Actas do XII Colóquio Ibérico de Geografia
6 a 9 de Outubro 2010, Porto: Faculdade de Letras (Universidade do Porto)
ISBN 978-972-99436-5-2 (APG); 978-972-8932-92-3 (UP-FL)

XII Colóquio Ibérico de Geografia

Bruno Machado
Instituto de Geografia e Ordenamento do Território ~ bmachado@campus.ul.pt

Para *cá* da Raia, Para *lá* da Homogeneidade: Barrancos – entre a tradição e o direito à identidade cultural.

Pensamento e Imaginação Geográfica

Resumo

Dos dez distritos que compõem a fronteira luso-espanhola (*Raia*), um destes, através de uma vila, tornou-se 'foco' mediático, sobretudo de 1997 a 2001.
A vila de Barrancos torna-se motivo de discussão aos níveis mais diversos: da opinião pública ao discurso político, das questões éticas à defesa dos direitos de preservação da sua cultura. Envolta em *mediatização*, a vila é colocada numa situação de 'ectopia' na constituição, quer legal, quer social, relativamente ao resto do país.
Os *touros de morte* são inicialmente o 'centro' da questão contudo, a polémica gerada serve também para que a vila se manifeste, reivindique direitos, (re)crie a sua identidade cultural, adquira protagonismo. Após toda a polémica, assim como depois da resolução legal trazida em 2002 através de negociações entre diferentes 'frentes' políticas, o conflito é encerrado. Diferentes foram os argumentos, contra e a favor da prática Barranquenha, sendo 'despertada' a noção de que Portugal não é 'pautado' pela homogeneidade, mas por diferentes culturas, diferentes modos de vida.
No fim, a ética animal é escamoteada pela importância da identidade de uma população. Aqui, é analisado o 'papel' da fronteira, na sua acepção cultural, numa *Europa sem fronteiras*, passando pela importância da condição *marginal* de lugares como Barrancos, que compõem a raia luso-espanhola.

Palavras-chave: Barrancos, cultura, ética, identidade, resistência.

Europa sem fronteiras ou mito do inatingível? A raia luso-espanhola numa perspectiva cultural

"*Games without frontiers,*
war without tears".
Gabriel, Peter (1980)[1]

Dos mitos gregos de Hermes, 'figura' que simboliza as barreiras e o liminar – a *fronteira* –, às histórias de exílio e refúgio, nas quais *essa* se assume não apenas como obstáculo, divisão, mas também como mobilidade, possibilidade, como a passagem a 'lugares do possível', as fronteiras evocam representações, dicotomias entre aquilo que se encontra 'cá' e 'lá', para *além* do limite, em última análise, "*mais que marcos físicos ou naturais, são sobretudo simbólicas*" (Pesavento, 2002:35).

Yi Fu Tuan ([1977]1983), para além da sua análise profícua para a Geografia (e, certamente não apenas) na distinção entre *espaço* e *lugar*, remete o pensamento do geógrafo para um 'ponto' outrossim fulcral nas dinâmicas subjacentes das distâncias geográficas criadas pela interacção entre grupos humanos, espaços e lugares. A propósito da sua explanação de lugar enquanto "*mundo ordenado e com significado*" (ibid.:64), em clara oposição ao espaço como "*abstracto (…) complexo*" (ibid.:39), Tuan faz referência (mais concretamente no que diz respeito àquilo que denomina como 'espaciosidade') ao fascínio que se gera no sujeito através das noções de *limite*, de 'para além', no que se coloca *entre* aquilo que é concreto (lugar) e o que o extravasa.

Ainda em *Espaço e Lugar: A Perspectiva da diferença* (1983), Tuan oferece o exemplo da casa construída na floresta, na qual os grupos humanos criam o seu lugar, sendo os limites por esses criados, a fronteira entre o lugar e o espaço, isto é, "*além dela [casa] está a floresta e o espaço*" (ibid.:64).

Prendo-me aqui aos exemplos supracitados por crer que, de facto, a *fronteira* representa esta multiplicidade de conceitos e, simultaneamente, questionações quando nos debruçamos em seu torno, entre os aspectos materiais e as representações adstritas à sua existência. Fronteira, quer na sua forma material, ou na ausência da sua existência física, é aqui discutida na sua acepção *cultural*. Importa contudo ponderar a importância da fronteira enquanto obstáculo, e aquela que 'sofre' um processo de desmaterialização.

Como refere Crang (1998:113-4), é legítimo ponderar uma diminuição de significado do *lugar* na actualidade, quando comparado com um passado de relações 'intricadas' com o 'exterior', passado esse, pautado por um "*place bound*" (ibid.:114), em que os *modos de vida* se construíam em torno do lugar, em *oposição* ao 'outro', contudo assinalavelmente marcados por uma inegável permeabilidade, dado que, "*efectivamente, a linha política que divide nem sempre separa; entre as comunidades de um e de outro lado da fronteira política podem desenvolver-se toda uma série de contactos que eventualmente podem evoluir para relações mais ou menos duradouras e que permitem assistir a uma certa justaposição de valores, de maneiras de ser e de estar*" (Amante, 2001:66).

Na sua acepção cultural, a fronteira extravasa o seu sentido patenteado na materialização, sendo que, após um processo de desmaterialização, essa persiste na criação identitária.

Leenhardt (2002:28), lembra-nos as histórias de *cumplicidade e solidariedade* entre espanhóis e franceses através de *faceries*, em que pastores dos dois países, através de acordos entre as comunidades que vivem ao longo da demarcação territorial, autorizavam a pastagem de rebanhos de um e outro lado da fronteira. No deparar com a situação transgressora, os reis de Espanha e França (através dos seus topógrafos), decidem estabelecer uma linha fixa entre os dois territórios, culminando esta medida nos confrontos entre as forças do poder e as

[1] A razão que subjaz na escolha de dois versos de Peter Gabriel (1980), referentes a "Games Without Frontiers", prende-se com o facto de esta constituir uma *sátira* relativamente aos "Jeux Sans Frontières", 'jogo' que se torna também popular em Portugal ("Jogos Sem Fronteiras"), no qual, apesar do nome atribuído, as equipas representam cidades de cada país europeu, rivalizando entre si, num claro 'espírito nacionalista'.

comunidades locais. Contudo, e dada a *resistência cultural* dos locais, com o tratado dos Pirinéus (1659)[2], uma nova concepção de fronteira 'emerge'. Como explica Foucher (1988:61-2), citado por Leenhardt (2002:28):

"No quadro das faceries, a linha de demarcação não existe senão como símbolo das relações complexas compartilhando e unindo conjuntos territoriais complexos. O essencial sendo o aproveitamento das pastagens, das florestas, das águas, das passagens; a linha tem essencialmente por função assegurar a cada uma das comunidades uma possibilidade de uso, ou de expansão sobre as terras para além do domínio que é o seu".

A noção de fronteira ultrapassa assim a sua função meramente demarcante, *entre territórios*, sendo que, na *partilha* dessa 'divisão', surge efectivamente a construção de uma *cultura* (modo de vida, valores…) que se estabelece nas regiões de fronteira, sendo que "*entre as populações que se tocam, constituíram-se modus vivendi, que integram uma definição prática, se não geográfica, da fronteira*" (loc. cit.).
As regiões de fronteira (*borderlands*), assumem-se como um exemplo claro de como uma cultura partilhada consegue suplantar a noção de *uma* identidade nacional, na criação de identidades locais distintas (Donnan e Wilson, 1999:52), podendo mesmo culminar em 'ectopia'. Longe de uma assunção veemente de uma identidade nacional homogénea, ou mesmo multicultural, que, usualmente polarizam o debate acerca da construção identitária 'dentro' de um dado território, creio aqui ser pertinente a análise de Amin (2002) enriquecendo a discussão com a sua explicação em torno do 'intercultural'.

"The term 'intercultured' is used to stress cultural dialogue, to contrast with versions of multiculturalism that either stress cultural difference without resolving the problem of communication between cultures, or versions of cosmopolitanism that speculate on the gradual erosion of cultural difference through interethnic mixture and hybridisation. (…) My emphasis, in contrast, falls on everyday lived experiences and local negotiations of difference, on microcultures of place through which abstract rights and obligations, together with local structures and resources, meaningfully interact with distinctive individual and interpersonal experiences. This focus on the microcultures of place is not meant to privilege bottom-up or local influences over top-down or general influences, because both sets make up the grain of places. It is intended to privilege everyday enactment as the central site of identity and attitude formation". (ibid.:967)

Não apenas a fronteira adquire aqui um carácter cultural. A noção de território não é incólume a essa 'interpretação', detendo importância para este estudo o seu 'papel' "*enquanto expressão e produto das interacções que os actores protagonizam. O território, nestas circunstâncias, é proximidade, actores, interacções*" (Reis, 2005), muito de encontro às noções de Lofland (1998), de uma noção de território como 'palco' de contacto, de interacção, de redes estabelecidas, de territorialidade no modo *de acção* num dado 'espaço geográfico' (ibid.).
O território, na sua 'dimensão' cultural, é concomitante à noção de *lugar* (atrás explorada), na medida em que, os grupos humanos, na sua interacção com determinado 'espaço geográfico', encontram determinados simbolismos e significações, 'signos' e 'códigos', construindo-se consequentemente identidades individuais e colectivas alicerçadas em memórias e pertença. Como sumaria Henriques (2002:159-60):

"A existência humana é indissociável desta codificação do espaço e do processo da sua transmutação em lugar. Depende da possibilidade dos indivíduos reconhecerem no espaço geográfico diferenças e particularidades, e, logo, de identificar nele lugares, a sua capacidade de

[2] A 'herança' do Tratado dos Pirinéus encontra-se ainda hoje presente no caso da Île dês Faisans (ou Île de la Conference), ilha que constitui o limite entre Espanha e França, sendo a administração partilhada pelos dois países.

orientação espácio - temporal. É a própria consciência do sujeito como indivíduo que daqui decorre: "Reconhecer-se supõe uma apropriação do espaço pelos sentidos", recorda-nos Paul Claval (1995: 158). Nesse mesmo espaço carregado de símbolos encontram ainda os indivíduos balizas ou referenciais de carácter mais profundo para a sua existência. Os lugares evocam memórias e isso permite, ou ajuda, ao enraizamento das pessoas no território, gerando sentimentos de pertença que se sabe serem essenciais para a formação das identidades, tanto individuais como colectivas (Lowenthal, 1975). De resto, se o território se encontra em toda a sua extensão potencialmente investido de significados, funcionando no seu todo como um sistema de significação, alguns lugares representam algo apenas para alguns indivíduos, em função da sua biografia ou experiência de vida concreta".

Da forma aqui estudada, *fronteira* é simbolismo, elemento a partir do qual se geram memórias, identidades, representações, *referências*. É nesta 'leitura' de território que surge a fronteira na sua condição cultural, entre materialidade e desmaterialização, entre a sua presença demarcante e os valores atribuídos por aqueles que a 'vivem', mais que apenas na construção dicotómica entre "cá" e "lá", "nós" e os "outros", servindo efectivamente como axioma na discussão em torno da fronteira, na sua acepção cultural, a fronteira funciona como elemento dotado de significado pelos que a representam e a si reportam, constituindo-se enraizamento. Sustento aqui o discurso, com uma das definições de *fronteira cultural* que creio sintetizar da forma mais eficaz a sua importância para esta discussão:

"O primeiro ponto a considerar seria o de entender a fronteira cultural como uma transcendência, acima e antes da geopolítica. Fronteiras culturais remetem à vivência, às socialidades, às formas de pensar intercambiáveis, aos *ethos*, valores, significados contidos nas coisas, palavras, gestos, ritos, comportamentos e ideias. Basicamente, a fronteira cultural aponta para a forma pela qual os homens investem no mundo, conferindo sentidos de reconhecimento". (Pesavento, 2002:36)

No que concerne a esta ideia de fronteira cultural que antecede a própria geopolítica, de modo de vida *antes* do papel do estado (ou mesmo *versus*), no poder estatal 'traduzido' no território, diz-nos Amante (2007:66) que "(*n*)*as sociedades pré-industriais, aquilo que definia o território não era o princípio material de apropriação, onde a existência de fronteiras seria uma condição de suma importância, mas sim o princípio cultural de identificação ou de pertença*". Há, contudo, um denominador comum nesta (*in*)congruência entre a perspectiva geopolítica e a perspectiva cultural (geográfica) relativamente ao estudo das fronteiras: o seu carácter liminar[3]. Ora, se numa óptica adstrita à fronteira enquanto limite político, estatal, a fronteira demarca o fim de um território, numa perspectiva cultural ou social de fronteira, a *liminaridade* está também presente. Num exemplo que se ajusta a este 'ponto', citando Frederic Barth (1998), Amante (2007:72) dá-nos "*a imagem de dois vizinhos que têm a sua propriedade separada por uma cerca*" dizendo que "*(o) limite territorial das suas propriedades separa-os mas também é o que dá forma à sua interacção*". É efectivamente o limite também um constituinte da construção social da fronteira, contudo, o seu 'papel' *aqui* indica não exclusivamente o cerro, mas a 'aproximação ao *outro*'.
É este *enviesamento*, no que respeita ao estudo das fronteira, que importa aqui sublinhar, enquanto criadora de contacto e mútua influência através das práticas sociais. Houtum (2005:673-4) realça a importante 'viragem' na concepção de fronteira:

"One of the key merits of the past few decades certainly has been the widening of the ontology and epistemology of borders. In a way, what we have seen in political geography and geopolitics the last few decades is a turn from a focus on boundaries, as political limits of states, to borders

[3] No que concerne a esta ideia de liminaridade ou limite, creio importar aqui referir a ideia trazida por Houtum e Struver (2002:143) da importância do 'sujeito' na criação desse próprio limite, mais que um qualquer obstáculo, na criação desse lugar liminar e na sua defesa através da continuidade.

as socio-territorial constructs. (…) It has been put forward in this debate that borders are the product of our knowledge and interpretation and that they as such produce a disciplining lens through which we perceive and imagine the world. (…) The insight that the making of borders is the product of our own social practices and habitus has lead to the study of borders beyond merely states or nations".

A ideia de liminar, ou limite, conduz inevitavelmente ao desenvolvimento do conceito de marginalidade. Na própria etimologia, 'boundary' evoca essa singularidade. Analisando a construção da palavra, Scafi (1999:58) denota: "*The Latin for boundary is 'fines', meaning not only 'border' but also 'extremity' and 'region', a space which is defined by its margins. A boundary defines not only the end of a space or the edges of a place, but also the essence and properties of that space of place*". A fronteira associa-se assim à noção de marginalidade (com a própria *margem* que a define), *extremidade*, estando essa 'posição' implícita na sua capacidade modeladora de lugar face à área sobre a qual detém influência (região de fronteira).
Em *Places on the margin* (1991), Rob Shields, enuncia as idiossincrasias das construções de *lugar* 'à margem' – "*liminal zones of Otherness*" (ibid.:6) –, de carácter culturalmente periférico, não apenas no que concerne à sua localização geográfica, mas também no carácter relacional sob o qual é construída a sua própria identidade (local). Prosseguindo com a sua discussão de 'margem', Shields apresenta o exemplo da praia de Brighton como detentora de marginalidade não apenas na sua topografia, mas indubitavelmente nas complexas ideias relativas às práticas culturais que se estabelecem na sua área de influência (ibid.:4). Mais que 'margem', a praia apresenta-se como 'palco' de transgressão a uma certa ideia de homogeneidade (nacional, no exemplo aqui 'explorado'), dentro daquilo que a Geografia coloca como sistemas de 'centro/periferia' (loc.cit.). Praia é aqui *lugar marginal*, no conjunto de práticas que, no contexto analisado pelo autor, se criam em torno de uma ideia de *extremo* ou limite, 'fora' de um centro cultural, seja este real ou imaginário.
As noções de geografias imaginárias (ou imaginativas) e a visão eurocêntrica de Edward Saïd ([1978] 2004), representam não apenas dois 'marcos' na construção teórica do autor no que concerne à sua perspectiva das construções de lugar e representações que nessas subjazem, mas inegavelmente, tópicos de discussão que se associaram ao estudo geográfico, que aqui se revelam importantes na sustentação da perspectiva marcadamente cultural de fronteira. Shields (1991:5) alicerça a sua ideia de marginalidade à volta da noção eurocêntrica, explicando:

"In his book on *Orientalism*, the Euro-chauvinistic myths of the Middle East constructed by Europeans to bolster their own cultural status and legitimise imperial ambitions, Edward Saïd (1978), has demonstrated this simultaneous definition of the Low-Other and the categorisation of the Marginal as being at the 'edge of civilisation'".

O contexto europeu serve como 'ponto' de partida para o enfoque na fronteira aqui estudada. Na Europa do presente, detendo como lema a *unidade na diversidade*, multicultural, intercultural (…), onde diferentes culturas se encontram, busca-se ainda, à escala nacional, uma determinada coesão relativamente à questão identitária, discutida amiúde (cf. p. ex. Papademetriou, 2008), facto frequentemente 'espelhado' nos choques culturais e identitários sobretudo nas oposições Ocidente/Oriente (entre outras de diferentes 'contornos', não exclusivamente *essas*), sobre as quais Saïd detinha minuciosa atenção e visão crítica.
Assiste-se na actualidade a uma noção de *Europa sem fronteiras*, contudo, estas últimas integram o presente. Mais que em resquícios de antigos obstáculos e demarcações, as fronteiras compõem o imaginário daqueles que construíram os seus percursos de vida em sua volta. Tuleski (2001:49) 'explora' o epíteto atribuído ao continente europeu:

"Uma integração não é feita a partir da abolição das fronteiras. Estas estabelecem os limites dos domínios. A ideia de que as fronteiras podem ser abolidas corresponde ao mito da integração

europeia, segundo Raffestin. Propaga-se a existência de uma "Europa sem fronteiras", como se estas não tivessem significado e pudessem ser convenientemente excluídas. As fronteiras são, pelo contrário, essenciais, especialmente no interior da consciência europeia. Pelo menos desde a primeira guerra mundial, houve vários processos de edificação de fronteiras (…). Todos estes acontecimentos fizeram da Europa uma "*máquina de fazer fronteiras*" (…)".

A intencionalidade por detrás de um referencial europeu, unitário e diversificado, a Europa como elemento construtor ao nível identitário não 'apaga' os referentes nacionais, sendo que, no que respeita às regiões de fronteira, essa incapacidade se torna evidente. A identidade europeia apresenta-se ainda como 'mito' nos seus diferentes constituintes. A este propósito diz-nos Amante (2007:321-7):

"A integração europeia tem levantado, nos vários países que integram a União Europeia, questões que se colocam ao nível da identidade, a dos próprios e a dos outros. Cada vez mais surgem dúvidas se a cidadania europeia conferida pelo Tratado de Maastricht em 1993 equiparou os membros dos quinze países em termos identitários, no sentido de ser sobretudo 'europeu', ou se as identidades nacionais prevalecem sobre uma possível unidade europeia. (…) A identidade europeia tem, para alguns, poucas possibilidades de êxito porque carece de todos os elementos que normalmente são apontados como os que estão na base da formação dos Estados e respectivas identidades nacionais (…)".

Destaco assim a análise da *raia luso-espanhola* como um exemplo 'metafórico' da persistência da fronteira, no seu carácter cultural, simbólico, apesar de inserida *nesta* 'Europa sem fronteiras', na qual a criação do Mercado Único (1993), põe termo aos 'constrangimentos' do passado, a fronteira como *obstáculo*. A raia luso-espanhola apresenta-se aqui como móbil para uma análise do 'papel' da fronteira, outrora concreta, materializada, que passa por um processo de *desmaterialização*[4].
A raia luso-espanhola constitui a mais antiga forma de fronteira no contexto europeu (Sidaway, 2002:144). Portugal (enquanto nação), na sua evolução histórica, encontra em Espanha o *outro* através do qual vai construindo a sua identidade. Nas palavras de Cristiana Bastos (1998:21 apud Pires, 2007:133-4), "*Spain was not just the country next door, it was the other against whom our nationality had been built* (…)".
No seio desta temática, há que lembrar a importância do carácter de *proximidade geográfica* assente na região de fronteira. Mais que oposição face ao 'outro' no processo de construção identitária na raia luso-espanhola, os sujeitos que a integram, ao longo da história desta *fronteira*, até à sua 'abertura', criam laços consequentes da interacção quotidiana e cumplicidades, sendo essa relação reajustada (inseparável desse passado), na Europa do presente. Odgers (2006:121), salienta essa proximidade:

"El impacto de la colindancia se produce a través de un sinnúmero de interacciones interpersonales, que van tejiendo las vidas cotidianas de quienes viven de uno y otro lado de la frontera, a traves de prácticas diárias, tales como los multitudinarios cruces de personas (…). Su intensidade es muy variada en las distintas localidades pero, en todos los casos, imprimen un carácter singular al proceso de formacion de referentes identitarios."

O fim da funcionalidade formal da fronteira confere alguma particularidade ao assunto em questão. A raia é tão parte do passado como do presente, apesar da 'abertura da fronteira'. É na sua (re)conceptualização que remanesce a sua 'validade', a prossecução da sua importância.
James Sidaway, geógrafo que realiza entre 1998-99, incursões pela fronteira luso-espanhola, mais especificamente entre Vila Real de Santo António - Ayamonte, Alcoutim - Sanlúcar de Guadiana, Vila Verde de Ficalho - Rosal de la Frontera, Barrancos - Encinasola, conclui (entre

[4] Cf. Houtum e Struver (2002:142), concretamente a noção de "invisible borders".

outros aspectos) que o 'fim da fronteira' conduziu a diversas recombinações, sejam elas de cariz económico, social ou cultural, a (re)organizações no posicionamento dos sujeito face ao seu referencial identitário por excelência: *a raia*. Citando Kavanagh (2000:47), Sidaway (2002:139) coloca uma tónica no carácter desmaterializado da fronteira que se revela nevrálgica para este trabalho:

"Talking not long ago with one of my friends – there was a time when we used to call them 'informants' – of the changes brought about at his village on the Portuguese–Spanish border by the so-called 'Europe Without Frontiers' (or at least without internal frontiers) he thought for a moment and then he replied, carefully and repeating his words: 'You may remove the door but the doorframe remains…' ".

Tuleski (2001:49) explicita: "*Não há qualquer particularidade que faça este ou aquele país mais propenso à identidade na fronteira. A fronteira é um parâmetro para toda a sociabilidade*".
É peremptório assumir a dificuldade na detenção *de toda* a raia luso-espanhola como 'objecto' de estudo nas temáticas adstritas à *fronteira*, contudo, creio não ser essa a questão central. No que concerne ao estudo da raia, importa deter como primacial constatação o carácter volátil do seu 'papel' na construção identitária dos sujeitos (dos *dois lados* da fronteira) em toda a sua extensão. Não é apenas do norte (p. ex. o 'caso' da Galiza – c.f. Martins, 2004) ao sul, que se assiste a diferentes construções identitárias, variando o seu carácter, alterando-se as representações, a escala nacional (com maior ou menor relevância) *versus* a local como referência, encontrando-se essa volatilidade presente de aldeia para aldeia, dadas as especificidades do lugar, as histórias que o compõem (cf. Amante, 2007:314;323).
Esta é outra das 'expressões' da ambiguidade presente no estudo da fronteira. A sua instabilidade consoante a área de influência e contacto, para além da sua natureza entre comunhão e 'outridade', ou, nas palavras de Odgers (2006:131): "(*L*)*a frontera es un espacio que pone en contacto tradiciones diversas, pero es también un important referent de alteridad*".
As regiões de fronteira propiciam o desenvolvimento de culturas (modos de vida) tanto em semelhança como dissemelhança[5], pertença e alteridade. A própria base etimológica da palavra assenta nessa dualidade, culminando regularmente na agregação de costumes face à permeabilidade da fronteira, como exemplificam Ganster e Lorey (2008:143-4):

"In Sonora commemorative events reflected this early confluence of cultural currents. Residents of towns and villages all over the state celebrated Independence Day (September 16) and Cinco de Mayo with speeches and parades. But they also increasingly observed Thanksgiving (after 1901) and U.S Christmas practices, both introduced from north of the border. By the turn of the century, baseball was played in towns and villages throughout the region. As practices were widely adopted through the area, Mexicans became no more Anglicized than U.S citizens became Mexicanized; rather, an expanded cultural repertoire allowed border residents to fashion new cultural worlds and to function in the world of others."

A abordagem epistemológica, nomeadamente no que respeita à Geografia, tem efectivamente sido pautada por algum vilipêndio na sua relação com a acepção cultural da fronteira. Sobretudo ancorada na descrição dos dois lados da fronteira (seja em aspectos físicos sociais ou mesmo económicos), contudo, a fronteira *per se*, a sua 'influência', o 'espaço de contacto', suscitou escassos estudos geográficos. Pereira (1999:15 apud Amante, 2007:76) explica:

[5] A esse respeito, saliento a teorização de Houtum e Struver (2002:142-3), partindo das ideias de Simmel (1997), representando essa similitude e dissemelhança gerada nas regiões de fronteira com o exemplo da *ponte* e *porta*, defendendo os autores que, a influência da fronteira se encontra na procura do 'outro' (ponte), assim como no 'fecho' relativamente ao que se encontra do 'outro lado', sendo a escolha do *sujeito* abri-la ou fechá-la.

"O desenvolvimento da Geografia tem proporcionado excelentes descrições da Península no seu conjunto e nas suas partes, mas o espaço onde os dois povos se cruzam, o território fronteiriço, só recentemente tem merecido alguns estudos mais atentos."

Amante (2007:77), sublinha contudo que se assiste actualmente à tendência em colmatar essas lacunas no âmbito dos estudos geográficos, 'encarando-se' a fronteira mais do que como limite de Estados-nação, na formação da individualidade nacional, contrariando a 'leitura' de fronteira "*muito pouco como elemento de espaço, como realidade em si mesma*" (citando Garcia, 1997:25).
Contudo, o facto de muitos trabalhos geográficos se centrarem em aspectos descritivos dos dois lados da fronteira, não implica que essa abordagem se encontre completamente 'desligada' da perspectiva *mais* cultural em volta da fronteira. Orlando Ribeiro, em *Geografia e Civilização. Temas Portugueses* (1961), chamava a atenção para os aspectos congruentes no sul da raia luso-espanhola, não apenas para as semelhanças ao nível arquitectónico, para uma origem (árabe) comum que 'traça' a construção identitária dos 'dois povos' (ibid.:29-55), mas também para o modo de vida construído, dos dois lados, marcadamente em semelhança, dos hábitos e valores (entre outros aspectos) à materialização da cultura (nomeadamente nos artefactos) (ibid.:70-7).
Saliento a importância do passado 'mais recente' das relações entre povos espanhóis e portugueses na *raia*. As histórias do contrabando (cf. Freire, Rovisco e Fonseca, 2009), os refúgios e exílios da guerra civil espanhola, tendo como consequência a procura de 'abrigo' por parte dos espanhóis na raia portuguesa, a emigração clandestina (aliadas a outras origens anteriores a estes factores), constituem a base de um sentido de comunidade e continuidade da importância da fronteira como referência. As cumplicidades geradas na 'fuga' de muitos portugueses para França, motivados pela obrigatoriedade do serviço militar, uma guerra (colonial) sem fim definido, aliadas à procura de melhores condições de vida em França (suplantando-se as dificuldades de integração pelo menos até à década de 1970), constituem um elemento fundador da *identidade dos raianos* (Amante, 2007:203-10). A este respeito diz-nos Pires (2007:130)

"A permeabilidade do espaço transfronteiriço alicerçou historicamente um conjunto de características que conferem ao povoado uma identidade cultural de carácter híbrido[6]. A porosidade da fronteira enquanto espaço de mobilidade efectivou-se historicamente em vagas de fluxos migracionais de ambos os lados da fronteira (maximizadas no período da Guerra Civil espanhola), assim como num conjunto de relações económicas diacronicamente materializadas no contrabando."

A raia luso-espanhola constitui, em si mesma, o móbil para a noção de *auto-suficiência histórica*. Todo um conjunto de 'episódios' que compõe a vida daqueles que integram a região de fronteira, desde o 'salto' dos portugueses para França, o contrabando enquanto forma de subsistência (cf. Pereira, 1997) – inequivocamente de solidariedades – o 'abrigo' encontrado em Portugal por parte dos espanhóis, atribui um sentimento de comunidade aos dois lados da raia. *Fronteira*, aqui, constitui obstáculo nos 'constrangimentos' que pautam os episódios mencionados, contudo, (e mais que isso), alicerça uma cultura que se demarca, um passado comum. Este facto conduz à noção (quase que invariavelmente mencionada nos estudos identitários) de Anderson ([1983]1991) respeitante à ideia de *comunidade imaginada* (explanada sobretudo à escala nacional, à 'construção' da nação), constituída por *raízes culturais* (ibid.:9-12), na qual os seus membros, evidentemente não tendo mantido (ou continuado a manter) contacto directo, face a

[6] O facto de este estudo não incidir na temática do hibridismo deve-se sobretudo à consideração de que essa seria uma temática a desenvolver como 'centro' de análise, dado que os lugares de fronteira não se constituem necessariamente (ou obrigatoriamente) como *criadores* de identidades híbridas. Sustento esta afirmação nas conclusões de Amante (2007:301) da existência de uma identidade raiana espanhola e uma outra portuguesa, em oposição a *uma só* identidade raiana.

face, posicionam-se numa *comunidade*, *imaginam-se* (leia-se representam-se) nesta (ibid.:5-8), aqui, enquanto *raianos*. Alio à ideia de comunidade imaginada, a noção de Pollack (1992) de *memória social*, no reforço da importância do passado, dos acontecimentos e histórias que simbolicamente compõem a raia na construção identitária daqueles que a compõem, a memória enquanto "*fenómeno construído*" (ibid.:4), enquanto "*elemento constituinte do sentimento de identidade*" (ibid.:5).
Existem de facto elementos na agregação de culturas que extravasam o âmbito nacional, que podem culminar na criação de *resistências culturais* (Hall e Jefferson, 1993), em 'disputas' margem/centro. A ideia de nacionalidade, nação, também ela construída, indubitavelmente *imaginada* (Anderson, 1991), vem, ao longo da história, contrabalançando as 'ameaças' da fronteira, enquanto lugares de transgressão, em exemplos que vão da emigração ilegal e do contrabando, às mais recentes como a prática dos "touros de morte". Saliento aqui o 'papel' da igreja, através do exemplo de um 'sermão' pelo padre António Maria Bello (1870), num *tempo* em que os discursos concionatórios em assembleias religiosas construíam a ideia de um carácter vicinal, nunca pondo em causa as questões nacionais, a rejeição do 'iberismo'.

"Somos dois povos irmãos – nós e nossos visinhos; gira-nos nas veias o mesmo sangue, – sangue nobre e generoso. Podemos por isso amar-nos como irmãos, proteger-nos como amigos. Confundir, porém, nossa vida, unirmo-nos num só povo, fundirmo-nos numa só nacionalidade: isso nunca! – nunca, senhores! – que nol-o vedam as nossas tradições, as nossas crenças, a nossa honra, e prohibe-o Deus!" (*in* Pereira, M. 2009:287).

É em similitude e dissemelhança que se processa a construção identitária *nesta* região de fronteira, conduzindo a uma notória complexidade no 'debruçar' sobre esta temática, evidente no exemplo de Pires (2007:128), citando Vasconcelos (1955:10).

"Da situação geográfica de Barrancos, do mesclado dos habitantes, e da particular linguagem que falam […] advém-lhes certo carácter de tradicional independência moral. Quando chega a Barrancos algum aldeão de Moura, Beja, etc., dizem os Barranquenhos: 'é um Português, vem ali um Português'. Como se eles não o fossem! Mas não deixam de dizer a quem vem de Espanha: 'vem ali um Espanhol!' "

Esta fronteira é memória e símbolo presente. O seu 'fim' levou claramente a uma redefinição em seu torno, mas persiste, em toda uma cultura que se desenvolveu a partir do seu carácter demarcante, dos desafios por si criados, pelas cumplicidades e solidariedades criadas, pelo distanciamento e aproximação por si suscitados. As fronteiras persistem, a sua *desmaterialização* não 'apaga' as identidades que se constroem à escala *local*, as 'criações' nacionais persistem, na sua forma 'simbólica' assume-se ainda como lugar de complexas negociações identitárias e representações, num 'jogo' de escalas, conferindo um carácter modelador à fronteira que se impõe com unicidade face a outras construções esquivas à sua influência. Como coloca Amante (2007:319):

"Este contra-senso aparente deve-se ao facto de as fronteiras não se reduzirem aos aspectos materiais, aos marcos que dividem o território, aos controlos alfandegários e policiais, as fronteiras entre os países da União Europeia continuam a existir porque, elas são imaginadas, vividas, sentidas: porque são acreditadas. A fronteira está ausente e ainda assim, presente. Nós definimo-nos face ao que não somos, com fronteiras visíveis ou não".

Num 'espaço' de fronteiras abertas, muitas foram as 'portas' que se abriram, as 'pontes' que mais facilmente unem diferentes culturas, em 'unidade e diversidade'contudo, a raia assume-se como um *lugar* de resistências, numa 'ponte' que une duas nacionalidades.

Barrancos, lugar de resistência: Uma 'ectopia' criada pela fronteira

"*Heifer whines could be human cries*
Closer comes the screaming knife
This beautiful creature must die
This beautiful creature must die
A death for no reason
And death for no reason is murder"

Smiths, The (1985) *Meat is Murder*

Apesar dos anseios de ruptura e mudança, *o* Portugal do presente 'vive' ainda a presença do seu passado (Sousa Santos, 2009:8). Nas suas mudanças recentes, o país é 'marcado' por novos começos. Entre 1974 e 1986, dois 'marcos' reconfiguram a sociedade portuguesa: fim do regime ditatorial e entrada na *então* Comunidade Económica Europeia (Ibid.:11). A *sua* História oscila entre 'ocupante' e 'ocupado', resultando daí uma diversidade cultural construída entre *similitude* e *diferença* (Saint-Maurice, 1997:19), como demonstrou Orlando Ribeiro (1963, 1987 apud. Matos, 2002:134) longe de 'individualismo', mas de raízes diversas. O carácter vicinal de Espanha deteve inquestionável importância ao longo da 'construção' de Portugal.
Não importa aqui referir de forma 'casuística' a mútua influência dos países que compõem o espaço ibérico, sendo assinalável, para o assunto aqui abordado, as influências 'patenteadas' nas áreas fronteiriças que compõem *a Raia*.
Dos dez distritos que compõem a fronteira luso-espanhola, um destes, através de uma vila, tornou-se 'foco' mediático, sobretudo de 1997 a 2001.
A vila de Barrancos torna-se motivo de discussão aos níveis mais diversos: da opinião pública ao discurso político, das questões éticas à defesa dos direitos de preservação da sua cultura. Envolta em *mediatização*, a vila é colocada numa situação de 'ectopia' na constituição, quer legal, quer social, relativamente ao resto do país.
Portugal persiste em ser denominado como um país de *brandos costumes*, contudo, do passado ao presente, é acompanhado, na sua evolução e construção, por práticas anacrónicas, neste Portugal, 'voltado' para a Europa, para os desafios europeus (Sousa Santos, 2009:24-5).
É de facto inegável, que se vive um período 'pautado' pelas políticas de conservação, podendo estas ir das espécies animais às tradições, do natural ao cultural (Smith, 2003:105). É contudo iníquo deter como certa uma 'congruência' entre esta dicotomia natural e antropocêntrica, sendo essa uma assunção ingénua da existência de harmonia (Ibid.:103).
Espanha e Portugal (juntamente com outros países), partilham uma prática que, até à actualidade, acompanha os dois países. Luís Capucha (1988:150-1) explicita:

"São variadíssimos, por exemplo, os escritos e as «Histórias» que descrevem, mais recentemente, durante a idade média e até cerca de 1800, como os nobres e os reis, quer em Espanha quer em Portugal, se divertiam e «descansavam treinando» na organização de caçadas ou corridas com toiros".

A tauromaquia, 'arte' de lidar com touros ou *combate* com touros, tem as suas origens em diversas representações do animal em questão. Não se trata de uma tradição puramente ibérica, francesa ou sul-americana. O simbolismo que envolve a prática remonta a *outros tempos*, a outras sociedades, a outras crenças, a outros significados. Do Antigo Egipto, passando pela queda do Império Romano, do Paganismo ao Cristianismo, do Divino ao Profano, a evolução das representações do touro não se assume como linear. Contudo, uma *manipulação* da sua 'imagem' persistiu na Península Ibérica – demoníaco, profano –, 'espelhada' nas actuais corridas de touro (Idem, 1990:139-40).
Esta 'cultura' tauromáquica não está confinada a um 'estrato' social, passando a sua evolução pelas 'elites nobiliárquicas', até ao 'povo', de um *modo de vida* popular no qual a *tourada* detém o seu carácter lúdico, às interpretações de autores e artistas – de Eça de Queirós a Hemingway, de Goya a Picasso –, sendo esta prática, no seu 'simbolismo', consagrada como universal, mas espacialmente localizada (Ibid.:141).
Tauromaquia, tourada, *tauricídio*, cultura, entretenimento ou *barbarismo*, seja qual for o posicionamento relativamente à prática (*tourear*), esta não pertence a uma área restrita, a determinado povo ou 'categoria' social, possuindo contudo uma localização, o seu lugar e 'celebração' em 'pontos' geograficamente assinaláveis. É na persistência de uma prática que reside a localização da *cultura* tauromáquica.

Portugal, distancia-se do *tourear* espanhol (tal como a 'comuna' de Landres, França, como exemplo), através da não execução pública do animal (Leiris e Smock, 1993:23).
Esta forma de entretenimento, mais ou menos organizada, das áreas *urbanas* às *rurais*, de Lisboa, passando pela região Oeste, ao Sul de Portugal, entre organizações mais formais, de separação de espectadores e 'profissionais' da tauromaquia (arena fechada) com a presença do Estado, à rua como arena, onde o 'povo' é mais interventivo (Capucha, 1999:140-2), culmina na *morte do touro*. A diferença, considerando os dois países ibéricos, subjaz no cariz público ou 'escamoteado' onde ocorre a execução do animal. Da morte por electrocussão do touro no Campo Pequeno (Tuleski, 2001:74), à 'morte pública' em Barrancos, assiste-se a *tauricídio*.
Há efectivamente uma maior 'permeabilidade' relativamente à *vizinha* Espanha, nas diferentes áreas que combinam a fronteira Luso-Espanhola no que concerne a valores adquiridos, celebrações (…), que se manifestam nas representações e, mesmo na *linguagem*. Espanha, não simboliza apenas o país vizinho.
O país *fronteiriço* (Espanha) é mais que isso, sendo transcendido o carácter vicinal. Há uma longa História de disputa territorial, de diferenças culturais, que tornam Espanha o *Outro* na construção de uma identidade portuguesa (embora esta última seja, indubitavelmente, 'marcada' pela diferença – Cf. Matos, 2002), o *Outro* que representa (outrora) um adversário, *deixado* na busca da expansão dos oceanos (Bastos, 1998:21 apud Pires, 2007:133-4).
Barrancos, "*pequena povoação com cerca de 2000 habitantes, situada numa região de 'ruralidade profunda', poisada na crista de um monte numa ponta de Alentejo cercada de Andaluzia por quase todos os lados*" (Capucha, 2002:9), considerada "*(d)istinta de todas as outras terras portuguesas*", onde o *Barranquenho*, dialecto local 'marca' presença, sendo este uma 'mescla' de português normativo, castelhano e um conjunto diverso de expressões vernáculas (Pires, 2007:130), 'foge' à homogeneidade de um país.
Como já foi referido, Portugal, na sua identidade nacional, é, de facto, a *soma* de um conjunto de diferentes influências, 'espalhadas' um pouco por todo o território (Cf. Matos, 2002:129), contudo, Barrancos representa uma 'ectopia' na formação portuguesa, no 'enclave' entre Portugal e Espanha.
Barrancos, para além da já mencionada proximidade em relação a Espanha, durante a ditadura de Franco e, concomitante à ditadura do Estado Novo em Portugal, serve de 'abrigo' aos muitos refugiados espanhóis que conseguem escapar à ameaça da guerra civil. A partir de 1936, e à *revelia* do conhecimento do regime vigente em Portugal, cria-se um 'ambiente' de conivência na população Barranquenha, que recebe a população das áreas mais próximas do país vizinho, o que se traduziu numa fortificação da *memória local*, assim como numa *maior* 'miscigenação' cultural, sendo esta não apenas caracterizada pela proximidade geográfica relativamente a Espanha, mas também pela 'mistura' dos dois povos (Cf. Simões, 2008). Vasconcelos (apud Pires 2007:131) explicita:

"Sem embargo, rara será a família de Barrancos que não descenda de cepa espanhola, ou não possua costela espanhola. Por isso todos ou quase todos os habitantes da vila, ou cultos, ou apenas instruídos de algumas letras, ou de todo analfabetos, falam, sem diferença, a língua de Espanha e a portuguesa. Casos curiosos: inicia-se por vezes uma conversação numa língua e acaba na outra. Um filho dirige-se à mãe em espanhol e ao pai em português. Um marido fala com a mulher em português, e os filhos falam entre si também português e em espanhol com os pais. A preponderância portuguesa a que se aludiu e o apoio das escolas primárias fazem que os novos já hoje falem menos espanhol do que os indivíduos de 40 e 50, ou mais anos de idade."

Aumenta assim a 'afinidade' relativamente ao 'povo' espanhol. Mais que afinidade, existe de facto um carácter híbrido[7] (Cf. Hall, 2003) na cultura da população Barranquenha.
Aquilo que 'catapulta' esta vila para um *mediatismo* que 'desperta' diferentes opiniões, é o *tourear* 'à espanhola' (leia-se 'morte pública' do touro). Apesar da proibição[8] dos *touros de morte* em Barrancos, estes persistiram ao longo do tempo, contra leis ou noções de *Portugalidade*.

[7] Stuart Hall (2003) explica a noção de 'identidade híbrida'. Sendo esse conceito bastante abrangente, apresenta-se aqui apenas como a mistura de duas identidades distintas que caracterizam um conjunto de indivíduos 'expostos' a diferentes culturas, estando uma na 'base' da sua identidade e outra com a qual interagem.

[8] Decreto n.º 15355, de 14 de Abril de 1928.

Salazar, tentando preservar o seu 'Integralismo Lusitano', e após ter tentado, através do envio de guardas (que acabam por ser *desarmados* pela população da vila), terminar as touradas em Barrancos, terá proclamado: "*Esqueçam Barrancos*" (Tuleski, 2001:17).
Num Portugal *livre*, após a revolução de Abril, 'voltado' para a Europa, a reacção do Estado não é tão dissemelhante daquela que provém de um regime ditatorial. *Esqueceu-se* Barrancos. Contudo, importa frisar os discursos, e toda a 'vaga' de opiniões geradas à volta dos *touros de morte* em Barrancos.
Em 1996, um canal privado de televisão transmite imagens relativas às touradas em Barrancos (Capucha, 2002:9), o que despoleta um *fenómeno* não só mediático, que envolve aspectos políticos, sociais, judiciais, mas sobretudo o surgimento de uma questionação da autoridade do Estado, sendo que os direitos dos animais foram, de facto, remetidos para os 'enleios' que acompanharam o rol de discursos públicos.
Apesar de o propósito da reportagem não ter sido a denúncia, em 1997, a Sociedade Protectora dos Animais denuncia a situação junto do 13º Juízo Cível, evocando a obrigatoriedade de actuação do decreto de lei de 1928 que proíbe a 'morte pública' do touro (Ibid.:10; Costa, 2002: 20; Tuleski, 2001:7).
Barrancos, vai adquirindo uma *centralidade extraordinária* (Pires, 2007:132). A 19 de Agosto de 1998, o jornal *Público* noticia que o governo ainda não havia pronunciado qualquer palavra sobre os acontecimentos (Tuleski, 2001:7). A 28 de Agosto de 1998, "*a assessora do secretário de estado apressa-se em dizer que haverá "reforço policial" e, "se acontecer alguma coisa, o toureiro será detido*"" (Ibid.:8). O embaraço do poder é notório. Aumenta a curiosidade à volta de Barrancos. Se antes destes acontecimentos, o interesse dos meios de comunicação social acerca desta vila estavam envoltos na sua singularidade, na terra de *contrabando* e de *miscigenação* Luso-Espanhola, o interesse agora é 'alimentado' pela curiosidade de um país que vê em si um caso *marginal*. A profusão de informação foi notória:

"Em 1997 a presença de Barrancos nos media atingiu níveis impressionantes, crescendo em 1998 e, principalmente, em 1999 e 2000. Em 2001 verificou-se apenas uma ligeira redução. As festas passaram a ser notícia de abertura e prato forte dos telejornais e principal notícia em todos os periódicos e nas rádios, durante dias a fio. Só o caso de Timor e, mais recentemente, os atentados terroristas de 11 de Setembro, ocuparam tanto espaço mediático. A título de exemplo, entre os meses de Maio e Dezembro de 2000, os dois principais jornais diários de referência publica dos em Lisboa, o *Público* e o *Diário de Notícias*, incluíram 77 notícias — com chamadas na primeira e última páginas muitas delas —, 18 artigos de opinião subscritos pelos *opinion makers* oficiais e 13 artigos de opinião de outras pessoas, 16 cartas de leitores, 11 *cartoons*, 7 citações de artigos publicados noutros jornais, 10 reportagens, 1 página de fotos e, até, 3 editoriais, cujo tema foi Barrancos ou em que Barrancos aparecia referido pelas mais diversas razões. Foram, apenas nesse período, 156 registos que dariam para encher 59 páginas sem publicidade, distribuídos por Maio (7 referências), Junho (8), Julho (4), Agosto (81), Setembro (44), Outubro (4), Novembro (5) e Dezembro (3)". (Capucha, 2002:10)

Os *touros de morte* são discutidos amiúde não apenas pelos meios de comunicação social, mas de forma igualmente assinalável por diversos 'actores' da sociedade portuguesa. Das associações de defesa dos animais aos partidos políticos, das conversas do quotidiano às opiniões tornadas públicas por pessoas mais ou menos *notórias*, o *caso de Barrancos* torna-se 'centro' de discórdia assim como de concordância.
Importa sobretudo compreender o que está em discussão. Há uma rede complexa de ideias que se gera em torno da discussão da cultura do povo Barranquenho 'espelhada' na 'morte pública' do touro. É numa 'óptica' *Gramsciana* que as diferentes posições devem ser analisadas, considerando que, em cada posição existe de facto uma *intencionalidade* (Cf. Gramsci, 1984).
Uma lei, das poucas que vem incólume do regime ditatorial português, é subvertida (Capucha, 2002:11), sendo este caso encarado pelo resto do país, como um 'episódio' de transgressão por parte de um 'povo' que parece ditar as suas próprias regras, que se auto-exclui, porém, simultaneamente *pertencendo* – "*Nem portugueses, nem espanhóis: Barranquenhos*" (Tuleski, 2001:29).
Uma tradição, *ininterrupta*, que é apenas analisada quando *mediatizada*, passa a ser questionada num debate que adquire proporções nacionais (Capucha, 2002: 14-5).
Uma polarização do debate instala-se:

"António Firmino da Costa (*op. cit*.) propôs uma tipificação mais fina das oposições a Barrancos. Uma delas é mais conservadora e crê que não há pertinência para as culturas identitárias de populações específicas e que to dos os gostos e sensibilidades de vem obedecer a um padrão único, o dela própria, que os seus aderentes têm por mis são impor, se possível por via da lei (o que é um detalhe, já que se ela não existisse exigiam-na). Uma outra, de tipo modernista, sente-se agredida com o que à luz da sua própria ma triz cultural e da sensibilidade urbana que possui em relação aos animais, surge como espectáculo de violência bárbara e gratuita. Ataca então Barrancos em nome de novos direitos. Convergem ambos os tipos de oposição na condenação dos barranquenhos. Estes, no quadro do seu contexto rural, têm "…um misto de familiaridade prática, utilitária, com os animais e de respeito pela alteridade irredutível, em alguns deles não domesticável". Vale a pena determo-nos neste contributo, que introduziu aquele que será, talvez, o tópico central de toda a controvérsia. O tratamento mediático do caso de Barrancos fez dele um fenómeno diferente do que era na origem: desinseriu o costume local do seu quadro de existência habitual, seleccionou aspectos que sublinhou ou omitiu, construiu uma realidade mais vasta e abrangente". (Ibid.:15)

Convém aqui relembrar que a *tourada*, em 'moldes' diferentes dos da prática de Barrancos, não incluindo a 'morte pública', não ocorrem apenas nos *meios rurais*, havendo um 'público' *urbano*, ciente do fim que é provocado ao touro durante o 'espectáculo' oferecido (Cf. p. 2). Entre a electrocussão e a *morte na arena*, o destino do animal culmina na mesma condição, a diferença está apenas presente no que é 'escondido' do 'olhar' do aficionado, ou na nacionalidade 'espelhada' no acto – portuguesa ou espanhola – em que diferentes leis se aplicam.
Indo de encontro às ideias de Barbara Philips, partilho a noção que o autor é efectivamente influenciado pela sua própria 'visão', pela sua trajectória, relativamente àquilo que produz: " […] *I believe that there is an autobiographical basis – and bias – to the way authors think* […]" (Idem.:1996:10), 'tópico' explicitado adiante.
A lei que é 'violada', respeitante à proibição de touros de morte em Portugal, aliada à falta de resposta de justiça, conjuga a fragilidade do Governo (PS), o que não é esquivo aos partidos da oposição (CDS/PP e PSD). Assim, unem-se os interesses das associações de protecção dos animais aos dos partidos mencionados, havendo diferentes intenções. O Governo reage, legitimando a ausência de execução da lei dada a iminência de uma revolta popular em Barrancos havendo repressão (Capucha, 2002:12).
Ao nível partidário criam-se 'cisões' internas, não havendo um consenso geral entre uma facção *em oposição* ao consenso de outra. As opiniões dividem-se (Costa, 2002:21).
Não é apenas a relação entre humanos e animais que é discutida no *fenómeno de Barrancos*. Inicialmente esse é o 'mote' para que associações de defesa dos direitos dos animais os reivindiquem, contudo, o fenómeno serve igualmente de 'mote' para um conjunto de temas que move diferentes entidades, diferentes instituições, questionando-se a lei, o Governo, a comunicação social, o 'multiculturalismo' que define o país.
Capucha (2002:10) sumariza:

"Barrancos tornou-se um fenómeno social total. Para além da própria festa e dos problemas da terra, serviu de pretexto para discutir o poder, a lei e as fontes de direito, a relação entre o campo e a cidade, os animais e as relações das pessoas com eles, a cultura erudita e a dominação das culturas populares, a organização do estado e a relação dos portugueses com ele, os mecanismos da política e da comunicação social, a idiossincrasia dos portugueses, entre muitos outros assuntos".

Os argumentos são então vários, indo desde a defesa da *tradição* de uma população aos direitos dos animais, o 'choque' entre uma cultura urbana e uma *outra* rural (…). Todavia, o grande argumento de defesa das festas de Barrancos, nas quais um animal é *torturado*, assenta na base da tradição. Cria-se de facto "*na opinião pública uma certa simpatia pela causa barranquenha*" (Tuleski, 2001:13) isto, tendo em consideração que "*os barranquenhos têm direitos, ainda que estejam fora da lei instituída […] considerando que a festa é uma homenagem a Nossa Senhora da Conceição*" (loc.cit).
A questão, dada a proximidade geográfica, assim como um passado de conivência aquando da guerra civil espanhola e dos muitos refugiados que se concentram na vila de Barrancos, extravasa o território português, sendo que "*os habitantes de Ensinasola, em Espanha, vestem-se com trajes de apoio às festas barranquenhas, sob o argumento de que os seus compatriotas foram acolhidos e escondidos das tropas franquistas pelos barranquenhos*"(loc.cit).

Barrancos, salvífica para alguns espanhóis, vila da tradição para muitos portugueses, 'palco' do desrespeito pelos animais e pela lei vigente para outros, entra num processo de '*negotiated decision making*' (Jessop, 1996), sendo que entre receios e anseios se desenvolve uma 'solução' para Barrancos.

"No verão de 2002, o Parlamento português, após um complexo processo negocial transpartidário, aprovou legalmente o «estatuto de excepção»[9] para as touradas de Barrancos. Estava reposto o poder do Estado sobre aquela híbrida fronteira". (Pires, 2007:134)

Fica nas 'mãos' do poder a decisão, embora essa seja resultado da 'pressão' exercida por uma pequena vila que consegue ultrapassar a sua 'marginalidade' e colocar-se numa posição central face aos órgãos de soberania. A sua cultura 'atravessou' uma fronteira, a sua 'imposição' vai da *margem* ao *centro*. Tomando aqui de novo as noções de Rob Shields (1991), a vila de Barrancos enquadra-se na sua definição de 'margem', nas dicotomias centro/margem, ou norte/sul. De forma sucinta, assim é explicada a 'oposição', na qual incorporo Barrancos, face ao centro de decisões nacional.

"Marginal places, those towns and regions which have been 'left behind' in the modern race for progress, evoke both nostalgia and fascination. Their marginal status may come from out-of-the-way geographic locations, or being the Other pole to a great cultural centre. […] That is, the marginal places that are of interest are not necessarily on geographical peripheries but, first and foremost, they have been placed on the periphery of cultural systems of space in which places are ranked relative to each other". (Ibid.:3)

Persiste a necessidade de compreensão de legitimação de uma prática, que embora tenha 'paralelo' noutros locais do país (apesar de, mesmo nos outros locais onde se pratica a *tourada à portuguesa*, Barrancos tenha constituído também uma 'afronta'[10]), é singular na 'morte pública' de um animal, como uma das componentes de uma festa local, mas 'aberta' a visitantes.
Voltando a Shields (1991:83), o autor aborda os lugares que 'fugindo' uma determinada coesão social, constituem um factor de atracção.
Há a mencionar que uma componente turística, com implicações económicas, está presente no fenómeno de Barrancos. Como colocam Ashworth e Tunbridge (1996):

"Strange and distasteful as it may seem when expressed so badly, it is clear that aspects of human unpleasantness can become, and can be deliberately used as a source of entertainment rather than embarrassment. […] (v)arious heritages can be not only tolerated but shared by groups who may participate to some extent in the celebration of the heritage of others. […] Therefore both history and heritage make a selective use of the past for current purposes and transform it through interpretation." (Ibid.:6-114)

De facto, Barrancos foi "*a vila que mais concitou as atenções de todas as televisões, rádios, jornais e partidos políticos, tornou-se paradigma da resistência das tradições «tauricidas». Barrancos é o único sítio em Portugal em que os toiros são mortos à espada em público por matadores, e também, talvez o sítio onde o sentido dionisíaco da festa é levado mais longe, pelos barranquenhos e pelos milhares de visitantes que se encontram na vila para a festa.*" (Capucha, 1999:142)

Após a 'polémica' amplamente *mediatizada* em redor de Barrancos, o número de visitantes quintuplicou (Idem.:2002:26). A prática é tornada legítima, mas importa compreender que 'discurso' foi veiculado, que alterações foram realizadas relativamente à 'posição' de Barrancos enquanto margem face a um centro, para que tal fosse consagrado.
A prática dos *touros de morte* em Barrancos é 'defendida' através de um factor que se torna bastante argumentável, sendo que as atenções recaem entre a infracção de uma lei de 1928 e os direitos dos animais: *Tradição*.
A 'imagem' de Barrancos face a esta problemática é alterada por uma forma dissemelhante de abordar a 'polémica' que, em suma, inicia a desculpabilização da 'morte pública' do touro:

[9] Decreto-lei n.º 19/2002, de 31 de Julho de 2002.

[10] Tuleski (2001:30) faz referência à forma como foi encarada a polémica de Barrancos pelos aficionados portugueses (da tourada *à portuguesa*), numa reacção Portugal *versus* Espanha.

"O modo como os dirigentes locais abandonaram o discurso sobre a tradição e adoptaram, perante o país inteiro, o da luta pelo direito à identidade, espelha bem esta mudança". Capucha (2002:25)

Face à inegável cisão a que se assistiu no seio governamental, assim como nos restantes partidos, Barrancos foi ganhando legitimidade. Em 1999, Francisco Assis, então dirigente do PS afirmava: "*(É) desejável a morte do projecto dos touros porque há divisões no PS*" (Tuleski, 2001:91). Isto, num período em que a tradição era o argumento, em que se evitava a mediatização do caso de Barrancos, apesar de este se ter tornado incontornável. A tradição era discutível, sobretudo quando recaia no argumento de que se realizava pelo menos há tanto tempo quanto a lei de 1928 era vigente (Ibid.: 89-90). A reivindicação é alterada:

"Para os barranquenhos o que está agora em causa é a defesa do direito não só aos seus próprios gostos e práticas, mas também, perante o modo como a questão foi desencadeada contra eles, o direito a serem tratados como portadores de igual dignidade humana e igual estatuto de cidadania cultural" (Costa, 2002:20)

Mesmo nos partidos onde a maioria defendia a abolição dos *touros de morte*, excepções com 'voz mais activa', sob o argumento do *direito à identidade cultural* de um 'povo', marginalizado pelo resto do país e, sobretudo pelo poder, mostravam o 'eco' do discurso barranquenho. Num artigo do jornal 'Público', em 2002[11], Daniel Oliveira (Bloco de Esquerda) escrevia:

"Cabe primeiro um esclarecimento: sou militante e dirigente do Bloco de Esquerda, mas escrevo aqui a título pessoal. O Bloco, tal como foi sempre a sua posição, votará contra o regime de excepção para Barrancos. […] Não estão em discussão os direitos dos animais. Se estivessem, coerentemente se estaria a debater a proibição da tourada, toda ela. O touro sofre mais na espera pela morte do que com a morte na arena. […] Não está em causa o argumento da tradição. Tradições há muitas. Há quem apedreje mulheres adúlteras, há quem dê vinho a crianças de tenra idade, há quem ofereça as filhas em troca de um dote. Não defendo a tradição por ser tradição. O mundo muda e devemos lutar para que mude. […] O que está em discussão? A legitimidade do espectáculo da violência. A tourada é uma encenação da relação violenta do homem com a natureza. É a arqueologia rural dessa relação. […] É também a resistência de uma cultura rural em relação a uma cultura urbana. A cultura da cidade e do domínio tecnológico sobre a natureza é, não escondo, mais tolerante e multicultural. Mas ela aflora, neste como noutros casos, uma hegemonia intolerante e insensível aos processos de afirmação de identidade do mundo rural […] Perante estes pressupostos, não me parece normal que a sociedade portuguesa entre em crise porque, numa terra perdida e entalada entre duas culturas, existe um hábito de difícil digestão para o resto do país. Sobretudo quando as festas de Barrancos são a única forma de afirmação e dignidade que resta àquele povo. Penso mesmo que neste caso há um excesso de zelo e um desrespeito pela diversidade cultural que advém de um mito: que o território português é culturalmente uniforme."

Atrás, frisei que a nossa *trajectória*, as nossas opiniões pessoais, 'reflectem-se' naquilo que produzimos (Cf. p.13). Não creio que possa abordar qualquer assunto que envolva o sofrimento de um ser, seja humano ou *não humano,* sem referir (de algum modo) uma posição. Não especificamente o *caso de Barrancos*, mas qualquer um, seja que 'contornos' possua. Quer seja a tradição ou o direito à identidade cultural devem ser preservados. Barrancos, abriga outras tradições, como o Natal, celebrado conjuntamente na praça da vila, confraternizando-se em redor de uma fogueira colectiva (Pires: 2007:131). A diferença subjaz no sofrimento causado de forma intencional a outro ser. Não querendo 'cair' num discurso que passaria pelo vegetarianismo, friso apenas que há uma dissemelhança 'ampla' entre uma necessidade básica de sobrevivência (alimentação) e a prática de algo *atroz*. Não é uma questão de diferença entre urbano e rural, entre uma cultura mais e outra menos 'esclarecida', mas sim uma questão daquilo que deveria ser um princípio básico.
Capucha (2002:27), um aficionado (Pires, 2007:133) – o que, certamente, implica uma 'visão' diferente relativamente a Barrancos, contudo, não por isso menos objectiva ou legítima – afirma

[11] Edição de 5 de Julho, 2002 – Disponível em http://jornal.publico.pt/publico/2002/07/05/

que "*Barrancos apenas tem procurado defender os seus direitos culturais, sem proselitismo e sem pretender impor o seu gosto tauromáquico*".
Creio ser aqui pertinente assinalar o que representou a *mediatização* dos *touros de morte* em Barrancos para a economia local. A prática é local, todavia, com a 'exposição' proveniente do interesse dos órgãos de comunicação social, a tourada em Barrancos torna-se símbolo e motivo de curiosidade. Não há um cariz apenas de defesa de uma identidade local no discurso (sobretudo político) da vila de Barrancos.
Se outrora esta era uma terra conhecida pela sua singularidade identitária, entre Espanha e Portugal, dos 'signos' do contrabando, os *touros de morte* tornam-se veículo de notoriedade, assim como de argumento num conflito entre *margem* e *centro*.
Pires (2007:134) descreve:

"A «identidade cultural barranquenha» foi, na 'Feira de 2001', o tema de uma exposição etnográfica no posto de turismo local (ponto de acolhimento dos crescentes números de visitantes). Nos carros, autocolantes com inscrições «orgulho de ser barranquenho» tornavam-se mais visíveis quotidianamente. Neste processo de exaltação de símbolos identitários (e de clara enunciação de discursos de poder), o ponto máximo seria a inauguração, também em Agosto de 2001, da estátua de um touro de bronze na rotunda à entrada da vila, e em cujo discurso o presidente da autarquia, rodeado de populares e jornalistas, considerava reunir-se naquele local, simbolicamente, «o progresso de mãos dadas com a tradição», numa dupla «lição de resistência e civismo» ao país e ao mundo. Embora o touro de bronze não reunisse localmente uma aceitação generalizada, cumpria-se a sua função enquanto símbolo de demarcação de territórios identitários."

Sendo esta uma 'celebração' local (*touros de morte*), de convívios, de reencontros familiares, não é somente esse o seu cariz, podendo a mediatização aqui ser detida como um "*preço*" (Capucha, 2002:26) não desejado.
Em 2006, em entrevista ao jornal 'Público'[12], o presidente do município, António Tereno diz que para esse ano (2006) espera 20 000 visitantes, dizendo ainda que seria "*difícil atingir o pico de 1999, quando Barrancos recebeu 30 mil visitantes durante as festas*". A polémica serve de símbolo ao nível turístico, assim como 'meio' de reivindicação popular.
A população barranquenha queixa-se de nunca terem sido 'alvo' de preocupação, que apenas devido aos *touros de morte*, separando a sua 'festa' (anual), do carácter comercial das touradas que ocorrem no resto do país, reivindicando melhorias (estradas, escolas, equipamentos, empregos…), dizendo-se vítimas enquanto marginalizados pelas suas tradições (Costa, 2002:20).
Os direitos dos animais são, neste caso, talvez a última verdadeira preocupação. O 'papel' das associações que os defendem foi 'difuso'. Tantas são as causas para onde devem ser veiculados esforços por melhoria da integridade dos animais face às ameaças impostas pelos humanos, contudo, as associações de defesa dos direitos dos animais cedem ao *mediatismo*.

"Barrancos teria de se afirmar, de facto, contrária à imagem que dela quiseram dar as associações zoófilas. Essa imagem foi a de uma povoação atrasada, subdesenvolvida, parada no tempo, fechada sobre tradições anacrónicas e sem desfrutar da luz do progresso e da verdadeira felicidade. A manifestação pró-zoófila que se dirigiu a Barrancos reivindicava para a terra coisas como escolas, teatro, computadores, hospital e tantas outras, que a terra já possuía ou de que, por excessivas, não carece." (Capucha, 2002:25-6)

"Estas (Associações) chegaram a promover uma manifestação às portas da vila, protagonizada apenas por algumas dezenas de jovens estudantes e por algumas personalidades do mundo artístico. Deslocaram-se a Barrancos, num dos dias da festa, transportando cartazes com críticas às práticas locais e recomendando às gentes da vila outras actividades, mais «educativas»" (Costa, 2002:20-1)

O argumento de defesa dos animais 'cai' entre o discurso de culturalmente avançado, urbano de um lado, *em oposição* a um outro, retrógrado, atrasado e o discurso pouco eficaz de tentativa de 'choque' através de *chamadas de atenção* aos actos contra animais.

[12] Edição de 28 de Agosto, 2006 – Disponível em http://www.publico.clix.pt/Local/touros-de-morte-regressam-tercafeira-a-barrancos_1268371

Barrancos detém uma 'nova' singularidade após a polémica em que se vê envolta e, o interesse em sua volta, culminado em turismo, pode apenas ser explicado pela curiosidade. Há de facto anuência face àquilo que 'foge' ao comum.

"It may seem repugnant and morally unacceptable for people to be entertained by the accounts of the suffering for others. However, horror tourism is not new. From Roman gladiatorial spectacles to Madame Tussaud's 'Chamber of Horrors', suffering and death have been used as public entertainment. […] the reason why tourists are attracted to atrocity comes at least in part from the same curiosity that motivates people to notice and remember occurrences that are out of the ordinary. The unique and unusual evokes and satisfies human curiosities." (Ashworth, 2004:97-8)

Face ao conflito entre Barrancos e o resto do país, entre a vila e o poder, entre uma identidade 'singular' ao nível nacional e um país que se vai tentando idealizar como homogéneo, na iminência de confrontos maiores, o Governo *cede*.
Não há vencidos ou derrotados, contudo, é destacável a forma como Barrancos se assume ao nível nacional. Catapultada pelos meios de comunicação social ou pela sua própria interpretação dos acontecimentos, entre tradição e identidade cultural, a vila resiste; de manifestações em Lisboa reivindicando os seus direitos culturais, ao *eco* conseguido em diferentes *facções* da discussão, a vila adquire o seu *regime de excepção.*
Como coloca Routledge (2003:245):

"Moreover, it is usually in the interests of governments to restrict the bounds of a conflict in order to effect containment (if not total control) of events, whereas social movements frequently wish to publicize their struggles in order to attract the attention of as wide an audience as possible to their aims and grievances."

É a resistência da vila de Barrancos que se impõe neste processo negocial, uma *resistência cultural* face ao 'suposto' homogéneo que 'pauta' um país (Cf. p. ex. Hall e Jefferson, 1993:161). Face ao poder, a vila apresenta-se como um 'fragmento' capaz de se assumir como integrante mas dissemelhante, atingindo o 'direito à excepção'.
O caso de Barrancos leva-nos quase que obrigatoriamente a colocar o enfoque nas questões adstritas à memória colectiva e comunidades imaginadas. Tuleski (2001), disserta sobre os aspectos mnemónicos que constroem este conflito entre Barrancos e o resto do país. Claramente, Barrancos evoca a sua memória colectiva como argumento neste processo, entrando em *conflito* com a memória colectiva de um país. Como nos lembra Halbwachs (1992:22), existem tantas memórias colectivas quanto grupos (multi-escalar, desde uma família a uma 'classe' social), sendo essas memórias evocadas consoante a intencionalidade do presente.
A noção de comunidade imaginada Benedict Anderson (1996) está inegavelmente presente na imposição da vila perante o país. Certo será afirmar que não serão todos os Barranquenhos a partilhar níveis de proximidade quotidiana, contudo, há um 'laço' que os une, um passado, uma memória, uma identidade – "*orgulho de ser barranquenho*" (Pires, 2007:134).

"Institucionalmente, assiste-se a um empolamento identitário deliberado, como que devolvendo, também mediatizadamente, a imagem reflectida que a «comunidade imaginada» de Barrancos desejava emitir ao país. A Câmara Municipal começou a produzir e editar livros, organizar colóquios e exposições sobre a identidade e tradição local. Reconstroem-se mitos de origem, diásporas e trilhos de memória de comunidade de fronteira, para consumo local, e, sobretudo, num esforço de fundamentação históricocultural dos 'seus' direitos culturais, reivindicados em contextos trans-locais". (loc.cit.)

Há um elemento que deve aqui ser integrado de forma complementar no que concerne a Barrancos e ao conflito gerado. A oposição entre um sentimento de *comunidade* em oposição a um sentimento geral de *sociedade*, esteve indubitavelmente por *detrás* das questões aqui analisadas. Os conceitos de Tönnies (1974) surgem aqui como elemento de dissonância na conflitualidade entre a vila e o país. Barrancos, é aqui a *Gemeinshaft* (comunidade), de 'laços' e uniões entre os seus pertencentes, face a uma *Gesellshaft* (sociedade), de distanciamento e individualismo, 'espelhados', neste contexto na multiplicidade de discursos que se geram acerca de Barrancos. Impôs-se a comunidade.
A heterogeneidade de um país revela-se como factor a gerir. Como coloca Filomena Santos (1997:33) "*Uma sociedade em mudança confronta-se, mais do que qualquer outra, com a*

questão da heterogeneidade. Gerir, em simultâneo, o que resta da tradição e o que a modernidade trouxe de novo corresponde a representar uma temporalidade complexidade, por vezes aparentemente contraditória".
Qual o 'papel' do touro na problemática em torno de Barrancos? A sua posição torna-se pouco relevante dada a resolução legal trazida em 2002. A forma como são encarados os animais e territórios onde se inserem são representadas pelos grupos humanos. O touro em Barrancos não ocupa a mesma posição que ocuparia num lugar onde esse detivesse um 'papel' integrante numa relação congruente entre humanos e animais. As 'geografias imaginárias' de Edward Saïd ([1978] 2004) não devem aqui ser obviadas. *Estas* geografias dizem respeito ao conjunto de representações e idealizações que são realizadas relativamente a um dado território. Philo e Wilbert (2000:10) destacam-nas:

"Although it is now somewhat overused, we propose to press into service once again Said's (1978:54-55, 71-72) famous term 'imaginative geography', and to suggest that many human discourses contain within them a definite imaginative geography serving to position 'them' (animals) relative to 'us' (humans) in a fashion that links a conceptual 'othering' (setting them apart from us in terms of character traits) to a geographical 'othering' (fixing them in worldly places and spaces different from those that we humans tend to occupy). In fact, we whish to propose that there are a number of overlapping imaginative geographies at work here, depending on exactly whose imaginative projections are under consideration, exactly where in the world is being talked about, exactly what kind of animals are at stake, and so on."

A Geografia, enquanto ciência, detém um 'olhar' atento às várias relações entre grupos humanos e territórios. Sendo que nestes últimos se inserem animais, é absolutamente nevrálgico que se observe essa relação e interacção 'sob uma lente' que privilegie a importância da ética nas várias dinâmicas relacionais. Num mundo de mudanças, onde as tradições, identidades culturais, resistências e conflitos passam também pelos animais, é incontornável que, sobretudo a Geografia, detenha uma 'visão' ética e atenta aos diferentes fenómenos nos quais reside a (in)congruência humanos/animais.

"For many of us the moral status of animals seems abundantly clear. For thousands of years most people believed animals to be resources that lay beyond the boundaries of moral community. Like the rest of the earth, animals were said to exist solely for the benefit of humans. […]If the moral status of animals is so clear, why am I bothering with this topic? The reason is that […] geographers and other scholars across the academy are taking a second (and clear-eyed) look at animals and animal ethics. […]We are remapping the moral landscape of animal-human relations, revealing a diverse world of ethically relevant non-human beings. Moral value is the keystone concept for remapping this world and locating animals in our moral landscape. My intention […] is to centre our attention on the subject of moral value, and present a geographically informed argument on the moral status of animals. This avowedly normative project is indispensable, for it holds the key to reconfiguring how humans (including geographers) understand and relate to the animal world". (Lynn, 1998:280)

A forma como idealizamos países, continentes (…), passa muitas vezes pela riqueza da biodiversidade que neles podemos encontrar. Se devemos respeitar as tradições de uma população, a sua identidade, creio que deve ser encontrado um 'ponto' de equilíbrio (ético) na relação que é mantida com os animais que co-existem com as mesmas. Em Barrancos encontra-se uma estátua representando o touro. Paradoxalmente, esse símbolo é 'objecto' de tortura, todos os anos. Talvez as tradições, as práticas que formam uma identidade devessem ser (re)conceptualizadas face à evolução dos tempos, tal como tantas outras.
Os mapas referem-se a territórios, talvez quando os olhamos devêssemos pensar que não somos apenas nós, grupos humanos a atribuir-lhes identidade e significado.

Referências bibliográficas

Amante, M. (2007) *Fronteira e identidade: construção e representação identitárias na raia luso-espanhola*, Universidade Técnica de Lisboa/Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Lisboa.

Amin, A. (2002) “Ethnicity and the multicultural city: living with diversity” *in Environment and Planning*, 34:6. 959 - 980.

Anderson, B. (1996) *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres

Ashworth, G.J. (2004) “Tourism and the Heritage of Atrocity: Managing the Heritage of South African Apartheid for Entertainment” in Tejvir Singh (ed.) *New horizons in tourism: strange experiences and stranger practices*, CABI, Oxford. 95-108.

Ashworth, G.J.; Tunridge, J.E (1996) *Dissonant heritage: the management of the past as a resource in conflict*, Wiley, Chichester

Capucha, L. (1988) "O campo da tauromaquia" Sociologia, Problemas e Práticas. Lisboa. 147-165.

Capucha, L. (1990) "Tauromaquia e identidades culturais locais". Sociologia, Problemas e Práticas. Lisboa. Nº 8, 139-145.

Capucha, L. (1999) “Histórias da tauromaquia em Portugal: cavaleiros, forcados, amadores e festas populares” in Duviols, J.P.; Guillaume-Allonso, A.; Molinié-Bertrand, A. (eds.) *Des taureaux et des hommes: tauromachie et société dans le monde ibérique et ibéro-américain : actes du colloque international*, Presses Paris Sorbonne, Paris. 135-148.

Capucha, L. (2002) “Barrancos na ribalta ou a metáfora de um país em mudança” Sociologia, problemas e práticas, n.º 39. 9-38.

Costa, A. (2002) “Identidades culturais urbanas em época de globalização” in *Revista brasileira de ciências sociais*, 17, Brasil. 15-36

Crang, M. (1998) *Cultural Geography*, Routledge, Londres.

Donnan, H.; Wilson, T. (1999) *Borders: Frontiers of identity, nation and state*, Berg, Oxford

Freire, D.; Rovisco, E.; Fonseca, I. (Coord.) (2009) *Contrabando na fronteira luso espanhola: práticas, memórias e patrimónios*, Edições Nelson de Matos, Lisboa.

Ganster, P.; Lorey, D. (2008) *The U.S. – Mexican Border into the Twenty-First Century*. Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.

Gramsci, A. (1984) *Concepção dialética da História*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro

Halbwachs, M. (1992) *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago.

Hall, S. (2003) *Da Diáspora: Identidades e meditações culturais*, UFMG, Belo Horizonte.

Hall, S.; Jefferson, T. (1993) *Resisitance through rituals: youth subcultures in Post-war Britain Series*, Routledge, Londres

Henriques, E. (2002) “Os temas culturais da investigação geográfica: breves perspectivas” in *Inforgeo*, 16/17, 153-65.

Houtum, H. (2005) “The geopolitics of borders and boundaries” in *Geopolitics*, 10, 672-79.

Jessop, B. (1996) “The Rise of Governance and the Risks of Failure: the Case of Economic Development”, *in* Colloquium on ‘Enjeux des debats sur la gouvernance’, University of Lausanne. 29-30

Leiris, M.; Smock, A. (1993) “The Bullfight as Mirror” in *MIT Press*, 63. 21-40

Leenhardt, J. (2002) "Fronteiras, fronteiras culturais e globalização" *in* Martins, M (Org.) *Fronteiras culturais: Brasil – Uruguai – Argentina*, Ateliê Editorial, São Paulo. 27-34.

Lofland, L. (1998) *The public realm: exploring the city's quintessential social territory*, Aldine Transaction, Nova Iorque.

Lynn, W. (1998) "Animals, Ethics and Geography" in Wolch, J. and Emel, J. (eds) *Animal Geographies: Place, Politics and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, Verso, Londres. 280-298.

Martins, M. (2004) "Comunicação e utopia em Portugal e uma indecisa identidade luso-galega", Universidade do Minho, Braga.

Matos, S. (2002) "História e identidade nacional: A formação de Portugal na historiografia contemporânea" in *Lusotopie*, Porto.123-139.

Papademetriou, D. (2008) *A Europa e os seus imigrantes no século XXI*, Migration Policy Institute e Fundação Luso Americana, Lisboa.

Pereira, M. (1997) "O contrabando luso-espanhol no século XIX – O discurso dos teóricos" in *Revista da Faculdade de Letras: História*, 14, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto. 590-653.

Pesavento, S. (2002) "Além das Fronteiras" *in* Martins, M. (Org.) *Fronteiras culturais: Brasil – Uruguai – Argentina*, Ateliê Editorial, São Paulo. 35-40.

Philips, B. (1996) *City Lights: Urban life in the global society*, Oxford University Press, Nova Iorque

Philo, C.; Wilbert, C. (2000) *Animal spaces, Beastly Places*, Routledge, Londres.

Pires, E. (2007) "Nós, os Outros: Sobre Identidade e alteridade na Fronteira de Portugal" in *Questões Sociais Contemporâneas*, Évora. 128-135

Ribeiro, O. (1961) *Geografia e Civilização. Temas portugueses*, Instituto de Alta Cultura, Lisboa.

Routledge, P. (2003) "Anti Geo-politics" in Agnew, J. ; Mitchell, K. ; Toal, G. (eds.) *A Companion to Political Geography*, Blackwell, Oxford. 236-248.

Saïd, E. (2004) *Orientalismo*, Cotovia, Lisboa.

Saint - Maurice, A. (1997), *Identidades Reconstruídas: Cabo-verdianos em Portugal*, Celta Editora, Oeiras

Santos, B. (2009) "Portugal: tales of being and not being" in *Portuguese Literary and Cultural Studies*, University of Massachusetts, Darthmauth

Santos, Filomena (1997) *Territórios da Identidade*, Celta, Oeiras.

Scafi, A. (1999) "Mapping Eden: cartographies of the earthly paradise" in Cosgrove, D. (Ed.) *Mappings*, Reaktion Books, Londres. 50 - 70.

Shields, R. (1991) *Places on the Margin: Alternative geographies of modernity*, Routledge, Londres

Sidaway, J. (2002) "Signifying boundaries: Detours around the Portuguese-Spanish (Algarve/Alentejo-Andalucia) borderlands"in *Geopolitics*, 7. 139-164.

Simões, M. (2008) “Barrancos na encruzilhada da Guerra Civil de Espanha. Memórias e testemunhos, 1936” in *Mundos Urbanos e Contemporaneidade*, 3, Évora. 123-141

Smith, M. (2003) *Issues in cultural tourism studies*, Routledge, Londres

Tönnies, F. (1974) *Community and association*, Routledge, Londres

Tuan, Y. (1983) *Espaço e Lugar: A Perspectiva da Experiência*, Difel, São Paulo

Tuleski, V. (2001) Touros de Morte em Barrancos: uma tradição da fronteira Luso-espanhola, (tese de mestrado em Antropologia), texto policopiado, ISCTE, Lisboa