

Paula Godinho

Festas de Inverno no Nordeste de Portugal

património, mercantilização e
aporias da “cultura popular”



Paula Godinho é antropóloga, professora no Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas e coordenadora da linha de investigação "*Práticas da Cultura*" do IELT-FCSH/UNL. Realizou trabalho de campo no norte e no centro-sul de Portugal, na fronteira norte e na Galiza, ao longo de vários anos. Recebeu em 2008 o prémio galego Xesús Taboada Chivite, com uma obra em vias de publicação em língua galega: '*Ouvir o galo cantar duas vezes*' – *Identificações locais, culturas de fronteira e construção das nações entre o norte de Portugal e a Galiza*. Coordenou vários livros e revistas e publicou *Memórias da Resistência Rural no Sul (Couço, 1958-1962)*, Celta, 2001; *O leito e as margens - Estratégias familiares de renovação e situações liminares no Alto Trás-os-Montes raiano*, Colibri, 2006.

Paula Godinho

Festas de Inverno no Nordeste de Portugal

património, mercantilização e
aporias da “cultura popular”

1ª edição

Ficha Técnica

Título: Festas de Inverno no Nordeste de Portugal
Património, mercantilização e aporias da “cultura popular”
Autora: Paula Godinho

Capa: João Branco | 100LUZ
Design: João Branco | 100LUZ

Edição: 100LUZ | editora@100luz.pt | www.100LUZ.pt
Castro Verde - Alentejo

Setembro 2010

Impressão: 100LUZ \ Gráfica Comercial - Loulé
ISBN: 978-989-95757-9-0
Depósito Legal: 316730/10

Apoio à edição:
Instituto de Estudos de Literatura Tradicional
(Fundação para a Ciência e a Tecnologia - Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior)

100LUZ

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS

1. INTRODUÇÃO

- 1.1. Aporias da cultura popular
- 1.2. As festas tradicionais como festas contemporâneas:
um processo
- 1.3. Ciclo do Inverno e ciclo dos 12 dias, entre tempo circular
e tempo linear
- 1.4. Trilhos de um problema

2. CULTURA POPULAR, RESISTÊNCIA E MERCANTILIZAÇÃO

- 2.1. Cultura popular, uma reflexão sobre o alheio
- 2.2. Tempo, processos e cultura popular: entre lugares da
memória e dessubstancialização da diferença
- 2.3. Cultura popular e o papel dos agentes:
o conflito e a resistência

3. UM ESTUDO DE CASO: VARGE E A FESTA DO NATAL

- 3.1. Um contexto que muda
- 3.2. Ser rapaz e ir à festa
- 3.3. Sequência festiva
- 3.4. Mordomia e reprodução festiva
- 3.5. Loas, crescendo da vindicta e re-politização
- 3.6. Novas produções, patrimonialização e co-produção

MÁSCARAS TRANSMONTANAS: ENTRE EMBLEMATIZAÇÃO E MERCANTILIZAÇÃO DA DIFERENÇA

- 4.1. Caretos em Varge
- 4.2. Máscaras e escalada ritual - entre a imaginação e a interpretação
- 4.3. O moderno e o contemporâneo: a graduação da autenticidade
- 4.4. A baixa tendencial do valor de uso e a mercantilização da diferença

DESEJO E OUTRAS PERPLEXIDADES

FONTES, REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FILMOGRÁFICAS

ÍNDICE DE IMAGENS

1. Aldeias com Festas (cedido por Eunice Pereira, versão acrescentada de Pereira, 2006).
2. Varge, Dezembro de 2008.
3. Varge, vista a partir da igreja.
4. Rapazes que assistem à missa de Natal em Varge, 2008.
5. Careto de Varge, 1999.
6. Recitando as «loas», Varge, 1999.
7. Brincadeira de caretos no terreiro das «loas», 1999.
8. Caretos de Varge em folia.
9. Ronda de Boas-Festas, Varge, 1999.
10. Refeição dos rapazes
11. Escolha dos novos mordomos, Varge, 2000.
12. Novos mordomos, Varge, 2000.
13. Ronda das multas, com punição dos faltosos à alvorada, Varge, 2000.
14. Máscara estilizada, utilizada como candeeiro no restaurante «O Careto», em Varge.
15. Rotunda de Bragança com representação de caretos.
16. Vizinho da Bemposta e a máscara do chocalheiro
Festival da Máscara Ibérica, Lisboa, Maio de 2010
(Foto de António Monteiro Cardoso).
17. Chocalheiro, Festival da Máscara Ibérica, 2010
(Foto de António Monteiro Cardoso)
18. Chegada dos caretos de Podence ao desfile da Máscara Ibérica em Lisboa, 2009.
19. Venda de máscaras, Desfile da Máscara Ibérica, 2008.
20. Venda de objectos inspirados nas máscaras, Desfile da Máscara Ibérica, 2008
- 21, 22 e 23. Máscaras oferecida por Fernando Tiza.

A Benjamim Pereira
Em memória de Fernando Moreira

AGRADECIMENTOS

Los años corren, simulan que se detienen y vuelven a correr, pero siempre hay alguien que en medio de la oscura perspectiva, alza una antorcha que nos obliga a ver el lado íntimo de las horas. Esa tea reveladora sabe apreciar la belleza de lo feo, el pudor de lo impúdico, la ausencia de algún dios, el edén de los lagos.

Mario Benedetti, *Vivir adrede*

Es la muchedumbre una familia? Se puede tocar, la muchedumbre? Puede uno sentirse abrazado por la multitud? Sí puede sí puede.

Eduardo Galeano, *La canción de nosotros*

Este livro não fecha um círculo, porque os saberes são intermináveis e a história, ao contrário do que alguns escreveram e desejavam, não tem fim. Porém, a sua produção cruza-se com a minha aproximação à antropologia enquanto prática de terreno. O primeiro trabalho de campo ocorreu durante a licenciatura, no início dos anos 1980, com outros colegas, numa deslocação organizada por João Leal e Rosa Pérez. Era uma curta estadia de quinze dias que nos arredava do Natal em família, como sucede com uma parte dos meus alunos todos os anos. O *campo* estava então a uma enorme distância da cidade em que grande parte de nós nascera. Para o caso, era em Trás-os-Montes, com uma viagem de comboio que demorava 18 horas entre Lisboa e Bragança. Era a nossa primeira vez, a experimentar o *terreno*, com uma designação que remetia para uma matriz rural.

Não há amor como o primeiro – antes do segundo, antes do último. A primeira vez é que importa – alvitava van Gennep a partir dos seus *rites de passage*. A primeira vez, num terreno com máscaras das festas de Inverno. A primeira vez, em Trás-os-Montes, a que retornei sucessivamente, mesmo quando outros terrenos me ocuparam, no Couço, na Galiza, nos lugares e nos fluxos das fronteiras. Parti e regresssei muitas vezes, numa viagem que nunca é idêntica. As festas repetem-se e inovam em cada ano, os seus protagonistas mudaram, os tempos cambiaram, eu não fiquei imune. Os agradecimentos cresceram até ao infinito, numa multidão que abraça e que queremos enlaçar, com muitos a ficarem pelo caminho, quando as decisões da vida e as dolorosas limitações da sua duração nos encham de ausências.

Em Varge, apetece-me agradecer escrevendo: *"Viva tudo em geral!"*, como bradam os *mordomos velhos* ao aclamarem os novos, por verem garantida a perpetuação da festa. Depois, devo muito em particular a António Tiza, com o apoio logístico inicial e os cuidados com o meu trabalho que sucessivamente demonstrou, e que tanto se cruza com o seu. Ao seu irmão Fernando, o meu melhor amigo em Varge, com o seu saber preciso, a sua inteligência viva, a sua atenção rigorosa e classificatória, agradeço muita da actualização acerca do contexto. À Clotilde, sua mulher, devo a festa lida pelo lado feminino. A tia Olinda, a quem me unia tanta ternura, muitas vezes partilhada numa mesa abundante e com um inesquecível licor de cereja, partiu num dos últimos Invernos, sem avisar. Aos «rapazes da festa», os do «meu» tempo – acompanhada por Rosa Pereira e Cristina Carvalho – e os actuais, devo a possibilidade de assistir e participar mesmo nas sequências mais secretas: o Quim, o Júlio, o Mário, o Vitorino, o Paulo, o Zé, o Nuno, o Eusébio, o "Che", o Álvaro, o Vítor. Dedicaram-nos loas e cantaram-nos os Reis. Mais tarde, devo a Ricardo Cavaleiro todo um conjunto de atenções, como a cedência do texto das loas, o mesmo sucedendo com os mordomos dos últimos anos. António Alberto e Maria Angelina, Alice e Miguel (entretanto falecido), Milai e seus pais, Manuel Tiza (que já partiu), Margarida, sua irmã Virgínia e marido – para todos a minha gratidão.

A FCT atribuiu-me uma bolsa de licença sabática para vários meses no estrangeiro, em 2009. Entre Santiago de Compostela e Madrid, bem como nos percursos de continuidade entre o norte de Portugal e o Estado espanhol, pude fazer investigação bibliográfica e documental, acolhida por Lourenzo Fernández Prieto na USC e por Heriberto Cairo Carou na Universidade Complutense. O Departamento de Antropologia da FCSH/

UNL concedeu-me o período dessa licença sabática. Ressalto igualmente o imenso papel que os meus alunos têm desenvolvido ao longo destes anos. Acompanhando-os no terreno, sobretudo nos anos em que Trás-os-Montes nos acolheu durante as férias do Natal – e foram muitos – revisitei contextos festivos, tive a percepção da variedade de respostas localizadas aos problemas causados pela desertificação deste contexto, detectáveis nas cerimónias, e apercebi-me de processos actuais. Agradeço especialmente à Eunice Pereira, bolseira de Iniciação à Investigação (BII) no IELT, o mapa que delineou para o site que vem organizando e que me autorizou a publicar nesta obra. A Câmara de Mogadouro, sobretudo através da Dra. Ana Sarmento, providenciou alojamento gratuito em várias deslocações entre os rios Sabor e Douro.

Escrevia o poeta que *somos o que somos, porque os outros são*. Este é um livro repleto de *outros significativos*. Na bibliografia, muitos tornam-se visíveis, como Ernesto Veiga de Oliveira e Benjamim Pereira nas suas aparições aos então jovens estudantes que visitavam o Museu de Etnologia. Devo a Benjamim Pereira a revelação do *lado íntimo das horas*, com o gosto pela cultura material e pela evanescência das festas, a vontade de as visitar e re-situar na mudança. Por isso este livro é para ele, autor das *Máscaras Portuguesas* que inauguraram esse caminho, o archote dos versos de Benedetti. Entre saborosa comensalidade e convívio, ensinou-me que atrás de cada objecto ou de cada uso, há pessoas reais, com histórias, afectos, sofrimentos, texturas bem objectivos, mas nem sempre evidentes. Assim sucede com as máscaras.

Também Jorge Creso, sempre presente no meu percurso, enquadra estes *outros significativos*, bem como vários colegas do antigo Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, alguns dos quais transitaram connosco para o Instituto de Estudos de Literatura Tradicional. A Ana Paula Guimarães recebeu-nos na sala grande desta unidade de investigação, albergando as nossas propostas e dando-lhes o formato institucional de *práticas da cultura*. Agradeço especialmente a Inês Fonseca, Sónia Almeida, Sónia Ferreira e Tiago Matos Silva a leitura crítica. À Tuta Brás dos Santos, ao Fernando Neves, à Milú e ao Fernando Alves retribuo a extrema ternura, faltando-nos agora a todos o Fernando Moreira, que morreu em Abril de 2009 e a cuja memória sentidamente dedico este estudo. Lembra Mário Benedetti que os que se foram voltam nos sonhos, e dizemos-lhes que são bem-vindos.

Escreve Marguerite Duras que *a solidão da escrita é uma solidão sem a qual o escrito não se produz, ou se esfarela, exangue de procurar o que*

Não há amor como o primeiro – antes do segundo, antes do último. A primeira vez é que importa – alvitava van Gennep a partir dos seus *rites de passage*. A primeira vez, num terreno com máscaras das festas de Inverno. A primeira vez, em Trás-os-Montes, a que retornei sucessivamente, mesmo quando outros terrenos me ocuparam, no Couço, na Galiza, nos lugares e nos fluxos das fronteiras. Parti e regresssei muitas vezes, numa viagem que nunca é idêntica. As festas repetem-se e inovam em cada ano, os seus protagonistas mudaram, os tempos cambiaram, eu não fiquei imune. Os agradecimentos cresceram até ao infinito, numa multidão que abraça e que queremos enlaçar, com muitos a ficarem pelo caminho, quando as decisões da vida e as dolorosas limitações da sua duração nos encham de ausências.

Em Varge, apetece-me agradecer escrevendo: “*Viva tudo em geral!*”, como bradam os *mordomos velhos* ao aclamarem os novos, por verem garantida a perpetuação da festa. Depois, devo muito em particular a António Tiza, com o apoio logístico inicial e os cuidados com o meu trabalho que sucessivamente demonstrou, e que tanto se cruza com o seu. Ao seu irmão Fernando, o meu melhor amigo em Varge, com o seu saber preciso, a sua inteligência viva, a sua atenção rigorosa e classificatória, agradeço muita da actualização acerca do contexto. À Clotilde, sua mulher, devo a festa lida pelo lado feminino. A tia Olinda, a quem me unia tanta ternura, muitas vezes partilhada numa mesa abundante e com um inesquecível licor de cereja, partiu num dos últimos Invernos, sem avisar. Aos «rapazes da festa», os do «meu» tempo – acompanhada por Rosa Pereira e Cristina Carvalho – e os actuais, devo a possibilidade de assistir e participar mesmo nas sequências mais secretas: o Quim, o Júlio, o Mário, o Vitorino, o Paulo, o Zê, o Nuno, o Eusébio, o “Che”, o Álvaro, o Vitor. Dedicaram-nos loas e cantaram-nos os Reis. Mais tarde, devo a Ricardo Cavaleiro todo um conjunto de atenções, como a cedência do texto das loas, o mesmo sucedendo com os mordomos dos últimos anos. António Alberto e Maria Angelina, Alice e Miguel (entretanto falecido), Milai e seus pais, Manuel Tiza (que já partiu), Margarida, sua irmã Virginia e marido – para todos a minha gratidão.

A FCT atribuiu-me uma bolsa de licença sabática para vários meses no estrangeiro, em 2009. Entre Santiago de Compostela e Madrid, bem como nos percursos de continuidade entre o norte de Portugal e o Estado espanhol, pude fazer investigação bibliográfica e documental, acolhida por Lourenzo Fernández Prieto na USC e por Heriberto Cairo Carou na Universidade Complutense. O Departamento de Antropologia da FCSH/

UNL concedeu-me o período dessa licença sabática. Ressalto igualmente o imenso papel que os meus alunos têm desenvolvido ao longo destes anos. Acompanhando-os no terreno, sobretudo nos anos em que Trás-os-Montes nos acolheu durante as férias do Natal – e foram muitos – revisei contextos festivos, tive a percepção da variedade de respostas localizadas aos problemas causados pela desertificação deste contexto, detectáveis nas cerimónias, e apercebi-me de processos actuais. Agradeço especialmente à Eunice Pereira, bolseira de iniciação à investigação (BII) no IELT, o mapa que delineou para o site que vem organizando e que me autorizou a publicar nesta obra. A Câmara de Mogadouro, sobretudo através da Dra. Ana Sarmento, providenciou alojamento gratuito em várias deslocações entre os rios Sabor e Douro.

Escrevia o poeta que *somos o que somos, porque os outros são*. Este é um livro repleto de *outros significativos*. Na bibliografia, muitos tornam-se visíveis, como Ernesto Veiga de Oliveira e Benjamim Pereira nas suas aparições aos então jovens estudantes que visitavam o Museu de Etnologia. Devo a Benjamim Pereira a revelação do *lado íntimo das horas*, com o gosto pela cultura material e pela evanescência das festas, a vontade de as visitar e re-situar na mudança. Por isso este livro é para ele, autor das *Máscaras Portuguesas* que inauguraram esse caminho, o archote dos versos de Benedetti. Entre saborosa comensalidade e convívio, ensinou-me que atrás de cada objecto ou de cada uso, há pessoas reais, com histórias, afectos, sofrimentos, texturas bem objectivos, mas nem sempre evidentes. Assim sucede com as máscaras.

Também Jorge Crespo, sempre presente no meu percurso, enquadra estes *outros significativos*, bem como vários colegas do antigo Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, alguns dos quais transitaram connosco para o Instituto de Estudos de Literatura Tradicional. A Ana Paula Guimarães recebeu-nos na sala grande desta unidade de investigação, albergando as nossas propostas e dando-lhes o formato institucional de *práticas da cultura*. Agradeço especialmente a Inês Fonseca, Sónia Almeida, Sónia Ferreira e Tiago Matos Silva a leitura crítica. À Tuta Brás dos Santos, ao Fernando Neves, à Milú e ao Fernando Alves retribuo a extrema ternura, faltando-nos agora a todos o Fernando Moreira, que morreu em Abril de 2009 e a cuja memória sentidamente dedico este estudo. Lembra Mário Benedetti que os que se foram voltam nos sonhos, e dizemos-lhes que são bem-vindos.

Escreve Marguerite Duras que *a solidão da escrita é uma solidão sem a qual o escrito não se produz, ou se esfarela, exangue de procurar o que*

escrever. Aceitar essa solidão, a que no caso dos antropólogos, acresce o tempo passado fora, à procura longe do que mostraremos depois próximo e longe, requer aos que vivem connosco uma capacidade desmedida de suportarem ausências. Os meus pais e os meus filhos tiveram-na. Os primeiros toleraram as faltas da única filha a tantas consoadas ou, nos últimos anos, a deserção após o almoço de 25 de Dezembro. A Inês e o João passaram desde crianças vários Natais entre os *caretos* e a neve de Trás-os-Montes, a lastimarem o rápido arrefecimento da água do banho no frio de Dezembro, primeiro espantados com o tamanho das vacas, depois a *tocá-las* com os vizinhos pelas ruas de Varge, a merendarem por todas as casas e a serem felizes. Já crescidos, serviram em vários ocasiões de «equipa de metrópole». Pelo seu alvedrio, ela voltaria, trilhando os seus próprios caminhos. Ele acudiu muitas vezes com *sms's* de resposta a questões urgentes. O António juntou-se-nos em tantos dos últimos Natais, com a sua câmara fotográfica, o seu entusiasmo espantado por um Trás-os-Montes em que nascera e que desconhecia nesta dimensão, a sua infinita paciência e o transbordante bom-humor.

O círculo não existe. Em vez dele, avisto agora um pessoano *terraço para outra coisa ainda*.

1. INTRODUÇÃO

Anthropology is about taking people seriously. It is about trying to understand how people interpret and act in the world. Anthropologists listen to what people say, watch what they do, and try to make sense of their words and their deeds by putting them into context.

Jeremy MacClancy

1.1 Apórias da cultura popular

À porta de uma loja da cidadela de Bragança, ao lado do *Museu Ibérico da Máscara e do Traje*, em meados de Julho de 2009, estava à venda um fato completo de «careto» de Varge: a indumentária, a máscara de lata, um conjunto de cajados, fiadas de chocalhos. Dentro da loja e na montra, entre produtos locais - frascos de licor, potes de mel - viam-se várias reproduções de máscaras transmontanas, sobretudo de caretos de Podence, com uma etiqueta anexada: "Regis Filia". Aproveitando o local da cidade mais visitado pelos turistas, expunha-se uma panóplia de objectos portáteis para venda - porta-chaves, bibelots, ímanes, em materiais variados - que miniaturizam ou agigantam, como numa criação de Swift, os chocalhos, as máscaras faciais e os fatos dos caretos das festas de Inverno. Voltaria a ver idênticos objectos no âmbito de várias feiras, entre as quais a *Mascararte* que, em Dezembro de 2009, foi promovida pela autarquia, com desfiles, colóquios, projecções e venda de produtos que remetiam para este contexto regional.

Algumas destas máscaras tomaram-se conhecidas de um público dilatado devido ao papel dos *media* que, sobretudo desde meados dos anos 1980, filmam e divulgam imagens das festas. Em Fevereiro de 2005,

numa emissão do concurso 123, na RTP 1, a apresentadora colocou em cima da mesa, como engodo para os concorrentes, uma miniatura da máscara vermelha e amarela de um careto de Podence. No dia seguinte, numa sessão pública inserida na campanha eleitoral do Partido Popular, em Macedo de Cavaleiros, o líder do partido afastava de si um mascarado que envergava o fato de careto de Podence. Segundo o JN, "*O típico careto de Podence abanou os chocalhos a Paulo Portas, mas o líder do PP afastou-os com o braço.*" (JN, 7.2.2005:12). Em 2006, no Festival da Canção, um dos concorrentes – Maria Folia – apresentou-se com a indumentária destes mascarados. Numa deslocação a Bragança do então presidente da República, Jorge Sampaio, acompanhado da esposa e de uma comitiva, pouco tempo antes, as televisões mostravam um destes caretos, que cumprimentava os visitantes de prestígio, convertido em insígnia regional, sem qualquer comportamento transgressional¹. No IP4, perto da saída para Macedo de Cavaleiros, um pombal em forma de ferradura ostenta uma pintura mural representando um *máscaro* de Podence.

Se a etnografia se alimentasse destes flashes pós-modernos desenquadrados, a remissão actual dos segmentos de cerimónias locais para o domínio da emblematização, da mercadoria e do espectáculo poderia obscurecer o que significaram nas sociedades rurais do passado, bem como nos processos de desarticulação, de revitalização ou de mumificação das realidades locais. O presente é uma fronteira de pouca serventia, que se pisa e se passa, como escrevia o poeta uruguaio Mario Benedetti, ainda que

1 - O caso dos caretos de Podence tem particularidades, legíveis nomeadamente no "Sítio Oficial dos Caretos de Podence", <http://caretosdepodence.no.sapo.pt/>, em que ficamos a saber que inauguraram em Fevereiro de 2004 a Casa do Careto, com o apoio da Câmara Municipal de Macedo de Cavaleiros. A página, com informação disponível também em inglês, mantém um calendário da agenda de espectáculos para que foram contratados. Na «tasquinha regional» pode, entre outros petiscos, pedir-se um «bacalhau à careto» e estão disponíveis na loja virtual várias miniaturas de caretos em barro ou como porta-chaves em madeira (informação disponível em 22.7.2009). Mais recentemente, quando se acodeu à página web em 29.3.2010, era-nos dado um retrato do grupo: "*Os Caretos representam imagens diabólicas e misteriosas que todos os anos desde épocas que se perdem no tempo saem à rua nas festividades carnavalescas de Podence – Macedo de Cavaleiros. Interrupendo os longos silêncios de cada inverno, como que saindo secretos e imprevisíveis dos recantos de Podence, surgem silcando os Caretos e seus frenéticos chocalhos bem cruzados nas franjas coloridas de grossas mantas.*"

tenha sido longamente um tempo de eleição nos trabalhos de antropologia, desvendando uma realidade sob a presença do investigador. Cingidas ao presente, a escrita etnográfica e a exegese antropológica dissimulam as contradições, as rupturas, os golpes na vida social. Por outro lado, numa depuração da realidade, sublinham aquilo que tem um carácter normativo nas sociedades.

Neste trabalho proponho-me interpelar máscaras e mascarados do ciclo do Inverno, a partir das situações actualmente detectadas nas celebrações do *ciclo dos 12 dias* na aldeia de Varge, a nordeste de Bragança, com um esbatimento comparativo relativamente a outras povoações da zona, bem como nas projecções e exportações para fora deste contexto. As práticas festivas servem para celebrar, comemorar e regular os ritmos que permanecem e as concomitantes modificações na sociedade, tornando visíveis as emoções e as paixões que perpassam os quotidianos e os momentos de excepção, as mudanças de estatuto e os ciclos vitais, entre o nascimento e a morte, as estações do ano, os trabalhos e os ócios. Estas realidades, patentes e mutantes, embora evanescentes, são conhecíveis dentro dos limites do espaço, do tempo e dos grupos sociais. Recuperando uma revisitação proposta por Benjamim Pereira a vários antropólogos no final dos anos 1990 (Pereira, 2006), encaro as festas nas suas mudanças recentes, com uma perspectiva processual que evidencia quer as alterações do contexto em que emergem, quer as dimensões adquiridas fora dele, com a percepção das transformações e das conjunturas. O meu argumento central baseia-se nas apropriações da cultura popular em situações diferenciadas e contemporâneas, reenviando para a coexistência e a transição entre dois tipos de conexão com as celebrações. Um deles remete para um *valor de uso*, o outro para um *valor de troca*, corroborando a transposição detectada por Fernando Oliveira Baptista de uma sociedade rural articulada com a *produção* para uma outra associada ao *consumo* (Baptista, 2009, *passim*).

As etnografias de que parto situam-se entre as cerimónias de Inverno como ocasiões excepcionais para a crítica através da pândega e da galhofa, contrariando os poderes instituídos, num contexto circunscrito, e as fracções festivas transformadas em mercadorias que paradoxalmente devem reportar-se a uma sociedade anterior ao formato mercantil, remetendo para a *autenticidade*, a *antiguidade* e a *tradição*. Num contexto de relações diferenciadas de poder, eventualmente recobertas pelo labelo de «comunidades» apesar dos grupos sociais detectados no seu interior, com relações verticais estabelecidas com as entidades e agentes do Estado

central, as festas constituíram longamente um momento utilizado para desafiar e demonstrar oposição, entre folia e bom-humor, dando visibilidade a conflitos internos e à resistência aos representantes do poder no interior e no exterior das comunidades. Coexistindo com este formato localizado, assiste-se desde meados dos anos 1990 à exportação de segmentos cerimoniais – máscaras, chocalhos, música –, à sua conversão em objectos portáteis e à sua integração em modalidades de espectáculo e desfile urbanos.

Combino três tipos de considerações. Em primeiro lugar, as festas devem ser encaradas como intrínsecas a uma realidade, e não como meras representações ou formas de «cultura expressiva», submergidas naquilo que a UNESCO denominou “património imaterial”. Em segundo lugar, têm de ser entendidas num tempo longo, que as torne perceptíveis através das mudanças operadas na sociedade local e translocal, em que os acontecimentos externos se traduzem quer em mutações na sua sequência, quer em apropriações e re-significações diversificadas. Em terceiro lugar, confiro centralidade aos indivíduos como agentes sociais, percorrendo os papéis dos grupos, das mediações e dos conflitos através de conjunturas determinadas.

Com base nestas considerações, tentarei demonstrar que podem demarcar-se quatro fases no que toca às festas do ciclo de Inverno nos contextos de que provêm, a última das quais enquadra a eventual projecção física de sequências e/ou elementos materiais para o exterior. Manter-se-ão ao longo destas fases, sob formatos diversos, alternando ou coexistindo, os discursos de «pastoral» e de «contra-pastoral» (Williams, 1973), salientando respectivamente o deleite e a harmonia da vida campestre, ou o atraso e a ignorância, como reflexões acerca de uma realidade alheia, frequentemente elaboradas por intelectuais de centro, apropriadas e replicadas por eruditos locais, e alvo de reconfiguração por uma parte dos habitantes.

A primeira fase corresponde à sociedade rural de um passado que se prolongou até ao final dos anos 1950, com a reprodução dos seus agregados a assentar sobretudo na agricultura, como atesta documentação variada desde meados do séc. XIX. Além dos grupos sociais descritos pelas etnografias acerca deste contexto – proprietários, lavradores e jornaleiros – evidencia-se nestas comunidades o papel de dominação da Igreja católica e do Estado, em conjunturas variadas, que se cruzam com a história do país, pela monarquia, pela República e pela ditadura militar, que teria continuidade no *Estado Novo*. Essa dominação, mais débil ou mais dura, evidencia-se através da actuação dos seus representantes no contexto local, seja na

delegação local dos poderes – o regedor, os cabos de polícia – seja pelos agentes do poder central e da hierarquia religiosa: guardas-republicanos, guardas-fiscais, guardas-rios, guardas florestais, padres. Neste *tempo longo* (Baptista, 1996, *passim*), detectável através de documentos e memórias a partir sobretudo do último quartel do séc. XIX, numa conjunção entre ciclos agrícolas e cósmicos, as festas de Inverno constituíam uma ocasião de participação e fechamento das comunidades, servindo as máscaras a um paradoxal desmascaramento dos desvios e à denúncia de comportamentos irregulares, persecutórios, de exploração e abuso da autoridade por parte dos mais poderosos e dos agentes estatais. Na linha de James C. Scott, as festas constituíam então uma *arma dos fracos* (Scott, 1985), que mostrava em público, sob resguardo das máscaras, o que ficara no *registo escondido* (Scott, 1990) dos grupos subalternos ou do todo aldeão, face aos poderes do Estado e da Igreja, em regiões periféricas, de *refúgio* (Scott, 2009). As máscaras, carregadas de *numinosum* – o sagrado selvagem e incontrolado, tão temido pela hierarquia religiosa – remetiam então para o universo do segredo, dos ritos de passagem e do culto dos mortos, num entrelaçamento temporal entre o passado, o presente e o futuro da aldeia.

No início dos anos 1960, como se torna perceptível pelos censos, esta sociedade rural atingiu a sua plenitude demográfica. Nunca fora meramente agrícola, comportando um conjunto de outras actividades fundamentais para o quotidiano rural, com o recurso a modalidades complementares, como a caça e a pesca furtivas, a recollecção, o fabrico e venda de carvão, a mineração ou, nas zonas de fronteira, o contrabando. Inicia-se então uma segunda fase, progressivamente descentralizada em relação à agricultura. Às migrações para vários países europeus junta-se a guerra colonial que, a partir de 1961, se desencadeia em Angola e pouco mais tarde na Guiné e em Moçambique. As três frentes da guerra e a desertificação devida à partida para vários países europeus, ao mesmo tempo que debilitam o ímpeto festivo, trazem uma alteração substancial na reprodução de uma parte significativa das famílias locais, quer das que têm vários dos seus elementos fora, quer das que não optaram pela emigração como estratégia. A agricultura perde importância nos afluxos de fundos, tornando progressivamente residual o que provém da terra. As cerimónias ressentem-se da falta de jovens, sofrendo suspensões mais ou menos precoces e que se prolongarão por períodos variados. Em alguns casos, não foram retomadas até à actualidade.

Após Abril de 1974, como consequência do processo revolucionário que se seguiu, inaugura-se um momento que estimula as expressões da

«cultura popular». Nos campos do sul de Portugal inicia-se a reforma agrária, conferindo poder aos que haviam estado arredados dele, trazendo emprego e uma melhoria assinalável das condições de vida, embora de curta duração. Os grupos sociais subalternos no Ribatejo e no Alentejo, bem como nas cidades, experimentaram temporariamente um período de alento, através do que ficou designado como *poder popular*, com a criação de comissões de trabalhadores, de moradores e outras formas organizativas que estimulavam a participação colectiva. *Povo* e *popular* tomam-se palavras glosadas, num vocabulário que serviu nos momentos emergentes na nova situação para designar os grupos sociais subordinados e quanto deles provém. No caso do norte camponês, a redescoberta do campesinato - encarado como «o povo» - e dos seus modos de vida fora alimentada por alguma produção antropológica anterior, que privilegiara a parte mais setentrional de Portugal. Na situação emergente, vai apoiar *de fora* um processo de revitalização com seguidores *de dentro*. Como sucede com frequência nos momentos revolucionários, a relação entre *fora* e *dentro* conhece cambiantes pela impregnação mútua, embora desigual, conforme demonstram os trabalhos de Luísa Tiago de Oliveira acerca do Serviço Cívico Estudantil (Oliveira, 2004), de Sónia Almeida, sobre as Campanhas de Dinamização Cultural e Acção Cívica do MFA (Almeida, 2009), ou de João Baía, sobre o movimento SAAL (2009). No período denominado por *Processo Revolucionário em Curso* (PREC) - um acrónimo da época frequentemente usado *a posteriori* a título pejorativo - os camponeses identificados com a nação pareciam povoar um projecto ancestral e genuíno resgatado pela revolução. Como indica Sónia Almeida, havia que retomar a '*tradição cultural das populações*', impulsionando-a '*porque ela já existia*' (Almeida, 2009: 313). A chave seria movimentar o que já existiria, *dinamizar*, na linha da *agit-prop* que resultara da revolução russa de 1917 ou do filão latino-americano. O teatro e as artes plásticas, coadjuvados pelo cinema, pela música, pelo circo ou pela dança, juntar-se-ão no objectivo de transformar camponeses em cidadãos². Como

2 - O trabalho de Sónia Almeida utiliza as campanhas de dinamização e acção cívica do MFA e o seu impacto local para compreender como tem continuidade a associação entre povo e ruralidade numa conjuntura revolucionária (Almeida, 2009). Demonstra como um acontecimento divide o tempo entre um *antes* e um *depois*, ao constituir uma ruptura reveladora e catalizadora da inteligibilidade (Bensa, 2006). Para os agentes envolvidos, sobretudo para os militares, a participação nas campanhas confere a percepção de que nada é como tinha sido (Barrington Moore Jr., 1975:129), com um poder separador que altera as relações com o passado e com futuro.

centro mobilizador das práticas e discursos, os camponeses constituem um grupo de convergência entre o regime que antecedeu - com uma imagética ruralizante na legitimação do seu projecto político - e o novo, confirmando o que Marx e Gramsci defendiam: a ruptura com o passado faz-se mantendo uma relação com ele, a partir da qual se dá inteligibilidade à mudança. Essa revitalização será secundada nas décadas seguintes, quer pelo retorno de emigrantes, quer pelo investimento de entidades locais que financiam - parcial ou completamente - os festejos de Inverno, quer ainda por alterações do desenvolvimento global do capitalismo, que impõe migrações com contratos temporários e curtos, pouco recobertos pelos esquemas de segurança social conquistados na Europa desde o período que se segue à Segunda Guerra Mundial.

Num quarto momento, detectável na actualidade, há uma cristalização das sequências e dos comportamentos cerimoniais, fixando uma gramática para as festas, agora associadas a uma imagem de *autenticidade*, num processo de emblematização em que os *media* são fulcrais. Junta-se a preocupações de conservação mais gerais em torno dos monumentos, das alaias, dos modos de vida, das paisagens, das espécies animais e vegetais. As festas de Inverno, pelo aparato que implicam sobretudo devido às máscaras, corroboram a construção de uma identificação local, difundida pelos meios de comunicação social. Embora as vantagens não sejam em vários casos instantâneas, por ocorrerem num momento do ano menos propício ao turismo - no Natal, em vários casos - mediatizam os benefícios materiais através da antecipação dos ganhos simbólicos. Em algumas aldeias, a forma inusitada de certos segmentos cerimoniais participa num fenómeno de exportação através de algumas entidades, com uma concomitante espectacularização que se conjuga com a «animação de rua», promovida por vários municípios, órgãos de comunicação e empresas. Neste caso, o que permanecera no *registo escondido* é convertido em emblema local, desejavelmente entre grande exposição e visibilidade, com remissão para momentos rituais significativos numa sociedade rural imaginada, projectando-se para fora como *património*. Esta expressão ganhou um peso acrescido em localidades rurais que se distanciam da agricultura como meio fundamental de suprir as necessidades da vida, em que se vive do que vem de fora, dos salários ganhos em Espanha ou em várias cidades portuguesas, de pensões e subsídios variados. Emparelha com a *memória*, uma categoria que se tornou meta-histórica, que obsta ao esquecimento e é a matriz da emblematização local. A memória permite conjurar o futuro

de que se descrê, colocando o tempo fora da história e passando do prospectivo ao retrospectivo, com a sua anulação a imobilizar as pessoas e as coisas, transformando as *acções* em *comportamentos* (Bensa, 2006:13). Em contextos diversos, num momento em que o desenvolvimento ultraliberal do capitalismo, pautado pelo consumo, tornou o próprio tempo objecto de dispêndio, num *presente omnipresente* (Hartog, 2003:136), as cerimónias e os seus vestígios portáteis desdobrados *ad infinitum*, são replicados e hipermnésicos, inseridos numa esfera do mercado capitalista, conquanto apelem a uma fase anterior³.

As projecções de segmentos da cultura popular para fora dos seus contextos de produção remetem para noções de escala sob modelos variados. Como reflecte Raymond Williams, "*a identidade e a comunidade, como matéria de percepção e valoração, tornam-se mais problemáticas à medida que aumenta a escala e a complexidade da organização social característica.*" (Williams, 1973:215). Dois desses formatos de propagação – através dos *media* e pela exportação de elementos festivos para cortejos urbanos – combinam-se e entrelaçam-se, retroagindo e provocando-se mutuamente. A acção divulgadora por parte dos *media* irradia as festas locais para circuitos propostos por agentes determinados, concomitantemente potenciando e realimentando os cortejos, que surgem associados ao lazer urbano e ao turismo. Por outro lado, promovidos por entidades que co-produzem a festa como mercadoria, esses desfiles associam-se quer à «animação de rua», quer a modalidades comemorativas articuladas com calendários distanciados dos que regiam a sociedade rural do passado. Não é aqui assinalado um outro formato, referente à exportação da festa para os locais onde se fixaram emigrantes, como nota João Leal para os Impérios do Espírito Santo em Santa Catarina (Leal, 2007) e nas comunidades açorianas nos Estados Unidos e no Canadá. Provavelmente pelas particularidades dos movimentos migratórios actuais, que não cruzam continentes – mais contingentes, menos duradouros, intercalados por retornos mais ou menos frequentes e duráveis à aldeia –, aliadas à circunstância de ser uma festa articulada à partida com um único grupo etário e sexual, não se verificaram

3 - François Hartog salienta que são três as expressões que fixam a actualidade: a memória, voluntária, provocada (no caso da história oral), reconstruída; o património, termo com sucesso, que requer a sua defesa, valorização, promoção; a comemoração, já que de uma comemoração a outra se pode fazer uma crónica dos últimos vinte anos, definindo um novo calendário da vida pública (Hartog, 2003:132).

replicações na diáspora. Residualmente, detecta-se em sentido inverso a participação de rapazes providos de fora, trazidos pelos seus colegas e amigos, que patenteia a centripetia da festa.

A coexistência entre as novas modalidades de difusão e a utilização localizada das máscaras, numa sociedade que mudou, permite interrogar a sua inter-relação, num território de fronteiras dúcteis. Numa laudatória e arrebatada defesa dos fenómenos de globalização, Arjun Appadurai congratula-se com a maleabilidade que advém das múltiplas formas de intercomunicação que interrogam, subvertem e transformam outras literacias contextuais (Appadurai, 1996:14). Esta visão embelezada e colorida da globalização, encarada pelo autor como um desenvolvimento positivo e enriquecedor, que pode ser invertido sem alterar a posição dos pólos económicos, culturais e políticos, é contrastante com a percepção local, evidenciada por exemplo numa conversa em Julho de 2009, em que um homem de Varge se mostrava particularmente agastado com os fenómenos de mercantilização e desautorização: "*Amanhã, os chineses lembram-se de vender máscaras de Varge e temos uma fábrica a fazer máscaras de Varge! E isso passa a ser o quê? Um negócio da China.*"

Uma obra de Maurice Godelier (2007), que se reporta de forma renovada a um seu texto anterior (Godelier, 1996) confere profundidade às perspectivas em confronto acerca das máscaras. O autor distingue três categorias de bens: os que é preciso vender, os que é preciso dar e os que é preciso guardar, assentes em três bases e três princípios (Godelier, 2007:87-88). Se vender e comprar se foram tornando acções dominantes da sociedade, a actividade de transacção implica uma total separação entre as pessoas e as coisas. Dar, como de resto Marcel Mauss explicava no *Ensaio sobre a dádiva*, implica manter algo de quem dá na *coisa dada*, enquanto guardar não é separar as coisas das pessoas, pois afirma a necessidade de transmitir uma identidade a preservar, que não seria reprodutível na ausência de determinado elemento. Assim, escreve Godelier, vender, dar e conservar para transmitir aplica-se respectivamente às coisas alienáveis e alienadas (as mercadorias), às coisas inalienáveis, mas alienadas (os objectos de dádiva) e às coisas inalienáveis e inalienadas – como as alfaías carregadas de sacralidade (Godelier, 2007:88). Segundo Nathalie Heinich, o moderno culto do património seria a consequência de uma *transferência de sacralidade* (Heinich, 2009:29), com o objecto patrimonial a tomar o lugar do tesouro religioso, em sociedades sujeitas a um processo de «desencantamento».

A perspectiva da *cultura popular* adoptada ao longo desta obra pretende interrogar as instâncias de produção, circulação e consumo, bem como os vasos comunicantes com uma denominada *cultura de massas*, numa óptica processual que a olha em paralelo com as alterações da sociedade e dos grupos que a compõem. Os fenómenos de patrimonialização, que não traduzem a essência das coisas, mas são antes socialmente construídos – criados, re-semantizados, estabilizados - ultrapassaram o domínio da arte: foram *desartificados*, segundo a expressão de Nathalie Heinich (2009:253). Não foi a arte que se dilatou para novos objectos, através da função de patrimonialização, mas antes a noção de património que se desdobrou além da arte. Ou seja, mais que uma *artifacção* do que nos envolve, a inflação patrimonial conduziu a uma *desartifacção* da noção de património. A inserção de formatos associados à cultura popular no domínio patrimonial não significa a sua assimilação à arte, antes a remissão para uma noção de autenticidade que encaminha para as origens. Não integram o *corpus* patrimonial artefactos marcados pela antiguidade, pela raridade, pela significação, pela beleza, se não forem *autênticos*. Inversamente, podem figurar como tal artefactos que não são antigos, nem raros, nem especialmente significativos, nem belos, mas que sejam *autênticos* (Heinich, 2009:256). Todavia, essa autenticidade foi sempre ambígua. Como recorda João Leal: “Nela houve sempre misturas: entre o povo e as elites, entre campos e cidades, entre tradições culturais distintas. Mesmo nos casos em que parece haver uma imobilidade do popular, ela é largamente ilusória.” (Leal, 2010:136). Além duns momentos bem passados, o que procuram os forasteiros que se deslocam a Podence ou a Lazarim é *genuinidade* – com a sua remissão para as *origens* e com a percepção do *único*, repleto de aura - pela qual estão dispostos a pagar. Encontram o que sobra, os restos e vestígios de um tempo, de um espaço e de umas gentes que se desvanecem. Neste caso, a cultura popular transporta em simultâneo a *beleza do morto* (Certeau et al, 1990) e a diversão associada ao Entrudo, denegada nas formas *mesquinhas de casino pretensioso* que execrava Julio Caro Baroja (1965).

A transgressão organizada e lucrativa enquadra esta *economia da autenticidade* (Heinich, 2009:256). Em termos locais, em povoações desertificadas, o sobreinvestimento na projecção das suas máscaras permite dois tipos de benefícios: simbólicos, pela projecção que conseguem para fora, e que se reflecte na economia local – seja pela participação em comemorações, festas e desfiles organizados em diversas zonas do globo,

seja pela atracção de turistas no período de Carnaval; materiais, pois constitui uma não negligenciável fonte de proventos, embora descontinuados e incertos. Neste último caso, a instabilidade dos ganhos materiais não é particularmente diferente da que se associa a outras modalidades de emprego actuais, numa fase ultraliberal do capitalismo. A modalidade de patrimonialização torna um *bem particular* – como uma festa de uma dada comunidade e os segmentos materiais associados, como as máscaras – num *bem comum*, pautado pela sua acessibilidade a todos os que o desejem, e pela percepção de que esse consumo não diminui a quantidade disponível, na linguagem dos economistas (Heinich, 2009:258). Quanto à mercadorização, que não só retira o *encantamento*, como introduz a performance festiva na esfera do mercado, propõe-se a sua análise através de uma grelha que é perpassada por conceitos como os de *sociedade do espectáculo* (Debord, 2006) e *indústrias da cultura* (Adorno, 2003), com remissão para alterações sociais significativas.

1.2. As festas tradicionais como 'festas contemporâneas': um paradoxo

Nostalgie des sociétés d'autrefois, recherche des traces et des «survivances»: la mission de l'ethnologue semble être amarré au passé des sociétés. D'où son écriture, qualifiée par le terme de «present ethnographique», qui devait transmettre la vérité d'un présent éternel des peuples lointains et qu'on disait «sans Histoire». Pourtant, les informations sont recueillies dans un monde vécu et actuel, historique, «ici et maintenant». Et l'ethnologue lui-même, comme individu et citoyen, n'est pas hors du monde ni hors du temps. Il est bien contemporain des lieux et des personnes qui forment ses «objets» de recherche.

Michel Agier, *La Sagesse de l'Ethnologue*

Em 2007, na Bemposta, aldeia do concelho de Mogadouro em que sai o *Chocalheiro* no dia 25 de Dezembro e no dia 1 de Janeiro, uma mulher idosa contava que sempre tremeu de medo quando via a *carôcha*. Quando um irmão seu fora mordomo da festa, o que implicava ser temporariamente

guardião da máscara, não conseguia ir buscar o vinho à adega onde ficou depositada. Ainda hoje, ao ter de lhe dar a esmola – já que este mascarado de aspecto diabólico realiza um peditório que tem inesperadamente como beneficiários o Menino Jesus e Nossa Senhora – deposita-as na mão do acompanhante do mascarado, sempre receosa de o tocar. Em Varge, no concelho de Bragança, uma outra mulher lembrava os tempos de criança, com o pavor que os caretos lhe provocavam. Já rapariga, receava doutro modo as cerimónias do Natal: qualquer deslize da sua parte poderia dar azo ao protagonismo nos textos de crítica social, em cada ano recitados pelos rapazes, a coberto das máscaras. Eivadas de uma força que repele e compele, de uma modalidade de *numinosum* (Otto, 1917) – o sagrado selvagem, que provoca temor, por ser extraordinário, misterioso e fascinante – as máscaras remetem para uma sociedade em que a festa inaugurava uma ruptura no tempo (Callois, 1950). Pautada pelo segredo, pelo registo escondido, pelo culto dos mortos e pelos ritos de passagem, reaparecia anualmente uma fractura temporal no quotidiano de um grupo localmente circunscrito. Essa cisão invertia a contenção do dia-a-dia e estimulava os excessos – alimentares, alcoólicos, comportamentais, verbais, monetários, etc. Ocorria através de uma festa, inserida num ciclo pontuado por outras cerimónias, adequado aos ritmos agrários e que, como eles, parecia repetir-se desde sempre e para sempre. Em quebra com o quotidiano, configurando episodicamente um mundo às avessas – no caso dos Carnavais e de algumas festas de Inverno – a festa poderia ser entendida quer como uma irrupção ritual na rotina, quer como uma forma de contestação que rompia com o *registo escondido* (Scott, 1985), quer ainda como enquadramento num tempo cíclico, que regenerava uma ordem cósmica e social.

De fora, haveria de chamar-se «tradicionais» a festas como estas, remetendo-as para um tempo eterno e circunscrevendo-as a um espaço. Evocando o que alguns etnógrafos locais escreveram, alguns habitantes dizem aos antropólogos que são festas “antigas”, “tradições dos antepassados”, “do tempo dos romanos” ou “de antes dos romanos”. Ensaiam em vários casos interpretações do que ocorre, relembram as lendas e mitos explicativos, numa etnografia espontânea a que não é alheia, no caso de Varge, a proximidade de Rio de Onor e o reconhecimento da sua «biografia excessiva» (Brito, 1996a). Ao invés do que refere Maurice Bloch (2005:123), neste caso os informantes *sabem* porque razões actuam em cada etapa do ritual, numa referência ao passado que é explicada aos antropólogos e outros estranhos. Como escreveu Joaquim Pais de Brito, “Quase apetece

dizer que as tradições são coisas que antes de ser já o eram. Quer dizer que elas supõem um momento em que um grupo dá nome identificando práticas, maneiras de fazer ou dizer, que são supostas repetirem-se e serem próprias daquele grupo em determinadas circunstâncias. E ao fazer essa identificação, isolando-as como fenómenos, esse grupo de alguma forma está a produzir um discurso sobre o tempo.” (Brito, 1991:s/p.).

Remetidas para o domínio da «tradição», que será glosada como *invenção* a partir de Hobsbawm e Ranger (1983, *passim*), as celebrações são hoje protagonizadas por jovens escolarizados, trabalhadores emigrantes e operários sem especialização, que se empenham na sua realização. Se a feira de Bragança constituía nos anos 1980 o grande local de compras – de roupa, de cassetes, de utensílios agrícolas – complementado por vezes com algumas deslocações a Rio de Onor, em que no comércio do *Melin* se adquiriam conservas, sapatos e fruta, hoje são frequentadas as grandes superfícies comerciais das cidades. O mesmo jovem que num dia se veste de *careto*, dois dias antes esteve em Madrid a colocar ladrilho num novo bloco de apartamentos, a dançar numa discoteca, a comer uma pizza ou uma tapa, a comprar um filme numa grande superfície comercial ou nos vendedores de rua. Entretanto, aproveitou para ajustar as *loas* e para trocar informação por correio electrónico com outros rapazes, actualizou o *Hi5* ou o *Facebook* com imagens de si vestido de careto e em fato de banho, numas férias no Algarve ou numa folga do trabalho em Benidorm. *Tempos cruzados*, escrevia Augusto Santos Silva, enquanto sociólogo (Silva, 1994). Como afirmam Johnathan Inda e Renato Rosaldo, é imperativo fazer enfoque nos processos de grande escala – ou fluxos de sujeitos e objectos – através dos quais o mundo vai ficando cada vez mais interconectado, e na forma como os indivíduos lhes respondem de maneiras culturalmente específicas (Inda e Rosaldo, 2002:5). As festas tradicionais são também contemporâneas, feitas por pessoas com quem nos cruzamos na universidade, nas ruas, nas lojas ou nos cinemas. Localmente, convive-se com elas num formato que as populações adequaram às suas possibilidades e interesses, num tempo que foi mudando, com os mecanismos de reprodução social inerentes aos diversos grupos a ajustarem-se, sem que necessariamente os lugares ocupados se esbatam, numa sociedade que foi *sobretudo agrícola* e que agora é *também agrícola*.

Numa exposição realizada em 1996 no Museu Nacional de Etnologia, em Lisboa, saltava à vista o tractor pneumático de fabrico americano McCormick Farmall, disposto no centro da primeira sala d' *O Voo do Arado*. Com o seu

brilho de tinta vermelha e metal, instituía-se como epitome das alterações na utilização da tracção animal na agricultura, bem como nas relações sociais e nas práticas simbólicas rurais. Este e os outros objectos da exposição narravam uma história, com o fim de um tempo e as permanências nos modos de viver um espaço. Desvendavam igualmente a mudança até à dissipação da agricultura, adivinhada no arado quadrangular que, suspenso no átrio, constituía uma imagem sugestiva desse desaparecimento. Trilhava-se o demorado caminho da década de 1950 à actualidade, ainda assim menos demorado que o dos 6000 anos da emergência da agricultura – o tempo longo, com mudanças e continuidades, que se via levantar voo com o arado minhoto, habituado às terras gordas do Portugal Atlântico, ali içado como signo de um mundo que parecia dissipar-se.

Da plenitude demográfica da década de 1950, com os campos apinhados, o aproveitamento dos terrenos incultos, a depauperação extrema das famílias camponesas e de assalariados, passou-se a um mundo rural com novas modalidades de existência e fruição, que secundarizou a agricultura. Os dados do terreno evidenciam *"a existência duma tendência crescente para uma relação de menor proximidade com o território, que compatibiliza o usos dos recursos naturais com uma maior ausência dos utilizadores"* (Rodrigues, 2003:60), substituindo o cultivo do cereal pela oliveira ou pelo castanheiro. Orlando Rodrigues reforça assim a conclusão de uma sua obra mais densa e complexa, que abrange o período da década de 1950 até ao final do milénio: *"De uma situação no início do período em que a utilização agrícola do território se estende até ao limite do possível, a agricultura confina-se actualmente à zona mais central do território da aldeia."* (Rodrigues, 2000:296). Também os contornos da sociedade rural se alteraram, nos modos de vida e no intercâmbio com os centros urbanos. *"A transformação do rural é, assim, um processo contínuo; o mesmo sucede, embora com dinâmicas distintas, no tecido social urbano. Evocar a relação urbano/rural não remete, portanto, para a diferença de duas «ordens» fixas, mas para o que separa duas realidades em modificação constante. Ou seja, o rural e o urbano só se distinguem por referência mútua."* (Baptista, 1996:67). Como observa Fernando Oliveira Baptista, o espaço rural é hoje delineado a partir do urbano (Baptista, 1996:37). Todavia, atendendo a um êxodo seródio, a ruralidade marca memórias e práticas citadinas, fundindo e ampliando saberes do passado sob um olhar actual.

No caso transmontano, estamos perante um contexto em que a perda de centralidade da agricultura para a reprodução social das famílias foi

superada através de um conjunto de estratégias que demonstram alguma flexibilidade nas respostas: pluriactividade, incremento do turismo local, migrações, aumento da escolaridade, principalmente feminina. Através da paroquialização de um conjunto de elementos, devido ao fluxo de informação proveniente do exterior, as aldeias enquadraram nas novas formas reprodutivas a tentativa de universalização do que é edificado como especificamente local, promovido por notáveis do quadro local e citadino. Não se depara com as mesmas características para todos os grupos sociais detectados neste contexto: os proprietários, os lavradores, os jornaleiros, além de grupos intermédios como os meeiros ou os caseiros. Para a zona do Alto Trás-os-Montes, podemos concluir que *"a propriedade fundiária perde importância na regulação do uso da terra e que os novos modos de vida das famílias com ligação rural se associam a uma relação de menor proximidade entre a sociedade e o seu território. Já não só o rural se dissocia da reprodução social, como a produção rural se dissocia da vida rural."* (Rodrigues, 2000:299).

As festas de Inverno também não progrediram numa única direcção, antes oscilaram entre momentos de suspensão, revitalizações, mumificações. Os textos produzidos em torno das cerimónias, dos rituais, das máscaras e da mudança contextual assinalam diversos estados do conhecimento, que correspondem a momentos específicos. Reportando-se à sociedade rural do passado, o tempo compactado anterior aos grandes movimentos migratórios dos anos de 1960 e 1970, o abade de Baçal escrevia que

"Em muitas aldeias do concelho de Bragança, como Baçal, Sacoias, Aveleda, Varge, França e outras, os moços solteiros de dezasseis anos para cima, juntam-se no dia 26 de Dezembro, na Festa de Santo Estêvão (em Baçal a reunião é a 6 de Janeiro, festa dos Reis), chamam gaitero para os acompanhar na estúrdia; comem uma vitela comprada com o produto dos trabalhos agrícolas, geralmente malhadas (debulha do centeio); percorrem a povoação mascarados e vestidos de fatos felpudos de variegadas cores, em algazarra louca de gritaria insurdecadora, soltando estridulos hi, gu, gu durante esse dia e seguinte, inclusas as respectivas noites, tendo previamente mandado celebrar Missa a que assistem muito socegados e vão Botar as loas, também ditas Comédias ou Colóquios, num ponto determinado, geralmente o mais central da povoação, na presença do resto do povo, que, guloso, assiste sempre a esta parte do programa." (Alves, 1948:289)

Também Jorge Crespo (1990) enfatizava o protagonismo juvenil nos finais do Antigo Regime, com a festa e o jogo a constituírem momentos propícios ao seu desenvolvimento, afirmação e integração, através dos quais demonstravam possuir um conjunto de qualidades estimáveis: força, valentia, honra. Com alvoroço e de forma contundente ou até violenta, a participação dos rapazes desenvolvia-se então num quadro ritual bem determinado ao longo de todo o ano, mas que não excluía intervenções imprevistas, ocorrendo principalmente de noite. Encarregavam-se das *assuadas* ou *chocalhadas*, que demonstravam o desagrado por alguns casamentos e que viriam a ser proibidas pelas autoridades, por serem consideradas atentatórias da religião e dos sacramentos; das *cerimónias periódicas*, principalmente no Entrudo, no quadro lúdico do mês de Junho, no Natal e no Ano Novo, provocando arruaças que a polícia tinha de reprimir; das *lutas entre bairros*, prática antiga na cidade de Lisboa, de que os documentos policiais são prova evidente (Crespo, 1990). As populações tinham então ocasião para contactos desusados, com acesso a nova informação que poderia agitar a monotonia do quotidiano. Receava-se a oportunidade que as festas forneciam para banquetes, que instigavam o pecado da gula e contrariavam a sobriedade, bem como as comédias e outros momentos de espectáculo, por serem nocivos e trazerem a corrupção.

As respostas rituais foram variadas, quando os fluxos de bens e saberes se intensificaram, com eventuais universalizações de formas localizadas e paroquializações de elementos translocais, não necessariamente baseadas na mutualidade. Numa sociedade rural que se alterou rapidamente, com um esvaziamento demográfico e um forte desligamento da agricultura, após períodos de suspensão que atingiram invariavelmente todas as cerimónias do ciclo de Inverno que envolvessem «moços», ocorreram revitalizações, sob formas diversas. Num tecido populacional puido pelos movimentos migratórios e pela quebra da natalidade, variaram desde a integração do conjunto de vizinhos – convertendo-se em «festas da comunidade» –, a incorporação precoce de rapazinhos, ou a extensão às raparigas. Em alguns casos, emergiram formas de retraditionalização, replicando um formato cristalizado, ou recorreu-se à exportação de segmentos da performance festiva para outros tempos e outros lugares, sob a forma de espectáculo⁴.

4 - Honório M. Velasco refere seis formatos de mudança no caso espanhol: (1) trasladação da festa, sob o mesmo padroeiro, com a eficácia da mudança a ser demonstrada pela afluência dos emigrantes; (2) duplicação da festa com o mesmo padroeiro, encontrando uma segunda data, sobretudo durante o

As modalidades da mudança social e da adequação festiva não foram circunscritas ao âmbito local e tiveram contiguidades num contexto mais lato, sob a hegemonia crescente do cristianismo em parte substancial dos últimos dois mil anos. As bases dessa sociedade transformaram-se de maneira frenética a partir da Segunda Guerra Mundial, alterando-se igualmente os sistemas de valores vigentes, nomeadamente os comunitários (Mesnil, 1976:11-33). Segundo Marianne Mesnil, a sociedade rural tradicional europeia é a matriz de uma visão do mundo e de um sistema de representações, assente em oposições significativas, retiradas de um contexto cultural comum e que se exprime pelas máscaras (Mesnil, 1974). Estas irrompem em momentos específicos e circunscritos estritamente pela sociedade, indicando aos participantes de uma cerimónia a interpretação que deve ser dada aos seus gestos, palavras e comportamentos (Mesnil, 1974). Assumem um carácter narrativo, já que através delas se conta uma festa, um contexto social e uma história, assemelhando-se ao grão de areia de que falava Clifford Geertz, através do qual se compreende o todo.

As festas folclorizaram-se, afirmava Marianne Mesnil nos anos 1970, com um laslettiano sentido do «mundo que nós perdemos». Recorria a Greimas para justificar que a festa folclorizada resultava da passagem da etno-semiótica à socio-semiótica, tratando-se de um fenómeno global das sociedades ditas desenvolvidas, sob a forma de discursos disjuntos e autónomos – a poesia, a música, a dança. As modalidades assumidas remetiam menos para o sagrado e mais para o lúdico e para o estético, com as expressões poéticas, gestuais ou musicais a evidenciarem o resultado de uma realização individual, deixando na sombra o seu carácter de manifestação colectiva, na produção e na utilização. Transformadas num espectáculo do que fora a comunidade em festa, as celebrações tornaram-se objecto de consumo, dessemantizando-se progressivamente (Mesnil, 1976:11-33).

mês de Agosto; (3) duplicação da festa, que fica abarcada nas “Festas de Verão” – mais laica, pautada por jogos, exposições e concertos, que conduzem ao encontro de pessoas, como forma moderna de intensificação das relações sociais – embora continue a manter-se a celebração na data anterior; (4) realçar e dinamizar uma festa que anteriormente era menor, nomeadamente de santos adequadamente situados na temporada de férias; (5) criar uma festa menor como recordação da maior, no caso das festas que não podem ser trasladadas, fazendo reaparecer, por exemplo, no Verão, máscaras do ciclo do Inverno; (6) criar uma festa nova, que convoca sobretudo quem está fora, sob o formato de “festa do emigrante” (Velasco, 2000: 76-8).

Se Julio Caro Baroja entendia o Carnaval actual como uma "*mesquinha diversão de casino pretensioso*", atribuindo o decréscimo da sua importância ao facto da sociedade tentar controlar tudo por decreto, impondo concepções de ordem social e ideais de bom-gosto (Caro Baroja, 1965), Marianne Mesnil insistia no elevado número de festas que se transformaram em espectáculo. Essa transfiguração tornara visível a passagem da dimensão lúdica à dimensão estética, com um discurso de produção e consumo diferenciado entre as duas instâncias, já que uns produzem para que outros consumam (Mesnil, 1976:11-33), criando obstáculos à possibilidade de oposição de uma cópia a um modelo, ou de uma existência autêntica a uma outra submetida à repetição mecânica, devido a forças exteriores. Implicava um *simulacro*, no sentido que lhe deu Gilles Deleuze (1969:302-3).

Também Harvey Cox considerava que a festa e a fantasia se haviam desvalorizado, comparativamente ao tempo dos loucos sagrados, dos visionários místicos e de um calendário repleto de festas (Cox, 1971: *passim*). Associava à industrialização este declínio da festa e da fantasia, a primeira ligada à memória e a segunda à esperança, que teria tornado as pessoas mais sérias e trabalhadoras, embora menos alegres e imaginativas. A ciência e a tecnologia teriam erodido as metáforas religiosas, no interior das quais a fantasia poderia vagabundear, encaminhando para o exequível e para a desapareição das festas, com a vida a tornar-se mais morna e sombria, pela repressão do ímpeto de celebração e imaginação (Cox, 1971). Pela mesma época, Jean Duvignaud comungava esta perspectiva de decadência e descaminho, ao constatar que as civilizações ditas industriais não conheciam a festa (Duvignaud, 1973:11).

Este quadro, delineado nos anos 1960 e 1970, era desenhado para um período mais alongado por Mikhail Bakhtin, para quem os festejos de Carnaval foram essenciais em toda a Idade Média e no Renascimento, decaindo com o romantismo. Sob a influência da cultura burguesa, a festa ter-se-ia reduzido e desnaturalizado, sem todavia desaparecer. As *festas do bobo, do asno*, e mesmo o *riso pascal* estavam consagrados pela tradição, fazendo emergir *um mundo segundo* e *uma segunda vida* (Bakhtin, 1987:11), numa dualidade indispensável à compreensão da Idade Média e do Renascimento, com uma relação essencial entre o riso, o tempo e a sucessão das estações (Bakhtin, 1987:77). Durante a Idade Média, as festas eram a segunda vida do povo, que temporariamente mergulhava na universalidade, na liberdade, na igualdade e na abundância. Já as cerimónias oficiais, cujo objectivo era confirmar um regime, sancioná-lo e fortalecê-

lo, só olhavam para trás, para o passado, consagrando a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regem o mundo com as suas hierarquias, valores, normas e tabus religiosos, políticos e morais. Enquanto a seriedade medieval estava saturada de sentimentos de terror, debilidade, docilidade, resignação, mentira, hipocrisia ou mesmo violência, intimidação, ameaças e proibições, o riso seria uma arma popular que vencida a sisudez nas praças públicas e nas festas, entre a *grã-comida* e a embriaguez, através da comicidade, da obscenidade, da grosseria, das paródias, das imitações burlescas (Bakhtin, 1987:89). A máscara serviria à expressão da alegria das sucessões e reencarnações, da relatividade cômica e da negação da identidade. Tornava proscrito o sentido único, a auto-identificação, a coincidência, e assim constituía uma expressão das permutas, das metamorfoses, da violação de fronteiras pela ridicularização, estabelecendo uma relação entre a realidade e a imagem (Bakhtin, 1987:41-2). Mais tarde, no grotesco romântico, a máscara dissimula, encobre e engana - ou seja, torna-se fúnebre. Concomitantemente, as festas empobrecem e degeneram, embora sem um eclipse total.

Jorge Crespo (1990), numa abordagem acerca dos finais do Antigo Regime corrobora a perspectiva da utilização da festa como momento de escape pelos grupos subordinados, alvo de perseguição pelos poderosos e pelas forças repressivas. O trabalho era entendido como uma mortificação destinada a expiar os pecados, acabando por vir a tornar-se no centro da existência do homem, tornando-o primeiro prisioneiro do pecado, e depois da economia, num advento da sociedade do progresso, mais virada para a exaltação do devir que apostada na ressurreição do passado (Crespo, 1990:367). Os dias de festas implicavam então a vigilância acrescida da polícia, que mobilizava para o efeito um grande número dos seus efectivos⁵.

Um esboço de viragem na perspectiva da decadência das festas lê-se nas colaborações da obra que Frank Manning organizou em 1983, *The celebration of Society*. Apesar da industrialização, tornava-se evidente que novas celebrações iam emergindo, enquanto outras, mais antigas, eram

5 - Segundo Jorge Crespo, o número de feriados era considerado excessivo, sendo aí mais rigorosos os economistas e os moralistas que os polícias. Os dias de trabalho, atendendo à extensão do calendário festivo religioso (91 festas) era de 264. Subtraídos os dias de mau tempo, de deslocação a mercados ou de doença, a autoridade civil considerava diminuto o tempo de trabalho (Crespo, 1990).

revivificadas numa escala sem precedentes, sugerindo o coordenador que esse aumento estaria associado à modernidade, com o crescimento do lazer e do consumo nas sociedades contemporâneas (Manning, 1983). No mesmo ano, Eric Hobsbawm e Terence Ranger editariam *The invention of Tradition*, reportando-se às práticas de natureza ritual e simbólica, reguladas por regras aceitas, tácita ou claramente, e assentes na invariabilidade, que visam inculcar certos valores e normas de comportamento pela repetição, implicando de forma automática uma continuidade em relação ao passado. Enfatizam o papel das transformações sociais aceleradas, que conduzem à necessidade de engendar novas tradições, recolocando-as como criações, em algum momento inventadas. Quando as anteriores se tornam obsoletas, ou quando os promotores e divulgadores institucionais perderam capacidade de adaptação e flexibilidade, reelabora-se o passado de grupos que sejam considerados os repositórios da continuidade histórica e da tradição (Hobsbawm e Ranger, 1983)⁶. Como demonstraria David Lowenthal usando as palavras de Hartley, o passado é um país estrangeiro, visitável e apto a ser recriado como *artefacto do presente* (Lowenthal, 1985, *passim*).

Na Europa, em meados dos anos 1970 haviam sido derrubadas as ditaduras. Na Grécia, a Junta Militar tombaria em 1974. Em Portugal, Salazar cairia da cadeira em finais dos anos '60, seguindo-se uma ilusória Primavera marcelista que cedo se mostrou um Inverno repressivo, continuando a guerra colonial como uma espada de Dâmocles sobre todos os jovens rapazes. Com o golpe militar de 25 de Abril de 1974, que uma parte significativa da população aproveitou para tornar revolução, surgiram novas condições para apropriar a festa. No ano seguinte, morre Franco, abrindo caminho para alterações políticas de envergadura nestes três países da Europa do Sul. As vagas migratórias que os haviam esvaziado acarretaram um decréscimo da atitude festiva, bem como um distanciamento em relação às formas rurais anteriores. Estas duas circunstâncias - sangria demográfica e desarticulação agrícola - conduziram em alguns casos à inversão dos festejos do calendário agrícola que integravam o ciclo de Inverno, que reapareceram no Verão. Num contexto que mudou, com o espaço rural a autonomizar-se da

6 - Os autores entendem as tradições inventadas como indícios que permitem estudar melhor outros temas e lembram que o recurso à invenção de tradições não implica que não haja velhos costumes disponíveis, nem que sejam inviáveis, mas antes que, deliberadamente, não são usados nem adaptados. Em suma, não é preciso inventar tradições quando os antigos usos ainda se mantêm (Hobsbawm e Ranger, 1983).

agricultura (Brito, 1996; Baptista, 1996; Rodrigues, 1996; Rodrigues, 2000; Baptista, 2004; Godinho, 2006; Baptista, 2009), as alterações recentes tiveram reflexos significativos na relação entre a sociedade e o espaço, com o crescendo da florestação dos terrenos por cultivar, com o abandono ou novas utilizações dos campos, em função da procura urbana⁷. Devido à perda de abrangência da agricultura na ocupação do espaço rural, surgiram outras utilizações⁸. A explosão dos meios de comunicação social provocou um forte efeito de retorno e uma disseminação das formas rituais, devido a uma crescente auto-consciência dos seus efeitos performativos⁹.

Nas condições de existência que resultam do afastamento massivo do espaço rural, a vida nas cidades conduziu a uma valorização do «tradicional», do *autêntico* e dos rituais que lhe estariam associados. Como lembra Raymond Williams, em fases de transição, as virtudes entendem-se como parte inequívoca do passado, de um período da vida campestre anterior e já perdido (Williams, 2001:106). A busca da *autenticidade* surge associada à concepção de qualidade de vida, à redescoberta da vida rural e a um concomitante interesse pelos «produtos naturais», «biológicos», com «denominação de origem», «caseiros», «tradicionalistas». A *mercadorização da diferença* enquadrou a intensa procura de diferenciação e de desmassificação (Boltanski e Chiapello, 1999:533), que se insere na busca de novos caminhos para o lucro. Essa poderosa força de transformação do capitalismo conduziu a uma ultrapassagem da saturação dos mercados pela criação de novos produtos e serviços, que mercantilizou o que ficara até então fora dessa esfera (Boltanski e Chiapello, 1999:584). Assim viria a suceder com segmentos festivos, corroborando o que Karl Marx escrevera n' *O Capital*: mesmo um produto que já exista sob uma forma que o torna apropriado ao consumo pode tornar-se por sua vez matéria-prima de um

7 - Como reitera Fernando Oliveira Baptista, que já tratara o tema (Baptista, 1996), "*Da questão da terra agrícola passou-se a uma questão do espaço, centrada na definição da relação entre este e a sociedade, que hoje já não é mediada (regulada) pela agricultura.*" (Baptista, 2004:35)

8 - Na década de 1950, quer em Portugal, quer em Espanha, mais de metade da população activa dedicava-se à agricultura, que contribuía com 30% do PIB; hoje são menos de 10% os que nela trabalham, e constitui menos de 4% do PIB (Baptista, 2004: 11).

9 - Se, para os filhos de alguns emigrados, as celebrações levadas a cabo na terra de origem podem ser entendidas como antiquadas, já assim não sucede quando os media se mostram particularmente entusiásticos, como sucede, em Portugal, com as festas de Inverno.

outro produto (cit. Debord, 2005: 112), numa superação do *valor de uso* pelo *valor de troca*.

Já nos anos 1990, a partir de um painel dedicado às questões rituais na conferência da EASA de 1991, Jeremy Boissevain edita um volume, intitulado *Revitalizing European Rituals*, em cuja introdução verifica que as celebrações públicas na Europa estão a aumentar (Boissevain, 1992). Os turistas desempenham agora um importante papel, numa articulação entre as indústrias do lazer e os novos ciclos produtivos, trazendo uma audiência de estranhos a celebrações antes mais localizadas¹⁰. Jeremy Boissevain aponta um conjunto de modos de revitalização festiva, incorporando as tradições, através de modalidades de renegociação de identidade e um correlativo realinhamento de fronteiras. À *invenção*, no sentido atribuído ao termo pelo trabalho de Hobsbawm e Ranger (1983) e à concomitante *inovação*, juntam-se algumas formas de revitalização festiva que injectam nova energia em rituais anteriores, sob modalidades variadas: a *reanimação*, quando se retoma uma festividade que tenha estado suspensa por vários anos; a *ressuscitação*, quando uma celebração foi interrompida por um largo período e posteriormente exumada; a *retradicionalização*, quando reaparece, reestruturada e pretendendo-se mais autêntica; a *folclorização*, se fora de contexto, um ritual for mimado (Boissevain, 1992:7-8). Esta última situação ocorre quando é realizado fora de tempo e/ou de espaço, em performances públicas: uma recolha de imagens por parte de cineastas ou da televisão, uma homenagem a visitantes de prestígio ou um congresso de eruditos, por exemplo. É própria de manifestações que têm vivacidade, com agentes externos e locais a servirem como impulsionadores da folclorização¹¹.

A esfera da cultura, essencializada e retirada dos processos históricos, foi longamente associada às particularidades de um lugar, de uma região,

10 - Daniel Miller, que salienta a importância de se atender à forma como as pessoas gastam o seu dinheiro, construindo mundos através dele - aceção próxima da «obra da imaginação», nos termos de Arjun Appadurai - aconselha a que não se reduza o grau em que a produção industrial seguiu, mais do que encabeçou, estes elementos de mudança social (Miller, 1995). Insurge-se contra as aproximações académicas condenatórias que encaram a diversidade como representando uma nova superficialidade e uma forma alienada de existência (Miller, 1995:10).

11 - Salwa Castelo-Branco e Jorge Freitas Branco salientam que “O folclorismo assenta num paradoxo: a essência ruralista do seu conteúdo cria-se, institucionaliza-se e reproduz-se a partir dum quadro urbano.” (Castelo-Branco e Branco, 2003:7)

de uma nação, assumindo o isomorfismo entre *local* e *cultura*. Ao reflectirem sobre a cultura como o domínio da existência em que as pessoas orientam as suas vidas, individual e colectivamente, envolvendo práticas em que o sentido é gerado e formas materiais em que é incorporado, Jonathan Ina e Renato Rosaldo enfatizam o tráfico de sentidos inerente à cultura em movimento, através de um neologismo de termos gêmeos siameses: *des/territorialização* (Ina e Rosaldo, 2002:10). O desenraizamento da cultura é só metade do fenómeno, com a sua reinserção em novos contextos de espaço e tempo a constituir outra metade. Para estes autores, a cultura globalizada não é nunca simplesmente a cultura desterritorializada, já que volta a re-territorializar-se. Todavia, como demonstram Laurent Bazin e Monique Selim (2006), este procedimento surge travestido em trocas unipessoais que simulam a igualdade dos protagonistas, em conformidade com o modelo das transacções comerciais (Bazin e Selim, 2006, *passim*). Com a dominação camuflada, transmite a ilusão de uma relação de reciprocidade equilibrada. Também é assim no que toca às festas, com os segmentos expressivos e materiais mais espectaculares das cerimónias de Inverno a serem convertidos em mercadoria e a serem projectados para novos palcos, numa insidiosa modalidade que, ao mesmo tempo que introduz no mercado o que estava arredado da esfera capitalista, indica a sua não mercantilização como valor acrescido.

Aliada a uma sociedade em rede, a desconstrução da noção antiga de *autenticidade* - como fidelidade, como resistência à pressão de outros, como prosseguimento de um ideal - é, para Luc Boltanski e Ève Chiapello, a evidência do desdobramento do capitalismo, com uma capacidade autotrófica que lhe permitiu recuperar e mercantilizar a busca da «autenticidade» subjacente à crítica da sociedade de consumo (Boltanski e Chiapello, 1999:547-8). Como afirma Guy Debord, o consumidor real converte-se num consumidor de ilusões, com a mercadoria a tornar esta ilusão efectivamente real, e o espectáculo a constituir a sua manifestação geral (Debord, 2005:29). As trasladações de elementos festivos para um tempo, um espaço e um contexto social diferentes acarretariam uma perda de *aura*, desembaraçando-os do domínio da tradição, com uma multiplicação e uma substituição do seu carácter único pela ocorrência massiva, através da cópia, segundo Walter Benjamin (1992:79). Outros autores salientam as possibilidades abertas pela recontextualização das «tradições desenraizadas», permitindo que viajem no espaço e no tempo, sendo os *media* fulcrais (Thompson, 1995). A mediatização da tradição ter-lhe-ia conferido novo vigor, libertando-a

progressivamente da limitação da interacção local, concedendo-lhe novas características distintivas. Ao desritualizá-la tê-la-ia feito perder os laços com a experiência da vida quotidiana das pessoas, preparando em concomitância o caminho para a sua renovação e reincorporação em novos contextos e unidades espaciais situadas além da interacção localizada.

Se Marianne Mesnil foi enfática na referência à des-semantização das festas que, na linha marxista poderíamos dizer estarem associadas ao *valor de uso*, a necessidade de re-semantização é inerente à adequação do sentido a outras situações, inserida em formatos translocais e em economias de mercado, com *valor de troca*. Uma mudança significativa prende-se com a espectacularização de certos momentos festivos, localmente ligados à construção de identidades, que passam a servir para a afirmação de poderes políticos infranacionais, conjugados com investimentos por parte de entidades autárquicas e empresariais, que esperam igualmente efeitos de retorno.

Numa sociedade mais circunscrita, com uma evidente percepção das quantidades limitadas de terra pertencentes a cada unidade produtiva – a casa – adstrita a sistemas de relações longamente apresentados pelo lado da cooperação através dos estudos sobre o comunitarismo, as cerimónias do ciclo do Inverno comportavam uma vertente de inversão e crítica social, que remetia para o segredo, o *registo escondido* e a resistência. Como não existe possibilidade de acção sem alguma encenação (George Elliot, cit. Scott, 1992:55), quando se utilizava ritualmente a máscara, podia desafivelar-se a que se trazia no quotidiano, ultrapassando o registo oculto que constituía uma modalidade de convivência e sobrevivência durante todo o ano. Por definição, o *registo escondido* representa o discurso – os gestos, a fala, as práticas – normalmente escamoteado ao registo público, constituindo uma criação da prática de dominação (Scott, 1992:62). Na linha do que Bakhtin fizera para a festa medieval e renascentista, também James C. Scott vai alertar para a *dupla consciência*, através da qual se nega e inverte uma dominação particular, com uma vida dupla, com pensamentos duplos, deveres duplos, classes sociais duplas, que dá lugar a palavras e ideais dúplices, preparando quer para a hipocrisia, quer para o radicalismo (W.E.B. du Bois cit. Scott, 1992:69). Ao invés dessa utilização do registo oculto, as festas e as suas máscaras inserem-se contemporaneamente num processo de emblematização, com algumas das alaias rituais – fatos, máscaras, cajados, chocalhos – a transformarem-se em insígnias, paradoxalmente visíveis e expostas, convertidas em *património* que é projectado para o

exterior. Numa busca que decorre de novas condições, "O espaço rural procura novos contornos. Depois dos efeitos da emigração e da partida para as cidades, que marcaram os primeiros tempos da erosão da ordem tradicional dos campos, vive-se, agora, uma *transição rural* associada ao declínio da hegemonia da agricultura e à identificação do espaço rural como um *espaço de consumo*. Um dos caminhos desta *transição* passa pelo património rural." (Baptista, 2009:33). A turistificação pode não ser o objectivo imediato mas mediato, num tempo que se tornou «pseudocíclico», na expressão de Guy Debord.

13 Ciclo do Inverno A ciclo das festas, entre tempo
cíclico e tempo linear

E como se chama o mês
que fica entre Dezembro e Janeiro?

Pablo Neruda, *Livro das Perguntas*

Num filme feito por Manuel Costa e Silva em 1973, denominado *Festa, Trabalho e Pão em Grijó de Parada*, percorre-se a vida anual de uma aldeia do concelho de Bragança, culminando nas festas de Santo Estêvão. O olhar do realizador não é o de um observador ocioso, que marque a distância na relação com a natureza e as gentes. A preto-e-branco, mostra a dureza da vida rural, com um calendário pautado pelo risco e a inquietação acerca do resultado do que se semeou, num campo que não é mostrado como paisagem, mas como meio de vida. O esforço humano, nas segadas e nas debulhas do cereal que culminam os ritmos anuais da produção, patenteia-se na emulação do trabalho e na conjugação inevitável de acções, expressa nos gestos dos homens que malham o cereal na eira enquanto as mulheres cantam, incitando-os durante a árdua tarefa. O *pão*, termo cuja polissemia no contexto transmontano remete para o cereal como para o alimento, é o sinal da abundância de um ano sempre incerto. Através das imagens do trabalho, compreendemos a acumulação do *fundo cerimonial* (Wolf, 1976) que permite fazer a festa de Santo Estêvão em 26 de Dezembro. Então, quando simbolicamente o carro de bois é posto ao alto porque se suspendem os afazeres, a aldeia ilumina-se, o filme ganha cor, com os

mascarados, as chegas de bois que se transmutam nas *galhoas*, em que dois jovens lutam de tronco nu, com o leilão e as distribuições alimentares generalizadas a conferirem um ritmo denso, acelerado. Logo a seguir, tudo recomeça, num tempo que parece repetir-se em ciclos que se sucedem, embora flua irremediavelmente entre um alfa e um ómega. No filme, ilustra-se a passagem do tempo numa comunidade rural nortenha que teria então pouco mais de oitenta casas e 350 habitantes, em que as festas com mascarados "*precedem e ensaiam o ressurgimento coeso e reforçado de uma sociedade que vive o paradoxo de dispor do resultado das colheitas que acabou de guardar e, simultaneamente, o receio e a total incerteza das que poderá vir a ter, entregues que estão, por enquanto, ao ventre da terra e às condições do tempo que fará.*" (Brito, 1996a:220).

Emergindo numa fase crítica dos ciclos de estação, em corte com um tempo de quotidiano que decorre rumo ao futuro, as festas instauram uma revisitação periódica de um tempo primordial. Segundo Roger Callois, a explosão rompe a continuidade; à repetição segue-se o frenesi; a fadiga provocada pelas rotinas associadas ao trabalho opõe-se à efervescência colectiva dos dias de festa; o dia-a-dia pachorrento é interrompido pela febre, e a concentração de pessoas toma o lugar da dispersão (Callois, 1950: *passim*). Inscrevem-se num tempo que se repete de forma cíclica e simultaneamente evolui de forma imparável.

Nicole Belmont (1973), na linha de Arnold van Gennep, considera a existência de cinco ciclos ao longo do ano, entranhando um tempo agrário num tempo cósmico: (1) *Carnaval e Quaresma* (fim de Inverno); (2) *Páscoa e Maio* (Primavera); (3) *S. João* (solstício de Junho); (4) *Outono* (Todos-os-Santos); (5) *Doze Dias* (do Natal à Epifania). Entrelaçados ao longo de um ano que remete para uma vida rural do passado, estes ciclos ganharam texturas diferenciadas com as alterações dessa mesma vida rural e podem enlaçar-se e prolongar-se em modalidades mais latas.

No contexto transmontano, o *ciclo dos doze dias* (Van Gennep, 1947:833-836) insere-se num outro de dimensão mais lata, que pode começar a partir do dia de Todos os Santos e prolongar-se até à Páscoa, abrangendo todo o Inverno¹². Inicia-se com os dois primeiros dias de Novembro e findará no

12 - Acerca das cerimónias periódicas, Van Gennep considera sobretudo essencial a noção de periodicidade, cujos sintomas (alternância dia/noite, curso do sol, fases da lua, sucessão das estações) determinaram um conjunto de crenças e ritos, e distingue três categorias de cerimónias periódicas: (1) cíclicas, que se executam por períodos mais ou menos longos, e que corres-

sábado de Aleluia, na véspera da Páscoa. A celebração do dia de Todos-os-Santos, que se segue às sementeiras, engloba fogueiras, associadas ao consumo da castanha na parte norte de Portugal cujo limite fluido é o Tejo. Articula-se com o início de um ciclo de morte no código de estação, num tempo de reclusão e latência, não sendo ainda visíveis os sinais da germinação. Marca o início de um período em que se evidencia uma forte centricidade de grupo, com intensificação de trocas internas, fazendo-se a circulação de relações sociais e alimentos no interior de unidades estritas, conotadas com o parentesco e a amizade. Os dias 1 e 2 de Novembro fundem-se numa aparência de vigília alongada que os colou, como salienta Ernesto Veiga de Oliveira¹³: "*Os «Santos» e os «Fiéis», que se devem estudar conjuntamente porque representam a mesma comemoração, considerada, como sucede muitas vezes, na véspera e no próprio dia, compreendem, além dos actos religiosos e profanos relacionados directa e expressamente com o culto dos mortos, importantes celebrações alimentares cerimoniais, que giram à volta de dois manjares específicos fundamentais: por um lado a castanha, e por outros bolos próprios da ocasião, que revestem nomes diferentes, conforme as regiões.*" (Oliveira, 1984:179).

No caso do nordeste de Trás-os-Montes, o consumo da castanha em magustos, assada em fogueiras no campo, sob a forma de *bilhó* (assada e descascada) ou *mamota* (cozida) está também associado a formas de transfiguração, já que após os magustos é comum o enfarruscamento das caras com as mãos fuliginosas. Este ciclo associa-se à presença colectiva dos antepassados, que são lembrados através de ofícios religiosos - pagos com o resultado da arrematação da *lenha das almas* - e de um conjunto de sinais: deixar o fogo aceso e a mesa posta, decorar as campas com flores e iluminá-las com velas. Em algumas aldeias, coube aos jovens jungir um carro de bois - hoje substituído por um tractor - e ir ao monte comunal recolher lenha, que é transportada até à aldeia e aí leiloadas.

Nos dias entre o Natal e a Epifania, intensificam-se as cerimónias nas

pondem às estações (fim de Inverno ou Carnaval-Quaresma, solstício de S. João, do Inverno ou dos 12 dias, etc.); (2) do calendário, quando seguem o calendário solar, celebrando-se num ou 2 dias, como sucede nas festas de patronos; (3) cerimónias agrárias, que dependem dos trabalhos rurais, havendo por vezes uma convergência com santos especificamente ligados à agricultura ou à pastorícia (sementeiras, colheitas, vindimas). (Van Gennep, 1947).

13 - A vigília, que antecede um conjunto de cerimónias (Natal, Ano Novo, Páscoa) pode ser entendida como etapa preparatória ou liminar.

aldeias em que o grosso das celebrações ocorre no *ciclo dos doze dias*, associando os jovens – através dos quais a sociedade tem continuidade, numa incessante perpetuação – e aqueles que já desapareceram, restaurando uma noção de círculo infundável que torna os *moços* protagonistas do modo de reprodução do todo local. No caso de Varge, os jovens fazem peditórios e recolha de lenha e, até muito recentemente, existia um único livro de anotação das receitas e despesas dos *moços* e das *almas*. Pelo Inverno, além de festas que podem estar assinaladas por leilões associados a produtos do fumeiro – que todos possuem mas que todavia circulam através das modalidades de arrematação – outras emergem, com distribuições alimentares restritas ou generalizadas, ao longo do mês de Janeiro e no início de Fevereiro. Segue-se o Carnaval, enfraquecido nos locais em que as cerimónias do *ciclo dos 12 dias* foram pujantes.

Onde o Carnaval floresceu, convertendo-se no centro das formas festivas públicas e populares, produziu a debilitação das demais festas, empalidecendo-as por lhes retirar todos os elementos de transgressão. Van Gennep (1947) distingue este ciclo de Carnaval pela licenciosidade, pela suspensão temporária das regras de vida normal, pelo direito ao insulto pessoal ou colectivo e pela emergência de actos ou símbolos sexualizados ou eróticos. Este *filho pródigo do cristianismo* (Caro Baroja, 1965) deve a sua importância à Quaresma, que lhe trouxe conteúdo desde a Idade Média europeia, em que lhe foram fixados os caracteres. O Carnaval regulamenta a gula, propondo manjares substanciais neste momento de *grã-comida*, compostos por partes do porco retiradas do fumeiro, como o chispe e enchidos variados, destacando-se o butêlo com cascas. Marcado pelo ruído e pela *inversão* – no vestuário, no sexo, nas atitudes, na utilização dos objectos – e pela utilização de máscaras, está ligado ao enfarruscamento das faces com carvão, fuligem, graxa, bem como ao arremesso de cinza ou farinha, continuando a juventude a deter protagonismo. Segundo Ernesto Veiga de Oliveira, ocorrem formas de vindicta popular (Oliveira, 1984:340), destinadas a sancionar estados *de facto* e não acontecimentos. O desconjuntar da ordem física acompanhava o da ordem social, com os agravos e insultos a integrarem a permissividade mais geral, marcada pela divulgação de escândalos, a sátira das autoridades, o desbaratar de objectos afastando-os do seu lugar habitual, o roubo ritual, a injúria entre povoações. As manifestações de crítica, temidas pelas autoridades civis e religiosas, são tanto mais inconvenientes se tiverem lugar já na Quarta-Feira de Cinzas, penetrando no tempo quaresmal.

A Quaresma, que se segue a este longo período festivo que abarca Dezembro, Janeiro e Fevereiro, impõe silêncio e jejum, com interdição do toque dos sinos, das festas, jogos ou espectáculos. É um período sagrado, centrado cerimonialmente nos sermões e preces, cujos quarenta dias desembocam na *semana santa*, com dias sacrossantos como a Sexta-feira ou o domingo de Páscoa (Belmont, 1978). Fica marcada por personificações: a da *Velha*, denominada por vezes *Maria Quaresma*, ou sem nome específico, *serrada* ou *queimada* em algazarra juvenil a meio da mesma, depois de recitado um formulário ou lido um testamento; a de *Judas*, queimado no sábado de Aleluia, após a leitura de um testamento burlesco. Nesse dia, os jovens tocam os sinos, numa associação com o ruído que se manifesta igualmente nos púcaros que se quebram e no arrastar de latas, bem como na estúrdia da comensalidade nocturna, no espaço sagrado do adro da igreja, à revelia do representante do clero.

A hegemonia cristã, no seio da qual grande parte das festividades europeias acabou por enquadrar-se ou desaparecer, confere à Páscoa um carácter sacrossanto, fixando-se a partir dela todo um conjunto de festas¹⁴. No ano 325, o concílio de Niceia determinaria que a sua celebração se efectuasse no domingo seguinte ao primeiro dia de lua cheia posterior ao equinócio da Primavera, ocorrendo entre 21 de Março e 25 de Abril.

Nos locais onde florescem as cerimónias do ciclo de Inverno, enfraquecem todas as outras. A obra seminal de Pierre Sanchis acerca das romarias em Portugal, inicia-se com uma referência que re-situa o ciclo festivo: "*Chega a Páscoa e a Primavera, e Portugal inteiro entra no ritmo da festa. até aos primeiros anúncios do Outono. Ritmo que, aliás, apenas abranda durante os meses de Inverno.*" (Sanchis, 1983:15). As festas patronais, sob a égide de um santo ou de uma representação divina, bem como as romarias, distribuem-se nesse ciclo longo, deixando esvaziados os meses de Inverno, período de defeso na projecção *para fora*. Após os movimentos migratórios dos anos 1960 e 1970, algumas festas patronais que ocorriam no Inverno desvaneceram-se ou transitaram para um novo momento no ciclo festivo.

14 - Assim, o Entrudo tem de ocorrer 40 dias antes; o domingo de Ramos precede o domingo de Páscoa e constitui a soleira da Semana Santa; o domingo de Paixão antecede o de Ramos; a Ascensão ocorre 40 dias após a Páscoa, sempre a uma quinta-feira, sendo precedida por três dias de Rogações; o domingo de Pentecostes coincide com o décimo dia depois da Ascensão; a Trindade, por sua vez, é o domingo a seguir ao Pentecostes; o Corpo de Deus, na quinta-feira após a Trindade, tem uma data coincidente com o sábado de aleluia, mas dois meses depois.

Neste contexto, a reorganização que decorreu das alterações demográficas, económicas e sociais conduziu à modificação das características do ciclo festivo, remetendo as festas de Verão para o importante papel de recontagem da pertença ao todo da aldeia, enquanto as de Inverno, pela sua espectacularidade, se tornaram um veículo de projecção emblemática para o exterior.

O idioma do cristianismo, que se tornou sucessivamente hegemónico no calendário ritual europeu, regulou e vigiou desde a Idade Média um conjunto de festas transgressoras, que reencontramos por todo o contexto, como lembra António Montesino (2004:15)¹⁵. O *ciclo dos 12 dias*, no qual decorrem as cerimónias de Varge, engloba o dia atribuído no ano 354 pelo papa Liberius ao nascimento de Cristo e integra os dias mais curtos e mais frios do ano. Segundo Nicole Belmont caracteriza-se por (1) peditórios feitos por crianças, jovens, irmandades ou grupos profissionais, cujos pedidos e agradecimentos podem obedecer a fórmulas¹⁶; (2) personificações (3) fogos e fogueiras que podem ter carácter doméstico ou público (Belmont, 1978). Parece incorporar os dias sobranes da *décalage* entre uma medição lunar do ano e o calendário solar¹⁷. Entre o Natal e a Epifania, reenvia para os ritmos dos campos, nas regiões em que as baixas temperaturas encaminham cada agregado para o fechamento no seio doméstico ou das sociabilidades estreitas, a seguir às sementeiras de Outono. Nas aldeias em que as cerimónias do *ciclo de doze dias* têm maior impacto atenua-se a importância do Carnaval.

Num artigo escrito com Cristina Carvalho, Rosa Pereira, Maria Morais e Manuela Gomes dos Santos (Godinho, *et al.* 1993) afirmamos que as

15 - Num calendário em que se entrecruzam os dias fastos e nefastos para a realização de determinadas tarefas, há "também uma construção hierarquizada que reenvia para as dependências e para o lugar de onde o poder emerge: a Igreja, o Estado, a Divindade." (Brito, 1996a:129)

16 - Segundo Nicole Belmont (1978), se o peditório for feito no dia dos Santos Inocentes (28 de Dezembro), os que o fazem podem mostrar-se tolos.

17 - Antes de César, o ano tinha uma duração de 355 dias. Era constituído por doze meses lunares, a que o Pontífice juntava de dois em dois anos mais um mês, com a duração de cerca de 20 dias, fixada pelo próprio. Denominava-se *mensis intercalaris*, de forma a ultrapassar o atraso sobre o ano solar. Em 46 a.C., Julio César instituiu o ano de 365,25 dias, com um dia suplementar de quatro em quatro anos, intercalado entre 23 e 24 de Fevereiro, num sistema que é, de forma muito aproximada, aquele ainda hoje em vigor, a que no tempo do papa Gregório XIII se acrescentaram ligeiras modificações.

festas do *ciclo dos doze dias* no nordeste transmontano operam um corte relativamente a um tempo anterior. Depois das sementeiras ocorridas em finais de Outubro, vive-se um momento de latência, sem evidentes sinais de germinação. As temperaturas baixas reenviam para o perímetro da casa, centrando as preocupações em torno dos animais. A matança do porco, que ocorre entre o dia de Todos-os-Santos e os Reis, constitui o único momento em que a esfera doméstica se abre, ainda assim de forma restrita, aos núcleos chegados de parentes e amigos, com o retorno de alguns dos que se encontram fora. Além da convivialidade do momento, a entreaajuda é fundamental para esquartejar, salgar, lavar as vísceras e preparar a carne para o fumeiro. Todavia:

"O reforço dos laços de parentesco e vizinhança, bem manifesto neste momento em que a casa ostenta a sua auto-suficiência económica, voltando-se para dentro de si própria, acentuando a esfera doméstica, tem o seu contraponto nas festividades que, negando o privado, exaltam a esfera do público, colocando as diferentes unidades domésticas em inter-relação, através da contribuição para um fundo cerimonial, seja pelas prestações alimentares ofertadas aquando dos peditórios, seja pelo contributo entregue aos elementos que garantem a continuidade da festa, permitindo assim a sua realização. O que cada casa produziu é posto em comum, afirmando-se uma unidade mais alargada que a doméstica: a do quadro aldeão quer em sentido lato quer de forma mais restrita." (Godinho *et al.* 1993:51)

Nas suas *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, o abade de Baçal estabelece uma dicotomia entre as Festas dos Rapazes - que assemelha nas suas características disruptivas, patentes em várias aldeias - e as cerimónias que têm por patrono Santo Estêvão, a que está associada uma distribuição de alimentos generalizada¹⁸. Conquanto usando

18 - Para Francisco Manuel Alves, abade de Baçal, no tomo IX das suas *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança - Arqueologia, Etnografia e Arte*, Bragança, Reedi. Museu Abade de Baçal, 1982, p. 291, "A Festa dos rapazes em Baçal, Sacomas, Azeleda e Varge é semelhante nas suas modalidades e exibições, deixando perceber a mesma comunidade étnica e promanação histórica, denunciando as suas origens primeiras carácter mais antigo e acentuadamente pagão. Nos outros povoados parecem vislhar-se apenas os dogmas do primeiro século com Santo Estêvão por distribuidor dos mantimentos; aqui puramente o gentilismo."

por vezes a mesma designação e reportando-se a um patrono que a Igreja católica endossou à juventude - Santo Estêvão - as duas celebrações assumem aspectos diferenciados. Nas *festas dos rapazes*, a afirmação ritual de um grupo que garante a continuidade aldeã - os *moços* - tornando-se protagonista de festejos que ora segregam, ora apelam à conjugação, constitui a dimensão central das celebrações. Nas povoações em que a distribuição e a comensalidade alargada são o segmento distintivo da festa, tendo como patrono Santo Estêvão, cabe aos mordomos, sob diferentes designações e com insígnias variadas, preparar e organizar as festas, como contrapartida pela distinção que as comunidades lhes conferem ao nomeá-los¹⁹. As festas que então emergem têm a uni-las a circulação de alimentos, de forma restrita ou generalizada, nuns casos dentro de grupos específicos nos quais se segmenta o todo local - como sucede com os rapazes -, noutros ampliada a todos os vizinhos. Resultante de um peditório ou de um rateio de despesas, pode assumir o formato de uma distribuição alimentar ou de uma refeição colectiva.

As festas que segregam os moços em refeições exclusivistas decorrem entre a noite de 24 de Dezembro e 6 de Janeiro, com uma duração de dois ou três dias, sendo designadas como *Festa do Natal* (24-26 de Dezembro em Varge, Aveleda e França; 25-27 de Dezembro em Deilão, S. Julião e Vila Meã), *Festa dos Caretos* (Aveleda, 24-26 de Dezembro), *Festa da Mocidade* (31 de Dezembro-1 de Janeiro em Montesinho; 1 de Janeiro em Gimonde), *Festa dos Reis* (5 e 6 de Janeiro, Baçal e Rio de Onor). O seu traço distintivo está na associação a um rito de passagem, tendo os rapazes como actores sociais, que se demarcam através de refeições exclusivistas, por vezes cozinhadas pelos próprios. Comportam ainda rondas, missas, peditórios, bailes e, por vezes, manifestações de crítica social associadas a mascarados e provas físicas. A mordomia é sempre dos rapazes solteiros, designados *mordomos*, *meirinhos* ou *juizes*, cabendo-lhes cuidar da logística e perpetuar a festa.

No mesmo ciclo emergem festas cujo traço central é a comensalidade ou a distribuição alimentar generalizada, centradas no dia 26 de Dezembro, sob designações variadas: *Mesa de Santo Estêvão*, *Mesa do Bacalhau*, *Mesa da Sardinha* em várias povoações do concelho de Bragança, enquanto no de Vinhais tomam o nome de *Festa do Natal*, dos *Dias Santos do Natal*, do

Reinado do Natal ou *Festas Religiosas do Natal* (Godinho et al., 1993:53). A circulação de alimentos faz-se de forma generalizada (*mesas do povo*), distinguindo alguns (*mesa do povo* e *mesa dos notáveis*), associada a um pagamento prévio que rateia os custos dos alimentos (*mesa de quota*) ou como distribuição, consumida no local ou em casa. Assim sucede em S. Pedro dos Serracenos, Samil/Cabeça Boa, Grijó de Parada e Parada de Infanções, no concelho de Bragança. No concelho de Vinhais há sobretudo leilão de ofertas, fazendo circular a produção própria de cada casa. A mordomia assume nestas cerimónias um conjunto de designações que remetem para uma colagem à esfera do poder: *rei*, *rainha*, *bispo*, *juiz*, *meirinho* ou *vassalo*. Castanhas, tremoços, sardinhas, bacalhau e pão são distribuídos em partes iguais pelos mordomos a seguir à missa, podendo ser encaminhados também para os que se encontram doentes ou impossibilitados de se deslocarem.

Noutras cerimónias, denominadas *Festas do Menino*, *do Ramo* e *dos Reis*, é central o peditório, destinado a sufragar as almas. Pode ser realizado por personagens mascaradas que, conquanto onerem elementos exteriores à aldeia, se fixam num percurso e recontagem de todas as casas da povoação e das anexas à sede de freguesia. Esse peditório pode ser complementado por um outro, realizado pelas mordomas, que recolhe ovos, farinha e açúcar, com os quais se confeccionam as *roscas* que enfeitam um *ramo*, leiloado no baile nocturno (Godinho et al., 1993:55).

Finalmente, nas aldeias localizadas entre os rios Douro e Sabor emergem máscaras de *Velhos* e *Chocalheiros*. Benjamim Pereira aponta para um triângulo entre os concelhos de Freixo, Bragança e Miranda onde intervêm mascarados denominados *caretos*, *chocalheiros*, *zangarrões*, *mascarões*, bem como o casal do *Velho* e da *Velha*: "Assumindo inteiramente uma natureza diabólica, a sua aparição inquietante impõe pelo terror a presença de um ser que, momentaneamente, se coloca fora da lei e das convenções sociais, que escapa às normas quotidianas e valoriza tudo o que é interdito. Resguardados por um sentimento de imunidade, permitem-se sobretudo liberdades licenciosas com as mulheres, arrogam-se o direito de entrar nas casas e levar daí o que lhes apetece, etc." (Pereira, 1973:100). Estes mascarados enquadravam cerimónias, cujos solavancos e descontinuidades são evidenciados nas diversas etnografias historicamente datadas, mormente pela intervenção da hierarquia religiosa. Numa obra de 1960, Sebastião Pessanha considera que se o estudo destas personagens tivesse sido feito 50 anos antes, "se alargaria como coisa comum a quase todo o distrito de Bragança" (Pessanha, 1960:25).

19 - Sobre estas festas, v. Paula Godinho et alii, "Do Natal aos Reis", in Joaquim Pais de Brito (org.) *Portugal Moderno - Tradições*, Lisboa, Pomo, 1991, pp. 50-58.

Na zona entre os rios Sabor e Douro José Manuel Martins Pereira anotava em 1908 que, a seguir ao almoço do dia de Natal, saía o mordomo em peditório pelo Menino Jesus, acompanhado pelo turbulento *chocalheiro*²⁰, que era: *"um homem mascarado, cujo vestido costuma ser feito de estopa grossa tinta de escuro e com um feitiço muito esquisito. A máscara ou carocha, como aqui se lhe chama, é feita de madeira pintada de preto e de um feitiço horrendo; o homem depois de mascarado figura o demônio, no dizer do povo, e para completar o seu aspecto sinistro cinge à cintura um grande chocalho e anda sempre munido d'uma grande moca, com a qual, a modo de graça, às vezes vae dando n'aquelles que d'elle se aproximam, o que dá lugar a grande correrias e a todos fugirem da sua frente. E assim se passa o dia de Natal, sempre em folia, até à tarde que é quando terminam as corridas do chocalheiro."* (Pereira, 1908:329-330)²¹. O cargo é leiloado todos os anos por elevadas quantias, em casa do mordomo e os pretendentes mantêm-se em segredo, escondidos uns dos outros²². O autor inventaria um número

20 - O termo significava também no séc. XVIII *"o que diz o que houverá de calar"* (Bluteau, 1789:267), numa aparente negação do «registro oculto».

21 - Num texto apresentado ao Congresso Nacional de Ciências da População, inserido nas comemorações de 1940, Santos Júnior escreve acerca de *"dois horrendos mascarados de duas aldeias do concelho de Mogadouro, que, entregando vestimenta própria e uma sóbria e cornuda máscara de pau, saíam pela quadra do Natal, a percorrer os povoados em pedincha para a festa do menino Jesus, desinquietando a gentes, e nomeadamente as raparigas, que andavam num reboleço."* (Santos Júnior, 1940:2). Refere o comportamento «atrevido» do mascarado de Valverde, cujas vítimas principais eram as raparigas, apalpadadas. O careto batia às portas e enunciava uma dupla fórmula: *"esmola para o menino Jesus"* e num tom «chocanteiro e assanhado», *"Mas também quero para o Diabo"* (Santos Júnior, 1940:5). Guardava a esmola num saco que trazia às costas, sendo esta depois apropriada pelos mordomos, que para tanto acompanhavam o careto. Todos davam: fumeiro, frutos secos, centeio, cebolas, batatas, maçãs, laranjas ou dinheiro. O careto não furtava, embora algumas vezes entrasse e comesse, tirando para tanto a máscara.

22 - O *chocalheiro*, depois de terminada a volta, pode alugar o seu fato a outra pessoa para que esta dê também uma volta à aldeia. Usa *"o fato azul de tipo -macaco-* leva uma série de listas brancas e vermelhas pintadas com tinta, e, atrás, nas costas, o emblema da morte - caveira com os ossos cruzados -, uma serpente, feita de pão e cheia de serrim ou areia, de olhos figurados por bolões, cruza-lhe o peito; na mão segura uma lençol e uma hexiga cheia de ar; a máscara procura condensar elementos tidos na tradição do povo como demónios - a salamandra passeando numa das faces, enquanto uma serpente se desdobra sobre a outra, metendo a ponta do rabo na boca e apoiando a cabeça sobre o alto da testa; os cornos proeminentes com

elevado de aldeias em que os chocalheiros infernais saíam em peditório, com uma máscara e uma indumentária que são pertença da comunidade, sendo posteriormente guardadas durante todo o ano dentro de uma caixa, numa arrecadação ao lado da igreja.

Numa temporalidade adequada às vidas dos habitantes locais, que podem só refazer-se como grupo em ocasiões que não coincidem com o calendário agrícola, emergiu uma reorganização festiva, acarretando por vezes inversão de ciclos ou alteração de dias e meses fastos e nefastos para determinadas actividades ou rituais. Num trabalho realizado no vale do Jerte na Extremadura espanhola, Francisco Cruces e Angel Diaz de Rada observaram que certas festas menores desapareceram, enquanto outras foram revitalizadas, depois de haverem declinado durante a sangria migratória dos anos 1950 e 1960, desenvolvendo-se o impulso festivo sob três formas: (1) aumento do interesse pelas exuberantes festas patronais de Verão que, apesar da *tradição*, são inovadoras e procuram congregar o interesse popular; (2) importância renovada das festas de Inverno e de Primavera, que retomam costumes postos de lado, quando a emigração e a modernização erodiram o interesse pelos rituais tradicionais; associadas com a *tradição* e *identidade* locais, são cada vez mais organizadas por jovens cujo nível de estudos é elevado; (3) promoção por agentes externos de novos festivais, que fomentam produtos locais e que foram inventados para corresponder a interesses regionais ou de determinados grupos (Cruces e de Rada, 1993:65-77).

Em 2000, integrada na equipa comissariada por Benjamim Pereira que preparou o filme, o catálogo e a exposição inaugurada no Museu Abade de Baçal em 2006, a cineasta e antropóloga Catarina Alves Costa filmou o momento fulcral em que, nos últimos segundos da primeira hora do dia 1 de Janeiro, se arremata a oportunidade de transportar a máscara do *chocalheiro* da Bemposta na madrugada seguinte. O filme realizado por Catarina Alves Costa e Catarina Mourão, *Rituais de Inverno com Máscaras*, mostra a acalorada discussão entre os licitantes - que não se entendiam acerca de quem fora o último a oferecer a maior quantia dentro do tempo regulamentar - tendo sido solicitada a colaboração da antropóloga. Através das imagens visionadas resolveu-se o tira-teimas de quem avançara em devido tempo com o lance vencedor. Desde então, como pude presenciar em 2007, é colocada uma câmara que filma o relógio pendurado na parede da casa do mordomo e, em caso de equívoco ou conflito entre os licitantes,

maçãs ou laranjas cravadas na ponta, etc." (Pereira, 1973:111-112)

vêm-se as imagens, que passaram a constituir uma forma mais fiável que os sentidos humanos.

As imagens de Costa e Silva já não seriam possíveis. O cineasta morreu e os campos mudaram. Raras casas de Grijó ou Varge terão hoje centeio e não serão muitos os jovens locais que lhe distinguem os grãos dos de trigo. Em Varge, a horas determinadas do dia, apita uma carrinha ou inunda de música a aldeia. *O pão chega de fora*, em termos reais e metafóricos. Grande parte dos vizinhos de Varge ganha o sustento no exterior ou auferem pensões e subsídios - o pão na sua forma simbólica, que abrange o que é necessário à manutenção de um ser humano. Como aponta Oliveira Baptista, "*As relações com o exterior, que estes movimentos de população evidenciam, estendem-se também às dinâmicas económicas locais e aos fluxos financeiros que contribuem para o rendimento dos residentes. De facto, as pensões e as reformas têm um peso elevado e decisivo no orçamento de uma grande parte dos habitantes. Paralelamente, as economias locais, em particular os seus agentes mais dinâmicos, dependem crescentemente das suas articulações com os sistemas urbanos e com outros espaços económicos.*" (Baptista, 2009:35).

Os que permanecem durante toda a semana na aldeia estão envelhecidos, poucos cultivam uma horta e a colheita de cereal é residual. Os moinhos de mós negreira e alveira de que Varge se orgulha e que mostra aos visitantes, são sobretudo emblemas de uma ruralidade totalizante do passado em que a produção e a transformação do alimento central - o centeio, o pão - era local entre os grupos sociais de lavradores e proprietários. Semeava-se em Outubro, colhia-se em Junho e malhava-se, depois de uma acarreja para as eiras. Faziam-se molhos com a palha, mais tarde disposta em medeiros. Recolhia-se em sacas o grão, posteriormente moído nos moinhos de água. Nos fornos de bairro ou de herdeiros amassava-se e cozia-se. Uma canseira, sempre marcada pela incerteza. Uma trovoadas em Maio, mês de rogações, e o ano seguinte podia ser de penúria para os mais pobres. Hoje o pão chega de fora, em carrinhas com música estridente ou que buzina longamente. O pão que se põe na mesa é branco, menos saudável no discurso dos médicos, mas sinal de uma vida local melhor e menos austera. Incerta, também, com o tipo de perplexidades e indeterminações globais que passam pelo emprego precário em Espanha de muitos dos jovens locais. O esforço para obter o fundo cerimonial - como parte da base de manutenção de um agregado - tem novo formato. Mas há esforço, a colocar ladrilhos em Las Palmas ou a fabricar baterias de automóveis perto de Bragança. Esse mundo do trabalho

a preto-e-branco continua a confluir na folia festiva, com uma projecção para fora a que não é alheia a cobertura dos *media* e o interesse dos eruditos, de que se extrai benefícios simbólicos e efectivos. Entrelaça-se neste ciclo um outro, urbano, com as festas a ocuparem campos cruzados. O *local* deixou de coincidir com o espaço da economia aldeã, do mercado de trabalho e das relações sociais dos residentes, mantendo todavia relevância nas suas vidas em diversos níveis (Baptista, 2009:36). É mais fácil circular na actualidade, através de estradas que encaminham para Madrid e para Lisboa, transformando a aldeia numa plataforma em que se espera novo emprego no exterior. Os que saíram não abandonaram os campos de vez e regressam no Natal, na Páscoa ou no Verão, para dispor novos castanheiros ou apanhar as castanhas, matar o porco ou ir ao cemitério, por vezes para casar e cada vez menos para baptizar. O calendário tem agora outras complexidades, e aos ciclos agrícolas juntam-se os dos trabalhos fora e dos estudos, com os períodos de férias e de desemprego a coincidir com regressos. Outras são as "colheitas" que propiciam o consumo, a festa e o desregramento, marcados pelos novos modos de vida, pelos *media*, pela publicidade. Depois do 25 de Abril conquistou-se o direito a um subsídio de férias e a outro no mês do Natal, duplicando o ordenado. A *nostalgia sem memória* de que fala Appadurai ataca cidadãos instruídos e com poder de compra, que procuram as casas de turismo rural e as cerimónias com a marca da *aura*, desejando igualmente as formas portáteis da recordação e o registo visual. Num interior desertificado, envelhecido e sem alento económico, a *tradição* constitui uma forma generalizada de resgatar a auto-estima, em algumas situações inserindo os seus aspectos materiais ou imateriais num mercado em que o *autêntico* rende mais.

4.4 Trilhos de um problema e os passos em volta

*Aunque nadie lo dice, entre lo opaco y lo transparente,
suele aparecer una valla sutil, llamada ser humano.*

Mario Benedetti

No Museu Granet, em Aix-en-Provence, dois quadros de Alberto Giacometti oferecem-se como metáfora da reflexão acerca dos caminhos

para o conhecimento e das modalidades para abordar um problema científico. Numa das obras, como em várias esculturas do autor, mulheres e homens esqueléticos ou alongados, afastam de nós os pés - e os passos - pela sua inclinação, como se não fosse possível conhecer os lugares donde vêm e intuir o caminho que seguirão. Noutra, com os pés próximos de nós, é a cabeça que se distancia, inacessível e afiada como uma faca, com universos mentais de difícil reconhecimento, apropriados a seres de pensamento nómada. Impenetráveis na caminhada que fizeram e que farão, com os pensamentos e a reflexão em fuga, como se o acaso e a evanescência impossibilitassem o reconhecimento do que constroem, aparentam sentir-se condenados ao presente, sem-abrigo da História e abandonados pelo devir.

As personagens esguias do primeiro quadro parecem encaminhar-nos para uma ideia de tempo em que o presente se torna central. Segundo Émile Benveniste, *praesens* significa etimologicamente "o que vai à minha frente", logo "imminente, urgente", "sem atraso", pelo sentido da preposição latina *prae* (cit. por Hartog, 2003:121). Assim, o presente está prestes a ocorrer, como o corpo inclinado de um atleta no momento tenso da partida. O segundo quadro, em que as cabeças se furtam, com o motor desses corpos afilados a escapar-se inapelavelmente, remete-nos para gestos e palavras que parecem enigmáticos, com as suas razões e objectivos a escapulirem-se, em modalidades expressas que ocultam os níveis escondidos. Como num poema de Jorge de Sena que fala de amantes enlaçados, em que alguém ansiosamente interpela em silêncio "*Quero tanto saber o que tu pensas*", nesta obra de Giacometti o registo oculto é inquisidor, conquanto eventualmente dissimulado em performances públicas.

É Alban Bensa que nós recorda que é preciso analisar tanto o que faz o actor como o que o predetermina a agir assim (Bensa, 2006:220), sem o considerar epitome. O estabelecimento de uma conexão unívoca entre o singular e o geral, reduzindo os espaços sociais diferenciados a um só, a uma totalidade homogénea, aplanando todas as clivagens internas de uma dada sociedade (grupos sociais, gerações, géneros, estatutos, etc.). Nessas circunstâncias, o apagamento de cada pessoa, envolvida no presente e portadora de projectos, substituiu as intenções individuais pela autoridade única e misteriosa da «cultura», que se torna o receptáculo de tudo o que não compreendemos do *outro*.

No segundo quadro parece tornar-se transparente o caminho feito, enquanto se nos furta a ideação, o pensamento sobre a realidade. Como

no princípio de incerteza de Heisenberg, só podemos ter uma certeza com um certo grau de outras indeterminações. Não se sabe tudo, em todos os momentos. Teremos de viver com isso, na ciência, como no resto. É Marx que sugere que só colocamos as questões que estamos aptos a resolver, num dado momento dos processos históricos e dos avanços científicos. Sempre confrontados com novas perplexidades a que o conhecimento pode não dar resposta imediata, quando irrompem os problemas começa a abrir-se o trilho para a sua resolução, porquanto não existe uma realidade que se esquive a ser explorada, mas tão só aspectos ainda não clarificados. As culturas trabalham com a madeira verde, escreve Marc Augé (2007), sem nunca constituírem totalidades acabadas, por razões intrínsecas e extrínsecas. Os indivíduos localizam-se em relação a uma ordem que lhes atribui um lugar, exprimindo a totalidade sob um determinado ângulo. Agem numa realidade que nunca é plana, porque constitui uma sobreposição de texturas estranhas, irregulares, a precisarem de ser explicitadas, que transforma e é transformada.

A antropologia, cujo tirocínio se fez em sociedades coloniais, aprenderia a avaliar o modo como quadros de observação muito diversos de um «terreno» para outro determinam a construção do modelo apresentado e a problemática retida. Se a aldeia, a região ou a nação não podem ser apreendidas nas mesmas condições nem dar lugar ao mesmo tipo de exegese, também uma festa localizada estudada com densidade ou uma cartografia de cerimónias similares solicitam ferramentas diferenciadas das que se aplicam num desfile urbano promovido por uma empresa contratada por uma autarquia. Não sendo as sociedades blocos compactos - e só assim se apresentando por conveniência, como "*a vista da nossa aldeia a partir da colina*" a que se refere Dicks (1999) - há que singularizar, em vez de absorver os factos particulares numa lógica global que os contivesse todos. Desse modo, contém-se a visão de um todo metodicamente reconstituído que comanda elementos empiricamente separáveis.

A dimensão dos fenómenos, a conjuntura em que ocorrem e os processos históricos revelam-se decisivos nos métodos a utilizar. Retomando interrogações antes desenvolvidas acerca das escalas da realidade (Godinho, 2007), entendo que o conhecimento requer o entendimento de inter-conexões sociais, que podem ser dissimuladas em investigações localizadas. Parece-me igualmente fundamental o exercício de *recolocar*, *relocalizar* e *reterritorializar*, que os antropólogos sabem fazer melhor do que ninguém, em oposição ao *deslocalizar* e ao *desterritorializar* do vocabulário

da globalização. A sincronia do presente só pode instaurar-se a partir da denegação do passado, de um tempo que se perde para dar lugar ao que chega, porquanto decorre à revelia do entendimento da etnografia como estudo intensivo dos fenómenos sociais na sua especificidade histórica (Narotzky e Smith, 2006:204), atenta aos campos múltiplos em que essa mesma história se desdobra. Os agentes sociais – todos nós – inscrevem-se em modalidades concretas na temporalidade, produzindo-a pelas suas acções, palavras e intervenções, num exercício de retorno e numa tentativa de traçar um futuro: “No interior da sociedade a que pertence, o indivíduo dispõe vulgarmente de uma certa margem de autonomia, há uma certa latitude no seu poder de decisão” (Norberto Elias cit. por Bensa, 2006:217). Considero que é a prática que constitui a condição dos seres humanos, reiterando a *irredutibilidade da praxis humana* a que se referia Jean-Paul Sartre. Essa prática existe no espaço e no tempo, embora os transborde, ao inscrever-se num processo histórico – um tempo longo – e num conjunto de relações translocais. É mesmo a condição normal de curiosidade acerca de nós, em relação com o mundo, tornando-nos seres sociais (Handelman, 1998: X), já que cada indivíduo é em simultâneo o produto de uma sociedade e um agente social. Embora os agentes sejam atravessados por forças colectivas poderosas que os ultrapassam, uma acção não é o que lhe sucede. A acção – que requer alguma *actuação* – é o que se pratica.

Como Alban Bensa, considero três princípios essenciais à compreensão dos fenómenos sociais. Em primeiro lugar, o *princípio da realidade*, que prescreve que esta existe aquém e além das representações dos sujeitos, que não a esgotam, ainda que a filtrem. Para a concretização deste princípio relevo o papel da prática, em abordagens de terreno com características que melhor se adequem ao objecto, sem encarar a evanescência da festa como uma insua, apartada de um todo. Desconsiderar este princípio tem como consequência entender a construção da sociedade como uma totalidade, esbatendo as diferenças. Em segundo lugar, o *princípio da história*, que me leva a conferir à temporalidade um papel significativo, inserindo os factos sociais numa continuidade histórica. Interessa à etnografia integrar a sua experiência nas condições históricas em que emergiu, sob pena de naturalizar as estruturas. Em terceiro lugar, o *princípio dos agentes*, atribuindo aos indivíduos um papel interveniente. Se entendo os actos não como sombras no fundo da caverna platónica, mas como escolhas em função de constrangimentos, aquém e além da aplicação das normas definidas em abstracto, atendo-me igualmente à margem de manobra dos sujeitos, num

espaço social de contornos incertos. O hibridismo disciplinar – se tivermos em conta que «híbrido» se reporta à junção de «puros», numa construção de fronteiras entre as várias ciências que incorpora o seu processo de institucionalização – junta ciências diversas na busca da compreensão da realidade, e conduziu-me da antropologia à história, aos estudos culturais, à geografia, à sociologia ou à ciência política. Só assim se fica conforme à metáfora do *terreno* nos limites de cada *campo*, como o espaço vital das extremas, embora não imediatamente produtivo e supostamente não inventivo, mas onde é possível virar as máquinas ou no passado, exortar os animais teimosos a inverterem a marcha e a iniciarem novo sulco.

Pelo turbilhão e pelo excesso, a festa opõe-se à vida regrada do quotidiano, assente no respeito dos interditos (Callois, 1950). Sugere aos antropólogos a utilização de técnicas de terreno consentâneas com a evanescência e a irrepetibilidade dos eventos. A sua abordagem surge entre escolhos, principalmente quando se faz observação participante. Harvey Cox previne quanto aos três tipos de limitações a que nos sujeitamos: em primeiro lugar, se no decurso de uma festa resolvermos analisar a nossa experiência, suspendemos a participação, desvanecendo o nosso objecto de estudo; por outro lado, se a analisarmos num momento distinto, já sem envolvimento, só o poderemos fazer por memória ou por antecipação; finalmente, se a entendermos como a festa *dos outros*, corremos o risco de não a penetrarmos, escapando-nos a sua alegria e o seu envolvimento (Cox, 1971:33-4). Para romper com a óptica folclorista, que salienta os aspectos formais e a origem dos fenómenos, Marianne Mesnil propõe uma aproximação à festa como manifestação integrante da vida social, considerando-a um *texto* que participa num *contexto* – a realidade social de que procede (Mesnil, 1974: *passim*) e sugere o seu enquadramento num *ciclo*, no sentido atribuído por Van Gennep ao termo, bem como a sua articulação com um *espaço* e com um *tempo*, atendendo ao tipo de sociedade em que ocorre e à sua integração na cultura erudita ou popular²³.

23 - O tempo é entendido pela autora a três níveis: no sentido de Dumezil, como *Tempo Grande*, em ruptura com o quotidiano, negando valores e invertendo regras e papéis; como *tempo cíclico*, pautado pelo nascimento, a morte e a ressurreição; como *tempo sagrado*, porque rompe com o comum, com o tempo profano (Mesnil, 1974). A esta última visão opõe-se Bakhtin, que, ao abordar a cultura popular na Idade Média e no Renascimento, considera o Carnaval num tempo dessacralizado, devido à dicotomia que opera entre cultura popular e cultura oficial. A festa, “categoria primeira e indestrutível da civilização humana” pode, segundo o autor, empobrecer e degenerar, sem ser completamente apagada (Bakhtin, 1970:275).

Incorporando a temporalidade, parte do momento presente, com as práticas e as memórias dos contemporâneos, para detectar as modalidades segundo as quais as pessoas se apropriam e habitam o tempo na actualidade. Os jogos sociais da memória, os hábitos herdados e as acções determinadas pelas conjunturas fazem desse presente um precipitado original, incumbindo-se os antropólogos de estudar a fórmula que sucessivamente se foi modificando ao longo do tempo, com atenção a outras modalidades variáveis, segundo as quais o observador se imiscui na realidade que examina.

Há mais de duas décadas que faço trabalho de campo, que penso e que escrevo sobre as práticas e as representações, os objectos e as ideias subjacentes à cultura popular em diversos contextos: as festas, a reprodução social, os momentos de aceleração da história, a resistência, os modos de vida na fronteira. A revisitação aos terrenos é uma constante, entre Heródoto e Heraclito, tentando captar o sentido da mudança enquanto ela ocorre, inexorável, na realidade que encontro e no meu próprio olhar. Como lembram Revel *et al.*,

"Para o historiador, como para o etnólogo, o objectivo é fazer funcionar um conjunto cultural, fazer aparecer as suas leis, ouvir-lhe os silêncios, estruturar uma paisagem que não poderia ser apenas um simples reflexo sob pena de não ser nada. Mas faria mal se pensasse que os seus pensamentos são neutros e o seu olhar inerte: nada se dá, tudo tem que ser tomado, e a própria violência da interpretação pode aqui criar ou suprimir." (Revel *et al.*, 1990:73).

Não descurando esse pensamento implicado, procuro encarar a festa como um objecto histórico e etnográfico. Conquanto seja apresentada como trans-histórica num discurso que remete para a «tradição», considero que o seu percurso no tempo confere profundidade à situação local.

Este trabalho reflecte também um percurso pessoal, retornando ao princípio de tudo. No início dos anos 1980 o pretexto foi dado pelas máscaras vistas nas reservas do Museu de Etnologia, enquanto estudante universitária. Uma dessas visitas decorreu com a companhia galvanizadora, marcante, decisiva de Benjamim Pereira e Ernesto Veiga de Oliveira. Juntaram-se-lhe algumas leituras acerca do comunitarismo rural, com uma visão monumentalizadora do povo que remete para os grupos sociais subalternos e que está recoberta pelas vivências intensas do período que se seguiu ao 25 de Abril de 1974. Por proposta de Rosa Maria Perez e João Leal, nas férias do Natal de 1982 partiria para Trás-os-Montes, como toda uma geração de antropólogos da Universidade Nova de Lisboa,

Pela meia-noite, apanhámos em Santa Apolónia a 2ª classe de um comboio repleto de soldados, que nos despejaria na manhã seguinte bem cedo no Porto. A seguir, a linha do Douro, com o rio imponente ao lado, até à estação do Tua, onde esperámos por um comboio que circulava em carril reduzido, que nos levou até Bragança. Quando desembarcámos, anoitecia e o frio era cortante. Num café do centro da cidade, com o apoio de um notável local, decidiu-se a nossa distribuição pelas aldeias onde havia festas. Rosa Pereira, Cristina Carvalho e eu ficaríamos em Varge desde esse dia 18 de Dezembro de 1982 até depois do Ano Novo. No campo. Finalmente. Antes, tinha lido *Máscaras Portuguesas*, a obra de Benjamim Pereira que está no princípio de tudo e, nas minhas experiências cineclubistas, tinha visionado várias vezes os filmes *Máscaras*, de Noémia Delgado e *Festa Trabalho e Pão em Grijó de Parada*, de Manuel Costa e Silva, bem como a filmografia de António Campos. Chegadas à aldeia, tivemos que remover o primeiro obstáculo: éramos três jovens mulheres a querer estudar uma festa que era só de rapazes. Os mordomos ouviram a nossa pretensão, prometeram ir saber o que achavam os restantes moços. Entretanto, envidavam-se esforços para nos conseguir um espaço para dormir. Jantámos na casa de um dos mordomos. Connosco estavam ainda três colegas que só conseguiriam partir para a aldeia que lhes coubera no dia seguinte. Duas semanas no campo, uma festa. Muita gente disponível, vários informantes que se prestavam a ajudar-nos a passar do conhecimento exotérico ao esotérico, do comum ao mais restrito, profundo, denso. Permanecemos até depois do Ano Novo, retornámos no verão seguinte, na festa de S. Miguel, para restituir o que recolhêramos através da projecção de diapositivos.

Em 1985, integrei uma das duas equipas que, durante o verão e na Páscoa seguinte, fez o levantamento das cerimónias do ciclo dos 12 dias em todas as aldeias dos concelhos de Bragança e Vinhais a convite do então designado Serviço Nacional de Parques, Reservas e Património Paisagístico. Regressei em 1986 para uma revisitação durante as férias do Natal e em 1987-88 para uma estadia de alguns meses, enquadrada numa pesquisa destinada ao meu trabalho final de mestrado e que abrangeria, ao longo de dois anos, outras cinco aldeias da raia na *Terra Fria* de Trás-os-Montes (Godinho, 2006). Voltei várias vezes, pelo Natal, pela Páscoa, no Verão. Acompanhei alunos que realizavam curtas estadias de terreno na zona, ou mesmo na aldeia, observando o que se passava. Retornei por mais tempo quando Benjamim Pereira me convidou a integrar a equipa que

procedeu a uma reavaliação das festas, em 1999 e 2000. Daí resultaria a exposição que o autor de *Máscaras Portuguesas* comissariou, primeiro no Museu Abade de Baçal, em Bragança (2006) e, mais tarde, no Museu Soares dos Reis, no Porto (2008), e o catálogo que coordenou, *Rituais de Inverno com Máscaras*.

A disciplina de Antropologia Portuguesa Contemporânea, que lecciono há alguns anos na FCSH/UNL envolve uma deslocação facultativa para o terreno por parte de jovens estudantes. Acompanhei-os sucessivamente em diversos locais e, sobretudo nos últimos anos, procedemos ao reconhecimento das festas de Inverno entre o Douro e o Sabor, com grande utilidade comparativa. Em algumas povoações em que decorreu um levantamento extensivo, não antecedido de uma estadia no terreno longa, provocou-se nos entrevistados a rememoração de festas que deixaram de existir há mais ou menos tempo. Na Petisqueira (Bragança), onde já estivera noutra ocasião, ou em Fornos (Freixo de Espada à Cinta), entre outras, recolhi sobretudo memórias de festas que deixaram de existir quarenta ou oitenta anos antes, respectivamente. Provoquei a recordação, com a consciência que as leituras de Maurice Halbwachs me deram de que qualquer apelo involuntário do passado no presente tende a transformá-lo (Hartog, 2003: 143).

Os caminhos seguidos iam-se desdobrando, pelas calejas de aldeias transmontanas sucessivamente desertificadas, em que cada retorno ao terreno implica saber quem partiu e quem chegou, mais que quem nasceu ou casou, com os registos de óbito a superarem sobejamente os de baptismo. Porém, mesmo nesta revisitação continuada, a realidade não é meramente o que se apresenta à investigadora durante as estadias no terreno. É pré-existente, dotada de uma história que é local, mas que se cruza igualmente com modalidades translocais. Através de uma abordagem feita por sucessivas revisitações ao terreno, entre os anos de 1980 e a actualidade, pretendo não só compreender as modificações do *texto* festivo pelas alterações no *contexto* local, como ter presente as relocalizações do *pretexto* festivo. Em muita etnografia produzida sobretudo desde meados dos anos 1980, verifica-se uma prevalência do *texto* sobre o *contexto*, com os riscos decorrentes, pois pode-se ler o que nunca foi escrito, sem elos de mediação e sem palavras, como escreve Walter Benjamin. Essa é mesmo a leitura mais antiga, antes das runas e dos hieróglifos, feita a partir das estrelas ou das vísceras. "Deste modo a linguagem seria o grau superior da faculdade mimética e o mais perfeito arquivo das semelhanças não

físicas: um *medium* no qual as forças primitivas de produção e interpretação mimética penetraram de tal modo que conseguiram liquidar as da magia" (Benjamin, 1962: 68-9). O trilho que pretendo seguir é distinto, conquanto os discursos venham a servir para ilustrar um contexto que muda, e as migrações de segmentos festivos, inseridos em lógicas mercantilizadas, obedeçam a pretextos a que se ocorreu. Embora assente numa etnografia densa e alongada no tempo recolhida num lugar, esta investigação interroga igualmente a caminhada entre a descontextualização da *tradição* ligada à localidade, que a fez viajar no espaço e no tempo, e a sua recontextualização, em novos espaços e modos de existência, em que os *media* desempenham um papel fulcral.

Na linguagem da antropologia, sobretudo na sua matriz anglo-saxónica, o termo «etnografia» vem revestindo um carácter englobante. Todavia, a mera designação de uma investigação como 'etnográfica' é inconsequente, constituindo sobretudo uma indicação de procedimentos habituais no terreno da ciência em geral. Bazin e Selim (2006) consideram que a utilização do termo implica reconhecimento da tradicional tripartição entre *etnografia*, *etnologia* e *antropologia*, como três fases sucessivas da investigação. Na produção do conhecimento antropológico, a etnografia é o momento de recollecção dos dados observados – um estágio que se presume que seja separável das subseqüentes etapas de análise e interpretação – seguida por fases de comparação e síntese.

Não é suficiente a passagem proposta por Geertz na sua "hierarquia estratificada de estruturas significativas", entre a *descrição superficial* e a *descrição densa* – ambas são descrições, logo, arredadas das fases mais aprofundadas do tratamento e análise dos dados, inerentes ao trabalho dos antropólogos e a que não devem furtar-se. Como apontam Bazin e Selim (2006) a reivindicação da etnografia como fase soberana da colecção de dados corresponde precisamente ao sonho das ciências descritivas. Escapulindo-se ao crivo das relações sociais, singulariza o seu campo, dilui as situações envolventes e o enquadramento em esferas translocais, seja em termos económicos, seja de relações de poder.

Numa proposta recente, Scott Larsh e Celia Lury propõem-se *seguir o objecto* através da sua biografia (Larsh e Lury, 2007:19) observando como ele se move, evitando assim a relação entre o local e o global. "Seguir o objecto" significa para estes autores saber dele em múltiplos lugares no tempo e no espaço e de quantos pontos de vista seja possível (Larsh e Lury, 2007:20). Esta proposta de abordagem dos objectos culturais, numa cultura que é

mediada na actualidade por coisas como antes o fora por representações, numa oposição entre o clássico e o global, parece-me pouco proveitosa. Igualmente pouco apelativa, a proposta de Handelman, que interroga os «eventos públicos» propondo uma conceptualização de *dentro* para *fora*, ou seja, para as suas relações com a ordem social (Handelman, 1998:xi). Estes eventos públicos podem ser organizados sequencialmente, com segmentos diferentes mas relacionados, que geram diferentes efeitos, ou como fractais (Handelman, 1998:xiii), cujas apresentações se fragmentam e multiplicam por dentro de outras com que estão relacionados. O autor privilegia com objectivos analíticos os eventos públicos *além* dos contextos e considera que uma forma de incluir a possibilidade de uma diferença radical entre eventos públicos é *imaginá-los* e *teorizá-los* autonomamente, como fenómenos em si, com a sua lógica e as suas finalidades próprias.

Distancio-me de ambos os percursos. O desdobramento dos caminhos que está reflectido nesta investigação não implicou seguir os habitantes que saem das aldeias, e que entram nos telejornais porque se despistou uma carrinha com os que partem, que semanalmente entram e saem de Portugal, ou porque ruiu um túnel em construção em Andorra. Os passos *em volta* que lembram Herberto Helder procuraram transformar em sentido *“a pessoa atrás da porta”*. Circundaram o espaço estudado de modo denso em orlas concêntricas, que permitem detectar mudanças e proximidades, caminhadas e acomodações distintas no esquema global das vidas. Depois, esses passos projectaram-se para fora, buscando os desfiles organizados de máscaras em contextos urbanos, num processo de mercadorização exterior aos habitantes locais, frequentemente arredados dos benefícios materiais e, mesmo, dos ganhos simbólicos. Como apontava Eric Wolf, as sociedades e as culturas constituem sempre partes de sistemas mais vastos (Wolf, 1982:X), e se já era assim antes do advento do capitalismo, este modo de produção tornou ainda mais globalizadas as trocas. A *pessoa atrás da porta*, o agente social que pode parecer diluído, remete para uma reflexão acerca das modalidades de mediação, protagonizada por sujeitos locais ou externos, com interesses e razões - no sentido weberiano - que os conduzem a agir em sentidos determinados, com uma folga para o aleatório.

Numa conferência de homenagem a Benjamim Pereira no âmbito do congresso da Associação Portuguesa de Antropologia em Setembro de 2009, João Leal aludia aos *dois países* que o autor de *Máscaras Portuguesas*

teria conhecido. Um deles seria um Portugal rural do passado, que se desvaneceu desde os anos 1960. O outro, o país actual, em relação ao qual Benjamim Pereira teria acompanhado a caminhada, com trabalhos variados. Porém, o país é o mesmo, em tempos diferentes mas sobrepostos. Num texto de 1970, escrevia Ernesto de Sousa que havia *“duas sociedades no mesmo espaço político e administrativo, por vezes largamente se ignorando uma à outra – o que acontece cada vez menos; e mais frequentemente se misturando ou reunindo numa sociedade paradoxalmente contraditória”* (Sousa, 1970:213). Também hoje se depara com *tempos cruzados*, com habitantes urbanos que transportam dentro as memórias dos campos, que retornam nas férias de Verão e no Natal, enquanto outros estão providos de uma aparentemente inexplicável «nostalgia sem memória», nos termos de Appadurai. Esse processo, da mais localizada das lógicas inerentes a sociedades que só muito recentemente abandonaram formatos económicos e ideações pré-capitalistas, à inserção em lógicas de mercado com uma valorização acrescida por ostentarem o emblema da fase anterior – a que Revel e Certeau imputaram a «beleza do morto» – é o mapa do caminho aqui seguido. Dos trilhos desvanecidos entre as aldeias que longamente desenvolveram uma capilaridade relacional, tornados depois estradas de alcatrão que se ligam a itinerários principais por onde se conduzem as pessoas e os artefactos festivos portáteis em direcção a Madrid, ao Porto ou a Lisboa; procurando sinais, reconstituindo processos, observando incessantemente, combatendo a tendência a ver o *outro* como o *mesmo*, perpétuo e inamovível, ou a encará-lo como definitivamente distante; entre o opaco e o transparente, numa rede relacional mais ou menos lata, entre o nível circunscrito e os fluxos de um sistema-mundo. Ali repousa o humano, como lembra Mário Benedetti.

2. CULTURA POPULAR, RESISTÊNCIA E MERCANTILIZAÇÃO

Il folclore può essere capito solo come un riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo, sebbene certe concezioni proprie del folclore si prolunghino anche dopo che le condizioni siano (o sembrino) modificate o diano luogo a combinazioni bizzarre.

Antônio Gramsci, *Quaderni del carcere*

Le néolibéralisme, c'est aussi la marchandisation généralisée des mots et des choses, des corps et des esprits, de la nature et de la culture.

Ignacio Ramonet, *Le Krach parfait – Crise du siècle et refondation de l'avenir*

2. 1. Cultura popular: uma reflexão sobre o alheio

N'O Cavaleiro Inexistente, Ítalo Calvino conta-nos o percurso de três personagens: Agilulfo, um paladino de Carlos Magno, não é mais do que uma armadura branca, sempre impecável embora sem ninguém dentro; Gurdulú, o contraponto a esta figura esvaziada, de que virá a tornar-se escudeiro - também chamado Omobó, Martinzul, Gudi-Ussuf, Bem-Va-Ussuf, etc. - é "um homem que existe mas não sabe que existe", enquanto Agilulfo "sabe que existe, mas não existe" (Calvino, 1998:37); Bradamante, a cavaleira que perdeu o desejo por todos os homens que vivem e que cobiça Agilulfo, o único que não existe. Na novela, Carlos Magno considera que Gurdulú e

Agilulfo fariam um belo par, com o primeiro a mudar de nome consoante as estações e a responder por qualquer designação que lhe atribuísem, passeando-se por atalhos invisíveis, aos ziguezagues, guiado pelo cavalo que o palafreireiro não comanda, e Agilulfo, cujo trajecto num mapa é sempre uma linha recta, a armadura vazia “*porque sem ela, mesmo um homem existente arriscava-se a desaparecer: imaginem, então, um homem que não existia.*” (Calvino, 1998:48). A aventura culminará com um cavaleiro em carne e osso a ocupar a armadura esvaziada, conferindo conteúdo ao que fora oco e cumprindo finalmente o desejo de Bradamante.

A parábola aplica-se igualmente ao conceito de *cultura* que, retirado da materialidade que lhe atribuíam os primeiros dicionários, parece constituir em simultâneo uma armadura vazia e um corpo à procura de conteúdo. Raymond Williams considerava-o um dos mais complexos termos da língua inglesa e, em meados do século XX, numa revisão do que os antropólogos queriam dizer com a palavra, Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn encontraram 164 definições (Wright, 2004:128). Como Gurdulú, a cultura mostra-se sem nome e com todos os nomes possíveis, mesclada com a História e com a construção da antropologia como disciplina. Como Agilulfo, desocupada e desabitada nos seus recipientes primevos, presta-se a preenchê-los ao longo de um processo e oferece-se como receptáculo a conteúdos possíveis e inconstantes. Como Bradamante, os antropólogos sentem-se incitados a preenchê-la, a conferir-lhe plenitude, a lograr uma mais aperfeiçoada noção, jamais atingida com outros e por outros²⁴.

Nos dicionários, o conceito polissémico de «cultura» mescla-se com a natureza trabalhada. Nos mais antigos repositórios portugueses e espanhóis - o *Vocabulário Portuguez e Latino*, de Raphael Bluteau, de 1713, ou o *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Cobarrubias y Horozco, de 1611 - essencializa-se, em associação com a agricultura, a lavoura, o cultivo da terra. Ostenta um carácter multifacetado a partir da raiz latina «colere», com um leque de sentidos que se estende desde *cultivar*, até *prestar culto* e *proteger*. Na obra de Bluteau revista e acrescentada por António de Moraes e Silva em 1789 reporta-se ao “*modo, e arte, o trabalho de cultivar a terra (...) a cultura do ingenho, do entendimento, instruindo-*

nos”, com remissão para a “cultivação”, o “cultivado”, o “culto” (Bluteau, 1789, vol. 1:354)²⁵. No seu desdobramento semântico, enlaçada com o cultivo da terra ou com a devoção, parece ser uma das palavras mais repletas em diferentes línguas, mapeando uma transição entre a ruralidade e a existência urbana²⁶.

O conceito virá a transformar-se na assunção básica das aspirações que guiam uma colectividade, um povo, uma nação, numa mutação que terá provavelmente ocorrido no decurso do séc. XIX, sob a instigação de um crescente nacionalismo. Lida nos dicionários, a evolução dos significados que lhe são atribuídos permite perceber quanto contribuiu para uma arquitectura de nações e suas replicações em níveis identitários *acima* - transnacionais, como sucede neste momento quanto à construção política da União Europeia - ou *abaixo* - regionais ou locais. Trata-se de um processo significativo através do qual uma ordem social é comunicada, reproduzida, experimentada e explorada, sendo constituinte doutros processos sociais e não o seu simples reflexo ou representação. Para Raymond Williams, a área de uma cultura é delimitada frequentemente por uma língua, mais que por uma classe: “*O corpo de um trabalho imaginativo e intelectual que cada geração recebe como a sua cultura tradicional é sempre, e necessariamente, mais do que o produto de uma única classe social.*” (Williams, 1958:320 trad. minha). Requer uma «estrutura de sentimento», palpável e incorpórea em simultâneo, o resultado concreto de todos os elementos que intervêm na organização geral de uma sociedade, destringendo três grandes sentidos modernos da *cultura*. Associa-se em primeiro lugar a *civilização*, um processo gradual de auto-aperfeiçoamento, com um utópico *telos* (fim, objectivo) para que se dirigia, associando-a a boas maneiras, refinamento, *politesse*, entre outras características²⁷. Um segundo sentido remete para o «popular», a partir dos idealistas alemães e como ataque ao universalismo iluminista, com Herder a adoptar o termo no plural - *culturas* - para abranger

25 - Já no séc. XVII, no *Tesoro* de Cobarrubias y Horozco, a entrada não é através da palavra “cultura” mas antes do verbo “cultivar”: “*propiamente es labrar la tierra para que de fruto, a colendo, Cultivado, Cultura, Agricultura. Cultivar el ingenio, exercitarle, a verbo colô, colis.*” (Cobarrubias y Horozco, 1611:259).

26 - Com Cícero, reparte-se entre *colere agros* e *cultura animi*, esta última remetendo para o aperfeiçoamento individual e Goethe, na sua obra de 1740 sobre a viagem que fizera a Itália, utiliza a palavra «Kultur» para reflectir sobre as maneiras de viver e pensar colectivas (Goethe, 2001; Dias, 1965-71:253).

27 - Se era assim no final do séc. XIX, na viragem do século passa a reectar-se a massificação (Eagleton, 2003:24).

24 - O primeiro terá sido Edward B. Tylor, em *Primitive Culture* (1871) que a torna inescapável, repleta, totalizante: “*Cultura é aquele todo complexo que compreende, ao mesmo tempo, as ciências, as crenças, as artes, a ética, as leis, os costumes e quaisquer outras faculdades ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de determinada sociedade*” (cit. Dias, 1965-71:251).

de forma diferenciada nações e períodos, ou culturas económicas e sociais no âmbito de uma mesma nação²⁸. Finalmente, a remissão para o mundo das artes, considerando-se que ser civilizado ou cultivado pressupõe refinamento, o doseamento da paixão, boas maneiras e um espírito aberto, uma autodisciplina e uma sensibilidade inata aos interesses alheios, com ponderação e comedimento. Neste contexto, segundo Terry Eagleton (2003) a cultura encaminha para um conjunto de obras artísticas e intelectuais e para as suas instituições de produção, regulação e difusão²⁹. Implicaria uma suposta preparação para sacrificar os próprios interesses em prol do bem comum, o que não é politicamente inocente, pois coloca o conceito do lado das classes médias educadas e não das massas iradas³⁰.

Apesar da ênfase numa «cultura comum», a visão de Raymond Williams é distinta da proposta de Arjun Appadurai e Carol Breckenridge evidenciada em *Public Culture*, cuja edição se iniciou em 1988. Se a palavra «público» remete segundo o dicionário de Bluteau para o que é do uso de todos, ou seja “o público é a gente de qualquer terra”, aqueles dois autores privilegiam uma análise dos fluxos de pessoas, objectos e práticas culturais do Ocidente para o resto do mundo, acabando por tornar hegemónica a ideia de que o global produz o local.

Com o adjectivo «popular» acochado, embora se lhe atribua «graça» e «encanto», a cultura desvaloriza-se e torna-se um resíduo de valor inferior. A explicação só pode estar no adjectivo ou na forma substantiva de que provém³¹. Importa saber se designa uma prática das classes menos

cultivadas, um saber não pericial e não profissionalizado, algo que se haja popularizado e adoptado massivamente, ainda que difundido a partir das instâncias do poder, ou se corresponde a uma modalidade específica, emanando dos grupos sociais subalternos. Frequentemente, trata-se daquilo a que Irene Vasquez Valle chama uma *reflexão sobre o alheio*, por se tratar de aproximações das elites às concepções do mundo e da vida que frequentemente são distintas e até opostas às que se consideram legítimas (Vasquez Valle 1989:1). A sua exegese requer a inserção num quadro caracterizado pelas assimetrias de poder entre os grupos sociais em presença e pelas suas articulações com projectos políticos de construção do Estado-nação e de afirmação da identidade nacional, como demonstrou João Leal (2000).

A ambiguidade do termo “povo”, com as contradições e aporias que suscita, foi notada por Giorgio Agamben:

“Tudo se passa, pois, como se aquilo que chamamos povo fosse na realidade não um sujeito unitário mas uma oscilação dialéctica entre dois pólos opostos; por um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, por outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos; no primeiro caso, uma inclusão que se pretende sem restos, no segundo, uma exclusão que se sabe sem esperança; num extremo, o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a coutada do bando – corte dos milagres ou campo – de miseráveis, de oprimidos, de vencidos.” (Agamben, 2010:32)

Nas modalidades mais antigas do português e do castelhano, o povo resulta da fusão entre gente e localidade: “*el lugar y la gente del.*” (Cobarrubias y Horozco, 1611:598). Embora o «povo» não pareça ser uma categoria sociológica estável, que possa ser identificada e subjectivada em estudos empíricos, porque não existe na realidade objectiva (Fiske, 1991:22), no contexto rural do norte da Península Ibérica, *pobo*, *pueblo* ou *povo* designam objectivamente a ligação entre um lugar e os que o habitam, uma comunidade concreta e não imaginada. A noção circunscreve-se a uma localidade, síntese confluyente entre um território, com um termo demarcado, e os que o habitam: “*quem viu um povo, viu o mundo todo*”. Como lembram Rowe e Schelling, se o *popular* remete para um local – ou uma série de

impossíveis. Como afirma o ditado, junta o azeite o vinagre.” (Reys Frias, 1977:7). Remete para um vocabulário incerto (o que significa “popular”? relaciona-se com as “classes populares?” e o que são “classes populares?”) através de um termo que é geralmente remetido para o que não é de especialistas (Isambert, 1982).

28 - Este pluralismo não dissolve as identidades, antes as multiplica. “O pluralismo pressupõe identidades, tal como hibridização pressupõe pureza” (Eagleton, 2003:28).

29 - Terry Eagleton alerta para a circulação de uma noção localizada e res- trita, sob uma forma peculiar (a cultura da fotografia, das armas, dos ser- viços, do museu, dos surdos-mudos, do futebol, da dependência, da dor, da amnésia). Totalizante, ramificou-se e tornou-se inescapável; concomitan- temente, especializou-se e enquadrou as “políticas de identidade” (Eagleton, 2003:56), com a “imaginação” a tornar-se uma das palavras-chave. Com uma carga muito positiva na extensão que lhe foi dada sobretudo por Appadurai (1996), a imaginação é a faculdade através da qual é possível ter empatia com os outros e orientar-nos no território desconhecido doutra cultura.

30 - Eric Wolf, ao reflectir sobre a relação das ideias com o poder fornece uma perspectiva processual do termo, que é delineado a partir do cultivo e da agri- cultura, a seguir aplicado à cultura *animi* e ao granjeio das jovens mentes para aspirarem aos ideais dos adultos (Wolf, 1999:passim).

31 - Escreve um activista que a cultura popular “inclui alianças estranhas, uniões

locais dispersos – e não para um objecto, um sentido ou um grupo social, gera um princípio de oposição à ideia da nação como único corpo, imposta pelo liberalismo autoritário ou pelo populismo (Rowe e Schelling, 1991:10). No seu trabalho sobre a América Latina afirmam que chamar «popular» a algo implica uma oposição (Rowe e Schelling, 1991:2), contrapondo a *cultura popular* à *cultura erudita* das elites, com uma continuidade mais entre a *cultura popular* e a *cultura de massas*. Uma e outra têm em comum serem sempre indicadas como alheias, dos outros³².

Numa conferência realizada na Universidade de Santiago de Compostela em 3 de Dezembro de 1948, repetida a convite do Prof. Filgueira Valverde no Instituto de Pontevedra quatro dias depois, Jorge Dias interroga a dicotomia entre a “*Cultura Popular*” e a “*Cultura Superior*”. A primeira “é, à letra, tudo aquilo que é criação do povo, ou de que o povo se apropriou, fazendo hoje parte do seu património espiritual, moral ou de capacidade de realização prática.” (Dias, 1949:5). O conceito de *povo* “quer seja na sua forma grega *étnos*, quer sob a sua forma germânica *folk*” (Dias, 1949:6) oscila entre um significado que diluiu as distinções de classe numa identidade nacional – o «povo francês; o povo italiano» - e um outro, a que alude a expressão «cultura popular», que remete para “*indivíduos de certas classes, como: camponeses, marítimos, pescadores, etc.*” (Dias, 1949:6). Ou este *et caetera* engloba o ambiente urbano, com os operários e outras camadas dos grupos subalternos ou Jorge Dias exclui-os da «cultura popular». Por sua vez, esta é remetida para um patamar abaixo da «Cultura Superior», através de uma perspectiva ecológica: “*Quanto mais preso está o homem à terra ou quanto maior é o contacto com a natureza, mais forte é nele o popular e, portanto, maior interesse tem para a Etnografia.*” (Dias, 1949:11). Por estes anos, quando preparava o seu trabalho sobre Rio de Onor, Jorge Dias aparta as vertentes urbanas da cultura popular e considera que “*Para o Etnógrafo, certas manifestações da vida moderna têm quase o valor do patológico para o médico: são formas aberrantes, que só como aberração interessam.*”

32 - Em *Keywords* (1976), Raymond Williams reitera a sua oposição à designação «cultura de massas». Tal como a «sociedade de massas» ou a «massificação», frequentemente com referências aos media, a cultura de massas constitui a seu ver um modo de incorporar a classe trabalhadora numa massa indistinta, constituindo uma nova modalidade de alienação e controlo, indicada para precaver contra uma tomada de consciência popular. Como em trabalhos anteriores, Williams reafirma que não existem ‘massas’ mas só meios de ver as pessoas como massas.

(Dias, 1949:18)³³. Jorge Dias evidenciava a eficácia da imagética ruralizante numa conjuntura em que a cultura operária fora expulsa da esfera pública e a luta de classes fora ilegalizada por gerações (Castelo-Branco e Branco, 2003:11).

Um ano após a publicação de *Vilarinho da Furna, uma aldeia comunitária* (1948), Jorge Dias reflectia sobre a *cultura*, demarcando-a das aberrações, anormalidades e singularidades inerentes às «manifestações da vida moderna». Cerca de duas décadas depois, a convite de Joel Serrão, publicará a entrada “*Cultura*” no *Dicionário de História de Portugal* (1965 a 1971), considerando que corresponde a “*tudo aquilo que recebemos no ambiente social em que fomos criados; foi tudo aquilo que aprendemos de nossos pais, de nossos companheiros de folguedos e de trabalho, tudo, enfim, que fomos recebendo pela vida fora, dos indivíduos do grupo social a que pertencemos.*” (Dias, 1965-1971:254). Na unilateralidade da sua definição, que confere aos indivíduos um papel de mero receptáculo em relação a algo que é “*superorgânico e superindividual*”, Jorge Dias encaminhava para a noção de *herança social* ou *património social*, dois termos que veríamos muito revisitados desde a década de 1970³⁴.

Produzida no interstício entre a vida quotidiana e os produtos daquilo a que Teodor Adorno chamou «indústrias da cultura», John Fiske caracteriza a cultura popular como uma produção própria e não imposta aos grupos subalternos, a partir de dentro e de baixo, e não de cima (Fiske, 1991:23). Será este o cerne da questão, desviado nos últimos anos com a ênfase em torno dos consumos, compreensível quando alguns praticantes das ciências sociais – que tanto dissertam sobre reflexividade - olham sobretudo para a realidade a partir do conforto dos respectivos lugares sociais. No sentido que lhe é dado por Gramsci, a cultura popular não pode ser entendida como uma visão adquirida do mundo, mas como um espaço ou série de espaços em que são formados os temas populares, de modo distinto do correspondente aos grupos dominantes (Rowe e Schelling, 1991:10). Na forma mais antiga

33 - Mais tarde, virá a enquadrar as mudanças sociais na sua visão das culturas, que “*se caracterizam por um certo dinamismo que resulta da própria capacidade inovadora e inventiva do grupo e, sobretudo, das influências que este recebe do exterior, mercê dos contactos que estabelece com outras sociedades.*” (Dias, 1970:5).

34 - De facto, em 1972 a UNESCO aprovou a Convenção para a protecção do património mundial cultural e natural, a que se seguiu em 1989 uma Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular e, em 2003, a Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial.

detectada para a língua portuguesa no dicionário de Rafael Bluteau, «popular» é: *“O que gangeia o povo, fazendo-se seu parcialmente; it. coisa, que serve de o grangear”* (Bluteau, 1789, vol.2:218)³⁵. Esta dialéctica entre o que faz e o que é feito, o que alcança e é alcançado, aproxima da noção que se adopta. A cultura popular é produzida pelos grupos subalternos das sociedades, organizados em moldes diversos e permeáveis, em resultado de práticas sociais, inseridas num tempo e num espaço em que se cruzam fluxos de intensidade variada, cabendo a sua apropriação aos diversos agentes – individuais e colectivos – através de idiomas socialmente construídos³⁶. A multiplicação das práticas sociais demonstra que os elementos dos grupos subalternos e os iletrados conferem novos sentidos, reconvertem e re-localizam os padrões exteriores, em relação aos quais se mantêm dubitativos. Realizam uma exegese própria dos textos bíblicos, da poesia, do teatro, da literatura ou da arquitectura, com a memória colectiva a desempenhar um papel de destaque neste processo.

A abordagem que se seguirá considera o papel do tempo e dos agentes sociais, entre o conflito e a resistência, na construção da cultura popular. Discutem-se os modos de apropriação, com a sua utilização como insígnia na promoção de entidades sub-nacionais, e a sua conversão em mercadoria – a *mercantilização da diferença*, que paradoxalmente confere distinção.

35 - O termo povo que no dicionário de Bluteau corresponde a’ *“Os moradores de huma Cidade, Vila ou lugar; Povo miúdo, a plebe, o vulgo, a gente bayxa de qualquer Povoação, Cidade, villa, etc. (...) Povo, Nação, Gente.”* (Bluteau, 1713), corresponde, em 1783, a *“os moradores da cidade, villa, aldeia, casal; grande multidão de pessoas; o vulgo, a população; nação, gente; vulgacho é a gentallia, a infima plebe, o vulgo desprezível e ignaro.”*, no Grande Dicionário Portuguez ou Thesouro da Lingua Portuguesa, do Fr. Domingos Vieira dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho. Em 1890, o termo, na sua acepção erudita, já reporta a *“Todos os indivíduos que constituem uma nacionalidade, tomados colectivamente: o povo portuguez, o povo americano”*, no Dicionário de Moraes Silva, remetendo de forma exclusiva para a pertença a uma nação.

36 - Lembrando muito da sua infância vivida num bairro operário, Raymond Williams - que tanto escreveu sobre a cultura popular - enfatiza que a cultura é algo ordinário, comum. Faz um parêntesis para anotar que *“Este ano, quando o meu pai estava a morrer, veio um homem e cuidou do jardim; outro carregou um camião de troncos para a lareira e tronxe-os; outro chegou e cortou os troncos com um machado, para fazer toros; outro, não sei quem, nunca nos inteirámos, deixou um suco de balatas na porta das traseiras; uma mulher chegou e levou uma cesta de roupa para lavar.”* (Williams, 2008:48).

2.2. Tempo, processos e cultura popular: entre lugares da memória e dessubstancialização da diferença

*cada palabra viene con la historia
que le otorgó matices y sentido
sílabas a sílabas y bien ordenadas
con el acento donde corresponde*

Mário Benedetti, *Testigo de uno Mismo*

Frequentemente remetida para a estabilidade, a *cultura popular* foi alvo de aproximações a-históricas, como se a sociedade tivesse permanecido idêntica a si própria ao longo dos tempos. Todavia, é consubstancial à história, a cujas turbulências o seu conteúdo se adequa, e qualquer análise do conceito implica a integração da mudança³⁷. A selecção a que se procede conduz à construção de um «passado signifiante», nos termos de Raymond Williams, e à elaboração de uma versão em torno de si, que mantém continuidade e legitima o presente.

Embora o tempo possa ficar por pensar, não cessa de ser utilizado

37 - Susan Wright (2004) considera duas perspectivas em torno da cultura, por comodidade designadas «velha» e «nova». As principais particularidades da velha ideia de cultura, vigente até aos anos 70 e ainda em curso, remetem para (1) uma entidade definida de pequena escala; (2) um conjunto de características determinadas através de uma lista de traços ou de atributos; (3) a sua inamovibilidade; (4) a existência de um sistema subjacente de significados partilhados – uma cultura autêntica; (5) a integração de indivíduos homogêneos e idênticos (Wright, 2004:130). Os novos significados de cultura mostram-na como um processo conflituoso de construção de significado (Wright, 2004:131), apontando para (1) a disputa sobre a definição, incluindo a de si própria; (2) um conjunto de pessoas posicionadas de forma diferente nas relações sociais e processos de dominação, que usam os recursos económicos e institucionais que têm disponíveis para tentar impor a sua perspectiva, bloqueando as alheias, para colher o resultado material; (3) espaços sem restrição, com apelos a conexões locais, nacionais e globais; (4) a especificidade histórica da formação de conceitos, sem que as ideias constituam um todo fechado e coerente; (5) na sua forma hegemónica, a cultura aparece como coerente, sistemática, consensual, um objecto além da acção humana, não ideológica – como na velha acepção de cultura (Wright, 2004:132).

como instrumento taxinómico (Michel de Certeau, cit. Hartog, 2003:12). A cultura – e também a *cultura popular* – indica um processo e não um estado definitivo e eterno, num presente que se alongaria. Nas suas formas práticas e expressivas, no conjunto de relações estabelecido entre os membros dos grupos subalternos, como nas construções, interpretações e actuações sobre o real, vem sendo desgarrada dos seus contextos de produção desde o séc. XIX. Incorpora algumas componentes universais, nomeadamente na resistência (bandidos magnânimos, crítica social, criaturas indefesas) que denunciam as injustiças detectadas nas culturas do mundo pautadas pelas desigualdades. Que *cultura* e que *povo*?

Na sua abordagem da Idade Média e do Renascimento a partir da obra de François Rabelais, Mikhail Bakhtin opõe-se à consideração das expressões da cultura popular como uma esfera autónoma, inserindo-as na existência dos grupos sociais subalternos. Para o autor, as festas tiveram então um conteúdo essencial, um sentido profundo, representando uma concepção do mundo (Bakhtin, 1987:14)³⁸. Remetia a vitalidade da cultura popular para a Idade Média e para o Renascimento, quando iniciou um processo de decrepitude. Todavia, E. P. Thomson (1991) defende que a consciência e o uso dos costumes era particularmente forte em pleno séc. XVIII, conquanto alguns desses usos fossem de criação recente e estivessem associados à reivindicação de novos 'direitos'. Grande parte da história social do séc. XVIII seria pautada pelo confronto entre uma economia de mercado inovadora e uma *economia moral da multidão* (Thompson, 1991:21). Uma resistência obstinada abria uma fenda profunda entre a cultura elevada e a da plebe, com muitas disputas associadas tanto aos costumes, como aos salários e às condições de trabalho, no início da revolução industrial. O *costume* constituía a retórica de legitimação de quase todos os usos, práticas ou direitos reclamados, com a abertura de um campo para mudanças e disputas, uma

38 - Na sua obra acerca da cultura popular na Idade Média e no Renascimento, a partir dos textos de Rabelais, o autor decompõe em três grandes categorias as expressões da cultura popular. A primeira, ligada às formas e rituais do espectáculo, incorpora os festejos carnavalescos, as representações jocosas em praças públicas, etc.; a segunda, associa-se às obras cómicas verbais de diversa natureza, orais e escritas, em latim ou em vernáculo; a terceira abrange diversas formas e tipos do vocabulário familiar e grosseiro (insultos, juramentos, lemas populares, etc.). Detecta um *mundo segundo* e uma *segunda vida* (Bakhtin, 1987:11), que criava uma dualidade do mundo, com base no desdobramento num conjunto de sósias paródicos das personagens do poder.

arena em que interesses opostos apresentavam reivindicações em conflito (Thompson, 1991:16-17).

Neste final de Antigo Regime, o trabalho livre trouxera consigo uma modificação dos antigos meios de disciplina social, como o paternalismo e o clientelismo, ao mesmo tempo que os pobres passavam a ser vistos como indisciplinados, criminosos, inclinados ao tumulto e ao motim. A sua insubordinação era entendida como inconveniente e não como ameaçadora, pois garantidamente o controlo por parte da classe dominante era exercido através de uma hegemonia cultural, apenas secundariamente coadjuvada pelo poder económico ou militar. Para E. P. Thompson, uma cultura é um conjunto de diferentes recursos, com trocas entre a escrita e a oralidade, os dominantes e os subordinados, a aldeia e a metrópole, instituindo um palco de elementos em conflito que só é convertido em «sistema» sob uma forma imperiosa: o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa dominante (Thompson, 1991). O *consenso* é um mecanismo de exclusão das contradições sociais e culturais, das fracturas e oposições internas.

Numa situação diferenciada relativamente ao sul da Europa católica e ortodoxa, na sociedade rural inglesa foi difícil para a Igreja controlar o ócio dos pobres. Ali, a economia doméstica e a organização do trabalho dificultava a distinção entre trabalho e lazer, investindo-se um enorme capital emocional nas ocasiões festivas, que serviam de compensação ao trabalho, com a perspectiva da comida, da bebida, do namoro, do divertimento e da extensão das relações sociais a fazer esquecer as agruras da vida. Torna-se possível reconstruir uma cultura popular transmitida oralmente e assente no costume, situada a grande distância da cultura dos grupos sociais dominantes e alimentada por tradições distintas, reproduzida pelo exemplo e expressa pelo simbolismo e pelos rituais. Segundo E. P. Thompson, a sua zombaria picaresca das virtudes burguesas e as suas atitudes irónicas para com a lei e a religião, dimanadas dos centros de poder, podem ser entendidas através do antagonismo e, por vezes, das reconciliações dialécticas de classe.

No caso português, Teixeira *et al.* salientam que «*Durante séculos as festas foram religiosas porque não havia espaço para elas fora do idioma do catolicismo.*» (Teixeira *et al.*, 1997:73). A Igreja controlava o tempo e o sentido da festa, os ritos, os gestos e os comportamentos, as ofertas votivas de bens e dinheiro, embora sem lograr um controlo total. Os grupos sociais subordinados tinham uma cultura autónoma e própria, que não desafiava abertamente as formas hegemónicas. A festa constituía uma ocasião equívoca, de coalescência e de confronto entre poderes e populações.

evidenciada em inúmeros documentos que circulavam entre as diversas autoridades – governadores civis, agentes policiais, representantes das comissões de festas –, na literatura etnográfica e em obras ficcionais.

Perante dois movimentos quase coetâneos e contraditórios, Eric Wolf (1999) repara que ao mesmo tempo que as classes comerciais se aliam para a expansão de um Estado baseado na Razão, que se apresentava como a causa do futuro, as classes sociais sitiadas e as elites locais pontuam o seu protesto pela exaltação das tradições, do paroquialismo, do verdadeiro espírito profundo, da intimidade e do conhecimento local³⁹. Entre estas perspectivas *para a frente* e *para trás* no tempo foram edificados muitos dos conceitos fundadores das ciências sociais, numa luta pelo controlo e pela distribuição do poder, transportando a marca das suas afinidades políticas. Enquanto as forças revolucionárias e imperiais da França exerciam a dominação sobre a Europa em nome do racionalismo, do secularismo e da igualdade, no que viria a ser a Alemanha respondeu-se através de contra-movimentos tradicionalistas e espiritualistas, em nome da «cultura». As elites, como percebemos pelo faseamento de Hroch (1993), ao mesmo tempo que avalizavam um futuro que passava pela industrialização, asseguravam em simultâneo os projectos nacionais⁴⁰.

O povo tinha centralidade em ambos os desígnios. Por um lado, havia que transportar a multidão ignara às luzes da Razão, por outro reconhecer que o povo simples e rústico, que vivia em harmonia com a natureza, sempre fora detentor da sabedoria que o industrialismo sitiara ou destruíra. Ou seja, em torno do «popular» gravitam dois distintos projectos, com reflexões e

39 - Jorge Dias, menos controverso, vai conciliar ambas as visões numa das suas definições mais tardias do conceito de cultura: “A cultura é, portanto, o produto do diálogo multimilenar que o homem tem travado com o ambiente na luta pela sobrevivência, e que em cada sociedade se condensou de maneira típica, mercê de circunstâncias naturais e históricas particulares. Existem assim uma cultura, herança social de toda a humanidade, e as culturas particulares de cada grupo social bem individualizado.” (Dias, 1965-71:254)

40 - Miroslav Hroch (1993) considera três fases cronológicas nos movimentos nacionais: a Fase A é caracterizada pela descoberta da cultura nacional pelos letrados; a Fase B, de agitação patriótica, congrega professores, estudantes e clero; a Fase C, está marcada pelo aparecimento de um movimento de massas, que integra funcionários, pequena-burguesia e profissões liberais, estando os operários e os camponeses escassamente representados (Hroch, 1993). Apesar de haver agitação patriótica, a ausência da terceira fase acarreta a não conversão das aspirações nacionalistas num movimento de massas, com uma consciência de si bem definida.

práticas em torno do alheio: por um lado, o desenvolvimento, eivado daquilo que Raymond Williams denominará discursos de *contrapastoral* e por outro, na senda das correntes românticas, a busca frenética da identidade, circunscrita pelas fronteiras nacionais, que edifica os camponeses como protagonistas, em textos que propugnam uma visão *pastoral* (Williams, 1973). Sob ambas as perspectivas, é a elite que olha para os *outros*, em formatos não coincidentes, embora não exactamente antagónicos, pois partilham uma concepção em que o *popular* reflecte a alteridade. Com o crescendo do nacionalismo, os traços de cultura, agregados daqui e dali, contribuiriam para uma totalidade comum, através da unificação do espírito manifestada num povo particular e só nesse. Fortalecido na sua identidade única, cada povo, separado e distinto, poderia resistir às exigências das luzes da Razão.

A Europa foi varrida pelo romantismo desde finais do séc. XVIII, sobretudo sob a influência intelectual alemã. Exaltavam-se os camponeses puros, simples, incorruptos, numa redescoberta folclórica do «povo» que ajudaria a imaginar as nações, em que foram fundamentais as línguas vernáculas (Anderson, 1983). Este renascimento cultural e populista, que para muitos esteve na origem dos movimentos nacionalistas, enformava uma *visão sobre o alheio*. Em seu nome, adquirem legitimidade novas classes de cientistas, como os etnógrafos ou os folcloristas. Não constituía o resultado de qualquer movimento popular e estava desligado de qualquer aspiração ou programa político por parte dos grupos sociais subordinados. O povo era o campesinato, não das *jacqueries* rebeldes, mas aquele que congregava um conjunto de qualidades imaginadas e virtudes fundadoras. A sua descoberta e a transformação da sua *tradição* particular em cultura nacional, resultou de uma construção feita por entusiastas pertencentes às elites ou às classes dirigentes, por vezes estrangeiras. Enquanto grupo, o campesinato só não fora esquecido pela História nos momentos de revolta, mas não era pela insubmissão que se lhe conferia protagonismo. Entendida na sua matriz rural, a cultura popular – que supõe *uma intenção não confessada* (de Certeau 1990) – só se tornou objecto de interesse porque o seu perigo foi eliminado, ao contrário do que sucedia com as camadas do proletariado urbano.

Numa reflexão acutilante sobre as condições sociais, políticas e ideológicas, que tornam o «popular» um objecto de curiosidade científica ao longo do séc. XIX, Michel de Certeau argumenta que a reputação do «popular» entre as elites cultas oitocentistas resulta do diagnóstico que o

dá como «em vias de extinção», inofensivo, em ruína, moribundo. O seu artigo chama-se, significativamente, «A beleza do morto» (Certeau, 1990). À visibilidade do popular não são indiferentes propósitos moralistas, que incluem a censura, o policiamento e a depuração. Inofensiva e desenraizada do contexto da sua produção – o povo – a cultura popular virá a adquirir conotações simbólicas que a associam à pureza, à origem, ao primitivo, à infantilidade, à ingenuidade, ao natural, convertendo-se em matéria prima por excelência para a fabricação das *culturas nacionais*.

A vida das nações inicia-se com um caminho de acesso às origens, que permite descobrir e recolher os preciosos legados prístinos dos fundadores. O trabalho arqueológico transforma-se em trabalho etnográfico (Thiesse, 2000:25), pois o povo, no seu primitivismo, seria uma espécie de fóssil vivo que preservara até à modernidade o espírito dos primeiros antepassados. Esse povo estava nos campos, não nos bairros imundos das cidades onde se acumulavam os operários recém-chegados, embora na Grã-Bretanha do final do séc. XIX o rural fosse secundário. Todavia, o passado do campo, os seus sentimentos, a sua literatura estavam de tal modo imbricados na vida rural e no que significava viver bem, que tal persistiu e até se reforçou, dando-se quase *“uma proporção inversa entre a importância relativa da economia do trabalho rural e a importância cultural das ideias rurais”* (Williams, 2001:307, trad. minha).

Como uma espécie de “selvagens do interior”, os camponeses integrariam as *sociedades frias*, arredadas da complexidade trazida pela industrialização. A etnografia colaborava no levantamento dos seus costumes, que se tornam símbolo da pátria e referentes éticos⁴¹. A cultura popular de matriz rural foi incorporada no processo oficial de construção das nações, embora os camponeses imaginados e descritos fossem distintos das massas miseráveis do mundo rural, ou dos servos da Idade Média. Seres sábios, livres e bem-aventurados, com uma vida frugal mas sem angústias, os camponeses viviam em comunidades harmoniosas, submergidas na cultura mais genuína, e constituíam uma espécie de antítese do proletariado

41 - No caso português, João Leal (2000) mostra o envolvimento dos etnógrafos e antropólogos portugueses na etnogenealogia, que permitiu reconstruir um elenco de traços psicológicos e espirituais próprios do carácter nacional português, e “as *«etnografias portuguesas»*, no seu itinerário entre 1870 e 1970, podem ser vistas como parte integrante de um processo que, recorrendo à terminologia proposta por Benedict Anderson (1991[1983]), visa a construção de Portugal como uma comunidade imaginada.” (Leal, 2000:16).

urbano⁴²: “A construção das nações e a sua entrada na modernidade fazem-se às arrecuas: afirmação de um passado feliz e intangível, em vez da promessa de amanhã dourados. Esta representação social não teria sido tão enunciada durante tantas décadas se tivesse sido de grande eficácia mobilizadora.” (Thiesse, 2000:160)

Numa abordagem da América Latina, William Rowe e Viviane Schelling (1991) sugerem a existência de três narrativas em torno da cultura popular desde o séc. XIX. Em primeiro lugar, a que a associa uma autenticidade original à ideia de passado, sempre em perigo de extinção e ruína, progressivamente degradada pela industrialização e pela indústria cultural. Em segundo lugar, a que surge como resposta ao avanço da industrialização no séc. XIX e encara como inevitável, para o melhor ou para o pior, a transformação da cultura popular numa variedade de cultura de massas. Finalmente, a que se inspira em Marx e que atribui à cultura popular uma carga libertadora e utópica.

A primeira percepção remete para questões associadas ao património e à autenticidade. A economia do passado no presente impõe um modo de circulação possível entre um e outro que é determinada a partir da actualidade, como se a história tivesse entrado em pré-reforma, nos termos de François Hartog (Hartog, 2003:161). A *historicização imediata do presente* (Hartog, 2003:207) reporta-se a um tempo em que a reprodução sofreu cortes, devido aos processos de desvitalização agrícola e à desertificação, em que o futuro parece obscuro, ameaçador e ameaçado. Para conjurar o futuro e concomitantemente esconjurar as suas perplexidades, o tempo transita para fora da história, com a passagem do prospectivo ao retrospectivo. François Hartog reflecte acerca de uma dupla dívida - em direcção ao passado e ao futuro - que se converteu no centro da nossa experiência contemporânea do presente. Apelando ao património, afectam-se dispositivos de precaução

42 - Thiesse nota que o campesinato é a categoria social mais representada nos quadros do séc. XIX (Thiesse, 2000: 185), embora de forma fantasiosa, com as pessoas ausentes ou sob a forma de figuras longínquas. Os camponeses não estão incluídos na paisagem, sendo apresentados pelo pitoresco, com as festas rurais a serem pintadas como acontecimentos espectaculares, que prescrevem o olhar a ter, com um efeito multiplicador significativo. Em 1847, William John Thomas, bibliotecário do parlamento inglês, cunharia mesmo o termo para a cultura popular dos camponeses: o folclore, que seria a tradução «saxónica» do *Volkskunde* (a ciência do povo). Em 1890 todo o campesinato europeu já possui costumes e rituais muito ricos, que entusiasmam os viajantes.

e responsabilidade, tendo em conta o irreparável e o irreversível. Num famoso excerto d'A *Miséria da Filosofia*, Karl Marx menciona a repetição da história, primeiro como tragédia e depois como farsa. Expressão muito glosada, trata-se de uma síntese interessante para abordar os mecanismos de patrimonialização, que salvaguardam para manter o suposto espelho da humanidade: a sua própria história. A proliferação patrimonial actual constitui um sinal de ruptura entre o presente e o passado, o sentimento vivido da aceleração como forma de realizar a experiência: a oscilação entre um regime de memória e outro (Hartog, 2002:204). À força de viver ao ritmo da patrimonialização, os habitantes dos campos habituaram-se a este olhar etnográfico. Tornaram-se objectos patrimoniais da modernidade, devendo constituir aos olhos dos outros a imagem das riquezas simbólicas do local de que são os representantes activos, constituindo assim *novos actores retroactivos* (Jeudy, 2008:49), que sofrem os efeitos da *reflexividade patrimonial* (Jeudy, 2008:50).

A segunda, ao remeter para a cultura de massas, subentende a alteridade. Escreve Raymond Williams que "*Para outras pessoas, nós somos as massas. As massas são outras pessoas*" (Williams, 1958:300, trad. minha). Como reafirmaria num outro texto, não existem *massas*, mas tão só maneiras de ver as pessoas como tal: a chusma, a multidão, remetem sempre para os *outros*, os desconhecidos, a população, que é diferente de cada um (Williams, 2008:50-51). Segundo o autor, juntaram-se presumivelmente três tendências para confirmar o sentido de uma *cultura de massas*: (1) a aglomeração de população nas cidades industriais, uma massa física de pessoas cujo crescimento se acentuou e que continuou com o incremento da urbanização, conduziu a um *encontro das massas*; (2) a concentração de trabalhadores nas fábricas, devido às necessidades da produção colectiva em larga escala, originou uma *produção de massas*; (3) o desenvolvimento consequente de uma classe trabalhadora organizada em termos sociais e políticos, fez emergir uma *acção de massas*.

Em terceiro lugar, a assunção emancipadora da cultura popular, na linha de Marx e Engels, que afirmam a importância do internacionalismo no *Manifesto do Partido Comunista* (1848), ao mesmo tempo que consideram que os proletários só têm a perder as suas cadeias. Porém, na actualidade a memória não se destina a preparar o futuro mas a garantir o presente. Se Walter Benjamin escolheu para epígrafe de uma obra uma frase de Michelet: "*Cada época sonha com a seguinte: Futuro, futuro!*", demonstra aí que as fantasmagorias de um 'sonho colectivo' antecipam o futuro, mas só na medida

em que 'cada época pensa ao contrário no seu sonho a arrancar-se ao seu sono'. Nas odes futuristas de Álvaro de Campos e na poesia de Maiakowsky louvava-se os indícios do devir, que tudo revolucionariam. Despojados da esperança e da utopia, sem que o futuro se afigure sorridente, a capacidade libertadora da cultura popular na actualidade parece obnubilada sob formas hegemónicas. Aparentemente, a história deixou de poder ser construída do ponto de vista do futuro, que é apresentado sem "amanhãs que cantem", numa *heurística do medo* (Hartog, 2003:212). O devir é em simultâneo encarado como perigoso e, paradoxalmente, ameaçado: "*O apelo à noção de património não traduz só uma tomada de consciência e uma resposta à ruptura, mas tornou-se uma maneira de designar um perigo potencial e de lhe fazer face, pondo precisamente em acção uma lógica de tipo patrimonial, que se proclama cada vez mais preocupada pela transmissão e que dá cada vez mais lugar ao património «imaterial»*". (traduzido de Hartog, 2003:210). Ainda assim, como escreve Ernest Bloch, o sentido não se perde, embora possa ficar adiado, temporariamente suspenso.

Nos anos 1980, a obra em vários volumes editada por Pierre Nora *Les Lieux de Mémoire* ganhava a sua razão de ser, porque os "*milieux de mémoire*" teriam deixado de operar por si o processo de reprodução do conhecimento da França, que se considerava central para a continuidade (Nora, 1986). Numa reabordagem daquela obra, François Hartog mostra que o presente constitui uma categoria preponderante, enquanto o passado recente – aquele que nos surpreende que «não passe» ou que nos inquieta que «passe» - exige ser incessante e compulsivamente visitado e revisitado (Hartog, 2003:153). Sem os *meios* de memória, os resíduos de continuidade detectam-se nos seus *lugares*, que constituem corredores em que desembocaram diferentes caminhos. Num processo que se intensificou nas duas décadas seguintes, a História mudou de lugar (Fabre, 2001:13), e já não federa um conjunto de memórias, universalizando num momento determinado o colectivo com maior capacidade hegemónica. Às histórias nacionais e, mais recentemente, à história europeia, aprendidas no percurso escolar oficial, junta-se esta percepção paralela, localizada, minuciosa. Recorrendo a uma história comum, afirma-se de forma diferenciada a especificidade de um lugar, com a complexidade que a caracteriza, ignorada no discurso escolar. Figurando o passado local perpetua-se uma identidade. Para tanto, são precisos agentes que produzam para fora a imagem do local, conferindo-lhe centricidade nas rotas do turismo.

Mostrar o património requer a existência de mediadores e impulsionadores locais, que se movam nos circuitos de promoção e angariação de fundos, nos serviços culturais dos municípios e noutros organismos regionais. Não sendo inteiramente locais as fontes de produção do local (Bensa, 2001:9), os traços da «tradição» conquistam novas escalas, pela transgressão dos seus limites. O turismo, envolvido nas formas patrimoniais associadas na actualidade à divulgação da «cultura popular», conduz também ao *pastiche*, à imitação do real, agigantado ou miniaturizado. O turista, como grande consumidor de tradição (Thiesse, 2000:250), regressa a casa com fotos, filmes, recordações, objectos portáteis que remetem para a "tradição". Entre as diversas modalidades de festas entendidas como património, compete-se pelos turistas, que constituem o seu novo auditório, em substituição das populações locais, para as quais as festas se ligavam a modalidades de sagrado: "Ao promover a instrumentalização do património com vista à criação de imagens consumíveis, o turismo converte-se numa ameaça para a preservação da identidade cultural de inúmeros povos, colocando em risco a semântica histórica dos seus lugares de memória, de cujos significados dependem estilos de vida ancestrais." (Duarte, 2009:4).

Os *media* ajudaram e continuam a ajudar a imaginar a forma como os grupos e as comunidades se pensam, se representam e se distinguem doutros grupos e comunidades. A ideia da *tradição* enquanto espaço baseia-se na ideia de objectificação da cultura, o processo através do qual a cultura se materializa em instituições, bens, significados, géneros, sítios, símbolos. É, portanto, um processo de aquisição e dilatação do valor simbólico, bem assim como de transição para o capital económico, com as instituições a ordenarem-se hierarquicamente, desde os sítios mais remotos aos locais mais consagrados. O interesse pela tradição emerge num momento em que o «popular» e o «tradicional» ressurgem, aliados ao turismo, ao lazer e a movimentos de formação identitária de grupos sociais particulares.

O significado mais corrente atribuído à conservação patrimonial é o da manutenção da ordem simbólica das sociedades modernas: o processo de reflexividade que envolve toda a estratégia patrimonial consiste em promover a visibilidade pública dos objectos, dos lugares, das narrações fundadoras do enquadramento simbólico de uma sociedade (Jeudy, 2003:15). Num estudo feito no parque de património mineiro de Rhondda, no sul de Gales, Bella Dicks mostra como através do tropo da comunidade, o passado, o presente e o futuro estão unidos numa identidade comum que se projecta para a frente e volta atrás, representada através do que foi não

só um lugar de trabalho mas uma comunidade de gente (Dicks, 1999:353). Une-se pessoas, lugar e tempo, num processo de etnização, territorialização e temporalização (Dicks, 1999:356). Na actualidade, o espaço físico, a simultaneidade temporal (no passado) e os modos de vida partilhados servem para imaginar comunidades numa cultura patrimonial (Dicks, 1999:351) como uma visão à distância que esbate as diferenças, referida como "*the view of our town from the hill*". Para a autora, essa perspectiva é essencial para a representação da comunidade, já que as miríades de vidas sociais passam a ser representadas numa totalidade uma visualizada, com uma vida característica e homogénea. A noção de comunidade, definida pela sua fronteira e por quem exclui, fica bem expressa nestes centros de património, territorializando o tempo e historicizando o espaço (as pessoas do sítio X no tempo Y), que se distinguem doutras pessoas e lugares, como um mundo que se fecha dentro de si (Dicks, 1999:351).

Este todo harmónico projectado para fora, cristalizado num tempo, abrangendo um espaço e denegando clivagens internas, torna os indivíduos em actores retroactivos, embora com ganhos simbólicos e materiais. As comunidades não são lugares, mas práticas de identificação colectiva, cuja ordem variável define em larga medida a cultura de qualquer formação social existente (Eagleton, 2003:107). Embora centrada num lugar - um sítio pautado por relações, marcado pela história e com cariz identitário - a perspectiva de longe pode ser muito diferente para quem é *de dentro* (o retornado, o fugitivo ou o residente) e para quem é *de fora* ou turista (Dicks, 1999:352). Se retomarmos a imagem da autora, ao descer a colina e entrar na «comunidade», a sua totalidade desaparece da vista, confrontando quem olha com um conjunto infinito de fenómenos sociais, ligações e caminhos. Todavia, as redes sociais são difíceis de enquadrar no património visual, porque resistem à inscrição da identidade e pela inexistência de um início ou de um fim claros, de que depende a narrativa. A visão desde a colina pode ser vantajosa para a imaginação colectiva; ao reclamar o que há de comum entre vidas humanas diferentes, pode ser a base para afirmar a unidade. Como a identidade está sempre em construção, patenteia uma luta em torno de «quem somos nós», embora as identidades e as comunidades, assim entendidas e valoradas, sejam mais problemáticas à medida que aumenta a escala e a complexidade da sua organização social (Williams, 2001:215).

Alguns elementos materiais e imateriais produzidos pelos grupos sociais subalternos e pelas «comunidades» constituem uma *tradição*, enraizada numa história local, mas que pela tecnologia, os investimentos e

o mercado, tem vocação mundial (Warnier, 2004:17). A projecção para fora de segmentos que lhes estão associados - através de formas de inserção num mercado capitalista - mantém uma ambiguidade potenciadora de valor acrescentado. Para adequadamente romper com a saturação dos mercados, desmassificando e distinguindo, há que paradoxalmente manter a imagem de que o que é vendido ou mostrado mantém um vínculo com uma sociedade arredada desse mesmo mercado. A mercadorização respondeu à procura de *autenticidade*, com o mercado a oferecer aos consumidores produtos tão «autênticos» e «diferenciados» que reduzam a impressão de massificação. A perda de autenticidade remete para a uniformização, a dessubstancialização da diferença entre os seres, sejam eles objectos ou homens. Deriva de uma condenação do maquinismo e do seu corolário, a *produção de massa* (Boltanski e Chiapello, 1999:529). Combate-se a saturação dos mercados através da apetência dos consumidores pelo fornecimento de produtos com maior «autenticidade».

O «popular» já não pertence aos sectores populares, afirmava Nestor García Canclíni (García Canclini, 1995:155-6). Esta frase, que não era de lástima mas de confirmação, questionava a apropriação do *popular* num contexto em que a emblematização, patrimonialização e turistificação haviam convertido em produto inserido no mercado capitalista o que estivera fora dele.

2.3. Cultura popular e o papel dos agentes e conflito e a resistência

Every subordinate group creates, out of its ordeal, a «hidden transcript» that represents a critique of power spoken behind the back of the dominant. The powerful, for their part, also develop a hidden transcript representing the practices and claims of their rule that cannot be openly avowed.

James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts*

Nas suas "Osservazioni sul «Folclore»" (1935), António Gramsci refere que o folclore, que fora estudado como «pitoresco», não deve ser entendido como uma bizarria, mas como *concepção do mundo e da vida* (Gramsci, 2007:2311), parecendo-lhe necessário distinguir os seus aspectos positivos,

que poderão propiciar a emergência de uma nova cultura entre as massas. Nasceu como categoria na Europa do séc. XIX a partir das mesmas correntes intelectuais e políticas da moderna ideia de nação, de que seria a alma e foi amiúde apresentado como a expressão do espírito do povo. Para Gramsci, porém, esta concepção do mundo não é nem elaborada nem sistemática, já que o *povo* - por definição, a soma das classes instrumentais e subalternas de todas as sociedades - não a pode construir. No seu entender, *não há nada mais contraditório que o folclore*. Por um lado, considera que esteve sempre ligado à cultura da classe dominante e, a seu modo, inspirou-se nos motivos que se combinaram com as tradições anteriores. Por outro, em certos excertos dos *Cadernos* apontou-o em associação com uma cultura de oposição, salientando que o mais importante antagonismo estabelecido na sociedade é entre dominantes e dominados, com uma constelação de diferentes grupos de poder que tem as classes como categorias fundamentais. A cultura popular engendraria *duas consciências teóricas*, associadas a aspectos de uma mesma realidade: de um lado, a *conformidade com o status quo*, necessária à sobrevivência, devido à ordenação do mundo e às regras impostas pelos grupos dominantes; do outro, o *sentimento comum*, advindo da experiência de exploração, das dificuldades e da repressão compartilhada pelos companheiros de trabalho e vizinhos, que expõe os aspectos paternalistas à ironia e com menos frequência, à revolta. Como a sociedade é uma arena da hegemonia e não um mosaico de culturas, miscíveis ou não, Gramsci desvaloriza a oposição entre *tradição* e *modernidade* (Crehan, 2004).

A perspectiva de Gramsci tem de ser entendida à luz do contexto em que foram produzidos por este militante comunista italiano os *Quaderni del carcere*. A noção de *hegemonia*, que perpassa a cultura, constitui uma edificação abarcante e invasiva de todos os domínios da vida por parte das modalidades veiculadas pelas classes dominantes⁴³. Parece remeter para uma zona de sombra a evidência histórica de que mesmo numa sociedade em que uma dada classe social é dominante, é possível que os membros das outras classes concorram para o stock comum, construam modalidades

43 - Este entendimento dos grupos sociais subalternos como receptáculos do poder levará Peter Burke a afirmar que a tradição marxista não tomava com seriedade a cultura popular (Burke, 1986:206-225). Ao retirar aparentemente aos agentes sociais dos grupos subalternos a capacidade de agirem sobre a realidade, pressupõe que os sistemas de dominação e subordinação circunscrevem as práticas e as ideias, tornando os subordinados cúmplices na sua dependência.

de oposição ou sejam alterados por essas modalidades. Embora não edifiquem necessariamente uma contra-hegemonia, podem contribuir para uma cultura comum ou adoptar modalidades de *registo escondido* (Scott, 1990), através das quais os membros de grupos sociais subalternos se opõem às ideias e valores da classe dominante. Ainda que os elementos das classes dominantes tentem implantar as ideias «certas» nas cabeças dos que são governados, não há governo no exílio (Williams, 2008:50-51). Ou seja, as concepções dos membros dos grupos subalternos constituem o resultado da sua acção e da sua experiência e a comunicação não é só transmissão, mas também recepção e resposta. Explorando as conexões entre as ideias e o poder, Eric Wolf pretende traçar os caminhos nos quais interagem as relações que comandam a economia e a política e as que modelam a ideação, com a finalidade de tornar o mundo compreensível e manuseável (1999). Parece-lhe decisivo procurar como as ideias centrais, as atitudes e modos de acção eram configurados pelos papéis de classe e pela hegemonia, pela política de Estado, pela lei, pelas instituições públicas, bem como pela aprendizagem infantil, sendo a noção de *habitus* de Pierre Bourdieu um bom contributo nesse sentido, pois permite perceber como os sistemas simbólicos se tornaram sistemas de dominação.

As classes dominantes controlam largamente a extensão da transmissão e da distribuição de uma herança cultural comum, bem como a dimensão e as características desse controlo, mas a *tradição selectiva* resulta de um processo que evidencia a dinâmica do conflito no interior de uma cultura quanto à sua continuidade, pesando os interesses da classe dominante (Williams, 1958:320-1). Deste modo, a dinâmica dos sistemas hegemónicos comporta modalidades de resistência dissimulada e eventualmente ritualizada, bem como ocasionais e marcantes formas de desafio aberto. Este expressa-se através de modalidades diversificadas de movimentos colectivos, que emergem nas ocasiões em que a reprodução social foi interrompida e exige a transformação da sociedade. O conceito de *tradição selectiva* (Williams, 1958), bem como os de *resistência de rotina* (Scott, 1985) e *registo escondido* (Scott, 1990) demonstram a sua utilidade na análise da cultura popular⁴⁴. Antes, durante e depois dos processos revolucionários, para os quais as formas quotidianas de resistência contribuíram através do desgaste rotineiro e de modalidades encobertas, essas formas de resistência

44 - Por definição, o registo escondido representa o discurso - os gestos, a fala, as práticas - que são normalmente escamoteadas ao registo público pelo exercício do poder.

são as verdadeiras *armas dos fracos* (Scott, 1985, *passim*), complementando a visão gramsciana em torno da *hegemonia*⁴⁵.

Os costumes e a cultura podem servir para desencadear acções colectivas ou fazer ajustes de contas comuns aos interesses e à expressão colectiva de sentimentos e emoções no terreno e ao domínio dos que co-participam, como fronteira em relação aos forasteiros (Thompson, 1991:22). Muita da cultura camponesa que integra a "*pequena tradição*" no sentido redfieldiano radica na legitimação e na celebração dos tipos evasivos e astuciosos das suas formas de resistência. Frequentemente, o objectivo não é afrontar ou transformar um sistema de dominação, mas tão só sobreviver num curto prazo - hoje, esta semana, durante esta estação - ludibriando para conseguir uma desvantagem mínima. Quer na resistência de rotina, em que se inserem modalidades de vindicta simbólica ou efectiva, quer em formatos mais ofensivos, as oportunidades são aproveitadas quando surgem, sem grande reflexão sobre as consequências, tal como a multidão se impõe nos momentos de insurreição directa, sabendo que o seu triunfo será efémero⁴⁶.

Os imperativos da conformação pública produzem um discurso encenado, que respeita a forma almejada pelos grupos dominantes. Pela sua feição acomodaticia, o discurso público forneceria a evidência

45 - Em *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (Scott, 1985) James C. Scott demonstra que os grupos dominados raramente se puderam consentir uma actividade política aberta e organizada ao longo da história. A actuação política formal e organizada, mesmo se clandestina e revolucionária, é característica das classes médias e da intelligentsia, sendo em vão que aí se procure detectar a participação política camponesa (Scott, 1985:xv). A *infrapolítica*, que se esconde através de formas brechtianas ou Schweikianas, permite evitar a confrontação directa com as autoridades e, com um mínimo de custos, obter alguns benefícios. As armas dos grupos sem poder passam pelo arrastar de pés, a dissimulação, a deserção, a falsa obediência, a ladroeria, a alegada ignorância, a calúnia, o fogo-posto, a sabotagem, etc., através das quais defenderam historicamente os seus interesses contra uma ordem progressista, ou contra uma ordem conservadora (Scott, 1985:xvi).

46 - A variedade das formas de resistência insere-se numa continuidade, que tem raízes nos esforços persistentes dos camponeses para defenderem os seus interesses físicos e materiais fundamentais e para se reproduzirem. Em tempos e lugares diferentes defenderam-se das corveias, das taxas, dos estados coloniais, das investidas do capitalismo (pelas rendas, pelos juros, pela proletarianização ou pela mecanização) e dos estados ditos socialistas. Quando estas estratégias brechtianas são abandonadas em favor de acções mais quixotescas, isso é sinal de um imenso desespero (Scott, 1985:xvii).

convincente dos valores hegemónicos, através da sujeição ao formato da dominação. É precisamente nesse espaço público que os efeitos das relações de poder são mais manifestas. Deste modo, qualquer análise exclusivamente baseada nesse registo é ilusória, pois conduz a concluir que os subordinados incorporam os termos da sua dominação, de que seriam fervorosos e entusiásticos parceiros (Scott, 1992:58). Colocar a relação entre o poder dominante e o popular com um vocabulário de conformação *versus* resistência, constitui uma simplificação e uma distorção (Rowe e Schelling, 1991:11), já que para compreender qualquer cultura há que entender o modo de vida como um todo (Williams, 1958:280-1), em que a prática de dominação cria o *registo escondido* (Scott, 1992:62). A dialéctica do disfarce e da vigilância que impregna as relações entre os fracos e os fortes ajuda a entender os padrões culturais de dominação e de subordinação.

Se os poderosos ficavam fora dos olhares públicos, o mesmo sucedia com os dominados, abrindo caminho às várias modalidades daquilo a que James Scott chamou *registo escondido*. Ao contrário do que parecia considerar António Gramsci, as classes subalternas não são meros receptáculos da cultura. Os formatos da hegemonia, embora abrangentes, com o *consenso* e a *coerção* a actuarem como a «cenoura e o cacete», são rompidos pelos processos de reconfiguração que resultam de uma vida e de uma memória comum. Os textos de cultura popular – ou seja, de produção por parte dos grupos subalternos – mostram a dominação, mas igualmente a oportunidade de evasão e resistência, numa tentativa de encontrar um terreno autónomo para a sua expressão. Com o recurso ao *registo oculto* ou aproveitando as máscaras de maneira táctica, a partir de dentro e de baixo ressemantiza-se o discurso e as práticas dos poderosos.

Segundo Ernesto Veiga de Oliveira, as manifestações de vindicta popular podem passar por “*censura, protesto, crítica ou represália, sob o aspecto de troças ou sátiras colectivas, em actos ou palavras, contra atitudes que traduzem forças ou princípios de desagregação moral ou social do grupo, ou como maneira de sublinhar determinados acontecimentos que constituem inovações mais ou menos frustradas ou excepções à rotina do seu viver típico.*” (Oliveira, 1984:339). Onde se vê amorfismo, veja-se ocultação; onde parece estar a aceitação de uma injustiça, leia-se a raiva a ser engolida, já que os membros dos grupos subalternos não podem permitir-se revoltas abertas em muitos momentos, sendo o ciclo festivo anual aproveitado para retaliação, em momentos precisos – *ciclo de doze dias*, Carnaval, S. João.

A cultura popular tem de ser inserida sempre num contexto histórico

específico e, segundo E. P. Thomson, para o séc. XVIII, uma *cultura tradicional* é, em simultâneo, uma *cultura rebelde*, que resiste em nome do costume às racionalizações e inovações da economia que os grupos dominantes e em ascensão querem levar a cabo. Assim, *a cultura popular é rebelde em defesa dos costumes* (Thompson, 1991:19), ainda que alguns deles possam ser recentes. Os entrelaçamentos múltiplos entre o «moderno» e o «tradicional» resultam da intersecção de diferentes memórias, de diferentes protagonistas, com os esquemas hegemónicos infiltrados por leituras e expressões encapotadas. O conflito expresso é raro, logo tem mais valor quando eclode, preenchendo de heroicidade a reputação de qualquer membro de um grupo subalterno que ouse mostrar, aberta e corajosamente, perante os poderosos o que para todos os outros é tratado de forma reservada. A multiplicidade de práticas sociais mostra que os membros dos grupos subalternos *ressemantizam, reconvertem e re-territorializam* os padrões provindos de fora, como demonstram Rowe e Schelling (1991). A memória colectiva, essencial neste processo de reconfiguração, permite fazer uma exegese seja dos conteúdos religiosos, seja da literatura, dos jornais, da informação ou das novelas televisivas. A tendência à re-significação pela mobilização de experiências e memórias populares produz uma margem de controlo dos seus sentidos sociais (Rowe e Schelling, 1991:109). Ou seja, a reconfiguração do que é apreendido a partir dos *media* entronca num esquema de significações que é decifrado a partir de um idioma social, legível através da vida e das recordações do grupo de pertença.

Se os primeiros trabalhos de James Scott acerca de uma *economia moral*, da *resistência quotidiana* e das modalidades do *registo público* e do *registo oculto* remetem para o mundo rural, com uma leitura inicial a partir da Malásia e dilatada a outros contextos, levantam-se questões de escala nas projecções actuais da cultura popular, devido aos *media* e a modalidades de exportação. A ênfase aqui colocada remete sobretudo para a instância de produção, considerando-se a cultura popular como a realização dos grupos sociais subalternos numa sociedade marcada por relações de dominação e subordinação, com hierarquizações variadas dentro de um contexto determinado, entre esse contexto e as instâncias centrais, bem como por formas mais fluidas pautadas pelos fluxos actuais. De forma depreciativa, os formatos que apontam para algumas modalidades foram denominados *cultura de massas* ou *indústrias da cultura*, numa remissão para formatos destinados ao consumo das classes subalternas, sobretudo urbanas,

embora as instâncias de produção escapassem a essas camadas sociais.

Raymond Williams reflecte sobre a significação e negativização do termo *massas*, com o qual ninguém se quer identificar, constituindo a expressão de uma concepção de alteridade, que relega o *outro* para o estatuto de *multidão* (Williams, 1958:304). As massas são aqueles que não conhecemos nem podemos conhecer (Williams, 1958:299), e a designação *cultura de massas* virá a impor-se nos anos '70, separando-se então, por critérios de forma e conteúdo, as *culturas da tradição* – com imagens, música e palavras – e as *indústrias culturais*, com o cinema, a música gravada e a edição de livros e revistas, a que se acrescenta a televisão, a fotografia, a publicidade, o espectáculo, o turismo de massa (Warnier, 2004:16).

Com o objectivo de estigmatizar a reprodução em série dos bens culturais, que poria em risco a criação artística, dois filósofos da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno e Max Horkheimer cunharam em 1947 a expressão *indústria da cultura*, numa obra denominada *Dialéctica do Iluminismo* (Adorno, 2003:97). A designação inicial havia sido «cultura de massas», que foi entretanto rejeitada pela confusão que proporcionava. Esta *indústria da cultura* – baseada nas actividades industriais que produzem e comercializam os discursos, sons, imagens, artes – pressupõe que “*Em todos os sectores, os produtos são fabricados mais ou menos segundo um plano, talhados para o consumo das massas e, em larga medida, determinando eles próprios esse consumo. (...) A Indústria da Cultura é a integração propositada dos seus consumidores a partir de cima.*” (Adorno, 2003:97). Os produtos da *indústria cultural* resultam de uma forma e de um conteúdo que são ditados *a partir de cima*, num processo de dominação ideológica, que Theodor Adorno denomina *pseudo-cultura*, que produz adequadamente a conformação e bane a resistência: cliente não é o sujeito, mas antes o objecto (Adorno, 2003: 98)⁴⁷. Esses produtos culturais regulam-se pelo princípio do seu valor de troca e não pelo seu próprio conteúdo e lógica formal intrínseca. Enquanto Walter Benjamin considerava que a obra de arte na era da reproduzibilidade – a fotografia e os filmes, por exemplo – tinha um potencial democrático por permitir a participação popular, para Theodor Adorno a produção de música de massas não tinha qualquer capacidade emancipadora das consciências. Logo, não poderia ser veículo para a organização das camadas subalternas.

47 - Lembra-se o que escreve Adorno sobre a contestação eventual a Platão feita pelos defensores cínicos das «indústrias da cultura»: o que é objectivamente verdadeiro em si mesmo, também não pode ser subjectivamente bom e verdadeiro para os seres humanos (Adorno, 2003: 104).

Um mesmo indivíduo pode assumir identidades múltiplas que mobilizam elementos diversos de língua, cultura e religião em função do contexto, no quadro da mundialização da cultura (Warnier, 2004:9). Entende o autor que a identidade depende do que é inato, do que é adquirido, mas também do que é imposto pelo campo político. A identificação individual e colectiva através da cultura constitui um mecanismo de produção da alteridade, tornando o contacto com o outro susceptível de o idealizar, exotizando-o, ou de o desprezar e rejeitar, com formatos xenófobos e aniquiladores (Warnier, 2004:10). A lógica dos agentes, subsumida no conceito de *hegemonia*, encapotada em modalidades de resistência nos formatos de *registo escondido* e *vindicta popular* e diluída na sua conversão dos indivíduos em *massas*, merece dois tipos de apreciação no seu formato actual. Utilizando uma dicotomia empregada por Umberto Eco, de um lado encontramos os *apocalípticos*, nomeadamente através da conceptualização em torno da *sociedade do espectáculo* (Debord, 2005), das formas de *mercadorização* e das *indústrias da cultura* (Adorno, 2003). Por outro, os *integrados*, que consideram libertadora a desvinculação de formas culturais dos seus contextos de partida. Sem o peso da tradição, teria ganho asas para migrar. Através de mobilizações de experiências populares e memórias, a tendência à re-significação produz uma margem de controlo dos seus sentidos sociais (Rowe e Scheling, 1991:109).

Embora permaneça intocada a propriedade dos *media*, os novos formatos de exposição da cultura produzida pelos estratos sociais subalternos, como as redes sociais, os sítios, blogues e portais de afixação de filmes e fotos na Internet, conferem-lhe visibilidade e parecem acessíveis a todos. Por outro lado, também proliferam as empresas destinadas a mostrar em lugares e formatos diferenciados, de forma sectorial e destinada a públicos alheios ao contexto de partida, determinados elementos espectaculares provenientes da produção cultural dos grupos subordinados, sob a forma de festivais, paradas ou recriações, inseridas em calendários cerimoniais alheios, concatenados com as lógicas de poder dos grupos de dominação. Resta saber, em primeiro lugar, se essa exposição é um veículo para a manutenção e reforço das formas culturais, conferindo-lhes força; em segundo lugar, se esse grau de exposição é desejável ou contraproducente, atendendo às lições conhecidas quanto à experiência do *registo escondido* e da desocultação; finalmente, quem são os principais beneficiários dos ganhos simbólicos e reais conseguidos.

3. UM ESTUDO DE CASO: VARGE E A FESTA DO NATAL

Evocando os trabalhos de campo nessa área e sobre este tema, de 1968 a 1970 e comparando-os com as situações que revisei nos Invernos de 1999 e 2000, fica-me uma estranha sensação de permanência e mudança. As profundas alterações ocorridas no mundo rural, embora afectando esse quadro festivo, não o eliminaram dramaticamente: ele manteve-se, ajustando-se e enriquecendo-se pela acção dinâmica de novas conjunturas, revitalizando-se performativa e esteticamente (...).

Benjamim Pereira, *Rituais de Inverno com Máscaras*

3.1 Um contexto que muda

As festas do Natal da aldeia de Varge, a nordeste da cidade de Bragança, através da sequência festiva, dos protagonistas e dos textos de crítica social anualmente recitados, reflectem as alterações que se têm produzido no espaço rural transmontano. Cerimónias deste tipo, designadas comumente *festas dos rapazes*⁴⁸, ou de Santo Estêvão⁴⁹, durante as quais os *moços* são investidos

48 - Retenha-se a apresentação de Benjamim Pereira: "A Festa dos Rapazes tem geralmente lugar desde o dia 25 de Dezembro ao dia de Reis, a 6 de Janeiro, e mostra aspectos específicos, designadamente: 1) associação, integração (e por vezes admissão ao status de adulto) de rapazes, num grupo de idade; segregação temporária; defesa da coesão e solidariedade do grupo; refeições cerimoniais em que apenas tomam parte os rapazes, e que constam, na maioria dos casos, de vitela; 2) provas de resistência física; 3) visitas aos moradores da aldeia; peditórios, sobretudo de carne de porco; 4) sanções sociais, efectivadas através de «comédias» e «loas», exprimindo censura a formas inde-sejáveis de conduta, com uma tonalidade acentuadamente humorística e sarcástica; 5) personagens mascaradas." (Pereira, 1973:23-4).

49 - Primeiro mártir cristão, Santo Estêvão viveu no séc. I e é correntemente associado pela Igreja aos jovens, seja pela sua suposta idade juvenil, seja por

de protagonismo por parte da aldeia, têm lugar num conjunto de povoações transmontanas durante o ciclo de Inverno e, adensadamente, no *ciclo dos doze dias* que vai do Natal aos Reis⁵⁰. Através delas, todo um contexto e um tempo se tornam perceptíveis, permitindo ainda uma análise da reorganização dos grupos sociais que a etnografia acerca da zona havia detectado (Dias, 1953; O'Neill, 1982; Portela 1986; Brito, 1996a; Godinho, 2005). Com variações no espaço transmontano - em que além das Festas de Rapazes e de Santo Estêvão, se distinguem as do Menino, do Ramo e dos Reis (Godinho *et al.*, 1991:50-58) - algumas destas cerimónias mostram continuidades além da fronteira (del Arco *et al.*, 1994; Cocho, 1990; Velasco, 2000). Por vezes, alongam-se no tempo e iniciam-se antes, no ciclo do Inverno, que começa no Dia de Todos-os-Santos, ou têm lugar no Carnaval (Pereira, 1973; Tiza, 2004)⁵¹.

Em Varge, na intercepção do rio Igrejas com a estrada que conduz a Bragança e a Rio de Onor, em frente do centro de convívio de recente construção, fica o café e restaurante «O Careto». Pertence a alguém que enquanto «rapaz da festa» se distinguiu pela sua dedicação. Nas paredes e no mobiliário são visíveis as referências a uma ruralidade do passado, bem como aos mascarados das cerimónias do *ciclo dos 12 dias*, que trazem à aldeia forasteiros eruditos e jornalistas. Instrumentos agrícolas variados e obsoletos convivem nas paredes e no tecto com recriações de máscaras ampliadas, reduzidas ou deformadas, que servem de candeeiros.

Em Dezembro de 2008 o optimismo era escasso. A fábrica de componentes automóveis que, numa povoação dos arredores, fornece emprego a vários habitantes de Varge, fechara durante esse mês, supostamente para férias, receando-se que não reabrisse. Temia-se igualmente que a empresa de colocação de ladrilhos que emprega em Madrid o grosso da emigração mais jovem da aldeia se ressentisse da crise na construção civil e encerrasse, obrigando ao retorno dos que nela trabalham.

ler sido um proto-mártir (del Arco *et al.*, 1994:111). Sobre a associação de jovens com estas festividades no contexto espanhol, ver o trabalho da equipa constituída por Eduardo del Arco, Consolación González, Carmen Padilla e María Pia Timón (del Arco *et al.*, 1994: 142-7). Há que ter presente, como lembram Teixeira *et al.* que, durante séculos, muitas festas foram religiosas, por não encontrarem espaço fora do idioma do catolicismo (Teixeira *et al.*, 1997:73).

50 - Não têm, todavia, qualquer afinidade com o Natal ou com a Epifania (Tiza, 2004:35).

51 - Quando procedemos a uma comparação das sequências rituais, cedo comprovamos que, como nota Schechner, em termos descritivos não há pormenores ou performances que ocorram em todo o lado e em todas as circunstâncias (Schechner, 1995:19).

Situada na Alta Lombada, a nordeste da cidade de Bragança, Varge tem visto crescer o número das suas casas, ainda que muitas delas com ocupação sazonal por parte dos emigrantes. Numa imagem aparentada à de James Clifford, desde os anos de 1960 a aldeia parece uma sala de espera, uma residência em viagem (Clifford, 1999:11-12). Em cada retorno de trabalho de campo, há que verificar quem regressou e por quanto tempo, quais são as «casas sem fumo» (Delamont, 1995) e para onde se destinam agora os fluxos de gente. O rio Igrejas intercepta a estrada que garante, num sentido, a ligação a Bragança e ao resto do país, e no oposto, a Rio de Onor e a Espanha⁵². Encaixa num vale fértil, com lameiros irrigados, e nos seus limites corre igualmente o rio Malar, em cujas margens as pastagens, excessivamente longínquas em relação à aldeia, são hoje pouco utilizadas. A rivalidade com a sede de freguesia, Aveleda, emerge recorrentemente em termos discursivos. No que concerne à *festa dos rapazes*, existente em ambas as povoações, Varge consegue actualmente uma posição favorecida, devido à maior canalização de fundos externos para a cerimónia, à maior publicitação e à projecção mediática para o exterior.

Além da igreja, que tem anexo o cemitério, recentemente acrescentado, cujo panteão integra o padroeiro (S. Miguel), Maria e José, Senhora do Rosário, Senhora de Fátima, Senhora de Nazaré e Cristo Crucificado, há na aldeia uma capela, alvo de obras constantes, dedicada ao Santo Padre, acompanhado de S. Sebastião e Santo Estêvão. A aldeia tem 3 moinhos cuja utilização comunitária é cada vez menor, pelo distanciamento da agricultura, crescendo a sua importância simbólica e como *património cultural* em relação inversa com o seu uso funcional.

Até aos anos 1960, os vizinhos organizavam-se para contratarem pastores que apascentassem colectivamente as ovelhas. No final dos anos 1980 havia três «gados» (rebanhos), que ora pastavam nos terrenos dos seus proprietários, ora aproveitavam as restolhadas em campo aberto. Em 1988 existia gado bovino em 18 das casas da aldeia. Em 2005 havia um só rebanho na aldeia, pertencente à mesma casa que tem as duas únicas vacas turinas existentes. Só este núcleo doméstico continua a trabalhar a terra para vender os produtos, graças aos incentivos comunitários, ainda que o marido já esteja reformado e seja sobretudo a esposa que assegura as tarefas. Todos os outros agregados cultivam exclusivamente para consumo da unidade doméstica, sobrevivem através de actividades exteriores à agricultura e não acedem aos referidos incentivos. Em Abril de 2005 havia 2 cavalos, 7 muares e 6 asininos na aldeia. Em 2009 a estagnação era acentuada, com diminuição do número de burros, apesar dos incentivos e da patrimonialização de que vêm sendo alvo, sobretudo devido ao trabalho realizado

52 - Madrid, mercê de uma auto-estrada a poucos quilómetros, fica mais perto que Lisboa.

pela Associação para o Estudo e Protecção do Gado Asinino, criada em 2001⁵³. Desde finais dos anos 1950 que a aldeia perde população. Vão longe os tempos do final do séc. XVIII, em que eram 180 os habitantes de Varge recenseados pelo juiz Columbano Ribeiro de Castro, distribuídos por 36 casas, então repletas de gente. Seis eram eclesiásticos, 13 lavradores, 11 jornaleiros, 2 alfaiates, 1 sapateiro, 1 ferreiro, 1 chapeleiro, 8 criadas e 5 não tinham ocupação (Mendes, 1981:351). Este era o retrato de uma comunidade rural em que os ofícios se destinavam a suprir as necessidades locais, numa autarcia explicada pelo relativo isolamento e em que o elevado número de sacerdotes se explicava pelo destino comum a alguns dos filhos excluídos da unigenitura, que não herdariam a *casa*.

Segundo os dados do censo de 2001, desagregados até ao nível da freguesia de Aveleda, cujos números enquadram Varge, houve um decréscimo de 48% da população presente, decaindo de 325 para 170 pessoas entre 1991 e 2001. Quanto à população residente, a queda não foi tão acentuada, quedando-se em -25%, ou seja, de 335, para 253 pessoas. O aumento de 35%, quer no número de alojamentos, quer no de edifícios, parece demonstrar a ligação de uma população migrante que retorna periodicamente a duas povoações em que o número de famílias decaiu 12%, ou seja, de 131 para 114 (Censo de 2001, www.inec.pt).

Evolução da população em Varge

Ano	População	População	Fonte
1828	38	185	Mappa nº1...
1911	51	243	Censo
1940	62	321	Censo
Idem	---	306	Levantamento do regedor
1960	89	328	Censo
1970	67	269	Censo
1981	68	214	Censo
1988	80	201	Levantamento de vizinhos feito no terreno
1991		325	Censo da população presente na freguesia (Aveleda)
2001	228	170	Censo da população presente na freguesia (Aveleda)

A aldeia distingue-se pelas suas actuais migrações em grupo, sobretudo para Madrid. Os homens trabalham na empresa de construção civil de um conterrâneo e residem perto uns dos outros num bairro de Leganés, nos arredores de Madrid. Se em 2005 o pároco local revelava a sua preocupação

⁵³ - Ver <http://www.aepga.pt/portal/PI/60/default.aspx>.

pela existência alegadamente crescente de relações não formalizadas, aquém do vínculo matrimonial, em 2008 já haviam casado na igreja local ou fora de Varge uma parte significativa desses jovens. Esvaziada durante parte do tempo, num oco demográfico comum à generalidade das povoações rurais do interior, a aldeia tem um conjunto de casas novas e têm sido recuperados velhos edifícios, um dos quais convertido durante alguns anos em casa de turismo rural. Atente-se no quadro que, assente nos arquivos paroquiais e em entrevistas, dá conta do processo no que concerne à aldeia⁵⁴:

Registos de baptismo, casamento e óbito de Varge (1881-2005)

Décadas	Baptismos	Casamentos	Óbitos
1881-1890	87	12	56
1891-1900	76	11	45
1901-1910	63	17	46
1911-1920	89	15	81
1921-1930	79	8	47
1931-1940	63	13	55
1941-1950	91 ¹	11 ²	34
1951-1960	99	21	30
1961-1970	73	5 ³	14 ⁴
1971-1980	58	19	4
1981-1990	38	13	25
1991-2000	23	12	30
2001-2005	5	3	6

1 - Falta o livro de baptismos de 1942.

2 - Entre 1941 e 1943, por escassez dos dados registados, não se distinguem os casamentos de Varge dos de Aveleda.

3 - Faltam livros paroquiais de casamento correspondentes anos de 1961 a 1967.

4 - Faltam os livros paroquiais de óbito entre 1964 e 1977.

5 - Ainda que, provavelmente por não se haver ainda procedido ao registo, não constem do livro paroquial, duas das famílias contactadas perderam, em 2003 e 2004, um elemento, ambos enterrados no cemitério de Varge.

⁵⁴ - Estes arquivos, consultados quer no Arquivo do Registo Civil de Bragança (nos casos anteriores a 1911), quer por autorizações dos párocos, foram uma fonte preciosa de informação, a que se retornou no período imediatamente antes deste processo de escrita, para obter os últimos números.

Nesta aldeia em que a ligação à terra por parte dos mais jovens se atenua, com o prosseguimento dos estudos ou com as migrações masculinas precoces, principalmente para Espanha, os jovens rapazes retornam anualmente no final de Dezembro, enquadrando o grupo que organiza, desenvolve e frui a *Festa do Natal*. Em 1982, eram 18 os rapazes envolvidos nas cerimónias. Parece paradoxal o aumento para 28 rapazes na festa de 1999 e a manutenção em números equivalentes ao longo dos últimos anos, com 22 jovens em 2008, numa população em visível queda demográfica, mercê do envelhecimento, das migrações ou da redução do número de filhos por família. Nascidos na aldeia, descendentes de aldeões, ou meros integrantes da rede social destes, a maioria dos jovens não reside ao longo de todo o ano na povoação. Regressam pela centripetia da festa, no Natal e também no S. Miguel, a 29 de Setembro. Alguns retornam de Madrid quase todos os fins-de-semana, atroando as ruas da aldeia com as suas motas, cujos estampidos do escape se prolongam noite dentro. Trabalham juntos, numa mesma empresa de construção civil e residem no mesmo bairro, na periferia de Madrid, que terá sido parcialmente edificado por um outro transmontano do concelho de Vimioso. O à-vontade de que dão mostras, a exibição de fundos provenientes de fora e despendidos em bebidas e outros bens de consumo e, sobretudo, a maneira como se apropriaram das mordomias das festas locais, onde trazem vedetas da música popular com onerosos *cachets*, levam alguns vizinhos a demonstrarem uma atitude ambígua, que mescla orgulho com alguma apreensão pela evolução do ciclo ritual local.

Com uma outra festa importante no dia 29 de Setembro, que assinala, através do patrono, S. Miguel, o final de um ano agrícola, destaca-se em Varge a *Festa do Natal* – designação local para as cerimónias que têm como protagonista o grupo masculino solteiro – pelo impacte a nível interno e pelo interesse que fomenta no exterior.

O *ciclo dos doze dias*, entre o Natal e a Epifania, inserido no mais lato ciclo de Inverno – na sua forma máxima, entre o dia de Todos-os-Santos e o sábado de Aleluia – remete para uma sociedade agrária, regida por ritmos adequados ao cultivo das terras. Durante os dias mais curtos do ano, em pleno solstício de Inverno, engloba o dia atribuído no ano de 354 pelo papa Liberius ao nascimento de Cristo⁵⁵. Articulou-se longamente com um período

55 - O Inverno corresponde aos dias mais curtos do ano, que vão do solstício de Inverno até ao equinócio de Primavera – em que o dia e a noite são iguais, com datas opostas nos hemisférios norte e sul.

de reclusão e latência, com pouco visíveis sinais de germinação, no final das lavras e sementeiras de Outubro, constituindo um momento de ruptura na centripetividade de grupo. Durante o Inverno, devido às baixas temperaturas nordestinas e à atenuação das tarefas agrícolas, intensificavam-se as trocas internas, num período marcado pela ocupação do espaço da casa e pelo fechamento dos grupos familiares. As relações sociais e os alimentos circulavam então no interior de unidades restritas, conotadas com o parentesco e a amizade. Assim sucede, por exemplo, com a matança do porco, ocasião ritual circunscrita a um núcleo diminuto.

Enquanto se manteve a centralidade da agricultura nas formas de reprodução social local, as cerimónias que balizam o ciclo festivo da aldeia de Varge colocavam em complementaridade a festa do fim do Verão, associada às colheitas e ao encerramento de um ciclo agrícola, e a do Inverno, que restaurava o sentido grupal, num momento do ano em que a dureza do clima e a atenuação das tarefas nos campos encerravam os grupos domésticos em si próprios e nos seus círculos chegados de sociabilidade. Como escreve Joaquim Pais de Brito reportando-se às festas do ciclo do Inverno:

“Os rituais das máscaras de Inverno no norte do país precedem e ensaiam o ressurgimento coeso e reforçado de uma sociedade que vive o paradoxo de dispor do resultado das colheitas que acabou de guardar e, simultaneamente, o receio e total incerteza das que poderá vir a ter, entregues que estão, por enquanto, ao ventre da terra e às condições do tempo que fará. A centripetia dos grupos, que os faz refluir sobre si na intensificação da comunicação interna que os reforça e refaz, poderá certamente ser lida como uma necessidade de operar sobre o desconhecido e instaurar uma comunicação com o sagrado, elo protector das condições de subsistência desse mesmo grupo. É então que este mais sistemática e ritualmente produz os discursos críticos voltados para si mesmo, numa denúncia e avaliação do que de mal foi feito ou dito, através das «performances», em geral a cargo dos rapazes solteiros, que centram a sua incidência verbal nas *loas*, *comédias*, *deixas*, *testamentos*, etc.” (Brito, 1996:220)

O autor opõe este tempo de intensa relação intra-grupal ao de Verão, com a assunção das comunidades como anfiteatros nas inúmeras festas dos santos padroeiros, já que “A inquietação e tensão que acompanham as incertezas do Inverno são agora substituídas pela certeza da colheita que se vê e que começa a ser feita.” (Brito, 1996:221), após um período de

indeterminação, alvo de múltiplos cuidados. Foi assim em Varge, com a festa do padroeiro, S. Miguel, a 29 de Setembro, a constituir o momento anual de abertura da aldeia *para fora*. Assumia-se como anfitriã em relação aos que provinham de povoações vizinhas, com um raio cerimonial que se estendia a outras congéneres, através de cada casa – que acolhia convidados – e como um todo, pela sequência ritual aberta. As vindimas e a feitura do vinho, em Setembro, constituíam as últimas ocasiões de restaurar o sentido do grande grupo que é a comunidade, através de vários agrupamentos de indivíduos que se associavam para a tornajeira, trocando tarefas e actualizando sociabilidades alargadas. As lavras de sementeira, em Outubro, contavam geralmente com a mão-de-obra do agregado doméstico, recolhendo as relações sociais ao interior das habitações durante todo o longo período do Inverno, interrompido momentaneamente no Dia de Todos-os-Santos, para um momento já integrado nas cerimónias protagonizadas pelos *moços*. O mata-porco, que serve ao reforço de sociabilidades estreitas – família em sentido extenso, juntando os que estão afastados, e amigos – não conduzia ao reatar das relações com os *vizinhos* que era propiciada pela exposição pública durante os trabalhos estivais. A festa do final do Verão, associada a um momento de finalização e de recomeço do ano agrícola, com a renovação dos contratos dos criados e caseiros, bem como de arrendamento de terrenos, foi longamente complementada pela festa de Inverno, integrada no *ciclo dos 12 dias* (Van Gennep, 1988), que actualizava as relações intra-aldeãs após o período de menor visibilidade dos indivíduos que se segue às sementeiras. A Festa dos Rapazes constituía, em pleno ciclo de Inverno, uma forma de actualizar o sentido da vida em comum, compensando o fechamento de cada uma das unidades de que se compõe cada aldeia. A sua intensidade explica a não aparição de máscaras no ciclo de Carnaval, embora nas últimas décadas algumas crianças se disfarcessem com fatos comprados ou executados pela família, seguindo modelos que se reencontram em múltiplos locais. Entre estes momentos altos do ciclo festivo, a Páscoa estabelecia uma ocasião de recontagem das casas da aldeia, através da visita feita pelo pároco a cada unidade doméstica, recebendo uma dádiva e benzendo uma mesa em que pontua o foliar, feito com ovos e carne fumada⁵⁶. Acompanhavam-no, precediam-no ou seguiam-

56 - Ernesto Veiga de Oliveira faz corresponder três tipos de foliar às três regiões identificadas por Orlando Ribeiro. Assim, ao litoral norte e centro corresponde genericamente o pão-de-ló, ao sul um bolo de massa seca com ovos cozidos, em alguns lugares tingidos, parcialmente recobertos por tiras

no os amigos de cada casa, que assim se homenageavam. Atendendo à escassez actual de padres, esta visita pascal pode ser diferida no tempo ou ser realizada por outro que não o pároco, ainda que a população se ressinta de ambas as situações⁵⁷. Secundariamente, festeja-se o final do ano, com uma fogueira comunal de lenha roubada, e o Santo Padre (S. Julião) a 7 de Janeiro, com um espectáculo de música moderna que requer grande investimento por parte dos que se encontram emigrados em Espanha, que aproveitam o feriado do dia de Reis no país vizinho. Dois homens de Varge bem sucedidos nas migrações em Espanha, onde são empresários, encarregaram-se dois anos seguidos desta festa, tendo trazido duas vedetas da música moderna: primeiro Quim Barreiros e a seguir José Malhoa. Na actualidade, o grande investimento destes emigrantes, denominados «espanhóis», é completamente encaminhado para as festas de fim Verão, de cujas mordomias se encarregam.

Se os momentos do ciclo festivo se mantiveram mesmo após os grandes fluxos migratórios que foram esvaziando a aldeia desde os anos 1960, houve contudo alterações na sua relação de complementaridade, devido ao progressivo afastamento de quase todos os agregados domésticos em relação à agricultura como fulcro económico, e consequente desligamento da actividade agrícola. Numa povoação que tem fora uma parte significativa dos que aí nasceram, mercê quer dos movimentos migratórios, quer do desenvolvimento e ampliação do ciclo de estudos, a festa de fim de Verão constitui agora a ocasião de restaurar o todo aldeão, procedendo a uma recontagem dos vizinhos presentes e ausentes. A sua coincidência com as férias, que fazem regressar os emigrados, fá-la constituir o momento de plenitude local, restaurando o conjunto vicinal. A *ronda* a que se procede na visita pascal, que tem em conta os *fogos acesos*, mostra a dissidência entre a aldeia plena de Verão e a sua dimensão restrita ao longo do resto do ano,

de massa e, finalmente, no norte transmontano “o «foliar» doce, aromatizado e encimado por ovos cozidos desaparece; o bolo de Páscoa, embora leve o mesmo nome de «foliar», é aí uma bola redonda, em massa dura, feita com farinha, ovos, leite, manteiga e azeite, que encerra bocados de carne de toda a espécie – vitela, frango, coelho e, sobretudo, porco, presunto e rodela de salpicão – cozidos dentro da massa, que junto deles fica mais tenra com a gordura que deles se desprende.” (Oliveira, 1984:85-6)

57 - O padre que parouquia Varge na actualidade tem também a seu cargo mais dez aldeias de três eixos viários. Como vive num extremo do conjunto de povoações a que dá assistência religiosa, o desdobramento dos seus esforços é tido em consideração pela população, que todavia lembra outros tempos em que podia ter direito ao seu próprio pároco.

ainda que, mesmo nessa ocasião, muitos sejam os que voltam. As festas de Inverno, pela sua singularidade e espectacularidade, congregam à aldeia um outro conjunto de interessados. A sua promoção por parte de agentes locais é incentivada por notáveis da cidade, pelo interesse de especialistas, por entidades ligadas ao turismo e às autarquias, e pelos *media*⁵⁸.

Nos anos 1980, num momento em que a festa vinha ganhando novo fôlego revitalizador, uma parte significativa dos que participavam habitava ali quotidianamente⁵⁹. Depois de uma interrupção ao longo da década de 1960, explicável pelos grandes fluxos migratórios e pelo conflito colonial, Varge foi protagonista de uma reactivação e revitalização festiva. Se este novo fôlego resultou objectivamente do regresso de rapazes no final da guerra, a seguir a 25 de Abril de 1974, deveu-se igualmente à acção de uma cineasta e à busca que então se acentuou, por parte de alguns documentaristas, em torno do «popular». Noémia Delgado deslocou-se a Varge no Natal de 1974 para filmar as cerimónias, então suspensas, de que tivera conhecimento através da obra de Benjamim Pereira, *Máscaras Portuguesas*, publicada no ano anterior. Daí resultou um filme belíssimo, *Máscaras* (1975). No início dos anos 1980, estudantes de antropologia e jovens assistentes da Universidade Nova de Lisboa realizaram trabalhos acerca das cerimónias do *ciclo dos 12 dias* na Alta e na Baixa Lombada de Bragança, a que se seguiria um levantamento extensivo nos concelhos de Bragança e Vinhais, com a coordenação de Rosa Perez e João Leal e um financiamento residual por parte do então designado Serviço de Parques, Reservas e Património Paisagístico.

Desdobráveis de cores variadas, distribuídos por quantos se encontravam parados nas ruas de Varge na véspera do Natal de 1999, davam conta do programa da Festa dos Rapazes. Os novos meios informáticos permitem facilmente e com escassos custos estas formas de divulgação. Com uma fotografia que reproduzia uma folia entre *caretos*, o programa introduzia uma normatividade e uma pontualidade numa sequência festiva que estabilizou, tendo como destinatários os forasteiros de diversas etiologias. Nestes programas desdobráveis esclarecia-se o conteúdo do termo *ronda* em nota precedida de asterisco, informava-se que a organização está a cargo dos

58 - António Morais interroga a prática dos agentes culturais e das instituições em relação às vivências sócio-culturais das comunidades locais, considerando que existe «um forte pendor orientador e paternalista» (Morais, 1995:332)

59 - Sobre os processos de revitalização, ver a obra coordenada por Jeremy Boissevain (Boissevain, 1992).

«Mordomos da Festa dos Rapazes de Varge», e que as cerimónias têm o apoio do Grupo Etnográfico e Desportivo local. No folheto distribuído tem-se a primeira percepção de alteração: os festejos iniciam-se de forma espaçada, com uma ronda a 3 de Dezembro, outra a 12 e uma terceira a 21⁶⁰. A preocupação de cristalizar o formato da cerimónia num modelo anterior à suspensão ocorrida entre meados dos anos 1960 e ao longo de cerca de dez anos levava a que um outro momento anterior fosse descrito como essencial. Assim, no dia de Todos-os-Santos, 1 de Novembro, que dava início de forma dilatada a um ciclo festivo de Inverno que seria encerrado na Páscoa, tinha lugar uma ida ao monte, em busca de *torgos* – as raízes caloríferas da urze – posteriormente arrematados por algum vizinho. Os rapazes que não participassem neste instante da sequência festiva longa não poderiam fruir da festa nos dias de maior densidade, em Dezembro. Note-se que esta ida ao monte, jungindo os próprios rapazes um carro de bois, constituía uma prova física de envergadura, com um forte carácter sacrificial. Na década de 1980 substituiu-se a tracção humana por um tractor, continuando a exigir-se a presença dos mordomos e dos neófitos, embora tolerando a falta de alguns dos restantes rapazes.

Ainda que a sequência festiva apresentada no folheto desdobrável decalque parcialmente os momentos da festa, denota uma ênfase especial nas rondas e nas referências a um baile ideal, «*ao som da gaita-de-foles, bombo e caixa*». De facto, o baile constitui um instante da sequência festiva em que a percepção do cruzamento de tempos, culturas e grupos sociais se torna mais evidente, nele convivendo a música moderna proveniente de aparelhagem com eventuais trechos tocados na gaita-de-foles⁶¹. Os temas

60 - Jeremy Boissevain chama a atenção para a queda do ritual - com quanto implica de ordenação, de celebração formal, de regra, de hierarquia e contrangimentos de espaços e de tempo - a par de um concomitante incremento da diversão (*play*) - desordenadora, inovadora, igualitária, improvisada, desrespeitadora da autoridade. Assume a existência de uma relação dialéctica entre ambos, já que quando a diversão se torna progressivamente mais organizada, sob o impacto do turismo, com a exigência de autenticidade, se torna ritual. Reciprocamente, quando as dimensões do ritual crescem, expulsando os elementos lúdicos e exaltando o decoro e a ordem, é necessário fazer emergir os elementos de diversão (Boissevain, 1992: 137-154). Antes, já Harvey Cox, um teólogo protestante norte-americano, num texto sobre as Festas de Loucos que lastima a decadência da festa, em geral, e da fantasia, afirmara que, desde a industrialização, os indivíduos ficaram mais sérios e trabalhadores, mas menos alegres e imaginativos (Cox, 1971).

61 - Estes «*tempos cruzados*» (Silva, 1994) permitem localizar os indivíduos,

podem reportar-se a algum sucesso recente, adaptado à gaita-de-foles, ou rebuscar os arquivos da memória local⁶².

No contexto transmontano as mudanças nas últimas décadas reflectiram as alterações ao nível do país rural, com similitudes legíveis igualmente em Espanha: a emigração sangrou os efectivos demográficos das aldeias, a agricultura perdeu a centralidade nos afluxos económicos das famílias, tornando-se complementar em relação a outras fontes de rendimento, cresceu a pluriactividade, envelheceu e feminizou-se o trabalho agrícola, aumentou o nível de escolaridade feminina⁶³. Se os anos entre 1960 e 1970 ficaram marcados pela perda de 1/4 da população activa agrícola em Espanha, com uma subida dos salários reais de 84%, em Portugal essa mesma população desceu 31% e os salários agrícolas subiram 2,9 vezes, ainda que estas mudanças não tenham acarretado diminuição na produção (Baptista, 2004:17). Na actualidade, o cultivo, que já não é *«a matriz da vida social e da própria economia, como sucedeu no apogeu da agricultura e da sociedade rural tradicionais»*, tornou-se *«um sector assistido e dependente que, de qualquer modo, tem o seu lugar na economia, quer contribuindo para manter a procura de bens e serviços de outros sectores, quer pela sua participação na alimentação das populações e na satisfação da procura da indústria agro-alimentar»* (Baptista, 2004:21). Num texto mais recente, anota que *“A população rural vive hoje, na sua maioria, dissociada do espaço agro-florestal por onde se dispersa, tanto relativamente ao trabalho como ao rendimento dos habitantes dos lugares e aldeias. A agricultura e a floresta já não asseguram esta ligação e ainda não se consolidaram outras*

assim transcendendo o argumento de que as pessoas não podem ser reificadas sob o conceito de sociedade fora do seu próprio meio cultural (Miller, 1995:12). O “seu próprio meio cultural” cruza tempos, espaços e situações.

62 - Em 1999 presenciei uma troca de impressões entre a gaiteira, que provinha da Lombada, e um grupo de homens idosos locais acerca de um tema que esta tocou. Alegavam os vargensenses que, na tradição local, determinado toque teria outro colorido, assemelhando-se mais a uma vetusta forma espanhola, também audível em Rio de Onor. A tradição local, circunscrita, servia como veículo da identidade e especificidade locais. Os moços exortavam com frequência a gaiteira para que tocasse o *«Hino de Varge»*, durante as rondas nocturnas.

63 - Sobre as mudanças recentes neste contexto ver Orlando Rodrigues (Rodrigues, 1996: 385-395; Rodrigues, 2000; Rodrigues, 2003). Também a revisão à Rio de Onor, feita por Joaquim Pais de Brito (Brito, 1996a), tendo presente a obra de Jorge Dias (Dias, 1953). Ver também Nobre e Portela (1999), Portela (1999) e o posfácio de Godinho (2006).

actividades que, eventualmente, possam favorecer uma rearticulação. A ruptura ultrapassa, no entanto, o plano da economia pois, por exemplo, a maior parte da população rural já pouco percorre os campos que circundam os seus povoados.” (Baptista, 2009:33)

Depois de duas décadas de perda populacional, a região transmontana registou entre 1970 e 1981 um acréscimo de 5.7% na sua população (Rodrigues, 1996:338). Contudo, as aldeias não rejuvenesceram, pois os que se encontravam em idade activa e os jovens vieram a concentrar-se principalmente nos centros urbanos. Estas cidades, além de centros administrativos, são locais de prestação de serviços como a saúde ou a educação, bem como de emprego para alguns dos que abandonam a agricultura. A sua importância aumenta ao longo da década de 1990. Em 2001, confirma-se a desvitalização rural do país, com o concomitante reforço das cidades e suas periferias. Bragança viu reforçada a população presente (de 33.644 pessoas em 1991, subiu para 36.732 em 2001), ainda que a população residente tenha aumentado menos: de 33.055 pessoas em 1991, para 34.750 em 2001 (INE, Censos, www.ine.pt).

Paroquializando um conjunto de elementos, o meio rural não ficou imune ao fluxo maciço de informação e enquadrou nas novas formas reprodutivas a tentativa de universalização de dimensões locais a que os notáveis do quadro citadino se mostrem mais permeáveis (Godinho, 1998:242). Num meio agrícola em que à produção de trigo, centeio, batata e castanha, se junta a criação de animais para venda, que sofreu primeiro os efeitos demográficos dos movimentos migratórios – a desertificação e o afluxo de fundos, saberes, costumes – e mais tarde as alterações induzidas pelas instâncias transnacionais que o país passou a integrar, as respostas encontradas no sentido de garantir a reprodução das comunidades foram diversificadas.

A feminização da agricultura acompanhou a saída dos elementos do sexo masculino das povoações e conduziu a reestruturações nas formas de produção familiares e de cooperação aldeã. O poder de compra acrescido, por via das novas profissões a que acederam os aldeões quando se afastaram do lugar de origem, levou a um conjunto de alterações marcante e visível, nomeadamente nos traços comunitários das aldeias. O aumento do percurso escolar das raparigas permitiu-lhes adquirir um nível de instrução formal utilizada na busca de empregos rentáveis exteriores ao âmbito aldeão, o que conduziu a uma nova situação quanto ao ideal de casamento endogâmico⁶⁴.

64 - Ditos como *«Quem fora vai casar, ou vai enganado ou vai enganar»*, com-

O afluxo constante de informação, seja através do reconhecimento presencial de realidades distantes, devido à mobilidade geográfica, seja por via dos *media*, traduziu-se numa percepção de continuidade com uma realidade distante, de que se recebem imagens a que se deseja corresponder. Todas estas marcas de mudança devem ser tidas em conta quando observamos as realidades emergentes, evidenciadas no texto festivo. Ainda assim, no site da Escola Básica local a aldeia apresentava-se de uma forma que lembra o *que sempre foi*:

"A nossa aldeia é Varge. Situa-se em Trás-os-Montes, distrito e concelho de Bragança. (...) Conta com cerca de 100 habitantes que vivem da agricultura, gastronomia e criação de gado (ovino, caprino e bovino). (...) É uma aldeia muito visitada por turistas no Verão, devido ao facto de se situar na zona do Parque Natural do Montesinho, sendo atravessada pelo Rio Igrejas, um afluente do Rio Sabor. (...) Como atracção tem também a Festa dos Rapazes ou a Festa dos Caretos, que se realiza no Natal sendo uma grande tradição." (http://www.eb1-varge.rcts.pt/a_nossa_aldeia.html, acedido em 27.12.2005)

Neste contexto, a continuidade das festas do ciclo dos 12 dias, com um crescente impacto produzido pela sua projecção para o exterior, revela e ressona as modificações apontadas, a que acresceram alterações locais específicas. Entre os grupos sociais detectados pela etnografia no contexto transmontano, os proprietários, os lavradores e os jornaleiros (O'Neill, 1982) tinham distintas formas de reprodução social, associadas à posse da terra⁶⁵.

providos na prática social detectada através dos elevados índices de endogamia de que dão conta os registos paroquiais referentes aos matrimónios, começam a constituir um grito de desespero por parte dos jovens do sexo masculino que cumprem menor percurso escolar que as raparigas. De facto, a emigração masculina, principalmente para Espanha, afasta precocemente da escola e da aldeia muitos rapazes, que têm depois dificuldade em encontrar uma parceira dentro do quadro aldeão. Isto não significa que a *ratio* homens/mulheres seja desequilibrada, mas que ao ideal endogâmico há que juntar um princípio de isogamia dificilmente atingível devido ao desfasamento do nível de instrução. Com a desvalorização da agricultura, hoje só superável através de um conjunto de conhecimentos em que a instrução formal joga um papel decisivo, a classificação social dos indivíduos não é plasmada exclusiva e centralmente na propriedade.

65 - Brian O'Neill parte da monografia de Jorge Dias dedicada a Rio de Onor, de algum modo a corresponder à imagem de comunidade descrita por Robert Redfield (pequena, homogênea, auto-suficiente). Na aldeia de montanha

Os membros do primeiro grupo abandonaram a aldeia para prosseguirem estudos secundários e superiores. Reforçaram o seu capital simbólico e possuem empregos na cidade com ordenados elevados, para os padrões locais. São grandes entusiastas destas festas de Inverno, que projectam exteriormente uma imagem aldeã. As alterações nos modos específicos de reprodução daqueles grupos, cruzadas com as modificações introduzidas pela sociedade envolvente – aumento da escolaridade, feminização dos níveis mais elevados de escolarização – conduziram a novas respostas, reflectidas nos modos de celebrar, na sequência festiva e na relação entretecida, ao nível da projecção ritual, entre as comunidades e o exterior.

Os elementos provenientes de grupos domésticos remetidos para os patamares inferiores da sociedade local, no tempo longo que se dá a ler nos registos paroquiais, encetaram migrações para França e, desde os anos 1990, para Espanha. A sua vivência no exterior, conjugada com a dos jovens que vão para a universidade e que partilham o vocabulário ritual da praxe académica, conferem à festa o seu lado mais excessivo e transgressor. A insistência nas bebidas destiladas, que marcam a distância relativamente ao vinho, associado a uma ruralidade do passado, junta-se à vindicta que está crescentemente marcada nas loas destinadas às jovens locais e aos comportamentos marcados por uma espontaneidade de diversão, que se

onde desenvolve trabalho, a desigualdade, o conflito e a luta pela manutenção do prestígio são constantes, coexistindo todavia com formas de cooperação. Assente na posse da terra (que é desigual), no trabalho cooperativo (que se caracteriza por trocas qualitativas e não quantitativas) e na herança (com uma minoria de herdeiros favorecidos e uma maioria de excluídos), depara com uma hierarquia de grupos sociais. O acesso à terra encontrava-se na base da desigualdade em Fontelas, cuja posse e a propriedade não são equitativas. A estratificação em grupos assenta precisamente no acesso à terra, com os jornaleiros na base do ranking, em situação precária, desenvolvendo com frequência trabalho assalariado, com elevados índices de ilegitimidade, abandono do lar e adultério e, no outro extremo, os proprietários, que constituem uma elite de notáveis fortemente endogâmica, estabelecida no topo da hierarquia pela dimensão da propriedade, a memória genealógica, as casas espaçosas e os padrões familiares de tipo *famille-souche*, com residência natal local e herança pós-morte. O autor conclui que há uma ligação forte entre ilegitimidade, pequena exploração e grupos sociais inferiores, já que sendo a herança reduzida, são obrigados a trabalhar fora como criados, cozinheiras e jornaleiros reproduzindo ao longo de gerações um padrão de baixo prestígio social e bastardia. As trocas de mão de obra funcionam a longo prazo em favor das famílias de maiores recursos, à custa do trabalho das mais pobres, conquanto sob uma ideologia de igualdade (O'Neill, 1982).

distancia dos efeitos cenográficos que permitiriam uma colheita de imagens para projecção exterior⁶⁶.

O esbatimento cerimonial das diferenças entre os jovens, que hierarquiza o grupo em função do número de participações – obrigando os neófitos a desempenhar funções subalternizadas e podendo excluí-los de algumas sequências mais impressivas, em função do seu mau desempenho de algumas tarefas, como o descascar das batatas ou a obtenção de água para cozinhar as refeições – dá conta de uma lógica própria, associada à *communitas* festiva⁶⁷. Ocorreram alguns conflitos há alguns anos, sobretudo com a família de um dos jovens que prosseguia estudos na cidade. A intromissão de elementos dessa família – a avó, uma tia e, por insistência destas, o pai – num espaço onde os jovens se encontravam, no Natal de 2003, visando moderar o consumo de álcool e levar consigo o rapaz ébrio, acarretou como sanção a sua irradiação na festa de 2004.

3. 7 Ser rapaz e ir à festa⁶⁸

*Um das raras certezas no existir humano é a de que, depois
duma situação, outra inevitavelmente nos enquadrará.*

Nuno Bragança, *A noite e o riso*

Fazer parte do grupo masculino solteiro é, em Varge como noutras aldeias onde existe Festa dos Rapazes, ter superado a puberdade, momento da vida

66 - Há alguns anos, um agente local propalava a necessidade de se criar um prémio para o melhor careto, que desse brio à construção das máscaras, adiantando igualmente que havia que criar critérios para esse prémio, que implicassem uma maior permanência com o fato. A insistência nesta questão está associada a uma brincadeira que, nos últimos anos, tem crescido: os caretos entusiasma-se e, sucessivamente, atiram-se ao rio gelado, no meio de grande chacota, tendo de mudar de fato logo de seguida. Não existindo uma segunda indumentária, essa brincadeira dos jovens alcoolizados acarreta o despír precoce da máscara e a perda dessa importante componente festiva.

67 - Victor Turner, que salienta a ambiguidade do momento de margem nos ritos de passagem, acentua a uniformidade dentro do grupo, marcada pela camaradagem, igualdade e pela redução dos neófitos a um lugar sem estatuto (Turner, 1974:118).

68 - Este sub-capítulo é uma forma actualizada e encurtada dos dados apresentados em Godinho, 1995 e 1998a.

individual em que a emergência da masculinidade é evidente⁶⁹. Ainda que haja uma inscrição da passagem no corpo do rapaz, através de um conjunto de mudanças perceptíveis ou suspeitadas (aparecimento da barba, mudança da voz, primeiras ejaculações), através das quais poderia ser definida a passagem da condição de criança à de jovem, a senha para a entrada no grupo masculino solteiro não é dada pelas evidências biológicas mas, no dizer dos rapazes de Varge, por “saber guardar os segredos da mocidade”. Esta assunção da passagem a partir de uma construção ideal de rapaz funda-se sobre a cultura e reenvia para o carácter iniciático do momento festivo, devido à importância quase conspirativa conferida ao secretismo.

A idade indicada por Jorge Dias para a admissão à primeira participação na festa na aldeia de Rio de Onor corrobora a apontada pelo abade de Baçal: dezasseis anos⁷⁰. Desde o final dos anos 1980, os jovens podem ser convidados mais cedo a integrar o grupo masculino dos solteiros, não se circunscrevendo a participação aos residentes locais, de contrário a realização das cerimónias podia perigar. Diferentemente doutras povoações – na Lombada de Bragança ou em Ousilhão – as raparigas não assumiram aqui funções rituais.

É o colectivo dos rapazes que decide informalmente quando deve um moço passar a integrar o grupo, isto é, a ir à festa. Os mordomos vão *pedi-los* aos pais, dando-lhes conta do reconhecimento por parte do grupo de rapazes da masculinidade emergente do seu filho. Este convite é endossado aos rapazes que são entendidos como fazendo parte da comunidade, mesmo que residam fora durante parte do ano⁷¹. Integram a *mocidade* os rapazes cuja condição foi publicamente reconhecida, encontrando-se na posição limiar que é ocupada entre o fim da infância e a assunção de responsabilidades patrimoniais que pode iniciar-se com o casamento⁷².

69 - Para o contexto francês, Arnold van Gennep refere que a intervenção da juventude nas manifestações do ciclo dos doze dias se verifica sobretudo no dia de Reis, sendo escassa no Natal e no Ano Novo. Ainda assim, por comparação com o Carnaval e a Quaresma, a participação juvenil no dia da Epifania seria bem mais escassa (Van Gennep, 1988:3594).

70 - Cf. Jorge Dias, 1953. Ver também o que sobre o tema escreveu o abade de Baçal, Francisco Manuel Alves (Alves, 1982: 289).

71 - Num passado que se prolongou até ao final da década de 1960, ficavam excluídos os recém-instalados e os que não possuísem terras no termo de Varge, como sucedeu por exemplo com um rapaz duriense que aí permaneceu, depois da partida da «camarada», grupo de trabalhadores sazonais contratados para levarem a cabo num curto período de tempo tarefas-chave do ciclo agrícola.

72 - Nos anos 1980, atendendo ao regime de reprodução das casas da aldeia, que passava pelo celibato de alguns indivíduos, havia vários homens solteiros e ido-

Cada elemento masculino da *mocidade*, e esta como grupo, encontram a sua razão de ser num jogo de complementaridades que envolve os demais agrupamentos de que cada rapaz faz parte, ou a que se opõe, no interior da aldeia ou em relação ao exterior: o grupo doméstico, as raparigas solteiras, os homens casados e as mulheres.

Mesmo numa fase como a actual em que os jovens estão fora, o agregado doméstico é apresentado como o núcleo de referência de cada indivíduo, subvertido e reproduzido em simultâneo durante a Festa do Natal. Conferindo-se o direito de desrespeitar algumas formas patrimoniais em que assenta, através de roubos rituais ou da crítica e ridicularização de certas manifestações do seu capital simbólico, o grupo masculino de solteiros reproduz a nível comportamental e organizacional o mesmo agregado. Assim se podem interpretar os comportamentos dos que perfilam a vertente menos transgressora - os rapazes mais velhos e os mordomos -, bem como as formas de organização, que mimetizam a hierarquização e a disciplina existentes no seio do grupo doméstico de cada um. De forma patriarcal, evidenciam-se a obediência dos mais novos aos mais velhos, a sujeição das mulheres e raparigas aos elementos masculinos e a postura de autoridade dos mordomos, que os faz assimilar funcional e simbolicamente aos progenitores. Apresentando-se como entidade autónoma e que sobrepõe ritualmente as suas normas àquelas pelas quais se regem os quotidianos comunitários, o grupo masculino solteiro reproduz, na sua forma organizativa, a hierarquia e a estruturação inerentes à sociedade rural do passado, confirmando a cristalização de um modelo que não representa completamente a situação actual.

Ritualmente, parece ser por decisão do grupo de rapazes que as raparigas solteiras são convertidas em parceiras matrimoniais, superando o carácter mais indefinido da infância. A passagem é feita através da verbalização de um convite

os que participavam. Nestes casos, os que prolongavam indefinidamente uma situação idealmente transitória adoptavam, com o passar dos anos, um comportamento mais discreto. Restringiam-se às sequências de maior fechamento do grupo masculino solteiro, como as refeições ou as rondas e, nestas últimas, principalmente nas de alvorada e nocturnas. Quando a conjugação com a comunidade constituía o traço principal, como sucede na missa, no baile ou na corrida da rosca, remetiam-se para o papel de espectadores. Os designados «solteirões» arredam-se da *mocidade* nas sequências em que os rapazes esboçam uma aproximação cerimonial em relação aos colectivos de que se destacaram a título momentâneo (o grupo doméstico e a comunidade, como um todo) que decorrem em espaços e tempos destinados ao reconhecimento social da sua condição de perpetuadores do todo social.

para os bailes e para uma refeição de fim de festa por parte dos mordomos, como porta-vozes dos moços, que afirmam ser a infância um estágio já ultrapassado pelas jovens. Não existia, até há alguns anos, uma capacidade feminina de resposta ritual às cerimónias levadas a cabo pelos rapazes⁷³. Mais recentemente, são várias as aldeias em que as mulheres conquistaram um lugar ritual, ainda que, como refere Miguel Vale de Almeida *“as situações em que as mulheres surgem como actrizes sociais em campos outrora reservados aos homens não nos informam, necessariamente, sobre uma revolução na ordem do género.”* (Almeida, 2006:64). Assim pode suceder porque as guerras ou as migrações afastaram os homens, porque certas actividades perderam o prestígio ou porque são as mulheres que passam a deter o capital simbólico necessário à identificação da «tradição» local como modalidade identitária e potencial mercadoria (Almeida, 2006:64).

É mais fácil aos *moços* destacarem-se momentaneamente das suas redes sociais do quotidiano e instituir um espaço e um tempo por si geridos. No seio de um Estado que exige contrapartidas aos seus cidadãos, existiram condições que facilitaram a continuidade desses agrupamentos, como a prestação de serviço militar que os distanciava da aldeia, ou outras estadias fora do perímetro local. Mesmo após o casamento, se eram atenuadas as vertentes de confraternização dionisiaca da juventude, persistia porém um conjunto de prestações públicas por parte dos homens, que representam o agregado nos *conselhos* de vizinhos, nos trabalhos comunais ou nas trocas de trabalho inter-casas. Após o matrimónio, as raparigas eram remetidas para a vida doméstica, para o governo da unidade familiar, interno, dissociado e, com frequência, com interesses opostos aos dos outros agregados.

73 - Segundo um levantamento levado a cabo em 1985, a excepção encontrava-se na aldeia de Vale de Lamas, onde se realizava uma Festa das Raparigas. Esta cerimónia era localmente descrita como débil, quer pelos alimentos consumidos, encarados como fracos - galinhas, doces - quer pelo carácter não periódico, por estar dependente da obtenção de um fundo ritual mais difícil de conseguir, atendendo ao papel atribuído às mulheres solteiras no seio das casas de que provêm. Recentemente, esboçaram-se em certas aldeias da Lombada de Bragança alternativas interessantes e que enquadram novos modelos de festa, agora com as raparigas, mesmo na categoria de meirinhas. Desse modo, integraram as exigências femininas no sentido de serem co-nomeadas mordomas, colaborando de forma (es)forçada na organização e fruição de cerimónias que antes as excluam, bem como a realização de festejos-sombra, que constituem um pastiche dos realizados pelos moços. Trata-se, sem dúvida de um sinal de que a festa, como texto, admite e enquadra os novos dados que resultam de alterações do contexto de que emerge.

Num período liminar após o casamento, os homens podem tentar uma aproximação aos *moços*. A título de homenagem, estes podem convidá-los a participar numa das refeições finais da festa ou como cozinheiros. Contudo, "*morreram para a mocidade*". Assumido o novo estatuto, que implica um zelo patrimonial e familiar que eventualmente colide com certos comportamentos do grupo de solteiros, são estes que impelem os mais reticentes a adoptar uma conduta consentânea com o novo lugar. Em algumas aldeias, o grupo masculino solteiro permite a entrada de homens casados na casa da festa, com o objectivo de conseguir adversários em jogos de cartas ou de pulso, e a rivalidade envolve a exaltação das características do grupo vencedor⁷⁴. No caso dos rapazes, o vigor, a força e a juventude, enquanto que os casados se orgulham da sua experiência, maturidade e conhecimento acumulado.

Pelo padrão seguido na revitalização, as mulheres – só assim designadas após o casamento – desempenham um lugar apagado dentro desta festa. As tarefas que lhes cabem resultam do seu papel no seio das antigas casas rurais, bem como das configurações de género. Até há alguns anos, as mães dos mordomos lavavam nos cursos de água as tripas da vitela e confeccionam a *rosca*⁷⁵. Nos últimos anos as tripas não foram reaproveitadas, numa manifestação de abundância e numa concessão aos novos padrões alimentares urbanizados a que se atêm os jovens. Ao contrário das raparigas solteiras, as mulheres casadas não são alvo de *loas*, salvo por incapacidade, inabilidade ou irregularidades cometidas. São excluídas de todas as refeições como comensais, ainda que em certas aldeias possam cozinhar. Só pontualmente participam nos bailes, em que são mais frequentemente espectadoras. Assim, em contraste com a nostalgia dos homens mais velhos em relação às cerimónias de Inverno, elas realçam particularmente o receio de se verem alvo de crítica nas *comédias* que, enquanto raparigas, lhes eram dedicadas.

74 - Até ao final dos anos 1990, esta casa era cedida, implicando uma contraprestação a quem a disponibilizava, sob a forma de uma *tranche* não cozinhada do alimento cerimonial. Mais recentemente, existe um edifício espaçoso com essa finalidade, com uma cozinha anexa. É sempre um local onde, durante a festa, a entrada está condicionada por uma autorização da parte dos mordomos.

75 - Trata-se de um pão em forma de argola, com mais de um quilo, e que é pincelado com gemas batidas. É um elemento fundamental de decoração das varas de madeira que os mordomos transportam durante a ronda das boas-festas, servindo de seguida como móbil da designada corrida da *rosca*, de que constituem a matéria do prémio.

2.3. Sequência festiva

Embora o tempo adensado da festa corresponda geralmente a dois dias, a sua preparação inicia-se bastante antes. Nas aldeias da Lombada, com a finalidade de obter um *fundo cerimonial* (Wolf, 1976:20-23), era comum até à década de 1960 que os rapazes trabalhassem como assalariados nas malhadas de Verão⁷⁶. Em Varge e noutras aldeias a preparação inicia-se no dia 1 de Novembro, que inaugura as festividades do ciclo de Inverno, consagrando aos mortos um período que se alonga, de forma lata, até ao domingo de Páscoa. Como recorda Benjamim Pereira, "*A actualização cíclica das relações entre os vivos e os mortos, conta, no seu âmbito geral, com a singular participação da mocidade masculina e constitui mais um forte elemento da sua acção liminar, característica desse período invernal que concede aos mascarados uma multiplicidade de papéis, nomeadamente nesse complexo processo das dádivas que visam aliviar as almas dos mortos.*" (Pereira, 2006:32).

A associação entre a juventude masculina e o culto dos mortos verifica-se a três níveis. Em primeiro lugar, nos locais onde existe Festa dos Rapazes, os seus mordomos são também *mordomos das almas*. Só no final da década de 80 seriam comprados livros distintos para os assentos das recolhas de fundos casa a casa e do produto resultante da arrematação em Varge. Antes, ambas as rubricas eram inseridas no mesmo caderno que servia para a anotação das receitas e despesas da Festa de Rapazes. Em segundo lugar, não se realizará Festa no Natal se não houver nesse ano peditório no dia de Todos-os-Santos, ou uma ida colectiva à lenha com subsequente arrematação num largo de aldeia. O produto do leilão da lenha recolhida no *monte* ou do peditório, que segue uma *roda* abrangente e generalizada (Brito, 1996:193-232), destina-se a sufragar os mortos da aldeia. A ida ritual à lenha nos baldios florestais, ou às *cepas* - raízes da urze, também denominadas *torgas* ou *torgos*, noutros contextos - destinadas ao fabrico de carvão, estava associada à afirmação da masculinidade e a distribuições alimentares selectivas, tendo como alvo os rapazes. Finalmente, neste contexto cabe aos jovens iniciar e encerrar este ciclo perpassado pela morte e a renovação, primeiro no dia de Todos-os-Santos e depois no sábado de

76 - Em Quadramil, o grupo masculino solteiro enquadrava as raparigas nessa tarefa (Alves, 1982:289).

Aleluia que antecede o domingo de Páscoa. Contra todas as proibições do padre, por vezes logo a partir do meio-dia e pela noite fora, os jovens tocam incessantemente o sino. Avaliam mesmo a capacidade organizativa dos moços das aldeias vizinhas pelo toque que se ouve – ou não – dos sinos das igrejas respectivas⁷⁷.

Os sufrágios pelas almas dos elementos das comunidades já falecidos decorrem durante todo o mês de Novembro. Distintamente do que sucede nos outros meses do ano, em que cada grupo doméstico de residentes na aldeia ou alguns dos elementos que se encontram fora encomendam ao pároco missas destinadas a render homenagem e a «*levar para bom lugar*» as almas dos parentes falecidos, os ofícios religiosos de Novembro não sufragam um morto específico, antes relembram o conjunto daqueles que já desapareceram da convivência dos vizinhos. Em Novembro sufraga-se a aldeia dos mortos, com um forte sentido de continuidade, latente na ligação que é estabelecida através do grupo dos rapazes, com a inserção circular da morte e da renovação a negar a passagem do tempo, convertendo a aldeia num lugar de permanência, em que os que faleceram se prolongam nos jovens⁷⁸.

Conseguir um carro de bois para ir às cepas não era, até à introdução do tractor, uma tarefa fácil. Como prova de força e virilidade, os rapazes tomavam o lugar dos animais. Para intensificar a componente acústica do momento, assinalado por forte algazarra de estímulo aos que jungiam o carro, apertavam as rodas demasiado, «*para que cantassem*». Os vizinhos escusavam-se ao empréstimo, pois o risco de incêndio dos carros era grande. Os bons modos dos mordomos eram fulcrais para convencer os reticentes.

Já na aldeia, os rapazes são aguardados pelas raparigas, com frutos secos, doces variados, *bilhôs* (castanhas assadas e descascadas), *mamotas* (castanhas cozidas sem ter sido retraçadas e sem sal), vinho

77 - Em 1988, a estúrdia juvenil prolongou-se pela noite, com os jovens rapazes a tocarem incessantemente e a combinarem o roubo dos sinos da sede de freguesia, alegando que os rapazes de Aveleda lhes não davam uso.

78 - Jorge Dias, que se confrontou em Rio de Onor com uma ligação semelhante, escreve que "...*lução leva a crer que se tivesse dado uma sobreposição de dois ritos: um de iniciação à sociedade dos homens, e, portanto, um rito de puberdade, e um rito propiciatório, que enterra elementos do culto dos mortos e dos cultos da vegetação.*" (Dias, 1981:191).

e cigarros. Ao contrário do sino da igreja, ligado aos ritos de passagem como ocasiões da vida individual, e à missa dominical, o da capela que se encontra no largo em que se procede à arrematação da lenha associa-se a momentos raros a nível colectivo. Toca em caso de incêndio, apela à participação no *conselho* e nos trabalhos comunais, às arrematações de Todos-os-Santos e S. Sebastião e à preparação da festa do patrono, que tem lugar no fim do Verão. O carro de bois era nivelado, através da colocação de um calço sob o temão (à semelhança do que sucede para a representação das «*comédias*») e um indivíduo conduzia o leilão, após um vizinho idoso haver dirigido uma oração pelas Almas⁷⁹. Hoje o carro de bois foi substituído por um atrelado de tractor.

Dias antes, foi comprada e preparada pelos moços uma ovelha, que constitui o alimento cerimonial do dia de Todos-os-Santos. É assada num forno e, se as condições atmosféricas forem de feição, transportada para o campo, onde se realiza uma refeição exclusiva do grupo masculino solteiro.

De tarde, a *mocidade* realiza um peditório por todas as casas da aldeia, recolhendo os rapazes dinheiro para a confraria das Almas e as raparigas para a Senhora do Rosário. A simultaneidade do peditório gera rivalidades, expressas verbalmente e, invariavelmente, os rapazes saem vencedores, devido à generosidade dos vizinhos para com as Almas. Nesta e noutras rondas de recontagem dos vizinhos, a fórmula do pedido e de aceitação da contribuição é fixa. Após a saudação «*Deus vos dê as Boas Tardes*», os mordomos perguntam se «*Têm devoção de dar alguma coisa para as Almas*», aguardando de seguida a esmola. Quando esta é entregue, os mordomos despedem-se, dizendo: «*As Almas tenham muito que dar*», ao que os donos da casa retribuem: «*A vós, que vos aceitem os passos que dais*». A obrigação de dar é complementada com a de receber, não sendo bem entendidas as suspensões na festa e no peditório que a antecede e prefigura. Todos os *fogos acesos* - ou seja, as casas habitadas - têm de ser percorridos, e se é dever dos mordomos cumprir

79 - Sobre a arrematação como mecanismo que alia a homogeneidade com a diferenciação, neste contexto, ver Joaquim Pais de Brito (Brito, 1996a:259-293). Ainda que os rapazes assumam protagonismo na recolha da lenha, como em Rio de Onor "o principal actor destes leilões [de terras] é a aldeia enquanto universo delimitado em que estes são accionados como princípio de organização e partilha." (Brito, 1996a:291).

todo o percurso, é obrigação dos visitados oferecer vinho a quem efectua a recolha das dádivas, num reconhecimento duplo que caracteriza estes peditórios generalizados (van Gennep, 1947:863). Este «primeiro acto festivo e premonitório» (Tiza, 2004:27) é comum a todas as povoações que realizam festas de rapazes⁸⁰.

Durante o mês de Dezembro são realizadas *rondas* irregulares em alguns fins-de-semana, percorrendo as adegas dos rapazes presentes. A *ronda*, movimento circular que, na sua forma *nocturna*, abrange exclusivamente as casas dos que participarão na festa, percorre a sequência que é usual na distribuição de tarefas comunais ou no acesso aos recursos comunitários⁸¹. Além de uma duração longa, as cerimónias comportam um tempo denso, durante o qual as rondas são acompanhadas por música (gaita de foles, ferrinhos e caixa), que funde temas tidos como de produção local com sucessos difundidos pela rádio ou pela televisão. Podem ser divididas em quatro modalidades: de confraternização, de saudação, de alvorada e punitivas.

Enquadram-se na primeira modalidade as rondas nocturnas, que percorrem as adegas de todos os rapazes entre estúrdia e algazarra. Em 1999, ano em que fora contratada uma gaiteira vinda da Lombada, cantava-se em algumas casas durante a circulação nocturna *Ó António, ó António, Manolo Mio* e outras canções, entre o escatológico e o obsceno. Uma destas canções assumiu a forma de despique, com um rapaz que participava pela primeira vez na festa a ser desafiado por um mais velho, tendo saído derrotado por incapacidade de resposta. Numa das casas visitadas, a mãe de um jovem resolve juntar-se aos que cantam, acompanhando a gaiteira estes improvisos. Entoa-se várias vezes ao longo da noite – como também após as refeições – ‘o hino de Varge’:

80 - Esta associação entre as festas de Inverno com máscaras e o culto dos mortos, já salientada por Jorge Dias na sua obra sobre Rio de Onor (Dias, 1981:179), é igualmente destacada por Benjamim Pereira (Pereira, 1985:514).

81 - As *rodas*, designação que, como *ronda*, remete para a circularidade do movimento, denunciam, segundo Joaquim Pais de Brito, um princípio estrutural e estruturante, assente na rotatividade e na assunção de que cada casa envolvida se encontra numa situação equivalente às outras (Brito, 1996a:193-232).

Ó viva la Varge
Terra das cantigas
Ó viva la Varge
Rapazes e raparigas

Menina que estás dormindo
Entre dois lençóis de linho
Tens uma mão no rosto
E outra no passarinho

Ó viva la Varge
Viva la bandeira
Ó viva la Varge
E a mocidade solteira

A *ronda das Boas Festas* faz parte do segundo tipo. Realiza-se após a missa do dia de Natal e da recitação das *loas* e, depois de uma deferência para com os representantes do poder autárquico, visitados em primeiro lugar, retoma o percurso habitual. Confere destaque aos *mordomos*, que saúdam os habitantes de cada casa através de uma fórmula fixa – *Bom Dia e Boas festas do Sagrado Nascimento* – ouvem em resposta “*Que tenhais as mesmas na companhia de quem mais desejais*”⁸². Vestidos com a sua melhor roupa e com chapéus de feltro enfeitados com fitas coloridas, os mordomos adoptam um comportamento ordenador, sendo especialmente criticados se deles não partir o exemplo do cumprimento da gramática festiva. Os *caretos* são o seu contraponto transgressor. A *ronda de Boas Festas*, acompanhada pelo gaiteiro, está associada a um *peditório*, de que são beneficiários os mordomos, que apõem nas *varas* – troços de madeira enfeitados com roscas de pão, frutos e doces, também chamadas *cajotas* – o seu resultado⁸³. Aos *caretos* tolera-se, na ocasião,

82 - São, então, presenteados com maçãs, roscas de pão, frutos secos presos em fios ou fumeiro. Hoje, recebem sobretudo dinheiro, o que alivia o peso que, até há uns anos, os mordomos tinham de carregar na vara de madeira.

83 - Na aldeia vizinha de Baçal, Benjamim Pereira refere que em Janeiro de 2001 (a festa de Baçal é no dia de Reis) este processo de recontagem dos vizinhos teve características peculiares. A *mocidade* “*devido ao estado do tempo, muito invernos, incluiu na ronda à aldeia apenas as casas que, num tempo relativamente recente, se inscreveram de modo disperso para lá do núcleo concentrado da aldeia. A razão dessa preferência selectiva foi explicada justamente pela singularidade excêntrica dessas casas, e essa visita teve em vista integrá-las, bem como os seus habitantes, ao corpo colectivo da aldeia de Baçal.*” (Pereira, 2006:19)

Mikhail Bakhtin, é o momento da *grã-comida* ou *grã-refeição*, marcada pela abundância, pelo hiperbolismo positivo, o tom triunfal e alegre, um acto social por excelência a antecipar um futuro melhor (Bakhtin, 1987:253). Bem distinta da vida quotidiana e da satisfação do indivíduo isolado, esta «grã-comida» pauta-se pela gula e pela embriaguez recorrentes (Bakhtin, 1987:271-2). O consumo de vinho vem sendo superado pelo de cerveja e refrigerantes, numa sociedade em que é evidente o distanciamento progressivo da agricultura na centralidade das estratégias reprodutivas das famílias locais⁸⁸.

Quando termina cada banquete, a licenciosidade e a crítica estão presentes nas canções entoadas, com ênfase nos cantares que são reivindicados como produção local, a que se juntam elementos importados da praxe académica (*efe-erre-ás*) e das tunas. No almoço do dia 26 são aclamados os novos mordomos, escolhidos pelos anteriores, depois de serem postos a circular pelas cabeças de todos os chapéus enfeitados com fitas que, a par das *varas*, constituem insígnias da mordomia. Com vivas que abrangem os *mordomos velhos* e os *mordomos novos*, vão beber a casa duns e doutros. A refeição da noite de dia 26 é partilhada pelas raparigas, hoje disseminadas à mesa, entre os rapazes, num momento em que a festa se aproxima do seu final, intentando-se a aproximação em relação à comunidade⁸⁹.

88 - O consumo de vinho, que dava o tom nas rondas pelas adegas de todos os rapazes envolvidos, é hoje praticamente inexistente. Foi substituído pelo whisky, a vodka e outras bebidas destiladas, simples ou em cocktail. Tal como a jeropiga e a aguardente, ligava-se à produção da própria casa dos rapazes envolvidos. Se, em 1982, era nas adegas que se consumia o vinho, hoje os participantes nas rondas nocturnas entram pelas salas das casas e aí consomem bebidas de elevado teor alcoólico. No final das rondas, e antes de as iniciarem, os rapazes bebem no snack-bar «O caroto» ou no bar da associação local. O excesso, o esbanjamento, o desvario consequente, enchem as histórias que depois serão repetidas até à exaustão, para gáudio do grupo, em que é expresso o sagrado da festa, com a suspensão das regras, a licenciosidade e o recurso ao caos (Caillols, 1979). Como recorda Mikhail Bakhtin, o exagero tem uma dimensão positiva e afirmativa já que a abundância e a universalidade conferem um carácter festivo e alegre (Bakhtin, 1987:24).

89 - O novo espaço em que decorrem as refeições é amplo e não tem qualquer divisória. Nos últimos anos, ao invés do que sucedia anteriormente, as raparigas não se agrupam conjuntamente num extremo da mesa ou

Num cortejo organizado, com os rapazes dispostos por idades a seguir aos mordomos e aos músicos, encaminham-se para a Igreja. Fazem uma curta paragem junto da porta do cemitério, onde rezam pelos que morreram na condição de *rapaz*. As missas do dia de Natal e de Santo Estêvão (26 de Dezembro) levam os rapazes a tomar lugar num espaço inabitual dentro da Igreja. Ocupam a zona do altar, disputando ao padre o protagonismo deste momento da sequência festiva⁹⁰. No espaço sagrado é hoje menos rígida a segregação sexual, ainda que legível entre os mais velhos. Como habitualmente, as mulheres entram em primeiro lugar e as mais velhas colocam-se atrás. Os homens conversam no adro, comparecendo quando o padre se encaminha para o altar, já paramentado. Todos os anos, os padres dedicam o sermão da missa de Santo Estêvão a salientar a respectiva hagiografia de proto-mártir do cristianismo e jovem, correlacionando-a com a *mocidade*, que se encarrega do pagamento desta cerimónia religiosa. No dia de Natal são os primeiros a beijar a efígie do Menino Jesus, partindo em correria para vestir o fato de careto.

Às personagens mascaradas está interdito o espaço sagrado, o que leva a que a saída dos *moços* no dia de Natal seja prioritária, para poderem vestir-se e posicionar-se a tempo das *loas*, representação crítica a que só podem furtar-se os que se encontrem de luto. Num recinto de passagem inevitável por quem desce da missa dispõem-se dois carros de bois enganchados, com palha no chão, que servirão de palco, bem como um espaço alternativo – se necessário – para um momento especial de encenação, o *espalhafato*.

O baile, outrora realizado na rua, tem agora lugar num recinto comunitário coberto. Em 1982, em todas as rondas nocturnas,

numa sala à parte, ainda que lhes continue a caber comer uma parte poluente da vitela: a cauda. Na actualidade, o almoço do dia de Natal incorpora alguns convidados: notáveis cidadãos, eruditos, comunicação social. Dispõem-se num extremo da mesa e são servidos em último lugar.

90 - Na missa do Natal de 1999 os cânticos, dirigidos pela voz de uma mulher da elite local, foram substituídos, para espanto dos presentes, por outros que o padre introduzia através de um gravador, e que se sobrepuñam em cacofonia ao som electrónico que provinha das iluminações de uma árvore de Natal que se erguia no recinto. De notar que a gaita de folas, devido a uma pastoral do bispo de Bragança, D. Frei João da Cruz, de Dezembro de 1953, está interdita no espaço religioso em funções litúrgicas (Alves, cit. por Tiza, 2004:85n9)

acompanhadas de gaiteiro, os rapazes dançavam exclusivamente entre si⁹¹. As raparigas foram especialmente convidadas para os bailes pelos mordomos, mandatados cada ano pelo grupo masculino solteiro para decidir quais as jovens que passariam a poder reunir-se-lhes nos bailes e na refeição final. A gaita-de-foles, que teve forte centralidade neste momento da sequência festiva, foi hoje superada por música moderna gravada, proveniente de uma aparelhagem⁹². Rapazes e raparigas dispõem-se na sala tomando bebidas – cerveja, whisky, *cocktails* diversos – que só residualmente incluem o vinho local, também preterido nas rondas nocturnas⁹³. Prolongam-se pela madrugada, e à medida que decresce o entusiasmo e a presença dos mais velhos, aumenta a participação dos jovens.

Na tarde do dia 25 de Dezembro, finda a ronda de boas-festas, realiza-se uma prova de destreza e resistência: a *corrida da rosca*⁹⁴. Desafiando-se entre si, rapazes, homens casados, raparigas e mulheres casadas, dispõem-se a correr o percurso balizado por duas cadeiras, sobre as quais se dispuseram duas roscas de pão pincelado com gema de ovo, num momento de conjunção vivido por grande parte da aldeia.

91 - O abade de Baçal referia que em Varge as mulheres estavam excluídas da dança (Alves, 1982:295)

92 - No Natal de 1999 foi contratada uma gaiteira, situação cuja singularidade era notada pelos habitantes locais. Verifica-se actualmente uma revitalização da aprendizagem dos instrumentos musicais de utilização local, como a caixa e a gaita de foles, o que contraria a tendência que se desenhava nos anos 1980 e de que dá conta Belarmino Afonso (Afonso, 1981:32). Nota Antônio Tiza que os Serviços de Ensino Recorrente de Adultos, o Parque Natural de Montesinho e associações locais têm promovido essa formação de jovens gaiteiros, aliciados quer pela revitalização das festas do ciclo dos 12 dias, quer pela criação de grupos de música tradicional (Tiza, 2004:88n8)

93 - Nas casas onde só é oferecido vinho, durante as rondas nocturnas ou na circulação feita para desejar boas-festas, a oferta pode ser gentilmente declinada, em favor do whisky e das bebidas licorosas.

94 - Esta prova de destreza que envolve a conjunção da povoação, emerge igualmente associada aos rituais de casamento noutras aldeias deste contexto, nomeadamente nos concelhos de Vimioso e Miranda do Douro, implicando sempre um desafio entre representantes de grupos dentro das comunidades, premiada por um pão.

3.4 Mordomia e reprodução festiva⁹⁵

Num caderno manuscrito, um homem de Varge, anotou meticulosamente a forma como decorreram as Festas de Rapazes desde 1975, ano em que participou pela primeira vez. Casado desde meados dos anos 1980, manteve uma escrupulosa e militante relação com a cerimónia. A perspectiva que adopta para essas descrições, personalizando cada ano com a figura dos organizadores das cerimónias, transmite elucidativamente a ideia de que a festa é o que são os seus mordomos. As características pessoais, físicas e psicológicas, o empenho posto na concretização da cerimónia, a forma como cada mordomo se mobilizou e levou os outros a serem conquistados pelos arranjos festivos, as particularidades de que se rodeou cada ano, mercê do empenho imprimido pelos organizadores - tudo é exaustivamente referido, personificando a festa e identificando-a com quem a faz. Se, num determinado ano, foi decidido não expor nas *loas* uma situação entendida como demasiado lesiva, coube aos mordomos encaminhar os restantes rapazes nesse sentido. Quando se verificaram atitudes de desrespeito pelas regras do grupo masculino, aos organizadores se deveu a punição. Quem denotar como mordomo debilidade ou excessiva condescendência perante atitudes irregulares dos outros participantes revela um traço de carácter e não uma situação passageira, ficando contaminado pelo comportamento assumido. O autor é enfático relativamente à actuação dos mordomos sob o efeito do álcool, destringendo aqueles que «animam pelo vinho» dos que, pelo contrário, mostram comportamentos taciturnos, disfóricos e associiais.

Nestas festas assumem inteiro protagonismo os rapazes solteiros, a quem a aldeia outorga capacidade de representação ritual⁹⁶. Enquanto

95 - Trata-se de uma versão refeita e aumentada de um texto inicial (Godinho, 1998b)

96 - Na aldeia vizinha de Rio de Onor, Joaquim Pais de Brito, salienta que o grupo dos moços detém competências a nível ritual, constituindo um colectivo que permanece ao longo do ano, assente na idade e no estado civil, embora reconheça a perda de importância deste agrupamento devido às migrações. A mocidade é um grupo essencial à socialização e nela a aldeia surge com coesão, não perpassada pelos conflitos que emergem quando cada rapaz integra a categoria de vizinho, ou seja, quando passa a encabeçar um agregado, com interesses que colidem com os das outras casas (Brito, 1996: 87).

dura a festa, os indivíduos que são os seus protagonistas assumem por inteiro a unidade grupal, com uma organização autónoma dentro do colectivo aldeão. O grupo masculino solteiro tem de garantir a continuidade das cerimónias, assimilada à perpetuação da comunidade de que emerge. Consegue-o através dos agentes privilegiados de reprodução da festa, com designações que remetem para uma esfera de poder - *mordomos, meirinhos, juizes, bispos, reis ou vassais* - que têm a incumbência de zelar para que se faça.

Como se viu, as refeições exclusivistas são momentos fulcrais e estruturantes dos festejos, desempenhando os mordomos um papel de ordenação. Dirigem a oração inicial – eventualmente adulterada por alguns moços -, advertem ou multam os que profiram obscenidades e prestam especial atenção à distribuição dos alimentos. Na ronda de Boas Festas, feita no dia de Natal, as suas figuras são cruciais na mediação entre os rapazes e o todo aldeão. Já na transgressão nocturna, torna-se evidente o seu apagamento e a concomitante assunção de protagonismo pelas figuras mascaradas, que forçam os neófitos a excessos comportamentais e de consumo alcoólico. A falta de comparência de um mordomo ou de um neófito à ronda de alvorada, destinada a testar a disciplina dos membros do grupo, é particularmente penalizada com uma multa mas também com o sofrimento e a humilhação de serem trazidos em roupa interior para a rua e atirados ao rio ou para os tanques no frio do Inverno transmontano.

Os peditórios podem obedecer a um movimento circular que abrange todas as casas da aldeia, ou podem seleccionar alvos bem determinados, tendo protagonistas distintos⁹⁷. Os primeiros são feitos de forma ordenada pelos mordomos, iniciando-se nas casas dos notáveis do quadro aldeão: os presidentes ou vogais da Junta de Freguesia e o pároco, se for residente. Obedecem de seguida à sequência habitual das *rodas* locais. Os mordomos enunciam uma fórmula ritual em todas as casas, sendo correspondidos pelos elementos de cada agregado. As palavras são acompanhadas por ofertas em géneros ou em dinheiro, incorporadas nas varas que os mordomos transportam, cujo peso vai aumentando. As *varas* são ramos de madeira enfeitados pelas *mordomas* com uma

97 - Joaquim Pais de Brito refere um peditório casa a casa, promovido pelas raparigas, destinado a fazer um ramo de Reis com as chouriças recolhidas, complementadas por compras feitas na taberna e bolos que cozinham, que se destinam a um leilão ou arrematação (Brito, 1996:265).

rosca de pão, laranjas e maçãs espetadas nas extremidades, em que vão sendo colocadas as dádivas. O resultado deste peditório destina-se aos próprios mordomos, fruindo quantos os acompanham os alimentos e o vinho distribuídos em cada casa. Por seu turno, os *caretos*, personagens que cobrem o rosto com máscaras de lata, e o corpo com velhas colchas desfiadas, a que juntam fiadas de chocalhos penduradas nas costas e um cajado ameaçador, importunam os forasteiros – pedem «dez réis para a borracha» - e roubam fumeiro em algumas cozinhas, num assalto encenado. Em qualquer dos casos, são os beneficiários da colecta.

Nas aldeias em que a sequência festiva integra um momento de crítica social – *loas*, *comédias* ou *colóquios* – os rapazes saem rapidamente da igreja para poderem envergar o traje de *máscaro*. Os mordomos seguem o ritmo geral do resto da população, reforçando a posição mediadora de que estão investidos. Lidas em Aveleda ou recitadas em Varge, as *loas* seguem um ritmo cadenciado e com variantes locais. Podem ser enunciadas a coberto da máscara ou sem ela, iniciando-se com algumas quadras de saudação por um dos *caretos* mais velhos. No caso de Varge: *Bom dia pessoal/Pessoal do ajuntamento/Vimos dar as boas festas/Do sagrado Nascimento//Do sagrado Nascimento/Corporais [e] espirituais/Junto das vossas famílias/De quem mais vós desejais//De quem vós mais desejais/Não têm senão que desculpar/Deus queira que de hoje em um ano/Voltemos aqui a juntar/Voltemos aqui a juntar/E agora que estou por fim/Vou-me deitar do carro abaixo/Ficais todos a olhar para mim* (em 1999)⁹⁸.

Nas aldeias da Lombada, as provas físicas ficam marcadas pela fuga ritual encenada dos novos meirinhos, depois de anunciada a sua escolha, como se resistissem a assumir as funções que lhes são atribuídas para o ano seguinte. No meio de grande alarido, são perseguidos pelos *moços*, que os transportam em ombros no retorno, saudando os mordomos cessantes e os novos com “Vivas!”. Em Varge realiza-se a *corrida da rosca*, num percurso balizado por duas cadeiras, sobre as quais se encontram duas roscas de pão pincelado com ovo⁹⁹.

98 - Benjamim Pereira aponta uma formulação ligeiramente diferente: “Eu ‘stava no alto da cerca/que me dava lá o vento/Vou a dar as boas-festas/ do Sagrado Nascimento.” (Pereira, 1973:42).

99 - Acerca dela, escreve Benjamim Pereira: “O produto da corrida da rosca reverte para a Senhora da Nazaré, pagando os vencidos.” (Pereira, 1973:44-6).

O momento de designação dos mordomos reveste-se de uma intensidade cerimonial, marcada pelo instante que o antecede – em Varge assinalado pela circulação dos chapéus, insígnias de mordomia, pelas cabeças de todos os rapazes –, pelo seu anúncio público e pela aceitação e reconhecimento por parte da comunidade. Assim, numa das refeições terminais, em clima de grande euforia a que não são alheios os excessos propiciados pela comensalidade e pelo consumo de álcool, os mordomos *velhos* vão sucessivamente colocando os chapéus, que as *zeladoras* haviam decorado com fitas coloridas, nas cabeças de todos os rapazes que participaram nas cerimónias desse ano. Esta circulação, que torna cada rapaz numa unidade de conta, que os igualiza num potencial acesso à condição de mordomo, confere a este momento um carácter nivelador, confirmado pelas apreciações que os “mordomos velhos” vão fazendo. Cada rapaz é avaliado pelas suas qualidades, verbalizadas na forma como, supostamente, o chapéu lhes assentaria. Os potenciais mordomos novos são previamente sondados, não desejando os organizadores cessantes colocar a cerimónia do ano seguinte em risco, no caso de algum dos indigitados se encontrar numa situação de impossibilidade. Depois de ambos os chapéus terem circulado por todas as cabeças, estacam finalmente nos escolhidos que, apesar de coniventes, podem mostrar-se surpreendidos. São então aclamados, ao mesmo tempo que são homenageados os que encerram as suas funções: «*Vivam os mordomos novos! Vivam os mordomos velhos! Viva tudo em geral!*», numa euforia que celebra a continuidade da festa. As adegas dos mordomos novos – ou as salas, espaço ritual das casas que não produzam vinho – abrem-se à distribuição generalizada de álcool, depois dos moços se deslocarem em cortejo, desvendando a toda a aldeia quem são os indigitados para dar continuidade à festa. O pároco anunciará na missa seguinte, formalmente, aquilo que já todos sabem¹⁰⁰.

A perpetuação da festa é garantida por escolha e nomeação feita pelos mordomos cessantes. São sete as modalidades detectadas em festas do ciclo de Inverno, que se adequam às situações com que os colectivos se vão deparando. Assim, a mordomia pode ser *de roda*, podendo assumir a variante *por bairro*¹⁰¹; *prescritiva*, como sucede em Gimonde, onde cabe aos

100 - Noutras povoações, como em Ousilhão, na actualidade, é o presidente da Junta de Freguesia que se encarrega do anúncio formal, ainda que caiba ao pároco a transferência dos símbolos da mordomia entre o rei e os vassais cessantes, e os que foram escolhidos para o ano seguinte.

101 - Assim foi em Ousilhão, em que o cargo de «Rei» rodava pelos seis bair-

ros: “Por vezes, quando na sequência normal do movimento da roda não aparecia alguém a assumir essa função, no momento em que devia ter lugar a transferência da coroa, tocava-se o sino a defunto, significando desse modo o «enterro» da festa. Em geral, respeitada a regra da precedência, apareciam sempre indivíduos dispostos a assegurar essa função. Nesse caso, o sino sublinhava o facto, tocando festivamente. Hoje, essa particularidade desapareceu e é a aldeia na sua unidade total que o «Rei» representa.” (Pereira, 2006:20).

dois rapazes mais velhos (Godinho *et al*, 1993); por *nomeação* por parte dos mordomos anteriores, que pode assumir a forma de *eleição*, expressando a vontade de todos ou de um pequeno grupo, como no caso de Varge; por *promessa*, como na Bemposta (Mogadouro); por *decisão individual*, eventualmente dependente da concordância dos mordomos do ano anterior; por iniciativa das entidades autárquicas, como vem sucedendo em Vale de Porco; por *cooptação*. A última emerge quando a continuidade poderia ser posta em perigo devido à ausência dos mordomos, existindo um pequeno grupo cujos elementos se revezam e agregam novos elementos¹⁰². Estas mordomias colectivas, que emergiram após uma situação de suspensão da festa, traduzem sobretudo o interesse das povoações na manutenção das cerimónias. Assim, se um indivíduo falhar na assunção das responsabilidades, a festa não deixa de ser realizada, pois os outros elementos encarregar-se-ão de suprir a falta. Nas variantes mais fracas das festas, como sucede em Montouto, Moimenta ou Pinheiro Novo (Vinhais), pode não existir de forma instituída. A disponibilização individual é essencial na mordomia, mas esta é igualmente entendida como uma honra que o grupo atribui a um elemento, que pode ter à sua guarda ao longo de um ano as alfaia da festa. A marcação do cargo é feita através de símbolos distintivos (varas, chapéus, panos, coroas, fitas) utilizados nos momentos de conjugação pública, em que a indumentária cuidada complementa a importância cerimonial do momento.

A mobilização dos mordomos revela-se indispensável à realização da Festa. A suspensão das celebrações durante cerca de uma dezena de anos foi, no caso de Varge, devida à partida de um e, logo a seguir, de outro mordomo para a guerra colonial, nos anos 1960. Como se referiu, em 1974, a realizadora cinematográfica Noémia Delgado deslocou-se a Varge

ros: “Por vezes, quando na sequência normal do movimento da roda não aparecia alguém a assumir essa função, no momento em que devia ter lugar a transferência da coroa, tocava-se o sino a defunto, significando desse modo o «enterro» da festa. Em geral, respeitada a regra da precedência, apareciam sempre indivíduos dispostos a assegurar essa função. Nesse caso, o sino sublinhava o facto, tocando festivamente. Hoje, essa particularidade desapareceu e é a aldeia na sua unidade total que o «Rei» representa.” (Pereira, 2006:20).

102 - Na aldeia de Ousilhão, no concelho de Vinhais, vem sendo este o modelo seguido, complementado por uma recolha generalizada de fundos pela aldeia. Este formato substituiu outro, em que cada um dos bairros da povoação – aquele onde residiam os organizadores de um determinado ano – financiava anualmente a festa, de forma rotativa.

para filmar *Máscaras*, mas os mordomos anteriormente nomeados tinham já casado. Houve que superar essa situação com a nomeação de novos organizadores entre os rapazes solteiros. Desde então, salvo interrupções devidas a luto pelo falecimento de algum jovem, a festa tem-se realizado, crescendo o entusiasmo do colectivo masculino quando o dos mordomos é contagiante. A mordomia podia ser um estandarte difícil de segurar quando o serviço militar se interpunha, ou quando as migrações periódicas obrigam os nomeados a afastamentos por vezes longos. É uma «luta», no dizer dos rapazes, que se não for vencida acarreta forte desprestígio. Atendendo às alterações demográficas, as formas de mordomia de *roda* ficaram inviabilizadas pela instabilidade da permanência dos indivíduos. Tornou-se mais segura a escolha pelos mordomos cessantes, com prévio conhecimento dos visados.

Sempre a cargo dos rapazes solteiros, a concretização da cerimónia e a continuidade festiva põem em jogo a disciplina masculina entre os moços que adquiriram já maior amadurecimento. Aos mordomos, que possuem símbolos distintivos – chapéus enfeitados com fitas coloridas, bandeiras e varas – é exigido que realizem a festa, coordenando as actividades do grupo masculino ao longo do ano. Cabe-lhes conseguir o fundo cerimonial que financia a festa, através de diversos peditórios, da prestação de trabalhos ou da recolha de lenha, posteriormente leiloadas. Mais recentemente, e atendendo a que as delegações do poder central, autárquico e as entidades ligadas ao turismo mostram interesse na continuidade festiva, os mordomos envidam esforços no sentido de conseguir diversos subsídios, que constituem o grosso do financiamento.

Os bens oferecidos são guardados pelos mordomos até um posterior leilão, cujo resultado em dinheiro é anotado no livro da confraria. Esta organização, cujos limites são os do termo da aldeia, tem por finalidade sufragar os mortos da comunidade e obter para os vivos indulgências em vários graus¹⁰³.

103 - Outras confrarias, com idênticos objectivos, têm um carácter que excede os limites de uma povoação. Estão geralmente ligadas a santos ou invocações sagradas, alvo de romarias anuais com carácter regional. Ao contrário das confrarias das Almas, associadas por vezes a uma capela ou a um painel específico dentro da igreja da aldeia, que mantêm grande vitalidade nas povoações, as organizações que abrangem confrades de um raio mais vasto são instáveis, e os seus peditórios têm vindo sucessivamente a rarear.

É preciso fazer a festa, é imperativo que seja bem organizada. Joga-se o prestígio ou o descrédito, que se generaliza aos outros «moços» do agregado familiar. No início dos anos 1990, um rapaz da aldeia cujo irmão fora mordomo e se confrontara com inúmeros inconvenientes para responder ao que lhe era exigido, pois trabalhava nos arredores de Lisboa e só ia de mês a mês à povoação, tivera de superar uma situação igualmente difícil. Assinara um contrato de trabalho como emigrante na Suíça, cujo termo era no fim de Dezembro. Tal significava que no dia de Todos-os-Santos estaria ausente, não podendo incentivar os rapazes a prosseguir com os arranjos para a festa. Por outro lado, não tinha a garantia de que lhe seria possível voltar a tempo das pré-rondas que mobilizam os jovens, nas noites de Dezembro. Como superar a complicação de forma a não deixar cair a cerimónia por que era responsável, evitando o desprestígio que o cobriria, alastrando a irresistíveis comparações com o comportamento do irmão? Combinada a situação com o outro mordomo, que ficou encarregue do peditório do dia de Todos-os-Santos, o jovem partiu. Conseguiu regressar em meados de Dezembro, assegurando a preparação a partir desse momento, ainda que tal lhe tenha custado um mês de salário na Suíça. Uma outra situação, que o colectivo masculino gosta de lembrar como incentivo para os mais novos, é aquela em que se viu envolvido um mordomo com casamento marcado para poucos dias depois do Natal. Aproximando-se a passos largos o momento de abandono do colectivo particular que é o grupo de *moços*, estes chegaram a propor-lhe a substituição, rejeitada pelo visado. Viria a responsabilizar-se pela festa, com sacrifício da preparação do matrimónio. Este exemplo revelar-se-ia tão granjeador de reputação para este mordomo que foi convidado para cozinheiro no ano seguinte, como homenagem e prolongamento do período de margem.

Dentro do grupo masculino solteiro, a mordomia é um estádio a que se chega, não atingível por todos. Um indivíduo que tenha sido iniciado e que, posteriormente, revele indiscrição em relação aos segredos do grupo não conseguirá ser homenageado pelos «mordomos velhos» com uma nomeação para o ano seguinte¹⁰⁴. Ao escolher os sucessores, os organizadores da

104 - Uma das formas de o fazer é divulgar antecipadamente os temas das comédias, pondo de sobreaviso algum dos visados, mais frequente quando os atingidos pertencem à família do próprio rapaz. Um indivíduo que revele algum dos temas preparados pelos rapazes na presença de alguém exterior, sob a acção do álcool ou em quaisquer outras circunstâncias, está excluído da possibilidade de aceder a mordomo.

festa pretendem alguém que forneça garantias de continuidade ao grupo que representam, não pondo em perigo a realização da cerimónia no ano que se segue.

No conjunto da juventude masculina solteira, os mordomos são aqueles cujo comportamento mais se afasta da componente agonística e subversiva. Situam-se no pólo oposto aos *caretos*, marcados por um discurso de licenciabilidade e transgressão, propiciador da exaltação e da exuberância. Em simultâneo e por outro lado, ensaiam uma aproximação máxima à comunidade. A sua posição está marcada por grande ambiguidade. São actores - e mesmo protagonistas - mas também se colocam no papel de espectadores nos momentos de conjunção com a comunidade, afastando de si o comportamento provocatório dos outros moços, designadamente dos *caretos*. Na recitação das *loas* e na *corrida da rosca* assistem entre a população, de que se destringem pelos chapéus enfeitados, insígnias da mordomia. Na *ronda de Boas Festas* a gramática festiva obriga a que se distanciem fortemente dos mascarados, quer pela utilização de uma fórmula de saudação e de um comportamento de grande consideração pelos residentes de cada núcleo doméstico, quer pela assunção do papel de representantes do grupo masculino, como colectivo existente no interior da comunidade, que se equivale aos agregados domésticos aí existentes. Entretanto, os mascarados pedem *uma croinha* ou *dez réis para a borracha*, roubam fumeiro ou desviam do lugar habitual os vasos com flores, subvertendo a ordem quotidiana.

Além dos chapéus enfeitados com fitas coloridas, cosidas pelas *zeladoras* que têm a seu cargo a ornamentação dos espaços de culto religioso, as varas são também insígnias da mordomia. São troncos enfeitados pelos mordomos, com maçãs e laranjas espetadas na parte terminal de cada galho, munidas no topo de *roscas* de pão pincelado com ovo. São utilizadas no peditório que acompanha a ronda das Boas Festas. Aí vão sendo apostas as ofertas - fumeiro, dinheiro, doces presos em fios, fruta - aumentando progressivamente o peso transportado pelos responsáveis da festa. É uma manifestação de força, pois as varas chegam a pesar algumas dezenas de quilos, o que leva os rapazes a revezarem-se, permitindo aos mordomos certo descanso. O produto das *varas*, bem como o resultado do peditório/roubo feito pelos *caretos*, não revertem a favor do grupo: o primeiro pertence aos mordomos, enquanto o segundo é apropriado pelos mascarados.

Tamanho interesse na organização festiva, expresso na passagem da mordomia e nos símbolos que marcam a condição de mordomo, enfatiza a importância de que estas cerimónias se revestem para as comunidades e evidencia o interesse dos indivíduos na sua continuidade. O mordomo da festa, que assegura também a ligação da comunidade com os seus antepassados - como mordomo das Almas - constitui a garantia de que a festa se repete, actualizando o sentido do todo que é a aldeia, a que a *mocidade* fornece um sentimento de perpetuação e ligação entre passado, presente e futuro.

Se, até às alterações já referidas, as cerimónias do Inverno e o investimento feito na mordomia, eram compreensíveis à luz desta necessidade de compensação da prioridade dada ao universo doméstico após um período de fechamento das casas sobre si próprias, as razões que levam hoje à manutenção das festividades devem ser procuradas nas modificações ao nível do próprio contexto¹⁰⁵. Com a festa restaura-se o sentido de comunidade em povoações desertificadas, que só retomam a sua plenitude demográfica durante o Verão, quando aí se encontram de férias parte dos ausentes. Os *filhos da aldeia* regressam frequentemente nesses meses. As cerimónias de Verão são agora aquelas que restauram o sentido do todo que é a aldeia, reconstituindo a plenitude dos agregados. As festas de Inverno, incentivadas nomeadamente por notáveis do quadro aldeão e promovidas pelos poderes locais, ganharam o impacto que os *media* lhes conferiram. Mitigada a relação entre o rural e o agrícola, é corrente a assunção de que o património comum passível de troca com o exterior - tendente à sua universalização - incorpore esse objecto evanescente que é a festa. Revitalizada, a festa universaliza uma imagem da localidade que em simultâneo mostra e ajuda a edificar uma identidade local.

Os mordomos mantêm a função de perpetuadores de uma festa que mudou, como é inevitável num contexto que também se alterou. Os peditórios continuam a ser feitos, mas o fundo cerimonial pode provir

105 - A luta entre o interesse da casa e o da aldeia foi amplamente documentado na etnografia. A ambiguidade da relação dos vizinhos, pautada pela cooperação, mas igualmente pelo conflito que resulta da repartição de um conjunto de bens que são comuns, e de perseguirem interesses idênticos no seio do todo que é a comunidade é, no contexto estudado, marcada pela contradição entre a aldeia e as casas (Brito, 1996: *passim*).

sobretudo de subsídios que cabe à mordomia conseguir junto de entidades oficiais, capitalizando a imagem de singularidade que a permanência da festa confere às povoações. Entre os atributos necessários aos mordomos passou a contar-se a habilidade para granjear apoios exteriores, expressa na facilidade de contactos junto dos organismos oficiais, bem como alguma capacidade de mediação entre o grupo dos rapazes e a aldeia como um todo, e igualmente entre esta e o exterior. A festa também é, como fica implícito no caderno de Fernando Tiza, o que os mordomos puderem e quiserem fazer dela. Para tanto a comunidade lhes dá o aval, anualmente.

3.5. As loas, o crescendo da vindicta e a re-politização

Em 2008, uma abordagem da escrita das loas de Varge permitia detectar não só a modalidade comum de plasmar a oralidade na escrita, mas duas outras que merecem ser destacadas. Assim, por um lado incorporam expressões em língua castelhana, que resultam das estadias dos jovens vargensenses sobretudo em Madrid, para onde, como se viu, se desloca o grosso da migração juvenil actual. Por outro, recuperam a escrita abreviada das mensagens *sms*. Num texto anterior (Godinho, 2006), centrei nas loas a análise das mudanças festivas, convertendo-as em síntese dos processos vividos pela aldeia. Como num quadro de Cézanne, em que o pintor fixa um ponto, o ilumina de luz e cor, mesmo que não seja o mais próximo nem o de mais fácil acesso, as loas foram então entendidas como a síntese de toda uma festa em mudança. Ao contrário das máscaras, que eventualmente podem transitar de contexto, as loas requerem o reconhecimento dos processos locais, pela remissão para a vida vicinal. Quer no seu imenso humor, quer na dimensão de crítica social, reclamam o entendimento das realidades locais e o domínio de idiomas sociais no interior dos quais ganham sentido.

Entendidas em Varge como o momento alto da festa, pela sua componente transgressora e crítica, as loas são alvo de forte encenação. O abade de Baçal referia-as como uma *espécie de revista de ano*, com uma *"apreciação irónica, sarcástica e mordente"* (Alves, 1982:291), em que são comentados *«em tom facecioso, burlesco ou sarcástico, os acontecimentos mais disfarçáveis ou atentatórios da moral corrente da*

aldeia, ocorridos durante todo o ano, secundados por manifestações ruidosas dos demais e perante uma assistência curiosa e ao mesmo tempo sobressaltada e inquieta, pelo inesperado da crítica social, que escapa ao seu controle." (Pereira, 1985:502)

Ernesto Veiga de Oliveira, que reconhecia grande interesse às formas de vindicta popular, como *"expressão especial do sentimento de unidade e coesão"* encarava-as como *"Manifestações de censura, protesto, crítica ou represália, sob o aspecto de troças ou sátiras colectivas, em actos ou palavras, contra atitudes que traduzem forças ou princípios de desagregação moral ou social do grupo, ou como maneiras de sublinhar determinados acontecimentos que constituem inovações mais ou menos frustradas ou excepções à rotina do seu viver típico."* (Oliveira, 1984:239)

De assistência prescritiva – salvo para viúvas ou famílias de luto recente – as loas são apresentadas num largo central da aldeia cujas saídas são vedadas por *caretos*, após a missa do dia de Natal. Dois carros de bois enganchados servem de palco improvisado, com palha no chão para amortecer as quedas e as cabriolas. Englobam uma primeira recitação, de saudação, feita com a cara descoberta por um dos rapazes mais velhos – ou seja, um dos que já esboça a sua aproximação ao todo aldeão, começando a distanciar-se da vertente mais transgressora das celebrações. Segue-se a apresentação de um conjunto de quadros, incluindo o *espalhafato* – que encena, com roupas e objectos furtados aos visados, uma situação risível, marcada por forte galhofa – e, finalmente, as loas dedicadas às raparigas. Estas últimas, ferozmente críticas do comportamento moral das moças, centram-se sobretudo na postura sexual daquelas que constituiriam as parceiras preferenciais dos rapazes, a cumprir-se o ideal endogâmico da sociedade rural do passado¹⁰⁶. Em anos recentes, permitem detectar não só o novo leque de nomes femininos, como os destinos das migrações mais recentes e os formatos exogâmicos inevitáveis. Tornaram-se uma recontagem da aldeia dos residentes, sendo nomeadas raparigas dos *fogos apagados* a que se critica a ausência:

106 - Sobre as loas, refere Benjamim Pereira que são uma *«denúncia ou forma de confissão pública ritualizada de faltas ou desvios às normas de comportamento estabelecidas»*, constituindo um *«factor de integração social e de controle recíproco»* (Pereira, 1985:505), com uma função de catarse.

1	7	13	19
<i>Estamos no tempo das matanças</i>	<i>Conhecido por o Moço</i>	<i>Da Cláudia sua irmã</i>	<i>E outras de tira e mete</i>
<i>Metem-se os xixos no espeto</i>	<i>Gosta de comer tremoços</i>	<i>Que gosta de alho-porro</i>	<i>Das que se levam à missa</i>
<i>Escutai estes versinhos</i>	<i>Dá-lhe de comer a Patrícia</i>	<i>Namora um de Bragança</i>	<i>Agora vamos falar</i>
<i>Feitos por um careto</i>	<i>Ele só tem pele e ossos</i>	<i>Com cabeça de chichorro</i>	<i>Da nossa amiga Marisa</i>
2	8	14	20
<i>Feitos por um careto</i>	<i>Ele só tem pele e ossos</i>	<i>Com cabeça de chichorro</i>	<i>A nossa amiga Marisa</i>
<i>Com amor e devoção</i>	<i>Mais parece um estominho</i>	<i>E olha lá que cara a minha</i>	<i>A franga do galinheiro</i>
<i>Para as nossas raparigas</i>	<i>Careto que estás aí</i>	<i>E disse logo o careto</i>	<i>Namora um liribi</i>
<i>Directos ao coração</i>	<i>Dá-me um copo de vinho</i>	<i>É mais um para sachar a vinha</i>	<i>Que dizem que é jardineiro</i>
3	9	15	21
<i>Directos ao coração</i>	<i>Dá-me um copo de vinho</i>	<i>É mais um para sachar a vinha</i>	<i>Que dizem que é jardineiro</i>
<i>Com amor e com carinho</i>	<i>Para não me dar a esgana</i>	<i>Seja de Verão ou de Inverno</i>	<i>Mas que grande profissão</i>
<i>Tende um pouco de paciência</i>	<i>Agora vou falar</i>	<i>E quando for preciso</i>	<i>E diz-lhe a Marisa</i>
<i>Escutai-me um bocadinho</i>	<i>Da nossa amiga Susana</i>	<i>Também vais tirar o esterco</i>	<i>Faz-me uma desinfecção</i>
4	10	16	22
<i>Escutai-me um bocadinho</i>	<i>A nossa amiga Susana</i>	<i>Também vais tirar o esterco</i>	<i>Faz-me uma desinfecção</i>
<i>Se me tendes amizade</i>	<i>Que a todos sabe enganar</i>	<i>Não te armes em pateta</i>	<i>Com um vassouro bem grande</i>
<i>O que aqui vou dizer</i>	<i>Com o Celso da fábrica</i>	<i>Vamos por aqui acima</i>	<i>Vamos por aqui abaixo</i>
<i>Juro-vos que é verdade</i>	<i>Ela pensa se casar</i>	<i>Até à nossa amiga Beta</i>	<i>Até à casa do Zé Grande</i>
5	11	17	23
<i>Juro-vos que é verdade</i>	<i>Ela pensa se casar</i>	<i>Até à nossa amiga Beta</i>	<i>Até à casa do Zé Grande</i>
<i>E nem sequer tem malícia</i>	<i>E o Celso todo contente</i>	<i>Rapariga muito audaz</i>	<i>Já me estou a assustar</i>
<i>Vamos começar lá em baixo</i>	<i>Dá um dia de boa vida</i>	<i>Namora com um rapaz</i>	<i>Escutai meus amigos</i>
<i>Na nossa amiga Patrícia</i>	<i>E convida toda a gente</i>	<i>Que pega e marcha-atrás</i>	<i>Da Manuela vou falar</i>
6	12	18	24
<i>A nossa amiga Patrícia</i>	<i>E convida toda a gente</i>	<i>Que pega e marcha-atrás</i>	<i>Da Manuela vou falar</i>
<i>Que gosta de chupar carçoço</i>	<i>Seja hoje ou amanhã</i>	<i>E tem cara de retrete</i>	<i>E isto é sem compromisso</i>
<i>Namora com um da Aveleda</i>	<i>E agora vou falar</i>	<i>Usa calças de tira e leva</i>	<i>Vem mas é para cá</i>
<i>Conhecido por o Moço</i>	<i>Da Cláudia sua irmã</i>	<i>E outras de tira e mete</i>	<i>E traz-nos um chocolate Suíço</i>

25

Traz-nos um chocolate suíço
Para a boca adoçar
Agora meus amigos
Da Vânia vos vou falar

26

Da Vânia vos vou falar
E olhai bem para mim
Ele [sic] anda-se a enroscar
Num pauliteiro de simdim

27

Num pauliteiro de Sendim
E isto são favas contadas
A Vânia pede-lhe os paus
Para dar umas mocadas

28

Para dar umas mocadas
Por baixo e por cima
Agora vou falar
Da nossa amiga Carina

29

A nossa amiga Carina
Espreito por este cano
Dizem que emigrou
Para o continente africano

30

P'rô continente africano
Mas que grande mulher
Não vos vou dizer porquê
Cada um pensa o que quer

31

Cada um pensa o que quer
Isto foi o que pensou antes
Gosta muito do clima
E também dos elefantes

32

E também dos elefantes
Que comem muita chouriça
Agora vou falar
Da nossa amiga Melissa

33

A nossa amiga Melissa
Que nunca a vi cá
Ele [sic] só fala fancês
Vien coucher avec moi [sic]

34

Vien coucher avec moi [sic]
E o badal até treme
Agora vou falar
Da sua prima Marlene

35

A sua prima Marlene
Mas que grande mulherão
Dizem que se vai casar
C'o emplasto da televisão

36

C'o emplastro da televisão
Que agora é famoso
Do que ela gosta mais
É do seu ar bem charmoso

37

E do seu ar bem charmoso
Há que o meter numa jaula
Agora vamos passar
Para a nossa amiga Paula

38

A nossa amiga Paula
Que só quer ganhar dinheiro
Não fez vida em Portugal
E foi para o estrangeiro

39

E foi para o estrangeiro
Sem ficar sem remorso
Namora com um rapaz
Que joga bilhar de bolso

40

Que joga bilhar de bolso
E o taco até treme
E agora vou falar
Da sua irmã Marlene

41

A sua irmã Marlene
Namorava um cabeleleiro
Depois um carpinteiro
E agora um tendeiro

42

E agora um tendeiro
Que se rebola na eira
A Marlene vai com ele
Vender farrapos para a feira

43

Vender farrapos para a feira
E até grita sem vergonha
Vamos a passar o rio
À nossa amiga Begonha

44

A nossa amiga Begonha
E olhai bem para isto
Ela vai-se casar
Com o filho do Mingos Bispo

45

O Óscar do Mingos Bispo
Já não sabe par aonde ir
Ele só se quer casar
P'ra não a deixar fugir

46

P'ra não a deixar fugir
Por caminhos mal andados
Vamos por aqui acima
À Beta do Laviados

47

A Beta do Laviados
Que não veio este ano
Namora com um rapaz
Que parece Muçulmano

48

Que parece Muçulmano
Veio do planeta Marte
Tem ideias de Sadam
E pinta de Asser Araifat [sic]

49

*E pinta de Asser Araffat [sic]
Com cabeça de lata
Agora chegou a vez
Da nossa amiga Marta*

50

*A nossa amiga Marta
Que gosta de boa vida
Namora com um tripeiro
Que tem a tripa comprida*

51

*Que tem a tripa comprida
E é doce como o mel
Já chegamos à Amélia
Que tem casa no quartel*

52

*Que tem casa no quartel
Com a sua bonita capa
Ela já não vem a Varge
Desapareceu do mapa*

53

*Desapareceu do mapa
E meteu-se numa mina
E agora vou falar
Da nossa amiga Catarina*

54

*A nossa amiga Catarina
Que é boa cozinheira
Ela no Verão enroscou-se
Com o Nelson do Barreira*

55

*O Nelson do Barreira
Que parece um caga taco
Tudo isto se passou
Na festa em casa do Paço*

56

*Na festa em casa do Paço
Na praia do amor
E dizia a Catarina
Tira-me este calor*

57

*Tira-me este calor
Que vamos em lua-de-mel
E agora vou falar
Da Célia do Miguel*

58

*A Célia do Miguel
Gosta de gastar dinheiro
Foi morar para Branca
Namora com um padeiro*

59

*Namora com um padeiro
E olhai que rica prenda
Gosta de fazer cassetes [sic]
E bolos por encomenda*

60

*E bolos por encomenda
Que até botam risca-pés
E agora vou falar
Da Daniela do Moisés*

61

*A Daniela do Moisés
Vai entrar no ano nono
Ela gosta do skip
Que é o nosso mordomo*

62

*Que é o nosso mordomo
E ela até se afia
E agora vou falar
Da nossa amiga Sofia*

63

*A nossa amiga Sofia
Que tem um estilo porreiro
Ela tem um caso
Com um certo enfermeiro*

64

*Com um certo enfermeiro
Que a trata como uma menina
Dá-lhe uma injeção de cavalo
E outra de penicilina*

65

*E outra de penicilina
Na zona do mataborrão
Agora vou falar
Da Célia do Antão*

66

*A Célia do Antão
Que parece uma candeia
Ela deve ter medo
Dos rapazes desta aldeia*

67

*Dos rapazes desta aldeia
Que têm muita perícia
E agora chegou a vez
Da nossa amiga Patrícia*

68

*A nossa amiga Patrícia
Que só vem cá em Janeiro
Dizem que anda a namorar
Com um rapaz camareiro*

69

*Com um rapaz camareiro
Que é de muitas fraquezas
Faz serviço de balcão
E à noite serve às mesas*

70

*E à noite serve às mesas
Num restaurante um pouco longe
E agora vou falar
Da Cláudia do Gimonde*

71

*A Cláudia do Gimonde
Que veio cá este ano
Tem um caso sério
Com um gajo que é cigano*

72

*Com um gajo que é cigano
Que gosta de comer farturas
Transporta gado vivo
E é vendedor de burras*

73

E é vendedor de burras
Na zona do aeroporto
E agora vou falar
Da Sónia do Porto

74¹⁰⁷

A Sónia do Porto
Com o seu lindo cachecol
Dizem que anda metida
Com um jogador de futebol

75

Um jogador de futebol
Que remata bem a bola
Agora vamos falar
Da Tânia espanhola

76

A Tania espanhola
Que dizem que é barmen [sic]
Namora com um rapaz
Que tem pinta de maxomen

77

Tem pinta de maxomen
E tem uma mão travessa
E agora vou falar
Da sua prima Vanessa

78

A sua prima Vanessa
Rapariga de poucas tretas
Ela sente um fraquinho
Pelo nosso amigo pesetas

79

Pelo nosso amigo pesetas
Que tem uma grande vara
E agora vou falar
Da sua vizinha Sara

80

A sua vizinha Sara
Que mora em Rio Torto
Tem namorado em Bragança
E 4 ou 5 no Porto

81

E 4 ou 5 no Porto
Que é para não se cansar
Pelo que ouvi dizer
Aquilo é sempre a rodar

82

Aquilo é sempre a rodar
Como o sol da Primavera
E agora vou falar
Da nossa amiga Vera

83

A nossa amiga Vera
E já estou assustadinho
O rapaz que ela namora
Parece um cocó lambidinho

84

Parece um cocó lambidinho
E com bentas de armónica [sic]
Agora vou falar
Da sua vizinha Mónica

85

A sua vizinha Mónica
Rapariga muito porreira
Ela andasse [sic] a enroscar
Com o Nelson do Barreira

86

Com o Nelson do Barreira
E escutai bem agora
Ele quer comer o petisco
E botar o rabo fora

87

E botar o rabo fora
E jogar ao mata mata
E agora vou falar
Da nossa amiga Marta

88

A nossa amiga Marta
Que teve um fracasso
Diz que anda a ter pesadelos
Com o nosso amigo Panásio

89

O nosso amigo Panásio
Cabeça de lamparina
Agora vou falar
Da sua prima Catarina

90

A sua prima Catarina
Direita como uma vela
Os rapazes de Varge
Andam todos atrás dela

91

Andam todos atrás dela
Parecem uma manada
Podeis continuar a cheirar
Que dali não comeis nada

92

Que dali não comeis nada
Ela só levanta pó
E agora vou falar
Da nossa amiga Mito

93

A nossa amiga Mito
Que gosta de maracujá
Eu já nem sequer me lembro
Há quanto tempo não vem cá

94

Há quanto tempo não vem cá
Nem de Verão nem de Inverno
Agora vou falar
Da Ângela do Alberto

95

A Ângela do Alberto
Rapariga de muita manha
Não arranjou namorado
E fugiu para a Espanha

96

E fugiu para a Espanha
De Portugal já está farta
E para rematar
Falta a sua prima Marta

107 - Com três quadras escritas à mão, a numeração no texto aqui seguida é diferente do texto impresso, que não enumera as três restantes quadras.

97

*A sua prima Marta
Gosta de comer pastilhas
Ela vai-se casar
Com o amigo farrapilhas*

98

*O amigo farrapilhas
Com cara de andorinho
Mas antes de te casares
Ainda vais pagar o vinho*

101

*Para manter a tradição
Vamos deixar as palestras
Agora toca gaitero
Vamos dar as boas festas (Loas de 2008)*

99

*Ainda vais pagar o vinho
E fazes tu muito bem
A todos beijos e abraços
E até ao ano que vem*

100

*E até para o ano que vem
São votos do coração
Cá estaremos outra vez
Para manter a tradição*

Após cada sequência de loas, o mascarado é, numa coerção encenada, forçado a abandonar o palco, enquanto aquele que se segue parece ser obrigado a subir. Cada engano na recitação é alvo de intensa chacota por parte dos restantes caretos, que gritam «Ah, burro!», prolongando o som do «u» de tal modo que o final da palavra parece suprimido. Sempre que uma quadra ou quinteto termina, os caretos gritam *hi-hu-hu!* O verbo que designa esta exclamação é «regougar», remetendo para a imitação do grito da raposa, soltado no Inverno pelos machos, nos dias mais gélidos das zonas mais frias, visando o acasalamento, num paralelismo evidente entre a situação animal e humana.

No início dos anos 1980, a temática abordada nas loas remetia para um universo predominantemente rural, ainda que retratasse já situações que se prendiam com a dispersão de alguns residentes pelas cidades de Portugal e do estrangeiro (Godinho, 2006:304-312). Era então expressa a inadequação de uma jovem cidadina à vida aldeã, após o seu casamento com um rapaz de Varge, ridicularizando as suas observações perante os esforços de uma burra que paria, alegando que «*tinha febre e tensão alta*». Assuntos como a matança do porco, com pormenores caricatos, constituíam

e constituem tema de eleição¹⁰⁸. A ocasião em que se mata o porco – que já não é o momento central para obtenção da base alimentar, pela diversidade de géneros hoje disponíveis, pela facilidade na sua obtenção e pelas novas formas de conservação – tornou-se sobretudo uma grande festa de cada casa da aldeia, que frequentemente se reconstitui com os ausentes. Mitigada a importância material do momento, foi ampliada a sua componente simbólica e de projecção social. Mais, sendo uma ocasião de retorno dos rapazes locais, é também um momento de importante colecta de material para as loas.

Na actualidade, como naquelas de mais antigo registo local, através do filme de Noémia Delgado, está presente a crítica aos representantes autárquicos, seja pela inépcia, seja pela corrupção. Em 2003 foi denunciado o presidente da Junta por alegadamente ter convidado uns vizinhos para comer uma cabra que encontrara morta. Na verdade, tratava-se de um veado, de caça interdita na área do Parque Natural de Montesinho, razão pela qual aguardava julgamento:

(..)

*Um presidente de junta
Tem as suas obrigações
Tudo promete fazer
Quando é nas eleições*

*Nem que seja com dinheiro
Para andar todo inchado
Ele diz que só está na junta
Por causa do ordenado*

*Quando é nas eleições
Ele é muito matreiro
Compra logo os votos todos
Nem que seja com dinheiro*

*Por causa do ordenado
E isso é o principal
Para as obras não há dinheiro
Porque vai todo pró Tribunal*

Também em 2008 as loas se mostraram particularmente hostis aos representantes autárquicos, ao padre e aos membros da comissão fabriqueira, ferozmente zurzidos com uma linguagem utilizando oposições que trazem reminiscências dos tempos que se seguiram ao 25 de Abril de 1974, nomeadamente *fascistas/comunistas*:

108 – No Natal de 2003, glosava-se o tema do porco que fugia, velozmente do banco onde estava a ser abatido, desta vez provocando uma mossa na carrinha do padeiro.

I
Amigos capitalistas
Eu aqui já não me calo
Quando ouvireis o que digo
Já sabeis para quem eu falo

II
Já sabeis para quem eu falo
Mas vou ter que me calar
Ai que toque tão bonito
A sineta está a tocar

III
A sineta está a tocar
Nesta terrinha tão branda
Até já o senhor padre
Tem a mania que manda

IV
Tem a mania que manda
Mas eu não vou nessa treta
Qua (sic) ajuda da comissão
Mandou fazer a sineta

V
Mandou fazer a sineta
Qua ajuda da comissão
Os nossos capitalistas
Vós já sabeis bem quem são

VI
Vós já sabeis bem quem são
Mas a culpa não é minha
O Zé Grande e o Machado
E o Tonho da Luisinha

VII
E o Tonho da Luisinha
São homens de muita treta
Para se rirem do povo
Puseram o nome na sineta

VIII
Puseram o nome na sineta
Olhai bem o que eu grito
E dizia o Machado
Que era de pele de cabrito

IX
Que era de pele de cabrito
Mas o povo não gostava
E dizião a comissão
Haver quem era que pagava

X
Haver quem era que pagava
Ainda levam no focinho
Quem se habia de meter
O Francisco e o Martinho

XI
O Francisco e o Martinho
São dois homens bem potentes
Diziam para o António
Tu vais a levar nos dentes

XII
Tu vais a levar nos dentes
Já dizia o Martinho
Se não chega o Zé Grande
Já levava no focinho

XIII
Já levava no focinho
E o Zé Grande não gostou
Y dizia pró Francisco
O padre foi quem mandou

XIV
O padre foi quem mandou
É porque sabe mandar
E dizia o Francisco
Até o padre as vai levar

XV
Até o padre as vai levar
Mas eu já me vou embora
Porque aqui neste povo
Só mandais cá os de fora

XVI
Só mandais cá os de fora
Porque cá são comonistas
Mas os que vindeis de fora
Sois todos meios fachistas

XVII
Sois todos meios fachistas
Isso já vos digo eu
Quando não estiverem cá
Vão os a pôr no museu

XVIII
Vão os a pôr no museu
E não me digão que não
Peso desculpa a todos
Principalmente os da comissão

XIX
Principalmente os da comissão
E eu cá fico com a minha
Ao Francisco e ao Martinho
Desculpai qualquer coisinha

XX
Desculpai qualquer coisinha
Mas não vaião nessa treta
De badal dai-me um salpicão
E de copo dai-me a sineta

XXI
De copo dai-me a sineta
Que é un copo mediano
Pasai todos un bom natal
Adeus até para o ano¹⁰⁹

Aproveita-se igualmente a ocasião para zurzir vizinhos pouco respeitadores da vida comunal, denunciando a ocupação de terrenos comuns por alguém – tema que é recorrente, dando conta do acosso sucessivo dos baldios –, a compra de várias campas no cemitério por parte de uma vizinha solitária, uma errada atribuição de sinais de trânsito que inviabilizaria a circulação na aldeia ou o caso do dono de um café que priva

109 - O texto destas loas foi copiado a partir do manuscrito feito por um dos rapazes não identificados.

o resto da aldeia do acesso a um canal de televisão para fazer negócio durante a transmissão de jogos de futebol¹¹⁰.

As loas mais aguardadas serão as que integram a encenação, o *espalhafato*, contando por vezes com a convivência da família dos retratados, que facilita o acesso a roupas e objectos que permitam a identificação, ou implicando o roubo destes. É um momento em que pontua o riso desbragado, como pode ver-se através dos registos feitos com filmes e fotos em anos sucessivos. Uma família local, cujo homem foi, enquanto solteiro, um entusiasta da festa, concentra algum protagonismo, raro sendo o ano em que não é chamada à pedra. A cupidez de uma vizinha seria evidenciada na loa alvo do *espalhafato* em 1999:

<i>Esta gente cá de Varge</i>	<i>É ali o ti' Evaristo</i>
<i>É gente de muita devoção</i>	<i>Homem de muitas patentes</i>
<i>Pois de tudo é capaz</i>	<i>Os porcos vêm capados</i>
<i>Para poupar um tostão</i>	<i>E as porcas não trazem dentes</i>
<i>Para poupar um tostão</i>	<i>E as porcas não trazem dentes</i>
<i>E guardar algum dinheiro</i>	<i>E a Espanha é aqui tão perto</i>
<i>Não comprem em Bragança</i>	<i>Olhai o que aconteceu</i>
<i>Vão a comprar ao peixeiro</i>	<i>À filha do tio Norberto</i>
<i>Vão a comprar ao peixeiro</i>	<i>A filha do tio Norberto</i>
<i>Homem de muita manha</i>	<i>Não pensava em mais nada</i>
<i>E a gente mais esperta</i>	<i>Ter uma porca leiteira</i>
<i>Vai buscar porcos à Espanha</i>	<i>Que criasse uma ninhada</i>
<i>Vai buscar porcos à Espanha</i>	<i>Que criasse uma ninhada</i>
<i>Sem tanto pedir a Cristo</i>	<i>E sem grandes confusões</i>
<i>O homem mais acusado</i>	<i>Passava o dia inteiro</i>
<i>É ali o ti' Evaristo</i>	<i>A sonhar com os leitões</i>

110 - O vogal da junta de freguesia constitui uma vítima preferencial das loas. No filme realizado em 1974 por Noémia Delgado em Varge, *Máscaras*, a loa filmada, ao sabor dos tempos do PREC, também atacava o antigo regedor, através do vocabulário então tornado corrente.

<i>A sonhar com os leitões</i>	<i>Foi buscar o medicamento</i>
<i>Gordinhos para matar</i>	<i>Para a coisa se arranjar</i>
<i>Mas tinha um problema</i>	<i>E passado mais algum tempo</i>
<i>A porca não queria emprenhar</i>	<i>O porco já estava a montar</i>
<i>A porca não queria emprenhar</i>	<i>O porco já estava a montar</i>
<i>Nem mesmo com o cristel [?]</i>	<i>E até dava parelhas</i>
<i>Por isso se lembrou</i>	<i>Tinha uma broca tão comprida</i>
<i>Dos porcos do Zé Manel</i>	<i>Que lhe chegava às orelhas</i>
<i>Os porcos do Zé Manel</i>	<i>Que lhe chegava às orelhas</i>
<i>Bronzeados pelo sol</i>	<i>E sempre a girar</i>
<i>Mas eles tinham uma vantagem</i>	<i>A porca estava debaixo</i>
<i>Também falavam espanhol</i>	<i>Não conseguia respirar</i>
<i>Também falavam espanhol</i>	<i>Não conseguia respirar</i>
<i>Era esta a função</i>	<i>Mas estava consolada</i>
<i>O Zé Manel tinha um porco</i>	<i>A Fátima só dizia</i>
<i>Pronto para a cobrição</i>	<i>«Agora fica emprenhada»</i>
<i>Pronto para a cobrição</i>	<i>Agora fica emprenhada</i>
<i>E a Fátima não quis mais nada</i>	<i>Com a força do berrão</i>
<i>Levou-o à porca</i>	<i>Quando foi no final</i>
<i>Para ser emprenhada</i>	<i>A porca caiu ao chão</i>
<i>Para ser emprenhada</i>	<i>A porca caiu ao chão</i>
<i>E ter boa criação</i>	<i>E a Fátima assustada</i>
<i>Mas quando lá chegou</i>	<i>Entrou pela loja adentro</i>
<i>O porco não tinha tesão</i>	<i>Começou à vergastada</i>
<i>O porco não tinha tesão</i>	<i>Começou à vergastada</i>
<i>Nem sequer no pensamento</i>	<i>A tudo o que apanhava</i>
<i>A mulher do Zé Manel</i>	<i>A mulher do Zé Manel</i>
<i>Foi buscar o medicamento</i>	<i>Aflita até chorava</i>

Aflita até chorava
E dava murros na porta
Não havia nada a fazer
A porca já estava morta

A porca já estava morta
Não havia solução
E quando deram por ela
Já não viram o berrão

Já não viram o berrão
Que ainda não estava cansado
Foram a dar com ele
Na porca que estava ao lado

A porca que estava ao lado
Andava com um calor
O berrão estava com força
Mais parecia um tractor

Mais parecia um tractor
E não queria parar
Até se punha de pé
Com a broca a girar

Com a broca a girar
Até furava as esporas
Andaram neste cinema
Cerca de duas horas

Cerca de duas horas
Nesta cena tão amarga
Tudo isto começou
Só por causa do Viagra

Só por causa do Viagra
Que lhe deram ao berrão
Pois era porco espanhol
Nem sequer tinha tesão

Nem sequer tinha tesão
Não valia para nada
Tudo isto se passou
Porque a gente anda enganada

A gente anda enganada
Neste mundo tão ingrato
Toda a gente está à espera
De comprar o mais barato

E comprar o mais barato
Nem sempre sai certo
Foi isto que aconteceu
À filha do tio Norberto

À filha do tio Norberto
E acontece a muita gente
Andamos com ilusões
E morremos tão de repente

E morremos tão de repente
Neste mundo tão incerto
Agora peço desculpa
À filha do Tio Norberto

I
Chega o calor do Verão
Este calor que nos mata
E para tirar a sede
Pregamo-nos na cubata

II
Pregamo-nos na cubata
E que é tão docinha
O problema é depois
Quando chega à noitinha

III
Quando chega à noitinha
E já estamos bem quentinhos
Dá-nos para fazer asneiras
E para partir focinhos

IV
E para partir focinhos
Rápidos como um caracol
Não é culpa da cabeça
É a culpa do tintol

V
E por culpa do tintol
E não me digam que não
Vou a contar uma noite
Passada neste verão

Acalmados uns vizinhos, logo outros traziam à colação velhos e recentes agravos em que algum dos presentes tivesse intervindo, recomeçando a alteração, com um deles particularmente em destaque. Se a ingestão de álcool em excesso é apontada como responsável pela briga, não deixa de ser ambivalente o final da loa:

XXVIII
Mas eu faço-te a folha
Como se faz a um gato
Nesta aldeia cá de Varge
Não faz falta teatro

XXIX
Não faz falta teatro
Nem fazem falta actores
Só faz falta hisp [sic]
Para aquecer os motores

XXX
Para aquecer os motores
E a vela não gripava
Bebe um pouco menos
Que o vinho não se acaba

XXXI
Que o vinho não se acaba
E as uvas também não
Peço desculpa a todos
E votai [sic] cá do garrafão

Em 2008 o tema do *espalhafato* centrou-se numa rixa ocorrida no Verão, propiciada pela excessiva ingestão alcoólica, envolvendo sucessivamente vários vizinhos:

*E votai cá do garrafão
E um raminho de alecrim
Voto-me [sic] do carro abaixo
E ainda vós estais a rir de mim*

Nas loas dedicadas às moças em 2008 estão praticamente ausentes as referências ao universo agrícola porque os jovens estão fora para trabalhar ou estudar, num processo que se iniciou na geração anterior. O entendimento da agricultura e, sobretudo, da pastorícia, já não como modo de vida mas com carácter punitivo, é evidenciado numa loa de 1999. Uma rapariga com um percurso escolar sem sucesso e marcado pelo absentismo (*Nem entrava para a escola/ Nem olhava para as faltas/Tinha sete negativas/ E mais de cinquenta faltas*), alegadamente devido a um namorado indesejado pela família, é ameaçada pelo pai quer com violência física, quer com a «condenação» à actividade pastoril: *«Já te vou comprar um gado/E agora para acabar/Por causa da situação/Vais levar tanta lambada»*).

Numa loa da festa de 2000 fica patenteada a situação de mudança geral neste contexto, com o dono de um próspero café/restaurante local a ser acusado de ludibriar os clientes (*o pessoal vai comer/e come gato por lebre/ E come gato por lebre/e frango por canário/tu dizes que é caseiro/Mas ele vem do aviário*), aniquilar a concorrência e desrespeitar os direitos dos vizinhos à água, desbaratada inutilmente. Esta casa, pela exposição dos seus residentes devido à actividade desenvolvida, todos os anos é alvo de loas. Voltaria a dar que falar em 2003, com umas loas em torno de uma desavença conjugal grave, que redundou na fuga para Espanha do dono do estabelecimento, durante algum tempo, com a hipótese de divórcio a ser sugerida, depois das autoridades serem chamadas a intervir devido à violência doméstica:

(...)

*Quando viu a assadeira
A bater no Zé Manuel
Dizia a Susana
Tu és homem infiel*

*Tu és homem infiel
És pior que a cepa torta
O Zé Manuel foi buscar pregos
Que era pra pregar a porta*

*Era pra pregar a porta
Com um pau e um pano
O negócio ia fechar
Para o resto do ano*

*Vós aí vos quedais
Mas não é de coração
Passado dia e meio
Ele já pediu perdão*

*Para o resto deste ano
Não há garfo nem colher
Veio a policia e disse
Você bateu na mulher*

*Eu te peço perdão
Porque sozinho já me canso
No dia de S. Miguel
Parecia um cordeiro manso*

*Você bateu na mulher
Isso é caso de prisão
Tem que nos acompanhar
Hoje vai dormir sem colchão*

*Parecia um cordeiro manso
Por isso teve que voltar
Zé Manuel tu fazes por elas
P'ro ano voltas cá estar*

*Vai dormir sem colchão
Isso é o que vós pensais
Vou-me daqui para a Espanha
E não me apanhais*

*P'ro ano voltas cá estar
Neste dia de Natal
Por isso peço desculpa
Tu não me leves a mal*

*A mim não me apanhais
Deixo cá porcos e pitos
Ele fugiu para Madrid
Deixou-os todos aflitos*

*Tu não me leves a mal
E me volto a desculpar
Dá-me um copo em tua casa
Que me vou emborrachar*

*Deixou-os todos aflitos
E eles dizem que não
Ele telefonava e dizia
Manda-me a documentação
Manda-me a documentação*

*Que me vou emborrachar
Isto é mesmo assim
Vou baixar deste carro
Para ver se vos rides de mim*

*Eu aí já não vou mais
Até falava espanhol
Vós aí vos quedais*

*Se vos rides de mim
E do meu fato de pano
Peço desculpa a todos
Adeus e até p'ro ano*

As loas mais temidas e mais longas são as que percorrem as casas de todas as raparigas da aldeia, englobando mesmo aquelas que se encontram emigradas, só retornam durante as férias ou cujas famílias aqui têm casa, ainda que há alguns anos não venham até à aldeia¹¹¹. Em 2008, foram 101 as quadras decoradas e recitadas, recontando as raparigas por cada casa da aldeia num percurso que segue a *roda* habitual, aqui também um recurso mnemónico para o rapaz que aprende os versos. Por vezes, durante o ensaio nocturno que tem lugar num moinho retirado, sob uma encenação de secretismo, alguns episódios são censurados pelos mordomos¹¹². O objectivo é divulgar “o segredo”, contar o que é feito às escondidas, que envergonha, conhecido mas em registo oculto (Scott, 1990). O raio matrimonial alarga-se e as loas referem a rapariga que vai casar com alguém de fora, reflectindo os percursos migratórios das famílias da aldeia: um francês, um espanhol, um “na ilha da Inglaterra”, um “tripeiro” ou um lisboeta. Em 2003 essa dilatação é evidente: “A Simone do Manuel Jeco/ Já pensa em casar/Com um birolho francês/ Jogador de bilhar/Jogador de bilhar/Que não acerta no buraco/Mas ela com jeitinho/Mete o buraco no taco//Mete o buraco no taco/E o rapaz até chora/O taco está dentro /E as bolas estão fora”. Ou ainda, numa outra loa: “Em casa do ti Zé Grande/Já me cheira a chouriço/A sua Manuela /Vai casar com um suíço/Vai casar com um suíço/E o ti Zé dá o vinho/Mas o que ela quer/É carne com leitinho/É carne com leitinho/E tomates para a salada/Já dizem por aí /Que tem a buxexa inchada”. Uma jovem namora “um rapaz de estilo gótico”, que tem “um furo no nariz/ e usa brincos nas orelhas”, e várias outras vêem expostas relações secretas, seja por desagradarem aos pais, seja por envolverem parceiros casados¹¹³, por se tratar de situações de infidelidade em relação ao noivo reconhecido, ou por envolver parceiros múltiplos¹¹⁴. Duas jovens são indicadas como

111 – A crueza de algumas quadras, que se supõe terem um efeito devastador na reputação das raparigas é, contudo, menos lesiva do que a omissão de alguma. Nessas circunstâncias, não sendo contada, uma jovem fica a saber que já não está dentro do grupo das potenciais parceiras matrimoniais.

112 – Assim sucedeu no início dos anos 1980 quando um rapaz quis denunciar uma rapariga que, alegadamente, teria feito um aborto.

113 – Nas loas de 2002, a jovem que “anda a curtir/ Com um homem casado” é chamada “a rainha dos divórcios”.

114 – Nas loas de 2003, são três os casos: “A Patrícia do Orlando/Está cá mais

lésbicas em 2003; uma delas, “Já se cansou de homens/Agora gosta de mulheres”.

Reflecte-se igualmente o conjunto de estratégias postas em jogo no namoro, desde um namorado interesseiro que exige um tractor para casar (em 1999), até à jovem que pinta o cabelo, põe silicone nos seios e quer ser modelo ou a uma outra a quem o pai impede de namorar com o eleito¹¹⁵. O predomínio das paixões sobre aquilo que Pierre Bourdieu designa como *amor ao próprio destino social* (Bourdieu, 1980:269) é patenteado na alusão à jovem que se perde pelos afectos, prejudicando o seu percurso escolar, ou à outra que é espancada pelo pai por ter gasto demais em chamadas telefónicas para o namorado e que é surpreendida pelo progenitor em roupa interior num lameiro, durante a festa de Verão.

No extremo oposto, uma rapariga vê ridicularizado um “namoro à moda antiga”, enquanto um pai se vê zurrado por recusar o namoro da filha pelo tom de pele do noivo: “Não se pode ser racista/ Isto é uma grande dor/ Diz o povo com razão/ O amor nunca tem cor.”. Uma jovem mais retirada da convivialidade local é visada por esse facto em 1999: “A Marta do tio Norberto/ Já entrou para o jet-set/ Navega no ciberespaço/ Namora por internet// Namora por internet/ E disto até eu sei/ O que muita gente não sabe/ É o código do seu e-mail// O código do seu e-mail/ Com calor até derrete/ É arropa ponto tira/ E muitas vezes também mete// Muitas vezes também mete/ Dentro a sua cabeça/ Não esquecemos um povo/ Por aquilo que apareça.”. Também “A Sofia da Margarida/ Com o calor derrete/ Não vai para o jardim/ Namora por Internet// Namora por

uma rez//Este ano no verão/Andava com dois ou três//Andava com dois ou três/ Um lhe beijava o umbigo/Outro beijava o nariz/ E o terceiro já não digo”. Também “A Graciete do ti Norberto/Já perdeu a cabeça/ Anda na tira e mete/Com o primeiro que apareça//Com o primeiro que apareça/A dançar nas discotecas/Para não perder o tempo/Nem sequer usa cuecas//Nem sequer usa cuecas/Que rapariga tão chique /Ludo que ela quer/ É fazer o triki-triki” Ou ainda “A Célia do Miguel/Está perdida de amor/Vive apaixonada/Por três de Rio-de-Onor//Três de Rio-de-Onor/Que traz no coração/ouve lá o rapariga/Toma uma decisão //Toma uma decisão/Escolhe a qualquer um/Andas a chupar de todos/E não gostas de nenhum”.

115 – Numa outra, em 2003, volta-se ao tema, agora com outra jovem que também quer ser modelo: “A Daniela do ti Evaristo/Só caga na reirete/De cabeça levantada/Já entrou p’ro JET 7//Entrou para o JET 7/ Com tranças no cabelo/ Tem um sonho irreal/ Um dia quer ser modelo//Um dia quer ser modelo/ E de sapato preto/ Queres um futuro alegre/ Cusa-te com um careto”.

Internet/ Em correio digital/ Agora está feliz/ Tem um amante virtual// Tem um amante virtual/ Que não vive no passado/ Veio-se a descobrir/ Que é o Vítor do Machado”.

Em termos formais, as quadras exploram recorrentemente a alusão, o subentendido, o sentido equívoco. Assim, acerca de uma jovem, “*A Vânia sua irmã/ Por agora está solteira/ Mas não pára de dizer/ Um dia serei gaiteira// Um dia serei gaiteira/ Maestra na ciência/ Toca na gaita de todos /Para ganhar experiência*”. A referência falaz à gaita-de-fole reaparece também nas loas de 2003: “*A Patrícia do Chico/ Onde passa seduz/ Não perde o seu tempo/ Já pensa em dar à luz// Pensa em dar à luz/ Que não haja confusão/ Namora um electricista/ É só apertar um botão/ Apertar um botão/ Assim não custa nada/ De vez em quando/ Também dá uma gaitada*”.

No momento seguinte da sequência festiva, quando os mordomos e muitos dos rapazes vestidos de caretos recontam a aldeia durante a ronda das Boas Festas, algumas portas permanecem fechadas. São as repercussões das loas, com alguns dos vizinhos ofendidos a recusarem receber a *mocidade*, através da qual a aldeia se perpetua. Esta atitude é vista como uma desconsideração pessoal aos mordomos, traduzindo num nível mais lato a superação da instância da comunidade aldeã por parte de algumas casas, que se projectam para fora¹¹⁶.

3.5. Novas produções, patrimonialização e co-produção

Nas belíssimas imagens que Noémia Delgado captou em Varge em 1974 os rapazes davam a ver uma festa que haviam alicerçado na memória dos que a tinham vivido antes. Fixaram nessa circunstância um formato ritual que, com alterações circunstanciais, é desenvolvido em cada ano. Nas imagens da realizadora ganha força o abate da vitela, também presente nas que Catarina Mourão aí viria a recolher em 2000, para um filme que acompanhou a exposição “*Festas de Inverno com Máscaras*”. A comensalidade festiva, o consumo conjunto da vitela pelos *moços* antevia-se nesse momento de abate do animal ritual. No filme de Noémia Delgado,

116 - A mesma vizinha que recusou as Boas Festas em 1999 arrastou durante anos em tribunal uma acção contra o todo aldeão, escusando-se a desocupar um terreno comunal do qual fazia apropriação privada.

o animal esquartejado, a sua pele – mais tarde vendida aos *peliqueiros* de Argozelo, no concelho de Vimioso, que circulavam pelas aldeias – as suas vísceras, a carne e a sua transformação e consumo tornam legível a comensalidade como âmagos das cerimónias. No livro da festa regista-se cada ano o peso da vitela, cuja abundância traduz a capacidade festiva do grupo dos solteiros entre os quais se rateia a despesa. Embora na fase actual a abundância alimentar tenha tornado a vitela menos excepcional, a insistência no momento do abate da vitela incorpora qualquer descrição da sequência cerimonial. A sua matança e consumo ritual são elementos a partir dos quais a festa se oferece, nos quais toda a realidade social se tornaria perceptível.

As máscaras e o processo faseado que permitem reconstituir, as loas, a música ou os bailes são outros tantos «grãos de areia», susceptíveis de serem utilizados na compreensão do entrelaçamento entre as práticas locais e suas conexões. A sociedade rural que percorreu um tempo longo não fora sempre idêntica. Até aos anos marcados pelos grandes movimentos migratórios, que esvaziavam até à actualidade a povoação, Varge fora uma aldeia em que os processos de produção e de reprodução de cada casa e do todo vicinal se justapunham, complementavam e, não poucas vezes, digladiavam. Esta *part society* tinha ainda que se confrontar com as limitações por parte do aparelho ideológico da Igreja Católica e com o controlo exercido pelo Estado, que foi ditatorial durante quase cinco décadas. A acção do Estado, com serviços centrais distantes, fazia-se sentir através de um conjunto de exigências e medidas, como a participação no serviço militar ou o esbulho dos baldios. Estava presente através dos seus agentes repressivos: guardas-fiscais, guardas-republicanos, guardas florestais. A festa, na sua dimensão mais disruptiva e de folia, aproveitava as ocasiões rituais, servindo a máscara não só um sistema simbólico preciso, como a publicitação do que fora referido em *registo escondido*. Este formato camuflado, que abrangia os que partilhavam cumplicidades e lugares sociais, adequava-se às situações vividas, evitando a retaliação.

O progressivo distanciamento da agricultura como actividade central, que não implica a completa desistência do trabalho da terra ou o corte dos que se afastam do espaço rural, foi sendo evidenciado no texto e nas práticas festivas. Em conjunturas determinadas, as manifestações festivas revelaram-se puídas pela ausência continuada, devida os fluxos migratórios e à guerra colonial. Comum a toda a Europa do sul, este

padrão de desvitalização e mesmo desaparecimento de festejos pode ter sido antecipado, sobretudo em algumas aldeias localizadas entre os rios Douro e Sabor. As máscaras acentuadamente diabólicas, que deliciaram padres etnógrafos, não mereciam a mesma consideração por parte da hierarquia religiosa e alguns dos seus representantes locais, conduzindo ao eclipse de um conjunto de festividades, que pode ter-se prolongado por várias décadas¹¹⁷.

Se a rusticofilia alimentou o discurso de construção da nação por parte do regime salazarista, no final dos anos 1960, e sobretudo com grande intensidade no pós-25 de Abril de 1974, vários artistas e cineastas conotados com a esquerda procuraram nos campos uma replicação da identidade nacional. Como notou João Leal, esta etnografia, sobretudo centrada no sul, tende a apresentar o povo como "*detentor de um segredo*" ligado a uma transformação alternativa do país, constituindo uma *tentativa de reaportuguesamento à esquerda* (Leal, 2000:60). Também a norte "*O povo é visto como um artista de vanguarda que não sabe que o é*" (Leal, 2000:53). O reinício da festa em Varge é o resultado da retroacção de uma vontade externa que se cruza com um conjunto de condições com reflexos internos: a queda da ditadura, o clima de animação revolucionária que se lhe seguiu e o final da guerra em África, que trouxe de volta vários moços e estancou as partidas. As celebrações, a cargo dos mordomos escolhidos com cuidado para que a festa não se suspendesse, viriam a conhecer um incremento ao longo dos anos 1990, com um forte investimento dos rapazes, que todavia estão ausentes durante a maior parte do ano. Patenteiam ou tornam latentes as contradições dentro do grupo masculino e entre este e a comunidade que lhe dá o aval para festejar, bem como a superação ritual dessas oposições na *communitas* cerimonial.

Apesar do esvaziamento de jovens, a festa do ciclo de Inverno em Varge ganhou uma pujança inaudita, expressa na centripetia adquirida pela própria celebração em relação aos que estão fora. Os rapazes retornam nas festas, nas matanças, nos ritos de passagem e retiram benefícios efectivos e simbólicos desse regresso. Muitos voltam também nas férias

escolares e nos períodos de defeso do emprego fora de Portugal, devido à descontinuidade dos contratos. A agricultura constitui nessas situações uma ocupação de tempos livres e uma forma de colmatar as falhas nos salários. O esvaziamento de gente que se sucedeu às vagas migratórias vem sendo compensado por rituais sobressensibilizados, carregados de identidade, num processo de reprodução de memória sem ancoramento na realidade material. Não lhe é alheia a acção de promoção por parte de eruditos, do interior ou do exterior, envolvidos num mais vasto movimento de retraditionalização e patrimonialização.

Num outro texto (Godinho, 1998b) referia que as festas de Inverno permitiam às comunidades o sentimento do único e do autêntico. Essa consciência é ampliada e potenciada pela possibilidade de projecção para fora, através dos *media*. O lugar faz *a ligação entre uma matéria imemorial e a localidade singular* (traduzido de Bensa, 2001:4), num processo de autenticação pelos vestígios e pelas memórias. É nesta relação entre o que se passa no local e fora dele que têm de ser encaradas as festas actuais e o caminho que empreenderam.

O processo de tradicionalização festiva cristalizou a sequência actual e impôs um conjunto de preceitos rituais reconhecido pelos que passam a integrar o grupo masculino de solteiros, embora oscilante em virtude de apetências e estímulos do momento (Godinho, 2006:52), numa dialéctica entre *«play»* e *«ritual»* notada por Boissevain (1992). Evidencia um paradoxo, já que as vertentes potencialmente transgressoras da festa foram intensificadas, nos textos das *loas* e no consumo de álcool, ao mesmo tempo que o comportamento endiabrado dos *caretos* foi reencaminhado para uma vertente de maior visibilidade e projecção para o exterior. Os roubos rituais levados a cabo pelas personagens mascaradas, que atingiam e lesavam os vizinhos, são hoje raros e encenados.

Num texto clássico, Roger Caillois (1950) apontava o excesso, a quebra de interditos e a inversão como características da festa. Estas três modalidades surgem recorrentemente na festa abordada, mas convém não obscurecer a realidade em presença com a redundância das três formas. A acentuação da vertente excessiva e desregrada das personagens mascaradas, subtraída contudo dos roubos rituais que transferiam o ónus festivo para os membros da comunidade, é hoje acompanhada de forte espectacularidade, quer pelos banhos forçados dos faltosos à ronda da alvorada, quer pelos *caretos* que procuram o

117 - Algumas celebrações de que temos conhecimento, como a do *zangar-rão* de Fornos, no concelho de Freixo de Espada à Cinta, ou as de Valverde, Meirinhos ou Vilarinho dos Galegos, no concelho de Mogadouro, podem ter desaparecido há mais de 80 anos, sem processo de revivificação em marcha.

tanque ou o rio e neles mergulham, numa ambivalência entre a diversão ritual e a consciência da imagem fornecida. Em contrapartida, diluiu-se o carácter de sanção das multas, antes cobradas em aguardente e depois pecuniárias. O poder de compra devido aos afluxos exteriores tornou insignificantes essas formas de pagamento. A eficácia punitiva para o incumprimento da disciplina de grupo conservou-se através do ressarcimento com o corpo, através de uma encenação pândega, mas penosa, concretizada no mergulho na água gelada. Um homem de Varge, com 55 anos em 2009, afirma:

"No meu tempo não se fazia isso. Molhar-se um mascarado fazia diferença. Éramos 17 ou 20 rapazes, e mandavam ao rio 4 ou 5 ou mandavam ao tanque, e andavam quatro mascarados de volta das Boas Festas. Não havia um fato para substituir. Isso não acontecia, não podia acontecer."

Um outro homem de Varge, com 80 anos em 2009, comparando a festa com a do seu tempo, diz:

«A festa antigamente era com mais educação. Os mais novos guardavam respeito aos mais velhos. Eles é que mandavam e nós fazíamos aquilo que eles mandavam. Agora mandam todos, nem há novos nem há velhos. E falam mal. Naquele tempo não se deixava, não se dizia uma asneira. Agora com a liberdade, acontece isto. Os novos comiam na mesma mesa, a comida era igual, mas comiam numa ponta da mesa. Os novos comiam todos à parte. Agora, está aqui um novo e ali um velho, e é igual. Antigamente também tínhamos homens de quarenta e tal anos que iam à festa. Eram solteiros, não casaram, e então iam sempre, e esses é que eram os mandantes. Agora eles têm o hábito de mesmo nos primeiros dias os fazerem beber, mas naquele tempo não, quem bebia, bebia. Era muito raro emborracharem-se, a não ser aí quatro velhotes, que esses bebiam até caírem. O resto da malta bebia, na hora do comer, mas a ponto de emborrachar não. Fazíamos rondas, e nas rondas é que éramos obrigados a ir todos. Saíam os caretos e os mordomos, e então a rapaziada ia toda. No segundo dia havia o hábito daquele que não se levantava cedo fazer pagar a aguardente, era o mata-bicho, mas não deitavam ninguém à água, como agora. Agora vão buscá-los e metem-nos na água. Naquele tempo não. Chegavam à porta, batiam,

ele levantava-se, dava-lhes de beber, dava-lhes doces, continuava na ronda e acabava. Naquele tempo não havia castigo. Já viu, uma pessoa quentinha na cama e pegarem quatro indivíduos e meterem-no na água? Isso é para apanhar uma pneumonia, e se calha morrer. Dantes bebíamos, mas só bebia quem queria. Só se embebedava quem queria, hoje embebedam-se mesmo que não queiram. E havia mais baile. No primeiro dia, era a missa. depois faziam-se as loas ali, depois vinha-se a correr a rosca, depois o tempo que sobejava até à ceia, só era dançar. E no segundo dia, só era comer e dançar, e mais nada. Agora não, só dançam no segundo dia, a partir da meia-noite em diante."

O excesso acentuou-se, pontuando as prerrogativas festivas através de novos dispêndios. Até à década de 1980 era o vinho que constituía a bebida principal, à qual se acrescia em algumas adegas a aguardente, destilada nos potes locais, e a jeropíga. Remetiam para a recuperação das forças no trabalho e para o lado festivo da convivialidade masculina. Estavam associados à produção de cada casa ao longo dos tempos, numa economia pouco monetarizada. As bebidas de alto teor alcoólico preteriram o vinho durante as rondas, enquanto a cerveja lhe tomou o lugar, durante as refeições. No caso dos que se iniciam, este consumo é feito na actualidade por jovens escolarizados que se regem no dia-a-dia pelos padrões urbanos e burgueses que anatemizam o consumo precoce de álcool.

Como se viu, ser rapaz é ser solteiro. No início da década de 1980 eram dispare as idades dos rapazes que participavam nas cerimónias, devido à elevada percentagem de celibatários locais, resultante de formas de organização social e económica retratadas pela etnografia acerca da zona (O'Neill, 1982). Em 1982 havia vários homens solteiros, de meia-idade ou idosos, que participavam nas refeições, embora se distanciassem do lado mais transgressor dos festejos. Eram alvo de deferência por parte dos mais novos, funcionando como autoridade quanto à gramática festiva. Na actualidade, não são celibatários aqueles que uma economia centrada na casa agrícola a tal condenou. As alterações deste excedente reprodutivo de reserva foram significativas. As modalidades migratórias trouxeram uma nova dicotomia entre os rapazes, embora esbatida na *communitas* festiva. Os que prolongam os estudos, em Portugal ou no estrangeiro, pertencem a famílias em que as estratégias de manutenção

de um lugar social ou de ascensão o determinam. Aqueles que emigram, principalmente para Espanha, abandonam precocemente o sistema de ensino e desempenham funções pouco qualificadas na construção civil, nas obras públicas ou na indústria hoteleira. Esta diferença reflecte-se a dois níveis: por um lado, na relação dentro do grupo masculino de solteiros, e por outro na possibilidade de acesso por parte dos rapazes migrantes às raparigas locais. A anterior atitude respeitosa dos neófitos e dos mais jovens relativamente aos rapazes mais velhos foi atenuada, nomeadamente pelo acesso à instrução. A aprendizagem formal conduziu a uma clivagem entre os rapazes que ficam e os que emigram, passível de leitura em diferentes momentos, embora mitigada durante a festa.

Embora se mostrem reservadas sobre certas sequências festivas em que continuam a ser vítimas, as raparigas não exigiram partilhar com os rapazes um lugar na festa, nem foram convidadas a fazê-lo, ao contrário do que sucedeu noutras povoações. Há poucos anos, uma delas, emigrante em Espanha, mostrava-se ressentida por não ter sido nomeada nas loas e em consequência não poder ir cear com os rapazes no dia 26, apesar de já se considerar com idade. A escolarização feminina prolonga-se, sendo evidente na actualidade um fosso entre grande parte das raparigas locais e um número significativo dos rapazes. O preceito endogâmico antes estimulado – *quem fora vai casar, ou vai enganado, ou vai enganar* – é ultrapassado por um outro, isogâmico, também consagrado na etnografia: *se não queres casar mal, casa com um igual*. O raio matrimonial dilatou-se, em busca de um cônjuge equivalente, aumentando a distância geográfica entre os locais de proveniência dos noivos mas alcançando uma equiparação social. Na década de 1980, o mercado dos cônjuges mesclava a propriedade de terras, o número de irmãos a herdarem e a possibilidade de aceder a um salário¹¹⁸. O crescendo da exogamia geográfica, antes geradora de formas de compensação aos rapazes da aldeia e de punição aos de fora, traduz um processo de *declínio de um tempo longo* (Baptista, 1996), que complexificou as formas de reprodução dos diversos núcleos domésticos e da aldeia como um todo. A redução acentuada do número de casamentos e a prevalência de uniões de

118 - O raio matrimonial ampliou-se desde a década de 1970, como se torna visível pela consulta de livros paroquiais, que permitem detectar casamentos com cidadãos franceses. Na década de 1990 surge um conjunto de casamentos religiosos entre indivíduos já casados civilmente em França ou em Espanha.

facto entre alguns dos rapazes emigrados e mulheres de fora permite que haja maior número de jovens a poder integrar o contingente festivo – sem estarem casados, continuam a ser «rapazes» –, ao mesmo tempo que patenteia o reduzido controlo ou o desinteresse da comunidade local acerca desses comportamentos, alvo de reparos pelo pároco local.

Não sendo a *ratio* desequilibrada, merece ser esclarecido o argumento da carência de mulheres na aldeia, utilizado por alguns rapazes mais velhos para justificarem o celibato. Recordo um outro, invocado em Pardais, no Alentejo, segundo Miguel Vale de Almeida: não faltam mulheres, mas não existem as suficientes para garantir casamentos isogâmicos (Almeida, 1995)¹¹⁹. Várias raparigas com maior instrução formal encontraram parceiro fora dos limites da aldeia e também alguns dos rapazes casaram ou encetaram relações *de facto* fora, com mulheres estrangeiras ou portuguesas emigradas. Contudo, mantêm um modelo de casamento estratégico pautado pelo equilíbrio entre os envolvidos. Na sociedade rural do passado, com uma circulação menor dos indivíduos, a endogamia geográfica e a isogamia social podiam justapor-se num matrimónio ideal. A contradição detectada na actualidade é superada através do alargamento do raio matrimonial, que resulta dos novos contactos mantidos com o exterior.

No contexto abordado, a continuidade com o passado foi interrompida, mercê do distanciamento do que unia dentro do espaço rural os que se dedicavam a actividades agro-pastoris, reflectidas no calendário, como *“texto em que se inscrevem e se manifestam, com expressão mais ou menos evidente ou obscura, os acontecimentos e personagens que narram uma história constitutiva do próprio tempo e dos valores que devem prevalecer”* (Brito, 1996:219). A redução acentuada do campesinato como categoria social conduziu a movimentos de promoção e revitalização da cultura «tradicional» (Boissevain, 1992), em que as

119 - O carácter revanchista de algumas das loas, publicitando ressentimentos, lembra a análise feita para as Festas de Loucos, na Idade Média, por Jacques Heers, que as insere numa forma ritual que permite ao baixo clero retaliar contra o alto clero, num contexto de vingança e jogos de influência que subvertem o poder da hierarquia religiosa (Heers, 1983). Harvey Cox, que refere que a Festa de Loucos nunca foi popular entre os poderosos, aponta as condenações vigorosas por parte do concílio de Basileia, em 1431, embora persista até ao século XVI e desapareça durante a Reforma e a Contra-Reforma (Cox, 1971).

festas integram campos cruzados (Silva, 1994), nos quais coexistem o interior e o exterior, o passado e o presente. O passado é filtrado pelos olhos presentes, numa dialéctica de durações que se enredam ou se cruzam: os tempos não se justapõem, o presente não elimina o passado, empurrando-o para longe, antes coexistem e hibridizam-se (Silva, 1994). Esse passado omnipresente, com evocações palpáveis e determinadas, que David Lowenthal assimila, na linha de Hartley, a um país estrangeiro, é um artefacto do presente que o recria, ao mesmo tempo que é por ele validado e exaltado (Lowenthal, 1985). Neste processo de tradicionalização joga um importante papel a inversão do ciclo festivo. Actualmente, é nas cerimónias de Inverno que se projecta para o exterior a imagem da aldeia, através do papel desempenhado pela comunicação social. O raio cerimonial torna-se infinito, pela projecção global de que a festa se reveste. Os activistas culturais locais, que rentabilizam a imagem no exterior usando os mecanismos de tradicionalização, pugnam pela edificação da «autêntica» aldeia, insistindo no caso de Varge em colher os dividendos da sua genuinidade, pela petrificação de um modelo inserido numa gramática fortemente prescritiva. Para os forasteiros, reitera-se a imagem de que é como *sempre* foi, num tempo sem cortes, ainda que assumindo na dimensão conveniente a ligação ao movimento geral do mundo¹²⁰.

Nestas condições, poderia propiciar-se a *mercadorização da diferença*, que transforma em produtos alguns bens e práticas que antes estavam fora da esfera mercantil (Boltanski e Chiapello, 1999:533). Com um marketing próprio, o campo subtraído de gente torna-se um destino dos tempos de lazer citadinos (Rautenberg *et al.*, 2000:1), na busca de um tempo sem rupturas, numa ruralidade delineada pelo urbano. Esta idealização do campo, detectada na análise da literatura por Raymond Williams, sobrepuja um discurso *pastoral*, que remete para a ideia de um estilo de vida natural, de paz, de inocência e virtude simples (Williams, 2001:32), ainda que a história real seja bem mais variada, e o «*estilo de*

120 - Esta projecção da festa para fora tem como contraponto a nostalgia sem memória (Appadurai, 1996:82) que implicou que se sentisse a falta daquilo que nunca se perdeu (Appadurai, 1996:77). Na mesma linha, também Marc Augé aponta a sobremodernidade como um museu de imagens em que tudo é evidente e nada é necessário (Augé, 2007:60), com os turistas a visitarem os países de que os imigrantes se vêem forçados a partir, em condições difíceis e por vezes arriscando a vida.

vida campestre» incluía práticas muito diferentes. Esta fantasia em torno do campo é acompanhada pela ideia de que ele está em perigo e que com ele desaparecerá um tempo de felicidade. Os meios de produção agrícolas – os terrenos, os bosques, as alfaías, os animais – enquadram essa idealização, com uma potente sátira da vida urbana (Williams, 2001:75-77).

Desde o séc. XIX, a febre do *popular* tornou os camponeses «*selvagens do interior*» (Revel *et al.*, 1990:52). O fenómeno de estetização de artes e ofícios que, por via da mecanização, são arredadas dos modos de produção, tem como agentes os elementos das elites. Também ao nível das construções simbólicas, das festas às lendas, o processo conhece similitudes. Dissociadas das formas de produção do dia-a-dia ou dos momentos de excepção ligados à ritualidade, passam a ser entendidas como inerentes à «cultura popular», ou à «arte popular». As construções materiais ou simbólicas, com remissão para um tempo anterior e ultrapassado, são arredadas dos quotidianos que mudam. Em simultâneo, tornam-se alvo de procura por parte das camadas eruditas, com finalidades de preservação e uma acentuada estetização que as desligam do seu contexto anterior¹²¹. Como demonstra João Leal, a construção da ideia de nação, no século XIX, requer essa concomitante criação do «popular», coetânea de uma des-substanciada recriação do «povo».

De *fora*, mas igualmente *de dentro*, em meios cujos limites ganharam fluidez, este interesse vem ganhando forma, como aponta Paulo Raposo: «As três últimas décadas têm vindo a consagrar e a reabrir um novo ciclo de *emblematisação* da cultura popular, mas desta feita restituindo e construindo a sua imagem a partir *de dentro*, tomando como objectivo a mercadorização da «cultura popular»» (Raposo, 1998:212). Embora não sejam inteiramente locais as fontes de produção do local (Bensa, 2001:9), destacam-se os agentes regionais (responsáveis e membros de associações, professores, jornalistas, etc.), que retransformam e apropriam os discursos de eruditos externos. Com o concurso dos antropólogos, dos artistas e dos cineastas, servem de mediadores entre

121 - Isambert interroga-se sobre o conteúdo da expressão «religião popular» e o vocabulário incerto em torno do termo «popular», geralmente remetido para o que não é de especialistas, aplicado aos intelectualmente impotentes (Isambert, 1982).

o centro e a periferia¹²².

Foi recuperada a busca da "autenticidade", do "genuíno", do "verdadeiro", com as características de fiabilidade que resultam de uma origem recuada, incontestavelmente reconhecida. Os empreendedores, empenhados no processo de conversão em património, pretendem oferecer produtos «autênticos» e «diferenciados» que permitam mitigar a impressão de massificação¹²³. A mercadorização de produtos que haviam estado arredados da esfera mercantil - e, por essa razão, mantendo a aura, no sentido benjaminiano, de «autênticos» - é aqui desenvolvida através de operadores interessados e especializados na promoção do turismo, do lazer e das actividades culturais, em domínios que haviam estado arredados da circulação mercantil¹²⁴. Foi grande a contribuição dos antropólogos neste processo, atendendo a que a mercadorização

122 - A compreensão deste vaivém remete os antropólogos para o *princípio de incerteza*, apontado por Lima e Sarró (2007): se as unidades estudadas forem encaradas como fechadas, em termos geográficos, étnicos, religiosos, não teremos a percepção dos fluxos de bens, de pessoas ou de ideias. Mas, se por outro lado, nos fixarmos exclusivamente nos fluxos, não teremos a percepção de algo que, nas diversas sociedades, é também essencial: a delimitação (Lima e Sarró, 2007).

123 - Num texto glosado acerca da relação entre a sociedade e a cultura material, Daniel Miller propõe uma tentativa teórica acerca da natureza do consumo de massas moderno como o contexto dominante através do qual nos relacionamos com os bens. Com uma visão positiva do modelo em construção, sem poses trágicas acerca das utopias que se perderam ou que se está em vias de criar, o autor salienta as vantagens do acesso ao consumo por parte das massas. Assim, realça sobretudo a perspicácia e subtilidade do comportamento das massas, que distingue da passividade, da ilusão e do denegrimiento por parte de algumas auto-proclamadas perspectivas radicais (Miller, 1995:5).

124 - Llorenç Prats (1997) discorre sobre o património quer como uma construção social, quer como uma invenção, remetendo a primeira noção para a ideia de universos simbólicos legitimados, enquanto a seguinte, endossada para Hobsbawm e Ranger e *The Invention of Tradition* (1983), lembra manipulação. A construção social da realidade não pode ser entendida sem uma hegemonia social e cultural, enquanto por outro lado a invenção da realidade não se refere única e exclusivamente a elementos criados *ex nihilo* ou transformados em alto grau, mas também a composições cujos elementos podem ter sido extraídos inalterados da realidade mas cuja inserção no novo contexto contribui para criar outra realidade, com outro sentido (Prats, 1997:20).

do autêntico pressupõe a referência a um original que não seja uma mercadoria, reconhecendo assim a superioridade do não mercantil e do valor de uso sobre o valor de troca (Boltanski e Chiapello, 1999:535).

Na peugada dos antropólogos, esses prospectores abriram caminho à transformação que permitiu fazer face à crise de consumo dito de massa que se perfilava nos anos setenta¹²⁵. Retransformar a noção local de "património" associada à *casa* (Godinho, 2008) em "património cultural" requereu a existência de mediadores ou promotores *in situ*. Se a intervenção dos investigadores e académicos foi necessária para poder levar-se a cabo esta tentativa de criação quase *ex-nihilo*, o empreendedor local sabe mover-se melhor nos circuitos de promoção e angariação de fundos, nos serviços culturais dos municípios e outros organismos regionais. Este processo de produção do património envolve um conjunto de decisões político-económicas no sentido de o mercantilizarem¹²⁶. De forma provocatória, Denis Chevalier afirma que tudo se tornou património, pela dilatação do referente e pela forma como foi recuperado por um conjunto de organismos o interesse que provoca (Chevalier, 2000:IX)¹²⁷.

Numa nova dimensão da relação dos habitantes do espaço rural, há um percurso entre a memória das pessoas e a história dos lugares, segundo Fernando Oliveira Baptista: "*O interesse dos forâneos pelo património pode fortalecer essa relação, ao intensificar as iniciativas locais. Oficiar a legitimidade dos percursos de partilha do património em torno de um espaço de residência, contribui para uma renovada apropriação social e cultural dos territórios e é, assim, também decisivo para a reabilitação do espaço rural, para além da dimensão do seu consumo.*" (Baptista, 2009:41). O tempo do patrimonializado - ou a intemporalidade sem rupturas

125 - A procura do «espontâneo» e do «autêntico» pressupõe uma prospecção prévia das suas modalidades que possam tornar-se fontes de lucro, dos seres humanos às paisagens, dos gostos, dos ritmos às maneiras de ser e de fazer ainda não introduzidos na esfera de circulação mercantil (Boltanski e Chiapello, 1999:536).

126 - Entre as instituições associadas a esta «economia do património», salientam-se os parques naturais, as associações de defesa e protecção do património e ainda grupos de produtores desejosos de verem os seus artigos promovidos (Chevalier, 2000: XI-XII).

127 - Vem sendo habitual que sejam inaugurados museus de identidade local em sítios onde cessa ou está mitigada a actividade social, devido à patrimonialização, que Martine Segalen classifica como fenómeno de sociedade (2001:264).

nem controvérsias, marcada por expressões como «antigamente» ou «dantes» - sobrepõe presente, passado e futuro num *presente eternizado* (Rautenberg *et al.*, 2000: 5), numa sofisticada historicização da produção do passado. Embora haja variantes entre diversos sectores patrimoniais, o mundo rural oco de gente e desviado da sua ligação central anterior à agricultura apresenta condições para a sua conversão em património¹²⁸.

No caso estudado noutro período por José Madureira Pinto numa freguesia do concelho de Penafiel, a regressão nas manifestações festivas, ou seja, nas trocas simbólicas de carácter lúdico que influenciavam as sociabilidades dentro da freguesia, está ligada à “transformação da estrutura das situações de classe e do sistema de *habitus*”, em resultado das migrações pendulares para a cidade do Porto (Pinto, 1985:401-427). Na festa de rapazes de Varge, a transformação da estrutura dos grupos sociais locais e igualmente do sistema de *habitus*, tem, neste outro momento, o efeito contrário. Já não está em fase de regressão e mostra estabilidade neste modelo, prosseguindo uma via que se delineia desde os anos 1990 (Godinho, 1995; Godinho, 1998a; Godinho, 2005). Este caminho, que não é necessariamente uma *nova ordem ritual* (Leal, 1994), vem adequando a construção da “tradição” ao interesse interno e à procura exterior, já que não se trata de algo estático.

O texto das loas, percebido *dentro*, pois requer o conhecimento e a vivência do contexto, parece pouco interessante em termos mediáticos. Já a sua apresentação, com a encenação e o sentido de espectáculo que os rapazes lhe apõem, merece anualmente a atenção das televisões e dos cineastas. O investimento anual que merece aos jovens, na feita das quadras, no seu estudo até serem decoradas, no ensaio secreto em que são feitos ajustamentos, tem sobretudo sentido para *dentro*. É assim também com um dos eixos centrais da cerimónia: a comensalidade. O espaço de acesso restrito das refeições, embora filmado sob autorização, permanece um momento essencial para o grupo masculino solteiro, pela *grã-comida* e a *grã-bebida*, que predispõem à boa disposição e à pândega.

Entre duas tendências gerais, uma maioritária, que encontrou

compensações na manutenção da memória actualizada da festa, que tenta com sucesso afirmar o que entende que é próprio ao contexto e que sobrevaloriza a produção festiva local, e uma minoritária, desvinculada da memória aldeã, para quem a festa perdeu razão de ser e para quem a reprodução social já não passa pela manutenção da memória, a cerimónia encontrou um ritmo. Este ritmo não inclui uma exportação de elementos festivos, salvo as actuações de jovens gaiteiros nascidos na aldeia e que reencontramos, por exemplo, na *Festa do Avante*. Quiçá pela ausência de rapazes ou doutros interessados, vinculados ao local e passíveis de enquadrar as *performances* que reciam a festa noutros contextos, a co-produção da festa, como *bricolage* aberta para fora (Coleman e Elsner, 2004:283), constitui localmente, e de momento, uma possibilidade arredada.

Seja pela rarefacção de gente, seja por ser reconhecida eficácia ao modelo actual, nos moldes delineados pelos próprios como desejáveis, entre as contradições que não obnubila, a festa parece ter continuidade e pujança, reflectindo a aldeia actual. Autêntica na sua mudança, dá a ler o interesse dos grupos existentes no seu seio; fiável como momento transitório e ritual em que a aldeia dos *residentes* e dos *presentes*, na linguagem das estatísticas, agrega elementos externos, de uma rede social que se tornou mais lata pela via das migrações e dos estudos; a caminho de Rio de Onor, cujo itinerário por parte de um turismo erudito capitaliza de formas variadas, sem por ele entrar em processo de escalada ritual - assim constrói e mostra Varge a festa do Natal, com a sua sequência e os seus protagonistas a darem conta das diferenças de significado.

¹²⁸ - Lembram Rautenberg *et al.* (2000:3) que os patrimónios rurais, com os seus particularismos associados a uma localização, se distinguem dos patrimónios artísticos e arquitectónicos porque o valor destes não depende da sua implantação, pela sua universalidade.

4. Máscaras transmontanas, entre emblematização e mercantilização da diferença

Lo que pasó no fue, está siendo

Octavio Paz, *La estación violenta*

Rien de plus bannale qu'une pomme, escrevia Magritte. Entre as maçãs que fantasiou como rostos e aquelas a que deu tratamentos diversos, livrando-as da trivialidade, num quadro de 1961 intitulado *"Souvenir de voyage"* uma maçã verde ostenta uma máscara. Sempre desafiando pelo insólito, pelo *pequeno absurdo quotidiano* em que apostava Alexandre O'Neill para livrar-nos da melancolia, Magritte põe a máscara a uma corriqueira maçã, que deixa de o ser. Segundo os códigos reconhecidos por um dado grupo, a máscara narra uma realidade, através de uma representação que a transcende. Quer pelo que esconde, quer pelo que mostra, torna decifráveis processos ou episódios que se reportam a um contexto, surgindo des-semantizados aos estranhos a esse idioma social.

Predispondo ao riso e à folia, submetendo à crítica e à passagem ao conhecimento público de quanto circulara meramente em surdina, repletas do *numinosum* que as torna temíveis – tremendas, enigmáticas, fascinantes – as máscaras narram uma história, circunscrita, grupal, reclamando o conhecimento dos códigos. Onde emergem, são da ordem de um sagrado bravo e, mais que belas, são sublimes, colocando a humanidade face ao que ordena o mundo, além do visível, com um *"extraordinário poder de convicção, de ilusão e de metamorfose"* (Pessanha, 1960:51). Requerem a opacidade necessária à reprodução das sociedades e são experimentadas como uma presença concreta dos poderes que contêm, porquanto constituem *"um objecto material que representa o irrepresentável, que reenvia os homens à origem das coisas e que testemunha a legitimidade da ordem cósmica e social que sucedeu ao tempo e aos acontecimentos das origens"*(traduzido

de Godelier, 2007:84)¹²⁹. Não se compram, não se vendem, não se dão – retêm-se, por serem essenciais à identificação de um grupo.

Tal como se indiciou quanto às festas em geral, também para as máscaras transmontanas se pode considerar quatro momentos no tempo. O primeiro associa-se à sociedade rural do passado, com as máscaras a ostentarem um supremo numinoso, aliado à máxima transgressão, licenciosidade e pândega, fundindo e colando características diversas; um outro revela uma fase de desvitalização, com uma perda de vigor festivo e a negligência dos objectos sagrados; um terceiro, de reinvenção no âmbito de um processo mais vasto, numa conjuntura histórica de mudança social acelerada, com as máscaras a corroborar uma conjuntura de esperança colectiva; e um quarto, que se prolonga até à actualidade, que as evidencia a colaborar num processo de emblematização e de patrimonialização local, coetâneo e paralelo a um outro, de mercadorização e de projecção para o exterior.

A primeira fase pode ter decorrido num *tempo longo* (Baptista, 1996, *passim*), estendendo-se por um período mais lato. O abade de Baçal retrata o comportamento dos caretos nas primeiras décadas do séc. XX:

"Só quando vão assistir à missa é que deixam as máscaras e os fatos felpudos e observam na marcha certa ordem cadenciada de gaiteiro à frente, seguindo logo imediatamente o juiz com as insígnias próprias. No mais metem-se pelas casas, aterrando os rapazes pequenos, aos quais fazem mil diabruras, obrigando-os a ajoelhar, a pedir-lhes perdão, a bênção e a persignar-se, espancando-os com bexigas de porco cheias de ar, que fazem grande ruído e nada magoam; pedem muito teimosamente chouriços às mulheres, que muitas vezes lhos dão; vinho aos homens e, por feição ou partida, como hoje se diz, fogem das casas com mobília, que depois restituem." (Alves, 1982:290).

Depois desta ênfase na utilização constante das máscaras nos dias de festa, o abade de Baçal descreve igualmente a materialidade e o comportamento dos mascarados:

"As máscaras de latão estravagantemente pintalgadas algumas, outras de casca de árvore e poucas de papelão, simulam figuras grotescas e de bois e bodes muitas vezes.

É também ponto forçado, além do fato arlequinesco, calçarem luvas,

129 - Também Claude Lévi-Strauss reforçava o carácter da eficácia simbólica, que exigiria o consenso entre o seu alvo, o seu executante e uma comunidade que lhe dava o aval (Levi-Strauss, 1962:passim).

trazer na mão pau de ferrão e pendente a tiracolo chocalhos de cabras ou carneiros, campainhas de bois com as respectivas coleiras, que tudo faz barulheira infernal quando pulam no ar para soltar os tais hi! gu! gus!, além de vários outros artigos macabros que a mente lhes sugere." (Alves, 1982:291)

Num contexto mais a sul, para a região entre o Sabor e o Douro, José Manuel Martins Pereira anotava em 1908 que no dia de Natal a seguir ao almoço saía o mordomo em peditório pelo Menino Jesus, acompanhado pelo turbulento *chocalheiro*, que é

"um homem mascarado, cujo vestido costuma ser feito de estopa grossa tinta de escuro e com um feitio muito esquisito. A mascara ou carocha, como aqui se lhe chama, é feita de madeira pintada de preto e de um feitio horrendo; o homem depois de mascarado figura o demónio, no dizer do povo, e para completar o seu aspecto sinistro cinge à cintura um grande chocalho e anda sempre munido d'uma grande moca, com a qual, a modo de graça, às vezes vae dando n'aquelles que d'elle se approximam, o que dá lugar a grande correrias e a todos fugirem da sua frente. E assim se passa o dia de Natal, sempre em folia, até à tarde que é quando terminam as corridas do chocalheiro." (Pereira, 1908:329-330)¹³⁰.

Associadas a uma sociedade rural que fundira elementos variados, de proveniências diversas e em tempos também diferentes, as máscaras apareciam associadas à liminaridade festiva e ao estado de *communitas* ritual (Turner, 1969, *passim*). Na linha de Jorge Dias, que remetia estes mascarados para uma sobreposição de cerimónias, entre um rito de passagem juvenil e o culto dos mortos, para Benjamim Pereira,

"Uma das hipóteses explicativas, que colhe maior consenso, sobre a origem dos mascarados, assenta no cultos dos antepassados, considerados detentores privilegiados de poderes sobre as bases essenciais da sobrevivência do indivíduo, no plano físico e mental, velando pela fertilidade, a fecundidade dos homens e dos animais, a manutenção da lei cívica e moral e da ordem por eles modelada e estabelecida." (Pereira, 2006:33).

130 - Anota que então (antes de 1908), assim decorria o dia de Natal na Quinta das Quebradas, em Castelo Branco, em Valé de Porco, Bruçó, Vilarinho dos Galegos e Vila dos Sinos, bem como em povoações de Freixo de Espada à Cinta, podendo repetir-se no dia de Reis.

Num contexto em que pontuavam estratos sociais diferenciados, cuja reprodução estava associada a uma economia agro-pastoril – proprietários, lavradores e jornaleiros – introduziam uma “*ilusão temporária*” (Jacob, 1995:386), a que não era alheio o peditório generalizado que faziam, convertendo cada casa numa unidade de conta¹³¹. Não anulavam nem invertiam os grupos ou as normas sociais do quotidiano, mas a participação igualitária nesta ocasião ritual dissimulava as diferenças e reforçava a capacidade estruturante da ideologia comunitária (Jacob, 1995:387)¹³².

Com os desbastes demográficos dos anos 1960 e 1970, nota-se uma diminuição acentuada do número de festas e uma perda crescente do seu vigor, numa situação comum a todo o contexto sul da Europa. Este segundo momento, marcado pela suspensão, pelo enfraquecimento ou pela perda de periodicidade das cerimónias, pode emergir em duas condições. Por um lado, pode estar associado a movimentos de população que acarretam a deslocação massiva de jovens, de que resulta uma incapacidade temporária ou permanente de reproduzir os festejos, ou pode redundar numa alteração do tecido social que os torna despiciendo, ofuscados pelas festas convergentes de Verão. Por outro lado, pode denotar um agravamento da perseguição por parte da hierarquia religiosa que, não conseguindo moderar, enquadrar ou limitar a emergência e a actuação das máscaras, utiliza o seu poder para as excluir e perseguir.

Num conjunto de aldeias entre os rios Douro e Sabor, por intervenção da Igreja católica, essa quebra pode ter sido anterior, tendo ficado pautada pelo desaparecimento das festas de Inverno e mesmo pela queima pública das máscaras dos *chocalheiros*. O cristianismo conferiu às máscaras um valor negativo, convertendo-as num ‘*artifício diabólico*’ (Pereira, 1973:15) e o acoassamento foi tenaz. Estes festejos do ciclo do Inverno nunca foram

131 – Num texto apresentado ao Congresso Nacional de Ciências da População, inserido nas comemorações de 1940, Santos Júnior escreve acerca de “dois horrendos mascarados de duas aldeias do concelho de Mogadouro, que, entregando vestimenta própria e uma sóbria e cornuda máscara de pau, saíam pela quadra do Natal, a percorrer os povoados em pedrinha para a festa do menino Jesus, desinquietando a gentes, e nomeadamente as raparigas, que andavam num reboleço.” (Santos Júnior, 1940:2). O careto batia às portas e realizava o peditório através de uma fórmula: “*esmola para o menino Jesus*” e num tom “*chocanteiro e assustador*”, “*Mas também quero para o Diabo*” (Santos Júnior, 1940:5).

132 – Como lembra José Bragada no que concerne à festa de Santo Estêvão em Grijó de Parada, a idade ou o grupo social são indiferentes para o careto, que tuteia toda a gente (Bragada, 1995:117).

benquistos pelo poder, civil ou religioso, sobretudo devido ao seu lado mais transgressor, representado pelas máscaras e pela crítica social. A continuidade e a intensificação da perseguição são demonstradas por um conjunto de autores, que vão registando a permanência, a instabilidade ou o eclipse das cerimónias de Inverno (Pereira, 1908; Santos Júnior, 1940; Pessanha, 1960; Pereira 1973; Pereira, 2006)¹³³. Só foi possível a permanência de algumas dessas manifestações pela defesa feita por parte de membros prestigiados do clero e/ou etnógrafos, como o abade de Baçal, ou pela aceitação de mecanismos de mutilação, transformação ou cristianização¹³⁴. Se os altos dignitários católicos se mostram em bloco contra celebrações que escapem à esfera delimitadora da Igreja, alguns párocos mostram-se reticentes, conciliadores ou abertamente críticos. A desagregação do monolitismo da Igreja Católica portuguesa na década de 1960, confrontada com movimentos internos que se distanciavam da colagem ao Estado Novo, não se cifraria numa recuperação festiva nesta zona, em virtude dos movimentos de população e da guerra colonial, que haviam exaurido as aldeias. Seria preciso um impulso externo com fortes reflexos a nível local, designadamente o retorno de jovens com o final da guerra em África.

Uma terceira fase ocorreu nos anos que se seguiram ao 25 de Abril de 1974, sob o ímpeto de uma nova visão em torno da cultura popular, resultante da alteração conjuntural provocada pelo processo revolucionário subsequente ao golpe. Como refere Sónia Almeida, emergiu então um conjunto de iniciativas materializando a ideologia revolucionária: o serviço cívico estudantil, as campanhas de dinamização do MFA, o serviço médico à periferia, o SAAL. Nos termos de Raymond Williams (1973) detectam-se, por um lado, situações de hostilidade e resistência, que conduzem à produção de discursos de *contra-pastoral* revolucionária. Por outro, a proximidade com a realidade potenciou um discurso *pastoral*, que exalta a cultura popular de matriz rural, no sentido de recuperar as «tradições» que durante 48 anos

133 – Mesmo fenómenos de claro cariz religioso, como as romarias, viriam a ser alvo de uma “*luta aberta e generalizada*” (Sanchis, 1983:201) que se iniciou com a ditadura militar, em 1926. O arraial, em alguns casos convertido em «*procissão das velas*», num processo de replicação em relação a Fátima, era a principal fonte de discórdia entre as populações, as próprias mordomias e o clero. Como refere Pierre Sanchis, “*a par desta acção episcopal, é no decurso destes anos que a administração civil intensificou a sua dominação centralizadora e o controlo sobre o mundo rural*.” (Sanchis, 1983:212).

134 – Segundo Pierre Sanchis, utiliza-se “*a grande arma popular frente a todos os dominantes: a reinterpretação*.” (Sanchis, 1983:214).

foram manipuladas pelo regime ditatorial: "A nação em movimento permitiu, então, um duplo encontro: com o «povo real» e com o «povo etnográfico»." (Almeida, 2009:72). Segundo Sónia Almeida, quer nos documentos produzidos ao tempo, quer nos discursos recolhidos na actualidade, observa-se um paradoxo na tematização do *atraso*. Por um lado, imagens negativas da nação rivalizavam com outras que faziam o elogio da ruralidade a partir da valorização das culturas locais. Estas são concebidas como a 'expressão autêntica de um povo', numa monumentalização do campesinato pelo reconhecimento da sua capacidade de mobilização política. Têm como objectivo conquistar a sua cumplicidade para o projecto revolucionário, num procedimento que se desdobraria com os emigrantes. Para Sónia Almeida, essa reinvenção dos camponeses numa «pastoral revolucionária» recorre ao conceito fundador de «cultura», centrado no «outro» que era o povo. O reconhecimento da "ancestralidade" e "autenticidade" da cultura portuguesa constitui então um tecido comum, um património.

No caso de Varge, a cineasta Noémia Delgado encarregar-se-ia de fixar a festa e os caretos em 1975, no filme *Máscaras*¹³⁵. Com o espírito do tempo, nas manifestações de crítica social há vigorosas referências de cariz político, num registo que oscilava entre o central e o local, inserindo a apreciação na conjuntura da época¹³⁶. No início dos anos 1980, quando grupos de estudantes da Universidade Nova de Lisboa se deslocaram em anos sucessivos para as aldeias da zona, as festas haviam encontrado um ritmo que se adequava às contínuas partidas e chegadas dos rapazes em «contratas» de curta duração pela Suíça, Espanha e França, bem como aos estudos que se prolongavam no exterior, entretecidos com períodos na aldeia e com ligação à agricultura.

Depois de algum esgotamento desse modelo, detecta-se uma quarta fase desde meados dos anos 1980 e, sobretudo nos anos 1990, que se projecta

135 - Realizado por Noémia Delgado, com som de Philippe Costantini e fotografia de Acácio de Almeida e José Reynolds, o filme aborda a preparação e o desenvolvimento de um conjunto de festas do ciclo do Inverno no nordeste de Trás-os-Montes, entre as quais as de Varge (Cinemateca Portuguesa, 1980; Matos-Cruz, s/d:44).

136 - Acerca da atitude tida então quanto ao «popular», uma síntese do crítico de cinema Ito Livio acerca do filme, considera que é "Cinema que dá testemunho de uma cultura local autóctone, em vias de extinção, que a integra numa paisagem humana e geográfica muito pobre e subdesenvolvida, que sabe ainda colher de uma forma sintética e muito bela o rosto de uma população da vida madrastra e economia de subsistência," (cit. por Matos-Cruz, 1980:161).

até à actualidade, associada a alterações locais e a processos centrais. Por iniciativa dos rapazes, no caso de Varge, foi convidado um fotógrafo de Bragança para registar as cerimónias, não sendo consensual o filme que daí resultou. Pelo compromisso assumido igualmente com uns noivos – cuja cerimónia de casamento teria de ser filmada – o referido fotógrafo não terá podido estar em algumas das sequências da festa que os jovens reputam mais significativas. De qualquer modo, o registo feito nessa ocasião, muitas vezes visto e comentado por diversas gerações, serviu reflexivamente de modelo para a fixação das cerimónias e para os formatos dos seus objectos, entre os quais as máscaras. Embora reflectindo a criatividade de cada rapaz, estas viriam a tornar-se sobretudo *património*, com remissão para uma herança cultural, convertidas em insígnia que dilata a identificação local *para fora*. Essa projecção para o exterior opera-se através dos registos realizados para a televisão, bem como dos segmentos festivos portáteis e exportáveis, entre os quais as máscaras. *O património é um recurso para tempos de crise*, como escreve Francois Hartog, podendo aguardar na actualidade os seus novos formatos e desenvolvimentos. Segundo o autor, não se alimenta da continuidade, mas dos cortes e dos questionamentos da ordem do tempo, com os seus jogos de ausência e de presença, do visível e do invisível (Hartog, 2002:204). Com o apoio de agentes privilegiados entre alguns notáveis do quadro local e regional, esse recurso mobiliza o passado, prolongando-o num presente contínuo, no qual tudo é convertido em herança cultural, através de um sistema de autenticação que inclui os vestígios e as memórias. Por outro lado, a *mercadorização da diferença*, endogenizou a intensa procura de diferenciação e de desmassificação, que transformou bens e práticas antes arredados da esfera mercantil em produtos com um preço, susceptíveis de serem trocados num mercado (Boltanski e Chiapello, 1999:533). A procura de caminhos para o lucro constitui uma possante força de transformação do capitalismo, sem freio nesta fase ultraliberal. Exerce-se em dois sentidos concomitantes: por um lado, quando se trata de ultrapassar os efeitos da saturação dos mercados pela criação de novos produtos e serviços; por outro, quando se trata de restaurar as margens de lucro. Deste modo, é convertido em mercadoria o que permanecera fora da esfera mercantil, ao mesmo tempo que o desgaste motivado pela concorrência se atenua na nova situação de vantagem (Boltanski e Chiapello, 1999:584). Assim sucedeu quanto à procura de *autenticidade*, oferecendo-se aos consumidores produtos tão «autênticos» e «diferenciados» que reduzam a impressão de massificação.

Contrastam em múltiplos níveis as etapas extremadas anteriormente referidas. Uma reporta-se à sociedade rural do passado, em que se incorporam mudanças numa longa duração, enquanto na fase actual o significado ritual da emergência dos mascarados alia novas apropriações da máscara, bem como outros formatos, conteúdos e materiais. Os recursos locais para tempos de crise podem adequar-se a processos mais gerais, seja respondendo com um reforço das modalidades emblematizadoras, seja com a mercadorização e a exportação. No sentido de descrever e interpretar a forma como a actividade de determinados agentes (etnógrafos, artistas, musicólogos, cineastas, eruditos locais e outros) convertem determinados aspectos da vida social ou da natureza em representações, vem sendo comum utilizar o conceito de *objectificação* (Handler, 1988). Reporta-se ao processo através do qual a cultura é encarada como uma coisa, com a produção de representações por parte desses agentes a transformar-se em símbolos, passíveis de serem apropriados e reapropriados pelos grupos e pelos indivíduos aos quais se reportam, prescrevendo um olhar.

Desritualizar esses aspectos, desligando-os do seu contexto de origem, preparou caminho para a sua regeneração e reincorporação em novos contextos e unidades espaciais situadas além da interacção face-a-face. Segundo alguns, num processo que confere centralidade aos *media*, teriam sido criadas condições propícias à recontextualização das «tradições desenraizadas», ocorrendo em novos espaços e perante novos públicos. Relativamente ao caso dos caretos de Podence, Paulo Raposo refere que *"a ironia é que a tradição preserva-se sobretudo enquanto comercializada e mercantilizada. O papel dos media, das instituições de turismo regional e local, operam inclusive uma mudança na representação social que a aldeia faz de si própria e das suas «tradições» - agora positivizadas, porque arcaicas e seculares, e não já fruto de um atraso civilizacional."* (Raposo, 2006:87)

Este capítulo divide-se em três partes. A primeira acompanha a emergência das máscaras em Varge, com as alterações ao nível do próprio contexto e a respectiva adequação, entre o registo escondido e a sobre-exposição emblematizante. A segunda aborda a inserção dos mascarados originários de várias povoações num formato urbano de desfile que, retirando-os do seu tempo e do seu espaço, os aparta igualmente da *aura*, no sentido que lhe confere Walter Benjamin. Na terceira, tratar-se-ão aspectos associados à contemporaneidade, através de três máscaras oferecidas pelo mesmo «rapaz» em três diferentes ocasiões, com características diversas, que fazem delas objectos narrativos significativos. Através do recurso

às máscaras demonstra-se que a história inerente ao objecto e à cultura material, nomeadamente a história da sua aquisição, são fundamentais para que as coisas se contem e, a partir delas, todo um contexto se mostre.

4.1 Os caretos em Varge

No jantar da festa dos Rapazes, no dia de Natal de 2008 em Varge, só um rapaz embriagado permanecia vestido de *careto*, com a cara descoberta e a máscara sobre a cabeça. Quando me aproximava da aldeia, uma ambulância partia velozmente para o hospital de Bragança, transportando um jovem em coma alcoólico, que só se restabeleceria dias depois. O dia fora cheio. Depois do cortejo matinal a caminho da missa – com os rapazes ordenados dois a dois por alturas, antecidos pelos mordomos e os músicos - decorrera a apresentação das loas e uma muito prolongada *ronda* de Boas Festas. De casa em casa, os *caretos*, que começaram por ser enérgicos sob a acção do que bebiam, iam retardando todo o cortejo. Os vizinhos aguardavam a sua vez de serem visitados e advertiam os mordomos de que o atraso começava a ser exagerado, mas a comitiva demorava. Vários mascarados foram sucumbindo, prostrados ou a caminho da cama devido ao excesso de álcool. Já era noite quando a ronda chegou ao fim das visitas, horas consideradas impróprias para levar a cabo a *corrida da rosca*, uma prova de destreza física que aproxima os jovens dos restantes habitantes da aldeia. Alguns vizinhos, entre os quais se destacavam reconhecidos entusiastas da festa, exigiram que fosse adiada para o dia seguinte. Não se cumpria a gramática festiva e os mordomos eram considerados responsáveis por não haverem contido os caretos. Mostrando-se demasiado condescendentes, tinham permitido que os mascarados tomassem em mãos esta sequência, sendo desautorizados pela mesma entidade que lhes outorga o poder no intervalo ritual: a aldeia. Um dos vizinhos comparava esta situação com o que ocorria até há poucos anos e comentava:

"A festa é deles, mas quem faz a festa é a comunidade toda e portanto, em termos de acolhimento dos caretos e mordomos em casa, quem mantém a festa são os habitantes da aldeia. Agora já acontece levarem com a porta na cara, mas antes isso não acontecia, era uma ofensa (...) Mas agora, eles não ligam a isso, já há quem faça, que lhes fecha a porta. A aldeia, parece que não, mas ao fim da festa, 300 ou 400 contos dá [1500/2000 euros], em dois dias é dinheiro. Isso tudo faz parte da festa, e isso tem regras. A festa sempre teve regras e tem agora. Ou

então, se andam a beber copos, garrafas de whisky, depois chegam a casa dos que estão em Espanha bebem ali «cubas» e esquecem-se dos que estão em casa para dar as Boas-Festas, que é o que acontece há dois anos, estão enganados. Chamei-lhes a atenção: "Vós fazeis isto muitas vezes, se calhar metade das casas fecha-vos a porta. Servis as primeiras, mas as restantes mandam-vos passear. Porque a festa é vossa, mas nós é que vos recebemos nas Boas Festas, que também já lá andei". Eles ficam atrapalhados: "Ah, mas é a conversa!". Conversa, não. Noutros tempos os mordomos não iam para a cama, ou a meio da ronda não tinham que ser evacuados para a cama. Isso não pode acontecer. Os mordomos quase não bebiam. Era sempre a andar, era como o padre na bênção da Páscoa. Era sempre a aviar. Agora não, já há dois anos, pousam as varas... Ora as varas raramente se pousavam. Onde se pousavam era para permanecer numa casa de estimação da mocidade. Chegavam, paravam mais um bocadinho, aí é que se pousavam as varas. Antes nunca se pousavam as varas e iam carregadas de maçãs, de chouriças, de doces, de tudo. Ao fim do dia tinha que se levar a vara que já nem se podia das costas. Levava-se daqueles cintos da tropa, que estribavam a vara ali, ou passava-se a vara a outro para a pessoa aliviar um bocadinho. A chover ainda era pior, com as roscas ensopadas. Agora não. Se cair ao chão, caiu, não querem saber. Só querem é copos. Eles fazem muitas vezes isso e as pessoas não vão estar para abrir as portas. Assim não é preciso andarem a dar as boas-festas. Isso é um dos rituais que mais se desvirtuou das festas. Os outros, loas e assim, mais picantes ou menos picantes, têm sido mais artísticas até, com a representação teatral. Na parte da missa e das loas, estão melhores até que no meu tempo. Houve aí uma época, aí nos anos '80 ou '83, não havia loas em condições. Mas agora, há aí rapazes que as dizem muito bem, sem se enganarem e que continuam."

Esta ocorrência, que parecia um triunfo do divertimento sobre a sequência festiva, permite todavia ler uma atitude que é recente no comportamento dos rapazes, com uma perda da autoridade dos mordomos, revezados pelos caretos na condução da cerimónia¹³⁷. Dela resulta um

137 - Jeremy Boissevain, que no início dos anos '90 analisou as cerimónias na Europa, verificou uma queda no ritual - com o que implica de ordenação, celebração formal, regra, hierarquia e constrangimentos no espaço e no tempo - a par de um incremento na diversão (*play*), que é desordenadora, inovadora, igualitária, improvisada, desrespeitadora da autoridade. Associa a quebra na dimensão ritual, com o decréscimo da liturgia, à secularização e

esvaziamento das sequências de conjugação com cada casa e com o todo aldeão, que se acentuou com a desarticulação relativamente à sociedade rural anterior, em que os dois níveis - a casa e a aldeia - constituíam duas instâncias de reprodução complementar (Brito, 1996a: *passim*).

A situação ocorrida em 2008 não representa um corte recente, nem será predominantemente explicada pelo álcool ingerido. Se o consumo de vinho em conjunto, como lembra Joaquim Pais de Brito para a vizinha aldeia de Rio de Onor, "reconstitui energeticamente o grupo de trabalho, ao mesmo tempo que o recria e solta, pela intensificação da linguagem e comunicação interna, num todo com algo de imprevisibilidade" (Brito, 1996a:153), não é do domínio do imponderável a debilidade da comunidade, que se acentuou com a desarticulação de um modo de vida predominantemente agrícola. Procuro aqui o entendimento das máscaras em processo, lendo através delas as alterações de um contexto - a sociedade rural que as produziu e de que nos chegam registos até aos anos setenta - que se consubstancia na situação mais recentemente detectada.

No ano de 1999, um homem então com 35 anos, que casara oito anos antes, referia a complementaridade entre os rapazes e a aldeia, que lhes outorga ritualmente autoridade:

"A festa é chamada a festa dos rapazes, mas a festa não é só dos rapazes, tem que a comunidade da aldeia participar, no baile e não sei quê. Agora fazem baile, mas é só para eles, andam para ali aos trambolhões. Por exemplo, na corrida da rosca, no dia 25 à tarde, era onde se juntava o povo. Estavam sempre à espera que os mordomos acabassem a volta para correr a rosca. Juntavam-se ali, corriam a rosca, mas corria-se a sério. Agora ninguém aparece lá. Há dois anos, os caretos, os que havia, já estava tudo bêbado e não apareciam. Do pessoal, dos velhotes da aldeia, ninguém aparecia. Correram dois ou três, e mais nada. Mas isso não é só de agora, já quando eu ia que era assim."

Esta dimensão de aparente triunfo da diversão sobre a gramática cerimonial, tornando flutuante a sequência festiva, parece camuflar uma outra situação. A comunidade aldeã do passado que, tal como as unidades

à perda de poder por parte do clero, reconhecendo existir uma relação dialéctica entre diversão e ritual. Quando a diversão se torna progressivamente mais organizada, sob influência externa, por passar a existir maior exigência de autenticidade, torna-se ritual. Se as dimensões do ritual crescerem, expulsando os elementos lúdicos e exaltando o decoro e a ordem, torna-se necessário que surja a diversão (Boissevain, 1992)

domésticas, constituiu longamente uma das instâncias da reprodução social local, perdeu relevância a esse nível, tornando-se paradoxalmente cada vez mais um ponto de passagem e, ao mesmo tempo servindo como emblema local de projecção para fora. A quebra da centralidade da agricultura retirou à aldeia a importância anterior, agora reconfigurada, como demonstra o comportamento dos caretos. Estas personagens mascaradas têm um papel infractor e de desordenação, no pólo oposto da figura dos mordomos, que dirigem a sequência festiva e cuidam da logística. Coube-lhes, no registo público ritual, denunciar o que permanecera no registo oculto:

“Os mascarados movimentam-se na esfera do ilícito, da transgressão. Eles são os «próprios diabos na terra», sendo-lhes interdito o espaço sacralizado por excelência: a igreja. O roubo do fumeiro encenado em todas as casas, a fustigação de garotos, raparigas e mulheres, os saltos vigorosos e os gritos são alguns elementos comportamentais que ajudam a compor as máscaras. Como contraponto aos mordomos, os caretos criam um clima de exaltação e exuberância e, ainda que tenham um lugar de destaque durante o período festivo, não são peças fulcrais para a continuidade da festa, constituindo elementos autónomos.” (Godinho et al., 1993:56)

Acompanham a ronda de Boas Festas, com os mordomos e os músicos – um gaitero e dois rapazes, que tocam caixa e ferrinhos. Embora pareçam imprimir muito do ritmo festivo pela espectacularidade da sua actuação, não assumem na actualidade o comportamento subversivo da ordem quotidiana, marcado pelos referidos roubos rituais e pelo desvio de objectos do seu lugar habitual¹³⁸.

Os *caretos* de Varge constituem uma das modalidades de máscaras detectadas no ciclo dos 12 dias, que reaparecem noutras aldeias, sob diversas variantes, também associados ao ciclo de Carnaval. Os fatos mais antigos são constituídos por duas peças de tecido avermelhado, de colchas tecidas nos velhos teares da aldeia, hoje desactivados. Convivem com outros mais recentes, com novas cores, desenhos e recortes, em que sobre um casaco

e umas calças de homem são aplicadas tiras de tecidos multicores franjados e, por vezes, pequenas borlas¹³⁹. As máscaras de lata (folha de zinco) em que o vermelho e o preto são as cores fundamentais, são antropomórficas, mostrando um nariz proeminente e triangular, com olhos e boca vazados, esta por vezes com língua pendente ou com dentes do mesmo material, ou de cortiça¹⁴⁰. Duas fiadas de chocalhos e campainhas, cruzadas entre o peito e as costas, um cajado empregue nas diversas tropelias e coreografias dos caretos e, eventualmente, umas luvas de lã, completam a indumentária. Guardada de um ano para o outro por cada um dos possuidores e herdada dentro da família, é emprestada por vezes aos neófitos¹⁴¹.

No final dos anos '60, notava Benjamim Pereira que em Varge *“Dentre o grupo aparece sempre um ou outro rapaz que se mascara; todavia, a sua acção não assume, presentemente, importância sendo dignas de nota apenas as máscaras de madeira pintada e os fatos recamados de tiras de pano coloridas.”* (Pereira, 1973:46). A situação então surpreendida, numa fase em que os processos migratórios e a guerra colonial haviam drenado os jovens rapazes, retrata a queda de centralidade da festa na vida da aldeia e distingue-se de circunstâncias anteriores e das que se seguiram.

Em meados dos anos '60, um caso abordado nas *loas* traria dissabores à casa do rapaz que o protagonizou no «espalhafato», ainda que mascarado. Tratava-se de uma loa em que o visado era um guarda-florestal. A Guarda Florestal era particularmente abominada no meio rural, pelas características repressivas que lhe incumbiam. A sua associação à vigilância da caça, da pesca nos rios e, sobretudo dos baldios - de que os habitantes se sentiam

139 - Federico Cocho, numa análise do Entrudo galego, considera que estas «farrapadas» rurais, por oposição às máscaras urbanas, ostentam uma «estética do feio» (Cocho, 1990:46).

140 - Em 1973, Benjamim Pereira referia a acoplagem de dentes de animal às máscaras, que desapareceu na actualidade.

141 - Sebastião Pessanha conseguiu reunir, entre 1956 e 1959 *“embora à custa de aturadas pesquisas, de canseiras e de despesas”* (Pessanha, 1960:12), um acervo de máscaras, visto que então nem o próprio Museu Abade de Baçal as possuía. Como era característico dos folcloristas, interessou-lhe sobretudo o aspecto estético da máscara e apontava a necessidade comparativa com as congéneres doutros contextos, europeus e africanos. Interroga acerca do significado primitivo e essencial das personagens mascaradas e concorda com Santos Júnior (1940) sobre o processo das máscaras rituais: seriam pré-romanas, depois romanizadas e mais tarde cristianizadas (Pessanha, 1960:32). Refere que todos os mascarados do planalto de Mogadouro e das aldeias a sul de Bragança saem, invariavelmente e sem excepção entre o Natal e os Reis (Pessanha, 1960:32).

138 - Mónica Cornejo Valle salienta a violência como traço comum às festas juvenis, aos Carnavais e às festas de *quintos*. Estas cerimónias, associadas ao serviço militar, mantiveram-se mesmo quando desapareceu o serviço militar obrigatório em Espanha, e a sua designação remete para a prática de ser apurado um em cada cinco indivíduos sujeitos a inspecção, constituindo assim um grupo menor entre os rapazes de cada localidade. A manutenção da cerimónia está hoje associada a uma reinterpretação dos acontecimentos quotidianos na festa (Cornejo Valle, 2003:88).

os legítimos possuidores, esbulhados pela acção da Junta de Colonização Interna, criada em 1936 – congregava os ressentimentos contra o poder do Estado central, de que eram agentes a nível local. A situação denunciada nas *loas* reportava-se a um guarda que utilizara em proveito próprio bens do Estado, servindo-se do cavalo de serviço como meio de transporte para conduzir uma porca ao berrão da aldeia. Na representação – com o picante acrescido da intervenção inesperada da mãe do jovem mascarado, que simulava uma cópula com uma porca feita em palha, chamando-lhe «porco» e fustigando-o – teve de ser utilizada uma farda da guarda-fiscal, que era mais fácil de conseguir por haver na aldeia vários guardas residentes. Quando soube do ocorrido, o guarda-florestal visado conseguiu identificar o rapaz que envergava a máscara e exerceu represálias. Não voltou a permitir a recolha de lenha por parte de qualquer dos elementos da sua casa e interditou de modo discricionário a pastagem dos respectivos animais no monte comunal. Em suma, criou dificuldades de envergadura a uma família local, tendo sido insuficiente uma máscara para esconder a identidade de quem denunciava um acto de utilização privada e indevida de bens públicos.

Este episódio, sobretudo por remontar a uma ocasião ritual e com a utilização de um disfarce que não protegeu quem executava a revelação, permite a percepção de que quanto mais ameaçador for o poder, tanto mais espessa é a máscara (Scott, 1992:56). Através da prática da dissimulação, o registo público quotidiano recobre as interações abertas entre quem domina e quem é dominado, usando estes de uma precavida e capciosa deferência. Neste relato demonstra-se que mesmo o registo público ritual pode não fornecer um disfarce suficientemente compacto para salvaguardar os que se dissimulam. Salvo em raras e significativas excepções, a performance dos membros dos grupos subordinados, por prudência, medo ou desejo de obter favores, tenta corresponder em público às expectativas dos poderosos. Tal fica igualmente patente no resultado das devassas a que a própria hierarquia religiosa procedia nos sécs. XVIII e XIX, abordadas em artigo por Belarmino Afonso (1985). Essas sindicâncias levadas a cabo por visitantes – que tinham de ser «cristãos velhos» – são impostas após o concílio de Trento. Constituíam uma despesa acrescida para as populações, a quem cabia sustentar toda a visita. Mais, eram forçadas a comparecer, existindo penas para os faltosos. O número de testemunhas variava mas “Apesar das penas a que estavam sujeitos os que fugissem a responder à devassa, em muitos depoimentos notava-se essa recusa a ser delator. Frequentemente o escrivão da devassa regista a forma seca e evasiva: «...perguntado pelos

artigos da devassa disse nada por não saber». Há aldeias onde a resposta de todas as testemunhas é assim. Noutros casos, algumas testemunhas nada dizem, e outras confirmam.” (Afonso, 1985:350)

O formato ritual constituiu longamente uma evasão, com os desmandos maliciosos das personagens mascaradas a serem não só aceites, como prescritivos. Benjamim Pereira salienta que “A denúncia ritualizada dos desvios às normas estabelecidas desempenha uma função catártica, incutindo um sentido mais agudo da realidade social e das relações essenciais que têm de ser preservadas, impondo-se como um facto de integração social e de controlo recíproco. A máscara possibilita a violação de fronteiras naturais, a superação de identidades, as transformações e metamorfoses mais profundas.” (Pereira, 2006:19).

A forma transgressora da festa pode ser concebida como uma modalidade de ordenação das sociedades, escoando o que é pernicioso à continuidade. Nessa linha, João de Pina Cabral propõe o conceito de *exutório*, que remete para a úlcera feita e mantida artificialmente para permitir uma supuração local. Inspira-se numa frase de Flaubert: “*le métier (des comédiens) est un exutoire par où s'épanche leur déraison*” (Flaubert, citado por Cabral, 2000:19). O exutório é o contrário de uma mediação, não visando superar nem esconder uma contradição, mas libertá-la, com carácter positivo, regenerador e criador¹⁴². Esta necessidade de drenar uma sociedade através da transgressão, da denúncia e do riso, introduz uma componente disruptiva, salientada por Roger Callois (1950[1979]), que considera os desvarios festivos como uma irrupção após uma longa compressão, com o sagrado da festa a deflagrar entre o do quotidiano. Para Callois, a ordem do dia-a-dia, assente na medida e na distinção, permite conservar e reproduzir, embora deteriorando. Momentânea e cerimonialmente, há que recorrer à desordem, que regenera através de formas hiperbólicas e entrelaçadas (Callois, 1979:117). À quebra de interditos e ao exagero acrescenta-se igualmente a inversão, de que as *festas de loucos* da Idade Média são um

142 - Esta necessidade de purgação é patente numa circular da faculdade de teologia de Paris de 1444 em que se escreve que os festejos (no caso a festa de loucos) são indispensáveis: “para que o ridículo (...), que é a nossa segunda natureza, inalta no homem, possa manifestar-se livremente ao menos uma vez por ano. Os barris de vinho estalarão se não fossem destapados de vez em quando, deixando entrar um pouco de ar. Os homens são como tonéis desajustados que o vinho da sabedoria faria estalar se prosseguissem fermentando incessantemente sob a pressão da piedade e do terror divinos. Há que ventilar-los para que não se estraguem. Por isso nos permitimos em certos dias as ridicularizações para regressar de seguida com duplicado zelo ao serviço do Senhor.” (cit. Bakhtin, 1987:72).

bom exemplo. Jacques Heers (1983) reenvia essas cerimônias, através das suas diferentes designações - "*festa dos Inocentes*", "*das crianças*", "*dos asnos*", "*dos diáconos*" - para um contexto de revanchismo e jogos de influência, tomando por protagonista o baixo clero, que assim subvertia o poder da hierarquia religiosa. O derisório, a mofa e o ridículo eram postos em acção, com o bispo substituído por um louco, uma criança ou um burro que, excepcionalmente, envergavam os paramentos, utilizavam as alfaias litúrgicas e diziam a missa, numa paródia à liturgia católica. Esta festa não foi, obviamente, benquista entre os poderosos, ainda que persistisse por toda a Idade Média. Alvo de condenações vigorosas pelo concílio de Basileia em 1431, perduraria até ao séc. XVI, tendo desaparecido durante a Reforma e a Contra-reforma, segundo Harvey Cox (1971).

A máscara potencia a drenagem a que se refere João de Pina Cabral. Emerge num conjunto de celebrações como um instrumento de ruptura entre a ordem do *ser* (que caracteriza a vida quotidiana de uma sociedade) e a ordem do *parecer*, da representação, sendo mais um instrumento de afirmação que de dissimulação (Mesnil, 1974). O mascarado irrompe pela vida social em momentos específicos, delimitados estritamente pela sociedade, englobado numa ordem particular, indicando aos participantes de uma festa que interpretação deve ser dada aos seus gestos, palavras e comportamentos. Ou seja, *a máscara conta uma festa* (Mesnil, 1974). Para Julio Caro Baroja (1965) o decréscimo de importância do Carnaval é explicável pelo facto de se viver numa sociedade que tenta controlar tudo por decreto, impondo ideias de "*ordem social*" e ideais de "*bom gosto*" que retiraram ao Entrudo a carga transgressora. Ainda que a Idade Média tenha sido apresentada imersa em trevas, a sua capacidade de *integração de contrários* tornava possível a coexistência de elementos rituais violentos e mascarados, de actos cómicos e satíricos com actos trágicos, superando as limitações e as proibições que as autoridades estabeleciam.

A denúncia por parte das personagens mascaradas oscilava entre o riso e o medo, com ambiguidade e ambivalência. Se é difícil saber os diferentes pesos e importâncias que as máscaras tiveram ao longo dos tempos, na obra de François Rabelais estudada por Mikhail Bakhtin o riso mostra-se como inerente à festa. Na Idade Média e no Renascimento a festa é geral, universal, ambivalente, alegre e plena de alvoroço. Um dos seus elementos fundamentais era o *disfarce*, ou seja, a renovação das roupas e da personalidade social. Outro era a *troca de hierarquias*, com a eleição do bispo, abade ou papa do riso, que celebrava uma missa solene e com *reis e rainhas* efémeros. Todos obedeciam à mesma lógica topográfica de

pôr a roupa ao contrário, meias na cabeça, havendo que *inverter a ordem do alto e do baixo* (Bakhtin, 1987:78). Os jovens desembaraçavam-se momentaneamente do sistema de concepções oficiais, da sabedoria e dos regulamentos, da piedade e da seriedade, das categorias lúgubres do eterno, imutável e absoluto. Contrapunham-lhes um lado cómico, galhofeiro e livre, num mundo dominado pela alegria da renovação, numa *relação essencial do riso com o tempo e a sucessão das estações* (Bakhtin, 1987:77)¹⁴³. Durante as festas, com uma mesa bem fornecida, a seriedade era derrotada na praça pública. Expressava-se então uma outra concepção do mundo, através da comicidade, da obscenidade, da grosseria, das paródias, das imitações burlescas (Bakhtin, 1987:89).

Durante a Idade Média e no Renascimento, a máscara expressa o júbilo de quanto se sucede, a alegre relatividade e a negação da identidade e do sentido único. Enquanto no grotesco romântico dissimula, encobre e engana, tornando-se fúnebre, no período anterior é uma expressão das metamorfoses e da violação de fronteiras pelo ridículo, encarnando o princípio do jogo da vida (Bakhtin, 1987:41-2). Segundo Bakhtin, o riso não se oficializou ou foi convertido num elemento de embrutecimento, constituindo antes uma arma popular, num tempo em que a seriedade medieval estava interiormente saturada de sentimentos de terror, de debilidade, de docilidade, resignação, mentira, hipocrisia ou, no limite, de violência, intimidação, ameaças e proibições (Bakhtin, 1987:89).

Assim, a máscara que predispõe ao riso também encobre o medo, que caracteriza a vida de todos os dias e o jugo do poder. Como recorda James C. Scott, a performance pública requer aos indivíduos formas elaboradas e sistemáticas de subordinação social. Quanto maior for a disparidade entre subordinados e dominantes, e a arbitrariedade no exercício do poder, tanto mais o registo público dos subordinados tomará uma forma estereotipada e ritual. A dialéctica do fingimento e da vigilância que impregna as relações entre os fracos e os fortes ajuda a entender os padrões culturais de dominação e de subordinação¹⁴⁴. Ainda que James Scott alerte para a avaliação do

143 - Como lembra Federico Cocho para os Entrudos galegos, "*A festa não é possível sem permitir que o sentido de humor domine por umas horas qualquer outro sentimento (de ridículo, de compostura...) e se imponha no estado de ânimo.*" (adaptação ao português, Cocho, 1990:47)

144 - James C. Scott salienta a simetria da camuflagem já que se os fracos têm óbvias e evidentes razões para buscarem refúgio atrás de uma máscara quando estão na presença dos poderosos, estes têm razões correspondentes para se disfarçarem na presença dos subordinados. Também para os pode-

impacto da dominação através da discrepância entre o registo escondido e o registo público (Scott, 1992:58), o relato da perseguição movida pelo guarda-florestal introduz uma complexidade acrescida. Demonstra que o registo oculto é o lugar privilegiado da linguagem não hegemónica, dissidente e subversiva (Scott, 1992:60), consistindo num discurso, em gestos e em práticas recatadas que certificam, invalidam ou inflectem o registo público. Como a prática de dominação cria o registo escondido (Scott, 1992:62), indicia paradoxalmente que a máscara persistia todo o ano e era desafivelada na festa. No caso apresentado, ainda que parecesse fornecer o anonimato, as condições ao tempo – em plena ditadura salazarista – e a disparidade da autoridade entre os envolvidos trouxeram prejuízos assinaláveis aos mais fracos.

Na sociedade rural do passado, a emergência das máscaras parecia dar conta de uma sobreposição ritual neste momento do ciclo, em que cerimónias em torno dos mortos se juntavam a um rito de passagem juvenil. As máscaras do ciclo de Inverno associavam-se então a um *registo escondido*, ao riso, à inversão e aos ritos de passagem¹⁴⁵. Durante estes rituais, o neófito transitava da infância à idade adulta, através de uma aproximação gradual ao longo dos vários anos em que participava na celebração, que o preparavam para a assunção de responsabilidades reprodutivas no âmbito local, ao nível da casa e da comunidade¹⁴⁶.

Arnold van Gennep, na sua obra seminal de 1909 – depois de apresentada no ano anterior no Congresso de História das Religiões, em Oxford – *Les Rites de Passage*, considera que a relação entre o sagrado e o profano é incompatível, tendo de haver entre um e o outro uma etapa

rosos há uma típica disparidade entre o registo público usado no exercício aberto do poder, e o registo escondido, utilizado com segurança fora de cena e que consiste nos gestos e palavras que inflectem, contraditam ou confirmam o que surge no discurso público (Scott, 1992:73).

145 – A inversão que a máscara potencia é referida por Federico Cocho para o caso galego, atribuindo ao mascarado uma segurança psicológica de que carece na vida quotidiana, o que torna peculiar a atitude dos mais tímidos e introvertidos quando a envergam (Cocho, 1990:31).

146 – Em Tô, no concelho de Mogadouro, esta passagem através de etapas sucessivas é evidenciada ao longo de quatro anos, a partir dos quais o jovem estará apto a enquadrar-se na comunidade aldeã. No primeiro ano é «Moço», no segundo é efeminado na personagem travestida da «Sécia», no terceiro torna-se «Farandulo», um mascarado furioso e transgressor e no quarto aproxima-se da comunidade tornando-se «Mordomo». A rotatividade dos papéis, que têm de ser cumpridos para que o ritual se concretize, delimita com clareza o período de margem.

de transição. Numa vigorosa e amplamente explorada metáfora, assemelha a sociedade a uma casa, dividida em quartos e com corredores, na qual as paredes são tanto mais finas e as portas largas se ela estiver próxima da moderna sociedade ocidental. Quanto mais «primitiva», termo que os antropólogos tocam com pinças e aconchegam com aspas, tanto mais os comportamentos associados aos momentos de passagem são ciosamente isolados, havendo que cumprir um conjunto de cerimónias para passar de uns aos outros. Essas formalidades podem implicar passagens materiais, com fortes marcações da territorialidade e uma soleira bem estabelecida, esbatendo-se os ermos ou as *terras de ninguém*.

Os ritos de passagem, que remetem para etapas da vida individual – o nascimento, a puberdade, o casamento, a especialização profissional, a morte – são extra-quotidianos e servem para operar a mudança de estádio entre grupos, associada ao decorrer dos meses, das estações ou dos anos. No caso da festa dos rapazes, a participação inicial, como refere van Gennep, implica o rito totalmente cumprido, com as diversas fases – de *separação*, com os seus ritos preliminares, de *margem* (pautada pela liminaridade) e de *agregação* (com ritos pós-liminares) – claramente marcadas. A primeira ida à festa é a mais significativa, pois após a admissão no grupo o jovem pode participar sempre, salvo decisão em contrário dos mordomos. Envergar uma máscara reveste-se de carácter prescritivo no ano da incorporação, assim como se espera do novel careto a exibição do mais transgressor dos comportamentos *para fora*, complementado pela maior submissão e obediência no interior do grupo masculino de solteiros.

São as personagens mascaradas que mais acentuam a fase de margem que, segundo Victor Turner (1969), é relativamente autónoma, ao mesmo tempo que a sua sacralidade está eivada pelo *tremendum* ritual¹⁴⁷. Assim, se a primeira etapa, de separação, se reporta ao comportamento simbólico que tem por significado o afastamento de um indivíduo ou de um grupo em relação a um ponto fixo anterior na estrutura social, ou a um conjunto de condições ou estados, já a terceira fase (de agregação, reintegração, reincorporação) caracteriza-se pela consumação da passagem. A partir dela, o sujeito ritual permanece de novo numa fase relativamente estável, com

147 – Sebastião Pessanha, fazendo jus ao medo que as máscaras provocam, considera: “É que são tremendas as invernias nos grandes planaltos do nordeste transmontano, e mais temendo ainda o poder de sugestão de qualquer máscara, muito principalmente quando represente, como estas, o Diabo, correndo, saltando, batendo, investindo – cisão pavorosa que nos tolhe e gela, tanto como o vento agreste que ali tudo varre e fustiga, porque vem das terras nevadas onde, ao norte, acabam terras portuguesas.” (Pessanha, 1960:61).

direitos e obrigações que se espera que cumpra, de acordo com as regras sociais em vigor, que o vinculam a uma posição dentro de um sistema.

A vida social é entendida como um processo dialético, que abrange a experiência sucessiva do superior e do inferior, da homogeneidade e da diferenciação, da igualdade e da desigualdade, cuja transição se faz através de um *limbo sem status*, reconhecível no seu formato completo pela condição dos neófitos da festa. A ambiguidade confere autonomia à fase liminar (Turner, 1969), que tem pouco em comum com o passado e o futuro, escapando às classificações que determinam a localização dos estados e posições sociais num espaço cultural¹⁴⁸. Os caretos, ambíguos e ambivalentes, partilham uma condição e um comportamento de difícil classificação. Para Mary Douglas (1967), tudo o que não é claramente ordenado surge como contaminador e perigoso. Ainda que o comportamento mais transgressor dos caretos provenha com frequência dos que participam pela primeira vez na festa, dentro do grupo os neófitos mostram-se passivos e respeitosos, aceitando tarefas humilhantes e poluentes que os assimilam aos papéis longamente desempenhados pelas mulheres. Entre si, as hierarquias sociais são homogeneizadas ou banidas ritualmente, numa relação pautada pela camaradagem e pelo igualitarismo.

Embora episodicamente potenciadores do riso, os papéis liminares desempenhados pelos caretos, que os excluem do espaço ordenado e ordenador do templo religioso, são considerados pelas mulheres e crianças como ameaçadores e fontes de contágio. Como refere Victor Turner (1969), a sua emergência, actuação e comportamentos, embora caracterizados pela ambiguidade e a anarquia, implicam um conjunto de prescrições, de condições e de interdições, através dos quais os jovens são introduzidos nos valores do grupo. Nestes ritos liminares há um momento situado *fora e dentro* do tempo, interno e externo à estrutura social profana, que reconhece o desvanecimento do vínculo social generalizado, ao mesmo tempo que o reconhece de forma fragmentada numa miríade de laços estruturais. Assim, são não só legitimadas as posições estruturais numa sociedade, mas também reconhecidos os laços essenciais, sem os quais esta não existiria.

Benjamim Pereira considera que as máscaras europeias – e portuguesas – nada têm que ver com as dos povos situados fora do contexto europeu, embora possam ter semelhanças formais. Refere a existência de um

complexo europeu das máscaras e considera de grande importância o conhecimento das constantes desse fenómeno (Pereira, 1973:16):

"De carácter ritual, cultural e profano, às máscaras europeias, além do seu sentido lúdico mais sensível, apontam-se três finalidades específicas fundamentais: propiciatórias, apotropaicas, profilácticas; e com elas concorrem vários elementos: peditórios rituais, comportamentos obscenos, aspersões com água e cinza, combates, danças, barulheira de campainhas e chocalhos, roubos cerimoniais, etc. Por vezes, elas integram-se em cerimónias que assumem carácter de verdadeiras representações dramáticas e, através de trajes e atributos, prefiguram seres sobrenaturais." (Pereira, 1973:11)

Emergem por toda a Europa, sobretudo no Ciclo dos 12 Dias e no Carnaval (Pereira, 1973:16). De acordo com um critério social, estético e moral, as personagens são divididas entre bons e maus, belos e feios¹⁴⁹. O mascarado irrompe pela vida social em momentos precisos, delimitados estritamente pela sociedade e insere-se numa ordem particular, indicando aos participantes numa festa a interpretação adequada dos seus gestos, palavras e comportamentos. Assim sucede em Varge nos dias de festa. Alguns rapazes começam a aparecer mascarados nas *rondas* mais próximas do Natal, num ensaio para a utilização do fato no tempo denso dos dias de festa. Surgem em maior número na noite de consoada – aqui sem remissão para a esfera doméstica do parentesco, devido à festa dos rapazes – bem como no dia seguinte, logo após a missa. Há uma estrita separação entre o espaço sagrado do templo, no qual os rapazes penetram em cortejo pela porta principal – só aberta nesta ocasião, para as procissões e para os demais ritos de baptismo, casamento e óbito – e o exterior, em que os caretos podem pontuar nestes dias.

Marianne Mesnil salienta igualmente que as máscaras são narrativas, tendo como função contar uma festa (Mesnil, 1974). As cerimónias relatadas pelos usos actuais das máscaras de Varge remetem para dois registos diferentes: por um lado, as festas contadas pelos caretos na aldeia e no seu tempo habitual – o *ciclo dos 12 dias* –, seja para os vizinhos, seja para

149 - Júlio Caro Baroja, parafraseado por Benjamim Pereira, atendendo às personagens representadas, "estabeleceu o seguinte esquema: 1) um par jovem e principal; 2) um ou vários pares de velhos; 3) uma personagem animal estreitamente relacionada com o primeiro par; 4) várias representações de animais de importância secundária; 5) vários pares de pessoas que se caracterizam por um ofício; máscaras de carácter alvorçado." (Pereira, 1973:14).

148 - Acerca da liminaridade, João de Pina Cabral afirma que "O limbo que constitui a liminaridade não é apenas uma fronteira passiva, é um exercício de afirmação por negação dos princípios classificatórios que instituem a ordem social." (Cabral, 2000:865).

a comunicação social. Por outro, as festas relatadas pelas máscaras fora deste espaço e deste tempo, convertidas em bens culturais.

Como se viu, Vargé vem alterando a sua posição e a sua relação com a agricultura. Embora residual nesta fase, a agricultura continua a fazer-se e, numa situação de crise, constitui uma preciosa retaguarda. Assim se explica a escassa circulação de terrenos através da venda. Não se trata de uma "sociedade pós-rural" ou de uma ruralidade "pós-agrícola", com os prefixos a darem conta de um final de caminhada e pouco permeáveis a um processo que decorre incessantemente, porque nem a aldeia se dissolve nas águas do rio, nem todos os seus habitantes partem. A festa actual retrata os percursos variados dos que aí nasceram, também traduzida na utilização ritual da máscara, que comunga do todo da aldeia. Numa sociedade rural em mudança, estes mascarados, a sua indumentária, os seus comportamentos e os seus momentos de emergência traduzem situações diferenciadas e complexas no nível circunscrito em que participam. Nos dias de festa, além da corporização encapotada da crítica social nas loas, as folias desregradas e pautadas pela diversão dos próprios caretos podem ser combinadas com coreografias de acentuado efeito estético, captadas pelas câmaras de televisão e difundidas com efeitos emblematizantes, que retroagem sobre os habitantes locais.

Resta saber se a máscara, mais do que ocultar uma personagem – que hoje com frequência se mostra, mantendo-a levantada – não revela antes novas estratégias locais. Como aponta Vale de Almeida acerca da relação da máscara com o género em Ousilhão, *"há que considerar a hipótese de, em Ousilhão, estarmos perante um deslize semântico e sociológico que tenha conduzido o mascarado da sua adscrição à (des)ordem social e da conversão implícita sobre o género do portador da máscara, para um adscrição à ordem da identidade local, como símbolo da genuinidade, da tradição, da especificidade, que os locais (homens e mulheres, tanto faz) devem manter e querem manter no mercado das diversidades e do consumo das mesmas."* (Almeida, 2006:72-3)

As máscaras que serviram para contraditoriamente desmascarar, patenteando e tornando expresso o que fora latente e remetido para uma abordagem circunscrita, adquiriram outras complexidades. Se continuam, ano a ano, a desvendar o que é secreto ou está dissimulado no domínio da vida da aldeia, demonstram outras possibilidades, que se plasmam em novos materiais, formatos e momentos de emergência. Essas modificações serão abordadas quer no que concerne à materialidade, quer às novas apropriações. Podem desenrolar-se através de uma exposição dilatada

para fora do âmbito da aldeia, com características emblematizadoras e estetizantes, bem como por fenómenos de parada urbana, que potenciam processos de identificação e de projecção controlada para fora.

Quanto às Festas de Santo Estêvão, Benjamim Pereira refere uma «preocupação estetizante» (Pereira, 2006:21) quanto à indumentária dos mascarados. Em Ousilhão:

"Muito mais contidos, não manifestam já grandes preocupações em se manterem no anonimato e descobrem frequentemente o rosto. O dado mais sobressalente, contudo, resulta da actuação das raparigas. Estas não são, como outrora, uma das presas favoritas da perseguição e gestualidades irreverentes dos mascarados. Uma das acções performativas de rua mais características consistia na perseguição dos mascarados às raparigas, sujeitando-as não raro a sevícias de cariz sexual extremamente cruas. Movendo-se agora no terreno dos homens com pleno à-vontade e manifesto equilíbrio de posição, subverteram e anularam esse espaço simbólico de agressão erótica. Exibem mesmo, com certa ostensividade, a coberto da máscara e respectiva indumentária, uma postura de aparente virilidade, com gestualidades e linguagens de franca ousadia, confundindo-se com os demais mascarados masculinos." (Pereira, 2006:22)

A nível local, os mascarados dão a ler as alterações contextuais patenteadas no tempo da festa. Por outro lado, essas modificações conduziram não só ao aparecimento de novos materiais como igualmente ao agigantamento ou à miniaturização das mesmas, acrescentando-lhes características ornamentais ou portáteis que as tornam passíveis de uma utilização estética ou de novas funcionalidades, transportadas para fora do tempo e do lugar do ritual. Os artesãos locais, que se dedicam a fazê-las em diversos tamanhos, deslocam-se por vezes a feiras regionais ou de artesanato, à Festa do Avante, a exposições-venda, constando igualmente dos contactos fornecidos em Bragança, no Museu Ibérico da Máscara e do Traje. Desse modo, as máscaras seguem os caminhos para fora que também tiveram de ser trilhados pelos habitantes locais, reemergindo noutros espaços, tempos e assistências.

No café-restaurant 'O Careto', localizado no centro de Vargé, aproveitando a estrada Bragança-Rio de Onor e a beleza da paisagem do rio Igrejas, a decoração é singular. Além de velhos objectos ligados à vida rural do passado e agora obsoletos, todos os candeeiros são toscas recriações de máscaras, sob formatos diversos, que estilizam o elemento

central e emblemático das festividades. Miniaturizadas, agigantadas ou no tamanho utilizável, podem tornar-se peças decorativas, porta-chaves, brincos, marcadores de livros ou candeeiros. Embora os materiais possam ser alterados, as técnicas de produção utilizadas em Varge não divergem particularmente do que fora indiciado sobretudo por Benjamim Pereira (1973; 2006). A madeira pode coexistir com a lata, seja pela possibilidade de melhor homenagear o visitante erudito ou o amigo vindo de fora, seja para obter maior lucro na sua venda.

Vinculado fortemente à cultura material e à constituição do espólio do Museu Nacional de Etnologia, Benjamim Pereira insiste numa classificação das máscaras portuguesas *"a partir dos materiais em que são confeccionadas, dado que são estes que em larga medida determinam fundamentalmente a sua estrutura; e ainda porque não é possível tentar uma arrumação por categorias funcionais: elas podem intervir, e intervêm não raro, em várias dessas celebrações, independentemente da sua forma"* (Pereira, 1973:153)¹⁵⁰. Assim, ordenando as máscaras existentes no espólio do Museu no início dos anos '70, constituído por 66 exemplares, dos quais 43 pertenceram à colecção de D. Sebastião Pessanha (Pereira, 1973:9), em ordem decrescente de importância aparecem a madeira, o couro, a lata, a cortiça e materiais diversos, como lona de pneumático ou cartão (Pereira, 1973:153)¹⁵¹. Aponta a sua escassa variedade, já que reproduzem sempre

150 - Destaca a singularidade da utilização das máscaras de Mogadouro, os chocalheiros, com fins colectivos e não individuais.

151 - As máscaras de madeira apresentam quatro padrões distintos, associados a manchas regionais: "1) No Mogadouro aparecem dois modelos dominantes, de grandes dimensões, um localizado em Vale de Porco, de fractura fruste mas muito expressivo, que introduz o tema da cobra e da salamandra, além dos chifres, para acentuar o seu simbolismo diabólico; outro, localizado em Bemposta, que recorre à assimetria e deformação de certos elementos anatómicos, e no qual figura igualmente a cobra, associada à maçã, e os chifres, numa tentativa ingénua de transposição do humano para o diabólico. 2) A Sul de Bragança, em povoações das margens do rio Sabor, designadamente em Vila Boa, Parada, Grijó de Parada e Serapicos, generalizou-se um tipo convencional de máscara em que são constantes certos traços: testa com rugas muito marcadas, boca em forma de crescente, excessivamente rasgada e com os lábios virados, queixo em bico, língua de fora pendente sobre o queixo, olhos encovados, orelhas implantadas de cada lado da testa, etc. 3) A norte de Bragança, em Aveleda, aparecem dois modelos muito singelos, um côncavo e outro convexo, nos quais apenas se destaca o nariz e o vazado dos olhos e da boca. 4) Nesta mesma região, em Sacóias, Varge e Baçal, a partir de um modelo realista dessa primeira localidade, desenha-se um tipo de máscara que, muito embora mantinha aquelas características, ganha uma nova tonalidade através da aplicação de pálpebras de cabedal ou de lata e de dentes feitos de lascas de quartzo, ou mesmo naturais, de porco,

um rosto humano, embora deformado, com uma remissão para o fantástico que resvala para o burlesco e o grotesco, por vezes intencionalmente valorizados.

Na revisitação a que procedeu entre 1999 e 2001, Benjamim Pereira foi surpreendido em Baçal por *"quatro máscaras feitas de palha, duas segundo a técnica da espiral cosida e as outras formuladas a partir de tiras entrançadas, produto da experiência inovadora e original de uma senhora dessa localidade"* (Pereira, 2006:37). Novas máscaras e novos materiais vão emergindo. Além das máscaras de palha que Benjamim Pereira detectou em Baçal, deparei em meados dos anos '80 numa aldeia do norte do concelho de Bragança com uma máscara feita a partir de um balde de plástico partido ao meio, com incisões feitas com um instrumento aquecido. Entretanto, continuam a *"ser feitas por curiosos locais, que as elaboram para seu uso ou para satisfazer pedidos de pessoas amigas; ou por indivíduos que se especializaram nesse tipo de artesanato."* (Pereira, 2006:36). Neste último caso as máscaras destinam-se a ser vendidas em diversos locais, em Lisboa, no Porto ou em Bragança.

Do valor de uso que lhês foi atribuído, articulado com um carácter ritual que não equivalia «valor» a «preço» - levando no passado a complicadas negociações para obter máscaras destinadas aos acervos dos museus - o paralelo valor de troca actual é uma das formas de detecção da mudança. Essa mudança não reflecte só as alterações na relação dos habitantes de Varge e das outras aldeias com as máscaras, mas também na relação desses mesmos habitantes entre si e com o exterior. A miniaturização da máscara, convertendo-a em porta-chaves, o seu agigantamento, transformando-a em objecto decorativo, seguiu um caminho idêntico ao que Joaquim Pais de Brito evidencia quanto às «talas» de Rio de Onor (Brito, 1996a)¹⁵².

Num conhecido quadro com um cachimbo, Magritte escreveu *«Ceci n'est pas une pipe»*. Se o registo da máscara sempre foi ambíguo, o que escondeu parece hoje menos relevante do que a sua sobre-exposição em

etc." (Pereira, 1973:154).

152 - As talas, que participam na construção fictícia de um modelo de comunitarismo, designado pelo autor como *'efeito Rio de Onor'*, pelo reforço da imagem de singularidade local, são varas de madeira com entalhes feitos à navalha, através dos quais são inscritas as casas da aldeia pela ordem que aí têm. Fabricam-se a pedido dos visitantes ou para obsequiar alguém, num comprimento que é o dobro do anterior. Como emblema e sinal de singularidade, colaboram no efeito rio de Onor, explorando a curiosidade exterior do público erudito que procura a aldeia, dando a cada visitante aquilo que espera, sem o desiludir (Brito, 1996a)

diversos formatos, numa ambivalência que remete para um carácter estético e que permite encará-las como arte, ao mesmo tempo que ressumam ao peso forte da «tradição». Já não são só objectos rituais e instrumentos de uma contra-ordem, converteram-se em bens culturais. Como objectos portáteis, vendem-se fora da aldeia, seguindo a rede social dos que daí partiram ou os itinerários estabelecidos por outros agentes culturais.

4.2 Máscaras e escalada ritual - entre a imaginação e a interpretação

Bom dia, madame. Posso lhe ajudar? Claro, claro, olhe à vontade. Sinta-se em casa. Só não repare na bagunça.

Isto aqui? Sei que a senhora vai ficar emocionada. É um pedaço do manto que Maria Madalena usava na crucificação. O tecido parece sintético, não? Pois não é. Tudo aqui é autêntico. É isto que eu vendo, madame. Relíquias. Farelos da História.

Veja esta ponta de flecha: é da flecha que acertou Aquiles no calcanhar. E o calcanhar do Aquiles, como se sabe, era o calcanhar. Pelo mesmo preço incluo esta pena com que Carlos Magno assinou a Magna Carta e esta caixinha de rapé que pertenceu a Luís XIV. E não é tudo. Abra esta outra caixinha, que a senhora terá uma surpresa. Cuidado para não espirrar. Sim, são cinzas. O que sobrou da Joana d'Arc. Faço tudo por um preço só e ainda incluo uma tira das sandálias de Pôncio Pilatos.

Luís Fernando Veríssimo

Na Primavera de 2008, um encenador e realizador brasileiro pretendeu levar à cena em Lisboa uma peça de teatro em que figurariam alguns caretos de Varge, tendo solicitado o contacto de um notável local que pudesse servir de mediador com os jovens da aldeia. Quando fui ver a peça, em vez de um mascarado de Varge, circulava pelo espaço cénico um de Podence, com enérgicas arremetidas. Viria a saber que não houvera jovens vargenses dispostos a deslocarem-se. Como se referiu, os rapazes e as raparigas locais estão emigrados em Espanha, estudam em várias cidades portuguesas ou

trabalham numa fábrica de componentes automóveis nas imediações de Bragança. Em Dezembro de 2009, por razões variadas, permaneciam cinco rapazes na aldeia, um dos quais era o actual presidente da associação local. Não estão geralmente disponíveis para uma viagem que acarreta vários dias fora e que pode pôr em risco o emprego ou os estudos. A situação actual da festa vargense, ao reafirmar em termos discursivos a autenticidade das práticas locais por contraposição a outras aldeias, camufla uma realidade estudantil e laboral que torna incomportável a exportação de segmentos festivos *fora de tempo*. Um homem de Varge, activista da festa, comparava em Julho de 2009:

"Os caretos de Varge não vão ao Brasil, não vão a Aveiro, não entram no Carnaval. Deslocaram-se a Bragança, filmaram-nos e a partir daí não foram. Por exemplo, a gente defende os rapazes solteiros que participam nas actividades festivas fora, tal e qual como nas de dentro. Podence tem uma equipa de mascarados, casados, solteiros, garotos, homens ou mulheres, qualquer que lá vai dentro. A associação criou uma equipa que vai a tudo quanto é sítio. Pagam-lhe, negociam os valores e vão os caretos de Podence aqui e além. Os de Ousilhão, embora também tenham na festa casados, solteiros, mulheres, já não se deslocam a tudo quanto é sítio. Caretos são caretos, a vida profissional é a vida profissional, não é como os de Podence, que aquilo é uma festa. (...) Isso aqui também podia acontecer. Agora é dos rapazes solteiros e tem sido, mas pode parar e vir essa geração de agora e mais tarde haver casados com acordo. Por exemplo, em Baçal já fazem com casados até 45 anos, quem quer ir, e os solteiros."

Esta posição, partilhada por vários vizinhos sem que seja contudo consensual, ajusta-se a uma impossibilidade prática: não existe disponibilidade por parte dos jovens de Varge que permita exportar a festa. Por outro lado, ao contrário do que sucedeu em diversas povoações, não se equaciona a possibilidade de outros – casados, mulheres – o fazerem, atendendo à ênfase na *genuinidade*, que remete para um modelo cristalizado. Este vizinho realça igualmente que as modalidades de exportação da festa, embora censuradas, não atingem o nível máximo da reprovação que está associado à mercantilização ritual. Deslocando-se gratuitamente, embora desgarrando a festa do seu *aqui e agora*, esta é dada, oferecida, mostrada a outrem, com benefícios simbólicos e uma função emblemática.

"Sempre fui contra as filmagens que não no próprio dia. Seja RTP1, seja SIC, seja TV2, seja TV5, seja o que for, quem não está no dia, acabou! Não há representações. Já aconteceu, mas não devia ter acontecido. Porque um jogo de futebol, um jogo de futebol que é menos importante que a festa tradicional que tem mais de dois mil anos... O futebol não tem mais de quatrocentos, trezentos, ou cento e cinquenta anos, e não mandam repetir o jogo para filmar. A festa dos rapazes, seja onde for, mas digamos, a de cá, nunca haveria de ter sido filmada depois do próprio dia. Tal qual como ir representar a Bragança, às Festas da cidade, que o presidente da Câmara chama, ou ao FAOJ [Instituto da Juventude] ou assim. Já têm ido, e vão, gratuitamente. Vão lá fazer fantochadas, que não têm a ver com a nossa festa e têm a ver com o Carnaval. Com o Carnaval do Rio de Janeiro. O Carnaval do Rio de Janeiro vem aqui infiltrar umas festas pagãs, embora o Carnaval também é uma festa pagã."

Se a realidade está sempre a surpreender-nos com os seus desenvolvimentos, quando procurava no Google referências a Varge no início de Fevereiro de 2005 acedi a uma notícia no *Diário de Aveiro* que, de modo equívoco, aludia à deslocação dos *caretos* àquela cidade. Ao contrário do que sucedera até então, parecia que o objecto de estudo se dilatava no espaço e no tempo, com uma expansão para fora da aldeia e além dos dias de Dezembro, enquadrando os circuitos de mascarados que realizam *tourneés*, com uma agenda preenchida, como já então sucedia com os *caretos* de Podence. Telefonei para amigos em Varge, que de nada sabiam. Só em Aveiro teria a percepção da recriação aí levada a cabo, inserida nas festas de Carnaval da cidade, que eram o resultado de uma iniciativa conjunta do pelouro da Cultura da Câmara Municipal e da Escola de Trancoso.

Do programa das festas constava uma "Largada de Caretos", num espectáculo que *"tem na sua base o Careto transmontano, uma figura carnavalesca e infernal que brota do submundo com ânsias de subversão."* (Aveiro em Festa, Fevereiro de 2005:12). Na noite de 7 de Fevereiro, a proposta da autarquia aveirense era uma *Folia no Canal*. O evento denominava-se *"Carnaval na Ria"*, numa alusão ao conhecido cortejo do Rio de Janeiro. Integrava um desfile fluvial em moliceiros *"espectacularmente cenografados"*, com figurantes/actores provenientes das associações culturais do concelho, dois dos quais com *"cardadores de Vale de Ílhavo"*, outros dois com *"caretos de Varge"* e ainda com *"caretos de Lazarim"*.

À noite, nas margens do Canal do Cojo, foi organizado um desfile de moliceiros, os barcos que serviram para a apanha e transporte do moliço e que são hoje entendidos como património da ria, nos quais homens e mulheres provenientes das associações do concelho envergavam trajes de *caretos*. Alguns usavam uma indumentária onde eram detectáveis certas semelhanças com a dos mascarados de Varge. Deslocando-se nos moliceiros pelas águas do canal, meneavam as ancas para agitar os chocalhos, impossibilitados de executar naquelas condições os saltos vigorosos e os urros dos *caretos*. Se estava ausente o comportamento transgressor, pautado por pulos e gritos estridentes, a hipérbole relativamente ao modelo de partida era o traço e o tropo fundamental de todas as indumentárias dos mascarados. Tinham mais chocalhos que em Varge, com os quais executavam movimentos oscilantes de ancas, parecendo imitar a rotação que se associa aos meneios dos quadris no samba; transportavam na mão uma vara com o dobro do tamanho dos *caçados* usados em Varge, com uma exuberante extremidade vermelha fállica; usavam máscaras cujos traços eram exagerados, nomeadamente no tamanho do nariz, em que predominava o branco, com riscos vermelhos e pretos. Enquanto a voz de um animador fazia a apresentação, os moliceiros deslizavam com lentidão pelo Canal do Cojo, pejado de assistência, apesar do frio, entre o Fórum e o Centro Cultural e de Congressos de Aveiro. O som de fundo, além da voz que chamava a atenção para as marcas da autenticidade num mundo rural que vinha do princípio dos tempos e não fora corrompido, comportava também estilizações a partir de música tradicional beirã, de gaitas-de-foles e de temas dos Balcãs.

Segundo um elemento da organização, a empresa de eventos que tivera a seu cargo o desfile tentara trazer *caretos* vargenses, mas recebera uma negativa. Assim, optara pela recriação dos fatos, pelo recurso a figurantes provenientes de associações subvencionadas pela autarquia e pela encenação possível dos comportamentos. Atendendo ao meio aquático e à precariedade das embarcações, fundia e aproveitava as potencialidades locais com a incorporação de elementos exteriores. Tratava-se de um divertimento enquadrado no que vem sendo designado como *"animação de rua"*, que capitalizava no formato carnavalesco a fama replicadora aveirense de *"Veneza portuguesa"*, devido aos canais e à ria. Ali confluíam, sob o lema da máscara, *caretos* que emergem em diferentes tempos – o *ciclo dos doze dias* ou o Carnaval – e espaços – o nordeste de Trás-os-Montes, a Beira Alta e a Beira Litoral –, cujo significado simbólico remete nesses contextos para a vida rural do passado. No desfile de moliceiros, refundiam-se as

imitações dos *cardadores* de Vale de Ilhavo ou dos *caretos* de Lazarim e Varge, desligados das formas sociais envolventes. Quedavam-se numa sub-narrativa para os múltiplos turistas e residentes que se dispunham estrategicamente nas margens, com grande dificuldade em lograr conferir-lhes um conteúdo. A ausência de referência ao contexto de partida das máscaras, que possibilitaria a atribuição de significados à materialidade observada, mantinha os que assistiam ao espectáculo aquém da capacidade de configurar o que viam¹⁵³.

Tal como em outros desfiles urbanos de máscaras, nomeadamente no *Grande Desfile da Máscara Ibérica*, que se realiza há alguns anos em Lisboa, no mês de Maio, pretendia-se um espectáculo com uma componente de movimento e circulação. Ao contrário da etnografia presente no trabalho de García *et al.* (1991:255), não se trata aqui de fazer e refazer os limites grupais, de estabelecer e dissolver provisoriamente fronteiras, de ritmar ou retomar o fio do ritual cedendo o protagonismo das acções. Nas mascaradas urbanas, proporcionadas através da mediação de empresas de eventos, os *caretos* são extrínsecos em relação à realidade, não sendo explicáveis num tempo longo, já que a transposição é episódica. São alvo de apropriações incompletas e re-significações que não encaminham para a folia colectiva, mas para a espectacularização. Embora aludem a um mundo rural e amalgamem numa argamassa todo um passado, estas mascaradas negam a história e surgem desligadas da respectiva função – e mesmo dos comportamentos – no contexto de partida.

Em Dezembro de 2009, um vizinho de Podence comentava que, ao ver recentemente o filme de Noémia Delgado, que mostrava os *caretos* locais em 1975, reparou em algumas diferenças e todas para melhor. No filme, toda a gente era magra – não necessariamente porque o desejassem, mas porque a abundância era só de alguns. Por outro lado, os fatos dos *caretos*, feitos

com materiais e cores idênticas às actuais, pareciam então acastanhados, desbotados, tristes. A lama das ruas, na qual os *caretos* calam durante as suas brincadeiras, tornava homogênea a cor dos fatos, longe do colorido actual. As casas eram velhas e desconfortáveis na sua maioria, não tendo os vizinhos meios para as proverem do bem-estar que gostariam, quanto a instalações sanitárias, móveis ou electrodomésticos. Os equipamentos colectivos eram escassos, com a água a ter de ser transportada a partir das fontes por vários vizinhos, sem saneamento básico e, em várias situações, sem electricidade. Argumentava que poucas saudades lhe deixava esse lado da aldeia. Também um vizinho de Varge corroborava, numa outra ocasião, este discurso, comentando que o acesso a roupas novas e a determinados alimentos – carne de vitela, pão branco, doces – estava condicionado a determinados grupos domésticos e a momentos do ano e do ciclo da vida bem precisos. Relatava a forma como as crianças em chusma se acotovavam quando as anfitriãs de casamento eram atiradas, disputando-as por vezes mesmo entre a lama, que tornava a circulação difícil nas ruas. Validam a «ilusão magnífica» retratada sucintamente por António Barreto: “Éramos assim nos anos sessenta. Com horizontes estreitos, péssima escola, má saúde, pouco emprego e nenhuma liberdade. Sem segurança social, com uma obscena mortalidade infantil, uma baixa esperança de vida e uma alta mortalidade por doenças contagiosas próprias da pobreza. Com poucos esgotos, reduzida água canalizada em casa e electricidade doméstica para a minoria. Legalmente oprimidas, mulheres sem emprego eram mantidas à margem do espaço público e do estatuto pleno da cidadania. Vivíamos assim há quarenta anos.” (Barreto, 2007, 1º vol.:29)¹⁵⁴.

Se para ambos os vizinhos de Varge e Podence o discurso de contrapastoral é coincidente, são igualmente concordantes no elogio à beleza das festas, tão bem captada pela realizadora de *Máscaras* e pelos operadores de câmara das diversas televisões que anualmente as projectam para fora. Num dos casos, a mediação por parte de uma empresa de eventos tem sido utilizada para exportar a festa, no outro a insistência vem sendo na manutenção de um aqui-e-agora que alegadamente suporta a genuinidade cerimonial.

154 – A ilusão de que a mudança foi escassa, embora a sociedade se tenha modificado em diferentes níveis é também referida por António Barreto “A «nação» é a mesma. Pela cultura e pelo património; pela língua e pela memória; pelos valores e pelos mitos; pelas referências históricas e culturais; pelos sentimentos de pertença e pela herança dos antepassados.” (Barreto, 2007, 2º vol.:53).

153 – Como aponta Eric Wolf (1999), falar uma linguagem e compreendê-la requer o acesso ao seu código linguístico; a identificação de fonemas e morfemas, bem como da sintaxe através da qual esses elementos se combinam. Similantemente, identificar um ritual e os segmentos materiais ou imateriais que o constituem requer a sua inserção num tempo e num espaço determinado, coadjuvados por um reconhecimento formal dos actos levados a cabo, da sua sequência, dos seus protagonistas, através das codificações inseridas na memória dos participantes ou em instruções escritas manipuladas para uma audiência. Não era, neste caso, o pretendido pela organização, nem o logrado por parte da assistência.

Sem encarar os processos de mediação da cultura como formas de degradação de um legado prístino, autêntico, puro, mais ou menos remoto e condenado ao desaparecimento, há que ter em conta que os mediadores estão menos interessados na fidelidade histórica ou etnográfica, do que no carácter fulgurante e atraente do que é mostrado, através dos segmentos exportáveis, da ressuscitação do esquecido e da promoção de emoções e de ideias de bem-estar (Bensa, 2001:9). Interessa-lhes mais o *passado*, como *país estrangeiro*, exótico – na linha de David Lowenthal – do que a história, sujeita à crítica das fontes; importa-lhes mais a *tradição*, sempre reescrita e inventada, a ressumar ao genuíno e eterno (ou em risco de se perder), do que a etnografia rigorosa, que se atenha à mudança; promovem a folia e a pândega controladas, preferindo obnubilar o lado amargo e sofrido dos tempos em que as festas se lhes afiguram mais autênticas, sinteticamente descrito por António Barreto:

“Uma população pobre, realmente e não apenas relativamente pobre, mal alimentada, frequentemente doente, a habitar mal e frequentemente em pardieiros e a vestir-se miseravelmente conheceu trinta anos de melhoramento constante do seu conforto; mais de dois terços vivem em casa própria e a maioria vive em habitação moderna ou recente; a quase totalidade tem hoje água, electricidade, aquecimento, fogão e cozinha, esgoto e quarto de banho, sem falar nos equipamentos de consumo, o telefone, a televisão e outros. Entre setenta e meados da década de oitenta, o primado coube aos grandes equipamentos colectivos, às obras públicas: esgotos, saneamento básico, distribuição de electricidade e água canalizada.” (Barreto, 2007, 1ª vol.:36)

Embora as melhorias nas condições de vida sejam efectivas, apesar de um recuo em tempos mais recentes, a visão construída e patrimonializada é bem distinta. Ergue-se sobre um passado idealizado, distanciado da realidade vivida, a que se acede pela história e pela etnografia retrospectiva, com crítica das fontes e controlo do trabalho de terreno. O passado sem duração, o «antigamente», o «dantes», tornou-se a fonte de inventários exaustivos de bens preciosos, visitáveis ou exportáveis e o próprio presente é convertido no tempo da reprodução antecipada do passado. Por outro lado, como refere Henri-Pierre Jeudy, para não abolir o passado, é imperioso actualizar, com a aniquilação das diferenças temporais entre passado, presente e futuro perpetrada pelos simulacros desta actualização (Jeudy, 2008:10).

Segundo um elemento da organização do evento de Aveiro, a expressão-chave era a «interpretação», que atribuiria a cada um dos assistentes a sua própria versão do que iam vendo. Na sua visão positiva da globalização, Arjun Appadurai salienta a obra *da imaginação* (Appadurai, 1996) que permite construir universos comuns. *Imaginação* e *interpretação* são, de resto duas expressões glosadas em obras variadas de antropologia. A primeira, empregada sobretudo a partir da obra seminal de Benedict Anderson, com as nações a corresponderem a «comunidades imaginadas» (1983), nem sempre recorda a distância do autor relativamente à assimilação feita por Ernest Gellner entre a expressão *imaginação* e «invenção» ou «fabricação», correspondendo sob falsas pretensões às mascaradas nacionalistas. Na revisão publicada em 1991 de *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of nationalism*, Anderson esclarece os limites da *imaginação* ou *criação*, considerando que todas as comunidades maiores que as aldeias, que permitem um contacto face a face, e por vezes mesmo estas, são comunidades imaginadas. À *imaginação*, que implica a criação de uma imagem na ausência de um referente, junta-se a popularidade da expressão «interpretação», bastante glosada na antropologia por via da *interpretação das culturas* de Clifford Geertz. Para Geertz fazer etnografia assemelha-se à leitura de um manuscrito estrangeiro, desbotado, elíptico, com incoerências, comentários e emendas tendenciosos, que não está escrito na grafia convencional, mas em exemplos voláteis de comportamentos (Geertz, 1973:24). Associados a espectáculos, a modalidades de fruição da natureza, do património e de recursos locais, são múltiplos os âmbitos em que a expressão «interpretação» ocorre, integrando mesmo um programa favorecido com financiamento europeu para «centros de interpretação» que vão pululando. Por outro lado, a *revelação* através da qual se faz a interpretação implica um conjunto de ferramentas, com as quais se desvela e testemunha, ao mesmo tempo que se salvaguarda e transmite¹⁵⁵. Essas ferramentas sugerem em alguns casos uma *maquinaria patrimonial* (Jeudy, 2008), ou remetem para a animação urbana e para conceitos de diversão, associados ao espectáculo. Através de escassa ou mesmo nula informação de partida, confia-se mais aos sentidos que à razão do público potencial a configuração daquilo a que assiste, repartindo em categorias de acesso consoante a informação de partida que cada um traga. Anima-se o que não

155 - Marie-Blanche Foucade (2007) aponta o trinómio verbal *produzir, revelar e salvaguardar*, fazendo-o corresponder respectivamente à patrimonialização, à interpretação e à transmissão.

tem *ânimo*, que perdeu ou nunca ganhou o que dá alento, energia e força: a alma. Celebra-se e comemora-se em remissão para o presentismo, sem que a festa implique empolgação quanto ao futuro.

Três temas enlaçam a reflexão acerca das máscaras e dos rituais de Inverno em mudança, através de um conjunto de conceitos que lhes vêm sendo associados. O primeiro encaminha para a desvalorização do carácter simbólico, ocultado pela mercadorização, com remissão para dois sub-temas que vêm merecendo o interesse das ciências sociais: o *simulacro* e a *autenticidade*¹⁵⁶. Segundo Luc Boltanski e Ève Chiapello, a perda de autenticidade designa essencialmente uma uniformização, uma dessubstancialização da diferença entre os objectos ou as pessoas e é o resultado da mecanização e do seu corolário, a *produção de massa* (Boltanski e Chiapello, 1999:529). Como fantasia romântica, o mundo do autêntico ficou perdido antes da industrialização, da urbanização e da acentuação das relações de classe, como se estas últimas não existissem na sociedade do passado, que é idealizado. A denúncia da produção de massa é correlativa da que se centra na massificação dos seres humanos, em resultado da estandarização dos objectos e das funções, que acarreta em consequência uma suposta uniformização da utilização e dos utilizadores. A lógica de transformação deste tipo de segmentos cerimoniais em mercadorias subentende a mercantilização em moldes precisos do que estivera até recentemente fora da esfera do mercado e que tem de manter a ilusão de que reporta a um tipo de sociedade anterior, pautada por uma dada concepção de autenticidade. Embora este processo tenha sido seguido em vários locais, noutros resiste-se e afirma-se uma genuinidade aparentemente pouco compatível com a mercadorização, que remete para modelos cristalizados e emblemáticos.

156 - Segundo Handelman (1998), retomando as teses em torno do simulacro, no estado moderno a informação é transmitida como imagem da imagem, cópia da cópia (Handelman, 1998:267), com a foto ou a cópia a ser aceite como autêntica. Essa cópia pode ir a todo o lado, em qualquer momento (Handelman, 1998:268). Considera que a ligação entre os eventos públicos e a televisão pode ser profunda em duas direcções: em primeiro lugar, os eventos mediáticos reinserem a ocasião significativa, o momento do *momentum* na repetição do tempo de uma *soap opera*; em segundo lugar, dirigem a família e a casa, o parentesco e a comunidade em direcções que são muito raras dentro da maior parte dos níveis mais abstractos do estado moderno (Handelman, 1998:269).

O segundo tema resulta do primeiro, interrogando a possível transformação do *valor de uso* em *valor de troca*, numa lógica de consumo, que parece eclipsar a produção, deslocando o olhar. Surge associado às modificações do próprio espaço de proveniência das máscaras em que a instância de produção – agrícola, pecuária – foi suplantada pela de consumo em função de um público exterior, com exportação dos segmentos portáteis. Por via do marketing e da publicidade, o próprio desejo dos consumidores foi unificado numa *massificação do pensamento* (Boltanski e Chiapello, 1999: 530). A utilização retrabalhada dos conceitos de *mercadoria* e *espectáculo*, que perpassam o marketing das cidades, a globalização das celebrações locais e a economia política do turismo (Gotham, 2002:1736) interpela num formato mais adequado o carácter destes desfiles urbanos. O primeiro desses conceitos refere-se ao predomínio do valor de troca sobre o valor de uso e implica o desenvolvimento de uma sociedade de consumo, com as relações de mercado a absorverem e dominarem a vida social (Gotham, 2002:1736)¹⁵⁷. Por outro lado, a *sociedade do espectáculo* descrita por Guy Debord, salienta a dominação exercida pelas imagens mediáticas e pela sociedade de consumo, ofuscando a natureza e os efeitos do capitalismo¹⁵⁸. Esta mercadorização com vista ao turismo corresponde

157 - Num trabalho acerca do «Mardi Gras» em Nova Orleães, Kevin Fox Gotham confronta-nos com as transformações da sua promoção, que passou de um nível relativamente amador e informal, para uma indústria especializada, altamente organizada e profissionalizada (Gotham, 2002:1735). Os desfiles carnavalescos, numa retransformação resultante da colonização francesa da Louisiana, intensificam-se nos cinco dias anteriores à quarta-feira de Cinzas, tendo sido desviados no início dos anos '70 das ruas estreitas dos bairros onde anteriormente circulavam, devido à afluência de turistas. Kevin Gotham utiliza as ferramentas analíticas e as categorias da economia política para examinar a forma como os actores-chave, os interesses organizados e os grupos poderosos constroem imagens acerca de Nova Orleães e usam o discurso e a linguagem para legitimar certas interpretações da realidade e transformar o ambiente social (Gotham, 2002:1739). A vulgarização da mercadorização transformou as relações e as experiências em coisas compradas e vendidas, ou seja, trocadas para o lucro (Gotham, 2002:1744). Como se veria com os efeitos do Katrina, a cidade era um sítio de desigualdade e de luta, apesar dos novos percursos referidos por Gotham arredarem os desfiles – e consequentemente, os turistas – dos bairros dos pobres.

158 - Esse processo de mercadorização e de espectáculo vem provocando quatro mudanças sócio-culturais significativas. Uma primeira remeteria para a ideia de que o consumo vem tomando o lugar da produção, e constitui uma das facetas mais debatidas dos estudos urbanos e do turismo, ao

a uma sociedade em que de 25 milhões de turistas em 1950, se passou para mil milhões nos primeiros anos do novo milénio (Bostnavaron, 2003). Porém, não é generalizada a absorção do valor de uso pelo valor de troca, antes correspondendo a condições precisas e específicas dos lugares, a processos de negociação e validação, sendo clara a percepção do que se vende, do que se dá e do que está retirado desses circuitos de troca (Godelier, 2007).

O terceiro assunto mergulha no debate em torno da cultura como lógica autónoma, desligada dos contextos sociais e das conjunturas, que autores como William Rowe e Vivian Schelling (1991), ou John B. Thompson (1995) consideram ter conferido novas potencialidades, designadamente através da implicação dos *media*¹⁵⁹. Na linha de António Gramsci, considero que a cultura nunca representa um âmbito autónomo, constituindo sobretudo um envolvimento gerado continuamente ao longo da história. A apropriação, interpretação e gestão das suas dimensões com capacidade para viajar – as designadas *culturas expressivas*, ou os objectos portáteis – são realizadas sob o formato de espectáculo ou em relocalização nos novos lugares da diáspora. Devido aos processos de mercadorização e de emblematização patrimonializante, os benefícios económicos que daí resultam podem escapar no todo ou em parte aos seus produtores.

sustentar que a expansão e aprofundamento dos mercados transferiram a lógica e a racionalidade da produção para a esfera do consumo. Os agentes turísticos colaboram na mercadorização do prazer e na espectacularização, com a utilização da publicidade e do marketing para instituir e explorar os desejos dos consumidores e obter lucro. Numa mercantilização da realidade, os indivíduos movem-se de uma sociedade organizada sobre uma imensa acumulação de mercadorias – na linha de Marx – para uma outra assente numa imensa acumulação de espectáculos, segundo Guy Debord. Uma segunda mudança pode ser lida através do eclipse do valor simbólico pelo valor de troca, pondo em jogo nomeadamente a noção de simulacro. Tal conduz a uma descontextualização/recontextualização do lugar e bane a distinção entre signifiante e significado, cópia e original, passado e presente. Uma terceira modificação remete para a cultura auto-referencial, considerando que opera de acordo com uma lógica independente, emancipada dos referentes materiais ou dos constrangimentos da estrutura social. Por último, um tema que reforça a desconstrução textual e a análise semiótica com as críticas da economia política do capitalismo.

159 - Também Ronald Grimes afirma que na actualidade os ritos são validados pelos *media*, com a presença das câmaras a conferirem importância aos eventos (Grimes, 2006:4).

4.3. O moderno e o contemporâneo: a graduação da autenticidade

Les ethnologues sont des témoins privilégiés de la mondialisation du marché de la culture. Ils demeurent plusieurs mois, voire plusieurs années, en situation de face-à-face, dans le même campement, le même village, la même ville. Ils s'efforcent d'apprendre la langue locale et de participer aux activités quotidiennes. Depuis le début du XXe siècle, plusieurs dizaines de milliers d'ethnologues ont accumulé des descriptions et des analyses sur des milliers de communautés à travers le monde. Leur démarche est la seule qui permette d'avoir une perception relativement fiable de ce qui se passe localement.

Jean-Pierre Warnier, *La mondialisation de la culture*

Nas fotos da página seguinte vemos três máscaras produzidas em tempos diferentes por um vizinho de Varge, nascido em meados dos anos 1950. A primeira, do início dos anos '80, usou-a enquanto «rapaz da festa» e ofereceu-a em 1982, aquando de uma primeira estadia no terreno. Transporte-i-a para Lisboa como um objecto divino, de uma sacralidade que mesmo o meu ateísmo compreendia. Brindou-me com a segunda em 1999, quando fiquei em sua casa durante as férias do Natal, enquanto fazia uma revisitação da festa, no âmbito de um projecto dirigido por Benjamin Pereira. Trata-se de uma máscara muito idêntica à anterior, que não fora usada por qualquer rapaz e que, com outras parecidas, ia servindo para se treinar na actividade, oferecendo-as a pessoas que prezava. Resultava de uma nova fase da sua vida, em que se adestrava na sua produção. Por um lado, aproveitava para dar uso à oficina do pai – que além de lavrador abastado, se dedicara à carpintaria e marcenaria. Por outro, aproveitava os tempos livres decorrentes de uma nova situação, já que depois de ter trabalhado perto do Porto durante vários anos, e num concelho da Terra Quente por outros tantos, fora finalmente colocado na delegação de Bragança. Em 2007, noutra visita à aldeia, presenteou-me com a terceira, feita em madeira. Fotografei então um grande conjunto de máscaras que



21. Máscara de lata oferecida por Fernando Tiza



22. Máscara de lata oferecida por Fernando Tiza



23. Máscara de madeira oferecida por Fernando Tiza

tinha feito, para venda, em vários formatos e materiais. Trouxe para Lisboa uma outra, a seu pedido. Fazia questão de a oferecer a um antropólogo prestigiado, que conhecia e que considerava amigo, por ter feito trabalho de campo numa povoação vizinha.

As três máscaras representam três fases da sua existência, mas também de um trajecto que acompanhou várias das mudanças da vida na aldeia. Nasceu numa família de lavradores abastados, indicados como "proprietários" nos registos paroquiais, num tempo longo que se inicia no último quartel do séc. XIX. O edifício da sua casa, agora dividido em várias partes devido às partilhas por herança, era dos maiores da aldeia. Cumprindo as modalidades natolocais de residência comuns na zona e que a etnografia detectara (Dias, 1953; O'Neill, 1984; Brito, 1996a; Godinho, 2006), os seus pais permaneceram ligados às casas de origem respectivas depois de casar. Mesmo após o nascimento de um filho assim continuaram, até que conseguiram juntar-se finalmente na casa paterna. Este edifício, com a referida oficina de carpintaria, uma adega, uma cozinha e um forno exteriores, além dos locais destinados no passado aos animais e aos arrumos, possui um espaçoso pátio. Dentro da antiga casa, numa sala com uma estante fechada, os livros em latim denunciavam os membros da família que, em sucessivas gerações, haviam seguido a carreira eclesiástica. Fora uma estratégia desta casa abastada para impedir a fragmentação dos bens através da produção de herdeiros por parte de todos os filhos. Entre os seus, os processos migratórios dos anos '60 e '70 não fizeram moessa, pois o modelo seguido para a manutenção do património e do lugar social passara pelo encaminhamento de cada um dos quatro filhos para um destino aceitável, que assegurasse a manutenção de um lugar social adequado. Assim, um deles foi para o seminário, que viria a abandonar, seguindo um curso superior que lhe permitiu ser professor do ensino secundário. Depois, tornar-se-ia docente do ensino superior e desempenharia funções de prestígio por nomeação política, a nível regional, enquanto investia numa casa de turismo rural na aldeia, que entretanto encerrou. Um outro irmão fez um curso médio, que lhe permitiu desempenhar um cargo administrativo numa cidade distante. A única mulher estudou igualmente e exerce uma profissão na administração central. O filho mais novo, apesar de ser alvo de especial protecção pelos pais, ficou-se pelo ensino básico. Planeavam retê-lo consigo, adstrito à casa, como o lavrador que os continuaria. Este homem, que participaria na primeira festa depois do 25 de Abril, é um

grande activista da festa, de que guarda gravações, fotos e filmes. A sua história de vida ilustra os percursos do seu grupo social no tempo, na sua relação com a agricultura. Ao contrário do que os seus pais desejavam, mantendo-o por perto, não viria a ser o filho favorecido por herdar mais terras. No serviço militar, que cumpriu em Lisboa nos anos a seguir ao 25 de Abril, viveu um momento importante para se confrontar com a situação emergente da movimentação popular. Processos de âmbito translocal já então desvalorizavam a agricultura, obrigando-o a procurar enquanto adulto, numa situação de desvantagem em relação aos irmãos, um mercado de trabalho que transcendia a esfera da aldeia. Em 1982 afirmava que, embora tivesse já uma relação firme, não estava em condições de casar, porque «a casa» ainda precisava dele. Trabalhava perto do Porto mas vinha com frequência à aldeia, onde desenvolvia tarefas agrícolas com as quais o seu pai contava. Com o tempo, veio a conseguir ser transferido para um concelho mais próximo e, finalmente, para Bragança. Entretanto já havia casado com uma mulher da aldeia, sua prima, tendo então comprado um apartamento num bairro de Bragança.

Os reajustamentos da empresa pública em que trabalhava levaram ao despedimento de grande parte dos funcionários há alguns anos, reencaminhando-o para a aldeia, embora mantivesse uma casa em Bragança. Nesse momento de crise, a agricultura foi a almofada que permitiu amortecer a ausência de salário. Posteriormente, conseguiria emprego numa fábrica de componentes automóveis, tal como a sua mulher, residindo entre a aldeia – em cuja parte da casa que lhes coube em herança realizaram obras, tornando-a mais moderna e confortável – e a cidade. Em Varge, cultiva alguns terrenos, faz vinho e jeropiga para consumo próprio e oferta a amigos, colhe e vende castanha, o que constitui um bom recurso nas situações de pluriactividade.

Este percurso de vida e de família mostra como a vida no campo e na cidade é móvel e actual, dependendo de condições, conjunturas, decisões e redes de relações. A ligação deste vizinho de Varge – e também de Bragança – com as máscaras, através dos três exemplares aqui exibidos corresponde a três fases da sua vida e também da festa. A primeira, com a sua integração enquanto jovem rapaz, nos anos que se seguiram ao 25 de Abril. Participou entusiasticamente na festa até ter casado, mantendo um registo escrito acerca de cada uma, gravando cassetes e fazendo fotografias. A máscara que fizera e que utilizara resultara da aprendizagem junto dos mais velhos,

após os anos de suspensão da cerimónia que haviam impedido a passagem do conhecimento entre os moços. Obedece a uma gramática então fixada para a festa e, como outros homens, lastima que por vezes os mais jovens a não respeitem. Em 2008, por exemplo, fez parte do grupo de vizinhos que impediu a realização tardia da *corrida da rosca*, alegando que os rapazes se tinham atrasado demais, desmerecendo a autoridade que a aldeia lhes outorga ritualmente.

A segunda máscara corresponde a um momento em que a atenção dos eruditos e da comunicação social, com a difusão anual da imagem nos noticiários das várias cadeias de televisão no dia de Natal, conduziu a uma valorização e sobressenantização do objecto cerimonial, ao mesmo tempo que constitui um ensaio conducente à sua multiplicação. Se a primeira conservava valor de uso, esta situava-se num momento de transição. Era uma forma de homenagear amigos, sem constituir ainda uma modalidade económica complementar relativamente à actividade principal ou na ausência dela. Como cópia, à semelhança de muitas das que viria a fazer, mantém todavia algumas diferenças, quer em relação à anterior, quer em relação às que se seguiram – tamanho do nariz, predominância do branco, do preto ou do vermelho, dentes de cortiça, sobancelhas de pelo, etc. Distingue-se também da terceira máscara, não só no material – da lata das anteriores, passou para a madeira – mas também no formato e na despreocupação quanto à função. Nesta máscara nenhum adulto conseguirá abrigar a face, por ser demasiado pequena, destinando-se sobretudo à decoração.

O seu portador, que se tornou a seguir produtor, agora é autor e assina as máscaras. No terceiro piso do Museu Ibérico da Máscara e do Traje, em Bragança encontra-se o seu nome e o seu contacto, na "Sala do Artesão". As máscaras são vendidas aos visitantes da aldeia, em feiras de artesanato ou a agentes de empresas ou entidades promotoras do turismo que as negociam sob determinado valor de troca, que inclui o que lhe é atribuído pelo autor, acrescido da margem de lucro da entidade de mediação. Embora se trate de réplicas das máscaras usadas, o seu valor cresce em função de serem feitas por um antigo «rapaz» da aldeia, com os meios locais, aquém da produção em série. Segundo ele,

“A máscara tem uma forma de fazer, umas pinturas, um nariz curto. Às vezes também faço, para variar [com o nariz comprido]. E por exemplo, vender máscaras aqui ou ali, em tudo quanto é sítio, em feiras do artesanato, tudo bem. Agora vender máscaras como “Caretos

de Varge" pode fazer aí a Associação ou os mordomos, "Máscaras dos caretos de Varge". Mas não estarem a violar os direitos de uma festa dos rapazes solteiros. Amanhã, os chineses lembram-se de vender máscaras de Varge e temos uma fábrica a fazer máscaras de Varge! E isso passa a ser o quê? Um negócio da China. O que já está a acontecer, em barro, aqui em Bragança. Fazem máscaras em barro com caretos de Varge."

No Verão de 2009 uma preocupação essencial sobressaía por parte dos participantes da festa e dos que localmente construíam máscaras: o facto de haver máscaras e outros objectos à venda que transportavam uma etiqueta que indicava "Caretos de Varge". A patente de uma empresa, Regis Filia, põe à venda artigos em formatos e materiais variados, que se reportam às cerimónias da zona. Será que os grupos populares foram arredados da posse do «popular» (García Canclini, 1995:155-6)?

Na sua reflexão sobre a obra de arte na era da reproduzibilidade, cuja primeira versão escreveu durante o exílio, em 1935, Walter Benjamin considera que a possibilidade de copiar faz estiolar a *aura*, remetendo para a noção de autenticidade. Este termo, abrigado entre aspas pelos antropólogos, como fazem quando hesitam e preferem uma meta-linguagem, não parece colocar-lhe dúvidas: "A autenticidade de uma coisa é a soma de tudo o que desde a origem nela é transmissível, desde a sua duração material, até ao seu testemunho histórico. Uma vez que este testemunho assenta naquela duração, na reprodução ele acaba por vacilar, quando a primeira, a autenticidade, escapa ao homem e o mesmo sucede ao segundo; ao testemunho histórico da coisa. Apenas este, é certo; mas o que assim vacila é exactamente a autoridade da coisa." (Benjamin, 1992:79). A *aura* é a manifestação única de uma lonjura, por mais próxima que esteja, que propicia uma apreensão da inacessibilidade: "Mesmo na reprodução mais perfeita falta uma coisa: o aqui e agora da obra de arte - à sua existência única no lugar em que se encontra. (...) O aqui e agora do original constitui o conceito da sua autenticidade. (...) O domínio global da autenticidade subtrai-se à reproduzibilidade técnica - e naturalmente, não só a esta." (Benjamin, 1992:77). Ou seja, o valor singular da obra de arte autêntica advém-lhe de ter sido fundamentada num ritual em que adquiriu o seu valor de uso original e primeiro. O valor acrescido atribuído à *autenticidade* põe em evidência uma sociedade que se afastou daquilo que aparece valorizado¹⁶⁰. Nas palavras

de Walter Benjamin, o que tem *aura* está sempre distanciado, porque "A proximidade propiciada pela sua matéria não afecta a lonjura que mantém depois da sua manifestação." (Benjamin, 1992:82n).

Os mecanismos de associação mental que o simbolismo põe em jogo aludem a dois tropos, segundo Llorenç Prats: a metáfora e a metonímia (Prats, 1997:54-5). A primeira baseia-se no princípio da semelhança e a segunda no de contacto ou participação. A eficácia simbólica da metonímia é, em princípio, muito superior, da mesma forma que a relíquia de um santo ou de um herói é mais forte que a sua imagem. No que toca às três máscaras apresentadas, a primeira transporta consigo uma memória de utilização, de contacto com o portador e de integração no complexo festivo. Para Prats, a noção de autenticidade baseia-se exclusivamente na metonímia, ou seja, consegue-se com aqueles elementos que estiveram em contacto ou que fizeram parte dos parâmetros extraculturais que os legitimam¹⁶¹. A metáfora - a imagem, a fotografia, a cópia, a reprodução - tem uma capacidade de evocação auxiliar, que nunca consegue legitimar um repertório patrimonial. A autenticidade a que reporta a metonímia não se refere apenas e necessariamente ao objecto, mas também ao conteúdo, à expressão e ao contexto.

A inserção do *autêntico* no mercado pressupõe a referência a um original que não seja um bem mercantil, mas algo com um *valor de uso*, assente numa relação singular com o seu utilizador. Paradoxalmente, reconhece-se de forma tácita que os bens não mercantis têm um valor superior aos bens mercantis: na sua singularidade, o *valor de uso* é superior ao *valor de troca* (Boltanski e Chiapello, 1999:535). Embora Gilles Deleuze considere

ou «artificial», concluindo que a autenticidade se define contra a cultura de massas, moderna (Pratt, 2007:293). Remete estes temas para o século XIX, com o industrialismo a dar corpo a uma ideia de progresso que conduz, até à actualidade, à movimentação de gente e de bens num ritmo crescente, induzida pelo mercado e o dinheiro. O conceito de autenticidade serve, na linha de *La Distinction* (1979), de Pierre Bourdieu, para afirmar um modelo de apropriação, de conhecimento ou de consumo que constitui um tipo de capital cultural, envolvido num processo de diferenciação, com uma concomitante criação e reprodução de fronteiras sociais (Pratt, 2007:294).

161 - Pode tratar-se de espécies naturais, objectos históricos ou pertencentes a um indivíduo genial, ou serem os frutos de uma inspiração criativa. A autenticidade da obra de um poeta não está nos livros mas na genialidade dos poemas; a autenticidade de um concerto não está nos instrumentos mas na música. Deve-se à imaginação criativa do autor, do director e dos artistas (Prats, 1997:55).

160 - Jeff Pratt, num artigo em torno da alimentação, considera que é mais fácil compreender a noção de autenticidade se a opusermos ao «inautêntico»

que o simulacro implica uma indiferenciação entre cópia e modelo, ou entre uma existência autêntica e uma existência submetida, por forças exteriores, à repetição mecânica (Deleuze, 1969:302-3), o processo de produção em série e de mercadorização é responsável pela *aura* associada àquilo que tem a característica do único, do prístino, do original, marcado pelo aqui-e-agora¹⁶². Ou seja, a multidão ansiosa que atravessa o Louvre em passo acelerado para ver-claramente-vista a *Mona Lisa* atrás do vidro que a protege, está ciente do seu valor único, também porque conhece as cópias, do mesmo modo que a vida rural do passado só tem valor quando e para quem não a partilha, atribuindo-se-lhe singularidade.

Por outro lado, quando a situação actual das máscaras remete para processos de emblematização, essa afirmação auto-referencial tende a dissociar o local do nacional. Já não é a nação que engendra o lugar, que noutra conjuntura ecoaria a edificação da *comunidade imaginada*, antes se institui uma identidade local para a figuração do passado (Fabre, 2001:20). Emerge numa fase em que o poder de replicação da nação nos lugares foi ultrapassado pela banalização da construção das nações, sobrepujando-se um sentimento local identitário. Em contextos rurais que se esvaziaram e nos quais a agricultura foi central nos modos de vida, cresceu desde os anos '80 a procura do que estava associado à vida no campo por parte dos citadinos, aliado ao turismo e ao lazer.

Segundo Fernando Oliveira Baptista, a passagem do património a «amenidade rural» - ou seja, a sua valorização económica - requer a

162 - Henri-Pierre Jeudy lembra, por outro lado, o museu das cópias, no Japão. O Otsuka Museum Art é um exemplo megalomaniaco da reconstituição histórica de toda a cultura artística ocidental, feito num edifício à prova de sismo. Um número considerável de pinturas, da Idade Média aos nossos dias aí se encontra. Também cerâmica, mosaicos, pintura mural e a capela Sixtina são apresentadas em tamanho natural. Num autêntico bunker, pretende albergar toda a história ocidental das artes. Segundo o autor, neste caso a distinção entre o verdadeiro e a cópia não faz sentido, considerando que o 'falso' não é mais nem menos verdadeiro que o original autêntico. (Jeudy, 2008:111). Na era da reproduzibilidade infinita, o falso impõe-se por si, porque já não entra na categoria de cópia, da réplica, mas do virtual e da clonagem. O que é autêntico está destinado a ter o papel de relíquia. Quando a gruta de Lascaux foi fechada ao público porque as pinturas murais corriam o risco de degradação, abriu-se uma segunda gruta, integralmente reconstituída (Jeudy, 2008:112). A clonagem abole o espelho, impedindo a distinção entre o duplo e o outro, interrogando se não anunciará a paragem de morte na conservação patrimonial (Jeudy, 2008:113).

respectiva validação pelo critério do consumidor, que confere relevância à *legitimação*. Esta legitimação tem os seus agentes, nomeadamente os antropólogos e outros profissionais das ciências sociais, que se reconvertem de estudiosos do património em *criadores* (Baptista, 2009:38). O autor aponta quatro percursos no processo de legitimação, dos quais os dois primeiros estão associados a critérios científicos e culturais, e os dois últimos sobretudo ao mercado. O primeiro remete para o interesse de estudiosos, artistas, académicos ou entidades culturais, contribuindo para consolidar a posição do património no mercado ou para provocar a intervenção de instituições e promotores. O segundo aponta para as próprias entidades públicas e privadas que reconhecem e classificam o património, conferindo uma marca importante e expondo os contornos do que se qualifica como *património*. Em terceiro lugar, através de sistemas de certificação com uma legislação minuciosa e uma forte estruturação institucional em que "*num processo de negociação e de compatibilidade de interesses, intervêm os produtores de património, as entidades que o certificam e os organismos públicos*" (Baptista, 2009:38). Por fim, quando "*sem qualquer legitimação, os produtores conseguem atrair consumidores para um objecto que designam como património (...) procuram depois um reconhecimento para além do mercado, através de pressões junto de entidades de ordem diversa, nomeadamente, de âmbito cultural turístico e técnico.*" (Baptista, 2009:38).

Os territórios do património remetem para uma edificação em torno da memória, ao mesmo tempo que patenteiam os terrenos de uma *economia cultural*, que inseriu num mercado um conjunto de bens que haviam ficado arredados do consumo. Põe em jogo a memória, num processo que decorre no presente mas tem de evocar o passado, com a remissão para o que há de consensual nesse mesmo passado. A produção do património levou à reconversão da própria expressão. Como referira noutra contexto, o termo «património» esteve longamente associado à herança, recorrendo-se nas sociedades rurais a um conjunto de estratégias para multiplicar as hipóteses de gerir os recursos de cada núcleo doméstico de acordo com as diversas conjunturas internas, conferindo-lhes continuidade (Godinho, 2008). No mais antigo dicionário da língua portuguesa, o termo remete para "*bens dados, ou herdados do pai, mãe, avós §Quaesquer bens pertencentes a alguém, dos quaes, ou de seus frutos vive, e se trata*" (Bluteau, 1789) e num dicionário de 1981, património é "*Herança paterna// Bens de família// Bens indispensáveis para a ordenação de qualquer eclesiástico// Qualquer espécie de bens, materiais ou morais, pertencentes a alguém ou a alguma instituição*

ou colectividade" (Machado, 1981). Só mais recentemente os dicionários associam o património a modalidades acrescidas, como "*bem ou conjunto de bens naturais ou culturais de importância reconhecida num determinado lugar, região, país ou mesmo para humanidade, que passa(m) por um arrolamento para que seja(m) protegido(s) e preservado(s)*" (Dicionário Houaiss, 2003). No caso do Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa é "1. Conjunto dos bens de família, transmitidos por herança. 2. Conjunto dos bens próprios, herdados ou adquiridos. 3. Conjunto dos bens materiais e imateriais transmitidos pelos antepassados e que constituem uma herança colectiva" (Academia das Ciências de Lisboa, 2001).

Quando o mundo rural se moderniza e se desliga da agricultura, multiplicam-se os museus etnográficos, criam-se novos destinos turísticos nos «espaços de autenticidade» que procuram captar a população urbana, recriam-se festas e manifestações culturais que atraem os turistas e revaloriza-se o artesanato com a ampliação da sua circulação e o aparecimento de novos mercados. Assim se configuram novas modalidades de apropriação do *popular* e do *tradicional* - agora enformados na referida dimensão do «património» - protagonizadas por mediadores culturais. Esses operadores, cuja actuação se dilata pelo recurso às tecnologias de comunicação, recobrem diferentes níveis e escalas, entre o local, o regional, o nacional e o transnacional. Em sentido inverso, as entidades infra-nacionais permitem também sair da indiferenciação que fabrica os lugares e os torna portas abertas sobre outros mundos e outros tempos (Bensa, 2001:3). Como interroga Daniel Fabre, importa saber se estamos perante uma hipostase da «localidade em si», que substitua a idolatria da história (e do folclore, acrescento) que promoveu nações e nacionalismos (Fabre, 2001:36).

A crítica da estandardização e da massificação, feita pela via da *inautenticidade*, da uniformização, e da des-substancialização da diferença entre os seres (Boltanski e Chiapello, 1999:529)¹⁶³, conduz a uma valorização do *aqui e agora do original*, que constitui uma garantia da autenticidade que não seria reprodutível, conduzindo à diferenciação e à graduação da autenticidade (Benjamin, 1992:78). Conseguiu-se desse modo combater a saturação dos mercados através da apetência dos consumidores pelo fornecimento de produtos de «qualidade», que oferecem em simultâneo maior segurança e maior «autenticidade», através de uma *reprodução da*

diferença com fins mercantis (Boltanski e Chiapello, 1999:544). Os bens que haviam estado fora da esfera mercantil, assim revestidos de autenticidade, são convertidos em mercadorias, com o capitalismo a penetrar domínios que até então tinham estado ao abrigo da grande circulação mercantil (Boltanski e Chiapello, 1999:534), num processo de tesourização do que fez história ou do que fez a diferença (Fabre, 2001:24).

O capitalismo recuperou a busca da autenticidade no sentido de que tirou dela lucro (Boltanski e Chiapello, 1999:540). Todavia, mesmo nas sociedades capitalistas avançadas, não é verdade que tudo esteja à venda (Godelier, 2007:87).

4.4 A baixa tendencial do valor de uso e a mercantilização da diferença

A perspectiva positivada em torno da migração de segmentos festivos, designadamente máscaras, salienta a sua capacidade de assim obterem continuidade e reconhecimento exterior. A partir dos locais de origem das máscaras, a participação em paradas urbanas é o sinal de um processo de escalada que, sem ater-se às cerimónias intrínsecas ao quadro aldeão, replica e realociza os disfarces e algumas das alfaías festivas. Essa escalada leva alguns grupos de mascarados a inserir-se num calendário de âmbito nacional e transnacional. Requer uma depuração de elementos que, conquanto sejam centrais e transcendentais num nível circunscrito, devido à sua escassa espectacularidade se tornam despidiendos na projecção *para fora*. Vejamos alguns traços de um outro desfile.

Em 2009, a EGEAC, empresa pública ligada à Câmara Municipal de Lisboa, contratou a Progestur (www.progestur.net) a organização do cortejo que constituísse o início das Festas da Cidade¹⁶⁴. Decorreu no dia 16 de

¹⁶³ - Os autores chamam a atenção para este processo de massificação pelo consumo, devido ao marketing e à publicidade que, desde a Segunda Guerra Mundial, teriam provocado uma massificação do pensamento (Boltanski e Chiapello, 1999:530).

¹⁶⁴ - No seu site, a Progestur apresenta-se como "uma associação sem fins lucrativos, fundada em 2003, que tem como lema "a afirmação da identidade cultural Portuguesa", cujo objectivo é "o desenvolvimento e a promoção do Turismo Cultural Português, dedicando o seu trabalho ao que de mais genuíno e autêntico existe na cultura portuguesa". Oferece serviços em áreas diversas: "Consultoria e Projectos de Turismo Cultural"; "Estruturação de Oferta Turística e Cultural"; "Promoção de Turismo Cultural"; "Organização de Eventos"; "Acções de Animação"; "Edições de Livros"; "Produção de Conteúdos"; "Divulgação de temáticas no âmbito do Turismo Cultural nos Sites: www.turismocultural.net e www.mascara.net; (ainda em desenvolvimento)"; "Newsletters e outras publicações"; "Merchan-

Maio de 2009, quando as ruas da Baixa de Lisboa estavam particularmente férteis em eventos. O metropolitano e os autocarros viajavam repletos, algo pouco habitual numa tarde de sábado. Três ocasiões faziam confluír públicos variados para zonas centrais da cidade: a missa de bênção das fitas dos estudantes universitários finalistas, a deslocação da imagem mais importante da Senhora de Fátima a Lisboa, no âmbito das comemorações do cinquentenário da inauguração do monumento a Cristo Rei e o desfile de máscaras ibéricas, que inaugurava as Festas da Cidade em 2009.

Sendo distintos os públicos urbanos, as interpretações do desfile são configuradas por essa mesma variedade. Num dia em que eram tão diversos os frequentadores da Baixa pombalina, em artérias paralelas desfilava num sentido um andor com a Senhora de Fátima e, com uma escassa hora de permeio, deslocava-se para o lado contrário um conjunto de mascarados, entre o folião e o diabólico, associados nos contextos de que provêm à transgressão e à crítica social, à pândega e à inversão carnavalesca. A intersecção dos que assistiam aos vários eventos era inevitável.

Trajados de negro, jovens estudantes universitários deslocavam-se com as respectivas famílias para a bênção das fitas, com capas pretas repletas de ícones coloridos dobradas no braço. Um deles usava na banda do seu casaco preto vários emblemas: um *pin* que dizia «Gestão», um outro da UAL, uma pequena pregadeira com fitas supostamente da cor atribuída ao curso, em que se sobrepunha uma imagem da Senhora de Fátima. Cruzavam-se com crentes, com gente que fazia compras nas lojas desta zona comercial ou com forasteiros que eram surpreendidos pelos mascarados. Na Praça do Município, um conjunto de rapazes comemorava uma despedida de solteiro, desafiando os transeuntes a usarem tomates, ovos e farinha para atingir o putativo noivo, subjugado e vestido com uma indumentária andrógina, em que sobressaíam umas meias femininas tigradas transparentes.

A cidade é os universos em que se segmenta, através de alguns dos colectivos variados que a constituem, mostrava-se como lugar de junção e separação desses mesmos grupos, cruzados num evento que surpreendia, com um público que incluía os turistas que se passeavam pela Baixa e os peregrinos remanescentes que acompanhavam as cerimónias religiosas. A aglutinação de transeuntes variados explicava a confusão de uma mulher, que regressava da missa campal, surpreendida pelo desfile de mascarados na rua Augusta. Aturdida, perguntava: «O que é que isto tem a ver com a Nossa Senhora de Fátima?».

No Rossio eram protagonistas as máscaras da Península Ibérica ou, no singular, a *máscara ibérica*, expressão que encimava um palco com publicidade a uma marca de cerveja. Um conjunto de tendas de lona branca publicitava diferentes regiões e vendia produtos com a marca de denominação de origem: mel, queijos, fumeiro, bola de carne, vinhos e bebidas espirituosas. Numa vendia-se ginjinha em pequenos copos de chocolate. Dois dos pavilhões negociavam produtos provenientes da serra da Estrela e publicitavam o município de Seia, embora não houvesse máscaras serranas no desfile. Numa outra tenda, um artesão originário de Varge expunha e vendia os seus produtos. Já havia estado presente num outro evento, organizado pela Progestur e muito concorrido por turistas e lisboetas, que ocorrera no Verão de 2007 no átrio da Estação do Rossio, onde montara um atelier para executar máscaras das festas de Santo Estêvão. Agora, mostrava-as em materiais variados, em diversos tamanhos e formatos: brincos, ímanes, porta-chaves, grandes ampliações decorativas, marcadores de livros, etc. Num painel encaixilhado, indicava-se em nove línguas que se tratava de «*Máscaras da Sorte*», escrevendo-se que «*As Festas dos Rapazes ocorrem em Dezembro, em Trás-os-Montes, por alturas do Solstício de Inverno. As suas origens remontam ao tempo dos celtas, quando mascarados efectuavam danças e rituais para exorcizar os maus espíritos e para que o ano seguinte de colheitas fosse de sorte. Assim, o sentido original das máscaras era trazer um ano de sorte*». Ao lado, um stand da própria organização vendia t-shirts, aventais, sacos de pano e brochuras variadas alusivas ao evento. Numa instalação que se assemelhava a uma miniaturização das Burgas de Ourense, publicitava-se através de folhetos e filmes que passavam em vários ecrãs em língua castelhana – e não em galego – o *Entroido* e as termas desta província da Galiza. Ali, todos podiam fotografar-se como *cigarróns* ou *peliqueiros*, colocando a cabeça no buraco vazio em que estavam pintados os mascarados de Verín e Laza, no sul da província galega de Ourense.

A partir das 16 horas, concentravam-se na Praça do Município grupos variados de mascarados, iniciando-se pouco depois um desfile pelas ruas do Ouro, da Conceição e Augusta, até ao Rossio. Em três ocasiões anteriores este desfile, levado a cabo pela Progestur, congregara um público variado.

Os dois grupos de mascarados provenientes de localidades mais a sul eram de Acehúche, Cáceres e de Lagoa, Mira. Os primeiros, *Las Carantoñas de San Sebastián*, mascarados com peles de cabra, de ovelha, de raposa e de burro, que emergem em Acehúche a 20 de Janeiro, associados a São

Sebastião, eram muito pretendidos para fotos que incluíam os passeantes, no cenário da Praça do Município. Os caretos de Lagoa, em Mira, no centro de Portugal, surgem no Carnaval, vestindo uns fatos coloridos, com fitas pendentes da parte superior das máscaras de metal, cerca de 50 centímetros acima da cabeça dos que as envergavam. Foram dos primeiros a chegar à praça e a iniciar as provocações aos assistentes ou aos meros transeuntes que cruzavam esta zona da Baixa lisboeta.

Os três *velhos* de Vale de Porco, no concelho de Mogadouro, numa versão multiplicada relativamente à sua aparição na aldeia, nos peditórios do ciclo dos 12 dias, tinham inscritas nas costas do fato de serapilheira acastanhada as designações e a proveniência "*Velho – Chocalheiro – Vale de Porco – Mogadouro*". Acompanhava-os o presidente da Junta de Freguesia, um grande entusiasta local da revitalização festiva, na qual tenta envolver vizinhos e familiares. Entraram na praça do Município acompanhados do *chocalheiro* da Bemposta, com a sua extraordinária *carôcha* de madeira. Envergando máscaras diabólicas, estes quatro representantes dos *chocalheiros* do concelho de Mogadouro tentavam interagir com os transeuntes e curiosos¹⁶⁵. Juntavam-se-lhes «*Velhos*» de Bruçó, com máscaras coloridas. O próprio presidente da Junta de Freguesia envergava o traje de «*Velha*». De modo desabrido, abraçava quem passava, arejava a sala e mencionava "os calores" que sentia. Alegadamente por ciúme, qualquer incauto transeunte alvo das suas dengosas atenções era vergastado de forma encenada pelo seu acompanhante, que envergava uma farda da antiga Guarda-Fiscal e uma máscara multicolor de pasta de papel. Os *chocalheiros* de Vale de Porco e, sobretudo, o da Bemposta, fora de tempo e de lugar, pareciam desamparados num papel que apenas se afigura com sentido num contexto espaço-temporal determinado. No lugar de origem e no tempo em que emerge – o ciclo dos 12 dias – o *chocalheiro* da Bemposta está carregado de *numinosum*. A *carôcha* é alvo de dois

165 – Benjamim Pereira aponta para um triângulo entre os concelhos de Freixo, Bragança e Miranda onde intervêm mascarados denominados «caretos» *chocalheiros*, zangarrões, mascarões, bem como o casal do Velho e da Velha: "Assumindo inteiramente uma natureza diabólica, a sua aparição inquietante impõe pelo terror a presença de um ser que, momentaneamente, se coloca fora da lei e das convenções sociais, que escapa às normas quotidianas e valoriza tudo o que é interdito. Resguardados por um sentimento de inimizade, permitem-se sobretudo liberdades licenciosas com as mulheres, arrogam-se o direito de entrar nas casas e levar daí o que lhes apelece, etc." (Pereira, 1973:100).

disputadíssimos leilões para ser envergada e a mordomia da festa convoca numerosos empenhos. Aqui, longe desse brilho, só recuperariam durante o desfile alguma energia, acicatando os assistentes. Um dos jovens que envergava um dos fatos de *velho* circulou de bicicleta por toda a praça¹⁶⁶. Mais tarde, outros de Ousilhão fariam o mesmo. Conheciam-se entre si, por já se haverem cruzado noutros desfiles, noutros lugares, na itinerância de cortejos e mostras, largadas e exposições, que correspondem a um novo calendário, associado a festividades, comemorações e compromissos autárquicos.

Entretanto, num caleidoscópio de quadros múltiplos, não necessariamente desconexos mas polifacetados, os diversos bandos de mascarados iam mostrando os seus dotes e apelando à participação, por vezes forçada, dos assistentes. Num ponto tocavam numerosos bombos que airoavam a praça, como os *Boteiros de Viana do Bolo*, na Galiza. Noutro agitava-se de forma ensurdecadora um conjunto de personagens com uns gigantescos *chocalhos*, complementado por quadros que envolviam várias figuras – desde animais de grande porte e com uma perigosidade fingida a outras com fatos revestidos a folhas verdes, a musgo, a cascas de noz, a carolos de milho ou a palha. Vinham da Cantábria, e eram *La Vijanera de Silló*¹⁶⁷.

Alguns limitavam-se a posar longamente, sendo particularmente pretendidos os asturianos *Los Sidros y la Comedia de Valdesoto*, com as suas roupagens de lã (*cucuruchos*) e caudas de burro, que sacudiam os *chocalhos* e pulavam, apoiados numa vara. Também com saltos vigorosos assentes num pau, cabriolava o *choqueiro* de um dos dois grupos de mascaradas de Reis asturianos presentes: *Los Reises de Valledor*, contrastando a "estética do belo", presente no grupo de *Guapos* com as suas máscaras brancas e roupas novas, enquanto aos *Tolos* correspondia a farrapada de roupas velhas e peles de animais a que Federico Cocho (1990) faz corresponder uma "estética do feio". O outro agrupamento, *Los Reises de Tormaleo*, encenava também a diferenciação dos grupos sociais através dos *feos* e *guapos*, assumindo estes últimos o papel de colectores num peditório em que cabe aos esfarrapados o lado transgressor. Este grupo demonstrava muito sucesso na performance pública, com um

166 – Ainda que previstos no programa, não compareceram os mascarados de Tó – o Moço, a Sécia, o Mordomo e o Farandulo –, ficando assim incompleta a delegação do concelho de Mogadouro.

167 – Sobre as *Vijaneras* cantábricas, ver António Montesino (2004) e as suas obras anteriores.

dos mascarados travestidos a subir continuamente a saia para exhibir um gigantesco falo plástico, concitando o riso e as fotos do público. Igualmente no registo oscilante do feio e do belo, os zamoranos *Los Carochos de Río Frio de Aliste*, repartidos entre *carochos* (com uma máscara de cortiça e nariz de lata, inúmeros chocalhos e indumentária negra), *guapos* e *filandorros*. Numa interacção que surpreendia o público e proporcionava belas e exóticas fotos, estendiam umas gigantescas tenazes retrácteis, que ajudavam à cacofonia dos chocalhos. Representando estratos diversos da sociedade local nesta zona de Zamora, *El Tafarrón de Pozuelo de Tábara* mostrava vários grupos, com designações que remetem quer para as autoridades (*mayordomo* ou *alcalde*) locais, quer para o registo burlesco das *madamas* e, sobretudo, do *tafarrón*.

Preparados para o desfile de rua, os grupos galegos de *Peliqueiros de Laza*, os *Cigarróns de Verín* e os *Danzantes y los Boteiros de Vilariño de Conso*, com os seus fatos galantes, corriam em fila, contornando a praça. Resultariam visualmente muito bem ao longo de todo o percurso, percebendo-se quanto o formato do cortejo lhes é familiar, fazendo soar os chocalhos que trazem presos no seu elaborado traje. Igualmente apelativa foi a exibição de grupo dos *Caretos de Podence*, pelo colorido dos fatos e pelos chocalhos. Mais conhecidos do público português, através de formas de divulgação associadas aos meios de comunicação e a exposições públicas frequentes, em diferentes momentos e locais, logravam uma imediata identificação dos assistentes. Na praça do Município uma mulher comentava para uma acompanhante que os conhecia, que já lá tinha ido numa excursão no Carnaval e afirmava: “São os únicos portugueses que conseguem fazer o que todos os espanhóis fazem tão bem!”.

Os *Caretos de Lazarim*, vindos de perto de Lamego, cujo testamento burlesco é banido destas performances fora de tempo e fora de lugar, conseguiram congregiar alguma empatia. Foram dos últimos a chegar à praça e o seu envolvimento no cortejo, escapando à ordenação de partida, permitia-lhes entrelaçar-se nas filas de gente que ladeavam as artérias da Baixa percorridas, abraçando e fustigando quem ali se encontrava. Os *caretos de Ousilhão* e *Vila Boa* faziam vigorosas correrias, ameaçavam transeuntes e assistentes, num registo cómico em que as personagens do *rei*, dos *vassais* e dos *moços* cediam o lugar exclusivamente aos *máscaros* com as suas aparatosas carantonhas de madeira. Aquelas personagens foram dispensadas desta apresentação. Com o seu carácter ordenador, constituem o garante da continuação da festa a nível local, pois dela se

encarregam de um ano para o outro. Eram, contudo, despidiendas num lugar em que o número, o vigor e a efusividade dos *máscaros* encontravam o melhor registo.

De León estavam presentes dois agrupamentos: os coloridos *Guirrios y las Madamas de Llamas de la Ribera*, com as máscaras encimadas por um plissado colorido que oscila com os saltos dos seus portadores, armados de tenazes e bexigas; *Los Toros y los Guirrios de Velilla de la Reina*, com protagonismo à actuação das máscaras de touros. Também os grupos de Zamora mostravam vários formatos de vacas que investiam contra o público: a *Vaca Antrueja de Pereruela*, a *Vaquilla de Palácios del Pan*, a *Vaca Bayona de Almeida de Sayago*, *La Bisparra y Talanqueira de San Martín de Castañeda*. Com mais ou menos elementos, com mais ou menos som, a actuação destas «vacas» ficava pautada pelo seu registo aldeão, tal como na *Obisparra de Pobladura de Aliste*, também em Zamora. Com dois bois, um lavrador e um criado sulcaram com um arado o asfalto da rua do Arsenal, aproveitando a calha do eléctrico para deslizar a relha e fariam o mesmo por todo o empedrado da Rua Augusta. Os restantes membros da *Obisparra* delectavam-se em perturbar aqueles com que se cruzavam, desafiando-os para dançar ao som da gaita de foles ou catando-lhes piolhos imaginários que trincavam a seguir com inefável prazer.

O todo cacofónico da Praça do Município e da rua do Arsenal, prolongou-se depois ao longo do percurso, com algumas televisões autonómicas do estado espanhol a acentuar a importância de mostrar para fora estes elementos locais. Pelas ruas, interpelavam os que se dispunham nos passeios e os que se sentavam nas esplanadas dos cafés, chegando mesmo a penetrar nas lojas que encontravam abertas neste sábado à tarde.

Para Marianne Mesnil (1976), as festas folclorizaram-se: de celebrações que tinham razão de ser por se integrarem num contexto com determinado conjunto de valores, viriam a ser recuperadas e transformadas em espectáculo. Segundo a autora, foram *dessemantizadas*, tornando-se objecto de consumo, um espectáculo do que fora a comunidade em festa. Os espectadores e os actores perderam o sentido da celebração. Essa dessemantização é progressiva, tal como o dismantelamento do sistema de valores a que se referem os conteúdos da festa. Um elevado número de festas tornaram-se paradas travestidas – no caso das que envolvem cortejos – que enfatizam a transformação em espectáculo, com uma passagem da *dimensão lúdica* à *dimensão estética*. Urbanizaram-se, tomando os valores que a burguesia considera prestigiantes, tornando-se discursos de produção e consumo,

embora com diferenciação entre as duas instâncias: uns produzem para que outros consumam. Num momento em que a memória parece não servir para produzir o futuro, privilegiando-se a sua associação ao consumo cultural, importa saber qual o papel desempenhado pelo património, que cada vez mais se dilata; com algum sucesso entre os eleitores, é utilizado pelo poder local como distração estratégica que desloca a atenção em relação a outros projectos políticos com maior relevância social (Prats, 2006).

Os agentes do quadro local, aliados a entidades que se dedicam aos fenómenos translocais de «animação» de rua em cidades variadas, estão implicados numa transfiguração. Aquilo que no seu contexto (tempo e espaço, numa sociedade que foi agrícola ao longo da história) tivera não só uma forte carga ritual – com um conjunto de prescrições e proscricções bem precisas – como envolvera um momento de transgressão e vindicta por parte de grupos subalternos, passou a ser *vivido ilusoriamente* (Debord, 2005: 114) e foi convertido em mercadoria e espectáculo. O resgate do amor-próprio local em sítios que se foram desertificando pode ser assimilado, em certos casos, a uma patrimonialização da frustração, quando as próprias políticas públicas tornam distante a esperança de revitalização dos lugares do interior de Portugal. Através de elementos escolhidos e depurados do todo festivo de âmbito local, procede-se a uma transferência para outro contexto. Inevitavelmente, instaura-se uma *nova era da suspeita* (Boltanski e Chiapello, 1999:540), eivada de um cepticismo crónico, enraizando-se a crítica da «autenticidade» na denúncia do que é «artificial» por oposição ao «espontâneo», do «mecanismo» por oposição ao «vivo», do sincero *versus* o estratégico. Esta suspeita do *simulacro generalizado* é inerente à contemporaneidade, já que a mercadorização da diferença, como autocritica capitalista da sociedade de massas, permitiu denunciar como ilusão e encenação toda a realidade, entendida como espectáculo, forma última da mercadoria (Boltanski e Chiapello, 1999:546)¹⁶⁸. Esta mercantilização do que estivera fora da esfera do mercado emerge em condições diferentes das que se viviam no final dos anos '60 e no início dos '70, então com um abaixamento do crescimento e da rentabilidade capitalista associadas a uma redução dos ganhos de produtividade resultantes de uma subida dos salários reais (Boltanski e Chiapello, 1999:35). Pelo contrário, desponha

numa conjuntura de crescendo ultraliberal do capitalismo, com a degradação da situação económica e social de um grande número de pessoas.

A passagem do *não capital* ao *capital* obedece a uma série de operações de produção, com uma prévia prospecção das modalidades de *autenticidade* que sejam potenciais fontes de lucro, utilizando directa ou indirectamente o trabalho dos etnógrafos e dos antropólogos no reconhecimento dos seres humanos, das paisagens, dos gostos, dos ritmos e ritos, das formas de ser e de fazer que se encontram fora da esfera de circulação mercantil. Os agentes deste processo foram prospectores do «espontâneo» e do «genuíno», a seguir introduzidos na esfera da circulação e convertidos em fonte de lucro. Com efeito, à excepção dos casos limite das obras de arte e das antiguidades, que circulam no mercado sem perderem a sua singularidade substancial, os seres, objectos ou rituais tornaram-se matéria susceptível de ser transformada em múltipla, para poder ser inserida em processos de acumulação. Este tratamento, que avalia financeiramente o custo da passagem ao mercado do bem autêntico e que serve de suporte às operações de marketing, passa por (1) uma operação de selecção dos traços pertinentes a conservar; (2) uma eliminação dos traços que sejam demasiado difíceis de reproduzir; (3) uma codificação distinta da estandardização, que era uma exigência da produção em massa (Boltanski e Chiapello, 1999:537).

Na sociedade ocidental, o cristianismo tornou-se a forma hegemónica da concepção festiva, ao longo dos últimos milénios. Resta saber se a descristianização, a descentralização e a exportação constituem sinais de uma nova pujança local – com a proliferação dos formatos assentes nos lugares e suas singularidades – ou de um implacável crescendo dos processos globais.

168 - Como lembra Henk Driessen para a revitalização da Semana Santa na Andaluzia, a promoção da «cultura regional» implica manipular, retributar e transformar elementos da anterior tradição (Driessen, 1992:80)

5. Desfecho e outras perplexidades

E tal como disse logo na primeira página, andarei de sala em sala, de cavalete em cavalete, mas sempre virei dar a esta pequena mesa, a esta luz, a esta caligrafia, a este fio que constantemente se parte e ato abaixo da caneta e que, não obstante, é a minha única possibilidade de salvação e de conhecimento.

José Saramago, *Manual de Pintura e Caligrafia*

A palavra povo faz parte das palavras que enlouqueceram. E aqui se pode aplicar o verdadeiro e duplo sentido da palavra alienar. A palavra povo foi alienada do seu sentido original. Mas, como todas as palavras que enlouquecem, foi-se carregando de conotações, como um cacho de uvas ou um ramo de árvore. É uma palavra boa para os poetas, pois colhe na imprecisão a janela aberta das leituras e se é precisa na música, é também um poço infinito de sentidos.

Isabel do Carmo in *O que é o povo?*

Nos limites de um terreno que se lavra resta sempre uma área improdutiva, nuns casos para servir de caminho por onde muitos podem passar e aceder a outras terras, noutros casos porque é preciso um espaço para a viragem dos bois que no passado puxavam o arado ou das máquinas que sulcam hoje os campos. Zona improdutiva mas útil, essa margem não lavrada permite o trabalho num terreno e a circulação para outros campos. Em alguns casos, como em Rio de Onor, a imensa horta retalhada como um *patchwork* de

terrenos minúsculos de uma quase nano-propriedade, requer uma lavra só, um tratamento único e combinado, pois os limites poderiam ser equivalentes ao solo arado. Esse espaço criativo da margem, necessariamente retirado do processo produtivo para que este possa acontecer e ter continuidade, constitui uma superfície aberta ao movimento e, em simultâneo, uma zona de paragem e inflexão. São assim os remates de investigações, quando se deixa algo feito e se recupera um novo sulco, numa área de manobra onde se viram as máquinas, com a recolocação temporária de certezas em que levedam já outras perplexidades.

Retornou-se a Trás-os-Montes, cuja paisagem social e cerimonial se reconhece, embora se notem descontinuidades em relação ao que se começou a percorrer no início da década de 1980 e que se revisitou sucessivamente. As estradas são melhores hoje, mas as aldeias estão mais desertas, como se o movimento que os novos acessos permitem tivesse sido utilizado principalmente num sentido e os regressos fossem rituais ou de lazer. Os caminhos-de-ferro deixaram de servir estas zonas, encaradas como periféricas e não lucrativas a partir dos centros de poder, que parecem ter deixado de entender o que é serviço público. Devido às características dos fenómenos migratórios mais recentes, que chegam a ter um ritmo semanal, os vizinhos que saem para Espanha podem voltar com frequência. Passam algumas temporadas nas aldeias, pois tomaram-se mão-de-obra mais descartável e com menos direitos. Com a perda de gente, as reorganizações decididas centralmente determinaram o encerramento de escolas e serviços de saúde de proximidade, que desprotegeram os que ficaram – os mais velhos, os mais débeis, os mais aferrados ao local. A mobilidade e o movimento, embora conduzindo à renúncia a determinadas modalidades de segurança e de conhecimento local, trouxeram ganhos. Por outro lado, a fixidez pautou-se por certos limites da acção, à semelhança do que sucedeu noutros contextos (Narotzky e Smith, 2006, *passim*).

O olhar atento e reflexivo de Ernesto Veiga de Oliveira quanto à arquitectura notara há algumas décadas que *“É evidente que o quadro tradicional que traçamos não se pode ainda generalizar a todos os níveis e estratos da população campesina, e a todas as regiões do país; ela corresponde porventura à gente que, pela idade, por temperamento, e por condição de fortuna, era mais conservadora e apegada ao passado. Os deserdados, os descontentes, e também as gerações mais novas, os mais empreendedores, os que emigraram, são certamente aqueles que, mais indiferentes a um passado que lhes foi talvez ingrato, se voltaram para as*

renovações do futuro.” (Veiga de Oliveira, 1992:373). Entre o passado e o futuro, um presente que tende à onnipresença e à eternidade. Embora finito, é indefinido e inconstante, exigindo o que em linguagem empresarial neoliberal se chama flexibilidade, que torna a todo o momento os seres humanos disponíveis para tudo, presentes de imediato. Não livres, mas vagos. Este presente determinado por si próprio é um tempo de memória e de dívida, da amnésia no quotidiano, da incerteza e da simulação (Hartog, 2003:218), em permanente expansão, em fractal. Como se nada pudesse ser quebrado e aos agentes não coubesse outra possibilidade que a de estar disponíveis e dispostos a condescender a todas as exigências, o presente é repleto de nostalgia, com pouca esperança e a palavra *crise* sempre ali, como uma condenação. Porém, ensinou-nos Sartre que cada um é, para si mesmo e para os outros, um ser signifiante e não se pode compreender o menor dos seus gestos sem ultrapassar o presente puro e explicá-lo pelo futuro.

Não se encontram as *aldeias globais* que permitiriam idealizar a harmonia e a «imaginação» através dos formatos desproporcionados das relações entre os «localismos globalizados» e os «globalismos localizados» (Santos, 2001), mas os lugares mudaram, conseguindo algumas condições de que paradoxalmente há poucos para desfrutar. Se o referido vizinho de Podence (Macedo de Cavaleiros) observava que, ao rever o filme *Máscaras*, de Noémia Delgado, verificara três alterações positivas – as pessoas já não eram todas magras; o *alcatrão já não está derretido*, eufemismo antes utilizado para designar a ausência de pavimentação das ruas; os fatos dos caretos ganharam nova cor – em contraponto, uma vizinha da Petisqueira (Bragança), embora salientando a «estrada das Forças Armadas» que liga a aldeia ao acesso principal a Bragança, lastimava o vazio de gente, numa aldeia em que as festas de Inverno tiveram tantos jovens e deixaram de se fazer há décadas: *“Coisa tão linda! É que não é contá-lo, devia ter visto, ser visto.”*

No caso de Varge, a aldeia tornou-se para alguns uma placa giratória, um abrigo nos momentos de defeso do emprego fora, que serve de resguardo para novas precariedades. São incertezas diferentes daquelas com que os habitantes dos campos tiveram de lidar num passado próximo. A vida rural foi pautada pelos perigos inerentes ao que não era controlável, que recheava os calendários com ritos, os campos com sinais e as noites com preces, que perpassavam muitas das práticas quotidianas e excepcionais. Como verificou Joaquim Pais de Brito (1996b), a introdução de novos

saberes técnicos apaziguou o risco e conduziu a uma reformulação das modalidades através das quais a sociedade rural se pensa e filtra o mundo. Concomitantemente, a reelaboração das anteriores categorias evidencia, em certas circunstâncias, a convivência com a memória de outras formas de conhecimento e prática. Por outro lado, as características do êxodo tardio infiltram práticas e memórias citadinas com percepções do campo, fundindo e ampliando saberes do passado sob um olhar actual.

Raymond Williams salientava que os campos e as cidades são realidades históricas variáveis, tanto em si, como nas relações que mantêm entre si, conquanto as ideias e as imagens acerca do campo conservem uma grande intensidade, só comparável à variação real, social e histórica das próprias ideias (1973:364). A cidade sempre esteve associada à circulação, que enforma uma consciência e um tipo de relações sociais. As ideias acerca do campo e da cidade, frequentemente ajustadas a um estilo anterior, continuam a actuar como intérpretes parciais. Esta desidentificação entre as concepções e a realidade, entre o passado imaginado e as realidades vividas, serve de base à recriação, desenhada sob formato patrimonial e exportada para calendários alheios.

Este espaço requer uma análise que atenda às oscilações entre movimento e fixidez, superando a ênfase na deslocalização e na desterritorialização tão propalada pelos avatares do pós-modernismo. A par dele, recoloca-se igualmente o tempo, na duração e na simultaneidade, como categoria da percepção do mundo a que não pode sobrepujar-se o contemporâneo. O presente, na sua ambiguidade e na sua polivalência, não desbarata a duração, embora ilusoriamente pareça o único formato do tempo vivido. De forma dialéctica, exige que olhemos para trás a partir dele, com uma perspectiva que foi paradoxalmente construída pela duração mas que desponta submersa numa conjuntura determinada.

Pesam sobre este estudo quatro períodos, com eventuais variantes. Um primeiro, de tempo diuturno associado às sociedades agrárias, decorre no mundo ocidental sob a progressiva hegemonia do cristianismo; nos últimos dois mil anos. Nessa longa duração em que os ritmos e as temporalidades se construíram, adequadas a especificidades localizadas, os ciclos agrários e de estação juntaram-se à invenção de cerimónias disseminadas por calendários que se foram estruturando, conjugando ou sobrepondo com momentos que aglutinam, justapõem ou oscilam entre o riso e o *misterium tremendum*, o incognoscível e intangível, superados pela paródia e pelo ridículo, numa *dualidade do mundo* (Bakhtin, 1987:11). Ao segredo, ao que

engendrava tremor e receio, fundia-se a folia, a mesa repleta, a conjugação de gente na ambivalência da festa, em sequências diferenciadas ou sobrepostas, aproveitadas para conferir uma forma expressa às contradições latentes, delimitando modalidades de vindicta popular. A complexidade das festas resulta da justaposição do mistério, da pândega e da *révanche*, com a permanência das cerimónias a depender do enquadramento por parte da hegemonia cristã.

Um segundo período caracteriza-se pela fugacidade que representam os últimos 50 anos nessa duradoura continuidade, com a sua desarticulação acelerada, em ligação com espaços urbanos, segundo lógicas, circuitos e mecanismos que transcendem fronteiras. Na verdade, desde a Idade Média que as urbes se construíram com gente que viera das aldeias, e a articulação entre os campos e as cidades acompanhara o período anterior. No caso português, partiu-se porque não era possível continuar num mundo rural em que as condições de produção impediam o sustento de toda a população. Nos campos e nas cidades, sob um regime ditatorial que alimentou entre 1961 e 1974 uma guerra colonial através da mobilização generalizada dos seus jovens do sexo masculino, as condições de vida eram insustentáveis, insalubres e miseráveis para muitos: *"Por volta dos anos 60, mais de metade das casas não tinham esgotos, electricidade ou sanitários. Só uma em cada 5 casas tinha banho e dois terços não tinha água canalizada. Para os filhos nascidos então não será fácil imaginar o que era a noite com candeeiro a petróleo ou o ter de ir buscar água ao poço ou à fonte."* (Barreto, 2007, 6^o vol.:5).

O terceiro período é curto mas intenso. Dura pouco mais que os anos subsequentes ao 25 de Abril de 1974. A ênfase na cultura popular pautou-se por processos de revitalização festiva, a que não foram alheios quer o espírito do tempo, quer a intervenção de intelectuais e artistas, em várias situações percorrendo as sendas já trilhadas por antropólogos. A reinterpretação de textos produzidos por cientistas sociais, a retroacção desses trabalhos e a actuação de militares, artistas ou cineastas, num período favorável à expressão de uma visão do povo, ajudam a explicar a continuidade desses momentos breves, mas densos, na memória da revivificação cerimonial associada ao ciclo de Inverno.

A desertificação, acompanhada do envelhecimento da população, da feminização das actividades, da redução do espaço cultivado, conheceu um retrocesso com as circunstâncias emergentes após o 25 de Abril de 1974, a partir do qual foi possível criar condições para a consolidação de estruturas

e práticas modernas na sociedade portuguesa (Santos, 2001: 21). Até às últimas décadas do séc. XX, depois de um conjunto de processos de longo prazo, as sociedades – e os grupos subalternos dentro delas – viravam-se para a frente, num sentido de progresso. À memória cabia um papel reprodutivo, que realimentava os processos produtivos. No caso de uma parte significativa da sociedade portuguesa, os anos do final do Estado Novo e o período criativo e empolgante que se seguiu favoreceram a possibilidade de as gerações vindouras viverem melhor do que as anteriores. Contudo, as condições que prevaleceram da mais longa ditadura europeia, bem como a *révanche* das classes dominantes momentaneamente abaladas, ajudam a explicar as formas agressivas do capitalismo neoliberal que se acentuaram desde o final dos anos 1980, evidenciadas nas desigualdades entre o topo e a base da sociedade portuguesa, provocando uma erosão da esperança, que permitem compreender o período actual.

Nos últimos 20 anos, as alterações são perceptíveis numa parte desse todo, com a densidade possibilitada pelas estadias num terreno sucessivamente revisitado. Uma antropologia sem história quedar-se-ia pelo capcioso retrato da actualidade, pelos esforços em perceber de modo apocalíptico ou integrado – nos termos de Umberto Eco – o que pode ser efêmero. O espaço rural está dependente de procuras e expectativas provenientes do exterior, fenómeno que não é recente, mas assume agora aspectos distintos: *“A diferença com o passado é, no entanto, relevante: antes havia uma constante adaptação e resposta; actualmente os contornos do espaço rural tendem a ser redesenhados e feitos sob o comando das procuras e fluxos urbanos. Numa fórmula corrente mas esclarecedora, passou-se de um espaço de produção a um espaço de consumo.”* (Baptista, 2009:36). Sob estas condições, as festas oferecem-se como objecto privilegiado para uma leitura das mudanças e para uma compreensão dos fenómenos sociais actuais, em escalas diversas, que se surpreendem nos lugares e numa região, num momento determinado.

As cerimónias mantêm-se, apesar das imensas transformações sociais. *A estranha sensação de permanência e mudança* (Pereira, 2006:37) notada por Benjamim Pereira na sua revisitação de 1999 e 2000 aos rituais de Inverno com máscaras, é o resultado da adequação das cerimónias à realidade mutante e cambiada, cuja persistência corresponderá a necessidades que perduram, a interpretações que se reconfiguram e a uma agenda que adequa vontades intrínsecas e instâncias externas. Os contornos actuais do mundo rural mostram-no: *“fragmentado em locais e manchas, que se articulam*

principalmente com os sistemas urbanos; segmentado pelos interesses dos que nele residem, trabalham ou intervêm; repartido entre as funções que assegura, mas unificado pelo mercado como espaço de consumo. (Baptista, 2009:37).

Através das comunidades de produção da festa até ao final dos anos '50, da sua desarticulação porque já não era possível que tantos nelas permanecessem – embora com uma interrupção breve mas intensa no pós-25 de Abril – e das situações emergentes desde o final dos anos '80 até à actualidade, compreende-se o conjunto de respostas variadas, entre a patrimonialização com ênfase na genuinidade, a inserção numa rede nacional ou transnacional de paradas e festivais ou a desapareição, esta última provisória, como tudo o que não podemos olhar a partir do futuro.

O património remete para aquilo que perdeu o valor de uso e a noção tornou-se ecuménica. Tudo se converteu em património (Marc Guillaume cit. Chevalier, 2000:IX), numa inflação que se aproxima cada vez mais do presente, num regime de historicidade que remete para o presentismo. A extensão da noção já acarretará a interpenetração entre a história do folclore, a arqueologia e a história de arte, evidenciada com a criação dos primeiros museus dedicados à vida rural (Heinich, 2009:17). À medida que a distância em relação à terra aumenta, assim são patrimonializados os elementos que recordam a anterior ligação, em museus locais, em casas particulares, embelezando as paredes de restaurantes, cujos nomes lembram igualmente uma vida rural do passado, depurada todavia dos elementos entendidos como poluentes ou conflituosos. O campo e o espaço agrícola, em trajetórias divergentes, distanciam o lugar da produção alimentar do passado, da diversidade actual dos seus usos. Como salientam num texto clássico Hobsbawm e Ranger (1983), a ruptura da continuidade social faz com que se busquem grupos que sejam considerados repositórios da continuidade histórica e da tradição, como os camponeses. Embora os movimentos de reconhecimento e retorno ao «tradicional» a partir do *centro* sejam comuns desde o início do romantismo – com eventuais replicações localizadas posteriores – associam-se-lhes mais recentemente os esforços locais e regionais. Daniel Fabre alertava para esta deslocação, considerando que a História mudou de lugar (Fabre, 2001:13).

O crescimento de uma *economia do património* acelerou a partir de 1972, com a votação da *Convenção para a protecção do património cultural e natural mundial* por parte da UNESCO (ratificada por cerca de uma centena de Estados), a que se seguiu o Ano Europeu do Património (1975). Em

2001 foi aprovada uma Convenção sobre a protecção do património cultural subaquático, em 2003 a Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial e, dois anos depois, uma Convenção para a protecção e promoção da diversidade das expressões culturais. Esse património cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é recriado em permanência pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interacção com a natureza e com a história, proporcionando-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, e contribuindo para promover a criatividade humana e o respeito pela diversidade cultural. Como se centrou à partida sobretudo nos rituais e na tradição oral, o património imaterial assemelhava-se a uma versão moderna do folclore (Heinich, 2009:23), enfatizando uma contradição entre a lógica patrimonial da intemporalidade ou da perenidade – que aponta para o longo termo – e a lógica prática da performance, que é contextual, processual e efémera (Heinich, 2009:24).

Não é novo encarar o património material e imaterial como o resultado de uma construção cultural e de uma invenção, consideradas fases de um mesmo processo (Prats, 1997:20), assente em determinado território e legitimado pela duração. Através do património, não se conta a *história* de um território, mas a sua promoção dá um novo fôlego ao desdobramento da história de um país. Este passado com raízes locais não desmente a história nacional, antes a recria com uma feição palpável. Constitui um projecto que liga de formas diversificadas um *produto*, um edifício ou determinada manifestação a um lugar. A especificidade do local está na sua capacidade de *localizar* o nacional e a sua história, legitimadores da visão localizada: como anota Daniel Fabre, o todo existe completo em cada parte, desde que sejam asseguradas as ligações entre o núcleo central e a unidade mínima (Fabre, 2001:20). Se a construção social da realidade não pode ser entendida sem uma hegemonia social e cultural, por outro lado a sua invenção não se refere única e exclusivamente a elementos criados *ex nihilo* ou transformados em alto grau, pois necessita de converter-se em construção social para poder entranhar-se e perpetuar-se – ou seja, alcançar um nível mínimo de consenso. Comporta também composições cujos elementos podem ter sido extraídos inalterados da realidade, mas cuja ligação ao novo contexto contribui para criar uma outra, com sentido diverso (Prats, 1997:20).

Uma das mais debatidas noções, a *autenticidade*, está incorporada no carácter simbólico do património, através de mecanismos de associação mental que utilizam dois tropos: a metáfora e a metonímia (Prats, 1997:54-5). A primeira deve a sua eficácia simbólica ao *princípio da semelhança*:

a imagem, a fotografia, a cópia, a reprodução têm uma capacidade de evocação auxiliar, que não consegue legitimar um repertório patrimonial. A segunda, articulada com um *princípio de contacto* ou participação é, em princípio, muito superior, da mesma forma que a relíquia de um santo ou de um herói é mais forte que a imagem dele. A noção de autenticidade baseia-se exclusivamente na metonímia, ou seja, consegue-se com aqueles elementos que estiveram mesmo em contacto ou que fizeram parte dos parâmetros extraculturais que os legitimam. Porém, num processo marcado pela metonímia, *o englobado torna-se englobante, o último o primeiro, o periférico central* (traduzido de Bensa, 2001:9).

A associação do património a um lugar remete de novo para a oposição entre a fixidez e a mobilidade. O processo de escalada cerimonial, com a replicação e disseminação de segmentos festivos, isolados de um todo e que se tornam centrais, com realocação da emergência das máscaras em obediência a calendários estranhos ao universo de partida, excede a *sacralidade transferida* (Heinich, 2009:29) dos objectos que, tendo sido plenos de *numinosum*, passam a ter importância patrimonial. O desencantamento das máscaras está associado à baixa tendencial do seu valor de uso, com a tesourização do que fez história ou do que faz a diferença, como salienta Daniel Fabre (2001:24). Devido à fabricação em quantidade, os objectos portáteis integrantes das festas passaram da autoria desconhecida ou não reconhecida, a uma eventual desautorização, escapando aos que os utilizam ritualmente. Tornados objectos de consumo, são mercadorias, com o dinheiro e as relações de mercado a estruturar a vida quotidiana. Foi decisiva a passagem da lógica do *unicum* – que se reporta exclusivamente ao excepcional – ao *typicum*, que enquadra um elemento de uma série, de um conjunto ou de um contexto (Heinich, 2009:18). Nestas condições, os bens mercantis ditos «naturais» ou «autênticos» apresentam um carácter paradoxal: ao circularem de maneira estritamente mercantil por vezes nos circuitos de grande distribuição ou destinando-se a nichos de mercado rentáveis, devem apresentar-se com aspectos que fazem referência a um estádio anterior das relações mercantis para adquirir destaque e justificar o preço (Boltanski e Chiapello, 1999, *passim*). O típico, seja ele *castiço* – no sentido de genuíno, autêntico, puro – ou *mestiço* – resultante de uma mistura, de um cruzamento de elementos diferentes que o tornam exótico – converteu-se num suporte privilegiado para a suspeita, em resultado de um cepticismo crónico. Ajustada a estes formatos mais tóxicos da demanda da autenticidade, ganha acutlância acrescida a frase com que Guy Debord inicia

A sociedade do Espectáculo, uma espécie de aforismo de quanto se seguirá "Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de *espectáculos*. Tudo o que era directamente vivido se afastou numa representação." (Debord, 2005: 8).

Em Maio de 2010, num desfile de máscaras pela Baixa de Lisboa, promovido pela Progestur, contratada por uma das empresas municipais da cidade, pode dizer-se que havia mais câmaras – fotográficas, de filmar, de telemóvel – do que mascarados. Na praça do Município, numa cacofonia de bombos, gaitas de fole, tambores, enxadas percutidas com um ferro e muitos chocalhos de tamanhos variados, os caretos interagiam com os transeuntes, os turistas, os que aguardavam a parada que se seguiria. Brincavam entre si, com os membros de um grupo de «reises» das Astúrias em cabriolas com os caretos da Lagoa de Mira, os «sidros», as «carantoñas» extremenhas e os caretos de Podence. As pessoas atrás das máscaras conhecem-se de anteriores desfiles, cruzam-se em diversas paradas, festivais, eventos de calendários alheios. À parte, um grupo irlandês bem comportado, que desfilava aqui pela primeira vez, fundia elementos agrários com outros de recriação histórica. Ainda mais recatado, sentado num murete, o portador da *carotcha* da Bemposta, com a máscara a repousar nos joelhos ou eventualmente envergada sob a insistência de uma pessoa atrás de uma câmara. O agente da revitalização do chocalheiro de Vale de Porco, presidente da junta de freguesia local, que acompanhava quatro jovens mascarados, observava: "Dantes, saía o Velho, o chocalheiro, que metia medo. Diziam que era o diabo. Agora fazemos sair estes, para que a tradição não se perca e para que os jovens se divirtam".

Na semana seguinte, também em Lisboa, uma gigantesca manifestação convocada por uma central sindical dava visibilidade a uma miríade de descontentamentos. Na Avenida da Liberdade, o manifestódromo da capital e a artéria nobre onde circulam os mais importantes desfiles, entre faixas sindicais, organizações locais e políticas e muitos espontâneos, três caretos de Ousilhão. Melhor, dois «caretos» e uma «careta», pois um dos fatos era envergado por uma mulher. Um deles trazia um cartaz improvisado que dizia "Ministro das Finanças" e esfregava o polegar no indicador, pedinchando dinheiro a quem assistia. Reproduzia um comportamento comum no contexto em que emergem, quando os mascarados importunam os transeuntes e forasteiros a pedirem para si, ou «para a borracha». Na manifestação referida, a máscara e o gesto surgiam com uma significação

acrescida, retomando o carácter transgressor do comportamento dos mascarados. Outros tempos, outros lugares, outros formatos burlescos, com uma performance a exhibir a plasticidade da *tradição*, através da reutilização e re-significação de modalidades anteriores e inerentes a outros contextos. No século XVIII, segundo o dicionário de Bluteau, é a "*Notícia que passa sucessivamente de uns em outros, conservada em memória, ou escrito*", e significa igualmente «*Entrega*», como em "*A tradição que fiz a Deus de minha alma*". Vemo-la recriada, sem temor, ocultação ou transgressão, remetida para o entretenimento de outrém, mostrada em espectáculo, enquadrada em repertórios modernos de resistência. Resgata-se através dela a auto-estima local, embora não se ganhe em amor-próprio – a primeira é produzida a partir de fora, exigindo reconhecimento, o segundo é uma instância autónoma. Joan Frigolé e Xavier Roigé, na introdução ao estudo de um conjunto de casos na Catalunha e no País Basco demonstram que o autêntico, como o autóctone, estão vinculados à localidade, que todavia está esvaziada, com as suas formas produtivas obsoletas e com modificações no estilo de vida. Nessas condições reelabora-se e reinventa-se uma cultura «tradicional» como resposta aos desafios da globalização (Frigolé e Roigé, 2006:8). A procura do «espontâneo» e do «autêntico» pressupõe uma prospecção prévia das suas modalidades que possam tornar-se fontes de lucro, dos seres humanos às paisagens, dos gostos, dos ritmos às maneiras de ser e de fazer ainda não introduzidos na esfera de circulação mercantil (Boltanski e Chiapello, 1999:536).

Jean-Paul Sartre reflectia acerca dos seres humanos como criadores de signos que, em vez de si, usam certos objectos para designar outros objectos ausentes ou futuros (Sartre, 1985:115). Remetidos para espectáculos que encenam uma paralisia da memória e do tempo, encaminham para uma *falsa consciência do tempo* (Debord, 2005: 115). Rendida ao estado de objecto cultural, exposta num museu, ou mostrada numa rua, fora do seu contexto de produção, a máscara (como outros objectos) pode ganhar novos conteúdos ou ampliar o seu âmbito, embora despojada do seu poder intrínseco, da sua carga de *numinoso*, no dizer de Otto. Tal como nos ateliers de produção de máscaras alguns mascareiros mostravam a sua produção, essa realização individualizada subsiste, segundo Teodor Adorno, nas *indústrias da cultura*, em que cada produto emerge como um objecto individual, que contribui para reforçar a ideologia ao criar a ilusão de erigir-se em santuário de impulsividade e vida, embora seja completamente reificado e mediatizado (Adorno, 2003: 105). O *produto turístico* tem componentes

tangíveis e intangíveis, disponíveis por um preço determinado (Santana, 2006), embora de forma ambígua aumente a sua importância se reportar à ausência de um valor de troca.

As coincidências enviam-nos mensagens, escrevia Júlio Cortazar e, inevitavelmente, questionamos o nosso papel enquanto antropólogos que enquadraram a própria realidade que estudam, que escrevem e publicam sobre ela, que são lidos, comentados e contestados por aqueles junto de quem trabalham. O triplo primado que foi proposto – da realidade, da temporalidade e dos agentes – conduziu ao longo deste trabalho à recusa da entronização dos antropólogos como deuses *ex machina*, que decidem do sentido escondido das acções e dos propósitos daqueles com quem se relacionam, assentando nessas relações a produção de conhecimento. A prática etnográfica de terreno, o recurso à história, à geografia, à sociologia, à literatura, aos estudos culturais e políticos, concatenou-se com uma perspectiva longitudinal dos fenómenos estudados, com uma visão no longo prazo que pretende escapar à «interpretação». Este conceito, tão simpaticamente glosado pela antropologia, permite aos seus praticantes esquivarem-se à exegese e às modalidades de controlo do próprio trabalho de campo, centrando-se nas suas próprias palavras, como quem se mira ao espelho, sem coar a informação e a transformar em *data*. A alegada «produção» da etnografia pressuposta no verbo *fazer* reforça a tendência na antropologia como um todo a gerar narrativas etnográficas creditadas como valor intrínseco, alienando-se da visão em que a etnografia constitui uma parte do trabalho dos antropólogos (Bazin e Selim, 2006:438).

Como na “perspectiva invertida” da pintura de Cézanne, o ponto de fuga não está no quadro, mas nos olhos que o vêem. Passa-se o mesmo com o olhar etnográfico, que não pode acontecer sem se ter em conta e sem atender ao que produziu. Perante o que se presencia e a responsabilidade dos etnógrafos e antropólogos nestes processos, amplia-se a perplexidade acerca dos usos públicos da etnografia. Para que o conceito de cultura se torne potável, torna-se necessário fazer uma exegese das suas utilizações, estudando as condições sociais específicas, as dinâmicas de poder e as relações de dominação, entrelaçando a economia política com questões de linguagem e discurso e atribuindo uma importância crucial às práticas. De modo metonímico, o raciocínio que assimila a parte ao todo, a memória consensual hegemónica à dos grupos subalternos, a dos locais à de unidades translocais, não reflecte sobre as incidências empíricas e teóricas das modificações de escala. Como alertava Eric Wolf (1999), se a cultura

foi originalmente concebida como uma entidade com fronteiras fixas, assinalando os *de dentro* contra os *de fora*, precisamos de nos interrogar sobre quem demarcou essas fronteiras e sobre quem guarda agora os baluartes. Se queremos compreender como os seres humanos procuram a estabilidade ou como se organizam para controlar as mudanças, com um mínimo de custos e maximizando os benefícios, precisamos de um conceito que nos permita apreender os fluxos sociais nas suas dimensões múltiplas interdependentes, os seus formatos nos lugares onde os seres humanos assentam e a inter-relação desses fluxos, do poder e das ideias ao longo dos tempos. A cultura, como arena da hegemonia e alfofresca da resistência, é um dos conceitos de que necessitamos para desfatalizar um tempo em que se escarnecem os momentos de aceleração da História, se escamoteiam as alternativas e denegam as possibilidades de construção de sociedades mais justas, enquanto concomitantemente se reforçam os grandes poderes globais.

6. Fontes, referências bibliográficas e filmográficas

AAVV (1878-2005) *Livros Paroquiais de Baptismo da Paróquia de Aveleda*, manuscritos por vários padres, consultados na Casa Paroquial de Babe, Casa Paroquial de Aveleda, Registo Civil de Bragança e Arquivo Distrital de Bragança.

(1880-2005) *Livros Paroquiais de Matrimónio da Paróquia de Aveleda*, manuscritos por vários padres, consultados na Casa Paroquial de Babe, Casa Paroquial de Aveleda, Registo Civil de Bragança e Arquivo Distrital de Bragança.

(1880-2005) *Livros Paroquiais de Óbito da Paróquia de Aveleda*, manuscritos por vários padres, consultados na Casa Paroquial de Babe, Casa Paroquial de Aveleda, Registo Civil de Bragança e Arquivo Distrital de Bragança.

ACHING, Gerard (2002) *Masking and Power – Carnival and Popular Culture in the Caribbean*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

ADORNO, Theodor W. (2003) *Sobre a Indústria da Cultura*, Coimbra, Angelus Novus.

AFONSO, Belarmino (1981) "As Festas dos Rapazes na Lombada", *Brigantia*, vol. 1, nº2, Julho/Setembro, Bragança:25-37.

(1985) "Livros de Devassa e Etnotextos", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol.25, § 2-4, Porto:436-358.

AGAMBEN, Giorgio (2010)[1996] "O que é um povo?", in Bruno Peixe Dias e José Neves *A Política dos Muitos – Povo, classes e multidão*, Lisboa, Tinta da China: 31-34 [trad. "Che cos'è un popolo?" in Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine – Note sulla politica*].

AGUDO TORRICO, Juan (2006) "Patrimónios e discursos identitários" in Marta Anico e Elsa Peralta, org. *Patrimónios e Identidades – Ficções Contemporâneas*, Oeiras, Celta:21-34.

ALMEIDA, Miguel Vale de (1995) *Senhores de Si*, Lisboa, Fim de Século.

(2006) "Quando a máscara esconde uma mulher" in Benjamin Pereira, org., *Rituais de Inverno com Máscaras*, Bragança, Museu Abade de Baçal: 61-73.

ALMEIDA, Sónia Vespeira de (2009) *Camponeses. Cultura e Revolução – Campanhas de Dinamização Cultural e Acção Cívica do MFA, 1974-1975.*, Lisboa, Colibri.

ALVES, Francisco Manuel (1982) [1948] *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, Tomo IX, Bragança. Museu Abade de Baçal.

ANICO, Marta; PERALTA, Elsa, org. (2006) *Patrimónios e Identidades – Ficções Contemporâneas*, Oeiras, Celta.

ANDERSON, Benedict (1983) [1991] *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of nationalism*, London/New York, Verso (edição revista).

APPADURAI, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

AUGÉ, Marc (2007) *Por una antropología de la movilidad*, Barcelona, Gedisa.

BAÍA, João (2009) *Memórias da luta dos moradores do Bairro da Relvinha pelo direito a uma habitação condigna: SAAL e auto-construção*, Lisboa, FCSH/UNL, Dissertação de mestrado em Antropologia.

BAKHTIN (BAJTIN), Mikhail (Mijail) (1987) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Universidad.

BAPTISTA, F. Oliveira; BRITO, J. Pais de; PEREIRA, Benjamim, coord. (1996) *O Voo do arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Instituto Português de Museus/Ministério da Cultura

BAPTISTA, F. Oliveira (2004) "Espanha e Portugal, um século de questão agrária" in Dulce Freire, Inês Fonseca e Paula Godinho, coord., *Mundo Rural - Transformações e Resistência na Península Ibérica, Séc. XX.*, Lisboa, Colibri: 15-51.

(2009) "A Transição Rural e o Património" in Paulo Ferreira da Costa, coord. *Museus e Património Imaterial – Agentes, fronteiras, identidades*, Lisboa, Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação: 33-41

BAROJA, Julio Caro (1979) *El Carnaval - analisis historico-cultural*, Madrid, Taurus.

BARRETO, António (2007) *Portugal, um retrato social*, Vol. 1 "Gente diferente: quem somos, quantos somos e como vivemos", Lisboa, Público.

(2007) *Portugal, um retrato social*, Vol. 2 "Ganhar o pão. O que fazemos.", Lisboa, Público.

(2007) *Portugal, um retrato social*, Vol. 6 "Igualdade e conflito: as relações sociais", Lisboa, Público.

BAZIN, Laurent; SELIM, Monique (2006) "Ethnography, Culture and Globalization – Anthropological Approaches to the Market", *Critique of Anthropology*, 26- 4:437-461.

BENDIX, Regina (1997) *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison, The University of Wisconsin Press.

BENJAMIN, Walter (1992) [1936-39] "A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica", *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio de Água.

(1992) *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Antropos.

BENSA, Alban (2006) *La fin des exotismes - Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anarcharsis.

BINET, Michel (1998) "Pour une sémiologie du rite. Éléments de théorie et de méthode", *Arquivos da Memória*, nº 4, Primavera/Verão, Lisboa, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa.

BLOCH, Maurice (2005) *Essays on Cultural Transmission*, London, Berg.

BLUTEAU, Raphael (1713) *Vocabulário Portuguez e Latino*, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus.

(1789) *Diccionario da Língua Portuguesa*, reformado e acrescentado por António de Moraes e Silva, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira.

BOISSEVAIN, Jeremy, ed. (1992) *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge.

(1992) "Play and Identity", in Jeremy Boissevain, ed., *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge: 137- 154

BOIVIN, Mauricio ; ROSATO, Ana ; ARRIBAS, Victoria, ed. (2004) *Constructores de Otriedad*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Éve (1999) *Le nouvel esprit du capitalism*, Paris, Gallimard.

BOSTNAVARON, François (2003) « Le nouveau visage du tourisme mondial », *Le Monde*, Paris, 27 de Setembro.

BOURDIEU, Pierre (1979) *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

(1989) *O poder simbólico*, Lisboa, Difel.

(2000)[1983] "Você disse popular?" in Bruno Peixe Dias e José Neves *A Política dos Muitos – Povo, classes e multidão*, Lisboa, Tinta da China: 35-53 [trad. "Vous avez dit populaire?", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 46 (I)].

BOUZA-BREY, F. (1933) "Máscaras galegas de origen prehistorico" in *Homenagem a Martins Sarmiento*, Guimarães, Sociedade Martins Sarmiento: 73-82.

BRAGADA, José (1995) "As festas de Santo Estêvão em Grijó de Parada", *Actas do Congresso A Festa Popular em Trás-os-Montes*, Bragança, Comissão Organizadora: 113-117.

BRITO, Joaquim Pais de, ed. (1991) *Portugal Moderno – Tradições*, Lisboa, Pomo.

BRITO, Joaquim Pais de (1996a) *Retrato de Aldeia com Espelho – Ensaio sobre Rio de Onor*. Lisboa, Publicações D. Quixote.

(1996b) "Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola", in Joaquim Pais de Brito, Benjamim Pereira e Fernando Oliveira Baptista, coord., *O Voo do arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Instituto Português de Museus/Ministério da Cultura:217-229.

BROMBERGER, Christian; CHEVALIER, Denis, ed. (1999) *Carrières d'Objects - Innovations et relances*, Paris, Maison des Sciences de L'Homme.

BURKE, Peter (1986) « Revolution in Popular Culture », in Roy Porter e Mikulas Teigh, eds. *Revolution in History*, Cambridge, CUP:206-225.

CALLOIS, Roger (1979) [1950] *O homem e o sagrado*, Lisboa, Edições 70.

CALVINO, Ítalo (1998) *O Cavaleiro Inexistente*, Lisboa, Teorema.

CARO BAROJA, Julio (1965) *El Carnaval*, Madrid, Taurus.

CAMARA MUNICIPAL DE AVEIRO (2005) *Aveiro em Festa - Agenda Cultural*, Fevereiro, Pelouro da Cultura da CMA.

CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan; BRANCO, Jorge Freitas (2003) "Folclorização em Portugal: uma perspectiva", in Salwa Castelo-Branco e Jorge Freitas Branco *Voices do Povo – A Folclorização em Portugal*, Oeiras, Celta: 1-24.

CERTEAU, Michel de et al (1990) "A beleza do morto: o conceito de «cultura popular»", in Jacques Revel, et al. ed. *A invenção da sociedade*, Lisboa, Difel.

CHEVALIER, Denis (2000) "Avant-propos" in Michel Rautenberg et al. dir., *Campagnes de tous nos désirs*, Paris, Maison des Sciences de L'Homme: IX –XV.

CHHABRA, Deepak (2005) "Defining Authenticity and Its Determinants: Towards an Authenticity Flow Model", *Journal of Travel Research*, 44: 64-73.

CLIFFORD, James (1988) *The Predicament of Culture*, Cambridge Mass., Harvard University Press

(1999) [1997] *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.

COCHO, Federico (1990) *O Carnaval em Galicia*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.

COELHO, Adolfo (1993) *Festas e outros materiais para uma Etnologia de Portugal*, Lisboa, Publicações D. Quixote.

COHEN, Abner (1993) *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*, Oxford, Berg.

COLEMAN, Simon; ELSNER, John (2004) "Tradition as Play: Pilgrimage to 'England's Nazareth'", *History and Anthropology*, vol. 15, nº3, Sept:273-288.

COBARRUBIAS Y OROZCO, Sebastian de (1611) *Tesoro de la Lengua Castellana o española*, Madrid, Luis Sanchez, Impresor del Rey.

COSTA, Catarina Alves; MOURÃO, Catarina (2006) *Rituais de Inverno com Máscaras*, documentário em DVD, IMC, editado em 2008.

COX, Harvey (1971) *La fête des fous - essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, Paris, Seuil.

CREHAN, Kate (2004) [2002] *Gramsci, cultura y antropologia*, Barcelona, Edicions BellaTerra.

CRESPO, Jorge (1990) *A História do Corpo*, Lisboa, Difel.

CRONEJO VALLE, Mónica (2003) "Reconstrucción de la violencia festiva: los quintos de Noblejas", in Ana Isabel Afonso e Jorge Freitas Branco, org., *Retóricas sem Fronteiras 2*, Oeiras, Celta:87-103.

CHRONIS, Athinodoros (2006) "Heritage of the Senses – Collective Remembering as an embodied praxis", *Tourist Studies*, 6, 3., 267-296.

CRUCES, Francisco; DÍAZ DE RADA, Angel (1992) "Public celebrations in a Spanish Valley", in Jeremy Boissevain, ed., *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge:62-79.

DEBARY, Octave (2004) "Deindustrialization and Museumification: From Exhibited Memory to Forgotten History", *The Annals of the American Academy*, 595, September: 122-133.

DEBORD, Guy (2006) *A sociedade do espetáculo*, Cascais, Edições Antipáticas.

DEL ARCO, Eduardo et al. (1994) *España: Fiesta y rito. Fiestas de Invierno*, Madrid, Ediciones Merino.

DELAMONT, Sara (1995) *Appetites and Identities - An Introduction to the Social Anthropology of Western Europe*, London, Routledge.

DELEUZE, G. (1969) *Logique du sens*, Paris, Minuit.

DELGADO, Noémia (1975) *Máscaras*, documentário estreado em 14.6.1976, 116".

DIAS, António Jorge (1949) *Cultura Popular e Cultura Superior*, Santiago de Compostela, Publicaciones del Instituto de Estudos Portugueses.

(1981) [1953] *Rio de Onor, comunitarismo agro-pastoril*, Lisboa, Presença.

(1965-71) "Cultura" in Joel Serrão, coord. *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Livraria Figueirinhas:253-254.

(1970) "Introdução ao Colóquio «Herança Social Peninsular Perante o Desenvolvimento Técnico e Industrial – Situação do Problema», *XXIX Congresso Luso-Espanhol*, Tomo III. Lisboa, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências: 5-22.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo (1998) *Archipelago de rituales – Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Anthropos.

DICKS, Bella (1999) "The view of our town from the hill – Communities on display as local heritage", *International Journal of Cultural Studies*, 2, 3.: 349-368.

DIEBOLT, Wandá (2001) "Préface" Alban Bensa e Daniel Fabre, dir., *Une Histoire à Soi*, Paris, Maison des Sciences de L'Homme: X-XII.

DOUGLAS, Mary (1981) [1967] *De la Souillure*, Paris, Maspero.

DRIESSEN, Henk (1992) "Celebrations at daybreak in southern Spain", in Jeremy Boissevain, ed., *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge:80-94.

DUARTE, Pedro Sanches (2009) "As pousadas de Portugal e a mercantilização do património", *Monde Diplomatique*, edição portuguesa, nº 34, 2ª série, Agosto.

DURKHEIM, Émile (1990) [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Quadrige/PUF.

DUVIGNAUD, Jean (1991) *Fêtes et Civilizations*, Paris, Actes Sud [1ª edição, Weber, 1973].

EAGLETON, Terry (2003) [2000] *A Ideia de Cultura*, Lisboa, Temas e Debates.

FABIAN, Johannes (1998) *Moments of Freedom- Anthropology and Popular Culture in Anthropology*, Charlottesville and London, University of Virginia Press.

FABRE, Daniel (2001) "L'Histoire a changé de lieu", Alban Bensa e Daniel Fabre, dir., *Une Histoire à Soi*, Paris, Maison des Sciences de L'Homme:13-41.

FERNANDÉZ, Manuel de Jesus Bento; PEREIRA, José Carlos Dias (2005) *Bemposta Mogadouro- Um tempo um ser – Raízes de uma Identidade*, Mogadouro, Câmara Municipal de Mogadouro e Junta de Freguesia de Bemposta.

FISKE, John (1991) *Understanding Popular Culture*, London, Routledge.

FOURCADE, Marie-Blanche (2007) *Patrimoine et patrimonialisation: entre le matériel et l'immatériel*, Laval, Presses de l'Université Laval.

FRAZER, JAMES (1995) [1890] *O Ramo de Ouro*, Rio de Janeiro, Zahar.

FRIGOLÉ i REIXACH, Joan; ROIGÉ i VENTURA, Xavier, coord. (2006) *Globalización y localidad*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

GARCÍA, J.L.; VELASCO, H; LÓPEZ, M.M.; CRUCES; DÍAZ DE RADA, A. (1991) *Rituales y proceso social – Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Madrid, Ministerio de Cultural Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales.

GARCÍA CANCLINI, Nestor (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, Mexico.

(2007) *Lectores, espectadores e internautas*, Barcelona, Gedisa.

GEERTZ, Clifford (1987)[1973] *The interpretation of Cultures*[trad. castelhana *La Interpretación de las culturas*, Barcelona /México, Gedisa].

GODELIER, Maurice (1996) *L'Énigme du don*, Paris, Fayard.

(2007) *Au fondements des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel.

GODINHO, Paula (1995) "Ser rapaz, ir à festa", *Actas do Congresso A Festa Popular em Trás-os-Montes*, Bragança, Comissão Organizadora: 81-92.

(1998a) "A Festa dos Rapazes: nova arquitetura do género num meio em mudança", *Cultura – Revista do Centro de História da Cultura*, Lisboa, FCSH/UNL, 1998: 241-254.

(1998b) "Mordomia e reprodução festiva: o caso da Festa dos Rapazes", *Arquivos da memória*, nº4, Primavera-Verão: 35-48.

(2006a) *O leito e as margens -Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1987)*, Lisboa, Colibri.

(2006b) "As loas que contam uma festa" in Benjamim Pereira, org., *Rituais de Inverno com Máscaras*, Bragança, Museu Abade de Baçal: 39-59.

(2006c) *Aporias do «Popular» - A Festa dos Rapazes de Varge, novas produções rituais e patrimonialização*, Lição de agregação, Lisboa, FCSH/UNL.

(2007) *Antropologia e questões de escala: os lugares no mundo*, [http://www.ceep.fcsh.unl.pt/ArtPDF/05_Paula_Godinho\[1\].pdf](http://www.ceep.fcsh.unl.pt/ArtPDF/05_Paula_Godinho[1].pdf) *Arquivos da Memória* on-line, nº 2, 18 pp. (consultado em 15 de Novembro de 2008).

(2008) "Processos de emblematização: fronteira e acepções de «património»", in Xerardo Pereiro et al, dir., *Patrimonios Culturales: Educación e Interpretación*, San Sebastian, Congreso FAAEE.

(2009a) « *Caretos* », enregistrement caché et patrimonialisation : les changements dans la *Fête des Garçons* au nord-est du Portugal. *Sigila*, nº 24, 9 pp.

(2009b) "Máscaras e Mudança Social no Nordeste Transmontano" in Paulo Ferreira da Costa, coord. *Museus e Património Imaterial – Agentes, fronteiras, identidades*, Lisboa, Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação: 43-49.

GODINHO, Paula et al. (1991) "Do Natal aos Reis". in Joaquim Pais de Brito, coord., *Enciclopédia Temática Portugal Moderno – Tradições*, Lisboa, Pomo Editores: 50-58.

GOETHE, Johann W. (2001) *Viagem a Itália*, Lisboa, Relógio de Água.

GOFFMAN, Erving (1993) *A apresentação do eu na vida de todos os dias*, Lisboa, Relógio d'Água.

- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación (1995) *Fiestas populares del ciclo de invierno en la comunidad de Madrid*. Madrid, Consejería de Educación y Cultura, Comunidad de Madrid.
- GOTHAM, Kevin Fox (2002) "Marketing Mardi Gras: Commodification, Spectacle and the Political Economy of Tourism in New Orleans", *Urban Studies*, 39, 10.: 1735-1756.
- GRAEBER, David (2001) *Towards an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York, Palgrave.
- GRAMSCI, Antonio (2007) *Quaderni del carcere*. 4 volumes, edição crítica do Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Garretana, Turim, Einaudi.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (s/d) "Bemposta", vol. 4, Lisboa/ Rio de Janeiro, Ed. Enciclopédia, Lda.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (s/d) "Chocalheiro", vol. 6, Lisboa/ Rio de Janeiro, Ed. Enciclopédia, Lda.
- GRIMES, Ronald L. (2006) *Rite out of Place: Ritual, Media and the Arts*. Oxford, OUP.
- HALE, Amy (2001) "Representing the Cornish – Contesting heritage interpretation in Cornwall". *Tourist Studies*, 1, 2: 185-196.
- HARTOG, François (2003) *Régimes d'Historicité – Présentisme et Expériences du Temps*. Paris, Seuil.
- HEERS, Jacques (1983) *Fêtes des fous et Carnavals*. Paris, Fayard.
- HEINICH, N. (2009) *La fabrique du patrimoine: de la cathédrale à la petite cuillère*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- HOBBSBAWM, Eric (1990) [1998] *A questão do nacionalismo – nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito, realidade*. Lisboa, Terramar.
- HROCH, Miroslav (2000) [1993] "Do movimento nacional à nação plenamente formada: o processo de construção nacional na Europa", in Gopal Balakrishnan, ed. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro, Contraponto: 85-105.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (1983) *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- INDA, Jonathan Xavier; ROSALDO, Renato, ed. (2002) *The Anthropology of globalization – a reader*. Oxford e Massachusetts, Blackwell.
- INE (1878) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1890) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1900) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1920) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1930) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1940) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1950) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1960) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1970) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1981) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (1991) *Recenseamento Geral da População*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- (2001) *Censo 2001*. www.ine.pt. desagregado até ao nível da freguesia de Aveleda.
- ISAMBERT, Jean-François (1982) *Le sens du sacré: Fête et religion populaire*. Paris, Minuit.
- JACOB, João (1995) "Festas com máscaras: algumas leituras", *Actas do Congresso A Festa Popular em Trás-os-Montes*. Bragança, Comissão Organizadora: 375-388.
- JAMAL, Tazim; KIM, Hyounggon (2005) "Bringing the Interdisciplinary divide – Towards an integrated framework for heritage tourism research", *Tourist Studies*, 5, 1.: 55-83.
- JEUDY, Henri-Pierre (2008)[2001] *La machinerie patrimoniale*. Paris, Circé.
- JULIANO, Maria Dolores (1992) [1986] *Cultura Popular - Cuadernos de Antropologia*. Barcelona, Anthropos.
- KAHN, Joel (2003) "Anthropology as cosmopolitan practice?", *Anthropological Theory*, 3, 4.: 403-415.
- KIRTSGLOU, Elisabeth; THEODOSSOPOULOS, Dimitrios (2004) "«They are Taking our Culture Away» - Tourism and Culture Commodification in the Garifuna Community of Roatan", *Critique of Anthropology*, 24, 2: 135-157.
- LASH, Scott; LURY, Celia (2007) *Global culture industry: the mediation of things*. Cambridge, Polity Press.
- LEAL, João (1994) *As festas do Espírito Santo nos Açores – Um estudo de antropologia social*. Lisboa, Publicações D. Quixote.
- (2000) *Etnografias Portuguesas. 1870-1970, - Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa, Publicações D. Quixote.

- (2007) *Cultura e identidade Açoriana – O movimento açorianista em Santa Catarina*, Florianópolis, Editora Insular.
- (2010) "Usos da cultura popular", in José Neves, coord., *Como se faz um povo*, Lisboa, Tinta da China: 125-137.
- LOWENTHAL, David (1985) *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, CUP.
- MACCLANCY, Jeremy, ed. (2002) *Exotic no more*, Chicago, UCP.
- MACDONALD, Sharon (2006) "Words in Stone? Agency and Identity in a Nazi Landscape", *Journal of Material Culture*, 11, 1-2, 105-126.
- MACIEL, Sofia (1998) *A máscara de Ousilhão, Vinhais. – Uma leitura antropológica e metafísica*, Vinhais, Câmara Municipal de Vinhais.
- MANNING, Frank E., ed., (1983) *The Celebration of Society - Perspectives on Contemporary Cultural Performance*, Bowling Green, Bowling Green University Popular Press.
- Mappa nº1 Contendo os Concelhos, Paróquias, e numero de Individuos de cada uma, segundo os recenseamentos enviados à Comissão de Estadística, pelos respectivos Parochos, até ao ano de 1828; distribuídos segundo a nova Divisão do territorio do Reino de Portugal, em oito Provincias, e quarenta Comarcas, determinado pelo Decreto nº 65 de 28 de Junho de 1833, s/d, Lisboa, BNL.*
- MARKOWITZ, Fran (2004, "Talking about culture – Globalization, human rights and Anthropology", *Anthropological Theory*, 4, 3: 329-352.
- MARX, Karl (s/d) *O Capital*, 2 vol., Lisboa, Delfos.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1976) [1848] *Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa, Publicações Nova Aurora.
- MATOS-CRUZ, José de, coord., (1980) *Panorama do Cinema Português*, Lisboa, Cinemateca Portuguesa.
- MATOS-CRUZ, José de (1981) *O Cais do Olhar - Fonocinema Português*, Lisboa, Instituto Português do Cinema.
- (s/d) *Anos de Abril - Cinema Português da Revolução*, Lisboa, Instituto Português de Cinema.
- MAUSS, Marcel (1974)[1950] *Sociologia e Antropologia*, vol. II, S. Paulo, EPU/EDUSP.
- MENDES, J. M. Amado (1981) Trás-os-Montes nos finais do séc. XVIII, segundo um manuscrito de 1796, Coimbra, INIC.
- MESNIL, Marianne (1974) *Trois essais sur la Fête - Du Folklore à l'ethno-sémiotique*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles.
- (1976) "La Fête masquée: dissimulation ou affirmation", *Cultures*, vol. III, nº 2, Paris, UNESCO: 11-33.
- MILLER, Daniel (1995) *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Blackwell.
- MILLER, Daniel, ed. (1995) *Worlds apart – Modernity through the Prism of Local*, London, Routledge.
- MONTESINO, António (2004) *Vigilar, controlar, castigar y transgredir – Las mascaradas, sus metáforas, paradojas y rituales*, s/l, Editorial Limite
- MORAIS, António (1995) "Algumas reflexões sobre a dinâmica sócio-cultural e as práticas institucionais", *Actas do Congresso A Festa Popular em Trás-os-Montes*, Bragança, Comissão Organizadora: 329-334.
- NOBRE, Sílvia; PORTELA, José (1999) "De camponeses transmontanos a pensionistas europeus. Notas sobre o velho e o novo residente rural em Trás-os-Montes" in *1º Encontro Galiza-Portugal de Estudos Rurais*, Cd-rom, Instituto Politécnico de Bragança/Instituto Universitário de Estudos e Desenvolvimento de Galicia/Universidade de Santiago de Compostela.
- NORA, Pierre, dir. (1986) *Les Lieux de Mémoire*, Paris, Gallimard.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de, (1984), *Festividades cíclicas em Portugal*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- OLIVEIRA, Luisa Tiago (2004) *Estudantes e Povo na Revolução. O Serviço Cívico Estudantil, 1974-1977*, Oeiras, Celta Editora.
- O'NEILL, Brian (1984) *Proprietários, lavradores e Jornaleiras – Desigualdade Social numa aldeia transmontana*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- OTTO, Rodolph (1992) [1917] *O sagrado*, Lisboa, Edições 70.
- PEREIRA, Benjamim (1973) *Máscaras Portuguesas*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- (1985) "Máscaras Transmontanas", *Brigantia*, vol. V, n.º 2-3-4, Bragança: 497-514.
- PEREIRA, Benjamim, ed. (2006) *Rituais de Inverno com Máscaras*, Bragança, Museu Abade de Baçal.
- PEREIRA, J. M. Martins (1908) *As Terras de Entre Sabor e Douro*, Setúbal, J.L. dos Santos & Cª.
- PESSANHA, Sebastião (1960) *Mascarados e Máscaras Populares de Trás-os-Montes*, com desenhos de Mily Possoz, Lisboa, Livraria Ferin.
- PFOHL, Stephen (2004), "Culture, Power and History – An Introduction", *Critical Sociology*, 30, 2, 191-205.
- PINHO LEAL, A.S. (1873) *Portugal Antigo e Moderno*, Lisboa, Livraria Editora de Mattos Moreira & Cª.

PINTO, José Madureira (1985) "Festa e modos de festejar", *Estruturas sociais e práticas simbólico-ideológicas nos campos*, Lisboa, Afrontamento:401-427.

PORTELA, José (1986) *Trabalho cooperativo em duas aldeias de Trás-os-Montes*, Porto, edições Afrontamento.

PORTELA, José (1999) "O meio rural em Portugal: entre o ontem e o amanhã", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 39, 1-2, 45-65.

PRATS, Llorenç (1997) *Antropologia y patrimonio*, Barcelona, Ariel.

(2006) "Ativações turístico-patrimoniais de carácter local" in Marta Anico e Elsa Peralta, org. *Patrimónios e Identidades – Ficções Contemporâneas*, Oeiras, Celta:191-200.

PRATT, Jeff (2007) "Food Values – The Local and the Authentic", *Critique of Anthropology*, 27, 3:285-300.

RAPOSO, Paulo (1998) "O Auto da Floripes: «cultura popular», etnógrafos, intelectuais e artistas", *Etnográfica*, vol. II, nº2: 189-219.

(2006) "«Caretos» de Podence: um espectáculo de reinvenção cultural", in Benjamim Pereira, ed. (2006) *Rituais de Inverno com Máscaras*, Bragança, Museu Abade de Baçal: 75-99.

(2009) "Máscaras, Performances e Turismo" in Paulo Ferreira da Costa, coord. *Museus e Património Imaterial – Agentes, fronteiras, identidades*, Lisboa, Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação: 69-79.

RAPPAPORT, Roy (1975) "The Obvious Aspects of Ritual", *Cambridge Anthropology*, 2: 3-61.

RAUTENBERG, Michel, et al. (2000) *Campagnes de tous nos désirs*, Paris, Ed. Maison des Sciences de L'Homme.

RAUTENBERG, M.; MICOUD, André; BÉRARD, Laurence; MARCHENAY, Philippe (2000) "Introduction – Patrimoine rural et campagne: acteurs et questions d'échelles", Michel Rautenberg et al, dir., *Campagnes de tous nos désirs*, Paris, Maison des Sciences de L'Homme: 1-10.

REIS, Filipe (2006) *Comunidades radiofónicas: um estudo etnográfico sobre a radiodifusão local em Portugal*, Lisboa, dissertação de doutoramento em Antropologia, ISCTE.

REVEL, Jacques; CERTEAU, Michel; JULIA, Dominique (1990) "A beleza do morto: o conceito de «cultura popular»", in Jacques Revel *A invenção da sociedade*, Lisboa, Difel.

REYS FRÍAS, Jorge (1977) *Cultura Popular – Reflexões – Problemática*, Lisboa, edições do Instituto de Formação Social e do Trabalho.

RODRIGUES, Orlando (1996) "A mudança do espaço rural em zonas marginais: o caso da Terra Fria Transmontana", in Joaquim Pais de Brito et al., *O Voo do Arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, Instituto Português de Museus/Ministério da Cultura: 385-395.

(2000) *Utilização do território e Propriedade Fundiária*, Lisboa, Tese de doutoramento em Engenharia Agronómica, ISA.

(2003) *Observatório das Dinâmicas e Bloqueios do Desenvolvimento das Zonas Rurais da região Norte – A Agricultura e o uso da terra na região de Alto Trás-os-Montes*, s/l, s/ed.

ROCHLITZ, Rainer (2000) "Presentation" in Walter Benjamin *Oeuvres I*, Paris, Gallimard.

ROWE, William; SCHELLING, Vivian (1991) *Memory and Modernity: Popular Culture In Latin America*, New York, Verso.

SANCHIS, Pierre (1983) *Arraial, festa de um povo*, Lisboa, D. Quixote.

SANTANA, Agustín (2006) "Os olhos também comem: imagens do património para o turismo" in Marta Anico e Elsa Peralta, org. *Patrimónios e Identidades – Ficções Contemporâneas*, Oeiras, Celta:171-180.

SANTOS, Boaventura de Sousa, org. (2001) *Globalização – Fatalidade ou Utopia?*, Porto, Afrontamento.

SANTOS, José Manuel dos, coord. (2010) *O que é o povo?* Lisboa, Tinta-da-china/Fundação EDP.

SANTOS JÚNIOR, J.R. (1940) "O «careto» de Valverde, o «chocalheiro» de Vale de Porco e as suas máscaras de pau", *Comemorações Portuguesas*, Porto.

SARRÓ, Ramon; LIMA, Antónia Pedrosa, org. (2007) *Terrenos metropolitanos: desafios para a Antropologia*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

SARTRE, Jean-Paul (1985) *Critique de la Raison Dialectique*, vol. 1 e 2, Paris, Gallimard.

SCHECHNER, Richard (1995) "Magnitudes of performance", in Richard Schechner et al, ed., *By means of performance - Intercultural studies of theatre and ritual*, Cambridge, CUP: 19-49.

SCHECHNER, Richard; APPEL, Willa (1995) *By means of performance - Intercultural studies of theatre and ritual*, Cambridge, CUP.

SCHOLZE, Marko (2008) "Arrested Heritage – The Politics of Inscription into the UNESCO World Heritage List: The case of Agadez in Niger", *Journal of Material Culture*, 13, 2, 215-231.

SCOTT, James (1976) *The Moral Economy of Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.

(1985) *Weapons of the weak - Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven and London, Yale University Press.

(1990) *Domination and the arts of Resistance- Hidden Transcripts*, New Haven and London, Yale University Press.

(1992) "Domination, Acting and Fantasy", in NORDSTROM, C; MARTIN, J. ed., *The paths to Domination, Resistance and terror*, Berkeley e Los Angeles, UCP: 55-79.

(1998) *Seeing like a state - How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven and London, Yale University Press.

(2009) *The art of not being governed*, New Haven and London, Yale University Press.

SEGALEN, Martine (1998) *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.

SEGALEN, Martine (2001) "Les études européenistes", in Martine Ségalen, dir., *Ethnologie - Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin: 253-270.

SEYMOUR, Susan (2006) « Resistance », *Anthropological Theory*, vol. 6(3): 303-321.

SILVA, António de Moraes (1890) *Dicionário da língua portuguesa*, 8ª edição revista e melhorada, 2 vol., Lisboa, Empresa Litteraria Fluminense.

SILVA, Augusto Santos (1994) *Tempos cruzados - Um estudo interpretativo da cultura popular*, Porto, Afrontamento.

SILVA, Manuel Costa e (1973) *Festa, trabalho e pão em Gríjó de Parada*, filme estreado em 10.4.1974, 35".

SOUSA, Ernesto de (1970) "Arte Popular e arte ingénua" XXIX Congresso Luso-Espanhol, Tomo III, Lisboa, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências:213-229.

STOREY, John (2003) *Inventing Popular Culture*, London, Blackwell.

TABORDA, Vergílio (1987) [1932] *Alto Trás-os-Montes. estudo geográfico*, Lisboa, Livros Horizonte.

TEIXEIRA, Arménio et al. (1997) *O tempo da Festa*, Crato, Centro regional de Artes Tradicionais.

THOMPSON, E. P. (1998)[1991] *Costumes em comum - Estudos sobre a cultura popular tradicional*, S. Paulo, Companhia das Letras.

THOMPSON, John B. (1995) *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Stanford, SUP.

TIZA, António Pinelo (2004) *Inverno Mágico - Ritos e Mistérios Transmontanos*, Lisboa, Ésquilo.

TIZA, Fernando Pinelo (s/d) *Os notáveis da festa*, caderno de capa preta manuscrito sobre a Festa dos Rapazes de Varge, protagonizadas pelos mordomos, com anotações ano a ano (consultado em 1989).

TURNER, Terry (2006) "Anthropology as Reality Show and as Co-production", *Critique of Anthropology*, 26, 1:15-25.

TURNER, Victor (1974) [1969] *O Processo ritual - Estrutura e anti-estrutura*, Petrópolis, Vozes.

TYLOR, Edward B. (1871) *Primitive Culture*, New York, Harper

VAN GENNEP, Arnold (1988) [1947] *Manuel de Folklore Français Contemporain- Cycle des Douze Jours - De Noël aux rois*, Tome 1, vol. 8, Paris, Picard.

(1981) [1909] *Les rites de passage*, Paris, Picard.

VÁZQUEZ VALLE, Irene, col. (1989) *La Cultura Popular vista por las Elites - Antología de artículos publicados entre 1920 e 1952*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.

VELASCO MÁILLO, Honorio M (2000) « Compreender las fiestas » in AAVV. *Las Fiestas -de la antropología a la historia y etnografía*, Salamanca, Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca: 59-82.

VIANA, Luís Díaz G. (2006) "O património cultural ou os consumos da nostalgia: cultura material e imaterial nos passeios turísticos pela identidade" in Marta Anico e Elsa Peralta, org. *Patrimónios e Identidades - Ficções Contemporâneas*, Oeiras, Celta:149-162.

VIEIRA, Fr. Domingos (1873) *Grande Dicionário Portuguez ou Thesouro da Língua Portuguesa - Publicação feita sobre o manuscrito original, inteiramente revisto e consideravelmente augmentado*, Porto, Editores Ernesto Chadron e Bartholomeu H de Moraes, 5 volumes.

WALLERSTEIN, Immanuel (1979) [1974] *El moderno sistema mundial I - La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI Editores.

(1984)[1980] *El moderno sistema mundial II - El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea*, Madrid, Siglo XXI Editores.

WARNIER, Jean-Pierre (2004) *La mondialisation de la Culture*, Paris, La Découverte.

WILLIAMS, Raymond (1982)[1958] *Culture and Society*, London, The Hogarth Press.

(1993)[1973] *The Country and the City*, London, The Hogarth Press.

(1976) *Keywords*, Oxford, Oxford University Press

(2008) *Historia y cultura comun*, Madrid, Catarata.

WITKIN, Robert (2003) *Adorno on Popular Culture*. New York and London, Routledge.

WOLF, Eric (1977) *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro, Zahar.

(1997) [1982], *Europe and The People Without History*, Berkeley/Los Angeles/London, University Of California Press.

(1999) *Envisioning Power*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

WRIGHT, Susan (2004) "La politización de la 'cultura'", in Mauricio Boivin *et al.* *Constructores de Otredad*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires: 128-141.

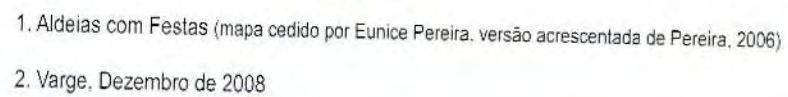
<http://www.casadospaulinos.com>, em 27.12.2005

<http://caretosdepodence.no.sapo.pt>, em 12.3.2005, 27.12.2005 e 29.3.2010

http://www.eb1-varge.rcts.pt/a_nossa_aldeia.htm, em 27.12.2005

<http://www.progestur.net/quemsomos.html>, em 29.3.2010

IMAGENS





3. Varge, vista a partir da igreja



4. Rapazes que assistem à missa de Natal, em Varge (2008)



5. Careto de Varge, 1999



6. Recitando as loas, Varge, 1999

7. Brincadeira de caretos no terreiro das loas



8. Caretos de Varge em folia



9. Ronda de Boas Festas, Varge, 1999



10. Refeição dos rapazes





11. Escolha dos novos mordomos, 2000



12. Os novos mordomos, Varge, 2000



13. Ronda das multas com punição dos faltosos á alvorada (Varge, 2000)

14. Máscara estilizada utilizada como candeeiro no restaurante O Careto, em Varge



15. Rotunda de Bragança com representação de caretos



16. O vizinho da Bemposta e a máscara do chocalheiro - festival da Máscara Ibérica, Lisboa, Maio





17. Chocalheiro da Bemposta - Festival da Máscara Ibérica, Lisboa Maio de 2010
(foto de António Monteiro Cardoso)



19. Venda de máscaras, Desfile da Máscara Ibérica 2008

18. Chegada dos caretos de Podence ao desfile da Máscara Ibérica em Lisboa, 2009



20. Venda de objectos inspirados nas máscaras, Desfile da Máscara Ibérica, 2008

outras obras da mesma colecção:

- Alentejo - a questão da terra
1ª edição 2010
- Jorge Crespo - Estudos em Homenagem
1ª edição 2009
- Trabalho, Identidade e Memórias de Aljustrel
1ª edição 2007

outras obras editadas pela 100LUZ:

- O Meu Caraquejo e Eu
3ª edição 2010
- Sabores do Passado
2ª edição 2010
- Química no Laboratório
2ª edição 2010
- À Nossa Mesa com o Mel
1ª edição 2010
- Maçã de Adão
1ª edição 2010
- O Lagarto Leão e outras Histórias Pintadas à Mão
1ª edição 2009
- Alentejo Salgado e Doce
1ª edição 2009
- Além do Bojador
1ª edição 2008
- Maturação
1ª edição 2008
- Cidades da Água
1ª edição 2007
- Dez Contos de Amor de Fialho de Almeida
1ª edição 2007
- Cartas de Soror Mariana Alcoforado
1ª edição 2007
- Marcado a Cal
1ª edição 2007

Esta obra interpela máscaras e mascarados do ciclo do Inverno, em Trás-os-Montes e na sua projeção e exportação. Resulta de um trabalho de campo iniciado nos anos '80 e que se prolonga até à atualidade, evidenciando quatro fases nas alterações do contexto em que emergem, bem como as dimensões adquiridas fora dele. O argumento central baseia-se nas apropriações da *cultura popular* em situações diferenciadas e contemporâneas, com a coexistência e a transição entre dois tipos de conexão com as celebrações; das etnografias que sinalizam as cerimónias de Inverno como ocasiões para a crítica através da pândega e da galhofa, num contexto circunscrito, até às frações festivas transformadas em mercadorias, que paradoxalmente se reportam a uma sociedade anterior ao formato mercantil, remetendo para a *autenticidade*, a *antiguidade* e a *tradição*.

Apoio:



FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

REGISTED TRADEMARK OF THE FCT FOUNDATION

