

Mudança rápida e excessiva: o caso de uma aldeia da Terra Fria

Transmontana

Francisco Leitão

FCSH

franciscoafonsoleitao@gmail.com

Mudança e perenidade

Todas as sociedades humanas têm uma tendência natural para preservar e reproduzir o que lhes é estrutural, permanente, próprio e, em certa medida, específico (crenças, valores, costumes, rituais, ideologias). A par com esta característica – com o que perdura ou, melhor, com o que teima em perdurar – co-existe em toda a sociedade humana, tão teimosa como a primeira tendência, uma propensão à transformação. A mudança – suave, subtil, ou então brusca, repentina – é o contraponto daquilo que é permanente. E digo contraponto porque estas duas forças funcionam como dois pratos da balança social e mental humana, negando-se uma à outra a possibilidade inaceitável da sua completa manifestação. A mudança nega àquilo que é permanente a estagnação, e por isso o tédio, a apatia, a morte. A estrutura nega à afirmação total da mudança, a anarquia, a desordem, o caos a que inevitavelmente conduziria. Estes dois pólos são, se quisermos, o *Yin* e *Yang* da História: o seu motor e o seu travão, componentes essenciais para que a velocidade se mantenha estável, ou, pelo menos, dentro de parâmetros praticáveis. Não se pode fazer cair o governo todos os dias e, paradoxalmente, também não se pode manter o mesmo governo durante vários séculos.

Porém, deve acrescentar-se que, tratando-se de dois pratos de uma mesma balança, existem oscilações que chegam a rasar os seus extremos sem, no entanto, nunca lhes chegarem a tocar. Às vezes trava-se durante muito tempo ou em demasia, outras vezes acelera-se para além do razoável. Certos “estados de coisas” – como o Império Romano – perduraram durante séculos (e mesmo assim, é curioso constatar como se transformam no tempo), e outros estados de coisas simplesmente pareceram mais atropelar-se do que suceder-se: lembremos a Primeira República Portuguesa e os seus sete parlamentos, oito Presidentes da República e cerca de cinquenta governos, tudo isto em cerca de dezasseis anos.

Estas excessivas oscilações têm o condão de despertar na mente humana a perplexidade e, em consequência, um impulso de curiosidade e uma necessidade de explicação que têm que ser satisfeitos. Esta é a diferença entre uma pessoa que encontramos um dia triste ou melancólica, e a pessoa em quem encontramos, dia após dia, mês após mês, o mesmo estado. Sobre a primeira pessoa não há muito a dizer. Para a segunda criam-se teorias, organizam-se escolas de pensamento, atribuem-se e discutem-se tipologias clínicas.

É acerca de uma destas oscilações excessivas da balança que o presente artigo trata. No seu caso particular, lida com uma oscilação excessiva de mudança, ou seja, lida com processos de transformação social violentos e concentrados num espaço de tempo anormalmente curto. Por sinal, os processos que aqui irão ser considerados têm sido comumente englobados nessa oscilação (ou conjunto de oscilações) excessiva da balança a que se convencionou chamar modernidade. No entanto, neste artigo, escolhi propositadamente pensar essa mudança deslocando-a, ou separando-a, desse

framework teórico, ainda que reconheça nele utilidade analítica para a iluminar. A razão porque o escolhi fazer é, mais do que para enfatizar a relevância da “modernidade” enquanto mapa de análise e de explicação da mudança nos últimos séculos do globo a partir de mais um exemplo, porque me interessava compreender a mudança radical enquanto mera mudança, enquanto contraponto ao que é permanente, uma vez que a sua compreensão tem um valor em si mesmo, e uma importância em si mesma, especialmente quando falamos de pessoas e das suas vidas, e quando aproximamos a nossa escala de análise ao indivíduo e à comunidade (convém acrescentar que esta ideia da modernidade como época caracterizada pela mudança exagerada não é originalmente minha. Leia-se, sobre isto: “A mudança, imparável e incontrolável, que em períodos anteriores parecia completamente inconcebível e quase blasfema, concebe-se agora como um dado adquirido (...) torna-se a lei da modernidade à qual todos têm que se submeter, sob o risco de morte política.” (Beck *et al*, 1994:26)).

Compreender a mudança radical pela mudança – assim despida de explicações causais e de fenómenos sociológicos amplos – é compreender que a mudança radical de uma sociedade implica necessariamente uma subtracção de peso ao braço do seu contraponto necessário: o que é perene – a estrutura, os costumes, os hábitos, os rituais – e que essa subtracção tem consequências específicas enquanto subtracção pura, ou seja: ela é significativa mesmo se não a quisermos incluir num pano de fundo mais alargado (ou mais estreito?) de compreensão, como seria se a explicássemos a partir do *framework* teórico da modernidade. Isto tornar-se-á evidente, espero, ao longo do artigo.

Obviamente, a mudança rápida e excessiva no *modus vivendi* de uma sociedade é em si mesma um fenómeno heterogéneo e idiossincrático pelo que não posso ter aqui a pretensão de esboçar aquilo que seriam – talvez com letra maiúscula – as “características gerais da mudança social”.

Mesmo partindo do princípio relativamente seguro de que a mudança implica, obrigatoriamente, em si mesma, transformações de sentido e significado nos discursos e práticas das sociedades, permaneceria espaço para lidarmos com transformações muito heterogéneas. A *mudança rápida e excessiva* pode, por exemplo, ser provocada por um país invasor, que obrigue as populações conquistadas, contra a sua vontade, a mudanças de hábitos e costumes; ou então pode ser provocada pela adesão em massa a uma nova ideologia política (como no caso do comunismo) que, por ser uma mudança que nasce, presumidamente, do livre arbítrio da população, implicará, pelo menos teoricamente, menos resistências e atritos sociais em relação ao abandono dos sistemas de crenças e de valores, de hábitos e costumes instalados.

Poder-se-iam enumerar outros tipos de mudança, não obstante, o que permanece comum a todos os tipos de *mudança rápida e excessiva* (tenha ela que ver com costumes, crenças, ideologias ou valores, seja uma mudança de sistema político ou religioso, seja imposta por agentes externos ou parta ela de dentro das sociedades) é, se não um conflito, no mínimo um diálogo aceso entre o que é novo e as características da sociedade que já estavam instaladas, que eram dadas por adquiridas, enfim, a sua estrutura preexistente.

O resultado inevitável deste diálogo são fragmentações, divisões de opinião e de sentido, e, talvez – e este talvez é um talvez que se verifica “talvez” sempre para pelo menos algumas das pessoas apanhadas nos vendavais de mudança – dúvida, conflito, e dispersão identitária (que podemos traduzir por perda de “segurança ontológica” (Giddens, 2005:63), para utilizar um termo caro à sociologia, ou de “coerência” (Paúl e Fonseca, 2001:125) para utilizar um termo importante para a psicologia).

A exploração destas dimensões tem, contemporaneamente, um especial relevo para Antropologia e, em geral, para as Ciências Sociais uma vez que a *mudança rápida e excessiva* tem sido “permanente” em todas as sociedades humanas desde as Descobertas, da Revolução Industrial, e da Revolução Tecnológicaⁱ.

À Etnologia e à Antropologia interessa particularmente não só a mudança em geral, mas um dos passos lógicos necessários da mudança. Se podemos considerar que a mudança implica sempre uma *descontextualização*, processo pelo qual Giddens se refere à “*desinserção* das relações sociais dos contextos locais de interacção e à sua reestruturação através de extensões indefinidas de espaço-tempo” (Giddens, 1994:15), é de notar que este processo nunca ocorre sem o seu contraponto lógico: a *recontextualização*. Rosaldo e Inga concluíram isto em relação a um processo que se dá durante a globalização, o processo de *desterritorialização* (que na sua essência, é um idêntico ao de *descontextualização*, pelo que as conclusões tomadas como válidas para o primeiro, são aqui estendidas ao segundo conceito)ⁱⁱ. Sobre esse processo (que os autores dizem interessar especialmente à Antropologia), afirmam nunca poder ocorrer sem uma conseqüente processo de *reterritorialização*, sendo os dois processos, de certa forma, simultâneos

(Inda e Rosaldo, 2005:12). A *reterritorialização* e, por extensão, a *recontextualização* são processos que se prendem com a segunda oração da afirmação de Giddens – a tal “reestruturação” – e que apontam precisamente para uma nova compreensão da modernidade e da globalização (formas aceleradas de mudança): elas podem eclipsar e volatilizar significados e práticas sociais antigos ou “instalados”, mas não aniquilam as práticas e significados sociais, provocam antes a formulação de novas práticas ou a reformulação das antigasⁱⁱⁱ.

O presente artigo constitui uma reflexão sobre os atritos existentes no processo de *recontextualização*, especificamente nos casos de *mudança rápida e excessiva*. Esta reflexão é elaborada a partir de várias dimensões de fragmentação social, do modo como eu as fui encontrar no meu *case-study* de Vilar de Lomba, onde realizei trabalho de campo durante alguns meses de 2006 e 2007.

Começa-se por se traçar um retrato, de cariz sobretudo descritivo, da qualidade e quantidade transformações radicais da aldeia e do seu contexto numa janela de tempo que vai sensivelmente dos anos 50 à actualidade. Posteriormente, exploram-se as questões que têm que ver com o processo de *recontextualização*, nomeadamente as dificuldades actuais de prossecução do mesmo. O artigo termina com a sugestão de que um dos atritos neste processo possa ser o desfasamento entre a temporalidade real e prática (vívda) da população, e a sua temporalidade preferencial de referência (identitária e simbólica, essencialmente discursiva).

Mudança excessiva e rápida em Vilar de Lomba, uma aldeia da Terra Fria Transmontana^{iv}

Foi na janela de tempo que vai dos anos 50 aos nossos dias que se deram grandes transformações no contexto rural português. A mecanização da agricultura, que eclipsou muitas das práticas tradicionais da agricultura transmontana (como as *segadas* ou as *malhas*), não foi todavia nesta região o agente transformador que foi noutros lugares. O caso dos campos da terra fria transmontana, normalmente fragmentados em parcelas muito pequenas, acidentadas e de difícil acesso, não justificava – ao contrário dos latifúndios nas planícies alentejanas ou da agricultura industrial espanhola – muitas vezes, nas palavras dos aldeões, o aluguer de um tractor, quanto mais a sua compra. No entanto, a inexistência de latifúndios e a sub-mecanização condicionaram a agricultura da Terra Fria transmontana a uma total incapacidade de sobrevivência nos mercados competitivos, mercados a que entretanto ficou ligada através das vias de comunicação e através da integração portuguesa no mercado único. Em Vilar de Lomba, já praticamente nenhum produto agrícola é vendido. Já em termos de pecuária, o único produto a ser vendido é a lã das ovelhas. Estes dados não deixam de fazer transparecer um paradoxo, especialmente se pensarmos que praticamente toda a aldeia ainda dedica grande parte do seu tempo à agricultura. Se por um lado foi a entrada em mercados amplos e deslocalizados de troca a possibilitar a onda de cientifização e de mecanização que varreu a agricultura nacional e se foi ela que, numa fase inicial, abriu as portas aos agricultores para a nova lógica (capitalista, de acumulação) permitindo-lhes o abandono da agricultura de subsistência, o seu lado negro foi-lhes exigindo quantidades cada vez maiores de produtos a preços cada vez mais baixos, até se atingir o estado actual – não há nem

agricultura de subsistência, nem uma agricultura orientada para o mercado, há apenas uma agricultura que é complemento menor de outras actividades de rendimento.

Neste estado de coisas, muitos dos produtos antigamente cultivados em Vilar de Lomba desapareceram: desapareceram as oliveiras, bem como lagares onde eram prensadas as azeitonas para fazer o azeite. Perdeu-se a cultura do linho, e em consequência, a tecelagem. Não obstante, a transformação mais profunda na paisagem agrícola de Vilar de Lomba terá sido a do quase desaparecimento do cultivo do centeio que perdeu o seu papel central na vida económica aldeã^v. Paralelamente, volatilizaram-se as profissões tradicionais, intimamente relacionadas com a prática agrícola (no caso de Vilar de Lomba: carpintaria, tecelagem, cestaria, alfaiataria, sapataria, o fabrico manual do carvão a partir das *cepas* da urze, todas elas actividades que terão existido até 1950-1970).

Por outro lado, a industrialização litoral juntamente com o Estado providência e as suas vias de comunicação resgataram pela primeira vez na história as populações da região da Terra Fria transmontana do seu isolamento ancestral (Rodrigues 1996: 386-387), e seduziram as populações locais com a sua necessidade de mão-de-obra. Ao mesmo tempo, no início dos anos 60, a guerra colonial e a integração europeia criaram condições para a emigração em direcção aos países ocidentais industrializados (Rodrigues 1996:387). A isto, juntava-se uma enorme pressão demográfica. Em 1960, os campos estavam a transbordar de gente. O Concelho de Vinhais, com 26577 pessoas, registava o maior número de habitantes da sua História. A terra não chegava para todas as bocas, havia “condições de miséria nos campos” (Rodrigues, 1996:388). Juntavam-se portanto as

condições perfeitas para uma dupla passagem: do isolamento para a desertificação. E de facto, no caso da transformação da paisagem humana do Alto Trás-os-Montes, nenhum outro factor como a emigração e o êxodo rural contribuiu para que ela fosse tão drástica. Os números são esclarecedores: em 1960, o Concelho de Vinhais contava os referidos 26577 habitantes, em 2001, contava 10646 residentes, uma parte significativa dos quais, com mais de 65 anos (30%)^{vi}. A pobreza local contribuiu e contribui ainda em larga medida para o abandono desta região. A maior parte das pessoas partiu e parte em busca de melhores condições de vida. Um estudo recente do INE inclui Vinhais nos 10 Concelhos^{vii} com menor poder de compra a nível nacional^{viii}. Contemporaneamente, coloca-se também o problema da estrangulação do mercado de trabalho. Os baixos níveis de escolarização e de população jovem tornam o Concelho pouco atractivo para o mercado empresarial e industrial. Por sua vez, a população jovem, sem ofertas de emprego, migra para os centros urbanos, o que completa o ciclo vicioso^{ix}.

No caso de Vilar de Lomba, a sangria demográfica atinge níveis preocupantes. Desde os anos 60, terão deixado a aldeia cerca de 160 pessoas (sem contabilizar descendência), 80 para Espanha, aproximadamente 80 para Portugal e outros países estrangeiros (Suíça e França principalmente). Se da primeira geração de emigrantes, quase todos voltaram, com as seguintes não se passou o mesmo. De qualquer das formas, este dado não seria tão preocupante se a quantidade de emigrados não tivesse sido tal que agora questionasse a estrutura de reprodução social da aldeia, que se vê sem gente para cultivar a terra, sem juventude que perpetue os costumes e os modos de vida das gerações anteriores, sem crianças para encher a escola, e que vive amedrontada com a sua própria possibilidade de extinção,

possibilidade que, convém acrescentar, é real, e assumida pelos seus habitantes^x.

Posto isto, podemos identificar uma primeira fragmentação na vida social da aldeia, que é transversal a todas as outras: não há gente, e os modos tradicionais de ocupação da vida aldeã enfrentam assim um dilema fundamental: o da sua sobrevivência.

Por sua vez, os que ficaram a trabalhar na agricultura assistiram a mudanças profundas na sua organização. Abandonaram-se as infra-estruturas comunais da aldeia, a superfície cultivada diminuiu drasticamente, muitas das artes tradicionais foram substituídas por produtos/instrumentos/máquinas comprados ou perderam importância, e a própria organização social do trabalho também se modificou: feminizou-se, a idade média dos trabalhadores avançou muito^{xi}, os movimentos migratórios de trabalho perderam importância, reforçou-se a dimensão familiar da agricultura – que passou a contar com menos assalariados (Baptista, 1996:44), e por tudo isto se perderam sociabilidades e rituais comunitários e de entreajuda que provocam a nostalgia da população sempre que alguém os menciona. No geral, e esta talvez seja a mudança mais drástica, “a sociedade rural baseia-se cada vez menos na actividade agrícola; esta já não unifica o espaço e a sociedade rural” (Baptista, cit. por Rodrigues, 1996:386). Quer isto dizer que a agricultura e o espaço da sua actividade eram os meios de estruturação fundamentais da sociedade campesina transmontana.

O'Neill encarregou-se de nos esclarecer disso mesmo em relação às hierarquias de poder aldeãs. A partir do seu *case-study*, a aldeia de Fontelas,

o autor conclui que “a terra constitui a base da desigualdade social” (O’Neill, 1984:91) e que “enquanto o sistema de hierarquia dentro da aldeia envolve uma multiplicidade de factores económicos e sociais que conferem posições elevadas a algumas casas e posições inferiores a outras, a posse da terra continua a ser, aos olhos dos aldeãos, o critério fundamental dessa diferenciação” (O’Neill, 1984:91). O mesmo grau de intimidade relacional entre a terra e a estruturação de formas de reprodução social terá existido nos fenómenos sociais da herança, do casamento e nas formas de cooperação agrícola. Diz-nos O’Neill, sobre Fontelas: “existe uma tensão estrutural básica entre estas duas forças nesta comunidade [património e matrimónio]: enquanto as estratégias dominantes procuram conservar indiviso o património e manter uma grande força de trabalho dentro da casa natal por tanto tempo quanto possível, cada matrimónio traz consigo o perigo da dispersão das pessoas e a divisão desse património na segunda e terceira gerações” (O’Neill, 1984:203). Adicionalmente, podemos acrescentar, também para o caso geral das aldeias do Norte Transmontano, que a agricultura – as suas práticas, o seu espaço e os seus objectos – regia o viver simbólico das populações. Ela ditava o ciclo festivo anual, estruturava a percepção do tempo, condensava os medos e alegrias, tem até influência nas metáforas utilizadas no conhecimento astronómico, em suma, era um dos depósitos essenciais de referencialidade simbólica. Neste aspecto, é interessante constatar que uma grande parte das anedotas, dos provérbios, e das lendas em Vilar de Lomba, têm ainda hoje uma conotação directa com a agricultura, tal como o têm os discursos de correspondência directa entre masculinidade e capacidade trabalho do campo.

Dizia-se: “a sociedade rural baseia-se cada vez menos na actividade agrícola; esta já não unifica o espaço e a sociedade rural” (Baptista,

1996:44). A ideia que aqui se pretendeu passar, ao referir apenas alguns dos meios pelos quais essa referida unificação habitualmente se consumava, é que, eclipsada a importância do espaço e da prática agrícola, as estruturas sociais, económicas e culturais ancestrais que a ela estavam umbilicalmente ligadas, perderam todo o sentido e significado, cedendo a uma tendência muito forte de dissipação e desagregação.

Deste processo, surgiram e surgem novas contradições e fragmentações. Uma delas é alvo da análise recorrente dos aldeões às transformações ocorridas na sua própria aldeia – assumindo, notavelmente e em absoluto, a dimensão de auto-diagnóstico sociológico: explicita ela, claramente, a existência de uma tendência geral de mitigação dos laços comunais que caracterizavam tão fortemente este contexto, mitigação essa que é explicada (pelos próprios aldeões) pelo aumento do nível de vida de cada agregado familiar (que diminuiu a necessidade de partilha de solidariedades), pela introdução de uma cultura de lazer e de consumo (à noite, em vez de se juntarem umas com as outras, muitas pessoas preferem a companhia solitária da televisão), e sobretudo pela radical transformação do modo de vida (a mecanização e a falência da agricultura diminuíram a necessidade de entreatajuda, a troca de favores e os rituais sociais associados a uma agricultura que era essencialmente comunitarista). Dizia-me o homem mais velho da aldeia, o Sr. Albano, em jeito de desabafo: *Ó fulano, tu vais-me pôr um carro de lenha? Vou. Ou vais-me pôr um carro de palha? Ia-lhe. Agora dizem: ah, não preciso de fulano, eu não torno a precisar de sicrano... E nós que até para tirar um espinho precisamos doutro que lho tire...*

Na prática, esta fragmentação, que poderíamos denominar de comunitarismo Vs individualismo, é hoje motivo de acusação (aos que são vistos como representantes do individualismo), motivo de conflito entre gerações (os mais novos individualistas Vs os mais velhos comunitaristas), motivo de saudosismo e nostalgia (os mais velhos recordam recorrentemente os tempos de baile, festa, alegria e convívio da aldeia e queixam-se de uma nova aldeia “pouco social”), e suscita quotidianamente um sem número de questões à volta da partilha de bens, trabalho e sociabilidades dos diferentes agregados familiares.

Ao mesmo tempo, em relação a Vilar de Lomba, há que juntar a estas transformações a chegada da água canalizada às primeiras casas nos anos 50, a inauguração das primeiras duas pontes (1977 e 2005) e de um pontão de cimento (anos 90) – primeiras travessias da Lomba num raio de 30km feitas especificamente a pensar no trânsito motorizado; o alcatroamento da estrada (1971); há ainda que referir a chegada dos primeiros carros à aldeia (1968-70) do primeiro tractor (1962) e a instalação da rede eléctrica (1980) que trouxe de imediato a televisão e a instalação da rede de telefone, e a abertura do primeiro café, ao qual se seguiriam mais dois. Já a escola chegou nos anos cinquenta. No geral, para todo o contexto transmontano, há que acrescentar ainda as suas novas ligações ao mundo através de novas vias de comunicação: nacionais e espanholas.

Estas são também transformações radicais da aldeia. Se em grande parte, elas tiveram a sua quota-parte de influência no leque descrito de mutações na relação entre a vida aldeã e o espaço agrícola, foram também elas as responsáveis pela intensificação das relações da aldeia com o espaço

nacional e internacional, que por sua vez criou condições para mutações em dimensões mais “invisíveis” da comunidade, que passamos agora a explorar.

Na arquitectura, como noutros planos, a aldeia de Vilar de Lomba está como que dividida a meio: de um lado da aldeia, na parte velha, contam-se cerca de 70 casas, muitas das quais em ruínas, construídas predominantemente em xisto, todas contando para cima de 60 anos, invariavelmente com dois andares, constituindo, regra geral e nas que ainda são habitadas, o piso térreo a loja para os animais. A norte, existe uma aldeia completamente nova que deixará quem vier de fora e esperar coerência estética a pensar que se tratam de duas aldeias diferentes. Trata-se de cerca de cinquenta casas (na sua maioria grandes vivendas torneadas redes – o que contrasta com as habitações da parte velha, que são sempre paredes meias com outras casas e cujas fachadas terminam abruptamente sobre o pavimento da rua – dando este contraste pistas preciosas sobre falência das relações comunitaristas e sobre a importância que a terra perdeu enquanto espaço de cultivo e espaço vital para a sobrevivência) todas com menos de 30 anos, construídas em tijolo e com uma particularidade – que une a maioria – que ao primeiro olhar parece sempre estranha: os estores fechados e as portas trancadas. Esta aldeia “nova” é, para o recém-chegado, a primeira pista de uma nova dimensão oculta da vida aldeã, da sua aparentemente subliminar ligação ao globo. É na verdade uma espécie de aldeia fantasma. Um duplo moderno mas exangue da aldeia antiga. É a aldeia dos emigrantes, que só vive durante o Verão, quando eles voltam para visitar a família.

Essa ligação torna-se óbvia aos sentidos no mês de Agosto (e também, mas menos, no Natal), quando a aldeia duplica a população e se enche de carros

com matrícula estrangeira, gente nova e crianças que falam alemão, francês, espanhol, e se torna lugar de festa.

No entanto, depois de partilharmos a intimidade com a população – em meses que não o Agosto – depressa compreendemos que esse mês não é um período isolado no tempo, um pedaço extraordinário e atípico da vida da aldeia que possamos seccionar e separar da compreensão do seu ciclo anual. Há já várias décadas que a vida aldeã passou, durante o ano, a ser permanentemente complementada por aquilo que vai acontecendo a milhares de quilómetros de distância. Do Brasil, de França, de Espanha, da Suíça e de cidades portuguesas, chegam diariamente os telefonemas e as cartas dos familiares emigrados. Chegam notícias que dão conta do nascimento de mais um membro da família, da colocação ambicionada de um filho num emprego desejado, da evolução da doença de um neto. No café, ou num encontro fortuito na rua, as pessoas trocam estas informações, e num lugar onde a população é extremamente envelhecida, e em que à categoria dos emigrados corresponde também, *grosso modo*, a categoria dos jovens, essas informações tendem frequentemente a ter um impacto adicional, senão central na vida dos que ficaram. Assim, em vez de uma aldeia à qual corresponde um espaço físico relativamente delimitado, a aldeia encontra-se na realidade dilatada no espaço global. Falar de Vilar de Lomba como uma comunidade isolável, ou melhor, delimitá-la ou querer compreendê-la como unidade de estudo antropológico sem ter em conta a complexidade de relações que a ligam ao seu exterior, seria ignorar que a aldeia vive diariamente num extenso espaço internacional, onde se produzem acontecimentos, onde se vivem emoções, onde se desenrolam vidas, que dizem directamente respeito à reprodução social quotidiana da aldeia.

Naturalmente, as comparações entre a cultura portuguesa e as culturas estrangeiras tornaram--se uma constante, e um forte pólo de ancoragem e diferenciação identitária. Paralelo a estes fenómenos, dá-se um fenómeno de dilatação dos horizontes referenciais de construção da identidade semelhante ao já observado por Appadurai: “the landscapes of group identity – the ethnoscapas – around the world are no longer familiar anthropological objects, insofar as groups are no longer tightly territorialized, spatially bounded, historically unselfconscious, or cultural homogeneous” (Appadurai, 1997:48).

Convém aqui dizer que a emigração e o êxodo rural não são assuntos pacíficos na aldeia. Se há um discurso dominante que legitima a partida dos mais jovens pela falta de trabalho e pela procura de melhores condições de vida, não podemos ignorar a existência paralela de um discurso mais subterrâneo, que surge muitas vezes em tom de desabafo, e que acusa os jovens de deixarem a aldeia por não quererem trabalhar, por serem preguiçosos, por não gostarem/não darem valor à agricultura. *E de que é que se alimenta a gente senão da terra? Há lá maior riqueza do que a terra? E isto aqui tudo ao abandono...* – dizia um homem, subitamente silenciado pela lógica implacável e trágica do seu próprio raciocínio, enquanto apontava para umas terras por cultivar – *Hoje não querem é fazer nada*, acrescentou.

Mesmo a nível regional, as pequenas migrações semanais ou diárias provocaram dilatações nas “ethnoscapas”. Graças às vias de comunicação, as vidas da maioria dos jovens que ainda vivem em Vilar de Lomba encontram-se actualmente divididos entre a própria aldeia, espaço que habitam (alguns deles apenas aos fins-de-semana) e onde têm os seus

familiares, e a vila de Vinhais (para os que aí realizam o ensino secundário, e para os que aí trabalham), a cidade de Bragança, e as povoações vizinhas (para os rapazes que trabalham na construção civil). Nesses lugares, os jovens recebem *inputs* simbólicos dispersos que alargam os seus horizontes de futuro e de gosto. Principalmente para as raparigas (mas, na realidade, para praticamente toda a população jovem), esse *input* gerou e gera actualmente dúvidas quanto à sua permanência futura na aldeia.

A procura de capitais simbólicos que não fazem parte do legado cultural tradicional é particularmente visível nas formas de diversão nocturna. No geral, toda a aldeia se concentra nos dois cafés e no restaurante a partir das 20:00, tendo a televisão um papel estruturante nas sociabilidades que decorrem nesses espaços (ocupa, nos três lugares, uma posição central, o volume do som, normalmente alto, sobrepõe-se ao volume das conversas – com protestos de alguns –, e o que se vai desenrolando no ecrã vai influenciando os temas das mesmas). Os homens e os rapazes frequentam ainda as casas de diversão nocturna do outro lado da fronteira e, em geral, os jovens, rapazes e raparigas, vão regularmente a Bragança ou Verín onde podem frequentar bares e discotecas.

Também esta dilatação dos horizontes de movimentação social, provoca múltiplos pontos de rotura. As festas cristalizam alguns deles: verifica-se uma cisão – que se processa, regra geral, sobre linhas que demarcam a separação geracional – acerca do tipo de música (os mais velhos criticam o tipo música escolhida pelos mais novos para animar as festas da aldeia) e acerca do tipo de divertimentos (critica-se por exemplo o facto de os mais jovens não quererem dançar).

Mas esta constatação de “estilhaçamento” poderá ainda ganhar espessura e densidade se nos ativermos ao exemplo protagonizado por um dos principais agentes de “mudança rápida e excessiva” neste lugar: a televisão.

Um exemplo inesperado de como a televisão se imiscui no local e perturba as categorias tradicionais de entendimento do mundo sucedeu quando, na minha terceira estadia no terreno, surgiu no Telejornal uma notícia sobre a venda de terrenos na Lua. Surpreendentemente, a notícia deu a volta à aldeia e tornou-se num dos temas de conversa dominantes durante dois ou três dias. Mais surpreendente ainda foi o desenrolar destas conversas. Enquanto alguns comentavam o excelente preço de 25 euros o hectare, uma senhora explicava que em tempos a lua teria sido lisa e que as manchas escuras que se podiam agora observar na sua superfície compunham o desenho de um homem carregando um feixe de cereais. O homem teria ali sido colocado por Deus, como castigo por ter trabalhado num Domingo, para que todo o mundo pudesse contemplar a sua vergonha. Ao mesmo tempo, um outro senhor ia insistindo com os outros que a lua era na verdade um espelho (embora não conseguisse explicar o porquê de ela, fisicamente, poder de facto ser considerada um espelho), perspectiva que os outros por sua vez iam tendo dificuldade em conciliar com a possibilidade da existência de tais terras que estavam à venda a 25 euros o hectare. Neste seguimento, duas dessas pessoas começaram a discutir entre si e posteriormente a indagar-me acerca da possibilidade das planícies lunares constituírem boas terras de cultivo.

O que é aqui relevante salientar não é tanto a constatação da constituição de uma autêntica conversa de surdos, mas o facto de o caos comunicativo que emergiu derivar de uma sobreposição de planos – científico, religioso,

económico-agrícola – proporcionada pela dificuldade de conciliação das crenças tradicionais e religiosas com um novo tipo de conhecimento que emerge de um meio exterior à ordem tradicional – a televisão – mas que, apesar da sua recente introdução, tem já uma posição de autoridade e de contestação dessa mesma ordem.

Portanto, a mudança trouxe – ou traz sempre (já o discutiremos) – um confronto entre as ordens saber instituídas e novas fontes de saber.

Um exemplo mais claro disso mesmo emergiu de uma conversa com uma mulher de 89 anos. A mulher explicava-me ter sido uma católica participante em toda a sua vida, mas confessava-me que ultimamente tinha perdido um pouco a fé e que já não ia tanto à Igreja. Disse-me que andava desacreditada. À minha pergunta sobre as razões dessa descrença, a mulher explicou-me que o problema é que não havia milagres e que, sem milagres, era difícil acreditar em alguma coisa que não se via. Eu repliquei que talvez houvesse milagres mas que talvez, simplesmente, ela não tivesse conhecimento deles, ao que a mulher prontamente me respondeu: “se houvesse milagres, dava na TVI”.

Neste ponto, será importante acrescentar que se verifica no contexto uma perda generalizada de poder da Igreja, fenómeno cujas reacções se bifurcam em dois discursos opostos, constituindo isto mais uma fragmentação: por um lado, saúda-se a rarefacção dos laços entre a juventude e a Igreja, por outro, repudia-se essa tendência.

A televisão questiona e contesta os depósitos referenciais de poder tradicional – a *verdade formular* (Giddens, 1994:77) –, tendo inclusive o poder de se substituir a eles.

Para além da Igreja, a família é o outro órgão social tradicional que mais perdeu autoridade para outras fontes. A escola (instalada nos anos 50), por exemplo, especialmente quando o ensino se tornou obrigatório, retirou progressivamente aos pais o controlo total sobre o horário dos filhos, e diminuiu em grande parte o tempo dispendido pelas crianças na lavoura ou em qualquer outro tipo de trabalhos de directo benefício para o agregado familiar. Sobre o processo de escolarização há que referir que também ele foi um meio de dilatação dos horizontes de conhecimento dos aldeões, conhecimentos que serviram e servem em muitos casos como plataforma ou trampolim para o salto para outros contextos, que, com a escolarização, ganham proximidade simbólica, facilidade de manejamento – possibilitada pela aprendizagem da escrita, da matemática e de outros conhecimentos periciais –, e se tornam assim apelativos.

De notar que braço de ferro entre a família e a escola, embora seja já historicamente longo e se tenha tornado progressivamente mais pacífico, não está ainda resolvido: se a opinião geral hoje em dia é de que um homem, ao “aprender umas letras”, ganha óbvias vantagens para vingar na vida, alguns pais não reconhecem ainda na escola uma prioridade na vida dos seus filhos, lamentando o facto de lhes retirar as crianças do seu controlo, persistindo, como consequência directa, alguns casos de crianças que não frequentam a escola com regularidade, e vários casos de insucesso escolar.

Em relação à família, de referir ainda que os pais perderam também autoridade – ou, pelo menos, viram-se obrigados a exercê-la de formas mais subtis – sobre a vida social, e, em particular, sobre a vida amorosa dos filhos.

Estado de fragmentação instalado: entre o passado patrimonializado e o passado “volatilizado”, onde está a identidade da aldeia?

Inventariei vários tipos de cisões e fragmentações na aldeia. Recapitulemos algumas delas: há uma sangria demográfica na aldeia que a ameaça de extinção; a agricultura, o principal suporte social e laboral da existência da aldeia, perdeu dramaticamente a sua importância e não foi encontrado ainda um substituto à altura; há dilemas transversais a todas as práticas e discursos da aldeia que se desenvolvem nos seguintes eixos: individualismo Vs comunitarismo, autoridades tradicionais de saber e conhecimento (Igreja, família) Vs novas fontes de autoridade (media, saber científico, escola); e existe ainda um ponto de fragmentação transversal fundamental: a aldeia viveu durante *um tempo longo* relativamente isolada do mundo, isolamento que se verificou em múltiplas dimensões: económica, cultural, espacial, e até mesmo politicamente. Numa janela de tempo curta este isolamento terminou abruptamente e a aldeia viu-se, por um lado, influenciada por um espaço internacional pleno de novas referências e valores que questionaram e eliminaram algumas das suas práticas e, por outro lado, dilatou-se relacionalmente nesse espaço: países distantes do espaço Europeu e extra-Europeu são agora lugares plenos de significado para a vida da aldeia, já que aí passaram a habitar familiares.

Recapituladas estas linhas de rotura, parecerá talvez um exagero ter-me dado a este trabalho para concluir que todo o processo de mudança, especialmente da *mudança rápida e excessiva* é um causador de dinâmicas de fissão. No entanto, se alguns destes problemas de fragmentação específicos, estão a caminho de se resolver na vida mental e social da aldeia e terão até uma resolução pacífica e natural (por exemplo, a Igreja tenderá a ganhar uma nova identidade – ganhando ou perdendo importância –, e as vozes contra o individualismo especialmente dos mais velhos tenderão, se não a silenciar-se, pelo menos a diminuir de intensidade com a sua morte), há um dilema na vida social e identitária da aldeia que não parece ter ainda uma solução encontrada e do qual parecem depender, pelo menos em parte, todos estes dilemas. Esse dilema – que julgo ter que ver com o facto de a mudança ter sido *rápida e excessiva* (independentemente da dinâmicas inerentes aos processos de modernização também em curso, e que explorei noutra lugar^{xii}) – é melhor ilustrado pela seguinte questão: *o que fazer com o passado da aldeia?*

A importância e urgência desta questão é que, embora se refira a uma temporalidade passada, a sua resposta é crucial para que a aldeia recupere os níveis suficientes de coesão identitária (de estrutura, de coerência prática e discursiva, de sentido e significado) que lhe permitirão orientar-se para o futuro. Basicamente, estou a argumentar que os efeitos da *mudança rápida e excessiva* foram de tal forma devastadores que a aldeia está presa num limbo de fragmentações que, ao não serem resolvidas, a impedem de reconstruir novos modos de reprodução social que lhe permitam pensar o futuro. O que a *mudança rápida e excessiva* parece provocar é uma dificuldade suplementar nesse diálogo. O passado, em rotura radical com o presente, torna-se um *locus* de representações com o qual é difícil manter

um diálogo sereno. Ele passa a ser motivo de saudosismo extremo, de ódio intenso, *locus* de valores, autoridade e referências sólidas e hierarquicamente superiores ou motivo de lamentação e tristeza profundas.

O exemplo da patrimonialização é talvez o que melhor ilustra esta profunda disparidade de reacções na relação com o passado:

Em Vilar de Lomba, variadas práticas técnicas, instrumentos agrícolas e rituais extintos e caídos em desuso têm sido moderadamente^{xiii} recuperados, revalorizados ou “revitalizados” (Boissevain, 1992). Espontaneamente, as pessoas manifestam interesse em querer partilhar e perpetuar os saberes do manejo de utensílios e mecanismos agrícolas obsoletos, vítimas da mecanização dos trabalhos ou do desaparecimento de culturas. Mais do que uma vontade de partilhar experiências e saberes, deparei-me com pessoas que tomavam *a priori* por garantido o meu interesse particular no rústico e no tradicional, conceitos que fazem parte de uma nebulosa de sentires, discursos e construções, criados por meios elitistas urbanos, e veiculados principalmente pela televisão e pelas políticas de conservação das aldeias vizinhas que se situam em pleno Parque Natural de Montesinho. Esta consciência é recente e deparei-me com várias provas disso: as pessoas confessam arrependimento por não terem guardado objectos agrícolas antigos, por não terem preservado as fachadas das casas que cobriram de tijolo e cimento, ornamentam os jardins, as paredes das salas, das cozinhas, dos cafés com um sem número de objectos antigos. O corolário desta vaga de patrimonialização é, no entanto, a remodelação do antigo forno comunitário para ser transformado num Museu que pretende dotar o seu espólio, entre outros, de peças etnográficas da vida agrícola “perdida” da aldeia.

Paralela a esta tomada de consciência do passado da aldeia como um valor em si mesmo, há correntes de opinião absolutamente contrárias: há pessoas que mantêm um desprezo profundo pelas “coisas do passado” (os edifícios e os objectos) e que discutem sobre isto com as primeiras (a pergunta seca e crua, frequentemente feita por estas pessoas, e que deixa toda a gente sem resposta é: “e para que é isso serve?”). Muitas pessoas defendem também que o futuro da aldeia passa precisamente por um cortar abrupto com o passado mais vincadamente “rural” da aldeia. Defende-se a urbanização e industrialização da aldeia, concepções de desenvolvimento marcadamente influenciadas pelos *media* e pelas experiências de emigração dos aldeões: pretende-se a ligação a grandes vias de comunicação, o emparcelamento dos campos agrícolas (temática que também é fonte de muitas discussões) com vista à exploração agrícola industrial (o tema dos bio-combustíveis é outro dos temas quentes da discussão aldeã), e, frequentemente, é manifestado um desejo expresso de corte de relações com o passado, como pode ser ilustrado por um homem que me dizia que o desenvolvimento da aldeia passava por mandar abaixo todas as casas antigas e construir tudo de novo, ou outro que dizia que a construção de uma piscina com ondas artificiais seria uma forma de fazer concorrência turística ao Algarve, ou pela quantidade de pessoas que dizem que, se fossem mais novas, iam viver para a cidade, onde há “mais vida e mais alegria”.

Reflectindo um pouco sobre esta linha de relação entre as populações e o seu património físico, rapidamente se torna fácil tecer uma comparação muito contrastante entre Vilar de Lomba e certos passados que são fácil e unânimemente convertidos em sentido e significado, como é exemplificado pelo caso (geralmente pacífico) do turismo de consumo de museus e

patrimónios nacionais (ninguém se lembra de perguntar “para que é que a Torre de Belém serve?”).

O problema na *mudança rápida e excessiva* é que esse tipo de património constitui frequentemente o que resta de um passado real para as pessoas que o deveriam ou poderiam patrimonializar. No caso de Vilar de Lomba, como em muitos outros casos de *mudança rápida e excessiva*, a pessoa e a comunidade vê-se confrontada com uma parte da sua biografia vivida que subitamente é transformada num pedaço de História, num artefacto de um tempo desaparecido. Muitos dos aldeões estão ainda num processo de pacificação quase espiritual com a realidade crua: a realidade da volatilização completa do modo de vida com que nasceram e viveram parte das suas vidas. Alguns aldeões acreditam mesmo que, de certa forma, o passado pode voltar. Como podem portanto saber *o que fazer com o passado?*

A mudança lenta, compassada, permite que os laços emocionais e de significado com determinados passados possam modificar-se radicalmente sem que isso cause dúvida, sofrimento, fragmentações excessivas (porque se processam num tempo longo). É isso que acontece, por exemplo, com o passado português das Descobertas (e alguns argumentarão mesmo que esse passado está ainda demasiado fresco para que consigamos lidar com a realidade actual, de pequenez territorial e de fraca influência nos destinos do globo).

Mudança, e a fragmentação como obstáculo à recontextualização

A velocidade vertiginosa de transformações no contexto deixou marcas tão profundas, que permitiram uma divisão asséptica, clara e sem ambivalências entre passado e presente, polarizando esses dois tempos, tornando-os tão distintos que se puderam constituir como depósitos muito fortes de significado, como *locus* de referencialidade e ancoragem identitária, tornando o Tempo uma linguagem de leitura privilegiada do mundo, e convertendo a mudança na narrativa central de entendimento do próprio mundo e de entendimento biográfico, narrativa em torno da qual orbitam as tramas secundárias que são as outras histórias, mas à qual sempre retornam. A forma como estes dois tempos são relacionados pela população de Vilar de Lomba faz com que o processo de recontextualização em curso na aldeia esteja particularmente impregnado de fragmentações e pontos de rotura.

O passado é um país distante (canta-o pelo menos Sérgio Godinho) ou um país estrangeiro, “um artefacto do presente que o recria, ao mesmo tempo que é por ele validade e exaltado” (Lowenthal cit. Godinho, 1996:42)

Neste caso, o passado é um país longínquo, cuja escandalosa distância em relação ao presente o impede de se ir embora, como um fantasma ansioso a cada momento por mostrar que ainda existe.

Em Vilar de Lomba, quando os emigrantes não voltam, desemboca-se inevitavelmente na comparação com o antigamente populoso; quando se contam histórias de aventura, fala-se do contrabando, dos lobos e da natureza violenta do antigamente; nas festas aflitivamente vazias que se realizam durante o ano, resvala-se facilmente para a recordação dos momentos de convívio de outro tempo; quando se discutem durante os dias os problemas da agricultura (faltam mãos para ajudar, falta vontade aos

mais novos para cultivar, faltam compradores para os produtos agrícolas), novamente o antigamente. Mas o antigamente não é só fonte de comparação positiva; é também o depósito de comparações negativas: como quando se recorda a pobreza, o trabalho duro, a falta de alimentos para alimentar tantas bocas.

O que existe é um excesso de referencialidade ao passado: ele é o peso e medida de tudo, ponto de referência e de comparação, lugar de refúgio e meio de liberdade. E esta não é apenas a consequência de encontrarmos em Vilar de Lomba uma população muito envelhecida, que passa o tempo a falar da sua juventude. Os próprios jovens sentem o “peso” do antigamente. Se não, veja-se o museu da aldeia, projectado e colocado de pé por iniciativa da Junta de Freguesia, constituída precisamente pelos homens mais novos da aldeia (embora isto indicie talvez já um novo tipo de relação com o passado).

O que fazer com o passado da aldeia? – reafirmo ser esta a pergunta subjacente às fragmentações ilustradas ao longo deste artigo uma vez que ela pressupõe uma rotura mais fundamental: um desfasamento entre o tempo presente – o tempo real, de vivência – e o tempo-depósito, ou seja, o tempo onde os aldeões vão preferencialmente buscar as suas referências identitárias, simbólicas e discursivas. Deste desfasamento surgem as múltiplas inadequações e conflitos entre *o que é* e o que é memória: as várias fragmentações identificadas ao longo deste artigo. Isto provoca inúmeras dificuldades ao processo de *recontextualização* da aldeia, à sua capacidade de reencontrar um sentido para as suas práticas (de encontrar mesmo novas práticas), novas formas de reprodução social e à reformulação da sua identidade.

No paradigma actual de compreensão da memória social, derivado do pensamento de Halbwachs, a compreensão do passado é recentrada em função do sujeito que “recorda” (Munn, 1992:93), o passado é recriado em função do presente – “the past in the present” (Munn, 1992:93). Neste *case-study* – e se o passado deve ser compreendido sobretudo a partir do presente – o excessivo peso biográfico da memória talvez indique um presente que tem um deficit de existência.

Se “o tempo do patrimonializado – ou a intemporalidade sem rupturas nem controvérsias (...) – sobrepõe presente passado e futuro” (Godinho, 1996:44) talvez possa a ser essa solução para unir diferentes temporalidades numa aldeia em que a mudança rápida e excessiva criou cortes demasiado profundos entre passado e presente, e de, conseqüentemente, facilitar o processo de *recontextualização*. Mas se este pode ser o processo milagroso – pelo menos parece sê-lo relação a algumas das aldeias do Parque do Montesinho – Vilar de Lomba ainda não o percebeu, uma vez que a patrimonialização é aqui ainda mais discurso do que prática, não reúne unanimidade, e nem sequer foi ainda, na generalidade, percebida como forma de actividade económica.

Se “a tradição é um meio de organização da memória colectiva (Giddens, 2005:61)”, a *mudança rápida e excessiva* – ao constituir-se como um processo de *destraditionalização* – é um dos meios supremos de desorganização da memória colectiva, ou, pelo menos, de baralhação do que fazer com esse legado.

Bibliografia

APPADURAI, Arjun, 1997, *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

BAPTISTA, Fernando Oliveira, 1996, “Declínio de um Tempo Longo”; Joaquim Pais de Brito & outros (coord.), *O voo do Arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 35-75.

BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S., 2000, *Modernização Reflexiva Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, Oeiras, Celta.

BOISSEVAN, Jeremy (coord.), 1992, *Revitalizing European Rituals*, Routledge, London

GIDDENS, A., 2005, *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta.

GODINHO, P., 1996, *Aporias do “popular”: a festa dos rapazes em Varge, novas produções rituais e patrimonialização*, Lisboa, FCSH - UNL, Lição de Agregação

INDA, X., ROSALDO, R., 2005, “A World in Motion”, Inda, X., Rosaldo, R. (ed.), *The Anthropology of Globalization*, Blackwell Publishing, 1-27

MILLER, D., 1994, *Modernity - An Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Oxford/Providence, Berg

MUNN, N., 1992, *The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay*, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21., 93-123. JSTOR

LEITÃO, F. 2007, *Dualismo numa Aldeia da Terra Fria Transmontana – A Modernidade num Contexto Marginal*, Tese de Licenciatura em Antropologia, FCSH-UNL

O'NEILL, B. J., 1984, *Proprietários, Lavradores e Jornaleiros: desigualdade social numa aldeia transmontana*, Lisboa, Publicações D. Quixote

RODRIGUES, Orlando, 1996, “A Mudança do Espaço Rural em Zonas Marginais: o Caso da Terra Fria Transmontana”, Joaquim Pais de Brito & outros (coord.) *O voo do Arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 385-395.

ⁱ E poderíamos falar de tantas outras revoluções: agrícola, científica, francesa. De notar que a palavra revolução é em si sinónimo de *mudança rápida e excessiva*, ao contrário do que seria a palavra evolução, que pressupõe uma mudança mais lenta e gradual.

ⁱⁱ Escolheu-se aqui utilizar a parêntese *descontextualização/recontextualização* porque é ela que está presente nos autores que suportam este artigo.

ⁱⁱⁱ Daniel Miller chega a conclusões semelhantes (Miller, 1994:9).

^{iv} Vilar de Lomba situa-se na parte Ocidental do Concelho de Vinhais.

^v Baste referir que os balanços financeiros anuais da Junta de Freguesia entre 1966 – a acta mais antiga que nos foi disponibilizada – e 1974, são apresentados em alqueires de *pão* (centeio). Este exemplo, de resto, apenas confirma as palavras dos habitantes de Vilar de Lomba, quando nos afirmam que era o centeio, e não o dinheiro, a moeda privilegiada de troca, e dá-nos conta da sua importância a nível económico.

^{vi} Fonte: INE - Anuário Estatístico da Região Norte 2001.

^{vii} De um total de 308 Concelhos.

^{viii} Fonte: INE - Study on the Local Purchasing Power – 2005.

^{ix} Identificado, entre outros lugares, pelo Diagnóstico Social Conselho Local de Acção Social de Vinhais Câmara Municipal de Vinhais, editado em Maio de 2003.

^x A aldeia contará hoje cerca de 160 habitantes residentes, dos quais apenas cerca de vinte e cinco pessoas terão menos de 30 anos.

^{xi} Em Vilar de Lomba só há uma pessoa abaixo dos 35 anos a dedicar-se actualmente, e em exclusivo, à agricultura.

^{xii} LEITÃO. F. 2007, Dualismo numa Aldeia da Terra Fria Transmontana – A Modernidade num Contexto Marginal, Tese de Licenciatura em Antropologia, FCSH-UNL.

^{xiii} A aldeia não está dentro da influência do Parque Natural de Montesinho e isto, em parte, explica a falta de iniciativas de patrimonialização - como a preservação das fachadas antigas das casas, revitalização de rituais, desenvolvimento de projectos de eco-turismo - que estão a ser levadas a cabo em muitas aldeias que ficam apenas uns quilómetros mais a Norte.