

ANTROPOLOGIA PORTUGUESA

•
Neste número

*Informação Bibliográfica
Trabalhos publicados
em 1992-93*

Vol.12
1994

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

O retorno mitológico no trabalho de campo

Carlos Alberto Afonso

*Departamento de Antropologia
Universidade de Coimbra*

Resumo: O encontro etnográfico é observado do ponto de vista da relação da etnografia com comunidades territorializadas, em contextos de mudança cultural e obsolescência ritual. A experiência participatória e a pesquisa etno-histórica demonstram que os rituais aldeões não eram tão coesivos e partilhados no passado como são vistos actualmente nas representações nativas. O problema levantado neste ensaio é a relação entre a identidade comunal e o carácter imaginado da comunidade. Este artigo é o produto da naturalização do trabalho de campo pelos aldeões como uma celebração da comunidade imaginada e uma ocasião nativa para restaurar o apelo mitológico da vida social.

Palavras-chave: trabalho de campo etnográfico; mudança cultural; território; ritual; comunidade imaginada.

Summary: The ethnographic encounter is observed with regard to the relationship of ethnography to bounded communities under conditions of cultural change and ritual obsolescence. Participatory experience and ethno-historical research demonstrate that village rituals were not as cohesive and shared in the past as they are seen in the present-day native representations. The issue raised in this essay relationship between communal identity and the imagined character of community. This article is the product of the naturalization of fieldwork by the villagers as a celebration of the imagined community and native occasion to restore the mythological appeal of social life.

Key-words: Ethnographic fieldwork; cultural change; territory; ritual; imagined community.

«Termos» Nativos

Este ensaio discute a equação entre comunidade vivida e ‘comunidade imaginada’ (Anderson 1983) no encontro etnográfico. O material empírico é extraído do trabalho de campo entre o povo de Soeira, uma aldeia do norte do concelho de Vinhais, na região setentrional do distrito de Bragança⁽¹⁾. Os domínios interpretativos são a criação ritual do território, a mudança cultural e a crítica reflexiva antropológica.

Na tradição transmontana, cada povo aldeão possui o seu território vernacular demarcado, apelidado *termo*. Num contexto de povoamento concentrado de montanha, o pequeno território integra nos seus limites uma aldeia e uma vastidão de campos ermos, fragmentados, porém, em numerosos topónimos ou sítios nomeados (Teixugueiras, Ferreiros, Galgueira, etc.). O termo de Soeira possui, aproximadamente, mil e trezentos hectares (um termo grande, pelos padrões locais) com cerca de duzentos e cinquenta topónimos. A orlatura a toda a volta do território designa-se, genericamente, *o cabo do termo*. A demarcação pode coincidir com os cursos de água, mas, mais frequentemente, é instituída por símbolos demarcatórios denominados *marras* ou *marras do termo*. As configurações mais comuns desta iconologia são cruces, escavadas no solo ou picadas em fragas, e covas feitas na terra, por vezes associadas a pedras levantadas junto da cova ou colocadas no seu interior⁽²⁾.

A palavra *marra* serve, por outro lado, sinodoquicamente, para referir a própria delimitação ou o território como *boundedness: das marras pra dentro mandam os do povo*, uma regra político-jural da autarquia aldeã. O termo é, assim, o *locus* da diferença da comunidade local (*o nosso termo*) face ao qual todos os outros, limítrofes ou não, são *termos de fora* e *povos de fora*. Esta diferença comunitária territorializada encontra-se particularmente assumida na autoridade jural que o povo aldeão exerce nos limites do seu território: *cada povo manda no seu termo*. Designadamente, poder sobre recursos comunais (pastoreio, lenhas e águas) e decisão comunitária: somente os que pertencem à comunidade (*os do povo*) participam das assembleias comunais (*conselhos* ou *conselhos do povo*) e tomam parte nos grupos de trabalho cooperativo (também designados de *conselhos*). Usufruindo, por outro lado, dos bens comuns e das “redes de direitos de uso”, o nome colectivo com que Ruth Behar (1986:189 e segs.) designou as servidões focais na organização comunitarista ibérica. No exercício da autoridade político-jural, o termo pode ser mesmo fechado *aos de fora*. Trata-se de interditar, temporariamente, o pastoreio ou compáscuo em campos abertos a pastores de ovelhas e cabras de povos vizinhos. Nada obstante, este território nativo não possui estatuto reconhecido na organização administrativa portuguesa, de que a freguesia é a unidade primária.

A palavra termo deriva do latim *terminus*: limite, extrema. Foi com este sentido que passou para o português arcaico, referindo, nomeadamente, o limite entre propriedades rústicas ou entre territórios jurisdicionais: os *termos* ou

terminos de um concelho, por exemplo. Pelo menos desde o século XII, no entanto, foi tomando uma acepção, central no idioma político português até ao século XIX, significando já não o limite territorial, mas o próprio território delimitado, designadamente, o território de jurisdição de uma vila ou cidade sede de um concelho (Bluteau 1721:115; Vasconcelos 1980 [1936]:346 e segs.).

A par deste significado genérico, contudo, o mesmo conceito aparece, em sentido particularizante, na documentação histórica local transmontana e na documentação régia respeitante à região, durante a era medieval e o Antigo Regime, para designar o território indígena de uma aldeia. Por exemplo, até 1836, Soeira pertencia ao concelho de Bragança, frequentemente referido como *termo de Bragança*, *termo da cidade de Bragança* ou ainda *terra de Bragança*. No entanto, no interior desta jurisdição municipal, cada localidade possuía o seu próprio *termo* demarcado. Enquanto, no caso dos concelhos, estes recebiam forais régios que descreviam e sancionavam juridicamente as suas demarcações, nas aldeias que o compunham as demarcações permaneciam no domínio político-jural. Foi este último formato que, atravessando diferentes regimes institucionais, se manteve até ao presente, preservada a autarquia comunal e continuando o idioma nativo a designar de *termo* o *locus* aldeão.

Na configuração sociopolítica pré-moderna, i.e., da Idade Média e do Antigo Regime, existia ainda uma segmentaridade intermédia entre a aldeia e o concelho: a paróquia, formação socioreligiosa. Uma paróquia podia coincidir, frequentemente, apenas com uma só aldeia (era o caso de Soeira) ou abranger diferentes aldeias. Todavia, mesmo nesta situação, cada aldeia possuía o seu termo comunitário individualizado e balizado por marras, rios ou ribeiros. Esta fragmentação não era imposta meramente pela proclividade autonomista da comunidade local, mas encontrava-se estruturalmente ligada à fragmentação institucional dominante no regime sociopolítico antigo. A minha tese é que a autarquia local demarcada constituía o integrador da fragmentação institucional global. Na verdade, mais do que as tradições costumeiras locais, o que verdadeiramente caracterizava estas aldeias, anteriormente ao século XIX, era a pletora de encargos, foros senhoriais e eclesiásticos, comendas, direitos da Coroa, justapostos na mesma comunidade. Os direitos, justiça e encargos variavam de localidade para localidade, por se tratarem de sedimentos da evolução histórica de cada comunidade e não derivações da inserção em unidades inclusivas como o 'concelho' e a 'paróquia'. Por exemplo, os direitos dizimais de uma comenda eclesiástica podiam estender-se a uma aldeia de uma paróquia e não a outra da mesma circunscrição paroquial. Assim, era necessário que as comunidades locais aparecessem com limites definidos, uma vez que estes correspondiam também aos limites dos interesses das instituições exteriores à comunidade. De resto, frequentemente, eram as instituições senhoriais que detinham ali direitos que velavam pela confirmação periódica dos limites das aldeias. Daqui a minha

interpretação de que a comunidade confinada e demarcada constituía o instrumento integrador da fragmentação das instituições.

Esta conformação foi oficialmente descontinuada em Portugal com o liberalismo do século XIX e a instauração, na década de 1830, de um sistema moderno de administração pública. Além da extinção de pequenas circunscrições, desmembramentos e formação de novas unidades autárquicas com maior racionalidade administrativa (pequenas aldeias outrora eram paróquias e até concelhos), a filosofia nacionalizante do sistema administrativo público moderno reformulou as relações entre poder, estado e território. O território de cada aldeia deixou de ser entendido como o *locus* dessa comunidade para ser tomado como parte do território do estado nacional e regulado pela universalidade das suas leis soberanas. O território nacional português foi repartido numa estrutura administrativa hierárquica, de distritos, formados de concelhos, subdivididos em freguesias. A freguesia é a divisão primária, podendo agrupar várias aldeias. A sucessão de códigos administrativos portugueses, desde o século XIX instituem a freguesia como uma circunscrição unitária e indivisível, uma totalidade de moradores, funções e recursos, no interior da qual não se reconhecem limites. Em Portugal as aldeias são “grupos territoriais intermédios” (Caetano 1990:351), mas os seus territórios identitários tradicionais deixaram de contar para fins administrativos.

Apesar de esta normalização ter já uma história de cerca de cento e setenta anos, o *termo* continua, no entanto, a representar a referência seminal espacial nas aldeias desta região transmontana e não a freguesia. Isto ocorre mesmo nos casos, como Soeira, onde o cantão administrativo é constituído por apenas uma aldeia. Para o povo de Soeira, a sua aldeia constitui sózinha uma freguesia, *porque o nosso termo é muito grande*. Repare-se que, mesmo para se referirem à freguesia, utilizam o idioma do termo. Além disso, a expressão possessiva e colectiva *o nosso termo* possui um significado moral que não se transmite às referências espaciais à freguesia. Muito raramente se ouve a expressão ‘a nossa freguesia’ e, mesmo assim, é meramente denotativa, sem as conotações morais daquela outra afirmação. Esta diferença entre termo conotativo e freguesia denotativa é ainda mais evidente nas aldeias partilhando a freguesia administrativa com outros povos.

O ritual de criação do território

Problema central no meu argumento é como o território demarcado por marras era objecto de um ritual de criação — *o conselho das marras* ou *o dia em que se ia dar volta às marras* — obsoleto em Soeira e na maioria das aldeias próximas desde os meados dos anos sessenta. O ritual era referido a um sumativo mito de emergência (fórmula repetida em diferentes aldeias), segundo o qual, em

tempos prístinos (*no princípio do mundo*), os *velhos* ou os antepassados das aldeias actuais fizeram um *acordo* para demarcar os terrenos que pertenceriam a cada povoação: *cada povo ficou com seu termo e assim é que se formaram as aldeias*. Reunidos no campo, foi então que se *abriram* as marras. Trata-se, simultaneamente, de uma história de criação da sociedade aldeã e uma concepção formulaica da origem do mundo como a emergência da diferença humana: *os velhos juntaram-se e partiram o mundo*. O acordo ficou a valer *como uma escritura*, de modo que as marras, configuradas em terra e em fraga, representam *a assinatura dos velhos* ou *a palavra dos velhos* colocada nesse acordo, que as gerações seguintes continuaram a respeitar ao longo dos tempos. Por isso, as marras são supostas localizarem-se *in situ*: *ainda estão onde os velhos as deixaram no princípio do mundo*.

Supostamente, teria sido a transmissão ritual que permitiu conservar a demarcação dos antepassados que fundaram o território. A cerimónia tinha lugar, em cada ano, na manhã da Terça-Feira de Carnaval (*dia d'Entrudo*) e nela apenas tomavam parte *velhos* e *garotos*. Crianças do sexo masculino em idade impúbere eram distribuídas em grupos, cada um deles liderado por um homem adulto idoso. Cada ajuntamento seguia para uma direcção do limite do termo, com o fim de *avivar* as marras de cada zona (daí a ideia de 'dar volta' ou fazer o périplo do contorno do território). Todos levavam enxadas para esse fim. Diz-se *avivar*, *aclarar*, *abrir* ou *limpar* as marras, dado que grande parte delas, abertas no solo, estavam sujeitas a rápida erosão, sendo virtualmente re-feitas em cada novo ritual com a enxada, escavando as covas e as cruces e limpando-as de folhas e terra acumuladas ao longo do ano. Todavia, mesmo as cruces gravadas nas fragas eram pungidas de novo, com picos de ferro ou com a própria lâmina da enxada. Os garotos, portanto, aprendiam a localização da marra com a actividade prática de a re-avivarem. Os velhos, por seu lado, eram supostos transmitir o lugar exacto onde em diversos lugares do cabo do termo *pertence* abrir a marra e a sua configuração precisa. Por exemplo, a marra de Silvaldos era uma cruz aberta na terra numa extremidade de uma certa propriedade. A do Cabeço da Pala, uma cruz gravada sobre uma lage de pedra no cume de um outeiro elevado.

Esta cerimónia era um ritual de manufactura do território, constituindo a questão central da celebração a actividade artesanal de cavar a terra e picar a pedra, fazendo o território outra vez. O território demarcado constitui, na cultura local, um campo de práticas e discursos. A distintividade de comunidades únicas ou a consciência da co-presença de diferentes locações sociais constitui o suporte de formulações simbólicas, míticas e rituais acerca do mundo e da condição humana. O território de cada aldeia é uma instanciação do mundo como território humano. A construção ritual do território constitui, por outro lado, uma reificação do carácter artesanal da moralidade humana, permanentemente feita, refeita, remoldada outra vez pela mão do homem.

Aclarar a marra era '(re)fazer o termo'. Esta ênfase reificante é similar à criação ritual do território noutros contextos culturais onde "o território é uma coisa feita, um tipo de artefacto" (Thornton 1980:251). De qualquer forma, esta demarcação periódica do termo não era apenas uma 'tradição' (*uso velho*), mas uma actividade legitimatória da comunidade política, preservando o campo da autoridade indígena: *das marras pra dentro mandam os do povo*. Por isso, o ritual é institucionalmente qualificado como um *conselho*, expressão-chave da cultura política comunitária, utilizada em três acepções vernaculares:

- (i) Designa a congregação ou *ajuntamento do povo* formado pela reunião da comunidade: *está o conselho além à porta da igreja*. O povo reúne-se quando convocado pelo indivíduo ou indivíduos que representam a *junta de freguesia* na aldeia. Desta convocação da agremiação comunal diz-se *fazer povo*, para o que o líder comunitário *toca a conselho*, quer dizer, anuncia, na véspera, com determinados sinais no sino da igreja, a reunião. O ajuntamento pode ser destinado a resolver problemas de ocasião ou pertencer a um calendário instituído. Por exemplo, o arrendamento anual (dia 1 de Janeiro) de certos terrenos comunitários.
- (ii) Dá-se, por outro lado, o nome de conselho a agrupamentos de trabalho cooperativo, convocados para fins específicos de conservação de infraestruturas e bens comuns, para os quais cada 'casa' deve enviar um representante. Designadamente, o *conselho dos caminhos*, para manter os caminhos de terra no interior do termo; o *conselho das poças*, destinados ao cuidado das infraestruturas de rega, no caso de águas comuns (*água do povo*); o *conselho dos moinhos*, conservando as represas dos moinhos comunais. Todos estes três conselhos têm um carácter sistemático na vida da comunidade. Faz-se conselho para os caminhos e moinhos sempre que necessário, em particular, na sequência de chuvas que os danifiquem. Já o conselho das poças apenas se realiza uma vez por ano, em 13 de Junho, *dia de Santo António*. No entanto, toda a convocação contingente de trabalho comunitário é também um conselho, nesta acepção. Por exemplo, quando, em meados dos anos setenta, parte das ruas em Soeira foram pavimentadas, embora os serviços municipais fornecessem os materiais e o suporte técnico, grande parte do trabalho foi feito *pelo povo*, tendo-se realizado conselho para esse fim, durante algumas semanas, ininterruptamente. Em qualquer situação, a presença no conselho é obrigatória para cada 'casa', que deve enviar um membro masculino em condições de trabalhar. O sino é tocado na véspera, para

anunciar o conselho, e, no próprio dia, para que as pessoas se reúnam. O contrôlo das presenças é efectuado e as faltas objecto de sanções. Por exemplo, quem não fôr ao conselho das poças, perde o direito de regar com a *água do povo*.

- (iii) Aplicada às marras, a noção de *conselho* toma um sentido particular. À semelhança de um conselho de trabalho, refere a tarefa de conservação dos limites do território. Não obstante, constituía sobretudo meio de transmissão de um conhecimento tradicional: *era pra que os garotos ficassem a saber o termo*. Este propósito era realizado mediante uma dimensão ritual que não existe nas outras modalidades de conselhos de trabalho. Verdade que estes assemelham-se, em vários aspectos, a uma performance ritual e festiva. O conselho é uma quebra no quotidiano, pois, nesse dia, deixa-se de fazer *o serviço dum* ou do próprio para se contribuir para *o serviço do povo*. Um destes conselhos, o das poças, tem mesmo lugar no dia de um santo de devoção (dia Santo António), embora as pessoas não estabeleçam uma relação simbólica entre os dois eventos. Além disso, estes conselhos podiam incluir um desempenho festivo, envolvendo consumo de vinho e confraternização entre os homens. Não obstante, o trabalho com a enxada é igual a qualquer outro, enquanto no caso das marras este trabalho estava prescrito por uma função simbólica de refundação do termo, *como fizeram os antigos no princípio*, e de reprodução mística da sociedade, mediante a ligação entre os neófitos e os anciãos. Como todo o ritual, o conselho das marras, lidando com a confecção de cruces e covas, era um 'modo de fazer coisas com símbolos' (Gerholm 1988:198).

Inquirindo os indivíduos que tomaram parte no conselho das marras quando eram crianças ou que, frequentando o termo no pastoreio e na lavoura, se lembram de ver marras 'abertas' no campo, identifiquei quarenta e oito marras, ao longo de vinte e sete sítios nomeados. De sítio para sítio, porém, estas marras apresentam bastante variação iconológica. Diversas combinações são possíveis a partir dos suportes terra e pedra e das simbologias seminais cruz e cova.

As marras abertas no solo (*na terra*) constituem o maior número, embora hoje tenham sumido depois de anos sem serem conservadas. Grande número constava de uma cruz grega bem dimensionada com quatro braços saindo de uma cova central. Cada braço tinha aproximadamente um metro, medida que não é determinada por nenhum critério particular, apenas pelo objectivo de fazer um sinal conspícuo e com um corte bem vincado para que não desaparecesse rapidamente com a erosão, o vento e a vegetação que se ia formando ao longo

do ano. Noutros sítios, a associação entre cruz e cova referia-se a uma configuração em que a cruz era feita no interior de uma cova. Neste caso, a cova, em vez de ser o centro da cruz, abrigava o sinal cruciforme. Outras marras, em terra, eram constituídas por duas covas, juntas uma da outra, simbolizando, cada uma, um dos dois termos que ali se intersectam. Noutros lugares da demarcação, as covas aparecem associadas a pedras. Nomeadamente, duas covas com um penedo intermédio, erguido ao alto, a separá-las, simbolizando cada cova um termo e o penedo a separação entre eles. Ou ainda o penedo era colocado no centro de uma cova. Quase todas estas *marras na terra* não têm hoje outro vestígio senão a memória daqueles que, noutros tempos, participaram do conselho para as *aclarar* no dia de Carnaval.

Quanto às marras gravadas em pedra, embora algumas recobertas por musgo e outras deslocadas do lugar, são, porém, na maior parte, ainda bastante perspícuas, descrevendo diferentes formações: fragas, penedos espetados ao alto e até mesmo pedras soltas (*pedras bolidiças*). Nalguns casos, não tinham qualquer inscrição, porém aquelas abertas em fragas (a maior parte) constituem-se de cruzes gravadas. Naturalmente que muito menores que as cruzes no solo. A menor que encontrei tinha cerca de dez centímetros e a maior cerca de trinta e cinco, cruzes latinas e gregas. As cruzes em terra eram cruzes gregas, provavelmente porque mais adequadas para fazer realçar a centralidade da cova⁽³⁾.

O problema do significado destas simbologias está para lá do meu campo de acção. De qualquer forma, ao contrário de perspectivas que salientam o atavismo de simbologias perdidas (Alves 1934:579 e segs.) ou o esoterismo da cruz e do círculo (cf. Guénon 1984) parece-me que a cova e a cruz são sobretudo símbolos “usad[os] para representar a presença humana” (Pina-Cabral 1986:185), símbolos humanizantes para paisagens ocupadas. Por outro lado, o que é realmente importante para as pessoas não é tanto o significado do símbolo, mas o próprio simbolismo que existe em manufaturar a marra com a enxada, cavando a terra e pungindo a pedra. A evolução etimológica é, a este propósito, revelatória. Em latim, *marra* significava ‘pequena enchada’. Um significado posterior, em português antigo, era “margem ou valado [aberto] junto do caminho” (Viterbo 1984:394). Viterbo refere-se aqui a um documento seiscentista de um convento dos arredores de Bragança. De facto, a acepção de ‘marra’, como símbolo demarcatório entre territórios aldeões, não aparece referida nos dicionários, modernos ou antigos, tratando-se de uma expressão dialectológica transmontana e talvez galega também. Neste ponto, a palavra *marrón*, referindo os marcos da fronteira galega com a área transmontana de Chaves (William Kavanagh 1992:comunicação pessoal) poderá ser cognata de marra.

O ponto importante é que a marra era feita outra vez em cada novo ritual. As marras em terra eram re-escavadas, reaparecendo com um aspecto novo e limpo. As marras abertas em pedra eram picadas de novo com ferros de lavar

pedra (chamados *picos*) ou, mais frequentemente, apenas raspadas com o gume da enxada. Em determinadas fragas, encontram-se, além disso, diversas cruzes gravadas, porque, ao longo dos tempos, em novos rituais, outras cruzes novas iam sendo acrescentadas, o que pode insinuar a sua antiguidade. Nada obstante, mesmo sendo marras em fragas, era costume, eventualmente, fazer-se uma cova diante da fraga. Eu próprio assisti a gesto semelhante, realizado por informantes que me ajudaram na minha intenção de inventariar e ficar a conhecer os lugares das marras. Algumas vezes, quando chegávamos junto da cruz de uma fraga, o indivíduo, além de raspar com a enxada a cruz da pedra, começava a fazer, espontaneamente, uma cova na terra junto da fraga. Antigamente, acontecia, por vezes, de abrir-se outra marra diferentemente configurada junto da anterior. Por exemplo, junto de uma cruz em fraga, abria-se uma cruz na terra.

Estas repetições congregam diferentes significados. Antes de mais, pleonastizar o símbolo demarcatório era uma forma de dizer: 'nós estivémos aqui'. Por outro lado, representaria também uma forma do que Lévi-Strauss (1983 [1962]) designou de *bricolage*. Conservando-se os mesmos símbolos e suportes materiais, vários arranjos são possíveis, num "repertório cuja composição é heteróclita" (idem:26), alterando o signo, mas mantendo o objecto. Deste modo, "sem jamais terminar o seu projecto, o *bricoleur* põe aí sempre alguma coisa de seu" (idem:32). A questão de 'reavivar' a marra ou de fazer outra marra de configuração diferente junto da que já lá se encontrava, além de incidentalizar o evento nos indivíduos que dele tomavam parte, era sobretudo um modo, por assim dizer, de fazer o território com as mãos, de moldar de novo, o que levanta o problema do modelo de cosmologia aqui envolvido.

As marras, símbolo autoritativo e reificação da palavra dos ancestrais, simultaneamente demarcam e consagram os territórios. Um significado da palavra termo, frequente nos documentos históricos e ainda em vigor no idioma jurídico, é o de assento ou termo de um acto oficial (um registo de casamento, por exemplo) (cf. Bluteau 1725:114-117). Nas sacristias das igrejas das aldeias daquela área conserva-se diversa documentação histórica da comunidade, a maior parte dos séculos XVIII e XIX, constituída por registos paroquiais, livros de confrarias, visitasões, etc. Para as pessoas, porém, são *os livros da igreja* ou *os livros dos velhos*, antiguidade hipostatizada no aspecto vetusto da encadernação em pergaminho e na ortografia antiquada, observados como códices da memória da vida ancestral. A cultura e o passado indígenas são mistificados mediante o carácter místico da palavra escrita nos *livros dos velhos*⁽⁴⁾. Nestes manuscritos, os antigos pároco da aldeia concluíam os registos com a expressão convencional — *e para constar fiz este termo* — a que se seguiam as assinaturas das partes presentes. Frequentemente, por não saberem assinar, assinavam 'de cruz'. Algumas páginas dos velhos manuscritos estão inteiramente preenchidas com cruzes de diversas configurações, sinais vestigiais dos aldeões desses tempos. As

assinaturas constituíam elas próprias um ‘termo’ do documento, fechando ou balizando o texto. Precisamente, no simbolismo do *acordo* pristino pelo qual se repartiram os termos entre as aldeias, *as marras são como a assinatura dos velhos, o acordo ficou a valer como uma escitura*. O termo aldeão demarcado por marras é o texto consagrado no acordo. No trabalho de campo, quando andava pelo termo à procura das marras, lembrava-me frequentemente das cruces nos livros manuscritos do passado aldeão, pensando que aquelas marras nas fragas poderiam ter sido feitas pelos mesmo homens que assinaram com as cruces *os livros dos velhos*. Esta fantasia era pura especulação romântica, sem autoridade etnográfica. No entanto, prendia-se a um modelo de imaginação que me ajudou a compreender melhor o conceito indígena de cosmologia.

Ao imaginar a semelhança das cruces na rocha com as cruces dos *livros dos velhos* eu estava, na verdade, ainda muito influenciado pelo modelo Eliadiano de cosmologia, compreendendo o ritual como uma “repetição da cosmogonia” (Eliade 1982 [1965]:31). Fundar o termo, no princípio, tinha sido fundar o mundo e cada novo ritual repetia a fundação primordial. Pouco a pouco, compreendi que o ritual do dia de Entrudo constituía, na verdade, uma nova fundação e cosmogonia. A refundação do território no ritual não era tanto repetir a obra dos velhos do princípio, mas recriar a diferença da comunidade aldeã. *Avivar, aclarar* ou *limpar* era, de facto, ‘fazer de novo’ com nova claridade e autenticidade.

Estes significados manifestam-se no carácter auto-referencial da cerimónia. Embora tratando-se de uma fronteira ‘comum’ e referindo-se a um ‘acordo’ em que primeiramente as diferentes aldeias limítrofes terão participado, no entanto cada aldeia fazia o seu *conselho*. Não era uma repetição do encontro original, porque as aldeias não combinavam entre si para irem reavivar as marras e apenas por raro acaso é que os grupos das diferentes aldeias se encontravam. Mais do que isso, cada aldeia abria as suas próprias marras. Por exemplo, num determinado ponto da fronteira encontram-se os termos de três aldeias. Nesse local, cada uma delas abria uma cruz na terra em rituais com os seus próprios velhos e garotos. As três marras ficavam juntas, mas cada uma representava um povo e era agência desse povo. Neste ponto, a variação iconológica, conforme os lugares do cabo do termo, poderia, todavia, servir para reduzir o auto-paroquialismo da cerimónia. Assim, em certas fragas existem duas cruces gravadas e diz-se que cada uma pertence e representa uma das duas aldeias confinantes, conforme se encontrem, no corpo da fraga, para o lado do termo respectivo. No dia em que se ia *aclarar* as marras, uma aldeia deveria, porém, *avivar* a marra da outra e não a sua própria. O mesmo ocorre com outras configurações em terra, consistindo de duas covas com uma pedra ao alto entre elas. Cada cova representa uma aldeia e cada aldeia devia limpar a cova da outra. Tal alternância possui um significado simbólico semelhante aos acordos diplomáticos em que, depois de assinados os documentos, os representantes de cada governo trocam entre si as suas pastas. Por outro lado,

porém, mesmo nos casos em que só havia uma cruz numa fraga, era costume, como referí, cada aldeia, por assim dizer, 'deixar a sua marca' na marra, fazendo uma cova à frente da pedra.

A minha hipótese é que a repetição de marras representa uma afirmação ritualizada de que os vizinhos não partilham de uma identidade comum. O facto de cada aldeia abrir a sua marra (e até, como vamos ver, o facto destas marras não coincidirem sempre na sua interpretação) significa que eles não reconhecem um nível de autoridade que os supere. Estão a reificar, nesta acção simbólica, a sua diferença. O significado do ritual não era repetir a cosmogonia dos velhos do princípio, mas criar a diferença outra vez.

Esta questão encontra-se, por outro lado, marcada igualmente no estilo de comportamento e no estatuto dos dois peronagens desta acção simbólica: *velhos e garotos*. Chegando ao local de uma marra, os garotos começavam a *limpá-la* e a *avivá-la* e o velho exortava-os para que prestassem atenção e não se esquecessem do lugar exacto. Por vezes, agarrava um dos garotos, provocando algum alarido, e fingia que lhe batia com a cabeça na marra, para que esta lhe 'ficasse na cabeça', forma muito mitigada de humilhação ritual, característica do estatuto liminar (para tradição semelhante no contexto romeno, ver Paul H. Stahl [1975:253] citado por Brito 1988:339 n.1). Em essência, os velhos e os garotos são ambos *threshold people* (a brilhante expressão de Victor Turner 1984:81 para a condição ritual liminar dos indivíduos), simbolicamente adequados para a experiência de renovação de significados culturais encapsulada na redemarcação do território.

Os garotos são normalmente associados a comportamentos ambíguos, próprios de indivíduos que ainda se estão a formar como actores sociais. Aparecem, por isso, amalgamados em adágios como: *os garotos não são gente* ou *os garotos são todos iguais*, i.e., todos são capazes de infringimentos que contrariam as regras do mundo adulto. Deste ponto de vista, são também uma *prima mater* (outra metáfora Turneriana), porque a infância social faz deles neófitos por excelência, podendo ser moldados para fins que, ao mesmo tempo, aumentam a sua competência social e cumprem funções de reprodução cultural. Este significado encontrava-se particularmente referido no momento em que o velho batia com a cabeça do garoto na marra. O próprio velho, por seu turno, não é uma figura de menor ambiguidade liminar, já que, no limiar da morte, *volta a ser garoto*, precisando cada vez mais que cuidem dele como as crianças: *a vida é uma roda, vamos de garotos a velhos e tornamos de velhos a garotos outra vez*.

De resto, a ideia de que o ritual era província de *velhos e garotos* é, muitas vezes, puramente reificada. Reconstruindo a historicidade de diferentes depoimentos, concluí que, na maior parte dos casos, os homens que iam ensinar as marras não atingiam ainda ou pouco ultrapassavam os cinquenta anos; em casos

mais raros, não teriam nem sequer trinta anos. Da mesma forma, muitas vezes, alguns ‘garotos’ eram já adolescentes. Nada obstante, mesmo os indivíduos que foram já numa idade juvenil recordam-se do ritual, referindo-se, reflexivamente, como pertencendo *aos garotos* e ao homem que os ia a ensinar como *o velho*. Esta proclividade simbólica para ‘envelhecer’ os que ensinavam e ‘infantilizar’ os que aprendiam é uma idealização do estado de *betweenness* do ritual, polindo a idade para ressaltar os estatutos liminares.

O próprio dia em que o *conselho* era realizado - a Terça-Feira de Carnaval (o *dia d’Entrudo*) - tem igualmente um forte conteúdo liminar. Os dois eventos eram, porém mantidos separados e as pessoas não estabelecem ligação directa entre ambos. De manhã, ia-se *avivar* as marras e, à tarde, é que decorria a festa de Carnaval, nas ruas do povo. A questão comum são os significados de renovação generalizada associados a esse dia. Na liturgia católica, o Carnaval constitui o tempo de passagem para a Quaresma. Na sensibilidade indígena, porém, particularmente se enfatiza que o Entrudo está no limiar da renovação da natureza: situa-se *no fim do Inverno* ou *nas portas da Primavera*. Supõe-se, nomeadamente, que: *no dia d’Entrudo é qu’emprenham os castanheiros*. Nesta altura do fim do Inverno, as árvores ainda estão despidas de folhas, sem sinal aparente de ressurgimento. Não obstante, interiormente, seria naquela manhã que os castanheiros ‘engravidam’ (*emprenham*) para dar folhas e fruto, como uma mulher que, quando engravida, não dá imediatamente sinal do novo estado. Noutra versão, este seria o dia em que emprenham todas as árvores.

Outra tradição refere que, na noite desse dia, *não se deve deixar o Entrudo em casa* e expressamente que *se deve pôr o Entrudo fora*. Entende-se por isto que o marido e a mulher devem ter relações sexuais nessa noite:

Às vezes, pró outro dia do Entrudo, quando calha de s’encontrarem dois homens casados, logo de manhã, é que perguntam assim na brincadeira:

- Então, pusestes o Entrudo fora ou não?!

- Eu?! em minha casa num ficou!

Esta formulação poderá ser remanescente de antigas regulações de abstinência sexual, dada a entrada na Quaresma. No entanto, com o aforismo as pessoas sobretudo afirmam poder procriador. Como na noite de Entrudo mais pessoas têm relações sexuais, nessa noite, potencialmente, *podem emprenhar mais mulheres*.

No formato em que se realizava em Soeira e na maior parte das aldeias⁽⁵⁾, o *conselho das marras* era uma forma desdramatizada de rito de transição à *la Van Gennep*. Os garotos separavam-se do povo, deixando a aldeia rumo aos confins do território, espaço transicional onde eram iniciados num conhecimento

ancestral importante para a preservação da identidade comunitária, regressando, por fim, ao povoado. Nesta sociedade, por outro lado, os garotos muito cedo eram iniciados, mas informalmente, em conhecimentos da vida prática adulta. Era o caso de aprender a lavrar com as vacas e o arado, aprendizagem que se iniciava por volta dos dez a doze anos, a mesma idade em que era mais habitual os rapazes integrarem-se nos grupos que, formalmente, iam reavivar e aprender as marras.

Por outro lado, esta cerimónia, ao não se limitar à ‘repetição da cosmogonia’ e criar a renovação de novo, era uma celebração de vitalidade distinta da ideologia de vilificação da vida que existe noutros rituais que também envolvem a preeminência ideológica dos ‘velhos’ e antepassados sobre os ‘novos’. Tal é o formato ideológico que Maurice Bloch (1986) descreve para o ritual de circuncisão entre os Merina do Madagáscar ou as cerimónias de baptismo em vários contextos culturais, incluindo o baptismo cristão (Bloch e Guggenheim 1981). “O ponto central desta estrutura é a criação da ordem transcendental pela desvalorização do valor da experiência e da acção humanas” (Bloch 1986:175). Ao substituir a vida que a mulher dá ao filho no nascimento pela ‘vida’ que lhe é conferida pelos antepassados na circuncisão, trata-se de “uma alternativa que vilifica a criatividade humana” (idem:191). No caso das marras, ao contrário, o velho era menos uma representação dos ‘velhos’ do princípio do que um símbolo da vida que passa, enquanto os garotos simbolizam a vida que entra, substituindo-se todos aos criadores do princípio pela manufactura da nova criação.

Desde que, há trinta anos, o ritual deixou de ter lugar, a conservação das marras tem sido apenas objecto de acções pontuais e localizadas. Nomeadamente, no caso de divergência com outra aldeia acerca da fronteira comum, os membros da *junta* daquela aldeia e alguns homens do povo vão *dar volta às marras*, mas somente da área onde existe conflito. Em 1980, um novo presidente da junta, em Soeira, resolveu *avivar* as marras para que não caíssem de todo em esquecimento. A ‘volta’, porém, não foi no dia de Carnaval, nem constituída por velhos e garotos, embora tivesse havido a preocupação de levar alguns adolescentes. Conquanto o ritual se encontrar obsoleto e as marras do solo terem sumido com a erosão, todavia as pessoas continuam a identificar, em cada lugar, o sítio da marra ou *onde pertence abrir a marra*. Quando eu percorria o campo, acompanhado por informantes, para localizar as marras, chegava a um local (por exemplo, a entrada de uma ponte) e o indivíduo dizia-me — *É este o sítio da marra!* — e batia com a enchada no chão ou com os dois pés. Eu, porém, não via ali nada. A imagem material da cruz na terra tinha desaparecido, ficou apenas, por assim dizer, o lugar primordial, onde, desde os velhos do princípio do mundo, supostamente tinha sido aberta. A despeito da obsolescência do ritual, porém, o território aldeão não só continua a ser concebido como *boundedness - sem marras não há termo* - como a demarcação tradicional prossegue tendo implicações práticas na vida autárquica e nas relações intercomunitárias. Nomeadamente,

durante o tempo do meu trabalho de campo lançaram-se interditos em diversas aldeias, interdizendo temporariamente os seus termos aos rebanhos das aldeias vizinhas. Além disso, a concepção do termo como o limite político de um povo saiu reforçada de recente maior envolvimento recente com o sector político moderno e a democracia eleitoral, apesar de as marras e o termo não possuírem, desde o segundo quartel do século XIX, reconhecimento oficial no sistema administrativo português.

Ao mesmo tempo, o facto de o ritual não se realizar mais — num contexto de obsolescência da generalidade dos rituais da tradição aldeã, desde há cerca trinta anos — e a eminência de, no futuro, os jovens desconhecerem os limites do seu território tornou-se uma importante metáfora da experiência actual, representando, no universo imaginativo indígena, uma profecia de *mistura* (expressão local) e de extinção da diferença: *os novos não aprendem o termo, amanhã fica tudo misto*. Num ambiente de declínio demográfico, emigração, modernização e absorção de formatos culturais globalizados, aquele refrão concorre com outros refrões catastrofistas acerca da morte da cultura e da sociedade aldeã: *já ninguém quer saber dos usos antigos, nem os novos querem ficar na aldeia, o povo acaba de todo, quando morrermos os velhos*. Não obstante, repare-se como o estado obsoleto do ritual da *volta às marras* contrasta, afinal, com a vitalidade simbólica das marras como prática ideológica.

Lidando com Sub-Tradições

A fim de representar a configuração do termo de Soeira, de acordo com a localização tradicional das marras, comecei a organizar um mapa, no trabalho de campo, que incluísse ‘todas’ as marras. Os repertórios de conhecimento dos informantes, porém, não convergiam. Depressa se tornou também evidente que a imagem do território não era, para a maior parte das pessoas, baseada no conhecimento formal de marras. Muitos apenas conheciam até onde chega o termo de Soeira por ouvirem, desde sempre, que determinados sítios constituem os confins do termo, mas desconheciam de todo o local exacto das marras nesses lugares. Outros apenas diziam conhecer o sítio de uma, duas ou três marras. Raros indivíduos afirmavam conhecer todas as marras. Mesmo a maior parte dos homens adultos que outrora tomaram parte no ritual apenas referiam fracções, maiores ou menores, do conjunto:

As marras, vamos começar à ponte de Maquieiros. Há uma logo à entrada da ponte, depois esta vai rezar acima ò Alto de Sainhas, do outro lado dalém do ribeiro de Maçoso, pró lado de

Maçãs. Do Alto de Sainhas vai ter òs lameiros de Silvaldos, está a marra no lameiro do Tio Matias, mesmo ò pé da parede. Depois daqui vai ter ò Alto do Cabeço da Pala, lá numa fraga. Esta conhece-se bem, está bem escrita na fraga, a modo de uma cruz. Depois, vai ter às Encruzilhadas, mesmo na encruzilhada dos quatro caminhos. Depois vai à Rebançais, à borda do caminho. Depois daqui vai ter òs lameiros de Ferreiros, está no lameiro dos do Tio Canelha. E do lameiro dos Canelhas desce abaixo ò rio. Comecei na ponte de Maquieiros, ò redor, até ò outro lado, ò Tuela. Eu as marras de Maquieiros pra cima sei-as bem, mas agora da ponte de Maquieiros pra baixo, já não sei nenhuma, só sei as do lado de cima.

A circunstância deste conhecimento tradicional ser variado e fragmentário nada tem de peculiar ou problemático. Mesmo numa pequena aldeia, as tradições não são conhecidas de igual modo por todas as pessoas. No caso das marras, até a conformação androcêntrica do ritual conduz a isso. O conhecimento das mulheres é particularmente medíocre. A minha atenção foi despertada por outro género de problema. Frequentemente, os homens, embora referindo-se a um mesmo lugar do *cabo do termo*, apresentavam, porém, pontos de vista contraditórios. Alguns não citavam certos lugares, garantindo que ali não havia marras. Outros, ao contrário, garantiam que eles próprios ajudaram a *avivar* as marras desses sítios. Por este modo, o limite do termo pode encolher ou alargar, apresentando diferentes dimensões e poligonidades, conforme as concatenações diferentes de testemunho para testemunho. Esta constatação evidenciou-se quando alarguei o inquérito às cinco aldeias com as quais Soeira tem confrontações por marras. Também nestes povos surgiam versões diferentes, que não coincidiam com as versões recolhidas em Soeira. As aldeias não apresentavam, portanto, a mesma representação da sua fronteira 'comum'. No conjunto destes testemunhos, identifiquei quarenta e oito marras, que aparecem combinadas e sequenciadas de variadas formas, conforme as versões, permitindo confeccionar cartas diferentes do que seria o território.

Além disso, embora referindo-se a um mesmo lugar do termo (a Ferreiros ou a Paradela, por exemplo), os indivíduos não coincidiam quanto à localização, semiologia e até ao número de marras. O sítio exacto de uma marra era, segundo alguns, junto de um caminho ou no alto de um outeiro, segundo outros, junto da parede de uma propriedade ou ao pé de uma árvore. Uns diziam que era aberta na terra, outros na fraga. Para uns era uma cova, para outros uma cruz. Enquanto alguns citavam uma só marra num lugar e apenas se lembravam de abrir esta no *conselho*, outros garantiam existir ali duas ou três relativamente próximas umas das outras.

A questão provocadora é que todos afirmavam transmitir uma informação empírica. O conhecimento era validado como conhecimento factual, todos tinham visto as marras de que falavam, por terem tomado parte no ritual ou pela frequentação do território. Andando no campo a lavar ou a pastorear os animais, o indivíduo era alertado casualmente por outros que o acompanhavam para o facto de tal configuração se tratar de uma marra. Muitas vezes esta era conhecida desde a infância por estar situada em propriedade do próprio. Os pastores são considerados particulares conhecedores das marras, por percorrerem o termo com os rebanhos, incluindo os lugares distantes e de difícil acesso, onde por vezes aquelas se localizam. De resto, o conhecimento da delimitação do termo é importante para os pastores, dado os eventuais interditos de compáscuo.

Por razão desta intenção validatória, os consultantes frequentemente distinguiam as marras que viram e junto das quais estiveram, daquelas de que *só ouviram falar*⁽⁶⁾. Muitos preveniam-me, quando eu os interrogava, que não poderiam *dar volta redonda* ou *dá-las ò redor*, quer dizer, não iriam reconstruir a demarcação do termo a toda a volta, mas apenas os trechos que conheciam empiricamente: *eu só dei volta a algumas [no ritual], é essas que lhe digo, as outras não interessam*. Em vários casos, um indivíduo começava por citar as marras que dizia conhecer factualmente e, num segundo momento, é que referia aquelas de que possuía conhecimento não-factual. Outros ainda, começavam por dizer que não conheciam as marras ou que apenas sabiam o sítio de duas ou três. Todavia, por vezes, mediante insistência, acabavam por enunciar grande número. Não há nisto qualquer contradição, porque as pessoas só consideram conhecer marras das quais têm um conhecimento pessoal e empírico, podendo afirmar o seu sítio preciso, suporte material e semiologia. A distinção entre conhecimento factual e conhecimento não-factual, porém, é ela própria uma construção simbólica. Não obstante esta insistência na validação do conhecimento, as opiniões eram divergentes quanto à localização, sequência, formato e número das marras. A divisão entre os dois modos de conhecimento, factual e não-factual, aparece, afinal, relativizada na variação cultural do conhecimento.

A intenção inicial em cartografar ‘todas’ as marras foi, deste modo, sendo confrontada com a evidência etnográfica das diferentes sub-tradições (Barth 1986) concorrentes dos limites do território. Este facto é mais evidente ainda quanto, como disse, a co-variação ocorria também nas outras aldeias. Em suma, um mapa que pretendesse representar o termo nativo com ‘todas’ as marras e como uma realidade homogénea e partilhada seria uma construção logocêntrica sem realidade. Os limites do território, em vez de constituírem uma estrutura definida, outrora anualmente reconfirmada pelo ritual, são antes uma estrutura múltipla de variação cultural.

Enquanto o inquérito etnográfico evidencia multiplicidade e divergência, a compreensão nativa, porém, apresenta o ritual como um relicário de

conhecimento. Esta última atitude baseia-se na crença de que, ao longo dos tempos, as marras foram sendo *aclaradas* nos mesmos sítios da fundação primordial: *as marras ainda estão onde os velhos as deixaram*. A questão é que, mesmo quando o indivíduo desconhece a demarcação, acredita que esta é conhecida por certos *homens velhos* da comunidade, supostos especialistas na cultura tradicional. Assim, aconselhavam-me a procurar a sua instrução. No entanto, alguns destes, curiosamente, remetiam-me, por sua vez, para algum dos outros indivíduos que a generalidade das pessoas considerava experimentados nas questões da tradição. Da mesma forma que os *velhos*, também os *livros dos velhos* constituíam referência frequente quando uma pessoa procurava remediar o seu desconhecimento sobre o assunto dizendo-me que eu poderia encontrar um testemunho mais rigoroso nos *livros da igreja*, que garantiam, deste modo, a potencial existência do conhecimento.

Existem realmente cadastramentos de marras, mas não entre a documentação de extracção aldeã. Antes sim como documentação dos senhorios eclesiásticos ou das câmaras dos concelhos, na maior parte dos séculos XVI a XVIII. É o caso da descrição dos limites das localidades sedes dos municípios na carta de foral ou ainda diversos inquéritos para solucionar atritos na definição da fronteira ou áreas de pastoreio. O registo dos limites territoriais de certas aldeias aparece também em tombo de instituições eclesiásticas, no caso das aldeias onde estes tinham direitos foreiros sobre todos os frutos colhidos no seu território. Soeira não era uma delas.

Assim, o facto de não ter encontrado registos históricos de marras nos *livros da igreja*, tornou-se em si mesmo um acontecimento de significado. A inexistência de documentação do passado histórico é congruente com uma evidência do presente etnográfico: as marras constituem um objecto não jurídico, cujo conhecimento era conservado na transmissão ritual. O ritual não servia apenas para manter a institucionalidade da demarcação na ausência de tradição escrita. A demarcação do espaço comunitário tinha uma legitimidade não-jurídica, centrada no simbolismo de construção do território, aproveitando uma instituição colectiva para iniciar os garotos na ideia de sociedade partilhada⁽⁷⁾.

O diálogo etnográfico abrangeu, sobre este assunto, o conjunto da população adulta de Soeira, incluindo ainda muitos indivíduos naturais deste povo, vivendo em centros urbanos ou emigrantes na Europa e Brasil, em férias na aldeia. Gerou-se um clima polémico, porque as entrevistas, por vezes, eram feitas a mais de um indivíduo ao mesmo tempo, além de que, depois de falarem comigo, as pessoas discutiam entre si o assunto, comparando opiniões. Os informantes asseveravam a autenticidade das suas versões confrontados com depoimentos de outros que consideravam incorrectos ou equívocos. Davam-se, assim, conta da ambiguidade do tema como eu próprio me dei. As pessoas acreditavam que:

marras só há umas. Quer dizer, o conhecimento de cada um, mesmo que incompleto, devia coincidir com o de outros quando se referiam às marras dos mesmos lugares. Confrontadas, pela primeira vez, com a existência de discrepâncias, convenceram-se que estas advinham do facto de que a tradição já se tinha perdido: *se uns dizem uma coisa e outros outra, é porque já se deixaram perder as marras*. Por este modo, a tradição é representada em oposição à co-variância. Dito por outras palavras, o confronto com as heteroglosas do conhecimento é interpretado como evidência do declínio da cultura tradicional, “tratada como internamente homogénea e partilhada e externamente delimitada” (Barth 1987:84). Neste esquema imaginativo, a tradição é um saber concatenado semelhante à estrutura das próprias marras, que *rezam* umas com as outras⁽⁸⁾. A herança que *os nossos velhos nos deixaram* liga entre si as gerações que, ao longo dos tempos, foram constituindo o povo de Soeira, numa conexão equacional simultaneamente sincrónica e diacrónica:

As marras foram passando duns prós outros, desde antigamente, no princípio do mundo, ou ò menos des que começou a haver aldeias e os velhos puseram as marras. Depois foram-se avivando sempre, os novos iam aprendendo c’os velhos o sítio delas, só agora há poucos anos é que se deixou de fazer isso, é que as deixaram perder, já ninguém quer guardar o que os nossos velhos nos deixaram.

Sob esta perspectiva, a realidade factual da fronteira seria a realidade do conhecimento da delimitação mantido ao longo dos tempos. O indivíduo acredita que, independentemente do seu próprio conhecimento ser parcial — *os velhos é que as sabem todas, eu só sei algumas* — o limite ‘está lá’. Serão esses anciãos supostos conhecerem ‘todas’ as marras que garantem o termo como totalidade. A análise etnográfica demonstra, porém, que a mesma tradição, para poder ser abarcada como totalidade, é destotalizada na variação cultural.

Algumas pessoas afirmavam que, com o inquérito, quem ficara a saber com rigor a delimitação do termo era eu. Por isso, devia fazer uma transcrição para que o povo e a junta dispusessem de um registo escrito, caso a memória das marras se vier a perder de todo. Pretendiam, assim, que o trabalho etnográfico reimpusesse formalmente a delimitação autêntica. Esta ideia, porém, possui ela própria significado cultural, porque, como referí, os consultantes não abdicavam da autenticidade das suas versões e era essa autenticidade que o meu trabalho iria supostamente consagrar. Como consideravam o inquérito rigoroso, cada indivíduo acreditava que o seu próprio conhecimento estaria, de alguma forma, representado

na ‘versão final’ como uma informação segura que refutava todas as outras incorrectas.

Repare-se que, conforme avançava o inquérito etnográfico, eu dava-me conta da necessidade de optar por uma atitude etnográfica anti-logocêntrica para compreender a variação cultural. Por seu lado, diante de um trabalho sistematicamente conduzido pelo investigador instalado na aldeia, os habitantes tomavam um percurso inverso, ficando perplexos com a ambiguidade num objecto da cultura tradicional que consideravam indisputado.

Co-Variação no Ritual

As pessoas equacionam o conhecimento dos velhos que participavam no ritual com o dos velhos do princípio: *as marras foram passando duns prós outros, os velhos é que as sabiam e ensinavam-nas òs garotos*. Hoje, estes garotos, eles próprios já homens idosos, referem-se às marras que ajudaram a *aclarar* no dia de Entrudo como sendo as marras que os antepassados deixaram, acreditando-se detentores de um conhecimento primevo autêntico. Na verdade, porém, o que os velhos transmitiam aos garotos no ritual era menos um conhecimento normativo da demarcação do termo do que versões da fronteira. O próprio ritual era um campo de co-variação. A tradição, ao ser transmitida, era alterada em “sub-tradições” (Barth 1987). O argumento de Frederik Barth, sobre as condições de transmissão da cosmologia no contexto melanésio, é, em parte, aplicável ao caso das marras, tanto mais que as marras implicam uma cosmologia. Importa considerar a cultura tradicional “como uma tradição viva de conhecimento — não como uma série de ideias abstractas guardadas como relíquias nas representações colectivas” (idem:84). O objectivo não é ver a tradição como um “corpo de conhecimento e de ideias” que se mantêm com uma coerência, mas antes como um objecto com diferentes “formas de coerência” (idem:77) que resultam de alteridades produzidas na própria prática da transmissão cultural. No entanto, a questão importante para o meu argumento é que, no presente contexto de mudança cultural, a conjunção entre tradição e co-variação tornou-se um problema simbólico nativo por força do diálogo etnográfico.

Antes de mais, as sub-tradições resultam do próprio modo informal e fragmentário como antigamente decorria o ritual das marras. Tal facto tem a ver com a peculiaridade deste *conselho* por relação a outros *conselhos do povo*. Embora também destinado a conservar um bem comunitário, tal como os ajuntamentos para trabalhar nos caminhos e nas poças, o conselho da manhã do

dia de Carnaval não exigia *inputs* de energia. Reavivar as marras era um trabalho leve, embora pudesse ser cansativa a longa caminhada desde o povoado ao limite do termo e aqui o percurso colateral entre as marras. Na formação deste conselho dominava a informalidade. Muitas vezes, nem se tocava o sino para reunir as pessoas. A presença não era obrigatória, não havia contróle, nem penalidades. De resto, a cerimónia não se dirigia a todo o povo, mas aos veteranos que conheciam as marras e aos neófitos que ainda estavam em idade de as aprender.

Muitos homens adultos em Soeira, mesmo entre os mais idosos, nunca foram ver as marras, quando crianças. Enquanto nos outros conselhos, como referí, os faltosos eram condenados por ficarem a fazer o seu próprio serviço. A explicação mais comum para nunca terem ido *avivar* as marras foi que os pais (ou os patrões, *amos*) em casa de quem estavam a servir como *paquetes* (criados em idade infantil) não os dispensaram dos trabalhos. A presença não era igualmente obrigatória para os homens velhos, porque apenas interessava reunir indivíduos detentores de conhecimento. Aqueles que se apresentavam propunham-se a ir ensinar as marras de determinadas direcções do termo, por oposição a outras que diziam desconhecer.

Nesta informalidade, os itinerários não estavam também pré-definidos (ao contrário do que ocorria nos conselhos de trabalho), mas resolvidos de acordo com os indivíduos que se juntavam em cada ano. Os garotos eram reunidos em dois ou mais grupos, conforme a afluência, capitaneados por um homem adulto. Cada agrupamento seguia em direcção a uma rota do cabo do termo, de acordo com as marras que o adulto dizia conhecer. Esta intenção distributiva era também de ordem prática, dado que era difícil, com as distâncias do território, um só grupo fazer o circuito completo na mesma manhã. Deste modo, o ritual era suposto *dar volta* a todas as marras e circundar o termo, mas, em certos anos, tal poderia não ocorrer, quando não apareciam adultos com conhecimentos que cobrissem todos os lugares.

Além disso, uma vez que um adulto se dispusesse a ensinar as marras de uma certa área e acompanhar um grupo, raramente se juntava a este outro *velho*. Considerava-se que não havia necessidade de ir mais de um, porque as marras eram supostas serem as mesmas para todos e as que um conhecia eram conhecidas pelos outros também. Frequentemente, estes indivíduos revejavam-se em cada ano, deixando a vez a outro por ter ido no ano anterior. A descrição seguinte, referindo eventos do início dos anos cinquenta, fornece uma ilustração do estilo destes ajuntamentos:

Eu lembra-me, quando uma vez dia d'Entrudo, inda era um galeote [adolescente], tinha prai quinze anos, não sei, estávamos ali ò pé da igreja, onde se costuma juntar o povo, e o regedor da altura é que começou a perguntar assim prós qu'ali estavam:

- *Quem sabe as marras pra tal sítio?*

- *Sei-as eu.*

- *Então vais tu com fulano e fulano e fulano a ensinar-lhas, que não sabem.*

Dizia então por nós, os garotos. E continuava:

- *Quem sabe as marras pra tal parte?*

Depois lá diziam:

- *Eu pralí não nas sei, mas sei-as pra deste lado.*

Ele lá perguntava, por exemplo, quem as sabia lá prá Zangarela e lá lhe diziam:

- *Eu não nas sei, mas sabe-as fulano, que vá ele pra desse lado, qu'eu sei-as, por exemplo, pra Ferreiros ou pra outro lado qualquer.*

Vinha outro e dizia:

- *Ah, eu não posso ir, tenho qu'ir a outro sítio, tenho isto ou aquilo pra fazer.*

Se bem calhava, havia anos que nem se dava volta a tudo naquel'ano, só iam a alguns lados, se não houvesse quem as soubesse ou não se dispusessem a ir.

Os velhos transmitiam aos garotos versões que a eles próprios tinham sido transmitidas nos rituais da sua infância ou, informalmente, na frequência do termo. Os garotos, por sua vez, também não costumavam confrontar-se com as versões de vários 'velhos', porque depois de terem ido às marras de uma direcção, normalmente não tornavam a repetir o mesmo trajecto. A maior parte, aliás, não costumava voltar mais de uma vez ao conselho. O indivíduo ficava a conhecer apenas as marras daquele ano e do itinerário em que aconteceu tomar parte.

Um episódio ocorrido na *volta às marras* no ano de 1959 ilustra esta fragmentação e informalidade. No domingo seguinte à Terça-Feira de Carnaval, o regedor *fez povo* a fim de criticar os indivíduos que, naquele ano, tinham acompanhado os garotos, pela forma desordenada como decorreu o processo, porquanto uns fizeram uma exploração minuciosa do terreno, enquanto outros actuaram levemente. Em resposta, porém, certos de entre eles alegaram que já não puderam encontrar as marras, porque já *se tinham deixado perder*, por negligência. Outros ainda afirmaram que as viram abertas noutra sítio a que *não pertenciam* (em sítio 'errado'). Na minha interpretação, esta perplexidade acerca do estado da tradição não foi o confronto com a degeneração das tradições (*deixaram perder as marras*), mas antes o confronto com a variação cultural. Pelo que pude averiguar, o que aconteceu é que outros indivíduos, em anos diferentes, tinham aberto marras não coincidentes com as versões daqueles que, naquele ano, voltaram ao conselho, daí que estes não tivessem podido encontrar conservadas

as 'suas' marras. Por outro lado, o próprio facto da ocorrência do descuido é expressão da informalidade deste conselho, em contraste com os conselhos de trabalho. Estes últimos eram capitaneados pelo regedor ou o presidente da junta, que regulavam o serviço e admoestavam os que mostravam falta de interesse e negligência. Nas marras, não havia contróle e, portanto, tudo dependia da decisão e escrúpulo do adulto que acompanhava os garotos.

O carácter auto-referencial do ritual favorecia a co-variação intercomunitária também. O facto das aldeias não fazerem o ritual conjuntamente, cada aldeia abrindo as suas marras, dava lugar à sedimentação de sub-tradições em cada povo, por relação à fronteira pretensamente comum. Algumas vezes, um indivíduo referia-me marras que tinha visto, noutros tempos, por exemplo, quando andava a pastorear no termo, pensando que se tratava de símbolos abertos por gente do seu próprio povo, nunca tendo ele próprio tomado parte em nenhum ritual. No entanto, outros que tinham tomado parte em rituais não referiam essa marra. Na continuação da investigação, concluí tratar-se de marras abertas por conselhos de aldeias vizinhas. O facto das aldeias limítrofes não coincidirem na interpretação da sua fronteira pode originar antagonismo e acusações recíprocas de usurpação.

Sobrestruturando o Passado

Os limites do território não se alteram, porém, somente na co-variação sincrónica, mas diacronicamente também. Um indicador deste facto é que as marras são símbolos enfáticos. Ao mesmo tempo que instituem o limite estão colocadas em locais que são eles próprios uma forma de limite.

Algumas encontram-se à entrada de uma ponte, junto de um moinho ou à porta de uma *corriça* (uma construção no campo para recolher os rebanhos de ovelhas ou cabras). Todas estas formas construídas marcam a presença humana, instaurando, assim, a descontinuidade nas vastidões vazias do território, pelo que constituem espaços-limite. Outras marras eram abertas no alto de outeiros, colinas e montes, coincidindo, deste modo, com um obstáculo natural. A beira dos caminhos e as encruzilhadas são outros lugares de marras. Além disso, grande parte encontra-se em propriedades particulares, em alguns casos colocadas próximas da *margem* - o limite entre duas propriedades — ou junto de uma parede divisória. Outras vezes, a marra está aberta numa fraga que sobressai no meio de terrenos cerealíferos ou de pastagens. A fraga aqui é também uma forma de limite, ponto incultivável descontinuando terrenos cultivados. Esta tendência para 'puxar' a marra para a margem ou para fragas é de ordem prática também para que não atrapalhem a exploração da propriedade, nem venham elas próprias a ser desfeitas com o arado, caso das marras abertas na terra. Apesar destes

condicionamentos práticos serem importantes, a questão a realçar é que os próprios espaços-limites 'atraem' as marras ou são simbolicamente atractivos para a sua colocação. As versões acompanham esta tendência. Acerca de um determinado lugar, por exemplo, há duas versões. Segundo um indivíduo, a marra era re-avivada no limite de uma propriedade. Segundo outro, à porta de uma corriça próxima. Em ambos estes casos de variação, a marra é 'puxada' para junto de espaços-limite e descontínuos; é, como referí, um limite enfaticamente colocado sobre um limite.

Desta feita, se se acredita que as marras estão no lugar original, desde que, em tempos prístinos, as aldeias supostamente repartiram os termos, a análise comparativa dos lugares torna evidente, porém, que a sua localização é moldada à organização do espaço. As marras são 'velhas' não tanto pela vetustez da instituição ou por pretensamente estarem há muito tempo no mesmo lugar, mas por acompanharem as mutações do espaço habitado. As fragas e os outeiros pertencem à paisagem natural, mas as pontes, corriças, moinhos e propriedades são manufacturas humanas que se vão acumulando com o tempo. Esta mudança do espaço produz motilidade nas marras, atraídas por novos espaços-limite. As marras mudam de sítio ao longo do tempo, no interior de um mesmo lugar nomeado ('mudam-se' de um cabeço para uma corriça, por exemplo). As sub-tradições concorrentes são acumulações de possibilidades de co-variação decorrentes destas alterações, dado que o investimento num novo espaço não desaloja, necessariamente, a utilização simbólica do anterior.

Para ser testada esta hipótese da motilidade, seria necessária a confrontação de documentação histórica serial, referindo-se às mesmas aldeias, em diferentes épocas. Todavia, como vimos, não existem cadastros de marras para o caso de Soeira. Ainda assim, a documentação histórica conservada para outras localidades confirma que também noutras eras as marras se situavam em pontos-limite: pontes, corriças, encruzilhadas, moinhos, outeiros, margens de propriedades. Contudo, mesmo se eu tivesse encontrado arrolamentos históricos das marras de Soeira, como existem para outras aldeias, o seu interesse não residiria em descobrir a delimitação original ou autêntica. O *corpus* de manuscritos que tenho em vista são três tomos da comenda de Algosó (da Ordem de Malta) — *Tombo, Medição e Demarcação da Comenda da Vila de Algosó e de suas Anexas, Propriedades e Bens* — e outra documentação publicada pelo Abade de Baçal sobre as marras de Vimioso.

Algosó é hoje uma aldeia do concelho de Vimioso. No Antigo Regime, era uma vila e sede desta importante comenda constituída por propriedades e direitos foreiros em cinquenta e sete aldeias do actual distrito de Bragança, designadamente, nos concelhos actuais de Vimioso, Miranda do Douro, Bragança, Vinhais, Mirandela, Macedo de Cavaleiros e Mogadouro. A série de três tomos da comenda cobrem setenta e cinco anos dos séculos XVII e XVIII e constituem

a documentação histórica sobre marras mais importante conservada para o distrito de Bragança. De entre aquelas cinquenta e sete aldeias, consideraremos, porém, apenas as trinta e cinco constituindo aldeias *dizimais*. Ou seja, aquelas cujo termo era demarcado pelos oficiais da comenda, da mesma forma que demarcavam as propriedades da comenda possuídas no seu interior, porque o conjunto dos frutos pagavam o dízimo à comenda, mesmo quando as propriedades não lhe pertenciam⁽⁹⁾. O tombo mais antigo desta série data de 1633, o segundo de 1684 e o mais recente de 1707-1708. (Os dois primeiros encontram-se no Arquivo Distrital de Bragança. O último pertence ao espólio da câmara de Vimioso). A importância deste *corpus* volumoso não reside somente em apresentar um volume grande de demarcações para um período histórico recuado, mas em particular por fornecer esta informação serialmente. Os outros tombos eclesiásticos conservados nos cartórios da região não formam séries contínuas, por constituírem levantamentos que não se repetiram ou, mais provavelmente, por outra documentação encadeada se ter perdido. Na série de Algosó, os mesmos termos são levantados ao longo de setenta e cinco anos, com um espaçamento de cinquenta e um anos entre o primeiro e o segundo tombo e de vinte e três ou vinte e quatro entre o segundo e o terceiro.

Os três tombos são, contudo, os códices mais recentes de uma série de compilações perdidas. Na verdade, no texto de cada um deles é feita constante alusão ao *tombo velho* ou *tombo passado*, quer dizer, ao tombo feito anos antes daquele que estava a ser confeccionado. A questão é que a sequência de um tombo ‘velho’ para um tombo ‘novo’ constitui uma estrutura matricial tanto para o modo de cadastramento como para a perpetuação da demarcação das aldeias.

O registo da demarcação dos termos era realizado de duas formas. Uma vez, o *juiz do tombo* - o oficial responsável pelo inquérito e demarcação dos bens e direitos da comenda - ia com louvados e homens da aldeia em causa fazer o périplo dos marcos. Neste caso, tratava-se, frequentemente, de colocar marcos ‘novos’, em locais até então ainda não assinalados, adensando a rede, ou de substituir marcos de pedra tósca por marcos de granito gravados com a *cruz da comenda* (a cruz da Ordem de Malta). O adensamento significa que uma rede de sítios nomeados por onde passava a demarcação já se encontrava consagrada, sendo, em cada novo tombo, reificada com a colocação e renovação de marcos. Mais frequentemente, porém, o juiz limitava-se a chamar até si *homens velhos* ou *homens bons* da aldeia, que, sob juramento, declaravam os marcos. Na verdade, nestes tombos não é utilizada a palavra ‘marra’, apenas ‘marco’, talvez porque esta é mais familiar ao léxico jurídico (seja marco entre propriedades ou entre termos), sendo a outra, provavelmente, de uso vernacular, como hoje. Tal facto aparece sugerido em certos registos dos tombos, referindo o nome de um lugar onde se encontrava um ‘marco’ com o topónimo ‘marra’. Por exemplo,

no cadastro de uma destas aldeias diz-se que um determinado ‘marco’ está localizado no Alto da Marra.

Em qualquer daqueles procedimentos, porém, os limites, antes de serem lançados no ‘tombo novo’, eram confirmados pelo texto dos *tombos velhos*. Quando se ia ao terreno ver as marras, era o registo do tombo anterior que servia de directório. Quando não se visitavam as marras, o tombo velho era lido e os informantes apenas deveriam referir se havia alguma *dúvida* (expressão do documento). Apesar de os informantes mudarem, nesses setenta e cinco anos de inquéritos, verifica-se, porém, uma notável permanência de sítios nomeados, de tombo para tombo, e da localização concreta dos marcos divisórios nesses lugares. (No caso, nomeadamente, de marras situadas em propriedades, o nome do proprietário altera-se, enquanto o sítio da marra permanece). Aparentemente, passava-se o contrário da co-variação tão saliente que encontrei, no presente em Soeira e noutras aldeias. Nos três tombos, apenas em dois casos — a aldeia do Romeu, concelho de Mirandela, no tombo de 1633; e a aldeia de Urrós, concelho de Mogadouro, no tombo de 1684 — houve uma discordância realmente importante, por parte dos homens daquelas aldeias, a propósito do que dizia o arrolamento do tombo anterior.

No caso do Romeu, o juiz do tombo reuniu, então, homens desta aldeia e dos povos limítrofes e instituiu uma demarcação consensual, que, na maior parte, seguia os *tombos velhos*, apenas sancionando uma alteração num determinado lugar. Esta última, ainda assim, era uma questão que ficara por resolver do tombo anterior. No caso da aldeia de Urrós, os informantes alegaram que um determinado ponto da demarcação não era concordante com o tombo, porém, sob juramento, acabaram por concordar com o tombo velho:

[após terem declarado os marcos e as confrontações] e **outrossim pelos ditos homens bons deste lugar foi dito que eles tinham declarado o termo na conformidade do tombo passado, que lhes foi lido, mas que a respeito da demarcação deste lugar e a vila da Bemposta, protestavam por seu direito havendo notícia de que pertence o dito termo pela Pena da Gata, mas que debaixo de juramento que recebido tinham sempre reconheceram partir o dito termo pelos sítios declarados no último tombo** (ênfases minhas).

Repare-se que, embora se trate dos dois únicos casos relevantes, em setenta e cinco anos, onde é manifestada ‘dúvida’, ainda assim a forma de resolver o problema é consentânea com o modo como a demarcação era, normalmente, cadastrada em cada novo tombo. Os tombos anteriores constituíam repositório do limite ‘autêntico’, servindo de matriz para a composição do novo tombo. Daí a marcada conformação ao longo do tempo. Sob este ponto de vista, o códice mais

recente (o de 1707-1708) é aquele que apresenta menos trabalho original, na maior parte copiado do tomo de 1684.

Cristalizando-se os limites num documento escrito, o passado é sobreestruturado. Por um lado, a leitura do tomo tinha um forte carácter normativo e, como se viu no caso de Urrós, até coactivo. Por outro, a fronteira era permanentemente adensada com a colocação de novos marcos em cantaria gravada com o símbolo da comenda. O adensamento, porém, não era senão o meio de a matriz ganhar consistência e conspiciência. Portanto, nestas aldeias da comenda, nos séculos XVII e XVIII, as marras eram um registo jurídico, resultado da influência sobre as tradições aldeãs de uma instituição exterior à comunidade (a Ordem de Malta). Esta influência reificante é comparável com um facto recente, desde que, em 1991, foi instaurada uma zona de caça turística (uma *reserva*, na expressão local) em três aldeias próximas de Soeira. Nestes povos, também há vários anos não se ia reavivar as marras. Por necessidade de demarcação dos limites da zona venatória, foi requerido aos *homens velhos* da comunidade que ensinassem as marras, tendo sido colocadas placas cinegéticas reificatórias no seu local.

Não encontrei referências documentais para o facto de nas aldeias da comenda se realizarem rituais de marras, na mesma altura do seu cadastramento nos tomos. Em caso afirmativo, porém, julgo improvável que o significado do ritual demarcatório fôsse de todo equivalente ao dos rituais do dia de Carnaval que se realizavam, neste século, em Soeira. Nas aldeias da comenda, as marras eram monumentos permanentes, o seu sítio estava absolutamente evidenciado e tombado, escapando às interpretações. Em Soeira, ao contrário, as marras eram para serem 'feitas' em manufactura ritual. Por outro lado, esta criação ritual do território era múltipla e multiplicadora, envolvendo diferentes sub-tradições. Sob este ponto de vista, a informalidade no conhecimento das marras que hoje existe é devida, ao menos em parte, a não existir nenhuma pressão institucional exterior, ligada à imposição jurídica do registo escrito. Quando a pressão institucional evanece, as marras passam outra vez a ser objecto de informalidade e variação. A este respeito, o Abade de Baçal fornece três testemunhos, de diferente natureza, todos relativos às marras do termo de Vimioso (Alves 1935:581-588; 1968:381-389). Este material cobre um período de mais de quatrocentos anos — entre 1516 e 1934 — caso singular de informação diacrónica acerca de uma mesma rede de marras. Além de abranger um período histórico mais alargado que aquele recoberto pelos tomos de Algosó, combina, por outro lado, fontes de conhecimento que não se limitam ao documento escrito.

Vimioso era sede de um concelho medieval que recebeu foral renovado de Manuel I em 1516. O foral do século XVI descreve a demarcação do termo de Vimioso. Em 1747, a câmara de Vimioso regista a realização de uma

demarcação do termo, em consequência de as “**marras e confrontações**” referidas no foral estarem a ser usurpadas por aldeias vizinhas. Os oficiais da câmara reuniram-se com representantes das aldeias limítrofes para reporem a legitimidade da demarcação definida na sua carta de foral.

Destaca-se daqui o facto simbolicamente importante da acta de demarcação ter sido redigida já para ser adendada ao foral, numa imaginação de continuidade. Não obstante separados por cerca de duzentos e cinquenta anos, os dois documentos passaram a constituir uma só carta:

[os] oficiais da câmara, por serem requeridos que as marras e confrontações atrás descritas neste foral se achavam com menos observância e se ia prejudicando aos direitos reais, usurpando-se parte do termo da dita vila, mandaram eles oficiais da câmara vir pessoas assim desta vila, como dos lugares de seu distrito e dos de Pinelo, Caçarelhos e outros confrontantes, e com todos fizeram uma geral revista e exame e aferimento nas marras e balizas a que se refere este foral para evitar dúvidas nos tempos futuros; e que não suceda o mesmo que no presente se experimenta, pelos descuidos e omissões das câmaras pretéritas, e como este foral deve ser eterno e esta declaração o deve acompanhar, madaram que se estendesse aqui por ser muita a sua duração e boa arrecadação dos direitos reais [etc] (transcrito integralmente em Alves 1911 [iv]:383-386; ênfases minhas).

A ironia é que, porém, enquanto o foral de 1516 faz referência a onze marras, a acta de 1747 refere trinta e duas⁽¹⁰⁾. Não se tratou, todavia, de um adensamento feito em 1747. Neste ano, os oficiais da câmara apenas se limitaram a arrolar as marras existentes no terreno, conforme indicadas pelos informantes de Vimioso e dos diferentes povos limítrofes com que se reuniram, o que significa que aquelas foram sendo adensadas ao longo dos dois séculos e meio seguintes à promulgação do foral. Pretendendo repôr uma demarcação primordial, sancionaram uma quase triplicação das marras. Ao mesmo tempo que a acta pretendia fixar juridicamente a delimitação original, estava, de facto, a alterá-la. O que a câmara de Vimioso fez foi uma demarcação nova, mas apoiando-se na legitimidade ancestral de outra demarcação. Este é o modo simbólico característico da representação das marras. Frequentemente, uma pessoa com a sua versão está, de facto, a proceder a uma nova demarcação do termo, mas que é sempre validada na legitimidade de autoridades reconhecidas, como por exemplo, o facto de ter sido um *homem velho* que lhe ensinou as marras outrora, no conselho do dia de Carnaval. O próprio ritual, que se destinava a recuperar

os limites fundados pelos antepassados, constituía, na verdade, interpretações dessa originalidade.

Em 14 de Abril de 1934, o Abade de Baçal, carregando consigo uma cópia do texto de 1747, foi fazer o périplo das marras do termo de Vimioso. O autor acreditava na remota antiguidade da instituição no distrito de Bragança, pensando poder tratar-se de locais de petroglifos utilizados, sucessivamente, como marcos pelos diferentes povos que habitaram a região:

Pode entender-se que, em muitos casos, a demarcação do termo das povoações é ainda a dos romanos e, talvez, em parte, a dos povos e tribos pré-romanos (Alves 1935:589).

O itinerário da visita tinha, assim, um objectivo arqueológico. No entanto, o seu pensamento era norteado pelos mesmos princípios de recuperação de limites originais. A acta de 1747 possuía, para a exploração arqueológica, o mesmo género de referencialidade que o foral teve para a constituição da acta. A excursão, porém, foi marcada por algum desalento. Algumas marras foram, de facto, encontradas, segundo o documento. Noutros casos, tinham desaparecido. Outras vezes ainda, a toponímia mantinha-se, mas ninguém deu notícia de, nesse determinado lugar, se encontrarem marras. Aliás, os informantes que o acompanharam não sabiam que uma determinada fraga servia de marra e foi o próprio Abade de Baçal que, baseado na acta, os alertou para o facto. Finalmente, os informantes não conheciam todo o percurso das marras e ele teve que prosseguir sozinho. O autor reclama do abandono a que estes símbolos demarcatórios estavam sujeitos, porquanto considerava tratar-se de monumentos nacionais merecendo conservação e, diante de um declínio do conhecimento por parte das próprias sociedades a que dizem respeito directamente, a autoridade escritural seria a sua última guardiã.

Repare-se nesta sequência. Na passagem do foral para a acta verifica-se uma multiplicação das marras. Depois, na passagem daquela para o 'trabalho de terreno' do Abade de Baçal, há uma diminuição das mesmas, que já não são encontradas ou, pelo menos, não são reconhecidas como tal. Esta oscilação é que é significativa. As marras são objecto de um conhecimento informal e, portanto, o seu número, localização e tipologia alteram-se. Qualquer arrolamento escriturado depende da maneira como o inquérito é conduzido, das pessoas e das forças hegemónicas envolvidas, porquanto, como acontece hoje, numa mesma altura diversas versões podem existir. Provavelmente, o que os oficiais de Vimioso chamavam de 'usurpação' eram sub-tradições divergentes em comunidades vizinhas. Por seu turno, o que o arrolamento escrito faz é calar as versões. Este efeito anti-polifónico sobressai dos tombos de Algozo nos dois casos apresentados em que aparece *dúvida* por relação aos *tombos velhos*. O mesmo objectivo era

pretendido com a acta de Vimioso de 1747, adendada ao foral. Significado semelhante é a convicção dos informantes de Soeira, no trabalho de campo, acerca do carácter probatório dos *livros dos velhos* para o conhecimento das marras e de outros aspectos institucionais da sua cultura tradicional.

As correspondências e contradições que o Abade de Baçal encontrou em relação ao documento escrito resultam, além disso, do conhecimento que aqueles informantes que o acompanharam possuíam e talvez não mais do que isso. Se tivesse sido acompanhado por outros, muito provavelmente as suas conclusões seriam diversas. O texto do documento reproduz compromissos entre indivíduos e poderes e não, de facto, a 'recaptura' da demarcação original. Por conseguinte, se eu tivesse encontrado cadastros históricos das marras de Soeira, a demarcação do documento estaria sobreestruturada e não seria mais do que o resultado de uma situação histórica localizada. O que está em jogo, em cada época, é como a co-variação interliga diferentes "formas de coerência" (Barth 1987:77) no acesso ao passado, através do presente múltiplo da cultura.

Naturalizações etnográficas

No seu livro *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*, Robert Borofsky (1987) desenvolve uma análise das condições de "construção, transmissão e validação do conhecimento tradicional" (idem:xv) e da representação deste conhecimento pela compreensão antropológica. A inovadora tese deste autor é que existe uma simultânea divergência e convergência entre a forma como o conhecimento das tradições e do passado foi sendo construído pela série de antropólogos que fizeram trabalho de campo em Pukapuka e a construção do conhecimento tradicional pelos próprios indivíduos daquela cultura.

O atol de Pukapuka (ilhas Cook, Polinésia) passou, nos anos 1970, por uma vaga de revivalismo cultural, recuperando e reinventando tradições. Uma das tradições restauradas é denominada *Akatawa*, pela qual o atol passou a ser dividido em duas partes, para fins de distribuição de recursos e de competição desportiva e lúdica entre as três aldeias que o constituem. O objectivo desta recuperação era "preservar o conhecimento do passado" (idem:10) ou, mais exactamente, "ensinar as pessoas jovens acerca das tradições da ilha" (idem:139). Os informantes mais idosos asseguravam que a bipartição era uma instituição tradicional que, ao longo do seu próprio tempo de vida, foi recuperada intermitentemente. Muitos deles tinham sido já informantes dos antropólogos que estudaram o atol antes de Borofsky. Na verdade, Pukapuka é um local especialmente 'batido' por trabalhos de campo etnográficos. Em apenas quarenta

anos, entre 1934 e 1974, cinco antropólogos treinados fizeram trabalho de campo naquela pequena sociedade. Estranhamente, no entanto, nenhum deles faz referência, nos livros publicados ou mesmo nas notas de campo (que Borofsky também incorporou na sua pesquisa), à existência do *Akatawa*⁽¹¹⁾.

Aquele autor escrutina esta contradição. Como é possível que um conjunto de investigações científicas sistematicamente conduzidas tivessem negligenciado uma prática cultural que parece tão influente? Por outro lado, na ausência de qualquer registo documental desta prática, qual a razão de alguns Pukapukans afirmarem que eles próprios se lembram de, por diversas vezes, se ter feito recurso ao *Akatawa*? (Além dos antropólogos, os agentes do governo colonial, viajantes e missionários que, a partir de 1908, deixaram testemunhos da vida Pukapuka, também não fazem referência à bipartição). A resposta do autor é que estas duas posições expressam duas utilizações do passado ou, dito de modo mais expressivo, são “diferentes formas de construir relatos das tradições do atol” (idem:xvii). A exploração de Borofsky vai no sentido da formalidade estruturante do conhecimento antropológico por relação à informalidade, fluidez e negociabilidade do conhecimento no interior de uma cultura.

Os Pukapukans, “no processo de aprender e validar as suas tradições continuamente as transformam” (idem:2), dada a “natureza criativa, dinâmica do conhecimento tradicional Pukapuka” (idem:141). Por isso, o *Akatawa*, que parece ter sido um recurso cultural pouco saliente ao longo deste século, é ressuscitado nos anos setenta. Desta vez, porém, é tratado como uma forma cardinal de autenticidade. Conferiram-lhe maior valor do que a instituição alguma vez tivera no passado. Em contrapartida, as abordagens antropológicas valorizavam mais os aspectos categóricos e estruturais do que forneciam meios para compreender os aspectos processuais e contingentes da cultura do atol. Esta proclividade para hipostatizar as formas culturais resulta, em parte, da necessidade de apresentar as tradições para “audiências ocidentais”, acabando por sobreestruturá-las, pois “ênfatisam a uniformidade à custa da diversidade, a *stasis* à custa da mudança” (idem:2). Estas duas “formas de conhecer” o passado (idem:xvii) são, consequentemente, duas formas de “fazer história”.

Não obstante, os antropólogos e os Pukapukans revelam, por outro lado, uma tendência comum para “verem no presente aspectos do passado” (idem:69 e 146). Os Pukapukans, ao ajustarem as suas tradições, estão a alterar o passado para instalar o presente. Ao desconstruir as narrativas antropológicas sobre Pukapuka, Robert Borofsky conclui que a abordagem histórica no trabalho antropológico, por seu lado, produz “a fusão de diferentes ordens temporais” (idem:69). O passado é recuperado a partir de uma ilusão de que, por assim dizer, a tradição é tradicional, coevizando todos os tempos e “sobre-enfatiza[ndo] as qualidades estáticas da cultura à custa das qualidades dinâmicas” (idem:69).

Tanto os Pukapukans como os antropólogos ajustam, à sua maneira, o passado e a cultura suposta tradicional às necessidades presentes da interpretação cultural. Enquanto os etnógrafos tendem a sobreestruturar o passado, os Pukapukans introduzem diversidade e fluidez no conhecimento tradicional. A argumentação de Robert Borofsky, porém, prende-se ainda com a circunstância de que a presença dos antropólogos influencia a invenção da tradição entre os Pukapukans. Muito do conhecimento tradicional Pukapuka encontra-se preservado pelos antropólogos nas suas narrações etnográficas. Num crescendo de mudanças sociais, estas recolhas antropológicas são utilizadas como meio de transmitirem as tradições aos mais novos. Tal facto, no entanto, “torna o conhecimento menos fluido e diverso do que ele de facto é” (idem:144). Além disso, mesmo no trabalho de campo, os etnógrafos influenciam o revivalismo cultural Pukapuka — nomeadamente, promovendo competições e jogos vernaculares — o que “altera os padrões informais de educação” (12).

No decorrer da elaboração deste trabalho, confrontámo-nos recorrentemente com esta necessidade reflexivista. Apesar da importância que o tema das marras parece ter no modo tradicional de reprodução política e cultural, os antropólogos treinados que trabalharam na região transmontana e em regiões espanholas limítrofes não dão relevo ao assunto (referem passageiramente o problema, Ruth Behar 1986:169 e Joaquim Pais de Brito 1988:328-329; 1989:96 e 498 n.6). Na tradição etnográfica portuguesa, Leite de Vasconcelos (1936:350) descreve a instituição. Todavia, é o Abade de Baçal que autora o único texto etnográfico português tratando especificamente de marras (Alves 1935:579 e segs. e 1968:381-396).

A tendência para ‘ver no presente aspectos do passado’ é, por outro lado, traço essencial de muitas das representações com que lidamos. Além disso, só no fim do primeiro ano de trabalho de campo, quando as questões da construção cultural do espaço passaram a sedimentar a minha investigação, é que as marras me foram referidas. A partir do momento em que comecei a trabalhar a demarcação do termo e a conversar sobre isso, as pessoas passaram a falar fluentemente comigo sobre marras, demonstrando tratar-se de um tema importante. Não é, porém, por que o antropólogo ‘não ouve’ que as coisas não estão lá. Há muitas *idéas fixes* de uma cultura; elas não começam a existir só quando o antropólogo liga o seu rádio teórico para aquela onda. A transmissão já estava a decorrer antes. Contudo, só posteriormente à consolidação do objecto temático é que compreendi que as questões da demarcação fundamentavam a generalidade das representações do território, mesmo sem haver, necessariamente, uma alusão explícita à palavra *marra*.

Acerca, por exemplo, das regras jurais pelas quais se define a autoridade de um povo sobre o seu território, a expressão — *das marras pra dentro mandam os do povo* — é menos comum do que, por exemplo: *cada povo manda no seu*

termo ou *cada povo é senhor do seu termo*. A primeira faz a referência explícita ao limite que as outras deixam implícito. Mais tarde, ao escrever este texto, foi, ainda assim, a menção explícita ao limite demarcado que eu privilegiei para enunciar o meu argumento, como meio de o tornar mais compreensível a outra audiência. Como não estou a escrever para a gente de Soeira, tive necessidade de destacar do léxico local as expressões que melhor descobrissem o paradigma para um público não aldeão e não transmontano. Desta forma, a questão das marras pode tomar neste texto alguma reificação que não possui na vida, como condição da sua própria inteligibilidade antropológica.

Se os informantes falavam no objecto que as marras representam, sem privilegiarem necessariamente a palavra, a minha insistência no tema resultou numa maior atenção sobre o assunto e, durante algum tempo, as marras 'foram uma moda' em Soeira. Fui-me apercebendo da presença das marras no ideário quotidiano da aldeia, sem que as pessoas precisassem de se referir explicitamente a elas. Quando, porém, elegi o problema como minha preocupação etnográfica, senti grande necessidade de designação, como meio de as pessoas entenderem o que eu queria saber. Com esta insistência, o problema saiu relevado no horizonte social, mas, fazendo isso, transformei-o, porque concedi-lhe uma utilização privilegiada que não possui. No meu desejo de chamar as coisas pelo nome, acabei por 'dar nome' às coisas.

Questão reflexiva mais importante, todavia, é que se, por um lado, eu dava-me conta, no trabalho de campo, da necessidade de uma abordagem anti-logocêntrica do conhecimento tradicional, por outro lado, no entanto, o próprio trabalho de sistematização realizado pelo investigador veio influenciar o conhecimento informal que a comunidade tinha das marras.

Por várias vezes percorri o cabo do termo, acompanhado por consultantes, a fim de reconhecer os sítios das versões que recolhia e poder organizar um mapa da co-variação das marras. A partir deste mapa provisório, solicitei assistência ao Parque Natural de Montesinho - em cujos limites se encontra a aldeia de Soeira - para confeccionar um mapa mais rigoroso. O apoio foi generosamente concedido e os trabalhos decorreram entre oito e doze de Abril de 1991, perfazendo-se todo o itinerário onde eu tinha identificado marras. Por uma questão formal, o presidente da junta de Soeira foi avisado do trabalho que se iria realizar. Logo ele propôs-se acompanhar-nos e levar com ele homens do povo para reavivar as marras outra vez. Os meios logísticos reunidos para a realização de um trabalho cartográfico foram, assim, interpretados como uma oportunidade para restaurar a tradição. Nomeadamente, o jeep era um incentivo à ida dos *velhos* que já não podem andar grandes distâncias.

Diante da intenção dos de Soeira, os serviços do Parque acharam conveniente contactar também os 'presidentes' das outras cinco aldeias com os quais Soeira tem confrontação por marras. Os presidentes estiveram presentes

pessoalmente ou fizeram-se representar. Em cada dia fez-se a confrontação com uma aldeia. O jeep partia de Soeira com o presidente e alguns homens do povo, ia até à outra aldeia buscar o presidente e os homens que este reunira e dirigiamos-nos depois para o limite dos termos; assim, consecutivamente, cada dia reservado a uma aldeia diferente. Em Soeira, havia maior empenho do que nos outros povos, porque, de qualquer forma, os de Soeira consideravam que era uma campanha que tinha em vista as 'suas' marras e uma iniciativa que partia do seu termo.

A base de trabalho era o mapa com as localizações que eu tinha identificado previamente. Já antes disso, algumas pessoas tinham-me dito que deveria reproduzir uma cópia do que designavam *o mapa das marras* para a junta ficar depositária de um registo dos limites do termo. Esta sugestão foi depois enfatizada em relação ao mapa definitivo que estava a ser elaborado. A minha intenção não era abrir marras, naturalmente, mas apenas determinar a sua altitude seguindo um mapa militar. No entanto, enquanto isso, as pessoas, por seu lado, restauravam-nas, abrindo umas na terra e limpando outras na fraga. A ironia, porém, é que as marras que abriam não eram, na verdade, mais do que as versões dos indivíduos que compareceram. As pessoas envolvidas não diziam conhecer todas as marras, mas apenas as de determinados troços da delimitação. Como o jeep tinha capacidade para apenas nove pessoas, os de Soeira preocuparam-se em reunir apenas indivíduos que soubessem a localização das marras conforme as áreas do trabalho cartográfico em cada dia.

Desta forma, o arranjo dos informantes por áreas levou a não haver polémica entre os de Soeira. Os três ou quatro homens que se juntavam em cada dia eram considerados experientes em marras de troços diferentes a percorrer nesse dia. Além disso, indo apenas um indivíduo por zona, não entrava em contradição com as versões de outros indivíduos do povo que não foram contactados ou que não se dispuseram a colaborar. Proporcionou-se, então, uma situação em que as marras apareceram com um formato não polémico, porque, dada a selecção das pessoas, as contradições não apareciam. Em contrapartida, gerou-se polémica com os indivíduos de outras aldeias (duas delas sobretudo), porque as suas versões não coincidiam com as versões dos indivíduos de Soeira. Na verdade, embora em todas as aldeias existam versões de marras, há, contudo, algumas que se repetem na maior parte das versões de um povoado que, todavia, não se repetem nas versões de outro. São aquelas sobre as quais, podemos dizer, há relativo consenso numa aldeia. Aconteceu ainda os homens de um dos povos limítrofes revelarem que, antigamente, quando viam marras abertas pelos de Soeira, não coincidentes com a opinião no seu povo, desfaziam-nas, o que foi recebido inflamatoriamente. Trata-se de mais uma expressão do carácter auto-referenciado da cerimónia, porque desfaziam as marras desenhadas pela outra aldeia, mas não davam a saber aos outros a sua discordância.

A par da discussão ocorrida no cabo do termo, também na aldeia, ao longo da semana, foi-se gerando uma discussão animada sobre o assunto. Ao fim do dia, de volta ao povoado — os trabalhos tinham lugar da parte da tarde — os que tinham ido faziam comentários com a gente do povo sobre o percurso daquele dia. Aqueles que ficaram na aldeia juntavam o seu protesto contra as pretensões territoriais *dos de fora*. Repare-se que quando iniciei a investigação, alguns meses antes, o inquérito suscitou controvérsia entre os indivíduos da mesma aldeia confrontados com a variação no conhecimento da demarcação. Agora as discussões evoluíram para a recusa do limite proposto pelas outras aldeias, precisamente porque este colidia com aquelas marras acerca das quais havia consenso em Soeira. A polémica deixou de ser interna e passou a ser um meio de coesão da comunidade contra a visão do limite presente noutras comunidades limítrofes.

Com a intenção de ficar com registos das discussões, tive a preocupação de filmar com a câmara de vídeo, que habitualmente utilizava no trabalho de campo, os vários passos do trabalho cartográfico, entretanto transformado em reabertura de marras. O encontro dos homens das diferentes aldeias ia, assim, ficando, em cada dia, registado em vídeo. A Visita Pascal tinha sido no domingo anterior e eu filmara o percurso pelas ruas e casas do povoado, como fiz durante os anos em que vivi na comunidade e nos anos seguintes, quando retornava à aldeia nessa altura. As pessoas gostavam que eu filmasse a Visita, especialmente às suas casas, para depois verem na televisão. Não havia nenhum vídeo na aldeia, mas existiam televisões e eu adaptava a câmara a leitor. Foi o que aconteceu na noite do primeiro dia daquele retorno às marras. Reuniram-se várias pessoas vizinhas da casa onde eu vivia, para assistirem ao vídeo da Visita Pascal (*o filme da Páscoa*, como lhe chamavam). Como curiosidade, no fim, visionei também a secção filmada essa tarde sobre as marras. Surpreendentemente, formou-se um interesse tão grande quanto pela Visita Pascal. Era a primeira vez que se via gente de Soeira a abrir marras na televisão. Alguns mais jovens diziam que passaram a aprendê-las, porque reconheciam os lugares que apareciam no filme.

Ao longo da semana, a situação repetiu-se todas as noites. Eu mostrava aos vizinhos o trabalho realizado durante o dia. As pessoas sugeriam que os rapazes deviam ir ver o filme para aprenderem as marras e, de facto, parte da audiência era constituída por adolescentes, alguns deles pastores, que se divertiam com a noção de que os montes que percorriam durante o dia com os rebanhos aparecessem, à noite, na televisão. As pessoas enfatizavam a oportunidade da minha iniciativa para que as marras fossem marcadas outra vez. O trabalho etnográfico tornava-se instrumental para restaurar uma prática cultural nativa.

No último dia, uma sexta-feira, o presidente da junta disse-me que tinha resolvido *fazer conselho* com o povo no domingo seguinte, para dar conta, formalmente, do trabalho que se realizara naquela semana e mostrar *o filme das*

marras. Pretendia ele também alertar para a conveniência de, com o estímulo daqueles dias, se voltar outra vez a reactivar o conselho do dia de Carnaval. De qualquer forma, dizia ele, o filme que eu tinha feito já ficava como testemunho, no futuro, para os jovens, da mesma forma que servia de documento contra as intenções pretensamente usurpatórias das outras aldeias. De resto, esta função do filme como repositório da tradição das marras que *se estavam a perder* e como documento anti-usurpatório já me tinha sido referida, várias vezes, por outras pessoas, até mesmo quando eu estava a filmar, incentivando-me a continuar a fazê-lo. Durante a reunião com o povo, a apresentação do vídeo foi uma réplica do que acontecera durante a semana. As pessoas prestaram atenção particularmente na discussão animada dos de Soeira com *os de fora*.

Os soeirenses foram construindo a noção de que o fio das marras tinha sido recuperado, que estas teriam sido *abertas de novo onde os velhos as tinham deixado*. Além disso, ficaram cartografadas e filmadas e seriam registadas também no *livro* que eu supostamente preparava sobre a aldeia e a sua cultura tradicional (razão que apontavam para a minha presença): *no livro que está a escrever vai ficar lá tudo*. Na concepção que fizeram da minha presença, eu estava primordialmente ocupado com a re-descoberta dos *usos antigos* e das *histórias dos velhos*. Deste modo, a narrativa etnográfica seria um repositório da pletera de tradições perdidas. O meu 'livro' ganhou assim, para eles, uma referencialidade semelhante à dos *livros dos velhos* e eu próprio ia sendo aproximado dos *homens velhos*, no conhecimento das tradições. A opinião geral era que, quando cheguei à aldeia, o conhecimento das marras estava sob risco de extinção, mas que, no fim, tinha conseguido redescobrir o filão perdido.

Esta hipostatização da tradição patrocinada pela presença do etnógrafo não corresponde apenas a uma interpretação nativa da actividade etnográfica, mas também a uma apropriação do cientista social pela comunidade. Se as pessoas se apropriaram do conhecimento que eu era suposto estar a produzir (ou melhor, da minha suposta capacidade para restaurar o conhecimento nativo) é porque consideram o etnógrafo como detentor de meios intelectuais, logísticos e até políticos que faltam à comunidade, no seu esforço de resolução das questões prementes da sua vida social. O investigador é requisitado para dar o seu contributo para essa vida social, não por ter sido integrado como 'igual' a eles, mas justamente por permanecer associado a outro contexto cultural. Esta solidariedade prática entre níveis socio-culturais distintos deu um significado particular ao diálogo etnográfico. O meu interesse pelos *usos velhos* aparecia combinado com o acesso a meios tecnológicos modernos de registo e comunicação. Aparecia ainda combinado com a competência para dialogar com os serviços do estado e levá-los à povoação. Estou convencido que o interesse que os soeirenses tiveram em transformar o trabalho de cartografia das marras numa redemarcação do território está baseado na noção de que o envolvimento

dos serviços do Parque Natural de Montesinho era um apadrinhamento por um organismo oficial. Devido à presença do presidente da junta, a demarcação acabou por ter um estatuto legal. A ressuscitação ocorreu, de facto, porque as ‘grandes tradições’, que eu era suposto congregar (a ‘ciência’, ‘os livros’, ‘filmes’, ‘mapas’, o ‘estado’) concediam eficácia a um re-posicionamento das ‘pequenas tradições’ demóticas.

A experiência de “inteligibilidade mútua” (Carrithers 1990:203) característica da relação que o etnógrafo e a comunidade constroem no trabalho de campo teve aqui um formato que não coincide inteiramente com o modelo reflexivista de Robert Borofsky que explorei mais acima. Segundo aquele autor, a natureza dialógica do trabalho de campo contrasta com o facto de que o estudo etnográfico é, todavia, dirigido a um outro público. A comunidade, no entanto, pode reapropriar-se do estudo feito acerca dela, utilizando o texto antropológico como repositório das suas tradições, transformadas, porém, “num corpo de dados mais estático e uniforme”. Numa formulação semelhante, Jack Goody (1970:437-461) refere que as notas de campo dos antropólogos que trabalharam em sociedades exóticas de países africanos, entretanto tornados independentes constituem uma crónica histórica desses anos e deveriam ser entregues a esses países como repositório da sua história recente. Sob este ponto de vista, com a passagem do tempo, o trabalho do investigador passa a ser apropriado pela própria comunidade (e pela comunidade nacional, em sentido lato), quando as suas notas se tornaram documento histórico. Robert Borofsky fez precisamente isso ao utilizar as notas de campo dos antropólogos como documentos da história de Pukapuka e da história da antropologia sobre Pukapuka em particular. Goody e Borofsky documentam formas distintas pelas quais a etnografia se pode naturalizar na cultura estudada pelo antropólogo através da historicização de textos etnográficos. Ambos estes autores referem-se, por outro lado, a sociedades onde a (re)construção do passado e o revivalismo cultural constituem questões importantes na formação da identidade moderna: países novos sem tradição nacional ou regiões onde a cultura tradicional tem sido submetida a forte alteração. Neste contexto, a etnografia é instrumental na invenção da tradição.

A questão ocorrida em Soeira, todavia, foi de outra natureza. Por um lado, o importante, neste caso, não foi como a antropologia alterou a realidade, mas como a realidade alterada mudou a antropologia. Assim, o problema etnograficamente importante começou por ser a descoberta de que a demarcação do termo era uma instituição bastante mais sujeita a diversidade e cacofonia do que os nativos pensavam. O trabalho participatório confrontou os informantes com a fragmentação do significado. Por fim, a própria evolução do diálogo etnográfico tornou-se o meio de restaurar a pureza da visão perdida. Neste sentido, as marras redefinidas pelo trabalho etnográfico tornaram-se uma referência cultural para a

forma como os soeirenses concebem as suas marras. Assim, o conhecimento antropológico não é tanto o conhecimento do 'ponto de vista nativo' traduzido para um idioma analítico como o conhecimento da realidade nova e íntima construída *entre* o antropólogo e a comunidade (Hastrup 1992).

Esta naturalização recíproca não constituiu em rigor uma (re)invenção da tradição, pelo menos não no estilo, por exemplo, dos mitos publicados nas monografias dos antropólogos que passam a constituir a versão 'verdadeira', para as pessoas dessa cultura, porque 'vêm nos livros'. Na verdade, era o modo fragmentário, informal e auto-referenciado como outrora decorria o ritual que fazia com que a existência de sub-tradições concorrentes não se tornasse patente. Ora, esta situação repetiu-se na reabertura das marras. Uma vez que apenas ia um indivíduo por área, as sub-tradições concorrentes que existiam na aldeia, não vieram ao de cima. Mais ainda, elas foram sublimadas pela oposição com as versões *dos de fora*. Deste modo, não se tratou de reconfigurar o problema, mas de recuperar a tranquilidade da antiga ficção. O encontro etnográfico propiciou um retorno mitológico, mas a partir da compreensão que as pessoas tinham de que o conhecimento do etnógrafo era restaurativo e não crítico, quer dizer, era uma eficácia para descobrir o fio perdido da tradição e não uma escavação de aporias.

Finalmente, a reabertura das marras não foi também uma forma de revivalismo, uma restauração do ritual. De facto, no relativo entusiasmo com que decorreu a reabertura das marras, muitas pessoas comentavam que tal constituía um estímulo para que o conselho do dia de Entrudo fôsse retomado. No Carnaval do ano seguinte, o presidente falou previamente com os homens para se reunirem para irem visitar as marras. Repare-se que, ainda assim, não se tratava de retomar o ritual de velhos e garotos, mas simplesmente de um conselho de conservação e vistoria dos limites. No entanto, ninguém apareceu. A obsolescência dos rituais não é superada por efeitos remediais deste tipo, nem passa necessariamente por procesos de renascimento ou revitalização (cf. Boissevain 1992). Como vimos, objectivamente, o termo nunca esteve demarcado. Se uns velhos e os seus garotos o delimitavam de uma maneira, outros vinham e traçavam a fronteira por outros lugares. O ritual, com a manufactura das cruces e covas, servia sobretudo como uma reificação da 'comunidade imaginada' (Anderson 1983) enquanto continuidade moral. A experiência de um retorno mitológico propiciado pelo trabalho de campo etnográfico permitiu uma nova conciliação entre a comunidade vivida, numa era de extermínio da diferença, e a imaginação da comunidade. A questão que se coloca é menos saber qual o limite para a perda de instituições distintas (rituais, marras, mitos de origem), mas qual o limite até onde uma comunidade pode ser imaginada como comunidade moral. Os rituais estão obsoletos, mas as pessoas continuam a criatividade imaginária equacionando destino, cultura e identidades ameaçadas.

Conclusão

Muito do mais recente trabalho crítico antropológico tem insidido sobre o poder ficcional da narrativa etnográfica (*inter al.*, Strathern 1987; Kuper 1992; Okely 1992). Menor atenção tem sido dada às ilusões ficcionais manifestas na própria experiência participatória. Em particular, sobre como é que as ficções do encontro etnográfico podem estar interligadas com o carácter ficcional das instituições centrais de uma sociedade. A prática de observação participante insere-se directamente na ambivalência permanentemente negociada entre, por um lado, a visão da cultura como uma construção moral colectiva e, por outro, a realidade da construção da cultura por processos autorados, casuais e fragmentários.

Notas

- (1) Este artigo incorpora materiais de uma dissertação doutoral em preparação - *O Poder do Espaço: Dominação Simbólica, Território e Identidade nas Montanhas de Trás-os-Montes* - baseada no trabalho de campo realizado, entre Outubro de 1988 e Outubro de 1991, e intermitente desde então. Quando iniciei o trabalho na aldeia, a comunidade era constituída por cento e setenta indivíduos e cinquenta e oito casas habitadas. Nos últimos cinco anos, o declínio demográfico não cessou, porém, de se acentuar, decrescendo a colectividade para cento e trinta e cinco habitantes e cinquenta e quatro domicílios em Outubro de 1993.
- (2) A palavra *alfa* é igualmente utilizada para referir estes marcos demarcatórios, mas menos comumente do que *marra*. No idioma local e na tradição comunal, reserva-se a noção de alfa, em particular, para se designar pedras levantadas ao alto colocadas nas bermas dos caminhos, funcionando como marcos dos caminhos. O objectivo é impedir que os proprietários alarguem as terras sobre a via pública ou, ao contrário, que as pessoas e cargas, com o uso, alarguem o caminho sobre os terrenos particulares. A estes caminhos com alfas chamam *caminhos alfados*.
- (3) Além das cruces, o Abade de Baçal (Alves 1935:586 e 590) refere outra configuração icónica das marras em fraga: pequenas punções ou orifícios, designados, vernacularmente, de *covinhas* e de *fossetes*, na nomenclatura arqueológica. O autor pretende uma continuidade semiológica e simbólica entre estas *covinhas* e as *covas* na terra. Em Soeira, porém, não encontrei petroglifos deste tipo.
- (4) A palavra *livro* aparece também a referir o presumido carácter vetusto das narrações, na cultura oral. Por exemplo, questionando a respeito do significado de um mito que tinham acabado de me contar, algumas pessoas respondiam-me que não sabiam, porque: *estas coisas antigas são livros dos velhos* ou porque *essa [história] inda é do livro dos velhos*. Por *livro* aqui entende-se conhecimento antigo, cultura herdada. Noutro sentido, mas agora pejorativamente, de uma pessoa de hábitos antiquados costuma-se dizer que: *essa inda lê pelo livro dos velhos*. Certa vez, em Soeira, ouvi uma mulher ralhar na rua com outras duas que

pertenciam a outra família e, para acentuar que estas tinham 'no sangue' muitos defeitos comentou: *Elas como é que podem ser boas, se os velhos deixaram cá os livros?* Quer dizer, elas herdaram dos seus antepassados familiares os defeitos atávicos que lhes imputava inflamatoriamente.

Por outro lado, as expressões *velhos, homens velhos, pessoas antigas* ou *gente antiga* não são sempre utilizadas com as mesmas implicações. Num sentido mais geral, são referidas aos 'antepassados', nomeadamente a gente que constituiu o povo de Soeira noutros tempos, cujas acções fundadoras ou legado cultural retêm actualidade. Assim, acerca dos *livros da igreja* - designação da documentação histórica de extracção aldeã conservada na sacristia da igreja - diz-se que são *livros dos velhos* ou *do tempo dos velhos*. Nesta imaginação não-historiográfica, não conta a descrição do documento (registos paroquiais, livros de orçamento das confrarias, visitasões, etc.), mas o escrutínio organizante como códices de sabedoria antiga e memória comunitária. Nomeadamente, acredita-se que *as marras estão nos livros*, quer dizer, estão cadastradas nalgum destes registos.

Por *velhos* entende-se ainda pessoas idosas já falecidas que se conheceram antigamente, em particular indivíduos tomados como repositório de conhecimento tradicional e autoridade cultural. Assim, frequentemente, quando alguém conta uma história (uma *conta*) supostamente antiga (*contas dos velhos* ou *histórias de dantes*) é costume introduzir a sua alocação por expressões autenticatórias do género: *eu ouvia contar dos velhos dantes que, etc.* Ou então, servindo-se de um adágio tradicional para ilustrar um incidente da vida quotidiana, o comentário ganha maior eficácia se fundamentado num conhecimento adquirido dos antigos: *Diziam os velhos, e é verdade, que quem se mete por atalhos, mete-se em trabalhos: a gente, às vezes, quer-se livrar de trabalho e mete-se em trabalhos maiores.*

Até mesmo a clarividência e a prática da vida são classificados como mais garantidos antigamente. Uma senhora, referindo-me que a sua mãe tinha grande habilidade para engordar os porcos na ceva (uma província feminina) disse-me que era assim, porque ela era uma *mulher antiga*, acrescentando que: *os velhos dantes sabiam muito.*

Num simbolismo semelhante, mesmo pessoas vivas são referidas como *pessoas antigas*, quando supostas dominarem o conhecimento tradicional da comunidade. No trabalho de campo, vários informantes, que eu confrontava com questões de conhecimento da tradição, sugeriam-me que recorresse a esses indivíduos. De resto, esta é uma prática comum nas aldeias. Resolvem-se problemas da tradição - por exemplo, o atrito com outra aldeia acerca da localização das marras - por meio da consulta a *velhos* ou *homens velhos*. A documentação histórica testemunha que este recurso à informação de *homens antigos* (expressão escritural) da povoação era prática comum séculos atrás.

Os indivíduos considerados especialistas da tradição são conceptualizados como elos de uma cadeia cultural de *homens antigos*, mediadores entre diferentes temporalidades da herança cultural da comunidade. Em qualquer caso, tanto a designação de *velhos* aplicada aos indivíduos que se conheceram outrora como os *velhos* que vivem hoje, constitui uma manipulação do passado ou, dito por outras palavras, os indivíduos são 'envelhecidos' para corresponderem a um protótipo cultural. Assim, os *velhos* que se conheceram antigamente não eram, necessariamente, pessoas idosas, mas apenas por pertencerem ao passado vivido são racionalizadas como tal. Vimos um fenómeno semelhante, tratando das representações em torno do ritual de conservação das marras. Frequentemente, o 'velho' que acompanhava

os garotos não era assim tão velho, nem os ‘garotos’ tão garotos. Por outro lado, todo o indivíduo realmente idoso que se conheceu outrora é, só por isso, considerado um detentor de conhecimento tradicional: *o meu avô devia saber muitas coisas antigas, usos velhos, porque esse era velhinho quando morreu*. De igual modo, mesmo coevamente, as pessoas idosas vivas consideradas especialistas nas *coisas velhas* são tratadas como se tivessem sido sempre velhas. Acerca de um destes especialistas culturais disseram-me que:

O Tio Manuel Estevo [pseudónimo] é que sabe muitas histórias das de dantes, coisas antigas, esse é que le pode ensinar muitas coisas, porque também já é velho, eu lembro-me dele sempre velho.

- (5) Leite de Vasconcelos (1936), referindo evidências da aldeia de Guadramil, a nordeste de Bragança, revela que, neste povo, a acção demarcatória tinha lugar no dia de São Sebastião (20 de Janeiro). Interrogando as pessoas acerca da razão de o evento ocorrer nesse dia, o autor não concluiu, porém, que se estabelecesse uma relação particular entre as duas ocasiões nativas. Este testemunho deve ser do início deste século, porque a mim próprio, inquirindo em Guadramil acerca desta tradição, foi-me dito que não se lembram deste costume (incluindo os homens mais idosos desse povo). O mesmo ouvi na aldeia vizinha de Rio de Onor, onde o ritual de demarcação do termo não parece ter ocorrido, neste século, aldeia, porém, tão conhecida na antropologia comunitarista portuguesa pela vetustez das suas tradições.

A aldeia de Baçal, a leste de Bragança, é outro caso onde verifiquei que o conselho não tem lugar na manhã do dia de Carnaval. Neste povo, ainda hoje é realizado o conselho, embora *a volta* se encontre muito reduzida em relação a antigamente. Realiza-se na manhã da primeira sexta-feira de Março. Todavia, este dia tem significados de renovação semelhantes à simbologia da manhã do dia de Carnaval, naquela região. Diz-se, designadamente, que é na primeira sexta-feira de Março que a *cunheira* deve ser semeada. *Cunheira* é o viveiro de mudas de certas plantas hortícolas semeadas na primavera (couve, alface, etc.). Ao conjunto destas sementeiras de Primavera, que incluem outros produtos que não necessitam de viveiros de mudas, tais como a batata e o feijão, dá-se o nome genérico de *o renovo*. Na cunheira, lança-se a semente e, depois de brotar a pequena muda, é transplantada para a cortinha. O próprio nome ‘renovo’ é cognato de ‘renovação’ de sementeiras que não só se ‘fazem de novo’, em cada nova Primavera, como têm lugar no momento de renovação universal representada por este período do ano.

Interessante, por outro lado, que, no dia do conselho das marras em Baçal, aquele ocorre de manhã. Da parte da tarde, o povo arremata os *terrenos do povo*: certos terrenos de propriedade comunitária, alugados anualmente aos indivíduos que oferecerem o lance maior. Este evento, nas outras aldeias, tem lugar no dia 1 de Janeiro, o dia inaugural do ano, outra data de renovação, por excelência. Além disso, em Baçal é uma tarde de celebração de comunidade, comendo-se bacalhau e bebendo vinho em comum. No ritual de Baçal existe ainda outro aspecto que o distingue do cenário que apresentei para Soeira e outras aldeias. Naquele povo, existe também a invocação de que os mais jovens devem tomar parte no conselho e, igualmente, refere-se a ideia de bater com a cabeça dos garotos na marra. No entanto, não há a convenção de apenas serem ‘velhos’ e ‘garotos’ a tomar parte na cerimónia: *o povo ia todo junto*, quer dizer, os homens, novos ou velhos, representando cada um a sua casa. Esta modalidade ocorre igualmente na tradição de outros povos, incluindo mesmo uma aldeia limítrofe com Soeira, Gondesende, onde o conselho ocorre na manhã do dia de Entrudo, mas, mesmo antigamente, não se limitava a velhos e garotos.

- (6) Trata-se de um critério de validação do conhecimento fundamentado na contraposição entre *ver* e *ouvir dizer*. Não é a oposição entre falso e verdadeiro, mas entre o que é certo ser verdadeiro e o que pode ser ou não verdade. Esta distinção regula a aderência do indivíduo a um sistema de crenças ou a um objecto ambíguo de conhecimento, de acordo com a sua experiência sobre o assunto. O que se viu ou experimentou tem uma força validatória maior do que aquilo que se conhece apenas por ouvir dizer. Por exemplo, na narração de histórias de bruxas e espíritos, o uso de expressões validatórias permitem ao narrador distinguir episódios ocorridos consigo próprio ou com alguém de grande confiança de outras histórias que conhece apenas por ouvir falar: *esta não é história, esta passou-se comigo!* O grau do testemunho autenticatório assevera o prodígio. Situação semelhante ocorre, por exemplo, em casos de *gossip*, quando o indivíduo remete as dúvidas da veracidade do facto para aquele que lho contou primeiramente: *Eu foi assim que l'ouvi contar, eu se mintó é pela boca dela.*
- (7) A distinção *jural* e *jurídico* enunciada por Fortes (1962) refere, em ambos os casos, a existência de regras expressas regulando uma instituição. A diferença é que as regras jurais são do domínio da convenção oral, enquanto o domínio jurídico é instituído por meio da tradição escrita.
- (8) *Rezar* significa 'corresponder recíproca e encadeadamente' e tanto se utiliza para referir a concatenação dos marcos que dividem as propriedades como das marras que dividem os termos: *a marra de Silvaldos reza acima co a do Cabeço da Pala e esta vai rezar abaixo co a de Rebançais e aqui reza co a marra de Vale do Freixo, etc.* A expressão vernacular tem origem no verbo latino *recitare*, pertencendo ao vocabulário do Direito normativo e das coisas públicas. Um dos significados era 'tornar a fazer a chamada dos indivíduos que foram citados a comparecer diante do tribunal'. Ou ainda 'ler em voz alta um texto', em particular o texto de uma lei, legado ou tratado. Na acepção nativa, refere a regularidade instituída na concatenação.
- (9) A lista destas trinta e cinco localidades é a seguinte, reunidas conforme a sua localização actual nos limites dos concelhos modernos:

Mirandela (Guide, Ribeirinha, Fradizela, Vale de Gouvinhas, Vale Maior, Mosteiró, Vale de Prados, São Pedro Velho, Regodeiro, Romeu, Vale d'Asnes).

Macedo de Cavaleiros (Olmos, Fornos, Malta [nos tombos designada de São Cristóvão]).

Vimioso (Algozo, Vale d'Algozo, Vilar Seco, Vila Chã da Ribeira, Junqueira, Matela, Avinhó, Mora, Uva).

Miranda do Douro (Granja, Picote, Sendim, Atenor, Teixeira, Fonte Ladrão, Silva).

Mogadouro (Urrós, Saldanha, Figueirinha, Travanca, Valcerto).

(10) As onze marras citadas no foral Manuelino são as seguintes, por esta ordem:

- (i) S.da portela das Barreiras
- (ii) e de a Boca de Cadernos
- (iii) e a portela de S.João
- (iv) e a fonte de Revoredo
- (v) e de a serra entre o Reboredo e Cabrimilhos
- (vi) e de a Boca de Val de Cevros entre Pinelo e Vimioso
- (vii) e a portela de canal que vem ter água de Maçãs
- (viii) até à Boca dos Balssados
- (ix) e de acima ao caminho do Campo
- (x) e de a Boca de Pena Samarra
- (xi) e à Cabeça Aguda.

Na acta de 4 de Janeiro de 1747, porém, é feita referência a trinta e duas marras para o mesmo termo:

- (i) No Alto das Barreiras
- (ii) Cimo da Vinhola
- (iii) Ribeiro de Caderno
- (iv) Boca de Caderno
- (v) Alto da Orreta dos Choupos
- (vi) Malhadais
- (vii) Terra da Igreja de São Joanico
- (viii) Penica do Abade
- (ix) Enverniços
- (x) Pena do Mocho
- (xi) Cruz de S.Julião
- (xii) Cabanas
- (xiii) Lagonica
- (xiv) Lameiro de Pedro Marcos
- (xv) Fonte de Reboredo
- (xvi) Serra
- (xvii) Orreta dos Milhos
- (xviii) Boca de Val de Cervos
- (xix) Terra de Manuel Lopes
- (xx) Caminho de Pinelo
- (xxi) Malhados
- (xxii) Festiadeira
- (xxiii) Terra dos Padres da Companhia
- (xxiv) Portela do Canal
- (xxv) Penica da Roca
- (xxvi) Rio Maçãs
- (xxvii) Boca dos Bolssedos
- (xxviii) Campo
- (xxix) Pena Samarra
- (xxx) Cabeça Aguda
- (xxxi) Picadeiros
- (xxxii) Nossa Senhora do Rosário do Monte.

- (11) Um destes antropólogos, Julia Hecht, que fez trabalho de campo em Pukapuka entre 1972 e 1974, contou ao autor, numa comunicação pessoal (idem:13), que certa vez ouviu falar numa divisão da ilha em duas partes. No entanto, pareceu-lhe uma informação tão pouco consistente que não a trabalhou no seu argumento. Contudo, apenas dois anos depois de terminado o seu trabalho de campo, esta bipartição apareceria como a principal estratégia de reorganização social e cultural do atol.
- (12) Robert Boroksky (idem:142-144) apresenta diferentes casos em que a influência ou até a acção directa dos antropólogos leva, em Pukapuka, à representação teatral de mitos e lendas ou a codificações e recolhas de genealogias. Ele próprio, conhecendo a importância da competição e do jogo para os Pukapukans, patrocinou manifestações deste tipo. O caso mais flagrante é o de Julia Hecht (idem:132), que influenciou, com o seu interesse pela questão das matrimesadas, a recuperação deste aspecto da organização social tradicional.

Manuscritos

Arquivo Distrital de Bragança, 1633. *Tombo, Medição e Demarcação da Comenda da Vila de Algoso e de suas Anexas, Propriedades e Bens.*

Arquivo Distrital de Bragança, 1684. *Tombo, Medição e Demarcação da Comenda da Vila de Algoso e de suas Anexas, Propriedades e Bens.*

Câmara Municipal de Vimioso. 1707-1708. *Tombo, Medição e Demarcação da Comenda da Vila de Algoso e de suas Anexas, Propriedades e Bens.*

Referências citadas

Alves, Francisco Manuel. 1910-1948. *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*. Onze volumes. Porto, Coimbra, Bragança: diversos editores. (i:1910; ii:1910; iii:1911; iv:1911; v:1925; vi:1928; vii:1931; viii:1932; ix:1934; x:1938; xi:1948).

Alves, Francisco Manuel. 1968. *Vimioso: Notas Monográficas*. Coimbra, Publicação da Junta Distrital de Bragança.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.

Barth, Frederik. 1987. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

Behar, Ruth. 1986. *Santa Maria del Monte: The Presence of the Past in a Spanish Village*. Princeton, Princeton University Press.

Bloch, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Bloch, Maurice e S.Guggenheim. 1981. Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth. *Man*, 16:376-386.
- Bluteau, Rafael du. 1712-1721. *Vocabulario, Portuguez e Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Belico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymio, Hierologico, Ichthyologico, Indico, Isagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Orthographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quiddidativo, Qualitativo, Quantitativo, Rhetorico, Rustico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Terapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, auctorizado com exemplos dos melhores escriptores portuguezes e latinos, oferecido a el-rey de Portugal D.João V.* Oito volumes. Coimbra e Lisboa:diversas oficinas.
- Boissevain, Jeremy. 1992. Introduction. In *Revitalizing European Rituals*. Jeremy Boissevain, ed., p. 1-19. Londres, Routledge.
- Borofsky, Robert. 1987. *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Brito, Joaquim Pais de. 1988. Frontière et Village. Note sur l'Assise d'une Frontière Politique. *Annales de Géographie*, 541:330-343.
- Brito, Joaquim Pais de. 1989. A Aldeia, as Casas: Organização Comunitária e Reprodução Social numa Aldeia Transmontana (Rio de Onor). Dissertação de Doutoramento: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (Lisboa).
- Caetano, Marcello. 1990. *Manual de Direito Administrativo* (2 vols.). Coimbra, Livraria Almedina.
- Carrithers, Michael. 1990. Why Humans have Cultures. *Man*, 189-206.
- Eliade, Mircea. 1982 [1965]. *Le Sacré et le Profane*. Paris, Gallimard.
- Fortes, Meyer. 1969. *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Gerholm, Tomas. 1988. On Ritual: A Postmodernist View. *Ethnos*, 3-4:190-203.
- Goody, Jack. 1970. Inheritance, Social Change and the Boundary Problem. In *Échanges et Communications: Mélanges Offerts à Claude Lévi-Strauss*. Jean Pouillon e Pierre Maranda, ed., p. 437-461.
- Guénon, René. 1984. *Le Symbolisme de la Croix*. Paris, Guy Trédaniel Éditions Véga.
- Hastrup, Kirsten. 1992. Writing Ethnography: State of the Arte. In *Anthropology and Autobiography*. Judith Okeley e Helen Callaway, ed., p. 116-133. Londres, Routledge.
- Kuper, Adam. 1992. Post-modernism, Cambridge and the Great Kalahari Debate. *Social Anthropology*, 1(1):57-71.

- Lévi-Strauss, Claude. 1983 [1962]. *La Pensée Sauvage*. Paris, Plon.
- Okely, Judith. Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge. In *Anthropology and Autobiography*. Judith Okely e Helen Callaway, ed., p. 1-28. Londres, Routledge.
- Pina-Cabral, João. 1986. Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho. Oxford, Clarendon Press.
- Thornton, Robert. 1980. *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*. Nova Iorque, Academic Press.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago, Aldine Publishing Company.
- Stahl, Paul H. 1975. Deux Communautés Villageoises en Europe du Sud-Est. In *Éléments d'Ethnologie*. R.Cresswell, ed., pp.249-269. Paris, Armand Collin.
- Strathern, Marilyn. 1987. Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology*, 28(3):251-281.
- Vasconcelos, José Leite de. 1980 [1936]. *Etnografia Portuguesa: Tentame de Sistematização*. Vol.II. Lisboa, Imprensa Nacional.
- Viterbo, Fr. Joaquim de Santa Rosa de. 1983 [1798-1799]. *Elucidário das Palavras, Termos e Frases que em Portugal Antigamente se Usaram e que Hoje Regularmente se Ignoram: Obra Indispensável para Entender sem Erros Documentos mais Raros e Preciosos que entre nós se Conservam*. Porto-Lisboa, Livraria Civilização.