

O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO DA CULTURA (NACIONAL) GALEGA, A LEGITIMAÇÃO DOS SEUS COMPONENTES E O PAPEL DA LÍNGUA DURANTE A DITADURA FRANQUISTA: UM MÍNIMO CONTRIBUTO¹

Elias J. Torres Feijó

O franquismo apropriou-se de boa parte das expressões populares e tradicionais da cultura e reformulou-na. O caso dos denominados «Coros y Danzas» é paradigmático. A «Sección Femenina», criada polo Movimiento Nacional fascista em 1934, foi dedicada, já em plena guerra, a instruir mulheres como pedagogas musicais, organizando cursos e incluindo a recolha e conhecimento do folclore, procurando a criação de coros: portanto, com uma vertente popular fulcral. No após-guerra, os «Coros y Danzas de la Sección Femenina», fundados em 1939, começaram a ser um dos elementos culturais vertebradores da nova nação que se pretendia e um instrumento de imagem e propaganda interna e externa². Outras esferas da administração do Estado, incluindo a escola, e do Movimiento Nacional, uniram-se a esse processo.

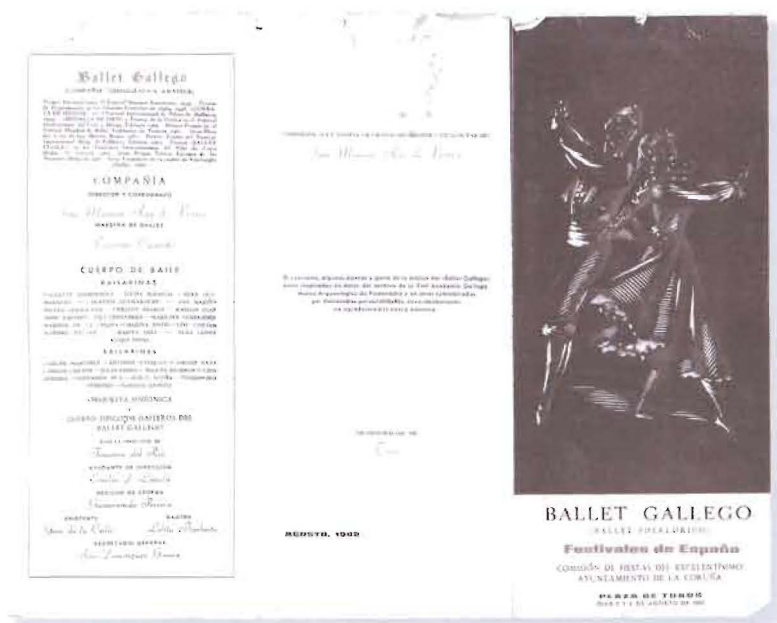
O regime franquista elaborou, e desde cedo, uma concepção de cultura popular como cultura baixa e, ao mesmo tempo, apreciada; nela incluiu progressivamente muitas daquelas manifestações, considerando-as e expondo-as como locais e regionais, menores, de uma cultura nacional superior, veiculada linguisticamente em espanhol mas, sobretudo, veiculada culturalmente em termos de nação espanhola. O último discurso de Franco, o que foi apresentado como o seu «Testamento³» (balanço político-sentimental), colocado em muitas das dependências públicas do Estado, logo da sua morte, sintetiza essa política: «No cejéis en alcanzar la justicia social y la cultura para todos los hombres de España y haced de ello vuestro primordial objetivo. Mantened la unidad de las tierras de España, exaltando la rica multiplicidad de sus regiones como fuente de la fortaleza de la unidad de la patria».

Um reconhecimento, pois, da diversidade cultural da nação que era constituída na sua unidade, precisamente, pelas diversas peculiaridades/manifestações populares; «tierras de España», e «multiplicidad de sus regiones» dignas de exaltação, de louvor; palavra «exaltación», tendo como alvos produtos gastronómicos ou trajes 'regionais', foi uma palavra repetida na retórica e fabricação simbólica do franquismo, a começar pela denominada Fiesta del Trabajo⁴. O Rei Juan Carlos I, no seu primeiro discurso, nas Cortes espanholas, continua o discurso de Franco, expressando como fulcral, dentro do seu programa político, o reconhecimento dessa pluralidade invocando-a como base da unidade pátria, historicamente construída e constituída⁵:

Pido a Dios ayuda para acertar siempre en las difíciles decisiones que, sin duda, el destino alzarà ante nosotros. Con su gracia y con el ejemplo de tantos predecesores que unificaron, pacificaron y engrandecieron a todos los pueblos de España, deseo ser capaz de actuar como moderador [...].

[...]

Un orden justo, igual para todos, permite reconocer dentro de la unidad del Reino y del Estado las peculiaridades regionales, como expresión de la diversidad de pueblos que constituyen la sagrada realidad de España. El Rey quiere serlo de todos a un



tempo y de cada uno en su cultura, en su historia y en su tradición.

Essa articulación do reconhecemento da pluralidade para inseri-la dentro da unidade, como mecanismo e construto (de que é imagem a invenção dos trajos regionais, em ocasiões sobre bases reais, de Coros y Danzas, todos parecidos, todos com alguma particularidade) estendeu-se a cantigas, danças, demonstrações e celebrações populares, costumes vinculadas ao campo ou a crenças locais, gastronomia, vestimentas, trajos regionais, artesanato, folclore⁶, e tentou contornar, combater, minorar o peso

doutras manifestações cujas características podiam atentar contra essa unidade: pola sua própria natureza satírica e de certa irreverência religiosa ou política (caso do carnaval⁷), ou pola sua índole de manifestação «culta» potencial veiculadora de ideias críticas ou, mesmo, por em si mesmo veicular ideias (caso de determinados usos da língua em situações de alta legitimação, a literatura, o ensaio, etc.).

A contestação galeguista revelava-se, nesse quadro, complexa: possivelmente, a hipótese de contestar desde os mesmos usos da cultura popular era extraordinariamente fraca, pola própria consideração de que era cultura 'baixa', provavelmente assim vista pola maioria dos seus utentes e porque exigia muitos matizes dada a apropriação feita polo franquismo: a ditadura determinava não apenas o terreno de jogo mas também as suas regras: o que era possível e o que não era possível fazer; basta ver o parcial, seródio e complexo envolvimento do galeguismo de esquerda, sobretudo como organizações, nas manifestações populares. E identificando, manipulando-os em ocasiões, esses elementos culturais com o próprio regime, desde cedo: observe-se a fotografia de «Carmencita Franco en traje regional⁸», em 1941.

Para uma análise destes fenómenos penso ser útil:

- Distinguir a cultura como legado patrimonial, daquela que serve como instrumento activo para as pessoas ver, perceber, intervir: entre a cultura como bem e a cultura como ferramenta.
- Ter presente que os agentes, instituições, grupos, etc. que intervêm no campo, ao patrimonializar elementos da cultura, acabam por marcá-los e vinculá-los à própria ideologia atribuível a esses agentes, grupos ou instituições: os diferentes e até contraditórios significados que Rosalia ou Castelao no campo cultural e político galegos mostram, tenham a ver com disputas patrimonializadoras e marcas geradas.
- Considerar que o que seja arquivado com a etiqueta de patrimonial não tem que ser comum e com-

partido por todo o mundo; o património não tem por que confundir-se, em caso nenhum, com a identidade dos conjuntos que o podem considerar como tal; quer dizer-se, muitos elementos patrimoniais podem ser apropriados e/ou pertencer a uma comunidade que não se identifica com eles nem os usa como veículos de identidade; e outros sim.

d) Ter presente que as comunidades não são conjuntos homogêneos e reparar nas suas hierarquias; e que podem dar-se alianças conjunturais entre posições situadas nos antípodas de um campo, aqui cultural, se existir convergência de interesses.

Uma das chaves da falta de entendimento, de compreensão da comunidade por parte de elites que pretendem reorientá-la e liderá-la radica na diferente hierarquia e importância dos elementos constitutivos da cultura que uma e outras estabelecem. Para determinadas elites, o mundo genuíno popular tem um carácter sobretudo instrumental e/ou subsidiário aos seus propósitos; algumas elites podem aparecer (e/ou podem ser vistas aparecendo) como relativamente impostoras, artificiosas, interessadas e a sua acção acabar sendo vista como uma impostura frente à maior naturalidade com que obrariam outras elites, contrárias, de vertente mais populista, ainda que contrárias à legitimação dessa cultura popular. Quiçá isto pode contribuir para explicar as razões por que os que aparecem como defensores da cultura e da 'cultura do povo' são vistos com receio pelos populares, e as razões por que elites puramente instrumentalizadoras são vistas como 'naturais' na sua acção e no seu consumo (às vezes literal), como não marcadas, como as que mais se parecem ao tal povo e como ele agem.

A apropriação e fagocitação franquista de muitos elementos da cultura galega significava o reconhecimento e uso das tradições populares; não era possível replicar, então, que as desconsiderava; mas fazia delas um uso entendível como menor e de minus-valorização perante a cultura legítima, a espanhola e veiculada em espanhol, o que, por pura metonímia, podia implicar para alguns galeguistas um menosprezo pelo povo galego e a sua cultura.

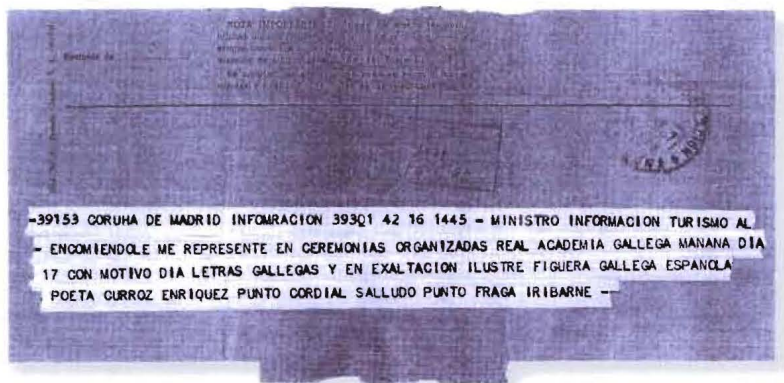
Isto todo unia-se à histórica elaboração, quase funcionando já como substrato, da marginalização do popular e do tradicional; a marginalização dos gostos e das propostas populares. A apreciação de muitas manifestações populares como sub-cultura ou baixa-cultura pode ser comum a todas as elites e estar presente em bastantes dos agentes resistentes, em função da sua formação e do seu *habitus*. A cultura popular, não escrita normalmente, é considerada pelas elites culturais resistentes que invocam a defesa do popular como menor frente à cultura escrita, alta literatura, música culta, pintura, etc. (apesar da resistência intelectual a que a sua politização possa incliná-las mas vivendo a tensão com a necessidade de praticar um repertório 'culto', derivado precisamente da sua vontade política: a politização reclama elite; e a elite tem um capital cultural que quer pôr em valor). A ten-

REAL CORO TOXOS E FROLES

Commemoración do

DIA DAS LETRAS GALEGAS

Ferrol, maio do 1.966



dência de auto-afirmação daqueles que ocupam posições centrais é para a autonomização dos campos culturais e para fazer da sua produção e actividade a mais legítima. O popular pode aparecer, mais que como proposta, como mecanismo reactivo utilizado por agentes que ocupam posições e funções secundárias e/ou secundarizadas; ou como algo importante que pre-

cisa de um intérprete, de um apreciador e sancionador *culto*, etc. E isto com independência da vontade, da dimensão objectiva deste nessa acção. O processo é antigo e, não paradoxalmente, tem uma das suas principais bases nas tendências românticas de alegada valorização do popular.

A isto une-se e com isto relaciona-se uma defesa do popular, por vezes feita (ainda que quero evitar aqui *clichés* ou fáceis *slogans*) 'sem povo' ou sem os interesses do povo, fruto de uma interpretação (muitas vezes altruísta, mas isto não está em jogo aqui) do que para esse povo seja bom por parte dos resistentes, inscrita na trajectória destes, em muitos casos: esses resistentes costumam ser pessoas de alto capital cultural e, talvez, de superior capital económico que o conjunto popular. O *habitus* desses resistentes costuma condicionar a sua tendência para o desenvolvimento do programa ou do projecto político e cultural nos campos de produção restrita ou nos espaços e âmbitos sociais considerados mais legítimos. É uma resposta na lógica de enfrentar qualquer acusação de pertencer a culturas ignorantes, baixas, não progressivas, etc. Ou de não ter suficiente valia para concorrer em âmbitos de cultura legitimada. A necessidade de combater pela legitimidade e o prestígio da elaboração própria com materiais próprios sentida pelos resistentes/proponentes gera alguns problemas e, mesmo, contradições adicionais: utilizar elementos da cultura popular não para fazer cultura popular mas cultura de elite (que, procurando a sua legitimação, pode enfrentar receios de 'desnaturalização'); e aparecer como abandonadores ou pouco consideradores dessa cultura popular que os dominantes sim estariam apreciando; pense-se, outra vez, na dança, no caso galego durante o franquismo, em que o galeguismo se vê atrapado entre a sua incapacidade para promovê-la por falta de meios ou para não ser identificado e fagocitado pelos dominantes e o uso neutralizador, uniformador e deformador que o franquismo faz dessa mostra popular que pode resultar exitosa para alargados sectores populares.

Em situações de interdição política, a cultura constitui-se num instrumento e num campo habitualmente privilegiados polos opositores para contestar o regime e veicular as suas propostas: a potencial polissemia das manifestações culturais permitem uma maior facilidade para *camuflar* ou colocar na ambigüidade o que o campo político obrigaria a fazer mais abertamente para ser eficaz, com o risco evidente da sua proibição e perseguição. Mas, ao mesmo tempo, a sobrecarga ideológica e de complexidade da mensagem, retira facilidade de uso e marca como interessado (politicamente). Essa sobrecarga e marcação da cultura

pode ser vista como potencialmente perigosa ou fruto da manipulação aos olhos de utentes, mesmo frente à emanada das instâncias que detentam o poder, cuja acção tende a ver-se como mais 'natural' ou, até, 'neutral', 'isenta', resultado da identificação entre poder e verdade; e, também, da menor necessidade dos agentes dominantes em significar a sua proposta política nesse âmbito cultural. Mas essa marcação é incontornável: essa proposta cultural que pretende mover consciências políticas não pode actuar de outra maneira; ou é intervencionista ou não é: eis um dos seus mais importantes funis, ou, até, becos (sobretudo se não consegue transitar rapidamente para outras propostas na altura de eventuais mudanças no espaço social, quando os campos do poder começam a ser campos em que, com dificuldades mas sem interdições absolutas, podem tentar legitimar-se as ideias veiculadas através dos campos da cultura; e quando esse espaço social está conformado para esperar que assim seja).

A LÍNGUA: Mas, ao mesmo tempo, o povo é a entidade que dá razão de ser à resistência cultural identitária, sobretudo quanto mais essencialista esta é. Uma das maneiras de sair desse cerco é o uso da língua. No seu uso e defesa podem convergir, com bastante menos ruído e problemas que nos casos anteriores, a necessidade de *manifestar-se popular*, de colocar-se do lado das classes populares, de identificar-se com elas; a vontade de instituir um elemento vertebrador e coesionador, porque comum a toda a comunidade, e historicamente constituído – a *identidade nacional*, portanto –, e o recurso a um instrumento que serviria para concorrer nos campos legitimados, de produção massiva e/ou restrita (música, jornalismo, teatro, literatura...). O sucesso não é fácil tampouco, pelas marcações, pejorativas, e de pouca concorrência, elaboradas historicamente sobre a língua popular e os seus utentes e sobre as conotações de snobismo, identificável também com marcas político-partidárias. E pela falta de referentes, fragmentação e desconhecimento da língua, que pode provocar usos deslocados, inventos e/ou percepções de artificialidade, sobretudo aos olhos dos próprios utentes populares; mesmo interpretáveis por estes como provas de minus-valorização e de ignorância a seu respeito: como se eles não soubessem usar outra coisa; ou não fossem capazes de usar o espanhol; e como o recordatório, precisamente por todas as marcas em jogo, da sua situação sub-alterna. Uma língua, aliás, que é usada pelo povo na sua esmagadora maioria, mas em que esse povo não está alfabetizado: um instrumento dialectalizado e desestruturado, que tende a fazer ver as pessoas que o que outros falam não é bem o mesmo, que eles não falam com corecção, e que a proposta escrita, seja qual for, aparece, por falta de hábito e uniformidade, como relativamente diferente, distante, artificiosa, alheia, inventada (o que não ocorre com o espanhol, por exemplo, visto como lógico, uno e 'normal').

O que parece claro é que a actividade de extensão realizada por bastantes das mais significativas associações culturais da al-



tura, nomeadamente urbanas, foi de *galeguização*, externa e interna: de *aprender cultura galega*, de *galeguizar-se*. E de fazê-lo seguindo os parâmetros que os seus *habitus* e as elites dominantes e repressoras lhes determinaram; mui possivelmente, outra solução seria bem complicada (ainda que está por realizar-se uma comparação entre a proposta galeguista do interior e as do exílio e emigração, estas mais alargadas, menos excludentes, mais *populares*); e, realmente, essa acção serviu para a constituição, em medida considerável, das elites, dos repertórios e da capacidade de concorrência do nacionalismo e do galeguismo. Mas isso igualmente propiciou, entendo eu, deixar um flanco alargadíssimo de elementos repertoriais da cultura que prolongadores das elites dominantes anteriores, sectores surgidos dessa cultura popular e elementos preteridos pelas novas elites culturais galeguistas aproveitaram e praticaram de maneira mais exitosa, conseguindo uma adesão popular que os outros não conseguiram.

O trabalho feito foi o de tentar legitimar elementos considerados culturalmente galegos e galeguizar produtos, materiais, etc., tradicionalmente circulantes em espanhol. Foi, nesse sentido, um trabalho de elites para elites, invocando em muitas ocasiões o carácter popular dessa galeguização, quer como material extraído da tradição ou do popular, quer como (re-)elaboração de produtos com repertório galego. Excepto, eventualmente, algumas acções de maior extensão, o público destas actividades era, comumente, urbano e com alto (legítimo) capital cultural, boa parte dele compartindo repertório explícito e implícito com essas entidades, sobretudo quanto a objectivos e entendimento da ambigüidade e a polissemia. Não admira que seja assinalado o declínio destas entidades quando o político (ao agudizar-se a resistência política ou ao extremar-se o campo, podendo este começar a acolher com menos dificuldades o que era veiculado nos campos culturais) ganhe maior protagonismo explícito no espaço social.

Os resistentes tendem a propor um repertório ideologicamente marcado ou perceptível como tal, distante dos interesses culturais populares em que se apoiam e querem apoiar-se, forçados a reinterpretar essas necessidades populares com propostas de difícil viabilidade (pela carência de recursos) e concorrência (mas concorrência que se entende imprescindível, por razões identitárias e de legitimidade), com as dos dominantes; por ser estas isso mesmo, as dos dominantes, as que permitem maior conforto e mobilidade social frente às elaboradas pelos resistentes: o caso da utilidade da língua em casos em que, como o galego, uma língua preterida oferece menos possibilidades que a dominante, é paradigmático, também do jogo de capitais: os resistentes costumam ser pessoas que não conseguiriam as suas posições se não conhecessem e usassem a língua dominante em determinadas esferas da sua trajectória.

Progressivamente, a língua constituiu-se num elemento repertorial comum a todas as reivindicações identitárias e nacionalitárias; progressivamente, também, como o mais importante e quase único elemento identitário a defender («língua» e «cultura» são enunciados habituais de reivindicação, mostrando-se naquela o factor concreto e, nesta, o repositório abrangente e não identificado/ável em concreto; talvez porque, se fosse concreto, começaria a ser objecto de disputas; e porque permite a cada qual escolhas dentro da cultura, mas escolhas, já menores e menos abrangentes ou colectivas: com menor potencial identitário global). Quanto mais exclusiva seja a proposta de identificação que as elites fazem entre a língua e a cultura/identidade/ser galeg@, maior risco existe de perda de coesão social e de identificação, sobretudo

em caso de conflito (como a emergência conflitiva sobre a língua a partir de 2008 deixa ver na Galiza). E, sobretudo, se as classes populares não sentem que os elementos culturais por eles praticados (as suas ferramentas) ou apreciados (os seus bens) merecem igual consideração. Um maior alargamento de possibilidades de identificação e prática permite sempre maiores possibilidades de coesão quando um elemento ou conjunto repertorial fica, por qualquer razão, em causa. Um alargamento, aliás, que tem que ser finito e manejável, para ser eficaz nessa vertebração e coesão sociais; e para aliviar pressões sobre elementos mais vulneráveis, como a própria língua.

Talvez isto contribua para explicar dous equívocos ou mal-entendimentos da cultura na Galiza contemporânea: o minifúndio e o auto-ódio. Os dous, partindo de interpretações exteriores, em boa medida, ao tal povo, resultado de uma interpretação da 'cultura correcta' e da 'atitude correcta'. Os dous associados a mentalidades que se consideram negativas: a primeira, numa consideração igualmente negativa da propriedade da terra; esta, como o rejeitamento ou renegação por parte das pessoas daquilo que constituiria (alguns de) os seus elementos essenciais como identidade e cultura, sobretudo a partir da industrialização e urbanização (quando eu penso que é onde se manifestam mais fenómenos de resistência e adesão populares à sua cultura). Mas isto fica já fora dos limites e das proposições das sugestões brevemente expostas aqui.

NOTAS

¹ O presente trabalho deriva de pesquisas realizadas por uma equipa do Grupo Galabra, registado na Universidade de Santiago de Compostela (USC), no seio do projeto FISEMPOGA («Fabricação e socialização de ideias num sistema cultural emergente durante um período de mudança política: Galiza 1968-1982»), subsidiado parcialmente polo Ministerio de Ciencia e Innovación do Governo da Espanha entre 2009 e 2011 (FFI2008-05335).

² Sirva, como exemplo dessa internacionalização, o facto de Franco presentear com um conjunto de «trajes regionales» a Eva Perón: <http://www.rtve.es/alacarta/audios/hora-america/hora-america-eva-peron-coleccion-trajes-regionales-espanoles-23-08-11/1180810/>. Para este processo, pode ver-se: Estrella Casero García: *La España que bailó con Franco: coros y danzas de la Sección Femenina*, Madrid, Nuevas Estructuras, 2000.

³ Francisco Franco Bahamonde: *Testamento político de Francisco Franco*, Madrid, Ed. del Movimiento, 1975.

⁴ Zira Box Varela: *La fundación de un régimen. La construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, 2008, pp. 126 e ss. Posteriormente publicado en *España, año cero. La construcción simbólica del franquismo*, Ed. Alianza, 2010. Último acceso 6/2/2012: <http://eprints.ucm.es/8572/1/T30783.pdf>

⁵ <http://www.casareal.es/noticias/news/44-ides-idweb.html>

⁶ É interessante a síntese de Xosé Manuel Núñez Seixas: «Supervivencia cultural y estancamiento político: Los nacionalismos periféricos», in Abdón Mateos (ed.), *La España de los cincuenta*, Madrid, Eneida, 2008, pp. 145-170.

⁷ Para o caso galego pode ver-se: Federico Cocho: *O carnaval en Galicia*, Vigo, Xerais, 2008.

⁸ <http://www.todocoleccion.net/carmencita-franco-traje-regional-por-jalon-angel-escrita-1941-arte-bilbao-x22981701>