

# A PELE É COISA PROFUNDA?

por

António Medeiros\*

**Resumo:** O título glosa uma frase conhecida de Paul Valéry. No texto falo de diferenças que se põem entre Portugal e a Galiza, naquilo que respeita às políticas de objectivação da cultura. Talvez às avessas do espírito da convocatória do colóquio, quero sugerir que às vezes importa dar importância a coisas superficiais ou “epidérmicas”; por exemplo: trajes ditos folclóricos.

**Palavras-chave:** NW peninsular; culturas nacionais; folclore.

**Abstract:** The title of the paper is inspired in a Paul Valéry's sentence. Portugal and Galicia, and the politics of objectification of culture, are discussed. The importance of “superficial” or “epidermis” aspects like the so-called folkloric clothes is underlined.

**Key-words:** Iberian north-west; national cultures; folklore.

A Galiza é reconhecida hoje como uma das três “nacionalidades históricas” do “Estado das Autonomias” que vigora em Espanha ao abrigo da constituição democrática de 1978. Aquele estatuto privilegiado também é partilhado por o País Vasco e a Catalunha. Pode dizer-se que, em termos gerais, a cada uma das 18 instâncias de governo autónomo surgidas desde 1978 ficou atribuído o encargo de “provar a originalidade da respectiva cultura” (cf. Fernandez *in* Medeiros, 1997). Em vários das autonomias a produção de uma cultura regional põe-se como questão nova e por isso exigente. Não é o que acontece nas ditas “nacionalidades históricas”, onde aquela tarefa que se tem revelado porventura mais complexa. No País Basco, na Catalunha e na Galiza, os particularismos históricos, sociológicos e linguísticos são discursados desde finais do século XIX por movimentos nacionalistas mais ou menos

---

\* Departamento de Antropologia do ISCTE.

notórios e com expressões radicalizadas. Por isso, ali, a implementação de políticas de identidade é fonte constante de importantes disputas que centram em grande medida a vida política quotidiana.

É outro, muito diferente, o enquadramento histórico e político das províncias em Portugal, as mais amplas divisões territoriais habitualmente distinguidas. Até hoje, as províncias portuguesas não têm competências de auto-governo atribuídas ou qualquer tipo de estatuto político significativo<sup>1</sup>. Tão pouco emergiram ali reivindicações regionalistas de relevo. Reconhecemos até hoje, afinal, as províncias enquanto espaços de discursos de identidade sobretudo fundados em supostos particularismos etnográficos, cujo conhecimento foi muito gradualmente popularizado, enquanto consequência secundária do processo de nacionalização da cultura dos portugueses, que vingou no final século XIX e na primeira metade do século XX. Podemos dizer, parafraseando um famoso dito de Karl Marx que sempre se manteve débil ou superficial o conhecimento das províncias “em si”, e que estas nunca foram “para si” i.e. não emergiram ali reivindicações discursos regionalistas: reivindicações performativas de identidade social, seguindo os termos sugestivos de Pierre Bourdieu (1989).

## I

De 1997 a 2000 assisti em Santiago de Compostela às comemorações do dia 25 de Julho, neste dia são muito diversos os ritos de participação multitudinária que tem lugar na sede de governo da *Comunidade Autónoma de Galicia*. Para além das festas tradicionais de sentido religioso do *Día del Apóstolo Santiago* e ainda dos actos oficiais que assinalam o *Dia Nacional da Galiza*, centram-se também em Santiago as comemorações do *Dia da Pátria Galega*. Este é o momento mais alto do ciclo anual de manifestações do movimento nacionalista galego que é encarnado por uma miríade de partidos e de organizações da esquerda e da extrema-esquerda, a maioria dos quais está agrupado numa coligação denominada *Bloque Nacionalista Galego*. Importa notar que o poder executivo na Galiza tem sido controlado por um partido do centro-direita e não nacionalista, cuja legitimidade enquanto governo galego autêntico é constantemente contestada pela esquerda nacionalista.

É complexa a sequência dos actos comemorativos e de reivindicação do *Dia da Pátria Galega*; impressionou-me ao longo dos anos a estabilidade das suas formas, o carácter reiterado, “quase ritual” (Connerton, 1989), dos diversos passos. Mas,

---

<sup>1</sup> Com a excepção recente dos arquipélagos atlânticos Estes são denominados como desde 1977 como “Regiões Autónomas”, da Madeira e dos Açores respectivamente. As suas competências de auto-governo são mais cingidas do que aquelas que as “Nacionalidades históricas” tiveram atribuídas em Espanha.

aqui, quero centrar-me, deter-me um pouco na descrição de um grande piquenique com que sempre se encerram as comemorações do Día da Pátria Galega e que tem lugar num grande souto de carvalhos adjacente à cidade, a *Carballeira de San Lorenzo*.

No piquenique do *Bloque* podemos reconhecer uma composição quase exemplar das propostas etnomiméticas (cf. Cantwell, 1993) mantidas pelo actual movimento nacionalista. Estas devem ser lidas como um modo peculiar de apropriar a tradição galega: a eternidade presumida do que é popular e anónimo e que se pode situar aquém das contingências da história. Nesta festa de ambiente pastoril surgem suspensas grande parte das ambiguidades que tocam a sociedade galega, muitas das quais têm uma presença multissecular e que se podem dizer – além das propostas nacionalistas mais sumárias – consubstanciais das possibilidades de pensar a história da Galiza.

Em *San Lorenzo* grande parte das pessoas que encontro – ou consigo reconhecer – vive ou trabalha nas cidades galegas, são técnicos superiores, actores, sindicalistas, universitários ou profissionais liberais<sup>2</sup>; gente ainda jovem na sua maioria, que faz a festa com especial desenvoltura. Com um pouco de ironia – esta foi a impressão inicial na primeira vez que ali estive em 1997 –, pode parecer na *Carballeira de San Lorenzo* que se chega a uma festa camponesa recriada num filme de Hollywood. Vêem-se camisas brancas de algodão e algumas de linho, usam os cabelos soltos muitas das mulheres mais novas; há gente com chapéus de palha rústicos postos. São notas que ajudam a compor uma atmosfera de festa campestre intemporal, quebrada apenas pelas bancas de venda de livros, de discos e de distribuição de materiais de propaganda.

Nos instrumentos mais frequentes por ali – gaitas, pandeiros, alguma sanfona –, tocam-se músicas tradicionais acompanhadas por canções em galego. Muitas destas são pícaras e as alusões sexuais fazem crescer o gáudio nos ajuntamentos formados à volta dos músicos. Nos comentários em voz alta feitos entre grupos de conhecidos, entre homens e mulheres nomeadamente, pode perceber-se o uso solto de expressões obscenas, instâncias curiosas de *mimesis* da fala solta de labregos e proletários, que será censurada no quotidiano da maioria dos presentes. Em *San Lorenzo* são desenvoltas as posturas da maioria dos homens e das mulheres, notoriamente muito mais à-vontade com os corpos e as atitudes do que costuma acontecer com camponeses na Galiza (e noutros contextos também; cf., por exemplo, Bourdieu, 1962). A imagem

---

<sup>2</sup> O BNG conseguiu uma penetração crescente e difusa no conjunto da sociedade galega ao longo dos últimos anos, como já sugeri. É notório, contudo, que atrai sobremaneira a adesão de fracções importantes dos sectores qualificados profissionalmente e intelectualizados das classes médias dos contextos urbanos, como também sugerem as análises sociológicas dos resultados eleitorais. Aparentemente, numa apreciação genérica, muita da gente de aspecto mais modesto presente de manhã na *Quintana* está ausente no piquenique, nomeadamente os mais idosos, camponeses, pescadores ou operários.

genérica da massa dos frequentadores do piquenique do *Bloque* diverge muito da que podemos encontrar pelas feiras da Galiza rural de hoje em dia: é a mimetização de uma *communitas* rústica atemporal que encontrámos na *Carballeira de San Lorenzo*.

Aquela impressão permite sugerir que tanto as práticas de consumo como o comportamento estilizado dos convivas pode ser compreendido como um ensimesmamento ritual. Este faz-se em torno de marcadores privilegiados, expondo o que é julgado essencial e perene na cultura galega, colhido na “tradição” *labrega*, como referências gastronómicas, musicais ou até de comportamento, muitas das quais são facilmente reconhecíveis no *corpus* da etnografia feita na Galiza ao longo do tempo. Nesta medida, encontramos no piquenique da *Carballeira de S. Lorenzo* sugerida uma suspensão do tempo contigente da história; há uma proposta de um tempo novo, redimido pela tradição às portas da cidade (Benjamin, 1992: 244-255; cf. tb. Zulaika, 1996).

Habitualmente, como fui percebendo, são referências explícitas a Cuba e a Portugal as únicas exceções perceptíveis ao ensimesmamento na tradição galega proposto no piquenique do *Bloque Nacionalista*. Estas surgem como balizamentos propostos desde o exterior, sendo citações de países livres frequentemente referidos na retórica nacionalista como exemplos de pequenas nações se mantenham soberanas face a vizinhos mais poderosos.

Têm uma importância muito grande e antiga – vindas já do século XIX – as referências retóricas a Portugal no discurso galeguista. São mais recentemente datadas – assinalando afinidades ideológicas prezadas no BNG – as menções a Cuba e as expressões de solidariedade para com o regime que ali vigora desde 1959. A presença de Cuba fica dada pela circulação da efígie do *Che* Guevara impressa nas bandeiras e em *t-shirts*, um símbolo cosmopolita das esquerdas, eventualmente também pela presença de algum músico convidado.

As duas referências a Portugal eram também ostensivas. Encontrei em anos sucessivos no souto um homem envolvido numa bandeira portuguesa, que se manteve mudo e sorridente quando o interpelei uma vez, para perguntar as razões daquela apresentação tão inédita que fazia de si. Também ali marca presença habitual uma mulher rigorosamente vestida à “moda do Minho” ou à “Vianeza” (cf. Basto, 1930) que se faz acompanhar de uma rusga de tocadores também eles vestidos com trajes estereotipados que alguém vindo de Portugal reconheceria como “minhotos”.

Surpreendia a presença daqueles trajes “folclóricos” no ambiente festivo que quis descrever anteriormente, onde estavam ausentes todo tipo de figurações da Galiza que podiam ser consideradas equivalentes – e que seriam desdenhadas pela maioria dos presentes como “folclorismos”. Estes são habitualmente menosprezados como a marca do *regionalismo bien entendido* – chavão irónico usado desde há muito tempo pelos nacionalistas das periferias para desdenhar das posições dos

regionalistas mais moderados ou de demonstrações entendidas como hipócritas de políticos centralistas para com manifestações de particularismos. Sob o regime autocrático de Franco a expressão tornara-se mesmo um enunciado ameaçador.

Eu conhecia bem o percurso político da mulher portuguesa vestida “à moda do Minho” que me habituei a encontrar no piquenique do *Bloque Nacionalista Galego*. Era uma arquitecta relativamente famosa no Noroeste de Portugal por ser a única mulher à cabeça de uma autarquia local que estava ligada ao Partido Comunista – uma condição que era duplamente inédita numa área onde avulta a influência da Igreja Católica e é mínima a influência daquele partido. Era, aliás, irmã de um dos meus informantes mais importantes quando tinha feito trabalho de campo no Minho, e em cujo círculo de relações tinha chegado a perceber como eram pacíficas as relações com as representações convencionais da tradição rural. Estas, na sua maioria, tinham ficado definitivamente fixadas nos anos 30/40 do século XX, pela mão das novas elites políticas e culturais que apoiantes do regime autoritário que vingou desde 1926 até 1974.

Disse-me a irmã do meu amigo que estava ali presente por solidariedade pessoal e política com amigos de há longa data. Também me deu conta de que, assim vestida, representava Portugal. Na verdade aquele tipo de traje tinha sido um dos emblemas mais ostensivos de nacionalidade, cunhado ainda nos finais do século XIX. Então as camadas mais abastadas da sociedade portuguesa faziam a nacionalização da respectiva cultura, mediante a estilização etnomimética de costumes rurais, sobretudo referenciados ao Minho (cf. Medeiros, 2002).

## II

Numa manhã de Inverno em 1998, quando vivia em Santiago de Compostela, perdi por acaso a oportunidade de assistir a um evento retumbante que agitou o centro da cidade: para celebrar a reeleição recente do seu presidente, a *Xunta de Galicia* juntou vários milhares de gaiteiros vestidos com trajes folclóricos vistosos defronte da famosa catedral, na *Praza do Obradoiro*. Esta concentração surpreendente foi notícia na imprensa e televisões estrangeiras – dizia-se mesmo que seria inscrita no *Guinness Book of Records*, como a maior concentração de gaiteiros alguma vez realizada no Mundo. Nos dias antecedentes e por muito tempo depois, multiplicaram-se em Santiago tanto anedotas sardónicas como reportagens entusiasmadas nos jornais oficiosos. Ouvi desdêns ostensivos, mas comentários embaraçados de apologia – reacções que variavam segundo as simpatias políticas de cada um dos meus informantes

Até hoje divergem muito os cálculos sobre as presenças efectivas nesta famosa concentração. Os autores da convocatória mantiveram uma posição triunfalista,

garantindo que todas as melhores expectativas tinham sido ultrapassadas e que teriam sido quase oito mil os gaiteiros presentes na praça, bastantes mais do que os 5000, inicialmente previstos. Já um amigo, ligado ao movimento nacionalista, embaraçado por ter de dar importância a uma coisa que queria apresentar como desdenhável e até vergonhosa para a imagem da Galiza, fez finca-pé em garantir-me que não teriam sido mais de três mil e poucos os executantes. Surpreendentemente esta foi uma reacção comum a vários aos informantes que tinham as mesmas simpatias políticas do meu amigo.

Em 1995, uma publicação periódica ligada ao movimento nacionalista galego editou um número temático intitulado sugestivamente *No País das Gaitas*<sup>3</sup>. Naquela data, já dois daqueles grandes ajuntamentos de gaiteiros – ainda que mais modestos – tinham sido organizados pela presidência da *Xunta* para comemorar as anteriores vitórias eleitorais. O editor de *No País das Gaitas*, apesar de censurar na introdução todos os aproveitamentos abusivos para a *legitimación política*, também sugere simultaneamente que é íntima a relação entre este instrumento e a história do galeguismo, associando o florescer da sua prática com os períodos do renascimento político e cultural da Galiza.

A verdade é que hoje se contam por muitas dezenas de milhares os aprendizes da gaita na Galiza – rapazes e raparigas – em associações e escolas várias, dispersas por toda a *Comunidade*. Grande parte das quais são favorecidas com os subsídios da *Xunta de Galicia*. Mas também são, afinal, variados os *talleres* de aprendizagem e de construção deste instrumento emblemático mantidos nos circuitos afectos à esquerda nacionalista. Se tomarmos a sugestão do editor do *País das Gaitas* como boa, obrigamo-nos a reconhecer a vitalidade da afirmação contemporânea da cultura galega –.

Em 1935, Alexandre Bóveda – uma das vítimas mais famosas da sublevação franquista do ano seguinte e hoje figura emblemática –, escrevia um sugestivo “*Envío as Mocedades*” sub-titulado “*Temos que crear o noso Baile Nacional*”, onde dizia o seguinte:

“... así como temos xa un Himno, unha Bandeira, uns cantos – ... – teremos tamén axiña o noso Baile Nacional.

Haíno? Sí. A nossa Redonda, que pode ser bailada a un tempo, c-un ritmo, e co mesmo punto, por centos ou milleiros de persoas.

(...) *Un dia da nosa Festa grande acudirán a Compostela de todo-los puntos cardinás da Terra milleiros de mozos que consagraran o noso baile*” (*A Nosa Terra* 396, 1935).

Hoje em dia são frequentes, em Compostela, e por toda a Galiza, grandes

<sup>3</sup> *Cadernos A Nosa Terra* nº 20; um suplemento eventual de um título histórico do nacionalismo galego.

reuniões de dançarinos que interpretam danças tradicionais, para além da proliferação de banda de gaiteiros que já vimos ter sido avassaladora nos últimos anos. Aquilo que quero sublinhar é a similitude de preocupações que podemos encontrar entre estes dois exemplos tão desfasados no tempo e no posicionamento ideológico dos seus proponentes. Modos díspares de produzir e difundir uma moderna cultura de massas, nacionalizada – fundada em “objectivações” (Handler, 1988) do que é julgado galego e popular – estão hoje em aberto para os vários sectores políticos da Galiza, mas isto supõe uma gestão de memória

Como quis sugerir anteriormente, hoje são frequentes as manipulações de imagens etnográficas por parte do Governo da *Comunidade Autónoma* que o *Partido Popular de Galicia* controla. Mas a verdade é que a sua criação e primeiros usos tinham entusiasmado os nacionalistas galegos do início do século XX, como a consulta dos periódicos da época permite atestar. De facto as exortações à organização de coros, os elogios da formação de grupos folclóricos, de encenações etnográficas, e de outras iniciativas assimiláveis são bastas na imprensa galeguista das décadas anteriores à Guerra Civil Espanhola – propostas com as quais se pretendia então “objectivar” (Handler, 1988) a representação da nação galega.

Hoje a memória do galeguismo histórico, das suas figuras mais eminentes e respectivas produções culturais, são recursos muito disputados na Galiza, nomeadamente pelas instâncias do governo autónomo. Estas apropriações desenvoltas são percebidas como esbulhos ilegítimos e cínicos nos círculos da esquerda nacionalista. Por outro lado podem ser entendidos como meios estratégicos e prestigiados para produzir uma cultura nacional, uma incumbência do governo autónomo imposta pela letra do Estatuto de Autonomia.

### III

Em 1920 Antonio Gramsci escrevia considerações fascinantes sobre o leque das “convenções arcádicas” e a sua estilização na criação duma cultura nacional-popular (Gramsci, 1985: 188 e segs). Tomando os seus termos, podemos dizer por exemplo que entre as jovens *pandeireteiras ou gaitieras* que encontramos nos piqueniques da extrema-esquerda nacionalista galega e aquelas recrutadas pela *Xunta* nas aldeias de Ourense ou Lugo, meras diferenças “convencionais” ficam postas. Hoje, em ambos os casos, é accionamento de marcadores nacionais galegos o objectivo comum das respectivas performances. Estas podem ser soltas e mais criativas para as *pandeireteiras* do *Bloque Nacionalista*, oriundas das classes médias urbanas, enquanto que serão rígidas e ortodoxamente interpretadas pelas aldeãs que se vestem com trajes folclóricos estereotipados. Mas é uma cultura nacional que em ambos os

casos hoje se intenta representar, ainda que no segundo caso tivessem servido os mesmos trajes e performances para representar um “regionalismo bem entendido” que foi patrocinado sob o franquismo – a razão das desconfianças de *folklorismos* que a esquerda nacionalista galega mantém ostensivamente.

Na *España de las Autonomías* cada um dos governos autónomos ficou obrigado a “provar a originalidade da sua cultura”, como referi anteriormente. Esta imposição que é constitucional e inscrita em cada um dos estatutos de autonomia é observada pelo governo da *Xunta de Galicia*, de um modo particular, do qual se pode dizer que são especialmente enfáticos os processos de folclorização (cf. Martí, 1996). A oposição, os partidos da esquerda nacionalista, tende a perceber aqueles processos como manipulações anacrónicas e parodiáveis, tocadas por tiques do anterior regime do qual o actual Presidente da *Xunta* foi um dos próceres.

Mas, por outro lado também as percebe, mais ambiguamente, como apropriações indevidas de um património de referências que julga poder reivindicar como seu, cuja origem está inscrita na história do movimento nacionalista desde as suas primeiras origens oitocentistas. De facto, foi um trabalho de várias gerações, no âmbito do movimento nacionalista, que constituiu os recursos mais legitimados disponíveis hoje para fazer a pedagogia da cultura nacional galega, apropriados hoje com legitimidade institucional pelo governo autónomo da Galiza.

Neste processo as instâncias oficiais fazem apropriações de produções culturais feitas ao longo do tempo – grande parte das vezes em condições amargas de repressão, de exílio e de censura – por galeguistas com as mais diversas simpatias políticas. O processo referido não se pode considerar estancado ou datável, pelo contrário, mantém-se muito activo e replica-se na actualidade, tocando inúmeros registos, seja na literatura, na música, na produção etnográfica – exemplos entre os vários possíveis. Assim, pode perceber-se perpetuado um movimento contínuo de objectivação que serve a “prova” da cultura galega e que irmana, de mau grado recíproco, as instituições oficiais e o movimento nacionalista.

Parecem ser mais criativas as propostas surgidas nos círculos nacionalistas, porque estão situados numa posição “anti-estrutural” (Turner, 1967), à margem dos poderes vigentes cuja legitimidade enquanto governo *galego* contestam. Deste modo surgem constantemente envolvidos na produção de um discurso redentor, fértil em propostas criativas por intermédio das quais se alarga uma emergente “versão de mundo” em galego (Goodman, 1995); propostas cujo destino mais eventual é a institucionalização sob a alçada do governo autónomo.

Trajando com rigor estereotipado, por contraste, a presença de uma “lavradeira minhota” no piquenique do *Bloque Nacionalista Galego* permitia atestar a “liminaridade” (Turner, 1967) da posição dos nacionalistas no quadro político da *Comunidade Autónoma de Galicia*. Nas nações com Estado – ou nos casos basco ou catalão onde os nacionalistas



já detêm o poder – os trajes folclóricos podem surgir como meros componentes do “sistema IKEA” que A. M. Thiesse refere (2000). Surgem abertos a apropriações pacíficas de todos os sectores da sociedade. Assim acontece no Minho e noutras das províncias portuguesas desde há décadas a esta parte, sem que sequer a revolução política de 1974 tenha trazido transformações. Isto acontece, na minha opinião, porque se manteve a legitimidade das divisões reconhecidas pelo Estado, em cujo âmbito, repito, não cresceram reivindicações regionalista significativas.

## BIBLIOGRAFIA

- BASTO, CLÁUDIO (1930). *Traje à Vianesa*, Vila Nova de Gaia, Apolono.
- BOURDIEU, PIERRE (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel.
- BRANDES, STANLEY (1990). “The Sardana. Catalan Dance and Catalan National Identity” in *Journal of American Folklore* 103: 24-41.
- CANTWELL, ROBERT (1993). *Ethnomimesis. Folklife and the Representation of Culture*, Chapel Hill/London, The University of North Carolina Press.
- CONNERTON, PAUL (1989). *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODMAN, NELSON (1995). *Modos de Fazer Mundos*, Porto, Asa.
- GRAMSCI, ANTONIO (1985). *Selections from Cultural Writings*, London, Lawrence and Wishart Limited.
- HANDLER, RICHARD (1988). *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, University of Wisconsin Press.
- MARTÍ, JOSEP (1996). *El Folklorismo. Uso e Abuso de la Tradición*, Barcelona, Ronsel.
- MARX, KARL (1884) (1852). *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte*. Lisboa/Moscovo, Editorial “Avante”.
- MEDEIROS, ANTÓNIO (1997). “Returning to the Whole em Edimburgo. Entrevista com James Fernandez”, *Etnográfica* I (1): 135-143.
- MEDEIROS, ANTÓNIO (2002). “The Minho: A 19th-Century Portrait of a Select Portuguese Landscape”, *Journal of the Society for the Anthropology of Europe* Vol. 2-2: 18-28.
- THIESSE, ANNE-MARIE (2000). *A Criação das Identidades Nacionais. Europa – Séculos XVIII-XX*, Lisboa, Temas e Debates.
- TURNER, VICTOR (1967). *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/London, Cornell University Press.

