



## O SALTO DO PASSARINHO

Desde a Terra Ancha, Carlos C. Varela trata o emprego de métodos contraceptivos na sociedade tradicional galega. Ciente da grande distância existente entre “o que se sabe” e “o que há”, toca aspectos como as posições no coito, a incidência na sexualidade da caça às bruxas dos séculos XVI-XVII, a lactação ou a interação entre as romagens e o sexo.

## CRIAÇOM

Este 9 de março, Susana Sánchez Arins participou na Manifestação Nacional em defesa dos direitos sexuais e reprodutivos que convocou a Plataforma Galega contra o Aborto. Hoje partilha com o público leitor do Novas da Galiza o poema que leu nesse dia.

## CINEMA

“No panorama estatal dos últimos tempos apareceram, aos poucos, filmes que tratam de se conjugarem num presente crítico, e que parecem evidenciar que no reverenciado “novo cinema”, a novidade nom estava só na ruptura formal”, afirma Iván G. Ambrúñeiras neste seu artigo cinematográfico.

## A GALIZA NATURAL

# Os rumorosos

João Aveledo

*Os boos fillos do Luso  
divinos  
Nos vosos sons, ouh pinos,  
Leen os seus destinos  
Con ardoroso afan*

(Textos prévios d'Os Pinos de Pondal)

Em finais do século XIX, a nossa costa verdecente estava enfeitada de altas copas de escuro arume harpado. Pinheiros rumorosos que Pondal elevou à categoria de símbolos pátrios. Reparemos que o bardo de Bergantinhos escolheu o pinheiro e não o carvalho como árvore nacional, sendo as carvalheiras os nossos bosques climáticos, os mais genuinamente galegos.

Até há pouco tempo, supunha-se que o pinheiro-bravo (*Pinus pinaster*), após a sua extinção durante o último período glacial, tinha sido reintroduzido na Galiza no século XVIII, a partir de sementes procedentes de Portugal. No entanto, estudos de variabilidade genética realizados nos últimos anos questionam esta crença e parecem sugerir que a espécie conseguiu resistir os frios würmianos em refúgios da costa, re-

colonizando a partir desses locais áreas próximas. Seriam então os repovoamentos florestais para a produção de madeira que teriam espalhado as matas de pinheiros-bravos por todo o país.

O pinheiro-bravo é uma conífera de porte médio (entre 20 a 35 m de altura) e de copa arredondada nos exemplares adultos. O tronco está coberto por uma casca espessa e rugosa de cor castanho-avermelhada. As suas folhas em forma de agulhas (com 10 a 25 cm de comprimento) agrupam-se aos pares. As pinhas castanhas e brilhantes dão pinhões pequenos, que têm uma asa para facilitar a sua dispersão. Na atualidade, a espécie estende-se pela bacia mediterrânica, as costas atlânticas da Península Ibérica e a Gasconha. Exemplares como os pinheiros de Leiro (Minho), de Cuiña (Guntim) ou de Algém (Ponte Areias) destacam pela sua grandiosidade. O de Leiro tem uns cem anos de idade e mede 35 m de altura, tendo o tronco 4 m de perímetro.

Espécie climática no Quaternário galaico, o desaparecimento do pinheiro-silvestre (*Pinus sylvestris*) também coincidiu com a glaciação de Würm. Reintroduzido no século XX, ocupa geralmente



os andares montano e altimontano. Existem indícios de que na Serra do Gerês ainda ficam exemplares autóctones. Árvore de copa piramidal e ramificação pouco densa, pode alcançar os 40 m de altura. O tronco está coberto por uma casca delgada e fendida de cor castanho-acinzentada nas partes inferiores e alaranjada nas superiores. As folhas aciculares são curtas (4-7 cm). As pinhas castanhas e pequenas.

O pinheiro-manso (*Pinus pinna*) é uma árvore originária do Mediterrâneo, bem conhecida entre nós, principalmente, nas regiões de clima mais benigno, onde aparece em pés isolados próximos das casas. É cultivado desde a Antiguidade polos seus pinhões de grande tamanho e sabor exce-

lente. Árvore de copa arredondada e tronco direito, frequentemente supera os 30 m de altura.

O pinheiro-insigne (*Pinus radiata*), originário do sudoeste dos Estados Unidos, tem-se utilizado largamente em plantações florestais, por ser de crescimento rápido. Conífera de porte médio (até 30 m de altura) e copa abobadada, diferencia-se facilmente das anteriores espécies por ter folhas aciculares agrupadas aos trios. No Parque Natural do Monte Aloia encontramos um exemplar com 27 m de altura e quase 5 m de perímetro. Outro exemplar centenário e monumental podemos-lo ver no Castelo de Santa Cruz (Oleiros).

O pinheiro-bravo, como todas as árvores resinosas, favorece a pro-

pagação de incêndios, apresentando características pirofíticas, interpretáveis como adaptações evolutivas ao lume. A União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN) mesmo o tem incluído na lista das cem piores espécies exóticas invasoras do mundo...

Mas os pinhais da costa atlântica galega estão claramente naturalizados e formam parte das nossas paisagens mais tradicionais, agora ameaçadas por monoculturas de eucaliptos (árvores que, curiosamente, não encontramos na listagem anterior).

Matas de soantes pinhos que orlam areas de beleza inigualável, como os da Costa da Vela, Ria de Noia, Costa da Morte... *Mágicos destinos*, com a chegada do bom tempo, para a grei de Breogão.



# O “salto do passarinho”. Anticoncetivos tradicionais galegos

Carlos C. Varela

“As práticas anticoncepcionais nom som propriamente de tradiçom na Galiza. Nalgumhas ediçons do ‘Ciprianiño’ encontram-se receitas desta classe, mas, seguramente, se nalgum tempo estiverom em uso, foi entre as solteiras, o qual tampouco era corrente pois, polo menos na segunda metade do século passado (s. XIX), em muitos lugares nem tenhem por grande desonra o que umha solteira tivera filhos nem lhe punha dificuldade para casar com outro. É evidente que, em distintos tempos, tem

“O ‘coitus interruptus’ foi umha prática tam naturalizada em zonas como Ponte d’Eume, Minho ou Cabanas, que nem sequer era considerado um método anticoncetivo”

que ter havido grandes diferenças de liberdade no trato dos sexos. As práticas anticoncepcionais entre casados começom a ser empregadas somente nestes últimos tempos e, ainda assim, com reprovaçom geral”. Este parágrafo de Vicente Risco, impregnado de tradicionalismo, é do pouco que a etnografia galega clássica dedicou ao tema. Mas umha cousa é o que se sabe e outra o que há.

## A expropriaçom dos corpos

A caça de bruxas dos séculos XVI e XVII, que abriu passagem ao capital, assanhou-se no disciplinamento dos corpos das mulheres. Como assinala Silvia Federici, se “na Idade Média as mulheres tinham podido empregar distintos métodos anticoncetivos e tinham exercido um controlo indiscutível sobre o processo do parto, a partir de agora os seus úteros transformárom-se em território político, controlados polos homens e polo Estado”. O ‘atraso’ de Galiza e umha grande dispersom populacional deste controlo nos corpos camponeses, o que nom quer dizer que nom houvesse intentos. Um manual religioso do s. XVIII expom: “Qualquier diligencia que se haga, para que no se siga humana

generación, con el uso del Santo Matrimonio (...) y aun *copula* carnal entre los que tienen estado del Matrimonio, es pecado mortal y está prohibida”, ao igual que o aborto. Nos bispados galegos, aliás, tratavam-se as práticas anticoncetivas com um pecado pena-

o repertório da cultura popular (cantigas, adivinhas, jogos, etc.).

Há comarcas que aponhem a esterilidade dos pares a umha postura ‘incorreta’, e noutras – sobretudo em zonas urbanas – crê-se que copulando de pé poderiam desfrutar sem riscos. Na tese do

lénica, que a fecundaçom apenas se alcançava através do orgasmo feminino, com todas as consequências que esta crença tinha para a sexualidade feminina. Por desgraça, os informantes nom achegam mais dados, que permitiriam, ao jeito de Margaret Mead,

ara do altar ficará estéril. Quem sabe se esta crença seria empregada, em positivo, polos pares que nom quisessem mais filhos. Na Capela, por exemplo, ritualizavam esse desejo queimando a placenta da última criança que lhes nascesse.



## A permissom da santinha

Romagens e festas eram um tempo extraordinário de rutura com o tempo ordinário. E o sexo também. É bem significativo ao respeito a sinonímia entre ‘carícia’ e ‘festa’, que evidencia a homologia entre festividade e sexualidade; e se o funcionalismo vê nas festas populares um espaço de convivencialidade festiva e generosa onde se engraxam as fricçons que a quotidianidade vai gerando na comunidade, o cancionero popular insiste na ideia de que “entre casados se fam as pazes deitados”.

Sexo e romagem vam da mao; como nos Milagres de Caiom, onde moços e moças vam “às favas”, isso que no resto de Galiza se lhe chama “ir à gasteira”. Assim fala o Padre Feijó de “torpes cultos al Idolo de Venus, en vez de devotos obsequios à Dios, y a sus Santos”, e o reitor de Alborês, Maçaricos, mesmo declara perante a Inquisiçom que as romarias “no eran sino Ramerías”. Mas onde os puritanos representantes da religiom oficial acham monstruosidades, o povo simplesmente desfruta dum relaxamento da moral sexual perfeitamente lógico na sua cosmovisom. Até o ponto de ser sancionado polos santos e santas, que no seu dia avalizavam um sexo puramente erótico, fazendo extensível essa “moratória de quotidianidade” de que fala Marquard à própria reproduçom. “A Nossa Senhora das Virtudes – aponta Syra Alonso no seu diário – nom pode fazer virtuosas todas as moças” de Vitre, Frades, “mas nesse dia perdoa as que pecárom”. E no Sam Cáprio de Figueiró “era tal o que representava Sam Cáprio para as mulheres – explica um romeiro – que criam que na noite do 7 ao 8 de setembro nom havia procriaçom” para que pudessem ir tranquilas à gasteira.

“Co’as soedades nom pode desenganchar o refaixo que andam os meus amores polo agro de San Cáprio”

(5/12/13, Terra Ancha)

do com a excomunhom maior, ficando reservado o poder de absolviçom do mesmo ao bispo. Significativamente, a Igreja punia muito mais duramente estas práticas preventivas do que o abandono das crianças.

## O copo do missionário

Da conceçom judeu-cristá e aristotélica do útero como um ‘copo’ passivo que recebe a semente masculina, derivam-se algumas práticas anticoncetivas tradicionais fundamentadas na postura durante a cópula. A fecundaçom nom se conseguiria naquelas posturas em que o ‘copo’ nom pudesse receber convenientemente o sémen, o que daria a possibilidade dum sexo nom-reprodutivo e puramente prazenteiro. Jean Verdon, a propósito da Idade Média, aponta que a palavra “cavalgar” – tam habitual no nosso cancionero – se referia à postura da mulher sobre o homem, mui usada na iconografia da fornicaçom. Nom era apenas umha postura contracetiva, mas um *mundus inversus* que abalava toda a cosmovisom tradicional fundamentada no masculino sobre o feminino. Por isso, mesmo a única postura no coito permitida pola Igreja era a do missionário, que é a que inocula todo

‘copo’ feminino, por certo, enraiza o significado de jogos eróticos – mui sublimados simbolicamente – como o das olas no Entrudo e no remate da Quaresma. A ola, a jerra, o cantarinho... som alguns dos símbolos dos genitais femininos mais habituais na poesia popular.

## O salto do passarinho

“O que mais se utilizava era o método da marcha atrás, pois, que ias fazer?”, explicava um vizinho da Ulfe. O *coitus interruptus* foi umha prática tam naturalizada em zonas como Ponte d’Eume, Minho ou Cabanas, que nem tam sequer era considerado um método anticoncetivo. No Baixo Minho chamavam-lhe, poeticamente, “salto do passarinho”. Nom era, contodo, umha técnica que empregasse todo o mundo. “Trabalhava limpo” ou “trabalhava fino”, di-se em Monfero do moço que a empregava, pois o habitual nas relaçons foi antes a despreocupaçom de masculina. Dá a impressom de que esta técnica foi mais conhecida em zonas nas que se praticava o “moceio na cama”, já que umha maior permissividade erótica demandaria também um desenvolvimento das técnicas de si.

Em Ponte Vedra e nas Neves pensava-se, como na medicina ga-

pôr em relaçom na sociedade tradicional galega a consideraçom do organismo feminino com a existência dum léxico específico.

## A lactaçom e outros métodos

A prolongaçom da lactaçom materna é um método anticoncetivo universal, e o segundo mais empregado na Galiza tradicional. Podia-se estender até que a criança falasse ou figera os três anos, mas também muito mais; nom obstante, nalgumhas comarcas era tabu manter relaçons nesse período. O preservativo associava-se a relaçons extra conjugais e prostituiçom, polo que tardou muito em fazer-se habitual. Outros métodos eram as lavagens vaginais com produtos caseiros com vinagre, sal, macela, eucalipto, etc... Também espermicidas, que se colocavam com esponjas ou algodons no colo do útero, e se elaboravam com agua saponácea, oxigenada, perexil, ou mesmo pimento picante, como se tem feito em Padrom. Nas cidades, às vezes encarregavam-lhes pessários aos ourives.

Aludia Risco aos métodos de Ciprianiño, mas a maioria da magia galega ia encaminhada à fecundaçom. Como exceçom às muitas romagens de fecundidade, aparece em Santa Comba de Lourençá, em Oia, a crença de que quem tocar a

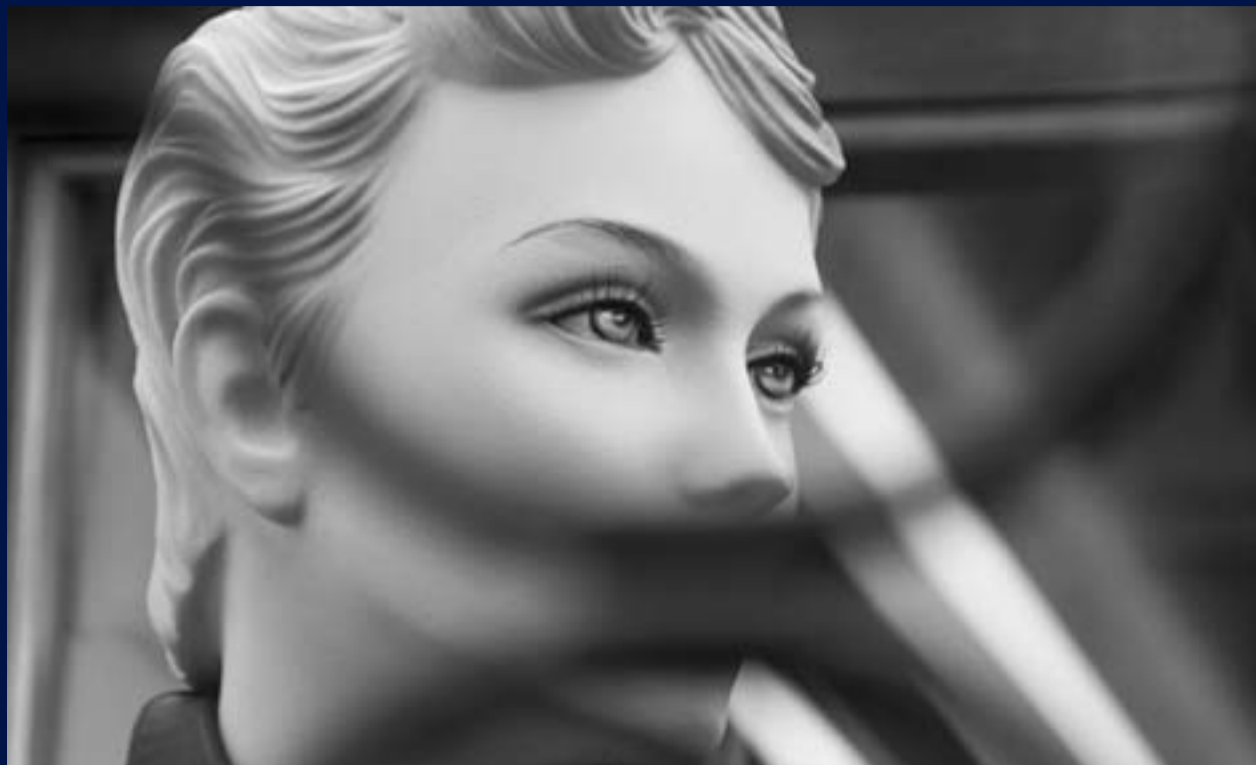


# A FOTO

Sabela Iglesias

Na escuridade da noite os seus campos de visom fôrom comuns.

Fulminárom-se-lhes os olhos por umha luta conjunta e fi-cárom nuas. Agora há luzes vivas, nom de néon, das mil luas ainda por descobrir.



## CRIAÇOM

No pólo oposto das construções faraónicas vazias de contido e das homenagens florais descontextualizadas, está a criação. No NOVAS DA GALIZA pensamos que o verdadeiro

activo cultural do nosso país som os galegos e galegas, e com essa ideia inauguramos este espaço de criação. Com cada novo número fornecemos um texto literário para go-

zarmos das nossas letras, num projeto em que todos e todas estades convidados a participar. Escreve para [literaria@novasgz.com](mailto:literaria@novasgz.com).

Susana Sánchez Arins é poeta, blogueira e professora. Em 2009 recebeu o Prémio de Poesia Pérez Parrallé pola obra *[de]construom*, editada por Espiral Maior. O passado 9 de Março foi convidada a participar com um poema na Manifestaçom Nacional em defesa dos direitos sexuais e reprodutivos que convocou a Plataforma Galega contra o Aborto. Isto foi o que ela escreveu.



## Ética poética

isto não é um poema  
é um aborto

não cabe no meu livro novo  
a rima não quadra nem o tom  
etéreo é o livro metafórico  
pedras sem polir são estas verbas.

isto é um aborto  
não é um poema

quero falar de ânsias e desertos  
da vida que some e da morte insinuada  
e sai-me político e não consinto  
parir não é o destino das mulheres!  
que raio de poesia é essa!

isto não é um poema  
é um aborto

não me apetece / não é o momento  
não estou agora para líricas  
nas prosas ando interessada:  
vai-me escrever um conto um romance de aventura

um filosófico patafísico ensaio  
poesia agora não / não quero

isto é um aborto  
não é um poema

não tenho já idade para arrolar cantos  
não deixei repousar as palavras  
não foram quecidas o tempo suficiente  
não as engordei em glossários e sílabas contadas.  
nasceram uma noite bebedeira  
traídas pola música o erotismo  
serei irresponsável / admito  
mas isto não é um poema.

o caso é que não sei que fago  
oferecendo razões para rejeitar este texto  
e fazer dele um aborto

o caso é que a minha ética poética  
atende a um único mandado.

o caso  
é



que a poeta sou eu  
e só eu decido  
em que acabam os meus versos

só eu decido em que gasto o meu corpo.



## LÍNGUA NACIONAL

# Diferenças e igualdade

Isabel Rei Samartim

**A**lguém dizia um dia que somos diferentes e por isso a igualdade entre as pessoas não pode existir. Da mesma maneira nos ensinaram a pensar sobre a língua: O galego é diferente do português e por isso a igualdade ortográfica, normativa, linguística, não pode existir. O que é diferente não pode ser igual. Mas que é o diferente?

Eis duas meninas que por sangue pertencem à mesma família, mas por circunstâncias moram em distintas comarcas da Galiza. Uma delas vai visitar a outra num dia assinalado. Há uma festa e, com parentes chegados de toda a parte, o clã inteiro se reúne em torno da casa original. Se por acaso fosse na Peregrina, Composte-



la, haveria uma menina de Verdia e outra da afastada Arca de Taveirós. As duas da mesma idade, as duas co-irmãs de tranças trigueiras e meixelas rosadas. As duas galegas de língua e de vivos olhos brilhantes.

Depois do banquete, mediando a tarde ensolarada e morna, enquanto a gente farta se abandona à aguardente e à conversa, as duas

crianças brincam na eira diante da casa, e depois na horta por entre as legumes, e brincam mais além, perto já da palheira, e longe do rebúmbio avistam, brincando, a leira da vizinha. Ali, uma formosíssima maceira oferece nos seus braços uma multidão de saborosas e ruivas maçãs.

A ideia não demora, é preciso subir ao valo de pedra para pegar

as maçãs lindas. Pensando a melhor maneira de o fazer, a de Arca levanta pé e braços, pedindo ajuda para iniciar o movimento de elevação: - *Apolita-me, apolita-me!*. A de Verdia fica perplexa e, não entendendo, ignora a petição soltando um equivalente: - *Afinca-me, afinca-me!*, que deixa uma cara de espanto na pequena companheira.

Como a surpresa de ambas é maior do que o apetite, passam uns instantes daquele jeito. Uma: - *Apolita-me, apolita-me!*, a outra: - *Afinca-me, afinca-me!*, sem subir ao valo nenhuma das duas. No fragor da repetição o que elevam a cada passo é a voz, até fazer um barulho que acaba por chamar a atenção da vizinha, a qual decide ir botar uma olhadela nas maçãs. Ao senti-la chegar, as meninas fogem de mãos vazias, embora com a noção de terem descoberto algo muito mais interessante.

Há que conhecer o código. É o princípio de todo intento de comunicação. As nenas entendiam-se

bem, mas teria saído melhor a aventura das maçãs se de antemão soubessem das suas diferenças linguísticas. As formas próprias da língua são boas, mas as comuns são completamente necessárias, até ao ponto de não podermos valorizar umas sem as confrontarmos com as outras. As relações entre o comum e o próprio, em Taveirós e na Peregrina, no Brasil e em Timor, devem conhecer-se e alimentar nosso mapa interno de vida.

A língua diz, mosqueteira: o meu é de todas, o de todas é meu. Porém, não deixamos de suportar dia após dia a ladainha oficial da diferença. Convém lembrar que o diferente e o igual não são percepções absolutas, que o desigual só aparece num contexto de igualdade. Como a beleza dum bordado na continuidade da tela, ou o brilho das estrelas no céu noturno, só podemos perceber as nossas diferenças na língua em que somos iguais.

## CINEMA

# Um cinema conjugado em presente

Iván G. Ambrunheiras

**L**endo recentemente *Retromania*, o extraordinário ensaio de Simon Reynolds onde o crítico britânico estuda as diferentes formas em que se manifesta a obsessão que a música popular tem com o seu próprio passado (desde o eterno retorno de determinados estilos musicais até a reunião de grupos para tocar álbuns antigos na ordem original), tento pensar em se uma análise deste tipo tem algum tipo de pertinência no âmbito cinematográfico. Para além de determinados filmes retro, que tentam reproduzir milimetricamente uma estética determinada ou da crescente moda de repor na pantalha grande filmes dos anos 70 e 80 que alentam a nostalgia dumha geração pelos filmes da sua infância, o fenómeno é menos acusado do que no mundo da música pop, toda vez, aliás, que a moda dos pastiches pós-modernos já foi passando.

Isso sim, não deixo de pensar que dumha maneira um tanto diferente que na música, algo dis-

to ocorre nos circuitos de cinema mais autoral. Não tanto na celebração por si mesma da herança fílmica, como no peso abafante que a história do cinema tem num bom número de filmes recentes (por exemplo, em *Los ilusos* ou noutro filme surpreendentemente tam pouco discutido na crítica como *Tabú* de Miguel Gomes), ou na mistificação duns referentes que fazem um bom número de filmes caírem num certo romantismo do olhar que os situa num lugar à margem da história.

Por fortuna, no panorama estatal dos últimos anos apareceram, aos poucos, filmes que tratam de se conjugarem num presente crítico, e que parecem lembrar que nos reverenciados “novos cinemas” que amiúde se estabelecem como referentes, a novidade não estava só na ruptura formal, mas na emergência de novas vozes e comportamentos que davam fé dessas mudanças do presente. Som, entre outros, filmes como os de Juan Cavestany, com a sua capacidade para ritualizar os gestos quotidianos e provocar um estranha-



mento a respeito dumha realidade caótica e hostil, as variações sobre a precariedade dum Eloi Domínguez, ou indo mais para trás no tempo, *O xastre*, de Óscar Pérez, e a sua reflexão ao estilo de Depardon sobre as mecânicas de poder que regem as relações sociais. Mesmo um filme nalgum sentido tam aborrecível como *Los materiales*, do

*Colectivo Los Hijos*, tinha a virtude de se formular como um gesto radical de ruptura com o alongado peso que o marmeleiro de Erice tivera sobre toda uma geração de documentalistas.

Porém, se há um filme que me parece especialmente salientável neste sentido, é *Vida Extra*, de Ramiro Ledo. Filme incómodo, que despe valentemente os

seus protagonistas para colocar uma certa geração perante o espelho, e que interpela o espectador para que reaja desde a sua própria bagagem e impossibilitando uma resposta indiferente. Um filme radical também no formal, composto na sua maior parte por uma única tomada com som assíncronico, que logra um efeito de distanciamento que vem do Godard de por exemplo *Un film comme les autres*, um outro filme que girava à volta dumha conversa arredor da política. Isso sim, o tipo de voz que se põe em cena é completamente distinta. Da doxa marxista às contradições individuais e coletivas que emergem numha conversa noturna, construída magistralmente nos seus ritmos pela montagem do cineasta, e que incide de maneira clara em muitas das questões que circulavam também num fenómeno como o do 15-M, que o cinema de momento fracassou à hora de radiografar. Filme, em resumo que, como os outros que citávamos acima, tem a virtude de querer falar do que nos acontece. E não é pouco.