamente, ter a fama de vigarista, pouco sério ou de más contas.

Neste ambiente transmontano, ainda hoje, os indivíduos das aldeias, aproveitam esses dias de feira para tratar e resolver vários outros assuntos nas vilas e cidades. Assim, para além da visita à feira, propriamente dita, os indivíduos frequentam o comércio local, vão à consulta do doutor, aviam as respectivas receitas médicas nas farmácias, tratam dos seus assuntos administrativos nos bancos, nas Câmaras Municipais e nos serviços de Finanças ou Segurança Social, e socializam nos cafés e restaurantes.

Todos estes espaços transformam-se, assim, em lugares de contacto entre comunidades distintas e também aí a utilização conotativa das Nomeadas Colectivas é recorrente. Aliás, por vezes, os indivíduos nem são conhecidos pelos seus nomes ou apelidos, mas sim e apenas pela sua nomeada colectiva, ou seja, pela nomeada da sua aldeia...

– *Lá vem o Gaugueiro!* (exclama o taberneiro ao ver um cliente entrar)

– *Mais vale isso que ser trapaceiro!* (responde pronto o cliente ao taberneiro)

Nesta estrutura espacial da vida quotidiana, à qual não podemos dissociar a dimensão temporal, isto porque para além do “relógio biológico” (ontogénico) (Michael Young *apud* Matos, 2006: 349), o sincronizador comum era o “relógio sociológico” (Michael Young *apud* Matos, 2006: 349), que, através dos rituais, dos hábitos e dos costumes, organizava e ordenava a vida dos indivíduos e suas comunidades, outros momentos serão dignos de referência. Referimo-nos, por exemplo, ao ciclo anual de festividades religiosas, às festas e romarias que, num calendário fixo, ciclicamente se vão repetindo e, por motivações variadas – laços familiares, compadrios, vizinhança, fidelidades votivas ou afectivas, atraem indivíduos de diferentes aldeias.

Eram sempre dias de excepcionais encontros e reencontros, de fartos e abusivos consumos,

que originavam manifestações mais ou menos excessivas de afirmação, de poder, ou de superioridade. Também aqui o uso das Nomeadas Colectivas, enquanto elementos simbólicos de legitimação e cristalização⁹⁰, eram recorrentes. Não raro, momentos de alguma tensão ou mesmo violência decorriam desses ambientes de disputa, oposição e distinção.

Também os momentos marcantes na vida dos indivíduos, tais como os baptizados, os casamentos e os funerais, são exemplos de tempos e espaços para a disputa identitária e para a utilização das Nomeadas Colectivas. Estes rituais, cuja dimensão religiosa era central, contribuíam para a estruturação da vida dos indivíduos e para a concretização da ordem social de cada aldeia, sendo percebidos como obrigatórios e marcantes na existência de cada indivíduo, assim como momentos que permitiam atribuir significados ao “mundo” de cada comunidade.

Eram (e são) ocasiões que propiciavam a reunião de pessoas provenientes de diferentes aldeias. Uma vez mais, encontros esporádicos e, muitas vezes, reencontros com grande amplitude temporal, que originavam a partilha de experiências, a actualização do correr das vidas e, não menos importante, “matar saudades”, ou seja, a re-memorização de histórias de vida.

Se no caso dos baptismos e casamentos, por se tratar de rituais de cariz familiar e para círculos de amizade mais próximas, que implicavam sempre convite para se participar, logo mais restritos, os funerais eram cerimónias mais públicas, para as quais não se convidavam as pessoas, podendo participar nelas quem, por familiaridade, amizade, conhecimento ou mera consideração, bem entendesse. Assim, os funerais eram também lugares para a utilização e actualização de todo o cardápio de nomeadas individuais, mas também colectivas, disponíveis e conhecidas.

⁹⁰ Pierre Bourdieu refere-se aos elementos simbólicos como sistema de posições e oposições, como estruturas de homologias e de oposições, ou melhor, de desvios diferenciais, a preencher uma função social de sociação e dissociação, ou ainda como procedimentos expressivos que, independentemente do nosso querer ou saber, traduzem ou revelam aos olhos dos outros e, sobretudo dos estranhos ao grupo, uma certa posição na sociedade. Afirma ainda que a cristalização dos universos simbólicos acompanha os processos de objectivação, sedimentação e acumulação de conhecimentos (Bourdieu, 2009: 17 e 23).

3.5 TIPOS SOCIAIS DE LIGAÇÃO/TRADUÇÃO

“O mundo é um palco. E os homens e as mulheres só actores.” (Shakespeare, 1992)

Para além dos espaços, lugares e tempos que proporcionavam a existência e manutenção das Nomeadas Colectivas, importa também referir e destacar todos aqueles que, desempenhando a sua arte, o seu ofício e o seu saber, permitiam que esse conhecimento circulasse pela região e se disseminasse pelas aldeias e diferentes comunidades. Importa perceber como esses indivíduos faziam a ligação entre as comunidades criando um género de “rede” regional de conhecimento desses caracteres identitários, e como essa “rede” permitia não só a identificação, como também e principalmente, a diferenciação entre as comunidades.

Partimos então de três questões: a) quem eram os indivíduos que detinham e poderiam difundir o conhecimento desses caracteres identitários?, b) de que forma esse conhecimento era divulgado ou transmitido pelas comunidades da região?, e c) como evoluiu esse conhecimento e quem são agora, na actualidade, os detentores desse conhecimento e de que formam o difundem?

Tal como já aqui foi referido, a região transmontana caracterizava-se por ter uma ocupação do território organizada em pequenas aldeias, muito afastadas entre si e constituídas por um número reduzido de habitantes. A sobrevivência destas comunidades remotas dependia, quase exclusivamente, da sua organização interna e da sua capacidade de produção agrícola e pecuária. Portanto, tal como também já vimos, os contactos com o exterior eram esporádicos e por razões quase sempre extraordinárias à sua vivência quotidiana.

Em cada uma dessas aldeias existia um conjunto de indivíduos que, por força do papel social que desempenhavam na comunidade, ou pelo seu modo de vida, tinham uma mobilidade maior e, com alguma frequência, saíam das suas aldeias. O ofício ou arte de outros obrigava-os a percorrer constantemente a região, visitando ciclicamente os povos e, com isso, a longos períodos de ausência de casa. Podemos também incluir aqui toda a horda de indigentes que, pelo seu modo de vida nómada, viajavam incessantemente por toda a região.

Tentando sistematizar, dividimos em dois grupos estes tipos sociais que, de alguma forma, funcionavam como fios condutores desse conhecimento e saber. O primeiro grupo denominamos de “residentes, sedentários e presentes”, na medida em que, apesar de se ausentarem com alguma frequência da sua comunidade de origem, ou do seu posto de trabalho local, viviam, estavam presentes e participavam na vida quotidiana da sua comunidade. O segundo grupo, por contraste, denominamos de “intermitentes, nómadas e ausentes”, pois por obrigação, na maioria

dos casos, ou por opção, para uma pequena parte deles, as suas vidas passavam-se longe da comunidade de origem.

3.5.1 residentes, sedentários e presentes

- Os padres ou abades, eram colocados pela diocese numa determinada paróquia e, normalmente, nela permaneciam durante muito tempo, nalguns casos durante toda a sua vida. Isso acontecia, por exemplo, quando os párocos eram colocados nas suas aldeias de origem. O pároco, pelo estudo e conhecimento que detinha, pela própria função, destacava-se na sua comunidade e, para além das suas obrigações nessa comunidade, muitas vezes era obrigado a deslocar-se a outros povos, vizinhos ou mais distantes, para determinados ofícios, tais como baptismos, casamentos, funerais, ou festas e romarias. Jorge Dias, no seu trabalho sobre Rio de Onor, a propósito do padre da aldeia, escreveu:

O pároco não reside em Rio de Onor. Habitualmente a sua residência é em Deilão, que dista um bom par de quilómetros por caminhos de monte. O padre costuma vir a cavalo dizer missa, de quinze em quinze dias, e nas festas. Fora disso, só vem a Rio de Onor quando é chamado em caso de urgência, para levar o Senhor a algum doente. (Dias, 1984: 161)

Apesar dessa permanência, havia alguma mobilidade de padres dentro da diocese, por vezes motivada pela vontade do próprio pároco, outras vezes motivada por carências dos arceprebendados ou da própria diocese. Como prova do interesse e da curiosidade dos párocos pelas comunidades por onde passavam, estão todos os trabalhos etnográficos e etnológicos realizados, um pouco por toda a região, dos quais se destacam os do Pe. António Lourenço Fontes, na região do Barroso, do Pe. Belarmino Afonso, em Bragança, do Pe. Firmino António Martins, em Vinhais, do Pe. António Maria Mourinho, em Miranda do Douro, do Pe. Adrião Martins Alves, em Vimioso e os do Pe. Francisco Manuel Alves (Abade de Baçal), em toda a região;

- Os professores também eram colocados nas aldeias e, durante muito tempo, não havia aldeia na região sem direito a, pelo menos, um(a) professor(a) do ensino primário. A sua colocação também era por períodos longos, nunca inferiores a um ano lectivo, sendo que em muitas aldeias os professores ficavam durante vários anos. Dado o isolamento das aldeias, as fracas ou inexistentes vias de comunicação e a consequente dificuldade de

circulação, a grande maioria viviam nas aldeias em que eram colocados, passando a fazer parte da comunidade. Muitos só se ausentavam em períodos de férias, ou por motivos de saúde, ou quando eram transferidos pela direcção escolar/ministério para outras aldeias. Os professores eram igualmente elementos considerados e estimados pelas populações, sendo-lhes reconhecida sabedoria e conhecimentos que em muito ultrapassavam os limites da aldeia. Eram elementos muito interessados na vida das comunidades e que se dedicaram a recolhas etnográficas que resultaram em publicações próprias, ou serviram de informação para trabalhos de terceiros, como por exemplo no caso da obra do Abade de Baçal, que tinha uma rede de informantes espalhados pela região, muitos deles professores, que lhe faziam chegar o resultado das suas observações e estudos⁹¹;

- O Guarda-fiscal, impelido para o seu permanente e eterno jogo do rato e do gato com os contrabandistas e passadores, apesar de colocado em determinado Posto da Guarda, ou seja, numa dada localidade, era obrigado a cobrir consideráveis áreas de território, o que o levava a conhecer e a interagir com muitas pessoas das aldeias raianas. Esse contacto com as populações não era tarefa fácil, pois é sabida a má reputação que a Guarda granjeava junto do comum dos habitantes destas comunidades, por oposição à empatia para com os contrabandistas e passadores⁹². Também por isso e ao contrário do que acontecia com os padres e mesmo com os professores, os Guardas-fiscais eram, por norma, colocados em Postos bem longe das suas localidades de origem ou residência. Se os padres e os professores conseguiam conquistar as populações que os acolhiam e adoptavam, passando a pertencer a essa comunidade, os Guardas muito dificilmente conseguiam integrar-se nas comunidades de acolhimento e a sua permanência era sempre olhada com desconfiança pelos habitantes locais, que os desprezava e ostracizava;

⁹¹ Ao longo de toda a obra "Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança" (12 volumes), o autor vai fazendo referência e agradecendo aos vários colaboradores e informantes de toda a região, e não só, pelos contributos temáticos que lhe faziam chegar, informação essa que de outra forma não obteria. Em relação à colaboração dos professores escreveu: *Professores primários rurais, vós também estais em admiráveis condições de laborar no mesmo sentido [curiosidade intelectual para observar e registar as manifestações folclóricas], vinde, e um dia a ciência, a humanidade reconhecida, bendirá vossos nomes e trabalhos.* (tomo X, 2000: 660)

⁹² Jorge Tuela, na introdução dos seus contos da fronteira transmontana (2003: 14), escreveu: O que sobretudo se pretende evidenciar é a difícil vida dos homens da fronteira, tanto dos Guarda-Fiscais, como dos contrabandistas, se calhar mais destes que aqueles – que são os verdadeiros heróis destas páginas. [...] A história está quase sempre a favor dos que furam a Lei e contra os que a defendem. Por isso, a Guarda-Fiscal que me perdoe, se não foi melhor tratada neste livro. O Bem realmente não tem história.

- Os médicos que exerciam por toda a região, concentravam-se nas vilas e cidades, mormente, nas sedes de concelho e atendiam uma população muito vasta, proveniente de todo o concelho. As consultas aconteciam, por norma, nos seus consultórios ou nos centros de saúde, mas também era habitual o médico, a pedido das pessoas, deslocar-se a casa dos doentes para tratar de situações mais graves ou situações que impediam os doentes de sair de casa. Assim, os médicos percorriam o território, a pé, a cavalo e, mais tarde, de motorizada e de automóvel, visitando os seus doentes e conhecendo a maior parte das pessoas de cada comunidade. Jorge Dias, no seu trabalho sobre Rio de Onor, referiu-se às visitas do médico:

O rionorês utiliza pouco os serviços do médico. As grandes distâncias e a má qualidade do estradão encarecem bastante as visitas. Só em casos de muita necessidade se atrevem a chamá-lo. [...] Quando um médico vem visitar um doente, é costume outros aproveitarem para também consultar. (Dias, 1984: 128)

Também na zona do Barroso a relação com os médicos é usada com parcimónia, não só pelos custos envolvidos, mas pela desconfiança da eficácia dos seus tratamentos...

Medicina distante e de pouco crédito, o povo recorre mais frequentemente ao sobrenatural com que resolve os seus problemas com vantagem. [...] Quantas vezes o médico é enganado pelo doente barrosão que antes foi à bruxa, ou fez alguma promessa aos santos, ou tomou a sua medicina caseira e com vergonha e desconfiança oculta estes factos ao médico? O povo sabe que há doenças que não são de médico. [...] A medicina popular barrosã é a que responde melhor à situação ecológica, pela dificuldade de acesso ao médico oficial e à situação económica, porque lhe pode ficar mais barata. (Fontes, 1982: 425)

- Cada aldeia, isolada e distante do resto do mundo, tinha indivíduos que se dedicavam a artes e ofícios distintos, suprindo assim as necessidades e garantindo a sobrevivência da própria comunidade. Estes ofícios eram, por norma, transmitidos geracionalmente de pais para filhos, numa relação entre mestre e aprendiz dentro da própria família, o que garantia o sustento desses agregados. Para além dos habituais sapateiros ou soqueiros⁹³, barbeiro, pastor, ou moleiro, que existiam em cada aldeia, outros ofícios havia cuja especialidade não era assim tão recorrente e, por isso, era necessário requisitá-la a outras comunidades.

⁹³ Nalguns casos, não se tratava propriamente de um sapateiro, mas sim de indivíduos que apenas sabiam fazer socas. Calçado muito utilizado na região por ser simples, resistente e mais barato que mandar fazer botas ou sapatos.

Estamos a falar, por exemplo, dos capadores que se viam obrigados a um vaivém permanente entre aldeias, para acudir a todas as solicitações e aflições. Quando era chamado a uma aldeia, o capador já sabia que, em princípio e por uma questão de poupança, teria animais de várias pessoas à sua espera...

O capador é de Guadramil e é pago por cada animal que capar. Geralmente juntam vários animais, quando o chamam, para lhe evitar caminhadas desnecessárias. [...] É homem considerado na povoação e, quando chega, é recebido na casa da pessoa que o mandou chamar. Nesse dia a refeição é melhorada. (Dias, 1984: 106)

Outro dos ofícios que obrigavam a permanentes deslocações era o de ferrador, que para além de ferrar os animais, desempenhava as funções de autêntico veterinário, na medida em que a sua experiência lhe proporcionava um conhecimento abrangente sobre os animais. Os ferradores eram indivíduos com muito trabalho na região, o que, por vezes, os obrigava a grandes deslocações e a ausentar-se de casa por vários dias...

Os vizinhos pagam a um ferrador de Bragança, dois alqueires de pão anuais, por cada junta, e mandam-no chamar sempre que precisam. Ele costuma vir a cavalo, ou a pé. As suas funções são mais de veterinário que de ferrador. Trata bois, bestas e porcos. O contrato já vem do tempo do pai do ferrador, que conquistou grande fama, como entendido em doenças de animais. (Dias, 1984: 106)

3.5.2 intermitentes, nómadas e ausentes

- O contrabandista, figura que ainda hoje habita o imaginário das comunidades transmontanas, era um dos elementos locais com maior carisma e prestígio⁹⁴. A sua actividade, considerada essencial para a sobrevivência de algumas das comunidades raianas, obrigava-o a permanentes viagens entre o lado de cá e o de lá da fronteira, percorrendo o território e conhecendo várias aldeias. Apesar de ser uma actividade considerada ilegal, perseguida e severamente punida, pelas limitações da capacidade de transporte dos produtos contrabandeados, o seu impacto na economia nacional era insignificante, mas para os próprios e para as suas famílias e comunidades era significativa. Para além do contrabando de produtos e animais, alguns destes indivíduos

⁹⁴ São vários os projectos de patrimonialização desse imaginário associado à figura do contrabandista e do contrabando, que podemos encontrar ao longo de toda a raia transmontana, dos quais podemos destacar: a investigação e os estudos académicos, os espaços museológicos, a literatura de cariz popular e etnográfica, a produção de filmes e documentários, a homenagem através da instalação de estátuas e demais produção artística em espaços públicos, actividades lúdicas, recreativas, desportivas, etc.

dedicaram-se também a levar pessoas “a salto” de Portugal para Espanha e, depois, daí para França. Os passadores eram também personagens carismáticas, na medida em que os seus serviços eram solicitados por gente de toda a região, que lhes reconhecia determinadas qualidades, entre elas esse profundo conhecimento do território;

- Provavelmente os indivíduos com maior estigma, os ciganos eram elementos frequentes na paisagem transmontana, sempre em movimento de povo em povo, negociando e pedindo, em pequenos grupos familiares e deslocando-se, mormente, em carroças. A sua presença está mais do que documentada, não só pela literatura popular, mas também pelo olhar atento da etnografia e estudo monográfico. A mobilidade geográfica destes indivíduos, tal como podemos constatar nos seguintes excertos, era enorme.

Fazem dezenas de quilómetros para encher a barriga e o saco. Mercê da sua boa organização e conhecimento do calendário, no que diz respeito a feiras e festas. (Dias, 1984:196)

Ana Isabel Afonso, no seu trabalho em Sendim (Miranda do Douro), faz referência à presença de ciganos...

Considerados marginais e, de um modo geral, segregados do resto da comunidade. [...] Trata-se de famílias bastante móveis. [...] Pelo seu modo de vida incerto, são muitas vezes apelidados de malandros, e alguns deles considerados os únicos verdadeiramente pobres em Sendim. (Afonso, 2013: 174-175)

Em terras do Barroso, o Padre Fontes diz-nos que:

Os ciganos só podem estar 24 horas em cada terra. Se não queriam ir, juntavam-se uns poucos de homens e iam mandá-los embora. Dizia-se que iam, ò toque da chocalhinha. (Fontes, 1992b: 21)

No seu conhecido trabalho numa pequena aldeia do concelho de Vinhais, Brian Juan O'Neill, e numa nota de rodapé, refere-se aos ciganos, nos seguintes termos:

Os ciganos passam frequentemente por Fontelas⁹⁵ e por vezes permanecem durante algumas semanas numa das três casas do forno, trocando os seus artigos de fabrico manual, normalmente em palha ou vime, por comida ou dinheiro. Se bem que não sejam considerados como autênticos párias, são tidos como moral e socialmente “diferentes”. (O’Neill, 2011: 349)

Nas Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança, Francisco Manuel Alves, conhecido por Abade de Baçal, faz várias considerações sobre os ciganos, que denomina de “manhosos ciganos”⁹⁶:

Grupo étnico estranho ao distrito de Bragança. [...] Quanto aos costumes, [...] eram então os mesmos de hoje, isto é, vaguear de terra em terra, roubar quanto podiam, ler a buena dicha, pouca religião, vestidos imundos [...] À buena dicha juntaram práticas supersticiosas de feitiçaria para melhor armar os efeitos rapinantes. (Alves, 2000, tomo V: 197)

Pelo distrito de Bragança vagueiam de povoado em povoado, nos intervalos das feiras, hordas de ciganos que vivem cumulativamente de pilhagem, pois não se sujeitam a trabalho algum por mais remunerador que seja; da exploração da mendicidade que cultivam instintivamente com requintes de tenacidade irresistivelmente enfadonha, aborrecida e teimosa, a ponto de se agarrarem às portas das casas e não saírem por mais que se lhes diga – vão com Deus – sem forçosamente obter esmola, e de intrujar os lavradores e proprietários aos quais impingem os únicos bens que possuem – gado asinino e cavalar podre e mazelado, igualmente sustentado pela rapina ou pela pedinchice – em trocas e vendas. (Alves, 2000, tomo V: 199)

Como podemos constatar, os ciganos percorriam toda a região, raramente se fixando por mais do que algumas semanas no mesmo lugar e, apesar de serem recebidos e tolerados em todas as comunidades, eram considerados elementos estranhos, não se integrando, evitando qualquer tipo de relação laboral, ou qualquer jeira ou tarefa, procurando apenas conseguir alguma esmola, ou trocar os seus produtos e animais por comida ou dinheiro. Paula Godinho (2006) afirma que existe uma ambiguidade na atitude que as povoações manifestam acerca dos “sem eira nem beira”, pois apesar de lhes ser atribuído “um papel importante no contacto com o sagrado”, são relegados para “uma liminaridade espacial carecterizada pela errância”. Segundo ainda Paula Godinho, a mobilidade geográfica dos

⁹⁵ Fontelas é um nome inventado para a aldeia de Seixas, freguesia de Santalha, no concelho de Vinhais. O autor explica a escolha... os antropólogos – regra geral – invocam pseudónimos geográficos e nominais principalmente para preservar a privacidade dos “indígenas”. No caso deste livro, tal foi feito devido à dimensão do fenómeno social local dos filhos ilegítimos – os zorros – e das suas mães solteiras. (O’Neill, 2011: 67)

⁹⁶ Alves, 2000, tomo VIII: 417.

indivíduos pode assumir contornos legítimos e reprováveis, sendo que a dos ciganos será ilegítima porque...

A prestação de serviços dos ciganos é bastante secundarizada pelos agricultores. O desligamento daqueles em relação às tarefas agrícolas, não se integrando como trabalhadores à jeira nos momentos de intensificação das fainas e obviamente excluindo-se das trocas recíprocas de trabalhos, dá-lhes uma feição escorregadia, reforçada pela imprevisibilidade da duração da estadia numa dada povoação. (Godinho, 2006: 106)

- Para além dos ciganos, outro grupo de indivíduos se destaca na peregrinação pela região, de aldeia em aldeia, de festa em festa. Falamos dos mendigos e pedintes que, mesmo sendo provenientes de determinada aldeia e nela terem os seus familiares e casa, passavam os dias e as noites a caminhar (ou à boleia) entre aldeias vizinhas, por vezes aventurando-se a viagem maiores e por territórios mais longínquos e desconhecidos. A sua presença também está presente no imaginário da paisagem humana da região e faz-se notar nos trabalhos monográficos e estudos realizados em Trás-os-Montes:

Os pobres pedintes de porta em porta, de terra em terra, que vão dormir ao forno... (Fontes, 1992b: 21)

Os mendigos, vindos de longe, vão-se juntando já nas vésperas do grande dia (festa de S. João). [...] Mendigos vestidos de farrapos, de grandes barbas revoltas, tostados pelas soalheiras dos grandes caminhos, coxos ou disformes, monstros da natureza, que exibem lamurientos os seus aleijões por mercados e feiras, têm hoje o seu grande dia. Livres e redimidos pela força da carne e do vinho, e pela magia da música daquela fanfarra louca, bailam desenfreadamente. [...] O dia seguinte ainda é de festa. As sobras da véspera dão ainda para este dia. [...] Os mendigos fazem preparativos para nova abalada. No seu calendário deve estar marcada nova festa, em qualquer aldeia distante, e para lá se dirigem. Os sacos vão cheios e dão para uns dias de jornada. Depois nova festa e nova fartura lhes encherão a barriga e sacos, e assim sucessivamente pelo ano fora. (Dias, 1984: 196, 198-199)

Circulavam também mendigos entre as aldeias. Podiam apresentar-se em grupos nos funerais, deles se encarregando as famílias nos tempos que se seguem a uma morte. Nesses momentos liminares, as orações rezadas pelos pobres têm outro préstimo, permitindo uma rápida e profícua agregação. O pedinte que erra, carrega consigo o fardo de que se deseja livrar a alma de um falecido: a permanência em lugar nenhum, vagueando sem conseguir fixar-se. (Godinho, 2006: 106)

O vagabundo era considerado válido para o desempenho de tarefas, não as executando de forma constante. [...] Esporadicamente, o vagabundo pode colaborar, como tarefeiro. [...] O vagabundo não faz migrações periódicas, erra indefinidamente. Não vai de um ponto fixo a outro, antes passa de povoação em povoação, numa mobilidade constante e imparável. Tem um papel económico marginal. (Godinho, 2006:106)

Ao longo da errância constituem agentes de difusão, com um peso importante no imaginário aldeão. (Godinho, 2006: 107)

- O relativo isolamento entre as aldeias e a considerável distância das vilas e cidades, sedes de concelho, permitia um conjunto de actividades económicas ambulantes, que eram o ganha-pão de muitas famílias. Os vendedores ou comerciantes deslocavam-se às aldeias para venderem um pouco de tudo...

De vez em quando aparecem vendedores ambulantes que trazem louças de barro, [...] os célebres jarros de Pinelo, [...] os cântaros e cântaras costumam ser compradas em Bragança. As coisas de folha trazem-nas os latoeiros ambulantes, que, às vezes, ficam uns dias a concertar e a deitar pingo no que for preciso. As candeias costumam ser feitas pelos latoeiros, em geral portugueses dos lados de Vinhais. [...] É também costume virem cesteiros da Petisqueira. [...] Às vezes, sobretudo por ocasião das festas, também aparecem vendilhões de bugigangas, novidades baratas, sabonetes e perfumes que encantam as moças. (Dias, 1984: 128-129)

Claro que essas deslocações estavam condicionadas pela qualidade dos acessos às povoações e a sua frequência ou assiduidade evoluiu à medida que esses acessos rodoviários foram melhorando e ainda hoje, época em que quase toda a gente tem viatura própria ou uma maior mobilidade, ainda é possível encontrar nas aldeias, diária ou frequentemente, o carro do padeiro, o do peixeiro, o da fruta e o da mercearia.

Assim, estes eram, localmente, elementos privilegiados, com um conhecimento abrangente e pormenorizado das realidades sociais e culturais das diferentes comunidades na região. Também assim, naturalmente, conhecedores das diferentes Nomeadas Colectivas e das suas dinâmicas identitárias, de alteridade e de diferenciação. É evidente que esta realidade sofreu transformações com o tempo e com a evolução das próprias comunidades.

Podemos identificar alguns dos factores que levaram a essa mudança: as alterações demográficas, nomeadamente os movimentos migratórios que se fizeram sentir durante o século XX – primeiro nos anos 20, depois na década de 60 e 70 - e que levaram à perda de parte

substancial da população de Trás-os-Montes, que rumou para outras paragens em busca de uma melhor vida:

O conseqüente abandono dos campos, da agricultura e da pecuária, substituídas por outras fontes de rendimento – empregos nas cidades ou vilas, uma produção agrícola ou pecuária caseira, complementar e para consumo próprio; a relativa urbanização do modo de vida no espaço rural, sentida principalmente, nas duas últimas décadas do século XX, que implicou a incorporação de rotinas, hábitos, materiais, crenças e consumos, até então relacionados com as rotinas urbanas, e a sua adaptação à realidade rural e agrícola; a modernização da própria agricultura, com a mecanização e automatização, libertando o homem de muitas tarefas e funções; a modernização da própria sociedade, naquilo que foram as novas vias de comunicação, a melhoria das telecomunicações e dos transportes, a educação, a informação e a tecnologia.

Apesar de ser uma região em contínua perda demográfica, de ter uma população envelhecida e ter sofrido, como vimos, uma radical alteração dos modos de vida, as Nomeadas Colectivas ainda não desapareceram e ainda há quem preserve esse património. É certo que as gerações mais novas, nascidas na contemporaneidade, neste novo contexto social, económico e cultural, não receberam essa herança dos seus antepassados. Contudo, ainda é possível encontrar pelas aldeias, pessoas com um conhecimento das nomeadas dos povos, mais ou menos próximos ou vizinhos, muito interessante. Também é possível ainda identificar na paisagem transmontana, personagens que servem de ligação entre aldeias e que poderão fazer uso das Nomeadas Colectivas, permitindo assim a sua sobrevivência por algum tempo mais.

Estamos a falar, por exemplo, dos vários vendedores ambulantes que visitam diariamente, ou várias vezes por semana, as aldeias, para as abastecer de bens essenciais como o pão, a fruta, as mercearias, o peixe e a carne. Também eram conhecedores dos povos os modernos carteiros que, de motorizada ou automóvel, distribuíam regularmente⁹⁷ a correspondência e facilitavam outros serviços logísticos e administrativos. Todos eles seriam elementos estranhos às aldeias que visitavam e jamais eram considerados membros da comunidade, mas a sua assiduidade transformava-os em elementos reconhecidos e com quem se estabeleciam certos e determinados graus de relacionamento, empatia e confiança.

Se em relação aos lugares onde ocorriam os encontros e confrontos de Nomeadas Colectivas utilizámos, entre outras, a metáfora do terceiro espaço (Bhabha, 1996), agora em

⁹⁷ Também esta realidade foi prejudicada nos últimos anos, conseqüência do processo de privatização dos CTT e conseqüente encerramento de muitos postos dos correios no interior do país. Assim, muitas aldeias perderam esse serviço regular, tendo que se deslocar aos centros urbanos para tratar desses assuntos.

relação aos indivíduos que propiciavam a ligação entre as aldeias e comunidades, contribuindo assim para uma determinada fluidez e disseminação, logo, criando a possibilidade de uma divulgação e, ao mesmo tempo, preservação desses caracteres identitários, queremos reivindicar a metáfora do terceiro instruído de Michel Serres (1993), que parte desse terceiro espaço, enquanto lugar central entre margens, local de intercecção e de encontro de sensibilidades.

Lugar necessário para a aquisição de conhecimento em geral, e neste caso concreto, para o conhecimento deste património colectivo. O terceiro instruído será todo aquele que se encontra nessa condição, entre margens (Vieira, 2009: 33), ou seja, entre comunidades diferentes. Será aquele que viaja entre as margens, frequenta os terceiros espaços e constrói as pontes entre as duas ou mais margens. Consideramos que os tipos sociais aqui apresentados serão, neste contexto, terceiros instruídos.

QUARTO CAPÍTULO

“CONSIDERAÇÕES FINAIS”

“O tempo que se viveu não é igual ao tempo lembrado. No que é lembrado está aquilo que se quer que permaneça.” (Matos, 2006: 360)

Nunca, desde o primeiro momento, foi nosso propósito chegar aqui com um conjunto determinado de princípios, teorias ou conclusões sobre os processos de nomeação colectiva. No entanto, a consciência do valor patrimonial intrínseco – etimológico, semântico e cultural, associada à urgência de preservação, devido ao seu rápido desaparecimento, assim como a própria imersão no universo simbólico destas nomeadas, impele-nos a um conjunto de considerações finais, algumas em jeito de afirmação, outras pejudicadas de dúvida ou incerteza, outras ainda provocatórias, no sentido de perspectivar diferentes aproximações.

Ainda que cientes de que se trata de um exercício académico, esta temática não se esgotará aqui e que muito ainda haverá para fazer. As Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes poderão e deverão ser objecto para outras abordagens. O seu valor patrimonial, como procurámos aqui demonstrar, é enorme e, na verdade, sabemos que o factor tempo será, cada vez mais, implacável com elas. Num mundo globalizado e propenso a hegemonias, no qual, só algumas localidades “sobreviveram”, as Nomeadas Colectivas ainda que em risco de extinção, permitirão a manutenção de um dado sentido de pertença ao lugar, uma afirmação identitária e um determinado localismo. Importa antes de mais tratar de o preservar, ainda que como memória, consciencializar as pessoas e, principalmente, os decisores políticos regionais da importância e valor desse corpo de conhecimentos que é herança cultural.

Do nosso ponto de vista, o empreendimento a realizar não deverá ser a de um mero colecionador de “nomeadas”, mas sim o de uma verdadeira preocupação, um projecto integrado abrangendo toda a região, logo, implicando todos os municípios e promover não só o levantamento e registo dessas nomeadas em cada localidade, como procurar possíveis origens e evoluções dos étimos utilizados, suas conotações e denotações. Por outro lado, seria muito interessante identificar personagens e histórias de vida que possam, de alguma forma, estar relacionadas com essas nomeadas, contextualizando-as temporal e espacialmente.

Consideramos ter correspondido ao que seria expectável e desejável numa perspectiva antropológica sobre património cultural: as Nomeadas Colectivas transmontanas apresentam-se como exemplo paradigmático do que podemos considerar caracteres culturais populares, dignos de investimento por parte da ciência e do conhecimento científico, não enquanto elementos catalisadores de qualquer transformação social ou alteração de modos de vida das comunidades

e seus membros, mas enquanto elementos centrais e até seminais das suas identidades colectivas, mas também individuais.

Parafraseando Appadurai (2004) que, considerando a cultura adjectivo e não substância, nos remete para a diferença, para o contraste e comparação, mobilizando assim as identidades de grupo, as Nomeadas Colectivas como contribuintes para a construção das possíveis alteridades culturais entre as aldeias e comunidades transmontanas.

Esta perspectiva leva-nos a Homi Bhabha (1996) e ao seu conceito de *culture-as-difference*, ou seja, da cultura como elemento diferenciador que permitirá alcançar ou compreender as articulações e dinâmicas nas fronteiras culturais desse território e, assim, contribuir para dar um certo sentido, uma certa ordem social, reconhecida e partilhada, facilitando a integração social e a sua reprodução geracional.

As Nomeadas Colectivas, constituídas como símbolos de identidade e diferença, acumulam em si todos os elementos, díspares ou comuns, de cada comunidade, numa espécie de síncrese cultural estruturada e disponível para o conhecimento e para a comunicação. Numa perspectiva holística poderíamos afirmar que cada comunidade ou aldeia é a sua nomeada colectiva e que esta é mais do que a soma das suas partes constituintes, ou seja, as Nomeadas Colectivas representam todos os indivíduos de cada aldeia, exprimindo – conotando (explícito) e denotando (implícito) – a sua estrutura social, numa lógica de afirmação e distinção cultural⁹⁸.

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de (re)conhecimento que as Nomeadas Colectivas cumprem a sua função de símbolo cultural, contribuindo para a legitimação e/ou imposição das identidades, o que pode ser também entendido como um “capital simbólico objectivado” (Bourdieu, 2011: 11), que se impõe não só aos indivíduos de cada aldeia, como é preponderante na lógica das relações simbólicas entre comunidades. Esta ideia remete-nos para a perceptível e mais que aparente necessidade de classificação, de tipificação e de hierarquização das aldeias⁹⁹.

Pierre Bourdieu (2009: XV) define essa classificação como “uma operação lógica que consiste em hierarquizar as coisas do mundo sensível em grupos e géneros”, numa lógica tipificadora da realidade que, tal como referem Berger e Luckmann (2004: 54), é exigida pela própria vida quotidiana e fornecida pelo património social do conhecimento acumulado, disponível para utilização de todos os membros de cada grupo social. Neste caso das Nomeadas Colectivas,

⁹⁸ Onésimo Teotónio Almeida (2015: 185) alerta para o grande erro em universalizar, em estereotipar todos os membros de uma cultura como possuindo todas as características dessa suposta cultura homogénea.

⁹⁹ Exemplos já apresentados no texto “entre aldeias” do capítulo anterior.

essa tipificação é sempre recíproca, na medida em que se trata de uma interação entre comunidades, o que lhes confere um carácter institucional¹⁰⁰, quase oficial, nos processos de nomeação.

O exercício aqui proposto implicou, igualmente, um esforço hermenêutico, na medida em que, tal como refere Sperber (1992: 24), os “fenómenos culturais são sinais, mensagens, textos” e é necessário lê-los e interpretá-los. Ideia esta que se inspira na teoria de Clifford Geertz, que sustenta que a boa, a única maneira de descrever factos culturais consiste em interpretá-los, porque “uma cultura é um conjunto de textos”. Para Bourdieu (2008b: 712) a dedicação às narrativas ordinárias implicaria “uma espécie de democratização da postura hermenêutica”, possibilitando não só a sua descrição como a sua perspetivação. Na sua condição original, símbolos de uma existência oral, as Nomeadas Colectivas eram também uma realidade imaginada, ou seja, eram algo em que todos acreditavam e, enquanto essa crença comum existiu, elas exerceram o seu poder, apesar de serem, ao mesmo tempo, objecto de percepções diferenciadas e interpretações difusas.

Assim, numa atitude que poderíamos designar de intermediários culturais¹⁰¹, neste “jogo entre o aqui e o além” (Silvano, 1997: 13), tentamos interpretar a rede de percepções identitárias que os processos de nomeação colectiva possibilitavam, esquematizando-os da seguinte forma:

aldeia	nomeada	objectivo	consequência
nomeia	positiva	dignificar	reforço identidade
	negativa	estigmatizar	degradação identidade
nomeada	positiva	identidade considerada	mais-identidade
	negativa	Identidade ressentida	pré-identidade

Figura 7 – percepções identitárias nos processos de nomeação colectiva.

¹⁰⁰ A institucionalização ocorre sempre que há uma tipificação recíproca, por tipo de actores, de acções tornadas hábito. Dito de maneira diferente, qualquer uma das tipificações é uma instituição. [...] As instituições implicam historicidade e controlo. As tipificações recíprocas são construídas no decurso de uma história partilhada. [...] É impossível uma compreensão adequada de uma instituição sem entender o processo histórico em que foi produzida (Berger e Luckmann, 2004: 66).

¹⁰¹ Sem qualquer pretensão cosmopolita, de julgamento das manifestações locais culturais, de acordo com critérios modernistas de progresso ou de pós-nostalgia, como diria Featherstone (2001: 98), mas apenas e só de apresentação e interpretação desses caracteres culturais.

Num esquema baseado nas possibilidades relativas à identidade (figura 7), identificámos um conjunto de correlações simbólicas. Assim, do ponto de vista de quem nomeia, quando se atribui uma nomeada positiva, o objectivo será dignificar a outra aldeia, tendo como consequência um possível reforço da sua identidade; quando se atribui um epíteto negativo, com o propósito de estigmatizar, o que vai acontecer é a provável degradação dessa identidade. Perspectivando a partir de quem é nomeado, ser alvo de uma nomeada positiva permite uma percepção prestigiante da sua comunidade, que poderá sustentar um arrebatamento de identidade superior; quando se é alvo de uma nomeada negativa, o ressentimento pela incompreensão, pela injustiça ou pela negação de tal adjectivação, possibilita um estado ou uma sensação de uma identidade prejudicada, com falhas, não realizada na sua integridade.

Esta dualidade prismática e a amplitude de possibilidades etimológicas e de seus significados remete-nos, igualmente, para a dicotomia *emic/etic*¹⁰² naquilo que poderão ser as visões das comunidades que nomeiam e que são nomeadas. Se aceitarmos a versão canónica que se impôs na Antropologia (Echevarría, 2009) que afirma que a visão *emic* de uma cultura seria a própria dos seus nativos, e que a visão *etic* é a que adquire o Antropólogo com a bagagem da sua disciplina, poderemos associar sempre a visão *emic* ao ponto de vista de quem nomeia, assim como poderemos associar sempre a visão *etic* - uma descrição narrativa de um elemento estranho à comunidade – ao ponto de vista de quem é nomeado.

Porém, possamos também aqui vislumbrar uma atitude *emic*, no julgamento ou na avaliação das invectivas de que são alvo, manifestando-se essa atitude no reconhecimento ou não reconhecimento, na aceitação ou não aceitação e na assimilação ou na rejeição dos epítetos atribuídos. Ao mesmo tempo, não podemos omitir o carácter excepcional das Nomeadas Colectivas enquanto elementos da gramática da tradução cultural entre as diferentes comunidades, contemplando dois eixos: o temporal, ou seja, entre gerações (a viva e as anteriores); e o espacial ou geográfico, ou seja, entre o “nós” e todos os “outros” (Seixas, 2010: 28).

Terminaremos este exercício com quatro breves reflexões sobre aquilo que consideramos ser a circunstância actual deste património imaterial ainda disponível e identificável no território transmontano.

¹⁰² A dicotomia *emic/etic* foi proposta pelo linguista Kenneth Pike, em 1945, e difundida por M. Harris nos anos 70. É da responsabilidade deste último a versão canónica que se impôs na Antropologia (Echevarría, 2009: 95).

4.1 um Património que importa cuidar

Por tudo o quanto foi partilhado neste exercício, consideramos que as Nomeadas Colectivas se constituem como património imaterial, ou intangível, que merece atenção e cuidado. Não foi nosso propósito a exotização destes caracteres de nomeação identitária, ou melhor, não pretendemos remeter esses processos para espaços e tempos distintos e, principalmente, afastados, mas antes lê-los e compreendê-los como caracteres ordinários da vida dos indivíduos e comunidades desta região.

O território transmontano é vasto e as povoações existem afastadas geograficamente umas das outras, a população está envelhecida e em sangria permanente (migrações), ou seja, uma demografia profundamente deprimida e como consequência, uma economia sem expressão ou escala. No entanto, nas últimas décadas temos assistido a um conjunto de iniciativas e projectos que procuram contrariar o cenário de “extinção” desta região. Servindo-se das dinâmicas globais, dos apoios e financiamentos públicos nacionais e europeus, para intervir localmente, os agentes locais, regionais e até nacionais, têm apostado na patrimonialização do universo rural, no qual emerge um conjunto variado de referentes empíricos, tais como o património histórico edificado, os vestígios arqueológicos, a arquitectura popular, entre outros, que são objecto desse processo de cristalização social.

Esta patrimonialização dos referentes locais ou regionais surgiu, muitas vezes, associada a estratégias de preservação das memórias e diferenciação de identidades, face à iminência dos perigos percebidos e resultantes dos movimentos homogeneizantes da globalização. (Vale, 2014: 165)

Mas ainda em relação aos referentes locais e regionais que têm merecido a atenção e essa “activação patrimonial” (Prats, 1998: 123), será importante também realçar a sua heterogeneidade, pois sob diferentes meios, tais como a folclorização, a politização do território, a turistificação ou mesmo a musealização, o universo rural em Trás-os-Montes tem sido objecto de requalificação, descontextualização, reificação e até destradicionalização. Eis alguns exemplos de processos de patrimonialização:

- Certificação de produtos alimentares com os selos de qualificação DOP (Denominação de Origem Protegida) e IGP (Indicação Geográfica Protegida);
- Tematização do território, naquilo que é atribuição de um tema a um determinado território... ex: Valpaços é a capital do Folar, Vinhais é a capital do Fumeiro, Carção é a

capital do Marranismo, Armamar é a capital da Maçã de montanha e Mirandela é a “princesa do Tua”, ou ainda com a criação de rotas, percursos e roteiros temáticos por associação a motivações naturais, culturais, religiosas ou económicas;

- Protecção da paisagem, através de instrumentos legislativos como o PNPOT¹⁰³ e o PROT¹⁰⁴, PDM¹⁰⁵ e PU¹⁰⁶, ou com a criação de territórios protegidos, como os Parques Nacionais, Parques Naturais, Reservas da Biosfera, Geo-Sítios, etc.;
- Musealização dos sectores de actividade, como os lagares de Azeite, as casas do Linho, os museus do Marranismo, os Moinhos de água e Pisões¹⁰⁷;
- Realização de certames temáticos e cíclicos que se repetem anualmente: feira da castanha, feira da cereja, feira do fumeiro, feira da caça e pesca, etc.;
- Transformação de equipamentos públicos dos municípios, tais como as antigas escolas primárias e as casas dos guardas-florestais, em alojamentos locais;
- Folclorização, ou espectacularização efémera, de eventos, rituais ou momentos populares, como por exemplo, os grupos de caretos, os pauliteiros de Miranda do Douro, as encenações de actividades agrícolas, recreativas ou religiosas, artes e ofícios, e ainda a vertigem da participação em programas de televisão, rádio ou internet;
- Publicações monográficas em diferentes e variados registos: livro, sonoro, imagem (promocional ou de investigação), dissertações académicas ou projectos de investigação científica;
- Turistificação do modo de vida dos indivíduos e comunidades, por exemplo, o artesão produz, comercializa e representa para os seus públicos/clientes/espectadores;

Tendo em consideração esta heterogeneidade de processos de patrimonialização, quer-nos parecer que o esforço ou investimento que seria necessário para patrimonializar as Nomeadas

¹⁰³ O Programa Nacional da Política de Ordenamento do Território (PNPOT) é um instrumento de desenvolvimento territorial de natureza estratégica que estabelece as grandes opções com relevância para a organização do território nacional. (<https://pnpot.dgterritorio.gov.pt>);

¹⁰⁴ os Planos Regionais de Ordenamento do Território (PROT) são “instrumentos de desenvolvimento territorial, de natureza estratégica, de âmbito regional”. (https://www.ccdrc.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=156&Itemid=129);

¹⁰⁵ O Plano Director Municipal é o instrumento de planeamento territorial que, com base na estratégia de desenvolvimento local, estabelece a estrutura espacial, a classificação do solo, bem como os parâmetros de ocupação, a implantação dos equipamentos e desenvolve a qualificação dos solos urbano e rural. (<https://www.cm-braganca.pt/servicos-e-informacoes/urbanismo/plano-diretor-municipal>);

¹⁰⁶ O plano de urbanização desenvolve e concretiza o plano diretor municipal e estrutura a ocupação do solo e o seu aproveitamento, fornecendo o quadro de referência para a aplicação das políticas urbanas e definindo a localização das infraestruturas e dos equipamentos coletivos principais. (https://www.ccdrc.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=695&Itemid=159);

¹⁰⁷ Equipamentos construídos junto aos leitos dos rios e ribeiras, para curtir a lã saída do tear e transformá-la em pardo (tecido com que se faziam as capas de honra do município de Miranda do Douro – “capote”). Em vez de mó, como os moinhos, trabalhava com grandes e pesados martelos que, movidos a água, aquecida com lenha no local, batiam sequencialmente no tecido até engrossar ao ponto pretendido.

Colectivas, seria insignificante e que não suscitaria qualquer constrangimento aos agentes que a promovessem.

Apesar de haver quem considere o património um recurso renovável e que, como tal, não se deve temer a sua destruição ou desaparecimento, no que diz respeito ao nosso objecto de estudo, a questão que colocamos é que sendo as Nomeadas Colectivas já apenas e quase só uma memória, se chegarem a desaparecer, não vislumbramos qualquer possibilidade de, nesse tempo futuro, as ressuscitar, pois não restará qualquer conhecimento ou sequer memória da sua utilização, significados e suas funções.

Não é nosso propósito criar ou forçar a instituição de um “património dissonante” (González, 2020: 61), para a cristalização de identidades individuais ou colectivas, até porque estamos conscientes de que no seu ambiente original não existia qualquer percepção, preocupação ou ambição de transformar estes termos no que fosse, a não ser na sua aplicabilidade e adequação quotidiana e sempre que se justificava ou era necessário. Mais, a terminologia utilizada para as invectivas e adjectivações dos indivíduos e comunidades, a heterogeneidade do vocabulário, a polissemia semântica, a peculiaridade dos termos empregues e o pragmatismo e objectivação no seu uso, são razão mais do que suficiente para motivar esse processo de patrimonialização.

Portanto, consideramos que as Nomeadas Colectivas em Trás-os-Montes são um património, com características peculiares, não sabemos se singulares, mas, com toda a certeza, merecedoras da “activação patrimonial” que permita um registo cuidado e mais pormenorizado do que aquele que aqui conseguimos produzir. Bem sabemos que “não activa (o património) quem quer, apenas quem pode” (Prats, 1997: 33), mas são merecedoras de activação por quem “pode”, não só pelo seu valor intrínseco, ou *per se*, mas também pelo seu capital simbólico, porque são o resultado de uma construção social capaz de criar universos simbólicos, legitimados pela utilização, pela representatividade ou utilidade e, principalmente, porque permanecem, ainda que em perda irreversível, nas vidas quotidianas dos indivíduos e das comunidades transmontanas.

4.2 nomeação, identidade e território

Consideramos que, chegados aqui, ficou clara e evidente a relação existente entre os processos de nomeação colectiva, as diferentes identidades culturais¹⁰⁸ e a sua distribuição pelo território da região. Ainda que actualmente possa não ser tão fácil encontrar elementos que confirmem essa ligação, durante gerações e gerações de transmontanos essa era a sua realidade.

As Nomeadas Colectivas não deverão ser interpretadas como uma expressão anacrónica ou compreendidas como um sentimento atávico ou nostálgico, são apenas uma sobrevivência de um tempo pretérito e que, pela força da sua presença, transportada pela resiliência do hábito, ou como diria Teófilo Braga (1994: 346), “os grandes efeitos da realidade”, conseguiu sobreviver até aos dias de hoje. Estamos na presença de um território em que os processos de nomeação colectiva (signos de diferenciação), se transformaram em signos de identidade. Signos que permitirão, ainda que simbolicamente, recriar ou reconstruir sentidos de lugar, muitas vezes já desaparecidos ou esquecidos.

Informados estamos dos riscos das generalizações que poderão, sem dificuldade, ser lidas ou entendidas como essencialistas ou ontológicas de aldeias ou comunidades. Partir da caracterização genérica de um povo e estabelecê-la como elemento constituinte da essência ôntica desse povo e dar o salto do descritivo para o normativo, estipulando que assim é que deverá ser-se porque assim é que se foi e se é, levará inevitavelmente a uma normatividade e, acima de tudo, a um determinismo (Almeida, 2017: 41).

4.3 da Oralidade para a Escrita

É através da linguagem que as características psicológicas individuais e, depois, as colectivas, adquirem os seus significados, pois sem ela não seriam perceptíveis. Assim, uma identidade “étnica” poderá ser, também, definida¹⁰⁹ pela linguagem associada às expressões e manifestações culturais. Tal como procurámos aqui demonstrar, as nomeadas em Trás-os-Montes faziam parte de um universo de tradição oral, no qual todo o conhecimento existente estava contido nas práticas orais, ou utilizando as palavras de Bonvoni (2006: 9), “universo que repousava essencialmente sobre uma textura oral, em que forma e conteúdo estavam em simbiose”.

¹⁰⁸ “A identidade cultural envolve uma selecção de elementos do passado, mas pode eliminar outros. [...] É um termo dinâmico, prospectivo, actuante, voltado para o futuro, com o intuito de congregar, reunir comunidades em torno de ideais colectivos, para conseguir sair do status quo, o estado de mera conservação e repetição do passado”. (Almeida, 2017: 81)

¹⁰⁹ Temos dúvidas quanto à utilização do termo “definida”, questionando se não seria preferível utilizar o termo “expressa”, uma vez que falamos de algo que será verdadeiro, espontaneamente verbalizado pelos indivíduos. A definição obriga a um outro entendimento, a um distanciamento e isenção, típicos daqueles que pretendem estudar, conhecer, registar e explicar determinada realidade.

Os indivíduos dominavam essa oralidade e a sua utilização, praticamente, em exclusividade acentuava a sua característica mais relevante que era a sua variabilidade ou maleabilidade, naquilo que Raul Iturra (1991: 239) designou de “heterogeneidade de oralidade em palavras e técnicas e artefactos”. Para além disto, importa ainda referir a importância da oralidade, enquanto portadora de palavras comuns, que se repetiam e se multiplicavam, que ecoavam em respostas compartilhadas, numa espécie de “acções tornadas hábitos e cujos significados integravam-se como rotinas no património geral dos conhecimentos” (Berger e Luckmann, 2004: 65), mas também enquanto catalisadora de permanente reatualização das memórias individuais e colectivas, ao longo do “tempo longo e mediante processos de elaboração e mudança lentos” (Santos, 2010: 176).

A partir do momento em que o registo passa a ser outro, estaremos então perante uma complexificação dos processos. Num encontro, como o presente exercício, entre a cultura observada e representada através de texto e, depois, a leitura especializada dessa representação textualizada, permite-nos reflectir não só sobre a representação cultural, na medida em que as diferentes perspectivas, do observador e do observado, se fundem nessa textualização, mas também sobre a “reformulação” (Steiner, 1998: 466) que acontece na interpretação dos signos orais por meio de outros signos, os escritos. Já outros autores alertaram para os problemas ou perigos dessa tradução para o registo escrito.

Há, e sempre houve, uma ruptura social entre a palavra e a escrita, pois esta marca, grava e grava-se. É uma fenda, uma *trmese*, uma fissuração que corta, e nada permanece igual. (Barthes, 2009: 26)

Também George Steiner (2007: 15), alertou para o facto de o recurso à escrita debilitar o poder da memória e autorizar todas as formas de esquecimento, apesar de também ser verdade que, de alguma forma, aquilo que é escrito ou está escrito representa uma intensão ou vontade de ser preservado, perpetuado e recordado.

Da oralidade à escrita foi o trajecto que este texto percorreu. Desde cedo conscientes das tensões entre universos tão distantes e diferentes, pudemos experimentar a dificuldade em alcançar a fluidez e o pragmatismo da oralidade das nomeadas, assim como depois, ao escrevermos, jamais nos ausentámos da preocupação com o potencial redutor (generalizações) e da provável cristalização das realidades observadas. O texto que vos chega estará desligado da realidade estudada e das suas fontes, assim como será objecto para leitores diferenciados,

maioritariamente desconhecedores destes universos simbólicos e, por isso, incapazes de qualquer juízo sobre aquilo que está escrito, o que permite ao texto ter uma existência independente, de “gozar de uma autonomia cultural relativa” (Connerton, 1993: 116).

Na prática antropológica, a clivagem entre o que é observado durante o trabalho de campo etnográfico, a descrição final dessas observações e a maneira como esta é recebida e apreendida pelos leitores. Este processo de tradução nem sempre é tão linear e claro como parece, e vale a pena frisar o papel dos elementos mais artísticos e literários presentes na sua elaboração. (O'Neill, 2011: 16)

O potencial redutor e cristalizante da escrita para o qual alertamos, verificou-se neste contexto das Nomeadas Colectivas transmontanas. Aconteceu no início do século XX, no trabalho¹¹⁰ do Padre Francisco Manuel Alves, ao compilar as diversas e dispersas informações que recolheu nas suas visitas ao(s) terreno(s), mas também aquelas que os vários informantes, espalhados pelo distrito, lhe foram enviando. Quando se referiu à freguesia de Ousilhão e à freguesia de Vila Boa de Ousilhão, no concelho de Vinhais, informado pelo Professor Chamorro (na época, professor primário em Ousilhão), atribuiu-lhes a ambas as aldeias a nomeada de “Gaugueiros”, o que não era verdade, pois os habitantes de Vila Boa eram já, desde tempos mais antigos, conhecidos pelos “Bilhós”¹¹¹. Assim ficou registada, nesta obra extraordinária, esta imprecisão que levará em erro quem não conhecer a realidade local.

Citando Lévi-Strauss... “é uma coisa estranha, a escrita” (2004: 282).

4.4 Tradução cultural no terreno e no após

Com o distanciamento reflexivo que se impõe e mesmo admitindo que a observação do trabalho de campo não consegue alcançar a totalidade da realidade observada, lembrando sempre que “observar significa escolher, classificar e isolar os factos tendo por base a teoria” (Malinowski, 2009: 22), nem se consegue traduzir para a escrita determinados particularismos ou singularidades, aquilo que aqui trouxemos foi uma tentativa de adaptação do conceito de tradução cultural entre diferentes línguas e culturas, para uma dimensão regional, Trás-os-Montes, e evidenciar os contrastes existentes entre elementos culturais das diferentes comunidades e, também, as dinâmicas e comunicação entre elas, que poderão significar ou representar encontros com a diferença, com o “outro”.

¹¹⁰ Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança (2000).

¹¹¹ Bilhó é uma castanha cozida ou assada, já descascada e pronta a comer.

Partimos para o terreno com a hipótese teórica de perspectivar as Nomeadas Colectivas como caracteres de uma determinada tradução cultural e, na verdade, a nossa experiência no território comprovou essa hipótese, pois em vários momentos e locais pudemos perceber que elas possibilitam um jogo de espelhos entre aldeias vizinhas ou próximas, neste vasto território. Jogo de espelho enquanto capacidade para descrever “outros” a partir de locais (culturas) diferentes e, em simultâneo, a capacidade de auto-reflexividade de cada uma dessas comunidades.

Cientes da posição de mediação entre a realidade que encontramos no terreno e os registos que fomos realizando, assim como inquietos quanto a possíveis apropriações indevidas ou incorrectas que o próprio terreno nos poderia transmitir, poderemos estabelecer diferentes níveis de relação e tradução: a) entre as diferentes aldeias; b) entre os locais e quem investiga; e c) entre quem investiga e os seus leitores.

No primeiro caso, entre diferentes aldeias, trata-se de um processo de produção de sentido, através da construção de auto e hétero-identidades, isto é, a imagem que as comunidades têm de si é, em princípio, distinta da representação das outras comunidades. Servimo-nos de duas etnografias já aqui apresentadas para, de alguma forma, significar esta primeira dimensão de tradução cultural.

A primeira etnografia é a da burra da Aveleda, do concelho de Bragança (capítulo 3, página 111), pois não se tratando de uma nomeada directa pela qual os de Aveleda sejam conhecidos, mas sim querendo saber da “burra”, requer um conhecimento da história e dos modos de vida desta pequena comunidade da raia espanhola, para que seja inteligível, para que faça sentido e para que a tradução cultural aconteça. Visitar a aldeia e falar com os seus habitantes não será o suficientes para conhecer a “burra” da Aveleda. Aliás, questionados pela sua nomeada, responderam que não tinham nenhuma.

A segunda etnografia é o caso da aldeia de Carção, do concelho de Vimioso (capítulo 3, página 115) e as suas duas comunidades, que habitam uma mesma localidade e reclamam para elas a condição de pertença a essa comunidade. Carção é maioritariamente reconhecida na região, e para além dela, como a “terra dos judeus”, sendo que todas as outras nomeadas que lhes dedicam digam respeito a dinâmicas de menor abrangência territorial. Assim, por exemplo, a nomeada de “marranos” é utilizada num contexto maior proximidade, aldeias dos concelhos de Vimioso, Bragança e Macedo de Cavaleiros. Isso acontece porque existe, efectivamente, uma maior proximidade geográfica, maior intercâmbios entre os locais e, conseqüentemente, um maior e melhor conhecimento da vida em Carção.

Para além disso, a nomeada “judeu” e mesmo a “marrano” não obrigam um conhecimento das dinâmicas internas da localidade, nem sequer que existe quem não seja “judeu” ou “marrano”. Quem visitar Carção perceberá, pelos elementos identitários espalhados pela aldeia (Museu do Marranismo, simbologias judaicas nas fachadas dos edifícios, heráldica da freguesia, entre outros), que é terra de “judeus”, mas não identificará facilmente as interações, tensões, divergências e disputas internas entre as duas comunidades que para os de fora, e tal como vimos no capítulo anterior, poderão ser conhecidos por “judeus”, “marranos”, “batoteiros”, “surradores”, “peliqueiros”, “almocreves”, ou “curtidores”.

No que diz respeito à dinâmica que pode existir entre os locais e quem investiga, pretendemos enfatizar que a tradução cultural possível exprime não só um esforço de busca por equivalências abstractas de significação no terreno em análise, mas também um esforço de conhecimento e envolvimento nos modos de vida específicos dessas comunidades. Nas deambulações pelo território e nas visitas às aldeias foi possível perceber como o nosso papel, de forasteiro, desconhecido e estranho que faz perguntas sobre, neste caso, as Nomeadas Colectivas, pode condicionar ou influenciar a percepção dos locais face à sua própria imagem e à de outras aldeias. Isto aconteceu, por vezes, porque questionar alguém e aguardar uma resposta pode apenas resultar em silêncio ou numa resposta imediata de desconhecimento. A tendência imediata e irreflectida foi tentar ilustrar ou exemplificar, com as nomeadas de outros povos, tentando despertá-los para o nosso propósito, mas percebemos que nessas circunstâncias o resultado não foi mais do que promover dúvidas, hesitações a até discussão entre indivíduos da mesma aldeia.

Noutras situações e quando visitámos pela segunda ou terceira vez a mesma aldeia, por vezes aconteceu sermos reconhecidos e isso motivar a sua aproximação para se referirem às nomeadas que afinal conheciam. Querera isto significar que induzimos neles a curiosidade e a vontade de saber, e que no entretanto das nossas visitas foram procurar saber junto de familiares ou vizinhos mais velhos sobre as Nomeadas Colectivas.

Por último, entre quem investiga e os seus leitores, queremos partilhar a percepção de que quando se regressa do terreno e se procura “traduzir” aquilo que foi apreendido, tal como aqui tentamos fazer, há a necessidade de adequar esses modos de vida específicos, de indivíduos “outros”, às convenções, normas do meio para o qual estamos a produzir, o que implica um esforço de leitura e, depois, um esforço de interpretação e de reinscrição, hermenêutica e semiótica, dos significados, implícitos mas também explícitos, subjacentes às narrativas e práticas recolhidas.

Neste espaço e tempo, que acontece no pós-terreno, não nos subsistem dúvidas em afirmar as Nomeadas Colectivas como tradutoras de culturas, na medida em que condensam em si um conjunto de atributos sobre terceiros, permitem a interpretação recíproca entre os indivíduos provenientes de diferentes aldeias e tornam inteligível o universo simbólico, mas também prático, das vivências quotidianas das aldeias transmontanas.

4.5 da consciência à amnésia e, depois, ao desaparecimento

As Nomeadas Colectivas eram parte constituinte das comunidades transmontanas. Existiam, eram utilizadas, tinham significados e eram percebidas e partilhadas. Elementos estruturados e estruturantes reconhecíveis pela consciência colectiva¹¹² generalizada e, portanto, a sua presença e permanência não só faziam sentido como não eram questionadas. Porém, com o passar do tempo e as várias alterações verificadas na região, que poderemos resumir em duas palavras: desestruturação e gentrificação, implicaram a perda de centralidade e importância desses apodos colectivos.

O surgimento de novos símbolos, novas narrativas, novas dinâmicas provocaram o seu crescente apagamento da vida nas comunidades. Essa evolução social reflectiu-se na alteração das relações entre comunidades, assim como, no desaparecimento desse hábito, enquanto “sistema de disposições duráveis” (Bourdieu *apud* Matos, 2006: 345), de nomeação, remetendo as Nomeadas Colectivas para um limbo amnésico, algo que poderemos associar à amnésia selectiva de Walter Ong¹¹³, no qual os indivíduos já quase não se servem delas e, por isso, se vão esquecendo e só quando questionados é que manifestam uma vaga ideia, revelam a lacuna, sem certezas e remetem sempre para um passado mais ou menos remoto, de “coisa dos antigos”...

O sentimento de perda que invadiu as gerações de adultos tem um duplo aspecto: por um lado, o mundo material e simbólico em relação com o qual se construíram desmorona-se sob os golpes da “modernização” e, por outro lado, os sistemas simbólicos herdados das anteriores gerações (nos quais as inovações introduzidas por cada geração estão embebidas e permanecem em parte inacessíveis à sua consciência) revelam-se não só desajustadas às novas realidades como de difícil transmissão às novas gerações. (Santos, 2010: 171)

Não se tratando aqui de qualquer tipo de nostalgia por esse tempo passado, ou pelo mais que provável desaparecimento destas expressões, nem significando qualquer tentativa

¹¹² Conceito eminentemente de Émile Durkheim (1999), que representa o conjunto de normas e valores, atitudes e crenças, signos e símbolos partilhados por uma comunidade.

¹¹³ Ver nota de rodapé n.º 54.

desesperada de preservação ou salvaguarda das Nomeadas Colectivas, importa referir o profundo desajustamento entre as concepções herdadas das gerações anterior e aquilo que são as necessidades do presente (Santos, 2010: 170).

Numa perspectiva funcionalista poderíamos afirmar que as Nomeadas Colectivas não sobreviveram às mudanças impostas, ou não se conseguiram adaptar, nem foram adaptadas às novas circunstâncias (Reboredo, 2010: 150). Complementamos esta ideia com as palavras de Llorenç Prats (2005: 196), que a propósito da recuperação de patrimónios, diz-nos que “não devemos pretender criar comunidades permanente e lucidamente confrontadas com o seu passado, pois toda a sociedade tem tanto o direito à conservação da memória, como o direito ao esquecimento”.

Gilles Deleuze (2005: 88) deu o nome de “imagem-cristal” a segmentos elementares do tempo, isto é, elementos do presente que encerram em si informação passada, como uma cápsula do tempo, que se desenrola em dois sentidos: o que já foi e o que será (Cruz, 2021). O temor do esquecimento induz à prática da cristalização para promover lembranças que possam, de alguma forma, imortalizar na memória dos indivíduos os objectos que desejamos perpetuar. O esquecimento actuou e actua obedecendo ao inabalável tempo que passa, restando a lembrança para resgatar para o presente toda essa memória pretérita. É neste ambiente que as Nomeadas Colectivas actuam como imagens cristalizadoras de espaços, momentos e personagens.

Considerando que passado, presente e futuro são dimensões de uma só realidade - a que agora experimentamos - e que nos valem de diferentes faculdades para lhes aceder, tais como a memória (presente) para recordar o passado, dos sentidos para vivermos o real (presente) e da imaginação (presente) para especular o potencial futuro, diríamos que estes processos de nomeação estarão condenados ao desaparecimento, e não apenas enquanto elementos simbólicos de identidade, ou seja, com uma função social, mas também enquanto memória, pois a tendência será a de quebra irreparável na transmissão geracional desse património, pois tal como Bourdieu (2009, 218) realçou, o acto de transmissão cultural implica a afirmação do valor dessa cultura e o sucesso dessa transmissão dependerá sempre das condições em que esse acto ocorreu.

Restará, por fim, o esforço etnográfico, etnológico e antropológico daqueles que um dia, oportunamente, se dedicaram à sua recolha, compilação e estudo. Até porque permanece a urgência do registo das intangibilidades.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHÃO, Virgínia Beatriz Baesse (2007). "A metonímia no conto London London de Caio Fernando Abreu". in *Actas dos Colóquios da Lusofonia – Diversidades culturais, línguas, culturas e dialectos minoritários*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança, pp. 505-521.
- AGAMBEN, Giorgio (2010). *Nudez*. Lisboa: Relógio D'Água.
- AFONSO, Ana Isabel (2013). *Sendim. Planalto Mirandês – valores em mudança no final do século XX*. Lisboa: Edições Colibri.
- AFONSO, Nuno (2016). *Regresso à Casa Antiga*. Maia: Edição de Autor.
- ALFORD, Richard D. (1988). *Naming and Identity: a cross-cultural study of personal naming practices*. New Haven – Connecticut: Hraf Press.
- ALMEIDA, Onésimo Teotónio (2015). *Despenteando Parágrafos*. Lisboa: Quetzal.
- ALMEIDA, Onésimo Teotónio (2017). *A obsessão da portugalidade – identidade, língua, saudade & valores*. Lisboa: Quetzal.
- ALVES, Francisco Manuel e, AMADO, Adrião Martins (1968). *Vimioso – notas monográficas*. Coimbra: Junta Distrital de Bragança.
- ALVES, Francisco Manuel (2000). *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança* (Tomos V, VII, VIII, IX, X, XI). Bragança: Câmara Municipal de Bragança/Museu Abade de Baçal;
- ANDERSON, Benedict (2005). *Comunidades Imaginadas*. Lisboa: Edições 70.
- APPADURAI, Arjun (2004). *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa: Teorema.
- APPIAH, K. Anthony (1994). "Identidade, Autenticidade, Sobrevivência: Sociedades multiculturais e reprodução social". in Taylor, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, pp. 165-180.
- ASAD, Talad (2008). "O conceito de tradução cultural na antropologia britânica". in Duarte, João Ferreira (org.). *A Cultura entre Tradução e Etnografia*. Lisboa: Nova Veja, pp. 13-42.
- BALORDI, A Emma Sopena (2002). "Los Apodos Colectivos: Estudio Lingüístico y Pragmático", in *Actas Congrès Internacional de Toponímia i Onomàstica Catalanes*. València: Universitat de València, pp. 155-162.
- BARRETO, Patrícia Salvação (2003). "A bem ou a mal: as incógnitas da protecção jurídica dos bens imateriais". in Ramos, Manuel João (coord.). *A matéria do Património, memórias e identidades*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 39-46.
- BARTHES, Roland (2009). *O prazer do texto precedido de Variações sobre a escrita*. Lisboa: Edições 70.
- BENEDICT, Ruth (2005). *Padrões de Cultura*. Lisboa: Livros do Brasil.
- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas (2004). *A construção social da realidade*. Lisboa: Dinalivro.
- BERGSON, Henry (2007). *Matter and Memory*. New York: Cosimobooks.
- BHABHA, Homi K. (1996). "Culture's In-Between". in Hall, Stuart and Gay, Paul du, *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, pp. 53-60.

- BIBLIA (Gênesis 2, 19-20), (1999). Lisboa: Ediclube.
- BODENHORN, Barbara (2006). "Calling into Being: naming and speaking names on Alaska's North Slope", in Bruck, Gabriele vom e, Bodenhorn, Barbara. *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-156.
- BOLÉO, Manuel de Paiva (1956). *Os nomes étnico-geográficos e as alcunhas colectivas, seu interesse linguístico, histórico e psicológico*. Coimbra: Separata de Biblos, vol. XXXI.
- BONVONI, Emílio (2006). "Textos orais e textura oral". in Queiroz, Sônia (org.), *A Tradição Oral*, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 7-11.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *O que falar quer dizer – a economia das trocas linguísticas*. Algés: Difel.
- BOURDIEU, Pierre (2008a). "Efeitos de Lugar". in Bourdieu, Pierre (org.). *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, pp. 159-166.
- BOURDIEU, Pierre (2008b). "Compreender". in Bourdieu, Pierre (org.). *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, pp. 693-732.
- BOURDIEU, Pierre (2009). *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- BOURDIEU, Pierre, (2010). "A ilusão biográfica". in Ferreira, Marieta de Moraes e Amado, Janáina (org.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 183-192.
- BOURDIEU, Pierre (2011). *O Poder Simbólico*. Lisboa: Edições 70.
- BRAGA, Teófilo (1994). *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições* (volume II). Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- BRAGA, Teófilo (1995). *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições* (volume I). Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- BRUCK, Gabriele vom e, BODENHORN, Barbara (2006). *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRUMANN, Christoph (2014). "Heritage agnosticism: a third path for the study of cultural heritage". in *Social Anthropology*. European Association of Social Anthropologists, pp. 173-188.
- CABRAL, A. M. Pires (2013). *Língua Charra – regionalismos de Trás-os-Montes e Alto Douro* (2 volumes). Lisboa: Âncora Editora.
- CAMPOS, Camiño Noia (2008). "A construção da fronteira hispano-lusa na literatura de tradição oral". in Pereiro, Xerardo [et al.] (org.). *As fronteiras e as identidades raianas entre Portugal e Espanha – actas do curso de Verão em Ribadavia e Chaves*. Chaves: Sector Editorial dos SDE – UTAD, pp. 189-204.
- CARVALHO, José Jorge de (2002). *Poder e Silenciamento na Representação Etnográfica* (Série Antropológica - 316). Brasília: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Disponível em <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto49/FO-CX-49-3138-2003.PDF>
- CARRACERO, Iván Area e CARPINTERO, Pablo (2010). "O património cultural imaterial como factor de cohesión social", in *Actas da Conferencia Internacional da Tradição Oral* – vol. II. Ourense: Concellaría de Cultura, pp. 77-81.
- CASTELEIRO, João Malaca (Coord.) (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa e Editorial Verbo.

- CESNIK, Fábio de Sá e BELTRAME, Priscila Akemi (2005). *Globalização da Cultura*. São Paulo: Edições Manole.
- CHOAY, Françoise (2014). *A alegoria do Património*. Lisboa: Edições 70.
- COHEN, Anthony P. (2003). “Fronteiras da Consciência, Consciência das Fronteiras – questões críticas para a antropologia”. in Vermeulen, Hans e Govers, Cora (org.). *Antropologia da Etnicidade – para além de “Ethnic groups and boundaries”*. Lisboa: Fim de Século, pp. 75-100.
- CONDE, Santiago Prado (2010). “Oralidade e patrimonio cultural inmaterial. Unha introdución”, in *Actas da Conferencia Internacional da Tradición Oral* – vol. I. Ourense: Concellaría de Cultura, pp. 27-32.
- CONNERTON, Paul (1993). *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta Editora.
- CORREIA, Mário António Pires (2007). “Recolhas Musicais da Tradição Oral na Terra de Miranda: a tradição não morre com a mudança”. in *Actas dos Colóquios da Lusofonia – Diversidades culturais, línguas, culturas e dialectos minoritários*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança, pp. 211-217.
- COSTA, Alexandre de Carvalho (1982). *Antroponímios*. Braga: Edição de J. M. Bastos e J. Almeida.
- CRUZ, Afonso (2021). “O tempo pode bem ser uma flor”. *Jornal de Letras*, nº 1318, Abril, p. 31.
- CUTILEIRO, José (2004). *Ricos e Pobres no Alentejo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- d’ABREU, Carlos Alberto (2011). “Das Coisas da Loisa – uma aldeia empoleirada no Doiro”. in Palavras, Armando (Coord.). *Trás-os-Montes e Alto Douro: Mosaico de Ciência e Cultura*. Freixo de Espada à Cinta: Comissão de Festas de Nossa Senhora das Graças, pp. 111-121.
- DELEUZE, Gilles (2005). *A imagem-tempo, cinema 2*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- DIAS, Jorge (1984). *Rio do Onor – comunitarismo agro-pastoril*. Lisboa: Editorial Presença.
- DÍAZ, Gema Carrera (2012). “La antropologización del patrimonio y la patrimonialización de la cultura. Documentar el patrimonio etnológico en el IAPH”. in *Revista Andaluza de Antropología* – nº 2: *Patrimonio cultural y derechos colectivos*. Sevilha: ASANA, pp. 108-127.
- DÍAZ, Gema Carrera (2017). “Patrimonio inmaterial: reduccionismos, instrumentalizaciones político y económicas y conflictos de apropiación simbólica”. in *Revista Andaluza de Antropología* – nº 12: *Patrimonio inmaterial: reduccionismos, conflictos e instrumentalizaciones*. Sevilha: ASANA, pp. 1-30.
- DUARTE, João Ferreira (org.) (2008). *A Cultura entre Tradução e Etnografia*. Lisboa: Nova Vega.
- DUARTE, João Ferreira (2001). “A Tradução enquanto metáfora e modelo”. in *Actas do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada – volume II*. Évora: Universidade de Évora.
- DURKHEIM, Émile (1999). *Da divisão social do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes.
- ECHEVARRÍA, Aurora González (2009). *La Dicotomía emic/etic – historia de una confusión*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- ECO, Umberto (2001). *Semiótica e Filosofia da Linguagem*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ECO, Umberto (2005). *Dizer quase a mesma coisa sobre a tradução*. Alges: Difel.

- FAULHABER, Priscila (2007). *Etnografia e Tradução Cultural em Antropologia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, disponível em:
<http://pt.scribd.com/doc/59095382/etnografia-e-traducao-cultural>.
- FEATHERSTONE, Mike (2001). "Culturas globais e culturas locais", in Fortuna, Carlos (org.). *Cidade, Cultura e Globalização: ensaios de Sociologia*. Oeiras: Celta Editora, pp. 83-104.
- FEIJÓ, Rui Graça (2008). "Língua, nome e identidade numa situação de plurilinguismo concorrencial: o caso de Timor-Leste", in *Outros nomes, histórias cruzadas: os nomes de pessoa em português - Revista Etnográfica* (volume 12). Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Social, pp. 143-172.
- FERREIRA, Amadeu (2007). "A Língua Mirandesa: da diversidade à unidade e a superação do complexo de patinho feio". in *Actas dos Colóquios da Lusofonia – Diversidades culturais, línguas, culturas e dialectos minoritários*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança, pp. 141-157.
- FERREIRA, Carlos (2003). *Toponímia, Paisagem e Ambiente* – Dissertação de Mestrado. Salamanca: Faculdade de Geografia da Universidade de Salamanca.
- FONTES, António Lourenço (1982). "Cultura popular da zona do Barroso". in *Brigantia – revista de cultura* - vol. II - nº 4. Bragança. Assembleia Distrital, pp. 417-426.
- FONTES, António Lourenço (1992a). *Etnografia Transmontana - crenças e tradições de Barroso* – vol. 1. Lisboa: Editorial Domingos Barreira.
- FONTES, António Lourenço (1992b). *Etnografia Transmontana - o comunitarismo de Barroso* - vol. 2. Lisboa: Editorial Domingos Barreira.
- FOUCAULT, Michel (1997). *A Ordem do Discurso*. Lisboa: Relógio D'Água.
- FOUCAULT, Michel (2005). *De Outros Espaços* - conferência proferida no Cercle d'Études Architecturales, em 14 de Março de 1967: disponível em http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html.
- GARCÍA, Eusebio Medina (2008). "Elucubraciones en torno a la «identidad rayana»". in Pereiro, Xerardo [et al.] (org.). *As fronteiras e as identidades raianas entre Portugal e Espanha – actas do curso de Verão em Ribadavia e Chaves*. Chaves: Sector Editorial dos SDE – UTAD, pp. 123-144.
- GEERTZ, Clifford (2006). *O saber local – novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Editora Vozes.
- GIDDENS, Anthony (2005). *As Consequências da Modernidade*. Oeiras: Celta Editora.
- GODINHO, Paula (2006). *O Leito e as Margens – estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano*. Lisboa: Edições Colibri.
- GONÇALVES, António Maximino (2008). *História(s) de Mofreita*. Mofreita: Edição de Autor.
- GONZÁLEZ, Pablo Alonso (2020). *O Antipatrimónio – fetichismo do passado e dominação do presente*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- GOODY, Jack (1986). *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: Edições 70.
- GUILLAUME, Marc (2003). *A Política do Património*. Porto: Campo das Letras.

- GUIMARÃES, Ana Paula e BARBOSA, João L. e FONSECA, Luís Cancela (org.) (2004). *Falas da Terra – natureza e ambiente na tradição popular portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri.
- GUIMARÃES, Ana Paula (2008). *Nós de Vozes – acerca da tradição popular portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri.
- HALBWACHS, Maurice (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- HALL, Edward T. (1994). *A linguagem silenciosa*. Lisboa: Relógio d'Água;
- HALL, Stuart (2006). *Da Diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- HARRIS, Mark (2008). “Uma história de nomes: a alcunha, o primeiro nome e o apelido no Pará, norte do Brasil”, in *Outros nomes, histórias cruzadas: os nomes de pessoa em português - Revista Etnográfica* (volume 12). Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Social, pp. 215-236.
- HARTOG, François (2013). *Regimes de historicidade – presentismo e experiências do tempo*. São Paulo: Autêntica Editora.
- HOBBSAWM, Eric (2020). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Planeta.
- IANNI, Octavio (2004). *A Era do Globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ITEANU, André (2006). “Why the dead do not bear names: the Orokaiva name system”. in Bruck, Gabriele vom e, Bodenhorn, Barbara. *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 51-72.
- ITURRA, Raúl (1991). “A aldeia: presente etnográfico, passado histórico”, in O’Neill, Brian e Brito, Joaquim Pais de (org.), *Lugares de Aqui – actas do seminário “Terrenos Portugueses”*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 235-244.
- JORDAN, Shirley Ann (2008). “Encontros etnográficos: os processos de tradução cultural”. in Duarte, João Ferreira (org.). *A Cultura entre Tradução e Etnografia*. Lisboa: Nova Veja, pp. 131-150.
- JORGE, José Duarte Centeno (2003). “A matéria do Património”, in Ramos, Manuel João (coord.). *A matéria do Património, memórias e identidades*. Lisboa: Edições Colibri.
- LE GOFF, Jacques (1991). *El orden de la memoria – el tiempo como imaginario*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- LECHNER, Elsa (2007). “Antigas afinidades na construção da diferença na diáspora: emigrantes transmontanos em França” in Associação Portuguesa de Antropologia (org.). *Actas do Terceiro Congresso*. Lisboa: APA.
- LEROI-GOURHAN, André (2002). *O Gesto e a Palavra, 2 - memória e ritmos*. Lisboa: Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2004). *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70.
- LEVISKY, David Leo (2009). “Carção, a preservação de uma arquitectura anímica”, in *Revista Almocreve*. Carção: Associação Almocreve, pp. 41-45.
- LINS, Maria da Penha Pereira (2007). “A metáfora no conto London London de Caio Fernando Abreu”, in *Actas dos Colóquios da Lusofonia – Diversidades culturais, línguas, culturas e dialectos minoritários*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança, pp. 505-521.

- LOPES, Policarpo (2006). “Etnicização do espaço e produção de identidade”. *in* Balsa, Casimiro (org.). *Relações Sociais de Espaço – homenagem a Jean Remy*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 137-152.
- LYOTARD, Jean-François (1986). *O Pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- MAIA, Rui (org.) (2002). *Dicionário de Sociologia*. Porto: Porto Editora.
- MAIRESSE, François (2021). “Patrimoine: sacrifices et investissements à l’occidentale”, *in* Urtizberea, Iñaki Arrieta y Balerdi, Iñaki Díaz (edit.). *Patrimonio y museos locales: temas clave para su gestión*. Revista Pasos, pp. 77-94.
- MALINOWSKI, Bronislaw (2009). *Uma teoria científica de cultura*. Lisboa: Edições 70.
- MARTINS, Cidália, PIRES, José e SACRAMENTO, Mário (2017). *Dicionário de palavras soltas do povo transmontano*. Lisboa: Guerra & Paz.
- MARTINS, Firmino António (1997). *Folklore do Concelho de Vinhais* (vol. I e II). Vinhais: Câmara Municipal de Vinhais.
- MATOS, Patrícia (2006). “Quando o presente é o passado e o presente: dois velhos lembram o passado no contexto de um lar”. *in* *Ciências Sociais - Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 18. Lisboa: Edições Colibri, pp. 343-364.
- MATTELART, Armand e NEVEU, Érik (2006). *Introdução aos Cultural Studies*. Porto: Porto Editora.
- MENDES, António Rosa (2012). *O que é o património cultural*. Olhão: Gente Singular Editora.
- MENDES, José Manuel Oliveira (2005). “O desafio das identidades”. *in* Santos, Boaventura de Sousa (org.). *Globalização – fatalidade ou utopia?*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 489-524.
- MENGET, Patrick (2001). *Em nome dos outros – classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- MOLDER, Maria Filomena (2011). *O Químico e o Alquimista – Benjamim, leitor de Baudelaire*. Lisboa: Relógio D’Água.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2008). “Os nomes de família em Portugal: uma breve perspectiva histórica”, *in* *Outros nomes, histórias cruzadas: os nomes de pessoa em português - Revista Etnográfica* (volume 12), Lisboa, Centro de Estudos de Antropologia Social, pp. 45-58.
- MORAIS, J. A. David de (2006). *Ditos e Apodos Colectivos, estudo de antropologia social no distrito de Évora*. Lisboa: Edições Colibri.
- MOTTA, Flávia de Mattos (2007). “Em nome do Pai e em nome da Mãe: género e significado no estudo dos nomes”. *in* Pina Cabral, João de e Viegas, Susana de Matos (org.). *Nomes, Género, Etnicidade e Família*. Coimbra: Edições Almedina, pp. 121-144.
- NUNES, Adérito Sedas (1980). *Questões preliminares sobre as Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença.
- OATES, Joyce Carol (2015). “Inspiração e obsessão na vida e na literatura”. *in* *Revista LER nº 140*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- O’NEILL, Brian Juan (2011). *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras*. Porto: Edições Afrontamento.
- OSTERHAMMEL, Jungen (2015). *La transformación del Mundo. Una historia global del siglo XIX*. Barcelona: Editorial Planeta.
- PAGE, Martin (2008). *A Primeira Aldeia Global*, Lisboa, Casa das Letras.

- PEIXOTO, Rocha (1990). *Etnografia Portuguesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PERALTA, Elsa (2007). "Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica". *in Arquivos da Memória – n° 2 (nova série)*. Lisboa: Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, pp. 4-23.
disponível em [http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/02_Elsa_Peralta\[1\].pdf](http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/02_Elsa_Peralta[1].pdf)
- PEREIRO, Xerardo (2006). "Património cultural: o casamento entre património e cultura", *in Revista dos socios e socias do Museo do Pobo Galego – n° 1*. Santiago de Compostela, pp. 23-41.
- PEREIRO, Xerardo e CONDE, Santiago Prado (2021). *Patrimonio etnológico: visiones antropológicas*. Madrid: Editorial Síntesis.
- PINA CABRAL, João de (1984). "Nicknames and the experience of Community". *in Man – vol. 19, n°1*: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 148-150.
- PINA CABRAL, João de (2008a). "Outros nomes, histórias cruzadas: apresentando o debate". *in Outros nomes, histórias cruzadas: os nomes de pessoa em português - Revista Etnográfica* (volume 12). Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Social, pp. 5-16.
- PINA CABRAL, João de (2008b). "Recorrências antropónimas lusófonas". *in Outros nomes, histórias cruzadas: os nomes de pessoa em português - Revista Etnográfica* (volume 12). Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Social, pp. 237-262.
- PINA CABRAL, João de (2008c). "Sem palavras: etnografia, hegemonia e quantificação" *in Revista Mana - n° 14 (1)*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pp.61-86.
- PINA CABRAL, João de e VIEGAS, Susana de Matos (2007). "Nomes e ética: uma introdução". *in Pina Cabral, João de e Viegas, Susana de Matos (org.). Nomes, Género, Etnicidade e Família*. Coimbra: Edições Almedina, pp. 13-38.
- PINTO, Fernando (2003). "Ler o Património". *in Ramos, Manuel João (coord.). A matéria do Património, memórias e identidades*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 17-22.
- PITT-RIVERS, Julian A. (1969). *The People of the Sierra*. Chicago: The University of Chicago Press.
- POLANAH, Luís (1978). "Do uso e significado das alcunhas na freguesia de Castro Laboreiro". *in Revista Minia, 2ª série, n° 1*: Braga, pp. 77-104.
- POLANAH, Luís (1986). "O estudo antropológico das alcunhas". *In Revista Lusitana (nova série) n° 7*: Lisboa, pp. 125-145.
- PRATS, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel.
- PRATS, Llorenç (1998). "El concepto de patrimonio cultural". *in Política y Sociedad – revista de la Universidad Complutense, n° 27*. Madrid. pp. 63-76.
- PRATS, Llorenç (2005). "Activações turístico-patrimoniais de carácter local", *in Peralta, Elsa e Anico, Marta (org.), Patrimónios e Identidades*. Oeiras: Celta Editora, pp. 189-199.
- Prats, Llorenç (2012). "El patrimonio en tiempos de crisis". *in Revista Andaluza de Antropología – n° 2 – Patrimonio cultural y derechos colectivos*. Sevilha: ASANA, pp. 68-85.
- RAMOS, Francisco Martins (1991). "A dinâmica das alcunhas em Vila Velha". *in O'Neill, Brian e Brito, Joaquim Pais de (org.). Lugares de Aqui – actas do seminário "Terrenos Portugueses"*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 223-234.

- RAMOS, Francisco Martins e SILVA, Carlos Alberto (2003). *Tratado das Alcinhas Alentejanas*. Lisboa: Edições Colibri.
- RAMOS, Manuel João (2003). “E tudo o fumo levou: as memórias e as identidades”. in Ramos, Manuel João (coord.). *A matéria do Património, memórias e identidades*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 47-58.
- REBOREDO, Xosé M. González (2010). “A patrimonialización das manifestacións orais da cultura. Debates, antecedentes e exemplos da Galiza actual”, in *Actas da Conferencia Internacional da Tradición Oral* – vol. I. Ourense: Concellaría de Cultura, pp. 149-166.
- RIBEIRO, António Sousa (2005a). *A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade – pós-colonialismo, fronteiras e identidades*. disponível em http://www.eurozine.com/articles/article_2005-07-18-ribeiro-pt.html.
- RIBEIRO, António Sousa (2005b). “A retórica dos limites, notas sobre o conceito de fronteira”. in Santos, Boaventura de Sousa (org.). *Globalização – fatalidade ou utopia?*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 463-488.
- ROUSSO, Henry (2010). “A memória não é mais o que era”. in Ferreira, Marieta de Moraes e Amado, Janaina (org.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, pp. 93-102.
- ROWLAND, Robert (2008). “Práticas de nomeação em Portugal durante a Época Moderna: ensaio de aproximação”, in *Outros nomes, histórias cruzadas: os nomes de pessoa em português - Revista Etnográfica* (volume 12). Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Social, pp. 17-44.
- SANTO, Moisés Espírito (1989). *Fontes Remotas da Cultura Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002a). “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”. in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 63. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, pp. 237-280.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002b). *A Globalização e as Ciências Sociais*, São Paulo, Edições Cortez.
- SANTOS, José Rodrigues dos (2010). “Conservação, salvaguarda, criação e culturas orais: uma aproximação conceptual”. in *Actas da Conferência Internacional da Tradición Oral* – vol. I. Ourense: Concellaría de Cultura, pp. 169-187.
- SARAMAGO, José (2015). *Todos os nomes*. Porto: Porto Editora.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore (2007). “Nomes em julgamento: práticas judiciais padronizando identidades sexuais”. in Pina Cabral, João de e Viegas, Susana de Matos (org.). *Nomes, Género, Etnicidade e Família*. Coimbra: Edições Almedina, pp. 89-120.
- SERRES, Michel (1993). *O Terceiro Instruído*. Lisboa: Edições Piaget.
- SEIXAS, Paulo Castro (2007). “Timor-Leste. A Tradução como Cultura”. in Bizarro, Rosa (org.). *Eu e o Outro: estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais*. Porto: Areal Editores, pp. 385-391.
- SEIXAS, Paulo Castro (2010). *Translation, Society and Politics in Timor-Leste*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 21-36.

- SEIXAS, Paulo Castro, VALE, Luís e SARMENTO, Jorge Morais (2011). “A cultura como tradução: Exercícios Etnográficos em diálogo”. in Sarmento, Clara (org.). *Diálogos Interculturais – os novos rumos da viagem*. Porto: Vida Económica Editorial, pp. 105-120.
- SHAKESPEARE, William (1992). “As You Like It”, Ato II, Cena VII. in *The Complete Works of William Shakespeare*. Londres: W. J. Craig, M.A., Magpie Books.
- SILVA, José Carlos Gomes da (1994). *A Identidade Roubada – ensaios de antropologia social*. Lisboa: Gradiva.
- SILVA, Luís (2009). “A patrimonialização e a turistificação do contrabando”. in Rovisco, Eduarda e Fonseca, Inês e Freire, Dulce (eds.). *Contrabando na fronteira Luso-espanhola. Práticas, memórias e património*. Lisboa: Nelson de Matos, pp. 255-287.
- SILVANO, Filomena (1997). *Territórios da Identidade*. Oeiras: Celta Editora.
- SOBRAL, José Manuel (2012). *Portugal, Portugueses: uma identidade nacional*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- SOUSA, Filomena (2015). *Património Cultural Imaterial: MemoriaMedia e-Museu – métodos, técnicas e práticas*. Alenquer: Memória Imaterial CRL.
- SPERBER, Dan (1992). *O saber dos Antropólogos*. Lisboa: Edições 70.
- STEINER, George (1998). *Depois de Babel*. Lisboa: Relógio D'Água.
- STEINER, George (2007). *O Silêncio dos Livros*. Lisboa: Gradiva.
- STEWART, George R. (2008). *Names on the Land*. New York: New York Review Books.
- TITIEV, Mischa (2000). *Introdução à Antropologia Cultural*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- TORGA, Miguel (2001). “O Artilheiro”, in *Novos Contos da Montanha*. Lisboa: Dom Quixote.
- TUELA, Jorge (2003). *Alto aí! – contos da fronteira Transmontana*. Braga: APPACDM.
- VALE, Luís (2014). “New Rural Landscapes: in search of a concept”. in *Globalization and Metropolization: perspectives on Europe's west coast*. Berkeley: University of California, pp. 161-176.
- VALE, Luís (2017). *Apurriar (2007-2017)*. Torre de Moncorvo: Lema d'Origem.
- VALE, Virgílio (2003). *Vinhais, Póvoa Rica de Homens Bons*. Vinhais: Edição de Autor.
- VALERO-GARCÉS, Cármen (2008). “Modos de traduzir a cultura: etnografia e tradução”. in Duarte, João Ferreira (org.). *A Cultura entre Tradução e Etnografia*. Lisboa: Nova Veja, pp. 91-102.
- VASCONCELOS, José Leite de (1997). *Etnografia portuguesa – vol. II*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- VASCONCELOS, José Leite de (2005-1928). *Antroponímia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- VASCONCELOS, José Leite de (2007). *Etnografia Portuguesa – vol. X*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- VELASCO, Honorio M. (1989). “Signos y Sentidos de la identidad de los Pueblos Castellanos: el concepto de pueblo y la identidad”. in Herr e Polt, *Iberian Identity*. Berkeley: Institute of international Studies – University of California, pp. 81-97).
- VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora (org.) (2003). *Antropologia da Etnicidade – para além de “Ethnic groups and boundaries”*. Lisboa: Fim de Século, pp. 9-18.

- VIANA, Luis Díaz G. (2005). "O património cultural ou os consumos da nostalgia: cultura material e imaterial nos passeios turísticos pela identidade". *in* Peralta, Elsa e Anico, Marta (org.). *Patrimónios e Identidades*. Oeiras: Celta Editora, pp. 147-160.
- VIEGAS, Susana de Matos (2008). "Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil)". *in* *Outros nomes, histórias cruzadas: os nomes de pessoa em português - Revista Etnográfica* (volume 12). Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Social, pp. 71-94.
- VIEIRA, Ricardo (2009). *Identidades Pessoais – interações, campos de possibilidade e metamorfoses culturais*. Lisboa: Edições Colibri.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1991). "The National and the Universal: can there be such a thing as world culture?". *in* D. King, Anthony. *Culture Globalization and the world system*. MacMillan Press, pp. 91-106.
- WATEAU, Fabienne (2000). *Conflitos e água de rega – ensaio sobre a organização social no vale de Melgaço*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- WOLF, Michaela (2008a). "A tradução como processo de poder: aspectos da antropologia cultural em tradução". *in* Duarte, João Ferreira (org.). *A Cultura entre Tradução e Etnografia*. Lisboa: Nova Veja, pp. 79-90.
- WOLF, Michaela (2008b). "Para além da cultura como tradução. Modelos de representação etnográficos nos estudos de tradução". *in* Duarte, João Ferreira (org.). *A Cultura entre Tradução e Etnografia*. Lisboa: Nova Veja, pp. 103-118.

ANEXOS

ANEXO 1

agrupamento de Nomeadas Colectivas por categorias onomásticas

fauna

Arre-burro	Escorricha-odres	Mochinhos
Bestas	Esfola Gatos	Morcegos
Bicheiros	Esfola-cabras	Moscardos
Bichos	Esfola-vacas	Nem gato nem pelo
Bons bois	Esperta-bois	Ovelhas
Burra branca	Estorninhos	Pardais
Burra-queda	Estoura-jugos	Passareiros
Burros	Estripa-gatos	Peixeirinhos
Burros brancos	Estripa-vogas	Peixeiros
Cabras	Ferra-bestas	Pela-cães
Cachorros	Focinhos-negros	Peles de coelho
Cadelos	Formigueiros	Percevejos
Cães	Grilinhos	Pica-bois
Carneiros	Grilos	Pica-burros
Carneiros	Lagarteiros	Pica-peixes
Carrapatos	Lagartixos	Pitos
Cassapos	Lagartos	Porcos
Cevados	Laregos	Porcos piscos
Cheira a raposa	Largateiros	Raposos
Chibos	Leirões	Raticos
Chota cães	Lobos	Ratoneiros
Coelheiros	Machos	Ratos
Cotovias	Mata Cães	Rãzeiros
Cucos	Mata Gatos	Rouxinóis
Desateta bezerros	Mata-burros	Sapos
Doninhas	Mata-cães	Tchedres
E a burra?!...	Mata-cães	Tripas de coelhos
Enguias	Mata-cobras	Xota Cães
Escaravelhos	Mata-lebres	

carácter/atitude

Bárbaros	Jogadores
Basófiás	Justiceiros
Batoteiros	Ladrões
Bazófiás	Má canalha
Bêbados	Mal pensados
Beija-cus	Malfeitores
Boa Avó	Malucos
Boa gente	Manhosos
Bons homens	Matadores
Borrachões	Mazófiás
Borrachos	Melherengos
Bufos	Meninas
Caceteiros	Mimosinhos
Cagados	Perfumados
Cagarolas	Regateiras
Caloteiros	Resmungões
Casmurros	Retraídos
Ceguetas	Tero-lero
Cheira-cus	Terolelos
Descansadinhos	Tolos
Engomadinhos	Tontos
Fumadores	Valentinhos
Gabarristas	Valentões
Gravatinhas	Zaragateiros
Homens fortes	

construções

Atranca-portas
Passa-pontes
Passapontes
Serra-cancelas
Tranca-portas

água

Afoga-santos
Aguazileiros
Fonte Seca

geografia

Ladeiras
Serranos

actividades profissionais

Albardeiros	Financeiros
Aldrabões	Gaiteiros
Azeiteiros	Latoeiros
Boieiros	Lavradores
Burriqueiros	Louceiros
Caça-peixes	Malhadores
Caixeiros	Manteigueiros
Capadeiras	Moleiros
Capadores	Padeirinhas
Cardadores	Padeiros
Carvoeiros	Peliqueiros
Cava-touça	Pucareiros
Cavadores	Sapateiros
Chicheiros	Sardinheiros
Coveiros	Soqueiros
Curtidores	Surradores
Dobadoiras	Taberneiros
Escrivães	Tecelões
Escudeiros	Tendeiros
Espadachins	Toucineiros
Fadistas	Trabalhadores
Feiticeiras	Vassoureiros

hierarquizante

Calças largas	Mestiços
Calças rotas	Moças guapas
Castelhanos	Mocicos
Ciganos	Mocidade
Descalços	muita nobreza vai em...
Diabos	Mulher vária
Doutores	Mundaneiras
Escalda pobres	Pimpões
Farturas	Pirongos
Fidalgos	Pratas
Fidalgos de três pedras	Putaria
Fidalguinhos	Rabinos
Judeus	Ricalhões
Labregos	Salaios
Lacaios	Sedosos
Letrados	Simplórios
Marranos	

vegetação

Alhos	Medronheiros
Arranca-nabos	Milharengos
Batateiros	Milhareses
Bilhós	Nabiceiros
Carabunhas	Nabinheiros
Caroços	Nabos
Carolos	Ortigas
Carquejeiros	Ortigões
Carrasqueiros	Pimentões
Cebolas	Quebra-cabaços
Ceboleiros	Quebra-nozes
Cerejeiros	Rabas
Chicharos	Rabeiros
Chicharreiros	Rabões
Corta-matos	Repolhos
Corticeiros	Salta-sebes
Cravos	Scacha nozes
Figacheiros	Sobreiros
Figaxeiros	Torgueiros
Figueiros	Torgueiros
Marmelos	Zimbreiros
Medeiros	

corpo humano

Barbas	Pançudos
Barrigas Brancas	Peito largo
Barrigas negras	Peitos-largos
Caras altas	Pelados
Elgue-perna	Perna gorda
Esfola-caras	Pernas de engozes
Gagos	Pernas lindas
Mocosos	Pernas tortas
Orelhudos	Remelosos
	Tripas vazias

ANEXO 2

Polinomeação, comunidades com mais de uma nomeada colectiva

concelho	aldeia	nomeada1	nomeada2	nomeada3	nomeada4	nomeada5
Vimioso	Carção	Curtidores	Peliqueiros	Surradores	Batoteiros	Perros
Mogadouro	Tó	Cavouqueiros	Demandistas	Casqueiros	Meninas	
Boticas	Alturas do Barroso	Cornelinhos	Manteigueiros	Ratoneiros		
Bragança	Baçal	Assoalhados	escalda pobres	capa caldos		
Bragança	Aveleda	Carvoeiros	pica burros	gorretas		
Bragança	Rebordãos	Capadeiras	Atavões	Atavãos		
Bragança	Babe	Calouros	Bazófas	Mazófiás		
Bragança	Deilão	Quebra-cornais	Carvoeiros	Burrancos		
Bragança	São Julião	Focinhos-negros	Estoura-jugos	carvoeiros		
Bragança	Zoio	Tchascos	Carvoeiros	Judeus		
Freixo de Espada à Cinta	Poiares	Queijeiros	Caloteiros	Catoilos		
Miranda do Douro	Picote	Chocalheiros	Cucos	Tamborileiros		
Mogadouro	Vale da Madre	Basófiás	Perna gorda	Bolhaqueiros		
Torre de Moncorvo	Carviçais	Mulher vária	Lapouços	Barrigas-negras		
Torre de Moncorvo	Felgar	Pucareiros	Cantareiros	Louceiros		
Torre de Moncorvo	Urros	Casmurros	Burros	Peito largo		
Vimioso	Santulhão	Bugalhudos	Bons homens	Boa gente		
Vinhais	Ferreiros	Fragaceiros	Fragareiros	Ferragacheiros		
Vinhais	Negreda	Bárbaros	Barrigas Brancas	Laregos		
Vinhais	Rebordelo	Judeus	Farturas	Marranos		
Alfândega da Fé	Gebelim	Carvoeiros	Chibos			
Alfândega da Fé	Saldonha	Batateiros	descansadinhos			
Alfândega da Fé	Sambade	Cardadores	Batateiros			
Alfândega da Fé	Vilar Chão	Borrachos	Bébados			
Boticas	Atilhó	Ciganos	Pica-burros			
Boticas	Quintas	Arre-burro	Rabinos			
Boticas	Vilar	Pernas tortas	Charolas			
Bragança	Castanheira	Burra branca	Boa Avó			
Bragança	Espinhosela	Orelhudos	Valentões			
Bragança	Labiados	Caborcados	Toca-le as funfas			
Bragança	Montesinho	Malhadores	cheira a raposa			
Bragança	Outeiro	Desateta bezerros	Regateiras			
Bragança	Paradinha	Cucos	Atavões			
Bragança	Quintanilha	Pica-peixes	Calças pretas			
Carrazeda de Ansiães	Lavandeira	Lagartos	Bioqueiros			
Carrazeda de Ansiães	Pinhal	Ortigões	Sapos			
Chaves	Couto de Ervededo	Cucos	Polainudos			
Freixo de Espada à Cinta	Fornos	Mulher vária	Batateiros			
Freixo de Espada à Cinta	Lagoaça	Salmenteiros	Judeus			
Miranda do Douro	Cicouro	Moças guapas	Valentinhos			
Miranda do Douro	Palaçoulo	Afoga-santos	Caramónicos			
Mirandela	Alvites	Boubelos	Lagartos			
Mirandela	Barcel	Bébados	Peixeiros			
Mirandela	Bouça	Paniegos	Laregos			
Mirandela	Franco	Soqueiros	Matadores			

concelho	aldeia	nomeada1	nomeada2	nomeada3	nomeada4	nomeada5
Mogadouro	Figueira	Malucos	Tamborileiros			
Mogadouro	Meirinhos	Chicheiros	Capadores			
Mogadouro	Paradela	Ceboleiros	Gorras			
Mogadouro	Soutelo	Terolelos	Homens fortes			
Mogadouro	Vale do Porco	Soqueiros	Papudos			
Montalegre	Antigo de Viade	Leites quentes	Corta-matos			
Montalegre	Brandim	Cheira-cus	Chavelheiros			
Montalegre	Codessoso	Manatas	Raposos			
Montalegre	Currais	Mastigas	Chinos			
Montalegre	Ladrugães	Esfola-gatos	mata-cães			
Montalegre	Padroso	Lacaios	Saloios			
Montalegre	Pai Afonso	Côdeas	Mata-lebres			
Montalegre	Paredes	Salta-sebes	peles de coelho			
Montalegre	Reigoso	Manta moura	Chuços			
Montalegre	Solveira	Tarouqueiros	Escorna-cruzes			
Montalegre	Telhado	Cachorros	Alamões			
Montalegre	Travassos do Rio	Carraceiros	Quebra-cabaços			
Montalegre	Vila da Ponte	Fidalgos	Chavelheiros			
Torre de Moncorvo	Larinho	Cantareiros	Ceboleiros			
Torre de Moncorvo	Mós	Cucos	Barrigas negras			
Vila Flor	Benlhevai	Doutores	Torgueiros			
Vila Flor	Carvalho de Egas	Mata-burros	Chicheiros			
Vila Flor	Ribeirinha	Enguias	Lagartos			
Vila Flor	Santa Comba da Vilarça	Coimeiros	Ceboleiros			
Vila Flor	Vale Frechoso	Fura-pipas	Carvoeiros			
Vimioso	Argozelo	Surradores	Peliqueiros			
Vimioso	Campo de Viboras	Tendeiros	Cardadores			
Vimioso	Carção	Curtidores	Batoteiros			
Vimioso	Junqueira	Porretas	Mocicos			
Vimioso	Santulhão	Bugalhudos	Bons Homens			
Vinhais	Edroso	Mocosos	Remelosos			
Vinhais	Melhe	Milhareses	Milharengos			
Vinhais	Mofreita	Charros	Charrelos			
Vinhais	Paçó	Morcegos	Cucos			
Vinhais	Pinheiro	Carvoeiros	Coelheiros			
Vinhais	Prada	Tagarantes	Calouros			
Vinhais	Quintela	Fidalgos	Cornichinhos			
Vinhais	Rio de Fornos	Noninhas	Passapontes			
Vinhais	São Cibrão	Sanciburros	Bárbaros			
Vinhais	São Jomil	Chota cães	Mata-cães			
Vinhais	São Jomil	Xota Cães	Mata Cães			
Vinhais	Vale das Fontes	Torgueiros	Chichareiros			
Vinhais	Vila Boa	Gougueiros	Bilhós			
Vinhais	Vilar de Lomba	Esfola Gatos	Mata Gatos			

ANEXO 3

Nomeadas Colectivas identificadas em mais de uma comunidade

quadro síntese			
nomeada	frequência	nomeada	frequência
Carvoeiros	18	Bolhaqueiros	2
Cucos	13	Bugalhudos	2
Laregos	9	Burra branca	2
Ceboleiros	9	Cagados	2
Lagartos	8	Caloteiros	2
Fidalgos	8	Cantareiros	2
Batateiros	7	Capadores	2
Torgueiros	6	Cardadores	2
Raposos	6	Casmurros	2
Judeus	5	Castelhanos	2
Ciganos	5	Chavelheiros	2
Pucareiros	4	Chicharreiros	2
Soqueiros	4	Chicheiros	2
Borrachos	4	Chulanos	2
Estoura-jugos	4	Cigarristas	2
Peliqueiros	4	Escaravelhos	2
Azeiteiros	3	Esfola-Vacas	2
Calouros	3	Figacheiros	2
Cevados	3	Fraguiceiros	2
Chascos ou Tchascos	3	Gabarristas	2
Coelheiros	3	Gaiteiros	2
Doutores	3	Gorretas	2
Esfola-Gatos	3	Grilos	2
Justiceiros	3	Labregos	2
Largateiros	3	Ladrões	2
Matadores	3	Lavradores	2
Rabinos	3	Leirões	2
Valentões	3	Louceiros	2
Bêbados	3	Mata-cães	2
Bubelos ou Boubelos	3	Moleiros	2
Maleitosos	3	Morcegos	2
Malucos	3	Mulher vária	2
Peixeiros	3	Ovelhas	2
Tarouqueiros	3	Pelados	2
Telheiros	3	Periqueiros	2
Atavãos ou Atavões	2	Pica-burros	2
Bacarelos	2	Queijeiros	2
Bailarotes	2	Ratos	2
Barrigas negras	2	Surradores	2
Bilhós	2	Tamborileiros	2

localização das Nomeadas Colectivas repetidas por aldeia e concelho

nomeada	aldeias (concelhos)
Carvoeiros (18)	Gebelim (Alfândega da Fé) Aveleda (Bragança) Deilão (Bragança) São Julião (Bragança) Serapicos (Bragança) Soutelo (Bragança) Varge (Bragança) Zoio (Bragança) Paços (Mirandela) Cepeda (Montalegre) Felgueiras (Torre de Moncorvo) S. Pedro da Lila (Valpaços) Vale Frechoso (Vila Flor) Avelanoso (Vimioso) Vale de Pena (Vimioso) Montouto (Vinhais) Pinheiro Novo (Vinhais) Vila Verde (Vinhais)
Cucos (13)	Pereiros (Carrazeda de Ansiães) Couto de Ervededo Chaves) Paradinha (Bragança) Terroso (Bragança) Picote (Miranda do Douro) Gandariças (Mirandela) Pousadas (Mirandela) São Pedro Velho (Mirandela) Soutilha (Mirandela) Vila Verde (Mirandela) Ponteira (Montalegre) Mós (Torre de Moncorvo) Paçó (Vinhais)

nomeada

Ceboleiros (9)

Laregos (9)

Fidalgos (8)

Lagartos (8)

aldeias (concelhos)

Vilares da Vilarça (Alfândega da Fé)

Nogueira (Bragança)

Loivos (Chaves)

Chacim (Macedo de Cavaleiros)

Vale de Asnes (Mirandela)

Paradela (Mogadouro)

Larinho (Torre de Moncorvo)

Raios (Vila Flor)

Santa Comba da Vilarça (Vila Flor)

Santa Justa (Alfândega da Fé)

Alimonde (Bragança)

Freixedelo (Bragança)

Paçó de Mós (Bragança)

Samil (Bragança)

Talhinhas (Macedo de Cavaleiros)

Bouça (Mirandela)

São Fins (Montalegre)

Negreda (Vinhais)

Carragosa (Bragança)

Ferradosa (Mirandela)

Fonte da Urze (Mirandela)

Torre de Dona Chama (Mirandela)

Cervos (Montalegre)

Vila da Ponte (Montalegre)

Nuzedo de Cima (Vinhais)

Quintela (Vinhais)

Pombal (Alfândega da Fé)

Alfaião (Bragança)

Lavandeira (Carraceda de Ansiães)

Alvites (Mirandela)

Vale Pereiro (Mirandela)

Fontainho (Montalegre)

Cardanha (Torre de Moncorvo)

Ribeirinha (Vila Flor)

nomeada	aldeias (concelhos)
Batateiros (7)	Saldonha (Alfândega da Fé) Sambade (Alfândega da Fé) Fonte Longa (Carrazeda de Ansiães) Adães (Chaves) Fornos (Freixo de Espada à Cinta) Fonte Fria (Torre de Moncorvo) Valtorno (Vila Flor)
Raposos (6)	Bustochão (Montalegre) Codessoso (Montalegre) Póvoa (Torre de Moncorvo) Candoso (Vila Flor) Peleias (Vinhais) Santa Cruz (Vinhais)
Torgueiros (6)	Colmeais (Alfândega da Fé) Passos (Mirandela) Padornelos (Montalegre) Benlhevai (Vila Flor) Travanca (Vinhais) Vale das Fontes (Vinhais)
Ciganos (5)	Atilhó (Boticas) Fradizela (Mirandela) Vale de Salgueiro (Mirandela) Felgueiras (Torre de Moncorvo) Larinho (Torre de Moncorvo)
Judeus (5)	Bragança Bragança) Zoio (Bragança) Lagoaça (Freixo de Espada à Cinta) Vilarinho dos Galegos (Mogadouro) Rebordelo (Vinhais)

nomeada	aldeias (concelhos)
Borrachos (4)	Vilar Chão (Alfândega da Fé) Abambres (Mirandela) Contins (Mirandela) Freixeda (Mirandela)
Estoura-jugos (4)	Rabal (Bragança) São Julião (Bragança) Palorca (Mirandela) Tresmonte ¹¹⁴ (Vinhais)
Peliqueiros (4)	Ferral (Montalegre) Pardieiros (Montalegre) Argozelo (Vimioso) Carção (Vimioso)
Pucareiros (4)	Pinela (Bragança) Carvalhais (Mirandela) Bemposta (Mogadouro) Felgar (Torre de Moncorvo)
Soqueiros (4)	Covelas (Alfândega da Fé) Franco (Mirandela) Ventozelo (Mogadouro) Vale do Porco (Mogadouro)
Azeiteiros (3)	Lagoa (Macedo de Cavaleiros) Cobro (Mirandela)
Bêbados (3)	Soeima (Alfândega da Fé) Vilar Chão (Alfândega da Fé) Barcel (Mirandela)

¹¹⁴ A aldeia de Tresmonte é identificada pelo Abade de Baçal (Alves, 2000) como pertencente a Vinhais, mas não conseguimos identificar essa aldeia, nem em Vinhais nem em qualquer outro concelho.

nomeada	aldeias (concelhos)
Bubelos ou Boubelos (3)	Paçó (Bragança) Samil (Bragança) Alvites (Mirandela)
Calouros (3)	Babe (Bragança) Deilão (Bragança) Prada (Vinhais)
Cevados (3)	Carrazedo (Bragança) Grijó de Parada (Bragança) Santa Comba de Rossas (Bragança)
Chascos ou Tchascos (3)	Zoio (Bragança) Estevais (Mogadouro) Avelanoso (Vimioso)
Coelheiros (3)	França (Bragança) Vila Boa (Mirandela) Pinheiro Velho (Vinhais)
Doutores (3)	Parada (Alfândega da Fé) Vale de Juncal (Mirandela) Benlhevai (Vila Flor)
Esfola-Gatos (3)	Carrazeda de Ansiães (Carrazeda de Ansiães) Ladrugães (Montalegre) Vilar de Lomba (Vinhais)
Justiceiros (3)	Brito de Lomba (Vinhais) Casares (Vinhais) Vinhais (Vinhais)
Largateiros (3)	Fervidelas (Montalegre) Morgade (Montalegre) Pedrário (Montalegre)
Maleitosos (3)	Pai Torto (Mirandela) Vale Maior (Mirandela) Quintas (Mogadouro)

nomeada	aldeias (concelhos)
Malucos (3)	São Salvador (Mirandela) Valongo (Mirandela) Figueira (Mogadouro)
Matadores (3)	Franco (Mirandela) Longra (Mirandela) Quadra (Vinhais)
Peixeiros (3)	Barcel (Mirandela) Cachão (Mirandela) Frechas (Mirandela)
Rabinos (3)	Quintas (Boticas) Castelo Branco (Mogadouro) Soeira (Vinhais)
Tarouqueiros (3)	Sabuzedo (Montalegre) Solveira (Montalegre) Agordela (Valpaços)
Telheiros (3)	Castro de Avelãs (Bragança) Caravela (Mirandela) Pereira (Mirandela)
Valentões (3)	Espinhosela (Bragança) Azinhoso (Mogadouro) Meirinhos (Mogadouro)
Atavãos ou Atavões (2)	Paradinha Bragança Rebordãos (Bragança)
Bacarelos (2)	Alvaredos (Vinhais) Moás (Vinhais)
Bailarotes (2)	Vale de Frades (Vimioso) Gestosa (Vinhais)
Barrigas negras (2)	Carviçais (Torre de Moncorvo) Mós (Torre de Moncorvo)

nomeada	aldeias (concelhos)
Bilhós (2)	Vila Boa de Carçãozinho (Bragança) ¹¹⁵ Vila Boa de Ousilhão (Vinhais)
Bolhaqueiros (2)	Brunhosinho (Mogadouro) Vale da Madre (Mogadouro)
Bugalhudos (2)	Santa Comba de Rossas (Bragança) Santulhão (Vimioso)
Burra branca (2)	Castanheira (Bragança) Travanca (Mogadouro)
Cagados (2)	Castelo (Alfândega da Fé) Vilar dos Peregrinos (Vinhais)
Caloteiros (2)	Poiares (Freixo de Espada à Cinta) Navalho (Mirandela)
Cantareiros (2)	Felgar (Torre de Moncorvo) Larinho (Torre de Moncorvo)
Capadores (2)	Rebordãos (Bragança) Meirinhos (Mogadouro)
Cardadores (2)	Sambade (Alfândega da Fé) Campo de Viboras (Vimioso)
Casmurros (2)	Urros (Torre de Moncorvo) Vilar de Ossos (Vinhais)
Castelhanos (2)	Castedo (Torre de Moncorvo) Peredo (Torre de Moncorvo)
Chavelheiros (2)	Brandim (Montalegre) Vila da Ponte (Montalegre)
Chicharreiros (2)	Soutelo (Chaves) Torre (Chaves)
Chicheiros (2)	Meirinhos (Mogadouro) Carvalho de Egas (Vila Flor)

¹¹⁵ Confirmámos a nomeada em Vila Boa de Ousilhão (Vinhais), mas não conseguimos confirmá-la em Vila Boa de Carçãozinho (Bragança), o que pode significar alguma confusão entre as duas aldeias e apenas uma delas, neste caso a de Vinhais ter essa nomeada.

nomeada	aldeias (concelhos)
Chulanos (2)	Cabeça Boa (Torre de Moncorvo) Cabeça de Mouro (Torre de Moncorvo)
Cigarristas (2)	Mogadouro (Mogadouro) Valverde (Mogadouro)
Escaravelhos (2)	Calvelhe (Bragança) Paradela (Mirandela)
Esfola-vacas (2)	Soane (Montalegre) Selores (Carrazeda de Ansiães)
Figacheiros (2)	Valbom (Mirandela) Nunes (Vinhais)
Fraguiceiros (2)	Vale de Lobo (Mirandela) Ferreiros (Vinhais)
Gabarristas (2)	Sardão (Alfândega da Fé) Penas Róias (Mogadouro)
Gaiteiros (2)	Regodeiro (Mirandela) Angueira (Vimioso)
Gorretas (2)	Aveleda (Bragança) Milhão (Bragança)
Grilos (2)	Agrela (Chaves) São Martinho de Angueira (Miranda do Douro)
Labregos (2)	Figueira (Mogadouro) Lousa (Torre de Moncorvo)
Ladrões (2)	Parafita (Montalegre) Vimioso (Vimioso)
Lavradores (2)	Aguieiras (Mirandela) Quirás (Vinhais)
Leirões (2)	Seixo (Carrazeda de Ansiães) Lamas (Montalegre)
Louceiros (2)	Pinela (Bragança) Felgar (Torre de Moncorvo)

nomeada	aldeias (concelhos)
Mata-cães (2)	Ladrugães (Montalegre) São Jomil (Vinhais)
Moleiros (2)	Souto da Velha (Torre de Moncorvo) Espinhoso (Vinhais)
Morcegos (2)	Adeganha (Torre de Moncorvo) Paçó (Vinhais)
Mulher vária (2)	Fornos (Freixo de Espada à Cinta) Carviçais (Torre de Moncorvo)