

## **A MEMÓRIA COLECTIVA RELIGIOSA EM DANÇAS DRAMÁTICAS DE PENAFIEL, SOBRADO E BRAGA**

---

*Barbara Alge*

Em 2002, comecei a gravar música popular portuguesa no terreno, para, em seguida, estudar mais profundamente as danças de paus, de espadas e as danças mouriscas portuguesas a Norte do rio Douro.<sup>1</sup> Actualmente, concentro-me no Baile dos Ferreiros da procissão do Corpo de Deus, de Penafiel, a Dança dos Mourisqueiros e dos Bugios da festa de S. João Baptista, de Sobrado e a Dança do Rei David da festa de S. João de Braga. Os dois complexos festivos em que estas danças se inserem são, portanto, o Corpo de Deus e o S. João – festas religiosas com grande importância em Portugal. Os critérios para a selecção destes complexos festivos são as danças dramáticas que neles se encontram e, sobretudo, encontraram.

Em primeiro lugar, analiso até que ponto se trata, nestas danças dramáticas, de “danças mouriscas”, um género de dança pan-europeu, e vejo, além disso, até que ponto se encontra nelas uma representação do “mouro”. O termo “mouro” é, no meu estudo, categórico para “o infiel, o marginalizado e/ou o louco”, e o termo “dança mourisca”, utilizo como categoria de manifestações teatrais, coreográficas e festivas em que os mouros são representados. Estas categorias servem-me aqui para uma reflexão sobre a memória colectiva em complexos festivos, principalmente a memória colectiva religiosa que une em si diferentes memórias. Mostro também a manipulação da memória e a invenção da tradição, assim como factores de resistência da memória. Além disso, explico, principalmente em teoria, o efeito ou poder dos ritos comemorativos, aos quais pertencem as representações dramáticas estudadas. Não me concentro apenas na representação do “mouro” nas danças, mas discuto também o quadro religioso em que estas representações se manifestam, em primeiro lugar, a procissão do Corpo de Deus. Teoricamen-

---

<sup>1</sup> Revisão do português por Miguel Rodrigues.

te, baseio-me na sociologia das religiões e na sociologia da memória, mais precisamente em Durkheim (1912 [1960]), Connerton (1989) e Halbwachs (1968 [1950], 1994 [1925]) e na filosofia de Bergson (1959).

### O termo “mouro” e “dança mourisca”

Ao mesmo tempo que refiro, nesta parte, diferentes conotações do termo “mouro” em Portugal, explico a categoria do “mouro” estabelecida por mim como fio condutor no meu estudo das manifestações culturais mencionadas acima. Tenho, na utilização do termo “mouro”, de tomar em conta as minhas próprias categorias de pensamento. Assim, confesso que, no meu estudo, parti dos “mouros” para denominar os árabes e berberes que reinavam em Portugal entre o século VIII e o século XIII. A busca da influência e sobrevivência da cultura árabe na cultura portuguesa actual, com destaque para a música, levou-me a pensar apenas nesta categoria. Sob o termo “mouros” compreende-se então uma minoria étnica e religiosa que, ao lado dos portugueses, judeus e “negros” (Tinhorão, 1988), constituía a sociedade ibérica do século VIII.

Como as danças do meu estudo são designadas, por alguns autores, como “danças mouriscas”, um termo muito fluido que se aplica, por um lado, a danças em forma de luta entre dois grupos religiosamente anti-téticos e, por outro, a danças vindas dos mouros acima referenciados ou a danças em que estes são representados, procurei, desde o princípio da minha investigação uma representação da etnia dos “mouros” em danças dramáticas portuguesas. Todavia, por fontes escritas e, sobretudo, conversas com informantes no terreno, logo me apercebi de que o termo “mouro” abrigava, além da denominação duma etnia, um imaginário que, mesmo actualmente, ainda é vasto: o “tempo dos mouros” como referência à antiguidade, a lenda sobre os mouros (mouras encantadas etc.), o “não-baptizado ou infiel”, o “malandro” e mais geralmente o “outro” como o são por exemplo os portugueses do Sul para os portugueses do Norte. De facto, não se tem uma noção deste imaginário fora de Portugal e conhecem-se os mouros apenas como invasores da Península Ibérica.

No entanto, pela confrontação com “danças mouriscas” doutros países europeus, como por exemplo de Inglaterra (*Morris dances*), da Espanha, da Itália (*moresca*), e sobretudo dos países germânicos (*Moriskentanz*), aproximei-me também a este imaginário: o “mouro” visto como “exótico” ou “louco”. Um facto curioso é o uso de termos semelhantes ao “mouro” e “Mourisco”: *Moriske*, *Moresca*, *Mauresque*, *Morris*.

Assim, construí a minha própria categoria do “mouro”, tomando em conta factos históricos, o imaginário português e o conceito da dança mourisca europeia – embora não pudesse respeitar o universo completo do “mouro” nas danças mouriscas europeias e no imaginário português. Esta cate-

goria serve-me como referência no estudo de danças mouriscas e fornece ao mesmo tempo material para um estudo da memória colectiva portuguesa.

Como escreve E. Durkheim (1912 [1960]), a parte da história da humanidade é resumida no pensamento, e aprende-se ao mesmo tempo uma parte da história de Portugal e da identidade portuguesa estudando a categoria do “mouro” na “dança mourisca”. O pensamento conceptual é contemporâneo da humanidade, isto quer dizer que conceitos se constroem num determinado momento da história da humanidade, mas se reconstroem e alargam constantemente devido a circunstâncias históricas e concepções actuais.

### O religioso nas danças mouriscas

Como os actos sociais variam segundo o sistema social, não podemos comparar diferentes sociedades só porque se assemelham (Durkheim, 1912 [1960]). Todavia, ousou comparar as danças mouriscas de vários países da Europa, visto que remontam, na sua concepção, à Idade Média na qual a representação do mundo era prescrita pela Igreja, e visto que se integram em festas católicas. Vejo então, na representação do mouro nas danças mouriscas, o poder da Igreja Católica na Idade Média. Embora sejam estados diferentes do campo religioso, observa-se também uma analogia entre a Idade Média e a actualidade (Bourdieu, 1989).

Os “mouros”, reais e representados, foram e são, talvez desde o século XIV, inseridos em Portugal em festas religiosas, principalmente na procissão do Corpo de Deus, e não se sabe se a sua aparição noutras festas e procissões católicas foi resultado da sua autonomização em relação à procissão do Corpo de Deus. Ou, melhor dito: é preciso estudar a relação entre a procissão do Corpo de Deus e as representações dramáticas noutras festas religiosas. Embora, na sua concepção, as danças mouriscas europeias se assemelhem, temos que respeitar – como referenciámos acima – os sistemas sociais diferentes em que estas se produzem. É por isso que se encontram, nas danças mouriscas europeias, representações de grupos sociais segundo a composição da sociedade que as executa. Assim, representam-se diversas etnias, diversos ofícios e diversos grupos sociais. Devo sublinhar que o “mouro” como “infiel” não se encontra em todas as danças mouriscas europeias e nem todas podem ser interpretadas por conceitos católicos, visto que serviram, na Idade Média, como distrações em outros actos sociais, sobretudo nas festas da Corte. Nas manifestações religiosas actuais portuguesas que estudo, o “mouro” é, porém, para além duma categoria étnica e temporal, também um símbolo religioso. Segundo Emile Durkheim, um símbolo religioso cria um sentimento e serve para ficar na memória dos indivíduos (Durkheim, 1912 [1960]: 306). A “*sociedade torna possível por simbolismo*” (ibid.), e, no caso das representações colectivas dos mouros em Portugal, vêem-se e comemo-

ram-se a hierarquia e os laços entre membros da antiga, e, simbolicamente, talvez da actual sociedade portuguesa.

Em Portugal, as danças mouriscas são sempre ligadas a festas religiosas. Por isso, o conceito principal no meu estudo do “mouro” é religioso e, também neste trabalho, quero tornar a memória religiosa tema central.

### **A memória colectiva religiosa**

No seu livro *Les cadres sociaux de la mémoire* (1994 [1925]), Maurice Halbwachs fala da memória religiosa como um dos quadros sociais da memória e escreve que “*la doctrine religieuse est la mémoire collective de l’Église*” (Halbwachs, 1994 [1925]: 213). A Igreja consegue sempre manter as lembranças fundamentais e conservar a sua originalidade pelo dogma e culto religiosos. Impõe a sua memória até mesmo a sociedades estrangeiras e consegue apagar as lembranças e as tradições destas ou confundi-las com a tradição católica (ibid.: 214). Segundo M. Halbwachs, a religião católica destrói outras memórias colectivas através da simbolização. No caso das danças mouriscas, é interessante ver como a Igreja conseguiu assimilar manifestações culturais doutros povos. Como as manifestações “exóticas” chamavam a atenção nas festas religiosas, a Igreja serviu-se delas desde a Idade Média para enriquecer festas e procissões, ao mesmo tempo que as simbolizava. Assim, representa os mouros como infiéis que a cristandade tenta vencer (Bugiadas de Sobrado), representa o baptismo dos mouros (Bugiadas de Sobrado), o serviço dos mouros a Deus em que levam andores (Mourisqueiros de Sobrado) ou, no caso da dança de espadas, em que protegem objectos sagrados (guarda de honra para S. Jorge e o Santíssimo Sacramento dos Ferreiros de Penafiel). Bem exprime Alfredo Ferreiro (50 anos), o chefe dos Ferreiros de Penafiel, quando explica assim, na nossa conversa, a 1 de Novembro de 2004, a roupa branca dos ferreiros: “os mouros andavam todos sujos, mas no dia de Corpo de Deus eram todos limpinhos.” (DV 29/5)

### **Comemoração**

Um determinado grupo tem, segundo M. Halbwachs (1968 [1950]:100), a sua própria memória e uma representação do tempo que lhe é própria. O tempo comum é a soma dos tempos representados nas diferentes partes do grupo. Assim, o tempo comum expande-se com a celebração ou comemoração de velhas tradições, mesmo se fosse apenas uma parte do grupo a celebrá-las.

Embora o mundo e mesmo a sociedade se transformem constantemente, a sociedade religiosa quer persuadir-se de que não mudou. Maurice Halbwachs fala do tempo imobilizado pelas sociedades, e eu aplico isto à religião que toca uma grande parte da sociedade ou, segundo a tese durkheimiana, é a

sociedade. Assim, ela reconstitui à sua volta uma imagem simbólica dos sítios onde se tinha constituído no princípio (Halbwachs, 1968 [1950]: 165). O objecto da religião, assim o diz, mais uma vez, Maurice Halbwachs, é eterno e imutável, e os actos religiosos imitam e simbolizam esta eternidade e fixidez pela sua repetição e pelo seu aspecto uniforme (Halbwachs, 1994 [1925]: 192). O pensamento colectivo do grupo dos fiéis tem assim possibilidade de se imobilizar e durar: e isto é, segundo M. Halbwachs, a condição da memória (1968 [1950]: 165).

Vemos, por exemplo, o cenário da Paixão representado em muitos países na semana da Páscoa, ou, em Portugal, a representação das cenas bíblicas em diversas procissões: viajamos no tempo e no espaço, isto é, remontamos a um Israel antes e durante a vida de Jesus Cristo. As manifestações culturais que estudo, estão ligadas à comemoração dum evento bíblico, ou, mais precisamente, da vida de Jesus Cristo: a procissão do Corpo de Deus comemora Jesus Cristo morto e o S. João Baptista comemora o baptismo de Jesus Cristo. Estas comemorações bíblicas servem como princípio básico para justificar estas festas do ponto de vista formal, embora não sejam representados directamente. O que é representado, são outras cenas bíblicas ou lendas que têm uma conotação religiosa: na procissão do Corpo de Deus em Penafiel comemora-se por exemplo a lenda de S. Jorge e do dragão, na procissão do S. João de Braga aparecem, entre outros, carros alegóricos com o menino Jesus e pastorinhos e nas Bugiadas de Sobrado representa-se a lenda do roubo da imagem do S. João pelos infiéis.

Ao mesmo tempo, assim escreve Maurice Halbwachs, que a história dos povos está marcada pelas ideias religiosas, a religião reproduz, sob formas mais ou menos simbólicas, a história das migrações e das fusões de raças e povos, de grandes eventos, de guerras, invenções e reformas que se encontram na origem das sociedades que os praticam (Halbwachs, 1994 [1925]: 178). Assim, é curioso que as lutas entre cristãos e mouros, lutas que referem a Reconquista de Portugal aos mouros, tenham sido representadas e inseridas na procissão do Corpo de Deus. Não surpreende o facto de se ter escolhido a procissão do Corpo de Deus – a saber, esta constituiu, embora inscrita entre as solenidades litúrgicas da Igreja, desde o século XIV, mais um acontecimento social e um espectáculo teatral – mas de se comemorarem estas lutas e não outros eventos históricos. M. Halbwachs refere que se simbolizam os eventos que se encontram na origem das sociedades que os praticam. No caso das lutas entre cristãos e mouros confirma-se esta tese, em que marcaram o nascimento de Portugal. Nas manifestações religiosas que estudo, encontram-se as lutas entre cristãos e mouros actualmente apenas nas Bugiadas de Sobrado. Porém, foram, ainda no século XIX também representadas na procissão do Corpo de Deus em Penafiel, e ainda no século XVII na procissão do Corpo de Deus (nesta altura não na procissão do S. João!) em Bra-

ga. Preciso de acrescentar que a dança mourisca nem sempre é uma luta entre cristãos e mouros, mas o facto de termos mouros representados faz também lembrar a importância da sua presença até ao século XIII.

Além da comemoração da história, comemora ou representa-se nas festas religiosas, e sobretudo nas procissões, também a estrutura da sociedade. Tomamos o exemplo da procissão do Corpo de Deus em Portugal, considerando que outras procissões, como no S. João ou nas Bugiadas, importaram elementos desta procissão. A procissão do Corpo de Deus foi por alguns autores descrita como “a mais nacional das procissões portuguesas”, e também Miri Rubin (1991: 240) refere que a tradição do Corpo de Deus reflectiu a política local dos sítios onde se praticava. Estabelecida na Idade Média, manteve-se uma parte da sua forma original em Portugal, por exemplo, em Penafiel. O regulamento da procissão do Corpo de Deus da Idade Média prescreveu o desfile das autoridades eclesiásticas, das autoridades locais, das confrarias, das corporações e mesteres (por danças), de diversas etnias (por danças: judengas, ciganas, mouriscas, Baile dos Pretos, etc.), de figuras como o S. Jorge e o dragão, a Serpe e os Gigantones, dos carros alegóricos, do Boi Bento, etc.

Na Idade Média, a procissão do Corpo de Deus serviu para acertar a identidade religiosa e segundo Miri Rubin, que estudou o Corpo de Deus de vários países europeus,

Corpus Christi did not resolve such contradictions that appear in life, and in that respect it does not instruct; rather, it propagated a particular view of the world because to participate in it was to repeat patterns of interactions common to other domains of life.

(Miri, 1991: 267)

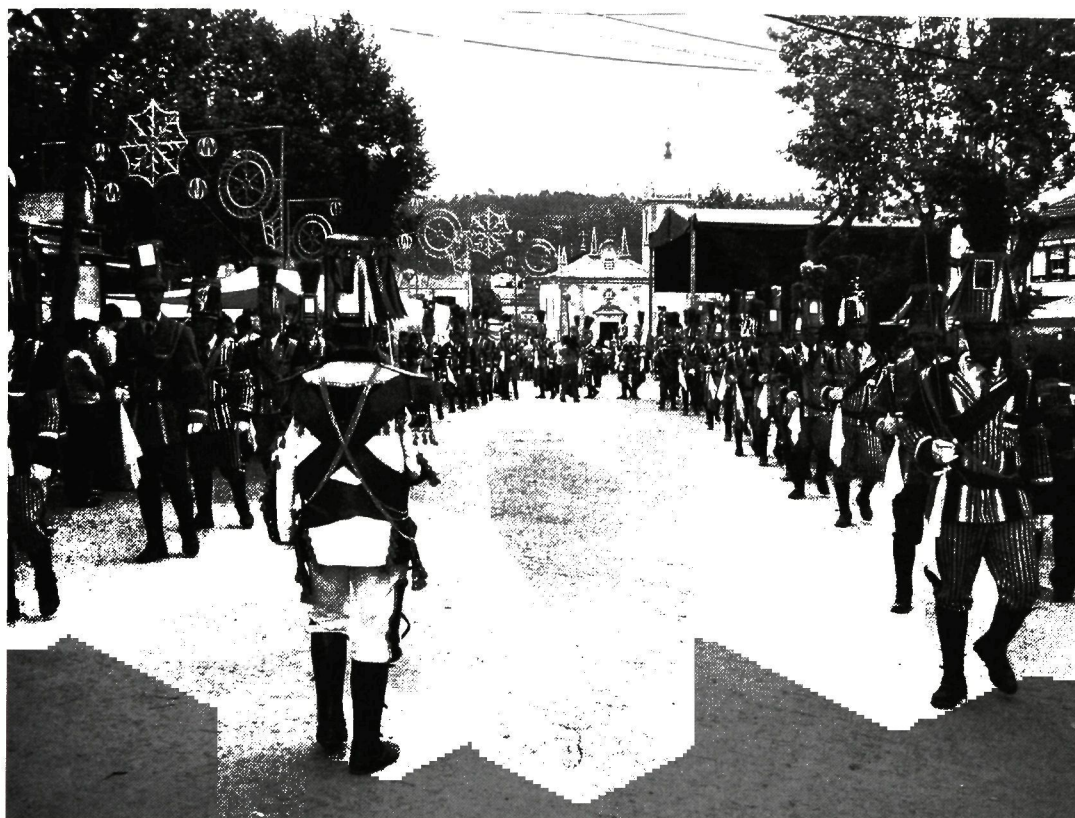
Para E. Durkheim (1912 [1960]), o objecto principal da religião é oferecer um sistema de noções representando a sociedade e os laços com os seus membros.

Os sucessores de Durkheim estabelecem uma relação entre ritual religioso e valores da sociedade, mas como Miri Rubin aponta

this has led some to ignore the very divergent interests and understandings which coexist within society, and which must, perforce, even in Durkheimian terms, be articulated in some representations collectives. Steven Lukes has suggested that most applications of Durkheimian notions of ritual: “fail to explore, not only different levels of symbolic meaning in the rituals, but also socially patterned differences of interpretation among those who participate in them and observe them.

(Miri, 1991: 266)

Um exemplo do risco na interpretação dos ritos e rituais como representação simbólica da sociedade, é por exemplo, o Carnaval, onde a hierarquia da sociedade é invertida. O Carnaval serve como mecanismo de libertação social e os indivíduos tornam-se, no Carnaval, parte duma massa organizada à sua própria maneira (Connerton, 1989: 50). Apesar de serem festas religiosas, aparecem nos fenómenos culturais estudados por mim, também elementos carnavalescos. O caso mais óbvio é o das Bugiadas de Sobrado, onde os mourisqueiros aparecem ordenados e limpos e os bugios caóticos e sujos.



fotografia 1: *Dança dos Mourisqueiros, Festa das Bugiadas, Sobrado (Valongo), 24.6.2005 (foto: Barbara Alge)*

Além disso, os representados mouros, nesse caso, não são vencidos pelos cristãos, isto é, o Bem não vence o Mal, mas pelo contrário, a figura da Serpe, que normalmente representa o Mal e o Pecado, intervém para expulsar os mouros. Nas Bugiadas, aliás, a parte profana prevalece sobre a parte religiosa e as centenas de pessoas com máscaras de bugio fazem tudo ao contrário do normal e libertam-se de todas as regras sociais. Também a procissão do Corpo de Deus foi, por exemplo, pelo Abade de Baçal (Alves, 1990 [1925] Vol. IX: 341) descrita como “nos tempos antigos, verdadeiramente carnavalesca e, por isso, popular”. De facto, servia mais como espectáculo em que todas as camadas da população podiam participar do que como

expressão da fé, sobretudo visto que, segundo Tinhorão (1988: 155) a regulamentação não partiu da Igreja, mas do poder real, através de Regimentos. No entanto, a hierarquia social não foi virada na procissão do Corpo de Deus, embora esta permitisse, sobretudo às minorias étnicas e às camadas populares desfavorecidas, exprimirem-se mais livremente do que no seu dia-a-dia.

Pomos agora em questão a actual procissão do Corpo de Deus em Penafiel: embora a maioria das danças dramáticas nela estivessem extintas, as corporações de ofícios já não existissem e as minorias étnicas já não fossem as mesmas, executa-se, ainda hoje, o Baile dos Ferreiros. Até há cerca de 10 anos, manteve-se, além disso, o Baile dos Pretos e dos Pedreiros, e até há cerca de 50 anos o Baile dos Turcos, uma representação da luta entre cristãos e turcos. No caso de Penafiel, não podemos falar duma completa representação da sociedade, visto que se comemora, em parte, a constituição duma sociedade extinta. No entanto, o Baile dos Ferreiros ainda é representado por um determinado grupo: a família Ferreira, que, pelo seu nome, faz lembrar o antigo ofício. O que é que ela representa, então? A família ou o ofício? Falando com participantes na procissão do Corpo de Deus em Penafiel a 26 de Maio de 2005 aprendi que representava mais a família. Em Braga, na procissão do S. João, é também uma família que mantém a tradição da dança do Rei David, a saber, a família Nogueira (informação de Luís Silva, secretário da Comissão das Festas, DAT 15 e 16). Examinar todas as representações nas procissões, estudadas por mim pormenorizadamente, ultrapassaria os limites deste trabalho, mas dou uma ideia da representação da sociedade pelo exemplo da procissão do Corpo de Deus de Penafiel: desfilam autoridades eclesiásticas, autoridades locais, detentores das danças, confrarias, lavradores (Boi Bento), a figura da cidade acompanhada pelos anjinhos (crianças), Santos, figuras lendárias (Serpe, S. Jorge), figuras comemorando diferentes épocas da história (por exemplo pajens), etc. A figura central é a figura da cidade: trata-se, nela, segundo a tese de E. Durkheim (1912 [1960]), da representação duma autoridade moral, da força colectiva e assim da própria sociedade?

### **Manipulação da memória**

Les théologiens et les historiens ont toujours reconnu qu'une des fins de la liturgie c'est de rappeler le passé religieux et de le rendre présent au moyen d'une sorte de représentation dramatique. Il n'y a pas de liturgie qui échappe à cette règle. L'année liturgique est un mémorial. Le cycle des rites annuels est devenu la commémoration d'une histoire nationale ou religieuse.

(Delacroix, *La religion et la foi*, p. 15-16, cit. em Halbwachs 1994 [1925]: 188)

No ciclo festivo religioso em que estudo as danças mouriscas, não é só o passado religioso que se comemora, mas também o passado de Portugal. Aqui, a comemoração, de que Delacroix fala, é obviamente uma história nacional e (não ou!) religiosa.

Todavia, preciso sublinhar que a Igreja Católica prescreve os eventos a comemorar e a forma como devem ser comemorados. Na sua comemoração prescrita, a história é assim manipulada. M. Halbwachs (1994 [1925]) refere que a Igreja divulga mais o género da imaginação dos grupos devotos do que o pensamento original do Evangelho. De facto, o Evangelho não fala de guerras entre povos de diferentes religiões. Como é que a Igreja explica então a inclusão de representações de diferentes etnias e lutas nas suas festas e procissões?

A memória religiosa tem, segundo M. Halbwachs, o que é próprio de cada memória colectiva: ela não conserva o passado, mas reconstrói-o, com a ajuda dos traços materiais, dos ritos, dos textos, das tradições que o passado deixou, mas também com a ajuda de dados psicológicos e sociais recentes, isto é, com o presente (Halbwachs, 1994 [1925]: 221). Na sua definição da memória colectiva, Halbwachs (1968 [1950]: 70) sublinha a continuidade do pensamento, porque a memória recupera do passado o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo. Falar-se-á, mais adiante, sobre a reconstrução do passado em função do presente. No entanto, quero agora mostrar quais os dados psicológicos e sociais recentes no caso da reconstrução da representação do mouro em festas religiosas portuguesas e começo por um caso análogo descrito em Paul Connerton:

The Crusades have now become a code word for the malign intentions of the Western powers. Muslim historians have come to see a certain parallelism between the period of the twelfth and thirteenth centuries and the last hundred years [...] From a Muslim viewpoint, the Crusades have come to be seen as the primary phase of European colonisation.

(Connerton, 1989: 15)

Assim, a Igreja Católica serviu-se das representações dos “mouros” nas suas festas para mostrar os “infiéis” e tomou as lutas entre cristãos e mouros, inspiradas pelas Reconquistas e Cruzadas, como exemplo para o confronto entre diferentes religiões. Corro eu própria o risco de sobre-interpretar dados etnográficos actuais adaptando a uma categoria do “mouro” influenciada pela imagem actual do mundo ocidental e do mundo árabe? A saber, estas representações nem sempre tiveram o mesmo estatuto nas festas e procissões religiosas e até foram interpretadas de forma diferente ao longo da história. Os fenómenos culturais que estudo confrontam-me também com a revita-

lização, reconstrução e invenção da tradição, porque se reduziu a sua importância a um ou vários momentos da história. A eucaristia, como refere Miri Rubin (1991: 357), foi recreada já na Alta Idade Média. Rubin faz aqui alusão à estrutura das relações entre símbolos que cria a sua significação. Assim, símbolos velhos podem aparecer em contextos diferentes com significações diferentes.

Tradições que parecem desaparecer em certas épocas, podem reaparecer em outras. Considerando o meu estudo, observa-se por exemplo que a procissão do Corpo de Deus sobreviveu no seu esplendor apenas em Penafiel, onde é ao mesmo tempo a maior festa do ano litúrgico. Põe-se agora a questão de saber se esta procissão se terá mantido por causa de indivíduos ou por causa do clero. O que em Penafiel representa o Corpo de Deus, é, em Sobrado e Braga, o S. João Baptista. Em Portugal, cada lugar tem o seu Santo ou a sua Nossa Senhora – as razões para a escolha dum determinado Santo são sobretudo lendas ligadas ao lugar, como, por exemplo, em Sobrado, o roubo da imagem do S. João. Na devoção dos Santos individuais, trata-se de memórias colectivas de diferentes grupos (populações, bairros, confrarias etc.) dentro da memória colectiva da Igreja Católica. O culto do Santo nunca se perdeu nas festas religiosas que estudei e estudo em Portugal, mas perderam-se diferentes cultos e ritos dentro do culto do Santo. Estes cultos e ritos vêm de diferentes correntes dentro da memória colectiva: embora a procissão do Corpo de Deus em Penafiel nunca se tivesse perdido, perderam-se, entre outras manifestações, todas as danças dramáticas além do Baile dos Ferreiros. O Baile dos Ferreiros, que está ligado à figura de S. Jorge, caiu em desuso na sua forma original por volta de 1980 e foi revitalizado pela acção do emigrante Alfredo Ferreira (DV 29 e 30).

M. Halbwachs (1994 (1925): 216) mostra o exemplo da Igreja: há diversas correntes de devoção entre os fiéis e o clero e, em seguida, indivíduos e ordens que se ligam mais a um determinado culto ou dogma. No caso de Alfredo Ferreira, a revitalização da dança deve-se, por exemplo, menos à sua devoção por S. Jorge ou pelo Corpo de Deus, mas mais à sua memória pessoal do Baile dos Ferreiros. Antes da emigração de Alfredo Ferreira, a organização da dança estava sempre nas mãos da família dele. Na minha conversa com Sr. Ferreira, a 1 de Dezembro de 2004, em Penafiel, observei, aliás, a grande paixão que ele tinha pelo Baile dos Ferreiros e vi que a dança era um ponto central na sua vida (DV 29 e 30). Quando o Baile dos Ferreiros caiu em desuso em Penafiel, por volta de 1980, ainda se conservou na memória do Sr. Ferreira que estava na Suíça e, segundo M. Halbwachs (1968 [1925]: 74), “*il suffit qu’il [un souvenir collectif] se conserve dans une partie limitée du corps social pour qu’on puisse toujours l’y retrouver*”.

A procissão do S. João de Braga é também um exemplo da reconstrução da tradição: aqui, a revivificação do carro das Ervas resulta de pesquisas em

documentos históricos do actual secretário da Comissão das Festas, Luís Silva (64 anos) com quem falei a 2 de Dezembro de 2004 (DAT 15 e 16).

Além disso, em Braga, perdeu-se a dança mourisca quando esta foi transformada na dança do Rei David por um Padre no século XVII (informação dos folhetos “Festa de S. João” da Câmara Municipal de Braga).

Vemos no exemplo de Braga a autoridade de clérigos. Em M. Halbwachs (1994 [1925]: 199) lemos que a Igreja Católica fixa a sua tradição, determina a sua doutrina e impõe aos laicos a autoridade da hierarquia de clérigos que constituem um grupo fechado, separado do mundo, virado para o passado e apenas preocupado em comemorá-lo. Embora a Igreja Católica tivesse fixado a sua tradição e doutrina geral, reconstrói a tradição no presente segundo as aspirações actuais. Em Sobrado, os mourisqueiros foram nas últimas décadas transformados nos “maus”, ao contrário dos “bons bugios”, embora sejam os mourisqueiros que aparecem em ordem e com roupa bonita ao contrário dos bugios caóticos. Aliás, no caso das Bugiadas, os “bons” não vencem os “maus”, porque é por intervenção da Bicha-Serpe que os “maus” são expulsos. Neste caso, a manipulação da memória deve-se provavelmente mais a textos escritos e discursos de indivíduos que inventam a tradição. Estes discursos divulgam-se, em Sobrado, por altifalantes, na própria festa do S. João.

### **A hegemonia da memória colectiva religiosa**

Mencionámos que dentro da memória religiosa se encontram diferentes memórias colectivas e acrescentamos que a hegemonia da memória religiosa se exprime na unificação exterior e violenta das outras memórias colectivas em nome da superioridade e eternidade (Halbwachs 1994 [1925]: 358). Resumimos, então, que entre as memórias colectivas que se acumulam na memória religiosa, não se distinguem apenas as memórias de diversos Santos, mas também memórias de eventos históricos, como no caso das danças mouriscas, e memórias do passado de indivíduos ou da população, como vimos na análise da revivificação e da emblematização de fenómenos culturais. Em última instância, porém, é sempre a Igreja que une tais memórias pelo seu dogma: assim, torna, por exemplo, os mouros em “infiéis” ou confronta o Bem com o Mal (Bugiadas do Sobrado). A memória religiosa é eterna e imutável e constitui assim a memória por excelência.

### **Resistência da memória colectiva religiosa**

No entanto, o que é que torna uma memória eterna e imutável, ou melhor: porque é que a memória resiste? Abordemos a resistência da memória colectiva religiosa do ponto de vista da religião em geral, da resistência dos cultos pagãos na religião cristã e da resistência da tradição.

## **Resistência da religião**

E. Durkheim (1912) menciona o postulado da sociologia: “uma instituição humana não se baseia no erro e na mentira e por isso resiste”. Assim, a religião não pode ser apenas um sistema de alucinações, mas é qualquer coisa de real. O fiel sente força e esta força é real. Eleva o homem acima de si mesmo e, segundo o mesmo autor, vem da força colectiva, isto é, da sociedade.

E. Durkheim (1912 [1960]) sublinha que a religião vai até sobreviver à ciência. Todavia, a função especulativa da religião é um poder rival da ciência, sobre a qual a lei não exerce hegemonia. Quando tentamos tratar cientificamente fenómenos religiosos e morais, sentimos resistência.

Apesar do positivismo de E. Durkheim, acho que estas duas teses explicam bem a resistência da religião. A sua comparação da ciência e da religião mostram que o ser humano tem necessidade de mistérios ou fenómenos inexplicáveis.

## **Resistência dos cultos pagãos na religião cristã**

Já E. Durkheim (1912 [1960]) menciona a absorção e assimilação de cultos exóticos pela Igreja Católica e escreve que no folclore se encontram religiões desaparecidas, sobrevivências não organizadas ou formadas espontaneamente sob influência de causas locais. De facto, no “folclore” das danças mouriscas sobreviveram costumes (não necessariamente cultos!) pagãos. Segundo Tomaz Ribas (1983 [1982]: 39), as danças mouriscas eram na origem danças de mouros que participaram nas festas da Igreja ao lado dos judeus e foram, mais tarde, transformadas em lutas entre cristãos e mouros. Não penso que a representação das lutas é uma consequência das danças dos mouros, mas que houve as duas formas de danças mouriscas ao mesmo tempo. “Dança mourisca” utilizou-se provavelmente para qualquer representação dos mouros numa dança. Qual era porém a necessidade de incluir estas danças nas festas religiosas? Talvez simplesmente o facto de atrair mais gente para as festas religiosas. No que respeita à música, é hoje difícil saber como é que soavam, originalmente, aquelas danças, porque a forma musical das danças mouriscas é hoje, quer uma marcha guerreira, quer uma dança palaciana – na sua forma não nos recorda, então, a música árabe. Também não se sabe como era a coreografia da dança dos mouros. Apenas por referências de diversos autores, ficamos a saber que a Igreja Católica assimilou, a partir da Idade Média, costumes dos mouros, dos judeus e dos “negros” (Tinhorão 1988), inserindo-os nas suas festas e principalmente na procissão do Corpo de Deus. Nas conversas com informantes de Penafiel, fiquei a saber que o Baile

dos Turcos era a dança mais apreciada pelos espectadores e quando esta se perdeu há cerca de 50 anos, o Baile dos Pretos ganhou este estatuto.

A razão para a assimilação de práticas culturais e/ou religiosas exóticas nas festas católicas e a sobrevivência de cultos antigos, pode-se também explicar pela hipótese de M. Halbwachs:

Les religions nouvelles ne réussissent pas à éliminer entièrement celles qu'elles ont supplantées, et, sans doute, elles ne s'y efforcent pas: elles sentent bien qu'elles-mêmes ne satisfont pas tous les besoins religieux des hommes, et elles se flattent, d'ailleurs, d'utiliser les parties encore vivaces des cultes anciens et de les pénétrer de leur esprit.

(Halbwachs, 1994 [1925]: 182)

### **Resistência das danças mouriscas**

Vejam os agora que factores contribuíram para a sobrevivência das danças mouriscas:

A resistência da memória não seria possível sem a já mencionada reconstrução do passado em função do presente. Maurice Halbwachs sublinha a importância dos quadros actuais que são necessários para poder reconstruir o passado:

La pensée sociale est essentiellement une mémoire, et tout son contenu n'est fait que de souvenirs collectifs, mais que ceux-là seuls parmi eux et cela seul de chacun d'eux subsiste, qu'à toute époque la société, travaillant sur ses cadres actuels, peut reconstruire.

(Halbwachs, 1994 [1925]: 296)

Mediadores de tradições e autoridades eclesiásticas recuperam do passado o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo. Assim, a memória dos mouros foi transformada no facto de “os mouros serem os maus”, por exemplo, embora, pelo seu aspecto, não correspondam à imagem geral do mouro “descalço e sujo”. No entanto, na consciência dos espectadores das Bugiadas, “maus mouros” fazem mais sentido do que “bons mouros”, visto que se opõem à Igreja católica. Maurice Halbwachs sublinha que as concepções actuais devem corresponder às antigas e que «*si certains souvenirs ne reparaissent pas, ils étaient encadrés autrefois dans un système de notions qu'ils ne retrouvent plus aujourd'hui.*» (Halbwachs, 1994 [1925]: 91)

As populações que celebram festas religiosas com representações dramáticas dos mouros, ainda devem então ter a mesma noção de festa, sentir a

mesma necessidade como a gente que criou estas festas – mesmo quando o aspecto formal da festa já não corresponde ao antigo. No caso das danças mouriscas é curioso que se tenham perdido em muitos países europeus e sobrevivam ou tenham sido revivificadas somente em alguns. Assim, perderam-se nos países germânicos, por exemplo, mas não em Portugal.

Como em Portugal ainda se encontra a representação do mouro nas danças mouriscas, isto significa que os portugueses ainda têm os quadros para perceber esta representação. Aliás, o imaginário relacionado com o mouro está actualmente vivíssimo em Portugal e Espanha. Já mencionámos o facto curioso de que as danças mouriscas europeias fazem alusão à palavra “mouro” e até encontrei, em Tomaz Ribas, a hipótese que as danças mouriscas europeias sejam todas uma adaptação das danças dos mouros em voga na Península Ibérica nos séculos XV e XVI (Ribas, 1983 [1982]: 41). Segundo Maurice Halbwachs (1994 [1925]: 279), é a linguagem e todo o sistema das convenções sociais que permitem reconstruir o passado. Seria a resistência das danças mouriscas na Península Ibérica consequência da sua origem ibérica? Ou da palavra “mouro” da língua espanhola e portuguesa? Ou do facto de os mouros terem marcado a história de Espanha e Portugal, e não tanto a doutros países europeus?

E. Durkheim (1912 [1960]: 610) menciona que as festas e cerimónias do passado, actualmente, já não entusiasмам as pessoas, porque entraram no uso comum e tornaram-se inconscientes, ou porque não respondem mais às aspirações actuais. Ele explica a perpetuação dessas festas pela necessidade de manter sentimentos colectivos. Isto está confirmado por M. Halbwachs quando escreve «*Le groupe qui vit d'abord et surtout pour lui-même, vise à perpétuer les sentiments et les images qui forment la substance de sa pensée.*» (Halbwachs, 1968 [1950]: 77)

Falou-se até agora nos factores metafísicos da resistência da memória. Todavia, a memória resiste também, e sobretudo, pela fixação física por textos escritos, museus e indivíduos.

Paul Connerton (1989: 75) opõe a *incorporating practice* à *inscribing practice*, em que a primeira se refere à cultura oral e a segunda à cultura escrita. Ele sublinha o impacto que a transmissão das memórias numa cultura tem na improvisação e na institucionalização da inovação, pela reprodução das inscrições, em vez de contos “vivos”. Todos os fenómenos culturais que estudo confrontam-me com esta problemática. Em Penafiel, por exemplo, foi o Museu de Penafiel que “institucionalizou” o Baile dos Ferreiros e a procissão do Corpo de Deus, pela edição do livro *Os Dias Festivos* (Soeiro, 2000, 2001). Em Braga, a festa do S. João é todos os anos acompanhada por um folheto explicando, além do regulamento da festa, a “origem” das diferentes tradições, e sobre as Bugiadas do Sobrado houve, há dois anos, uma exposição no Museu do Valongo que foi também acompanhada pela edição

dum livro explicando todos os pormenores das Bugiadas (Machado e Ferreira, 2002). Embora a *inscribing practice* nas danças mouriscas não seja uma razão para a sua resistência, fixa o seu aspecto e torna possível uma reconstrução futura daquelas. Paul Connerton fala da “institucionalização da inovação” e faz alusão ao facto de que a fixação física das tradições revela logo qualquer inovação que, visto que se refere sempre ao corpo escrito, está assim institucionalizada. Se não houvesse estes documentos fixos, distinguir-se-ia a inovação? Podemos falar de ritos “não certos”, isto é “não justificados na tradição”? Há, por um lado, indivíduos que fixam a tradição e, por outro, indivíduos que revivificam e revitalizam a tradição por causa duma ligação afectiva ou pessoal, por causa do prestígio social ou vantagens económicas.

No entanto, como é que as danças mouriscas resistem, uma vez que são lembradas por indivíduos? Como é que estes indivíduos podem ter tanta influência na sociedade? Dou como exemplo as Bugiadas de Sobrado: a população de Sobrado é bem informada sobre o fundamento lendário e histórico da sua festa por causa das intervenções de José Marujo (87 anos) que – tal como ele me explicou na nossa conversa a 29 de Novembro de 2004 – comentou, até há alguns anos, anualmente na festa do S. João Baptista, as etapas individuais da festa através de altifalantes (DAT 13). José Marujo obteve os seus conhecimentos principalmente pelo investigador Prof. Santos Júnior, que estudou diversas danças dramáticas portuguesas a partir dos anos 30. Em Sobrado, José Marujo é respeitado como a pessoa que “sabe mais sobre as Bugiadas”. Ele foi “escolhido” como autoridade na festa das Bugiadas e, mesmo se as suas informações estivessem erradas, a população acreditava.

### **Poder dos ritos comemorativos**

Na última parte deste trabalho, explicamos o poder das danças mouriscas como ritos comemorativos e, respeitando a distinção durkheimiana, distinguimos entre ritos com eficácia física (ritos) e ritos sem eficácia física (recreação). Os primeiros são, segundo E. Durkheim (1912 [1960]), uma maneira da representação do homem e do mundo. A sua acção é moral. Ritos comemorativos com eficácia física revivificam os elementos mais essenciais da consciência colectiva, e, pelas lembranças gloriosas, dão um sentimento de solidariedade e uma impressão de força e confiança. Em contrapartida, há os ritos sem eficácia física, que são cerimónias servindo apenas para representar o passado, para gravá-lo no espírito, sem acção sobre a natureza. E. Durkheim chama-os ritos representativos e relaciona-os com as recreações colectivas que têm simplesmente o objectivo de reunir pessoas e de divertir. Nas representações dos mouros, as por mim chamadas “danças mouriscas”, vejo um fim moral, de que já falámos, mas também uma simples representação do passado, como se fosse apenas para lembrar a história. E obviamente,

estas manifestações constituem a parte de divertimento, ou profana, nas festas religiosas.

Estabeleço agora uma relação entre a distinção dos ritos comemorativos em “sem eficácia física” e “com eficácia física” e a distinção entre “memória-hábito” e “memória-imaginação” de Henri Bergson. Para H. Bergson (1959: 82), o passado sobrevive sob duas formas:

- 1) mecanismos motores, repetição, actos habituais que pedem um esforço, uma vontade e que se baseiam na percepção de semelhanças → o que Bergson chama “*le passé joué par la matière*” e
- 2) lembranças independentes, lembranças-imagem que são espontâneas, não voluntárias e que se baseiam na lembrança de diferenças → o que Bergson chama “*le passé imaginé par l’esprit*”,

em que 2 mostra a 1 as imagens do que precedeu ou se seguiu a situações análogas à situação presente, isto é: tornar o passado útil no presente. Nisto constitui-se, segundo Bergson, a associação das ideias (Bergson, 1959: 90).

A memória prolonga o seu efeito de imagens anteriores útil até ao presente. Quer dizer que cada repetição é influenciada pela repetição anterior, e assim, nunca é a mesma (Bergson, 1959: 90).

Como Bergson, Paul Connerton distingue entre imagens e a recollecção do passado, e como Durkheim, ele distingue entre comemorações sem sentido e a invenção da tradição. P. Connerton (1989: 103) atribui a invenção da tradição, isto é, o olhar dos rituais como respostas intencionais a contextos particulares sociais e políticos, aos historiadores e diz que comemorações não devem necessariamente ter um sentido. Assim, ele critica que os historiadores respeitem as intenções dos criadores dum ritual, embora, segundo ele, isto não seja uma condição para compreender um ritual, e lança a tese da “memória performativa”: “*images of the past and recollected knowledge of the past are conveyed and sustained by (more or less) ritual performances.*” (ibid.: 38)

Para Connerton, cerimónias comemorativas e práticas corporais são importantes como actos de transferência (ibid: 40). Ele lança o termo “ritual re-enactment” para exprimir comemorações performativas e sublinha a importância do “ritual re-enactment” na partilha da memória colectiva (ibid: 61).

O que, em Bergson, é “memória-hábito” e “memória-imaginação”, podíamos, em Paul Connerton, chamar “reconstrução histórica” e “memória social” (ibid: 14). Ele pergunta-se se os rituais comemorativos teriam significado na transmissão da memória social (ibid: 52) e responde:

If there is such a thing as social memory, we are likely to find it in commemorative ceremonies. Commemorative ceremonies prove to be commemorative (only) in so far as they are performative. But performative

memory is in fact much more widespread than commemorative ceremonies which are – though performance is necessary to them – highly representational. Performative memory is bodily. Therefore, I want to argue, there is an aspect of social memory which has been greatly neglected but is absolutely essential: bodily social memory.

(ibid: 71)

No que respeita ao termo “cerimónia” em comparação com “ritual”, P. Connerton mostra os aspectos que os dois termos têm em comum: formalismo, performatividade e função mnemotécnica (ibid.: 61). Todavia, as cerimónias comemorativas distinguem-se doutros rituais em que se referem a pessoas e eventos prototípicos, seja historicamente, seja como mitos. As danças mouriscas representam o protótipo dos mouros da Idade Média, e as festas religiosas estudadas por mim referem-se a lendas e mitos – assim podem ser chamadas “cerimónias comemorativas”. No entanto, encontram-se, no quadro destas festas e comemorações, rituais que se referem ao presente, sobretudo porque têm um efeito no presente, como por exemplo os ritos de passagem de solteiro a casado nas Bugiadas ou os ritos de protecção nos Ferreiros de Penafiel.

Maurice Halbwachs (1968 [1950]: 54) escreve que em cada época há uma relação entre o hábito dum grupo, o espírito dum grupo e os sítios onde um grupo vive. O hábito e o espírito lembram-me as categorias “memória-hábito” e “memória-imaginação” de H. Bergson. Por isso, acrescento, no que respeita à memória, além da influência do hábito e das imagens espontâneas (Bergson) e da performatividade (Connerton), a influência da constituição dos sítios onde as pessoas se encontram. Será que a memória das danças mouriscas suporta os vestígios arqueológicos atribuídos aos mouros em Portugal?

M. Halbwachs (1968 [1950]: 37) distingue, além disso, entre “saber abstracto” e “memória”, em que o primeiro se adquire pela leitura e conversa e é uma memória emprestada, exterior, não própria, e o segundo é interiorizado e tem que implicar alguma relação pessoal. Ele referencia também os termos “memória pessoal” e “memória social” e, em comparação com a memória pessoal, que é interiorizada, a memória social é uma memória histórica, exterior. Todavia, distingue depois entre “memória social”, que tem alguma relação com o vivo, e “memória histórica” que é um quadro vazio, cuja composição é inventada. Para este autor, não é suficiente reconstituir o quadro histórico do evento comemorado sem ter uma lembrança do evento (Halbwachs, 1968 [1950]: 58). Ele faz a distinção entre a “memória histórica”, que é única e que supõe a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social e projectada sobre o passado reinventado, e a “memória colectiva”, de que há várias e que recompõe magicamente o passado (Halbwachs, 1968: XIII). A magia tem sempre alguma relação com o presente. Nas danças mouriscas, trata-se, então, de memória histórica ou de memória colectiva? A resposta não pode ser

clara, porque depende sempre da maneira como estas manifestações se realizam. Todavia, enquanto os indivíduos que revivificam, revitalizam ou perpetuam estas danças, têm uma relação do próprio passado com elas – como é por exemplo o caso em Penafiel e em Braga – fala-se de memória colectiva. Como M. Halbwachs diz que há várias memórias colectivas dentro da memória religiosa, há tanta memória histórica como memória colectiva em ritos comemorativos. Depende então da relação pessoal que os indivíduos que participam em tais ritos têm, quer como espectadores, quer como executores. A relação pode tornar-se menos intensa com a redução da idade dos participantes, sobretudo quando estes ritos se tornam apenas comemoração do passado sem eficácia física. No entanto, assim que a juventude inventa novos rituais que afectam o presente, ou assim que indivíduos descobrem neles o próprio passado, ou a sua identidade pelas tradições dos antepassados, são memória colectiva.

## Conclusão

Incluí os exemplos das “danças mouriscas” e festas religiosas estudadas por mim, para confirmar ou refutar as teses de E. Durkheim (1912 [1960]), M. Halbwachs (1968 e 1994), H. Bergson (1959) e P. Connerton (1989). Assim, mostrei o “mouro” como símbolo religioso e mencionei a destruição doutras memórias pelo simbolizar da religião, neste caso da Igreja Católica. Examinei a categoria da “dança mourisca”, estabelecida por mim, do ponto de vista dos ritos comemorativos e reparei que se comemora o passado religioso, isto é, no Cristianismo, o Evangelho, o passado histórico, isto é, no caso das danças mouriscas, a presença e conquista dos mouros na Idade Média, assim como os laços na sociedade, extinta e actual. Analisei o poder das danças mouriscas como ritos comemorativos em que apliquei a distinção durkheimiana entre “ritos sem eficácia física” e “ritos com eficácia física”, o conceito bergsoniano de “memória-hábito” e “memória-imaginação” que se relaciona com a teoria do conhecimento de Emile Durkheim, os termos “recolecção do passado” e “invenção da tradição” assim como “cerimónia” e “ritual” utilizados por Paul Connerton e a distinção de Maurice Halbwachs entre “memória histórica” e “memória colectiva”. A estas bipartições acrescentei a “memória performativa” e a sua importância na transmissão da memória de Paul Connerton e o condicionar da memória pela constituição física do espaço, sublinhado por Maurice Halbwachs. Mostrei, além disso, factores metafísicos e físicos para a resistência da memória e, o que condicionou a escolha da memória religiosa para este trabalho, a hegemonia da memória colectiva religiosa sobre outras memórias (individual, histórica, várias memórias colectivas).

Para Maurice Halbwachs, a religião é memória, e para Emile Durkheim, é a sociedade. Poderemos, então, pela nossa análise da memória religiosa, concluir que a sociedade é memória?

E a religiosidade do homem, será condicionada pelo inconsciente (H. Bergson) e pelo presente ou por factores exteriores (M. Halbwachs, Conner-ton), pelas categorias fundamentais do pensamento (Durkheim) e pelo pas-sado?

Para mim, todas as instituições humanas e, até mesmo o homem, são condicionadas pela razão humana, pelos conceitos da sociedade, os proces-sos da enculturação na infância e na juventude, os hábitos inconscientes, a constituição do espaço físico, a constituição do próprio corpo e a memória colectiva. As sensações espontâneas, individuais e presentes são depois clas-sificadas nestas condições. Assim, a representação do mouro nas danças mouriscas é percebida, provavelmente, por cada indivíduo e, em seguida, compreendida da maneira diferente, embora *inscribing practices* manipulem e uniformizem cada vez mais as percepções e “compreensões” individuais.

### Nota final

As entrevistas e conversas com os informantes mencionados encon-tram-se nos seguintes registos audiovisuais:

DV 29/5 (entrevista com Alfredo Ferreira), DV 30/1 (entrevista com Alfredo Ferreira), DAT 13/2 (entrevista com José Marujo), DAT 15/2 (entrevista com Luís Silva), DAT 16/1 (entrevista com Luís Silva), DAT 20 (entrevista com Benjamim Pereira).

Os registos estão guardados no Arquivo Sonoro de Viena e no arquivo privado de Barbara Alge.

### Referências

- Alves, Padre Francisco Manuel (1990), *Memórias Arqueológico – Históricas do Distrito de Bragança*, IX, Bragança, [1.<sup>a</sup> edição: 1925], Palaçoulo: s.n.
- Bergson, Henri (1959), *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, 60eme édition, Paris: PUF
- Bourdieu, Pierre (1989), *O Poder Simbólico*, Memória e Sociedade, 2.<sup>a</sup> edição, Lisboa: Difel
- Comissão das Festas de S. João de Braga  
1991-2004 *Festas de S. João*, Braga: Comissão das Festas
- Connerton, Paul (1989), *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press
- Durkheim, Emile (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, [1.<sup>a</sup> edição 1912], Paris: Presses Universitaires de France
- Halbwachs, Maurice (1968), *La mémoire collective*, 2.<sup>a</sup> edição, [1.<sup>a</sup> edição 1950], Paris: Presses Universitaires de France
- Halbwachs, Maurice (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, [1.<sup>a</sup> edição 1925 Librairie Alcan], Paris: Albin Michel

- Machado, Paula Costa e Ferreira, Helder (2002), *Bugiada: Valongo*, Mafra: Elo Ribas, Tomaz (1983), *Danças populares portuguesas*, Biblioteca Breve, Vol. 69, [1.ª edição 1982], Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa Ministério da Educação e das Universidades
- Rubin, Miri (1991), *Corpus Christi, The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press
- Soeiro, Teresa (coord.) (2000, 2001), *Dias Festivos: o Corpo de Deus em Penafiel*, Cadernos do Museu, 6-7, Penafiel: Museu Municipal
- Tinhorão, José Ramos (1988), *Os Negros em Portugal*, Lisboa: Caminho

## Resumo

Este artigo é uma reflexão sobre a memória colectiva religiosa nos complexos festivos do S. João em Braga e em Sobrado e do Corpo de Deus em Penafiel. Ponto de partida são as danças dramáticas que neles se apresentam. Fio condutor da análise da memória é uma representação do “mouro” nestas danças, em que o conceito do “mouro” é estabelecido sob ponto de vista ético e emico. Mencionam-se diferentes tipos de memórias, a manipulação da memória e a invenção da tradição, assim como factores da resistência da memória. Além disso, explica-se o efeito dos fenómenos estudados como ritos comemorativos. Discuta-se também o quadro religioso em que as danças dramáticas se inserem, principalmente a procissão do Corpo de Deus. As observações baseiam em pesquisas no terreno levadas a cabo em 2004 e 2005 e são, teoricamente, complementadas pela sociologia das religiões e pela sociologia da memória.

## Resumé

Cet article est une réflexion sur la mémoire collective religieuse dans les festivités de Saint-Jean Baptiste (Braga, Sobrado) et de Corpus Christi (Penafiel). Point de départ sont les danses dramatiques présentées dans ces fêtes. L'analyse de la mémoire est dirigée par la recherche d'une représentation du «mouro» dans ces danses, en que le concept du «mouro» est établi dans le point de vue *etic* et *emic*. On mentionne de différents types de la mémoire, la manipulation de la mémoire, l'invention de la tradition, aussi bien que des facteurs pour la résistance de la mémoire. En outre, on explique l'effet des phénomènes étudiés vus comme rites commémoratifs. Le cadre religieux dans lequel les danses dramatiques sont insérées, principalement la procession de Corpus Christi, est aussi discuté. Les observations sont basées sur des recherches sur terrain en 2004 et 2005 et elles sont théoriquement complémentées par la sociologie des religions et par la sociologie de la mémoire.

## **Abstract**

This article is a reflection about the collective religious memory in the religious festivity complex of Saint John the Baptist (Braga, Sobrado) and Corpus Christi (Penafiel). The dramatic dances performed in these festivities are the point of departure. The analysis of memory is oriented by the search for a representation of the “mouro” in these dances, whereby the concept of the “mouro” is established under the *etic* and *emic* point of view. Different types of memories, the manipulation of memory, the invention of tradition, as well as factors for the resistance of memory are mentioned. Furthermore, the effect of the phenomena viewed as commemorative rites is explained. The religious context, primarily the procession of Corpus Christi is also discussed. The observations lay on field research carried out in 2004 and 2005 and are theoretically complemented by the sociology of religion and the sociology of memory.

## **Palavras-chave**

sociedade, memória, religião, Corpo de Deus, mouro, dança, rito, festa, resistência, revitalização

## **Key-words**

society, memory, religion, Corpus Christi, mouro, dance, rite, feast, resistance, revitalization