

***O Caminho do Tempo*¹.**
Uma viagem etnográfica às
memórias na fronteira galego-portuguesa

HUMBERTO MARTINS
Universidá de Manchester

Este texto resulta de uma proposta etnográfica para observar a relação memorial de uma aldeia portuguesa de Trás-os-Montes, Tourém, com as suas aldeias vizinhas da Galiza, na província de Ourense. Através das vozes do *Passado no Presente*, os aldeãos re-inventam uma realidade de um Tempo que parece passar devagar, não cedendo aos ritmos deste outro *Tempo capitalista* que impõe as velocidades de uma modernidade (aparentemente) imparável. Nestas aldeias, homens e mulheres,

¹ O título desta apresentação inspira-se no filme de Peter Brosen, *El Camino del Tiempo*, (10m. – P/B), Granada Centre for Visual Anthropology (GCVA), 1992. “Na parte Sul dos Andes Equatorianos, a forma do amanhã está enraizada na forma do passado. Através de um processo de criação contínuo, um grupo de pessoas reforça o seu próprio sentido de Tempo.” In <http://les1.man.ac.uk/visualanthropology/film/America.htm#Camino>. Constitui uma versão simplificada e refundida do primeiro capítulo da minha tese de doutoramento, *Will the Rocks Crumble [one day]? Past and present in the Portuguese Galician frontier-Border relations and memories* (em realização no departamento de Antropologia Social da Universidade de Manchester).

portugueses e galegos, vivem no seu próprio ritmo e guardam em comum memórias de tempos passados difíceis, nos quais a fronteira era indispensável à sua sobrevivência económica e à sua dignidade mais íntima. Unidos à volta de um *Passado em comum*, estes homens e mulheres vêm-se confrontados com novas ofertas de uma modernidade que lhes trouxe melhores condições de vida mas que parece estar-lhes a roubar uma forma de viver lembrada com saudade. Este texto é um relato de memórias breves de aldeãos portugueses que olham ao outro lado da fronteira como se estivessem a olhar ao ‘espelho’. *O Caminho do tempo*, explora as palavras da gente local, vendo em que medida foi sendo perpetuada uma comunidade e uma cultura que parece exceder e negar a imposição de uma fronteira política e de uma linha divisória... centrado num acontecimento marcante na História da Galiza, de Espanha e da Europa, a ‘sangrenta guerra civil de 1936-39’.

I. AS MINHAS MEMÓRIAS

Vou-te falar uma passagem que se passou comigo... como já te falei a aldeia era isolada, de tudo e de todos... tanto no contacto para Montalegre, devido à longa distância como isolada pelo lado da Espanha que não tinha acesso - estivesse sobre o risco de prisão. Nós temos uma propriedade ali na divisa de Randín, que é a divisa da Espanha, e andávamos à batata, arrancando batatas, e diz o meu pai assim para mim: ‘Zézinho, você vai ali a Randín na loja do sr. Canelhas, fala para te dar um garrafão de vinho e outro de azeite’ e falei, ‘eu vou sim pai, mas eu não tenho dinheiro...’ ‘não tem dinheiro mas ele já me conhece e

marca lá e depois eu pago' ... eu fui lá, atravessei ali na raia com 2 garrações vazios; atravessei a raia, não vi ninguém... quando chego lá, 'Bom dia, boa tarde sr. Canelhas...', diz ele 'Oi muchacho, oi muchacho... tu és hijo do tio Feliz?' 'Sou sim senhor sou hijo do sr. Feliz'; 'Entonces que tu quieres?' 'O meu pai falou para o senhor me dar um garrafão de vinho e me escolher um vinho bom e um garrafão de azeite, para me escolher uma mercadoria boa...' 'Mucho bien, mucho bien... entra aí, me gusta mucho este muchacho que ainda faz a conta primeiro que yo'... eu devia ter uns 7 ou 8 anos... então o sr. Canelhas lá me entrega um garrafão de vinho e outro de azeite para eu levar para a terra onde nós andávamos arrancando as batatas bem na divisa da Espanha. Quando eu saio da aldeia espanhola, todo distraído... era menino, apareceram os carabineiros não sei de onde... estavam escondidos por ali, apareceram os carabineiros: 'Olé muchacho!' Eu olhei assim assustado; 'Para!' parei... 'De onde vens?' 'Fui buscar um azeite e um vinho que nós andamos a arrancar batatas ali... o meu pai mandou-me buscar o vinho, é para uso, não é para vender é para uso nosso, é para comer, é para beber, é para uso...' 'Pousa aí, pousa aí'; 'não vou pousar não, eu vou levar que nós precisamos'; eu era menino, sabia lá o que era para ter medo... aí não vou pousar não, e comecei a andar. 'Pousa aí que te arranco as moelas...' falou ele, falou o carabineiro, que me arrancava as moelas, quer dizer que me arrancava os dentes, é como dizer, 'te dou um murro que te arranco os dentes', aí comecei a tremer já com medo e larguei... larguei oh e já não pego. Quando eu cheguei lá na terra e contei ao meu pai, meu pai ficou doido, meu pai ficou revoltado, 'aqueles desgraçados tirarem um garrafão de vinho e de azeite... que a gente anda aqui e tanto precisa dessas coisas, não temos onde ir comprar, Montalegre que tem 30km para ir buscar lá...

[História contada por Zé Damião do Feliz, emigrante da aldeia portuguesa de Tourém que vive actualmente no Brasil].

Gostaria de começar por esclarecer o meu interesse pela cultura galega. Parece óbvio, pela própria nacionalidade. Sou português, isto é, falo ‘a mesma língua’ que os falantes galegos, dirão os lusistas ou re-integracionistas. Ou, pelo contrário, falo uma língua que, embora parecida, é diferente na seu padrão linguístico, diriam os chamados ‘isolacionistas’. Todavia, sendo também os aspectos sociolinguísticos motivadores do meu interesse académico e pessoal pela cultura e língua galega, devo dizer que não é esse apenas o interesse desta pesquisa. A minha área é a antropologia e, embora tenha feito algumas incursões pela antropologia da linguagem/sociolinguística, não sou especialista em fenómenos da linguagem.

Na entanto, um dos meus interesses primordiais foi o de observar fenómenos de contacto entre línguas e culturas, quer numa perspectiva sociolinguística, quer sobretudo num olhar mais culturalista ou antropológico. Diria que sempre me fascinou nas formas de falar das gentes do Norte de Portugal esse elemento de ‘galeguidade’, essa forma mais aberta, cantada, gritada até, de dizer as coisas e as palavras. O som, a fonética, a pronúncia do norte aproximam, de facto, os dois lados da fronteira numa espécie de língua comum.

Além do mais, como referem alguns estudos no âmbito da psicologia, há uma *memória semântica* (de longo prazo), primordial, que é começada a elaborar desde os primeiros segundos de vida com vista à apreensão da linguagem. Diria, que por falarmos línguas semelhantes, galegos e portugueses aproximam-se na forma como recordam, isto é, na forma das suas memórias, ou melhor na forma como significamos por via de convenções linguísticas o mundo que nos rodeia e as impressões que dele criamos; e que melhor exemplo do que esse da

palavra portuguesa ‘saudade’ e do vocábulo galego ‘morrinha’ para expressar essa característica tão fatalista nos dois povos. Povos desde sempre habituados a ver as suas gentes partir tendo o mar como um dos meios principais onde a saudade crescia e cresce, só desaguando muitas vezes no outro lado do Oceano onde muitos galegos e portugueses encontraram, por fim, um lugar onde sonhar. As palavras também perpetuam no presente um passado vivido e incorporado no próprio vocabulário da vida. Diria que o vocabulário é um repertório privilegiado onde podemos perceber a história e o passado de uma comunidade, bem como o modo como os povos têm *caminhado no tempo*.

Estas semelhanças socio-linguísticas foram sendo confirmadas depois, com três viagens que fiz à Galiza, mais propriamente a Santiago de Compostela. Recordo-me dessa expressão tão galega de dizer ‘ata logo’ ou ‘ala’ aquando de um momento de despedida entre duas pessoas. Foi num *hostal* de Santiago que reconheci pela primeira vez, se assim posso classificar, esse *portuguesismo* em alguém que afinal era galego... porque também em Portugal se diz adeus assim, ‘ate logo’ significa *até sempre, até já* ou *até nunca* marcando um tempo indeterminado e uma possibilidade de re-encontro que nunca se encerra. Por isso, fui seduzido a aprender o galego como língua numa universidade de Lisboa, num curso pós-laboral. Aí, o óbvio foi-me esclarecido. As *Medievais Cantigas de Amigo, de Amor e de Escárnio e Maldizer* são prova desse tronco comum que liga a origem das duas línguas e das duas culturas. Os jograis e outros cantadores medievais circulavam, cantando a Poesia Trovadoresca, por um território que ainda não dividia a parte noroeste da Península Ibérica.

Depois, voltei a Santiago e à Universidade, como estudante de um dos seus cursos de Verão. Aí, aprendi o acento do galego, as formas gramaticais e a *pronúncia* da norma ortográfica tal como é defendida pela Xunta da Galiza. Recordo-me de alguns colegas portugueses ‘fazerem broma’ dessa forma aparentemente modificada – artificializada – de falar o português. Devo dizer que tive grandes discussões com esses e outros colegas de curso, a quem reconheci a sobrançeria de etnocentricamente avaliarem o estatuto de uma língua nacional pelo olhar centralizante da língua portuguesa. Aliás, bastava olhar atentamente a trabalhos de dialectologia portuguesa (por exemplo, Moura Santos²) e ao trabalho de Jorge Dias na fronteira transmontana com Zamora para perceber que há eventualmente mais semelhanças entre as línguas de contacto do que propriamente entre estas e as normas standard das línguas oficiais portuguesa, castelhana e galega. Recordo-me também de alguns diálogos curiosos com estrangeiros, sobretudo com Patrick, um holandês que aprendera o castelhano e o português, e com Didi, uma alemã que apenas sabia o castelhano, e que fizeram aperceber-me das similitudes linguísticas entre os três idiomas, bem como da dificuldade em aprender um idioma depois de ter familiaridade com um deles.

Para mim, e de uma forma pouco científica ou pensada, há altura considerava o galego como estando entre o português que eu falo e aprendi e o castelhano. Por outras palavras, diria que o galego era um falar castelhano entendível. Em todo o caso, conheci a origem e a evolução fonética de algumas palavras do português

² De Moura Santos 1967.

que eu falo e de outras palavras que ainda permanecem na zona de fronteira onde depois realizei o meu trabalho de campo. Uma fronteira onde as certezas políticas se perdem na imemorável relação entre as populações.

Desse período em Santiago, não esqueço ainda o encontro que presenciei entre duas mulheres. Uma perguntando à outra: ‘onde vais Maria?’, ao qual a outra retorquia: ‘Para a Romaria’, com um ar alegre... e de seguida, ‘Donde vens Maria?’ ‘Da Romaria’, respondendo com um ar triste. Recordo-me deste jogo de palavras ditas por outra mulher, a minha avó, uma mulher do Alentejo, a Província a sul de Portugal que faz fronteira com a Estremadura Espanhola, a quase 800 km de distância dessa rua de Santiago onde presenciei o encontro. Também o folclore assemelhava os dois lados da fronteira. Lembro-me de ter pensado de que forma se processa o tráfego cultural, como se criam as culturas, como evoluem... quais são os processos de transmissão cultural? Como se separam as memórias? Como se unem as memórias? Porque recordamos isto ou aquilo? Porque esquecemos isto ou aquilo? Porque são os povos esquecidos ou lembrados? Porque são os povos unidos ou separados?

Num terceiro momento voltei a Santiago para realizar um documentário sobre o Nacionalismo Galego, trabalho já inserido nesta minha pesquisa sobre as relações de fronteira entre Portugal e a Galiza. Nessa altura conheci uma mulher com quase 90 anos, Petrolina Romai, que vivia em Ribeira, Pontevedra, e falava um galego quase português. Portanto, diria em suma, que o meu namoro como os elementos culturais galegos é já longo e que esta breve reflexão que agora vos

apresento é apenas um olhar de um português sobre a Galiza.

II. MEMÓRIAS HISTÓRICAS E ANTROPOLÓGICAS

Começo com uma pergunta de Eric Hobsbawn:

em que medida a ‘nação’ é uma tentativa de preencher o vazio deixado pelo desmantelamento de comunidades e estruturas sociais anteriores, pela invenção de algo que pode funcionar como, ou produzir substitutos simbólicos para o funcionamento de uma comunidade ou sociedade conscientemente apreendida? (Hobsbawn 1995: 92)

Como sabem, desde sempre que a cultura portuguesa e a cultura galega estão ligadas por laços de afectividade, e por uma ‘origem comum’. As historiografias dos dois países informam-nos dessa evidência histórica, geográfica e cultural. Diria mesmo que Galiza e Portugal vivem sobre o espectro de uma dominação castelhana (representada actualmente e desde a unificação espanhola, por Madrid) depois de uma história onde ambos tiveram momentos de glória. Basta recordar o período da reconquista cristã da Península Ibérica. Foi aqui neste território, há altura híbrido no sentido das nacionalidades que hoje conhecemos, que começou a desenhar-se o futuro território de Portugal.

Esta dominação, seja simbólica ou real, seja por via económica ou militar, seja por via de um desejo íntimo ou de um medo colectivo, a verdade é que Portugal e a Galiza foram durante muito tempo parentes pobres de uma Ibéria dominada a partir de certa altura por Cas-

tela. Aí, por exemplo, encontram alguns filósofos portugueses alimento para essa atracção ou fuga portuguesa para o mar, para África e para o Brasil... diz-se, *Portugal nunca foi europeu*.

Contudo, pareceu-me importante explorar etnograficamente a história portuguesa, essa história dos grandes feitos e das grandes movimentações geo-políticas, seguindo, aliás, algumas das sugestões mais prementes da Antropologia europeia actual – recorde-me, por exemplo, dos Comaroff, quando se referem a um método novo para a antropologia dizendo que “nenhum mundo social pode ser entendido correctamente sem referência à sua historicidade interna e à sua relação com o contexto global” (1992: 96). Numa fórmula diria que aqui vejo um convite para *o diálogo entre história e antropologia*, através de uma máxima que me parece essencial – olhar para a realidade usando esse filtro da ‘imaginação histórica’, da possibilidade criativa de interpretar o mundo através de outras categorias. Rose (1990) fala de *novas propostas* para uma ‘nova etnografia’, de uma “etnografia da intimidade, e não da distância; de histórias e não de modelos; de possibilidades e não de estabilidades; e de compreensões contingentes, não de conclusões desligadas”.

Algo que Marshall Sahlins também propõe: uma antropologia que verifique a história, que a questione, que leve o antropólogo aos lugares produtores da história e da cultura, às gentes sem voz e sem rosto nestoutra História dos grandes acontecimentos. Foi isso que também fez Peter Sahlins, no seu estudo sobre a fronteira Pirenaica Espanhola-Francesa. Sahlins abordou a construção dos estados e a formação das identidades nacionais na fronteira dos Pirinéus e as suas palavras finais inspiram a ir além de uma certa ‘obsessão pelo

estado', e a olhar sobre as culturas (comunidades) de fronteira e as memórias de suas gentes³.

O desenvolvimento das identidades nacionais e a formação da linha divisória territorial na Cerdanya foram processos historicamente variáveis, muito dificilmente constituindo processos unilineares. Houve momentos na história da Cerdanya no qual os habitantes das duas Cerdanyas (a francesa e a espanhola) sentiram-se como diferentes, assim como terão havido tempos em que sentiram uma identidade comum face à imposição de uma autoridade política superior. Hoje, os Cerdans, mantêm uma certa continuidade nas relações sociais através da fronteira, desenvolvendo um mito comum sobre a 'artificialidade' da divisão, no qual os habitantes da Cerdanya negam o papel do estado nessa divisão. Contudo, a fronteira nacional mantém-se incontestada e aceite, e os Cerdans negam o seu próprio papel na formação da França e da Espanha." (cf. tradução, Peter Sahlins, 1989: 298).

Procurei com este estudo viajar por memórias de gente dividida artificialmente por uma fronteira política, mais ou menos definida pelo Tratado de Fronteiras de 1864, estabelecido entre os Reinos de Portugal e de Espanha, mas que desde sempre têm vivido lado a lado. Nessa altura, num referendo, 'os habitantes de Tourém' decidiram pertencer a Portugal quando a solução mais lógica teria sido a escolha contrária – ficarem a pertencer à Galiza e a Espanha⁴. Aliás, só em 1880, a aldeia de

³ Algo proposto por Álvarez (1995) para o estudo das fronteiras em relação com estudos de comunidade e a sua implicação nas experiências quotidianas.

⁴ A aldeia de Tourém fica na Galiza, estou tentado a dizer. A viagem faz-se a partir de Montalegre. Covelães é a última aldeia antes

Tourém passaria da Diocese de Ourense para a de Braga. A aldeia de Tourém teve até à assinatura do ‘Tratado de Limites’ uma relação de privilégio com uma ‘república esquecida’, na definição de Luís Garcia Maña; situada entre Portugal e a Galiza, o chamado ‘Couto Misto’ era uma espécie de pequena ‘Andorra’, no qual as populações gozavam de privilégios de autonomia espe-

de subir para a Mourela, um planalto em forma de serra. A partir daí, sobe-se até quase 1.400m de altitude – ao Couto. No caminho uma bifurcação orienta-nos para Oeste em direcção a Pitões das Júnias ou para Norte, em direcção a Tourém. A partir daqui entra-se numa espécie de ‘língua’ que penetra o território galego. Adivinham-se, claro, as conotações sexuais já feitas. Em todo o caso, a geografia demonstra o ilógico daquela pequena preponderância portuguesa na Galiza. A partir do Couto desce-se até aos 896m. Uma imensa massa de montanha cobre o lado sul da aldeia portuguesa de Tourém. Isto implica que haja uma estrada a partir do lado português e que, por exemplo, o sinal de televisão dos canais espanhóis se sobreponha ao sinal português. Agora, porque ao imaginarmos tempos antigos, somos obrigados a perceber as longas caminhadas a ‘passo de animal’ (porque sujeitos ao ritmo dos animais que levavam e às vezes eram porcos...) que os locais faziam para ir ao médico e à feira a Montalegre, onde vendiam os seus produtos. Como se sabe, durante o tempo das ditaduras a fronteira estava fechada.

Por outro lado, há que considerar neste ponto outro detalhe histórico importante. Durante quase sete séculos, a parte Norte do território português e a parte Sul da Galiza viveram uma situação de ambiguidade política e administrativa. Muitas aldeias estavam divididas pela linha de fronteira - o que alguns historiadores classificaram por ‘povos promíscuos’ (Soutelinho da Raia, Cambedo, Lama de Arcos ou, mais a nordeste, o clássico e famoso exemplo de Rio de Onor / Rihonor de Castilla).

cial relativamente a Espanha e a Portugal ‘*nim portugueses, nim espanholes*’ – existia um ‘caminho privilegiado livre’ entre Tourém e as aldeias ‘agora galegas’ de Rubiás, Meaus e Santiago de Rubiás, no qual as pessoas tinham direitos de asilo, contrabando ou homizio e de isenção de prestação de serviço militar⁵.

Num plano mais antropológico refiro os trabalhos de Lisón, de William Kavanagh e de Jorge Dias sobre esse exemplo significativo de uma comunidade luso-castelhana na zona de Zamora/Bragança (Rio de Onor/Riohonor de Castilla). A antropologia feita nos dois lados da fronteira permite-nos assemelhar as realidades culturais da Galiza e do Norte Português nas zonas de fronteira. Na estrutura da propriedade, nas cosmologias propostas, na forma de viver a religião, nos cultos, nas vestes e na materialidade da cultura notamos um legado comum, apenas diferenciado pelos diferentes ritmos de modernização que actualmente sofrem os dois territórios.

Paul Connerton no seu livro sobre como ‘*as sociedades se recordam*’ incita a olhar à *memória-social performativa*; ao modo como através das práticas culturais e corporais acedemos ao passado de um povo ou dos povos. O autor não deixa, contudo, de referir a importância das histórias narrativas contadas informalmente, que

⁵ Ver Garcia Maña e Baptista Barreiros. Bastantes estudos tem sido já feitos com referência a este tratado e à delimitação da fronteira luso-espanhola, não só na denominada raia seca do norte de Portugal (onde se situa a minha pesquisa) bem como ao longo de toda a delimitação Setentrional e Este do território português, onde ainda subsistem algumas imprecisões de soberania política – como é o caso de Olivença na Extremadura Espanhola.

considera serem “componentes fortes da memória comunal e uma actividade básica para a nossa caracterização quotidiana das acções humanas” (1994: 48).

O que aqui vos trago resulta de uma abordagem nesse sentido e faz parte de uma longa viagem à fronteira galego-portuguesa numa zona onde o território não se divide, onde os pastores desde sempre fizeram passar o gado⁶, onde o contrabando foi prática comum e necessária, onde a entreaajuda perante momentos difíceis relacionados com questões políticas ajudou à felicidade pessoal e de comunidades asfixiadas sob o peso das ditaduras nos dois países. Socorri-me das memórias, das palavras das pessoas que aí viveram e vivem para elaborar um texto que é sobretudo um diálogo quase cru, trazido sem grande teoria, são notas etnográficas. As vozes do passado são âncoras para lembrar a história, as histórias locais – os acontecimentos que talvez não são marcantes, ao primeiro olhar, num plano de uma História Nacional ou Internacional mas que decididamente marcam e marcaram a vida desta gente e dos países.

Durante 14 meses fiz trabalho de campo em Tourém, observando a relação quotidiana dos seus habitantes com os vizinhos das aldeias galegas de Guntumil, Requiás, Calvos de Randín, Randín, Vilar e Vilarinho⁷. Tourém é

⁶ “No quotidiano os marcos divisórios são praticamente destituídos de significado” (Marques 1994: 180) a propósito das relações entre Portugal e Castela nos finais da Idade Média.

⁷ As aldeias ficam situadas nas comarcas ourensanas do Baixo Limia (concello de Muiños) e do Limia (concello de Calvos de Randín e Baltar), aproximadamente a 30 km de Xinzo de Limia e a 60 km de Ourense.

uma aldeia transmontana e Barrosã com 185 habitantes⁸, situada no concelho de Montalegre. A agricultura tradicional de pequena escala é a principal actividade económica, secundada por um pequeno comércio frequentado por clientes galegos. A maioria dos habitantes são idosos reformados ‘à espera da morte’ e pastores ‘à espera de *dinheiros* comunitários’ para sustentar uma agricultura precária mas de grande qualidade.

O meu olhar centrou-se essencialmente nos habitantes mais velhos; homens e mulheres que por uma razão ou outra sucumbiram à atracção intensa dos grandes aglomerados urbanos – como sabemos a emigração é também um elemento cultural e sócio-económico decisivo e estruturante naquela parte do território galego e português, bem como da história das duas regiões. Da Galiza, muitos partiram para Lisboa, para trabalhar na estiva desde as primeiras décadas do século passado e muitos teriam sido os galegos que embarcaram na aventura dos descobrimentos portugueses.

Perguntei ao Zé da Benta, um homem de Tourém com 65 anos sobre a sua ida para trabalhar no porto de Lisboa nos anos 60, e ele não negou a importância dos seus vizinhos galegos para o seu próprio futuro.

Quando nós fomos... para a estiva já estavam lá muitos espanhóis, aqui nossos vizinhos de Guntumil e Requiás, e eu tinha lá uma pessoa amiga que estivera fugida, aquando da Guerra de Espanha, teve em casa dos meus pais... foi quando eu nasci, foi em 36, e foi ele então que me ensinou a andar, era como o meu Márcio... o homem estava na estiva, e um dia houve vagas para entrar lá para a estiva e ele chegou-se e perguntou se eu queria ir para lá...

⁸ De acordo com os dados dos *Censos* 2001, INE.

‘e eu não quero porquê?’ e ele é que me inscreveu lá e eu entrei para a estiva e como eu muitos... todos os que fomos daqui, eram os espanhóis que lá estavam... que era como se fossem daqui... como vizinhos, como fossem daqui e nós de lá e foi daí que a gente entrou para lá... e filhos dele que naquela altura entraram quando a nós... lá a vida se passou assim, 30 anos...

De facto, a ida dos homens de Tourém para Lisboa, trabalhar na estiva, processava-se através de uma rede de contactos de vizinhança com base num homem da aldeia de Guntumil, que fora para Lisboa, o ‘Penitcha’, tal como era conhecido na aldeia. Ainda hoje muitos homens galegos das aldeias de Guntumil e Requiás, a Oeste de Tourém, vão receber as suas reformas e pensões pelo trabalho na estiva ao café de Tourém, onde todos os meses chega por correio, o documento da Segurança Social Portuguesa. É curioso que das outras aldeias galegas vizinhas não houve semelhante emigração para o trabalho no porto de Lisboa, estando também ali tão perto de Tourém.

A presença galega em Portugal tem sido referida em estudos sociológicos e em prosas literárias. Por exemplo, no livro *Los Gallegos*, Barreiro Fernández et al. referiam o estereótipo do ‘Galego em Portugal’ como sendo “uma pessoa humilde que aceitava todos os tipos de trabalho, mesmo aqueles de mais baixa condição e fisicamente mais exigentes” (1976: 513). De acordo com as estatísticas apresentadas pelos autores, no início do século XIX, viviam em Portugal mais ou menos 80 000 galegos. Lapa (1975: 56) faz referência a um viajante francês que em Portugal distinguia os cidadãos portugueses dos emigrantes galegos através de atributos morais e fisiológicos. De acordo com Carrière, no fim do século XVIII, a raça galega estava “por todo o lado em Lisboa, nas

praças públicas, nas esquinas (...) nas lojas, nas fábricas e nos serviços públicos... eles (os galegos) são uma raça corpulenta, nervosa e ágil”⁹.

Já Herculano (1978) considerava humoristicamente o ‘galego’ como outro ‘tipo português’ – “o mais forte e distinto de todos...” , tendo-lhe aliás, dedicado um pequeno romance. Existem, de facto, algumas imagens associadas ao povo transmontano e galego, com quem ‘os de Lisboa’ faziam confundir, por vezes, os transmontanos ou ‘os do norte’. Às imagens de ‘homens duros’, sucedem-se as de ‘fortes trabalhadores’ e, mesmo, algumas mais depreciativas, como a de ‘labrego’. Labrego que na língua galega significa ‘aquele que trabalha no campo’.

As histórias orais recolhidas não são, como sabemos, relatos objectivos sobre eventos, as memórias subsistem num processo binário constante entre a capacidade de esquecer e a possibilidade de re-lembrar. Aliás, parti desse olhar crítico perante a ‘arte de lembrar’. Como nos lembra Susannah Radstone “iluminando aspectos da formação individual e colectiva, o trabalho de memória pode disponibilizar um self histórico ou um conhecimento de grupo – um conhecimento sentido da nossa formação histórica e cultural – que pode expandir o campo de escolha. Este é o potencial libertatório da memória. Nestes contextos o espaço liminal ocupado pelos trabalhos sobre memória reside entre a identidade e a sua transformação ou lembrança”. (cf. tradução 2000: 13).

Quero isto dizer que a memória permite-nos estar entre o campo da objectividade e o campo da subjectividade, entre o individual e o societal, entre o mundo

⁹ *Voyage en Portugal. Tableau de Lisbonne*, Paris, 1798.

interior e o mundo exterior. Através das memórias acessamos a versões re-construídas e re-inventadas, é certo, mas sobretudo a acontecimentos reais – inquestionáveis num plano da afectividade que a eles faz ligar quem os conta e que através deles fazem perpetuar uma ligação muitas vezes já não possível fisicamente pela morte de alguns dos recordados. É essa possibilidade ao mesmo tempo, interpretativa e afectiva, contida em cada uma das memórias trazidas a este texto que me interessa mostrar aqui, porque ligam os sujeitos a um passado comum, e porque os definem como re-construtores de uma história já contada ‘oficialmente’ mas inventada inter-geracionalmente nos serões e nas padieiras onde os velhos ainda contam aos mais novos aquilo pelo qual também passaram.

Não há em Tourém, por exemplo, homem com mais de 30 anos que não faça referência às idas aos ‘fiadeiros’ em Guntumil, para cortejar as mulheres galegas, para ouvir cantar e tocar em noites e dias que eram longos. Os regressos a esses lugares de memória (posso, de facto, considerar os serões passados em casas de famílias galegas, um *lugar de memória* no sentido proposto por Pierre Nora - são âncoras que seguram lembranças e servem como um meio para um sentido subjectivo de continuidade histórica) são formas de aceder à sua própria memória identitária enquanto homens e enquanto portugueses que viveram num determinado espaço e tempo.

As memórias pessoais não existem separadas de um contexto que as informa e culturaliza; por isso, são sempre marcas de vivências sociais, marcas de histórias particulares que não podem ser esquecidas com o risco de perdermos visões do mundo e visões da história; diria

que são uma das formas de perpetuar o passado no presente – talvez, aliás, a forma única de manter uma ligação aos tempos de outrora num período em que a cavalgada irresistível e irresponsável da sociedade de consumo e deste processo de modernização capitalista parece não ter outras velocidades que a galopada – ou esse argumento desenvolvido por Connerton baseado em Paul de Man (“Literary History & Literary Modernity”, *Daedalus* 99, 1970), que nos convida a ver a ‘ideia de modernidade’ como um “esquecimento deliberado ‘fundacionista’... apagar o antes para chegar a um presente verdadeiro... a um ponto de origem para um novo começo” (1993: 75). Connerton depois conclui que “a temporalidade do mercado e das mercadorias que nele circulam gera uma vivência do tempo como se este fosse quantitativo e fluísse numa única direcção, uma vivência em que cada momento é diferente do outro em virtude do que vem a seguir e se situa numa situação cronológica de velho e novo, de antes e depois (...). A temporalidade do mercado nega a possibilidade de coexistência de tempos qualitativamente distintos – um tempo profano e um tempo sagrado, nenhum deles redutível ao outro” (1993: 79).

Neste argumento também podemos ver reflectido a crítica de Fabian (1983) ao modo como a antropologia, acompanhando e ajudando as visões dos Ocidentais sobre os outros, tem representado e entendido o Tempo dos outros (outros, identificaria como todos aqueles que os Estados colonialistas europeus e depois os Estados Unidos da América foram progressivamente conquistando para o seu ‘Mundo de dependências económicas, culturais e políticas’, inclusive dentro das suas fronteiras nacionais). Fabian é claro nessa crítica ao

‘imperialismo do tempo único’ de um tempo imposto como forma irreversível para a ‘felicidade (económica) dos povos’. O Tempo capitalista tem-se imposto como ‘super-ego’ de comunidades humanas que são ‘diplomaticamente’ convidadas a entrar nessa marcha irrecusável do progresso como a única forma de escapar ao seu próprio fim.

Fabian dá-nos, pois, o seu olhar sobre o modo como o Tempo e o Espaço são ideologicamente construídos, constituindo fortes e decisivos instrumentos de poder. “No que concerne ao Espaço, parece não haver dúvida que o imperialismo, ocupa o espaço vazio, subaproveitado e subdesenvolvido para o ilusório bem comum da humanidade” (1983: 144) mas, de facto, apenas serve para o benefício específico de uma classe dominante que ocupa as posições centrais nas economias capitalistas, internacionalistas e desnacionalizadas... para depois referir que ‘a necessidade de existir um meio de medição temporal transcultural objectivo para as teorias da mudança dominaram as ciências sociais ocidentais pós-segunda guerra mundial’. Ponto onde ancora esse suporte *legitimador* da antropologia aos movimentos de ‘colonização económica e cultural’. Refere: “a antropologia ajudou à produção de uma ideia política de tempo público” (Fabian 1983: 144).

Também aqui vemos reconhecidas algumas das preocupações de Marc Augé, a propósito do que o autor designa como uma ‘antropologia dos mundos contemporâneos’. O ‘fim da história’ a que se faz constantemente referência, ou numa outra perspectiva o ‘fim dos diferendos’ é só um dos lados da moeda ‘única’ que representa os mundos actuais. As diferenças permanecem e são belas, mostram-nos lugares específicos, for-

mas diferenciadas de olhar o mundo (de o ver, de o sentir, de o escutar, de o cheirar e de o saborear – veja-se também essa resposta às cadeias internacionais de ‘fast-food’ com a criação da denominada ‘slowfood’). É também sensorial a imposição capitalista de uniformização.

Aliás, Augé faz a pergunta: “Como poderemos conceber juntos a unidade do planeta e a diversidade de mundos que ele compreende?” (Augé 1999: 16). De facto, não há consenso sobre o consenso e é aqui que reside essa necessidade imperativa de escutar o outro, os outros, dentro das nossas próprias sociedades e não apenas como viagem exótica a outros destinos geográficos. Augé também nos pede isso, alerta para que a diferença está em nós e que dentro de uma mesma sociedade existem tempos múltiplos, formas diferenciadas de viver o Tempo. Isto é, existem aldeias, assim como existem vilas e cidades, existem lugares, assim como existem não-lugares, existem tabernas e bodegas, assim como existem hipermercados e cadeias internacionais de restaurantes. Também aí, devemos ir escutar e fazer antropologia... porque também se vive e se tem o direito a viver.

Daí, e como nos mostra o trabalho de Zonabend, existir essa linha divisória entre um *antes* que era original, mas ao mesmo tempo difícil, e um *agora*, incompreensível, impossível de ser categorizado pelos mais velhos. O presente é visto como um tempo de mudança radical e opõe-se a um longo passado, pensado como imóvel e estático (1980: 13). Um passado sem contornos precisos, uma duração sem fim até este presente de rupturas e de perturbações; mas também em que a vida é mais fácil, porque o dinheiro que vem dos governos nacionais e europeus permite que se viva com menos dificuldades. Também aí reconheço essa análise segundo a medida

capitalista do tempo, desse tempo irreversível, desse tempo linear, que não deixa nada do passado.

‘Atrás dos Montes’ foi a designação expressiva, criada pelo homem antigo, para a Província portuguesa onde a aldeia de Tourém se situa. A expressividade da palavra ganha um impacto ainda maior uma vez lá chegados. Vive-se literalmente atrás de uma serra – mais próximo dos vizinhos galegos do que de outras aldeias portuguesas. A vida ainda é muito difícil ali. Não há ‘condições modernas e urbanas’ e ainda assim recebem dinheiro da União Europeia. Representam uma comunidade – um desses lugares onde a ideia de uma ‘Unidade Europeia’ tende a ser questionada porque existem claras e fortes assimetrias internas na Europa. Se é relativamente fácil visitar qualquer capital europeia (por exemplo Lisboa ou Madrid) e assemelhar estilos e formas de vida, ali, naquela pacatez e naquele isolamento, percebemos como a ideia de uma *Comunidade Europeia* tem ainda um longo caminho a percorrer. Talvez, não porque sintamos a necessidade de haver territórios iguais mas, principalmente, porque percebemos como são importantes e belas as diferenças regionais e locais. Histórias, culturas, modelos de percepção são precisos para perceber diferenças. O direito à diferença, a produções locais de cultura, a perspectivas regionais de desenvolvimento – *e o que isso significa?*

As pessoas, principalmente reformados e lavradores, vivem de acordo com a sua percepção do tempo, o que significa que vivem sem qualquer pressa. Eles cultivam no seu modo tradicional e não parecem interessados em mudar o ritmo. Eles sabem, ou secretamente acreditam num futuro diferente mas nada parece perturbar ou mudar as coisas. Apesar dos ‘estímulos’ recebidos de

uma Europa distante mas evidentemente centralista como instituição, a vida parece continuar imune a mudanças estruturais. Estamos num desses últimos lugares na Europa onde a modernidade é ainda algo remoto. Nessas aldeias captei algumas formas dessa anciania e de um *Passado* tornado *Presente*. O tempo passa e passou por ali... no entanto, parece passar mais devagar não deixando apagar vestígios de uma outra forma de vida. A memória desse tempo não é apenas narrativa mas legado físico de uma materialidade perpetuada, alimentada e mantida com orgulho.

A arte de relembrar é, contudo, sempre desencadeada por uma motivação presente – como nos referem Teski e Climo “à medida que vamos vivendo e mudando, o nosso passado também muda” (1975: 2). Daí também ser importante olhar para as memórias na sua dimensão performativa, nessa possibilidade inerente de re-transformar o passado, de o inventar em novas configurações presentes. Mas também porque se liga a essa nova visão de democracia apresentada por Stuart Hall (1999) que questiona não como o particular, o local e o ‘outro’ podem ser parte do universal mas procura, em vez disso, forjar algo maior a partir das particularidades (Radstone 2000: 12).

De facto, neste debate importa dar a voz a pessoas que vivem em espaços-tempos periféricos aos centros difusores da ideologia capitalista. A história não pode ser vista apenas de cima para baixo. Os estudos sobre a memória, a recolha de histórias orais inserem-se numa necessidade humanista de dar voz aos ‘vencidos’, aos ‘esquecidos’, que nos implicam em leituras mais globais sobre Política etnográfica e sobre Ética na antropologia. A prática antropológica vista como um diálogo em

potência –com o passado, o presente e o futuro– constitui uma imagem extremamente idílica no sentido em que preconiza uma disciplina pro-humanista que se estrutura e realiza na relação harmoniosa entre as pessoas –aqueles que conhecem e os que são conhecidos.

Desta forma, é possível enquadrar os direitos das pessoas que são estudadas, garantindo uma certa ‘transparência Ética’ nos procedimentos do antropólogo. As questões das autorizações, dos textos polivocais, do acesso à verdade são então pressupostas em princípios mais globais que se ligam a própria experiência humana enquanto comunidade social, ou o que Rose denomina por *democratização do conhecimento* (1990). Rose fala de uma *epistemologia democrática* para tornar claro que “o pensamento do antropólogo e daqueles que são estudados coexistem no mesmo momento histórico” (1990: 10). Neste sentido, importa questionar a validade de etnografias históricas – quem autorizou a verdade? E a quem? E que verdade se apresenta?

Inerente à minha pesquisa está também a ideia de pensar as regiões como espaços de vida, numa Europa Comunitária que quer privilegiar espaços intra-regionais que estabelecem ligações inter-nacionalistas. É muito importante aceder às diferentes vivências num espaço global como é o da União Europeia. Uma Europa, que se quer unida mas também diversa nas suas diferentes moradas e especificidades, representa um espaço de múltiplas regiões que podendo partilhar um rumo comum não invalida a inscrição em tradições e histórias diferentes. Importa, por isso, e como é reconhecido pela Comunidade de Trabalho Galicia-Norte de Portugal, estudar as regiões da Europa nas suas características mais particulares. Só assim saberemos entender o que

pretendem as suas populações e, mais do que isso, porque o pretendem. Importa, pois, não só estudar os transmontanos e os galegos mas ir mais além e ver como é o *barrosão* e o *limiano*, num quadro geral onde confluem antropologia, geografia, cultura e história. Esta preocupação reflecte, por isso, uma necessidade política e humanista, que é a de verificar as diferentes recepções de modernidade, sobretudo em contextos periféricos e/ou marginais dos denominados centros de decisão à escala europeia. Isto é, dando voz aos indivíduos, verificar como estes sentem e entendem a nível micro as grandes políticas europeias sugeridas e/ou impostas.

Por isso, e chegados aqui, posso perguntar: O que podemos aprender com as memórias? Para que servem as memórias? Não só num plano pragmático, para uma comunidade dar sentido ao seu presente, mas perguntando a sua utilidade para a antropologia, se é que tem que ter alguma? Enfim, para que servem as memórias de um povo?

Obviamente, a este respeito, tenho que me socorrer uma vez mais da crítica de Fabian. De facto, ao estar a re-escrever as memórias que recolhi há já um ano atrás, e ao fazer todo este trabalho de enquadramento teórico afasto-me do ‘tempo’ que partilhei com aqueles com quem mantive uma relação durante 14 meses. Isto é, existe a tendência para utilizar as memórias para confirmar um argumento teórico, uma visão das coisas feita a partir de um questionamento teórico. Todavia, e embora já não possa escapar dessa crítica, gostava que as memórias que já citei e aquelas que ainda vou apresentar pudessem servir para conhecer culturas e comunidades mais do que sustentar a minha argumentação em torno de alguma ‘teoria sobre as memórias’. Como questiona e

bem Fabian, “requer imaginação e coragem para pensar o que aconteceria ao ‘Ocidente’ (e à antropologia) se a sua fortaleza temporal fosse de repente invadida pelo Tempo do seu Outro” (Fabian 1983: 35).

A este respeito é importante também falar sobre o modo como regimes totalitários e não só podem fazer uma utilização ideológica das memórias, fazendo-as apagar entre gerações, manipulando a memória social coletiva. Não andarei longe da verdade se afirmar que a maioria dos conflitos bélicos da história da humanidade tiveram na sua base este aspecto político-ideológico enformador de uma vontade de conquista pela submissão de outros povos, muitas vezes vizinhos de um quotidiano possível de pacífica convivência; veja-se, por exemplo, mais recentemente, o caso do conflito da ex-Jugoslávia. Aliás, muitos teóricos do nacionalismo falam dessa invenção da nacionalidade a partir de ‘um esquecimento fundacionista’, diria, recuperando a afirmação de Connerton para a modernidade.¹⁰

III. AS MEMÓRIAS DA ALDEIA SOBRE A GUERRA CIVIL DE ESPANHA

Depois de todo este longo debitar das minhas memórias teóricas sobre o assunto, gostaria de vos trazer as palavras locais sobre as relações de Tourém com os seus vizinhos galegos. Elas mostram-nos um episódio marcante da vida local, o impacto da Guerra Civil de Espanha na aldeia portuguesa e nas aldeias vizinhas galegas.

¹⁰ Tenha-se em atenção também o argumento de Hobsbawn sobre este assunto.

Não as apresento de forma sistemática, são fragmentos soltos de muitos relatos onde a história da aldeia portuguesa e as histórias pessoais dos seus habitantes estão ‘irremediavelmente’ ligadas à história das aldeias galegas vizinhas e a um episódio importante na história de Espanha e da Galiza.

João do Feliz, um homem de 80 anos fala sobre a Guerra Civil de Espanha e o modo como influenciou a vida na aldeia portuguesa de Tourém. Pergunto-lhe sobre a Guerra civil de Espanha... sobre o que se passava aqui em Tourém?

Nessa guerra de Espanha os galegos deram em fugir, como... em Angola, que também fugiram muitos soldados. Bom, os galegos que não queriam ir à guerra vinham fugidos, cada um por onde tinham abrigos... aqui poucas casas houve que não tivesse galegos em casa... nós não mas por aí é raro. Sempre havia amigos... porque aqui a Espanha estes povos em volta são amigos, conhecidos, como agora... até vão a funerais aí a Randín e a Guntumil, uns aos outros; bem e nesse tempo fugiam... e a guarda civil vinha procurá-los, vinha por aqui procurar os galegos mas havia um, que lhe chamavam o Navarro,¹¹ que era da esquerda, e vieram aqui armados ao meio do povo para procurar galegos e depois aqui, o tal professor, professor Barros chegou ali abaixo ao meio do povo, ripou-lhes as armas e desarmou-os aí no centro do povo... bem desarmou-os, agarrou com eles e nunca mais andaram aí a chatear pelo povo, porque não havia muito espanhóis mas lá quando tal vinha uma patrulha procurar aí pelas casas, a revistar as casas e o professor nessa altura ficou-se quieto, lá escondia os galegos... em casa deles estiveram muitos.

¹¹ O nome não é o verdadeiro.

Na aldeia, todos fazem referência a todos aqueles galegos que se refugiaram em casas de vizinhos portugueses. Tourém, está apenas a um quilómetro da raia e, por isso, era fácil para os homens galegos poderem fugir para o lado português. Todos falam com orgulho dessa entreajuda; aliás, as palavras são marcantes e deixem ver como nem a ‘guerra’ interrompeu a amizade de povos *unidos* pela fronteira.

Os espanhóis naquela altura, nesses povos de volta, eram conhecidos e a gente aqui, também se sentia guarda porque se vinham procurar, a gente já sabia, pelo conhecimento do tal homem, a gente ia avisá-los... a gente ia avisá-los e eles às vezes tinham desconfiança de ir naquela casa... iam passar a rusga, ali na casa dos Ponteira, para baixo, não encontravam, porque o povo mesmo ajudava aquela gente, porque era um dever da gente... aquela gente que deixavam as famílias... eram para ir para a guerra, andavam aqui escondidos, fugidos da guerra... e passavam-se aqueles actos... e os espanhóis, algumas casas eles andavam trabalhando por fora e adoravam... eu tenho uma irmã que ainda namorou com o Zé do Grilo, um espanhol de Guntumil, namoriscavam... até a gente se adivrtia com eles... e ainda eram tudo novos... eram uns que fugiam lá para a guerra, era tudo soldados... bem e passou-se assim estas coisas naquele tempo. (João do Feliz)

Mas também não deixam de fazer referência à ‘guerra’ como algo prejudicial para o quotidiano da população portuguesa, que, segundo dizem, tornou-se ponto de passagem de bens essenciais para a Galiza, enquanto do lado português a miséria ia-se perpetuando.

Nessa altura havia as lojas, e não havia electricidade... a gente alumiaava-se com uma candeia... ainda acolá tenho uma candeia, vê...

enchia-se de petróleo, dependurava-se aqui... a gente queria o petróleo, e queria o azeite e queria tudo e aqui os das lojas, os espanhóis era fome e pagavam muito mais... e a gente aqui não vendiam as coisa à gente... a gente aqui passou muito mal... lembro-me de a gente aqui quereremos ver e o petróleo eram aquelas latas grande e tudo passarem-no para a Espanha... [Gracinda].

Alguns dos episódios relativos à Guerra Civil de Espanha são, como veremos mais à frente, confundidos com momentos de carência passados durante a Segunda Guerra Mundial, aliás expressos nessa máxima local que os habitantes da aldeia repetem várias vezes, “O Salazar mandava os combustíveis para a guerra... quer dizer, livrou o Portugal da guerra mas não o livrou da fome...”

E todos fazem referência na aldeia às idas aos funerais. Entre as aldeias que referi existe uma espécie de ‘concordata de fronteira’ em que todas as famílias devem estar representadas por uma pessoa no funeral de alguém que morre. O controlo social é bastante forte e se há alguma família que falha, logo é notada, e certamente terão que ser apresentadas desculpas ou, por despeito, no futuro, num funeral de um membro da família não representada, a família que agora se viu desconsiderada não se fará representar. Existe de facto uma interligação forte entre as aldeias, que pode ser ainda melhor comprovada pelo facto de se organizar um autocarro para que leve gratuitamente os moradores das várias aldeias que não tenham outro meio de transporte.

Os funerais não são, todavia, apenas momentos de dizer adeus ao defunto; constituem-se também como momentos de encontro, lugares de activação da memória, diria mesmo que o espaço-tempo central onde os

mais velhos se entregam à arte de recordar, não só recordar quem morreu e as relações ou acontecimentos passados com a pessoa em causa, mas também e sobretudo de lembrança colectiva e partilhada. Enquanto as mulheres choram, e pedem ‘responsos’ ao padre, os homens mais velhos vão evocando outros tempos, tempos passados em conjunto ou tentando remendar falhas e fracturas que a memória já apresenta. Muitas vezes, observei homens portugueses e galegos a tentarem reconstruir histórias comuns passadas entre eles. Normalmente, é tempo também de pôr em dia a vida presente, que por um motivo ou outro já não se acompanha, e falar também de gente de quem já não se ouve falar há muito. A morte é um elemento agrupador da vida em comum da aldeia, despoletando a unificação de todos em torno do Tempo comum das aldeias, de um Tempo em que as dificuldades de comunicação com os exteriores, fossem eles por via de Espanha ou de Portugal os uniam em torno de um comunitarismo *inter-nacional* pela necessidade.

É curioso registar as palavras que unem os habitantes das aldeias portuguesas numa espécie de fatalidade comum, que foi a (sobre)vivência sob o peso das ditaduras de Franco (em Espanha, 1939-1975) e Salazar em Portugal (1932-1968) e depois Marcelo Caetano (1968-1974). Zé Damião a propósito de uma estória de mistério que faz parte do imaginário colectivo da aldeia de Tourém, refere:

Carro não havia na época... era o Zé da Ponteira passando um boi e acendendo um farol... era sicrano e beltrano passando um saco de bacalhau, era o coitado que precisa passando uns garrafões de azeite e de vinho... porque não tinha sobrevivência de outra maneira... e precisava e para não morrerem de fome e

de necessidade... porque o cabresto que nós tínhamos aqui era de mais... cabresto é o freio do nariz que o Salazar e o Franco deram a nós porque preferiam que os seus filhos morressem de fome do que passar uma fronteira para ganhar o pão de cada dia... porque existia a lei, muito bem tem que existir, a lei da consciência, a lei dos seus funcionários... até porque os funcionários, carabineiros e guardas... porque não havia competência deles porque se fossem uns rapazes como sou eu e você... que havia entre nós a lei da consciência... chama-se a tolerância...

Este homem ainda recorda com revolta aqueles dias de dificuldade, aquele passado quase mitificado em torno de uma imagem de uma comunidade isolada cuja única saída era Espanha. Mas é significativo e de extrema importância observar o modo como coloca sob a mesma linhagem nacionalista os habitantes das aldeias de fronteira, unifica essa comunidade do passado e atribui-lhe esse mesmo grau de parentesco ‘filhos’. Zé Damião representa-se e representa as populações da aldeia como filhos de Salazar e Franco; não os distingue de modo nacionalista e atribui aos dois ditadores o mesmo papel ‘paternalista’ na condução da vida de um povo que não tinha mais espaço por onde se mover e que se via estrangido pela existência de uma fronteira asfixiante.

Mas a memória é também activada como forma de nostalgia de um passado que já não existe. A memória preenche, desta forma, uma função de compensação, de preenchimento de vazios que se foram acumulando ao longo de uma vida. Neste sentido, a memória tem uma função psicológica importante. Permite adiar sempre essa fractura com o passado e a inclusão definitiva num tempo presente que não se compreende de certa forma. É Connerton que o refere também, “nas condições

da modernidade, a celebração da recorrência não pode ser mais do que uma estratégia de compensação, porque o próprio princípio da modernidade nega a ideia da vida como um estrutura de recorrência celebrada” (1993: 78).

A minha pergunta sobre como será o futuro das aldeias, faz activar o mecanismo de comparação com o passado que já não existe, pergunto a Amorim, um ex-guarda fiscal, *Em relação ao futuro da aldeia?*

O futuro das aldeias, não é da aldeia, das aldeias é todo o mesmo... enquanto estiverem os velhotes, e aqui agora ainda têm uns rapazitos que ainda trabalham mas noutras já não vê ninguém, e portanto, o pessoal agora estuda ou emigra e o trabalho do campo ninguém no quer porque embora pudesse ser rentável mas é muito cansativo e além disso, além das culturas não têm um sistema básico... se não colhem nada, vendem um kg de batatas a 50 ou 100 escudos, se colhem muitas têm que as dar a 5 ou 10 escudos, portanto não têm um sistema básico que possa garantir a cultura das propriedades e dos frutos... o remédio será ir abandonando e embora. Isto só pode recuperar, mas já não recupera, mesmo assim... porque o pessoal que está lá fora, muitos vão ter que regressar às terras. Mas muitos que vêm, da França por exemplo, já não querem saber delas... trazem já uns recursositos, umas reformitas de lá... pronto, já nunca mais querem saber das propriedades. O futuro, sobreviver de acordo... quanto à agricultura pouco mais pode adiantar e não adianta porque nós em Portugal estamos a fugir muito das normas... até porque o que tem valido muito são as ajudas comunitárias, senão (risos)... já não havia agricultura. Não me admira, e não é só aqui; não vês esses espanhóis... ninguém trabalha nada, ninguém quer nada, tanto é que os daqui vão lá ceifar a erva dos lameiros... e eles não, e às vezes ainda lhos regam e tudo, para não ficarem ‘a monte’... portanto

não pode ser grande recursos, não pode haver grandes benefícios, nem melhoramentos...

Neste caso, verificamos uma falta de confiança relativamente ao futuro da aldeia, tal como era e ainda é, uma comunidade rural que trabalha a terra. A comparação com o lado espanhol faz agora diferenciar os dois lados no Presente. Todos referem as melhores reformas sociais dos ‘velhos’ galegos, que puderam melhorar as suas casas e podem mais facilmente sair de Inverno para ir passar um temporada em Madrid ou Barcelona, onde estão os seus filhos. De facto, é o tempo Presente e a entrada na União Europeia que parece afastar, paradoxalmente, as populações dos dois lados da fronteira. Digo paradoxalmente porque como se sabe, o processo de construção Europeia visa uma harmonização das disparidades económicas e sociais inter-regionais com a atribuição de fundos comunitários estruturais que possam desenvolver regiões mais periféricas. No Tratado Constitutivo da Euro-Região Galiza Norte de Portugal, em 1991, assinado na cidade do Porto, dizia-se “através do desenvolvimento e da promoção de um contacto progressivo entre populações e comunidades de fronteira, a aproximação entre países vai ser conseguida”.

O certo é que essa aproximação nas zonas de fronteira fazia parte de um quotidiano onde a fronteira ‘não existia’; e o desenvolvimento desigual dos dois lados da fronteira parece proporcionar um afastamento progressivo, senão em termos de contacto quotidiano, em termos sociais, culturais, económicos e linguísticos. O falar galego de fronteira e o falar português fronteiriço estão a perder força em detrimento das línguas mais fortes, como o galego normativo, o castelhano e o portu-

guês standard. Na aldeia portuguesa, palavras como ‘escadeira’ ‘unha’ ‘dous’ são, por exemplo, ainda usadas, marcando uma distinção clara face ao português standard, mas os mais novos já vão substituindo esse falar antigo pelo falar aperfeiçoado pela escolarização progressiva. A ideia é mais uma vez a de que se estabelece uma circulação de mercadorias e bens a um ritmo marcado pelos governos centrais. Como é óbvio, para os locais já há muito que a vida vivida entre Galiza e Portugal era costume. Olhemos às palavras da Tia Aurea, galega da aldeia de Rubiás que deixou há muito para trás, quando lhe perguntei, *porque tinha vindo para Portugal?*

Vim para Portugal no tempo da guerra de Espanha. Fui para Lisboa, para onde os meus tios. Estive em Lisboa três anos, vim de Lisboa para Rubiás... estive 10 meses. De Rubiás fui para Barcelona... estive 3 anos em Barcelona, servindo! Não fui senhora, fui criada de servir... tanto num lado como no outro, em Lisboa também estive servindo. Depois, quando fui para Lisboa já conhecia o meu marido, que era português... era de Amarante. Depois quando vim de Lisboa, tornámo-nos a ‘enganchar’ um ao outro (risos). Viemos, estivemos em Montalegre, com uma casa destas também... estivemos lá dois anos, depois fomos para Rubiás os dois... comprámos lá uma casa, um terreno... fizemos lá uma casa. Estivemos lá nove meses em Rubiás... tínhamos 3 suínos; nasceu lá a mãe desta (Natália), mas ele não tinha documentos, não podia lá estar... e os guardas espanhóis disseram-lhe que sem documentos não podia estar ali... vim para Portugal outra vez, tive que deixar os suínos lá encarregues a uma prima minha... vim eu mais ele para aqui, para Tourém. Arrendámos aqui uma casa... mandámos ir buscar os suínos lá à minha terra, passaram-nos de contrabando para aqui... disseram-lhes que tinham passado os sui-

nos de contrabando para aqui, embargaram os terrenos e a minha casa lá... houve quem ficou com eles; ficámos sem eles; tínhamos a casa arrendada aqui e fomos vivendo aqui... e depois ele comprou umas cabras; tínhamos as cabras, depois vendemos as cabras e comprou aqui um capital, sem dinheiro (risos); tinha aqui um capital... como dizer, o matrimónio tinha embargado o capital e o home foi para o Brasil, deixou aqui a mulher, depois chamou a mulher e nunca desempenharam o capital que havia aqui... e o senhor que tinha embargado era o senhor Morais de Montalegre... e esse senhor chamou o meu marido e disse-lhe ‘vendo-te o capital que tenho em Tourém’... o meu marido disse-lhe que não tinha dinheiro para o comprar... ‘eu vendo-to a ti... e tu vende-o e conformes vais vendendo vais-me pagando... e o que ganhares é teu, efectivamente’. Comprou o capital sem dinheiro... foi vendendo, conforme ia vendendo, mandava os compradores a Montalegre, que lhe fizessem o documento ao senhor Morais... ganhámos desse capital para comprar um lameiro e uma casa, foi o que nos ficou livre na compra depois de pagar o que tinha... por 35 contos naquele tempo, o capital.

As reconstruções por via da memória são também marcadas por equívocos, o que no ponto de vista de Radstone, constitui o seu valor fundamental (2000: 9). A propósito desta observação importa frisar a confusão reinante entre os habitantes da aldeia sobre quem era o quê na guerra civil de Espanha. Três irmãos da família Feliz sobre um homem a quem chamavam Navarro não concordam sobre a sua ideologia política, quem sabe se na altura não estariam também confusos?

Gracinda: “Por ser da política... ele era minhoto, chamavam-lhe Navarro, esteve aqui de comerciante, então as criancinhas tinham 6 anos estavam à cantar e ele matou-as a tiro (*mas que cantavam?*) cantavam a tal

música que era, ‘fora, fora...’ mas não me lembra... (*mas cantavam aqui no povo?*) aqui não cantavam, as crianças estavam lá brincando na Espanha... lá para baixo (*onde?*) não sei se era em Porqueirós... (ou era em Porqueirós ou em Mugeimes...) mais tarde prenderam-no e foi pagar a morte das crianças... nessa altura não o prenderam porque ele tinha muita grana e defendia-se sempre e depois teve lá uma amiga e a amiga teve a filha, a filha casou com um carabineiro e depois lá conseguiram botar o Navarro fora... é o que a gente sabe da Guerra de Espanha agora... porque a gente agora tantos anos que vai isto, a gente esqueceu (em 49, 40 e 40, 80... já há 40 anos) ele estava em Porqueirós mas lá matou as crianças também foi por esses baixos, ou Mugeimes ou por aí...”

Depois pergunto-lhes, mas os guardas espanhóis podiam vir à aldeia procurar pelos republicanos? E a resposta é

Vinham pois... (mas não os podiam prender?) os daqui, não... aqui não os prendiam, conhecidos aqui desta fronteira toda não os iam prender para ir para a guerra... (mas os guardas espanhóis podiam entrar aqui para os prender?) eu acho que não podiam mas eles vinham... vinham e não podiam não porque foi quando o professor se pôs a pau e os desarmou aí em baixo, então o professor mais aí uns três ou quatro guardaram-lhes as armas e desarmaram-nos aí... ao tal Nogueira e aos outros que vinham por ele e depois ainda tornaram vir, patrulhas... mas nada; depois lá também se viraram... contra os... comunistas... foi quando o Franco venceu a guerra e tudo... e depois quando o Nogueira pôs para aí a loja já não estavam fascistas na raia... já a guerra acabara... já o Franco ganhara tudo... Franco foi o que venceu depois tudo, por mar e por terra e depois foi quando ele estava aí... e

depois já vinham os espanhóis aqui, já daqui iam à Espanha mas os guardas aqui na fronteira sempre faziam serviço mas esses negócios de contrabando para o comer e beber... o café e açúcar não no podiam prender... e depois veio um homem de Lisboa para aqui, despachar sacos de café e açúcar para a Espanha e pois carravam-no à liberdade... pois a Espanha estava com falta de tudo...”

Em todo o caso, há memórias que não se perdem porque marcaram definitivamente uma vida. A Tia Lucinda ainda soletra, embora com alguma dificuldade de memória, uma das canções que os pastores portugueses cantavam no monte para manifestar apoio à causa republicana (comunista, nas suas palavras). Segundo a Tia Lucinda, quando estavam com o gado no monte, portugueses e galegos cruzavam-se, ‘*o gado não sabe nem conhece fronteiras*’ refere com um sorriso nostálgico e enquanto estica o dedo indicador, como a dizer que daquela ela sabia o que se passava. E começa a cantarolar:

*Si las monjas que frai subieran
la paliza que van a levar
Subiriam ao coro cantando
Libertad, libertad, libertad...*

IV. BREVE REFLEXÃO FINAL

Este texto baseia-se num relato de memórias breves de aldeãos portugueses que olham ao outro lado da fronteira como se estivessem a olhar ao ‘espelho’. *O Cami-*

nho do tempo, explora as palavras da gente local, vindo em que medida foi sendo perpetuada uma comunidade e uma cultura que parece exceder e negar a imposição de uma fronteira política e de uma linha divisória, centrado num acontecimento marcante na História da Galiza, de Espanha e da Europa, a ‘sangrenta guerra civil de 1936-39’. E pergunto, como fez Brandes, se ‘as pessoas percebem as divisões grupais tal como são construídas pelos cientistas sociais’ (1993).

Bibliografia

- ÁLVAREZ, R. (1995): “The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands”, *Annual Review of Anthropology* vol. 24: 447-470.
- AUGÉ, M. (1999 [1994]): *An Anthropology for Contemporary Worlds*. Stanford, Stanford University Press.
- (2001 [1998]): *As Formas do Esquecimento*. Almada, Íman Edições.
- BAPTISTA BARREIROS, J. (1961 e seguintes.): “Delimitação da Fronteira luso-espanhola”, *O Distrito de Braga*.
- BARREIRO, J. M. (1954): “El Romancero, vinculo hispano-lusitano”, en *Biblos* xxx: 245-346.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R., DÍAZ-FIERROS et al. (1976): *Los Gallegos*. Madrid, Ediciones Istmo.
- BLOCH, M. E. F. (1988): *How we think they think. Anthropological approaches to cognition, memory & literacy*. Colorado & Oxford, Westview Press.
- BRANDES, S. (1993): “Estudo Antropológico das Fronteiras: Problemas e Perspectivas”, en FDEZ. DE ROTA et al. (coord.), *Lindeiros da Galeguidade – II Simpo-*

- sio de Antropoloxía*: 27-33. Santiago, Consello da Cultura Galega.
- COMAROFF, J. & J. (1992): *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, San Francisco & Oxford, Westview Press.
- CONNERTON, P. (1993 [1989]): *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras, Celta Editora.
- DE MOURA SANTOS, M. (1967): *Os Falares Fronteiriços de Trás-os-Montes*, Separata da *Revista Portuguesa de Filologia*, vol. XII, tomo II, XIII e XIV.
- DIAS, J. (1984): *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-pastoril*. Porto, Editorial Presença. (3ª edição).
- DIAS, J. e HERCULANO DE CARVALHO, J. (1954): “O Falar de Rio de Onor”, en *Biblos*, volume XXX: 191-244.
- FABIAN, J. (1983): *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.
- FERNÁNDEZ DE ROTA et al. (coord.) (1993): *Lindeiros da Galeguidade – II Simposio de Antropoloxía*. Santiago, Consello da Cultura Galega.
- GELL, A. 1996 (1992): *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford & Washington, Berg.
- GÓMEZ-IBÁÑEZ, D. (1975): *The Western Pyrennes. Differential Evolution of the French and Spanish Borderland*. Oxford, Clarendon Press.
- GONÇALVES, E. & RAMOS, M. A. (1983): *A Lírica Galaiço-Portuguesa. (Selected texts)*. Lisboa, Editorial Comunicação.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, L. (1974 [1972]): *San José de Gracia. Mexican Village in Transition*. Austin & London, University of Texas Press.

- HALL, E. T. (1996 [1983]): *A Dança da Vida. A outra dimensão do tempo*. Lisboa, Relógio d'Água.
- HERCULANO, A. (1978): *O Pároco da Aldeia e o Galego. Vida, ditos e feitos de Lázaro Tomé*, en *Obras Completas* de Alexandre Herculano. Lisboa, Livraria Bertrand.
- HERCULANO DE CARVALHO, J. (1957): "Fonologia Mirandesa" I, *Biblos*, vol. XXXIII: 1-133.
- HOBBSAWN, E. & RANGER, T. (1995 [1983]): *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KAVANAGH, W. (1994): "Fronteras simbólicas y fronteras reales en los límites de España y Portugal", in SANMARTÍN, R. (coord.), *Antropología sin Fronteras. Ensayos en Honor de Carmelo Lisón*: 645-658. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- LAPA, M. R. (1975): "A Galiza, o Galego e Portugal", *Biblos*, vol. LI : 45-64.
- LE GOFF, J. (1994): *La Vieille Europe et la Nôtre*. Paris, Editions du Seuil.
- MACDOUGALL, D. (1994): "Films of Memory", in TAYLOR, L. (ed.), *Visualizing Theory (Selected Essays from V.A.R. 1990-1994)*: 260-270. New York & London, Routledge.
- MACHADO PAIS, J. (1985): "De Espanha nem bom vento, nem bom casamento: sobre o enigma de um provérbio português", *Análise Social* n° 86, vol. XXI. Lisboa.
- MAIA, C. de A. (1986): *História do Galego-Português. Estado linguístico da Galiza e do Noroeste Peninsular de Portugal desde o século XIII ao século XVI (com referência à situação do galego moderno)*. Tese de Doutoramento, Faculdade de Letras, Coimbra.

- MAÑÁ, L. M. G. (1988): “La Frontera Hispano-Lusa en la Provincia de Ourense”, en *Boletín Avriense*, Anexo 11. Ourense, Museo Arqueolóxico Provincial.
- (2000): *Couto Mixto. Unha República Esquecida*. Vigo, Universidade.
- MARQUES, J. (1994): *Relações entre Portugal e Castela nos finais da Idade Média*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.
- MIKKELI, H. (1998): *Europe as an Idea and an Identity*. London, McMillan.
- MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO INTERNA (1995): *Acorde de Schengen*. Lisboa.
- NOLTE, H.-H. (1991): *Internal Peripheries in European History*. Göttingen & Zurich, Muster-Schmidt Verlag.
- RADSTONE, S. (2000): *Memory and Methodology*. Oxford & New York, Berg.
- REED-DANAHAY, D. E. (ed.) (1997): *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*. Oxford & New York, Berg.
- ROSE, D. (1990): *Living the Ethnographic Life*. Newbury Park, London, New Delhi, Sage Publications.
- SAHLINS, M. (1987 [1985]): *Islands of History*. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- (1991 [1989]): *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.
- (1999): “What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”, *Annual Review of Anthropology* 28: I-XXIII.
- SANMARTÍN, R. (coord.) (1994): *Antropología sin Fronteras. Ensayos en Honor de Carmelo Lisón*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

- STOLLER, P. (1992): *The Cinematic Griot. The Ethnography of Jean Rouch*. Chicago, London, The University of Chicago Press.
- TAYLOR, L. (ed.) (1994): *Visualizing Theory (Selected Essays from V.A.R. 1990-1994)*. New York & London, Routledge.
- TESKI, M. & CLIMO, J. (eds.) (1995): *The Labyrinth of Memory. Ethnographic Journeys*. London.
- WILLIAMS, M. (1996): *Researching Local History. The Human Journey*. London & New York, Longman.
- WILSON, Th. & DONNAN, H. (1998): *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ZONABEND, F. (1980): *La Mémoire Longue. Temps et Histories au Village*. Paris, PUF.
- (1984 [1980]): *The Enduring Memory. Time and History in a French Village*. Manchester, Manchester University Press.

ARTIGOS DE JORNAIS

- Dossier Memória, Suplemento Xis do jornal 'Público', sobre 'a memória ou o registo da nossa identidade', 13.7.02.