

Trabalho de Projeto apresentado para cumprimento dos requisitos necessários à
obtenção do grau de Mestre em Antropologia - Culturas Visuais realizado sob a
orientação científica de Professor Doutor João Leal

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Professor João Leal pelo apoio, inspiração, motivação e dedicação prestados durante todo o processo de desenvolvimento deste projeto. Agradeço, também, aos professores do Mestrado em Antropologia: Culturas Visuais, que frequentei na FCSH-UNL (2013/2015) e, em particular, à Professora Catarina Alves Costa, por toda a formação e apoio que me deu no âmbito da Antropologia Visual. Agradeço à população de Atalaias, Chão do Galego, Corgas, Cunqueiros, Galisteu Cimeiro do Município de Proença-a-Nova e às populações de Alcafozes, Idanha-a-Nova, Idanha-a-Velha, Monsanto, Proença-a-Velha, S. Miguel d’Acha, pela forma acolhedora com que me receberam e pelos seus valiosos contributos para o desenvolvimento deste projeto. Agradeço à Inês Cardoso (Câmara Municipal de Proença-a-Nova), ao Paulo Longo e ao Eddy Chambino (Centro Cultural Raiano; Câmara Municipal de Idanha-a-Nova), por terem apoiado o desenvolvimento deste projeto. Por último, gostaria de agradecer aos meus amigos Ana Russo Alves, Antonio Alías, Margarida Casimiro, Mauro Matos, Pedro Vaz Simões e Rita Neves por me terem escutado e acompanhado no tempo de escrita de “Depois da Morte”.

Resumo

Trabalho de Projeto:

Depois da Morte. O Restauro Imaterial da Encomendação das Almas

Pedro Gonçalo Pereira Antunes

PALAVRAS-CHAVE: Regresso-à-Terra, Revitalização, Ritual, Património Cultural Imaterial, Concepções de Morte

A Encomendação das Almas é um ritual do culto dos mortos praticado no tempo da Quaresma, realizado por grupos de pessoas, em geral mulheres, que se reúnem, à noite, para cantar e rezar pelas/às almas dos mortos no Purgatório e pelas/dos que, ainda vivos, já se encontram em agonias de morte. No ritual, as encomendadoras apelam aos que as escutam para se recordarem das almas dos que já não são vivos. Na atualidade, a Encomendação das Almas tem sido revitalizada em várias localidades da Beira Baixa, um trabalho protagonizado por migrantes de 'regresso-à-terra'. Este projeto questiona o modo como o ritual tem contribuído para a re-agregação e o reforço dos laços de sociabilidade entre elementos da comunidade, mas é também usado como um bem patrimonial imaterial de valorização de identidades locais. Questiona-se, também, sobre as sensações, percepções e concepções ontológicas que poderão ser restauradas na performance da Encomendação das Almas, para quem a corporaliza e para os que a ouvem.

ABSTRACT

Project Work

After Death. The Intangible Restoration of the Commendation of the Souls

PEDRO GONÇALO PEREIRA ANTUNES

KEYWORDS: Return Migration, Ritual, Revitalization, Intangible Heritage, Death Conceptions

The *Commendation of Souls* is a cult of the dead ritual practiced during Lent, performed by groups of people, usually women, who gather at night to sing and pray for/to the souls of the dead in Purgatory and to/of those who are already living in agonies of death. In the ritual the practitioners appeal to those hear them, to remember the souls of those are no longer alive. Currently the Commendation of Souls is being revitalized in various locations of Beira Baixa, Portugal, a work mainly carried out by returned migrants. The present project asks how the ritual has contributed to the re-aggregation and strengthening of sociability ties between community members, and how it has also been used as a intangible heritage practice for local identities valuation. It is also questions the feelings, perceptions and ontological conceptions that the performance of Commendation of Souls might restore for whom embodies it and for those who hear it.

ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo I: Aspetos Gerais sobre a Encomendação das Almas.....	5
I.1. Observações e Estetizações do Ritual.....	5
I.2 As Encomendações e os seus Contextos	9
Capítulo II: Revisão de Literatura - A Terra, a Memória e o Corpo	12
II. 1. O ‘Retorno-à-Terra’ Como Prática Antropológica	12
II. 1.2 O Ritual no Restauro Imaterial da Terra	17
II. 1.3 Processos de Revitalização da Encomendação.....	22
II. 2.1 Da Monumentalidade à Imaterialidade do Património.....	25
II. 2.2 Os Usos Locais do PCI: Processos de <i>Re-Produção</i> do Ritual.....	32
II. 2.3 Perspetivas da Antropologia Cultural sobre o Património.....	34
II. 3.1 As Sensações de as Encomendar: Memória e Mimesis	37
II. 3.2 O Transporte das Almas: Concepções da Morte no Ritual.....	46
II. 3.3 A Feminização do Ritual e Tempo ‘Ahistórico’	54
Capítulo III: Reconhecimento Preliminar do Terreno - Trânsitos com o Divino, da Terra ao Céu.....	60
III. 1. De Volta à Terra: Recordações e Sociabilizações.....	60
III. 2. A Itinerância das Almas e o Culto do Património.....	65
III. 3. O Ritual e o Jogo: A Ativação Simbólica no Ritual.....	80
Capítulo IV: Perspetivas e Metodologias para o Estudo da Encomendação..	88
IV. 1. O ‘Retorno-à-Terra’ e os Paradigmas de Revitalização.....	89
IV. 2. Da Folclorização à Patrimonialização do Imaterial.....	92
IV. 3. Do Corpo à Alma: A Ontologia do Ritual.....	96

IV. 4. Metodologias: Sobre A vida das Almas nas Aldeias	99
IV. 5. Cuidar os Mortos: Ritualizações e Materializações Quotidianas.	101
IV. 6. Entendimentos da Morte na Encomendação das Almas..	102
IV. 7. Encomendações e Recomendações do Ritual.....	103
IV. 8. A In(visualidade) das Almas: Inter-mediunidade e Hiperligações.	105
IV. 9. Planificação do Futuro Projeto e Calendarização.....	107
Bibliografia	110
Filmografia	116
Apêndice: Transcrições de Encomendações de Almas.....	i
Anexo: Cronogramas para o Projeto de Investigação	viii

Introdução

O presente trabalho apresenta-se como um projeto de investigação preliminar sobre os processos de revitalização e reativação do ritual da Encomendação Almas, procurando-se também compreender os processos sociais e culturais entretecidos na sua prática. A Encomendação das Almas (EdA) é um ritual religioso praticado na Quaresma por grupos de pessoas que se reúnem para cantar e rezar pelas/às almas dos mortos no Purgatório e pelas dos que, ainda vivos, já se encontram em agonias de morte. O ritual, anteriormente praticado um pouco por todo o país, em meados dos anos 50 já se encontrava em fase de declínio (Dias e Dias, 1953; Lima e Carneiro, 1951). Na atualidade o ritual da EdA encontra-se em pleno período de ressurgimento, é praticado em várias aldeias situadas nas sub-regiões do Alto Trás-os-Montes (Bragança), da Beira Interior Norte (Guarda), da Beira Interior Sul (Idanha-a-Nova) e do Pinhal Interior Sul (Proença-a-Nova), entres outras. Foi nestes dois últimos municípios de Idanha-a-Nova e Proença-a-Nova que tive a oportunidade de desenvolver trabalho de campo preliminar, e onde observei o ressurgimento da EdA num conjunto de vinte e três localidades, em cinco das quais o ritual se continuou a realizar de forma contínua (Corgas, Monfortinho, Monsanto, Penha Garcia e Salvaterra do Extremo) e numa das quais o ritual já deixou de ser praticado depois de revitalizado em 2011 (Idanha-a-Velha), embora ainda apareça no programa festivo produzido pelo município. A revitalização da EdA é maioritariamente praticada por migrantes que regressam à terra, geralmente pessoas que saíram das suas localidades durante a vaga de migratória dos anos 60 e 70. O processo de ressurgimento do ritual enquadra-se também no contexto das atuais transformações produtivas dos espaços rurais - passando-se da exploração de recursos naturais à de recursos bio-naturais e culturais e da memória do que se julga *autêntico* mas também de um certo deslumbre pelo que dela havia de mais *exótico* -, fomentada por políticas culturais estatais, municipais e empresariais que, através da ideia de Património Cultural Imaterial, tematizam a *cultura popular*. A EdA é também objeto de um conjunto incitavas de construção patrimonial que possibilitam a turistificação por via do imaterial.

Os objetivos deste projeto incluíram a realização de um trabalho preliminar de terreno, em que se pode observar o fenómeno de revitalização do ritual da Encomendação das Almas num conjunto de localidades da Beira Baixa. Paralelamente a esse trabalho de prospecção e observação de campo, realizei um conjunto de leituras etnográficas e teóricas sobre o tema estudado, que me permitiram aprofundar um quadro bibliográfico sólido para

sustentar uma futura investigação. As perspetivas teóricas e metodológicas que aqui se desenham resultam das minhas leituras em sincronia com o desenvolvimento trabalho preliminar de campo, realizado de forma intermitente nos dois últimos anos. Realizei no total um conjunto de 5 incursões no terreno, 3 durante o período da férias da páscoa (2013; 2014; 2015) que tiveram a duração média de 15 dias cada uma. Nessas três deslocações aos municípios de Idanha-a-Nova e Proença-a-Nova tive a oportunidade de presenciar e filmar a prática do ritual da Encomendação das Almas e de outros rituais quaresmais aí praticados. Realizei 2 outras pesquisas preliminares de terreno. Uma teve a duração de um mês completo e fez-se no município de Proença-a-Nova durante o mês de agosto, onde foi dada uma particular atenção ao estudo da aldeia de Corgas. Uma segunda incursão de campo foi realizada durante o período do natal, durou aproximadamente 15 dias e incluiu a realização de entrevistas a praticantes do ritual em localidade de ambos os municípios. Este projeto foi sempre acompanhado, informado, orientado e inspirado pela meu professor e orientador Professor Doutor João Leal. As sugestões metodológicas e de aprofundamento bibliográfico foram-me regularmente propostas em reuniões de orientação, com base nas minhas observações preliminares de campo. Realizei também dois filmes etnográficos, nos contextos estudados, sobre problemáticas diretamente relacionadas com o âmbito do meu objeto de estudo. O filme *P'ra Irem P'ró Céu* (2013) foi orientado pela Professora Doutora Catarina Alves Costa, minha professora e que inicialmente assegurou a co-orientação do presente projeto. Aí se retrata o processo de revitalização do ritual da Encomendação das Almas em localidades do município de Proença-a-Nova. Este filme foi exibido pela primeira vez na Mostra de Filmes Etnográficos organizada pela Associação Portuguesa de Antropologia, no âmbito do seu V Congresso (2013) e foi posteriormente exibido na Cinemateca de Lisboa no âmbito da Festa de Antropologia, Cinema e Arte (FACA), uma iniciativa do Núcleo de Antropologia Visual e da Arte (NAVA) do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA). O segundo filme etnográfico realizado intitula-se *Divino Ferido e Chagado – Um Ato de Inverno* (2015) incide sobre um conjunto de práticas religiosas na aldeia de Alcafozes, no município de Idanha-a-Nova. Neste segundo filme observam-se os processos e efeitos da descontextualização e mediatização de rituais enquanto produtos culturais. O filme foi exibido na Cinemateca de Lisboa no âmbito da FACA e no Fórum Cultural da Idanha-a-Nova, integrado numa mostra de documentários sobre manifestações religiosas.

Foi a partir do conhecimento adquirido ao longos destes dois últimos anos que detetei um conjunto de possíveis linhas de investigação, associadas ao atual fenómeno de

revitalização da EdA. Observada a predominância de migrantes de regresso à terra como os principais agentes da revitalização do ritual, propõe-se aqui uma reflexão sobre o fenómeno de regresso à terra (Martins 2011; Silvano, 2006; Rocha-Trindade, 1983; Rocha-Trindade *et. al.*, 1987, 1995). Partindo da leitura de um conjunto de estudos contemporâneos sobre concepções de localidade - estáticas, em movimento ou nostálgicas - procuro perspetivar o modo como essas se manifestam no fenómeno do regresso e na revitalização do ritual (Basu, 2007; Lovel, 1998; Parkin, 1998; Rapport, 1997; Appadurai, 1996; Berger, *et. al.*, 1973). Nessa mesma linha de investigação propõe-se aqui olhar para o ritual como um meio de sociabilização entre os migrantes de regresso e desses com os habituais residentes. Importará também perceber o papel da Encomendação no atual paradigma dos ‘novos usos da ruralidade’ impulsionados por processos de turistificação e patrimonialização (Silva, 2014, 2008; Leal, 2007). É partir desses que se desenha um segunda linha de investigação neste projeto, em que se apresenta um enquadramento teórico e propostas metodológicas para o estudo da patrimonialização da EdA. O ritual tem sido entendido como uma prática ‘tradicional’ (Hobsbawm e Ranger, 1983) por políticas de identidade local, que através de mecanismos de objetificação (Handler, 1988), folclorização (Castelo-Branco e Branco, 2003; Vasconcelos, 2001) recontextualização (Kirshenblat-Gimblet, 1998; Prats, 1997) o têm integrado num repertório de usos da ‘cultura popular’ (Raposo, 2004; Leal, 2010, 2013). Importará aqui assinalar alguns momentos paradigmáticos de usos políticos da EdA e o modo como os referidos mecanismos têm agido na sua performance. Será também aqui dado particular relevo ao estudo de processos que têm operado na sua patrimonialização, por via do Património Cultural Imaterial (PCI), perspetivando-se alguns procedimentos implicados na preparação de candidaturas à UNESCO, ou à implementação de dispositivos de valorização e promoção desses bens imateriais e dos seus praticantes (Leal, 2013; Bendix, 2009; Blake, 2009; Smith, 2006; Raposo, 2004). Partindo da observação empírica das sensações e percepções experienciadas durante a performance EdA, propõe-se uma terceira linha de investigação que incide sobre o estudo da dimensão ontológica do ritual (Mitchel, 2015; Whitehouse, 2000; Taussig, 1993; Benjamin, 2015, 2008). Para a compreensão dos processos de identificação, rememoração e de cognição que envolvem a prática da EdA, apresento um conjunto de perspetivas teóricas e metodológicas que formam um quadro conceptual e analítico para o seu entendimento (Howes, 2003; Classen, 1997; Bourdieu, 1977; 1990; Jackson, 1983). Para esta linha de investigação recuperam-se ainda um conjunto de concepções da morte teorizadas num quadro analítico do processo ritual (Le Goff, 1993; Ariès, 1988; Van Gennep, 1960; Hertz, 1960) , para a compreensão

do modo como os intervenientes e público do ritual interpretam ou re-conceptualizam os símbolos e gestos nele incorporados. Incluem-se também aqui um conjunto de perspetivas antropológicas sobre a divisão sexual do trabalho religioso, que possam conduzir uma futura investigação sobre a notada feminização da EdA associada ao atual paradigma da sua revitalização (Gemzöe, 2000; Dubisch, 1995; Sered, 1992; Davis, 1984; Weiner, 1977, 1976).

Partindo das linhas de investigação apresentadas coloca-se a seguinte questão provisória para um futuro desenvolvimento deste projeto: no atual contexto de *revitalização* da Encomendação das Almas, protagonizado por *migrantes de regresso*, de que modo o ritual tem contribuído para a re-agregação e o reforço dos *laços de sociabilidade* entre elementos da comunidade, mas também como um bem *patrimonial imaterial* de identidades locais, e que *sensações, percepções e concepções ontológicas* são restauradas na *performance* da EdA, para quem a *corporaliza* e para os que a ouvem?

Para o desenvolvimento desta questão central e de acordo com a observação empírica e leituras teóricas até aqui desenvolvidas, a prossecução de um estudo sobre o tema apresentado, poder-se-ia desenvolver através dos seguintes objetivos: identificar formas paradigmáticas da revitalização do ritual; problematizar o lugar do ritual na vida social das aldeias estudadas para além da função identitária expressa nas apresentações mais folclorizadas; refletir sobre possibilidades e adversidades de compatibilização do fundo religioso do ritual com práticas e usos inerentes à sua inclusão num repertório de Património Cultural Imaterial (PCI), à escala local; compreender que concepções da morte são mobilizadas na prática ritual, depois de revitalizado; perceber como, na prática ritualística, as mulheres transformaram os papéis que lhes estavam consignados no passado.

O presente projeto encontra-se estruturado em quatro partes. Depois deste primeiro texto introdutório, segue-se a apresentação de um conjunto de considerações gerais sobre o ritual “Aspetos Gerais sobre a Encomendação das Almas” (p. 5-12). Ai se destacam os modos como a Encomendação foi estudada no período anterior à sua revitalização. Seguidamente apresentam-se as localidades escolhidas para o desenvolvimento preliminar de terreno, como casos paradigmáticos da revitalização. No segundo capítulo “Revisão de Literatura - A Terra, a Memória e o Corpo” (12 – 59) faz-se a apresentação da literatura mobilizada, que se encontra dividida em três partes, de acordo com os objetivos do projeto de investigação. Ai se faz: uma atualização conceptual e apresentação crítica do movimento de ‘regresso-à-terra’ como um modo de resgate da ‘localidade’; uma exposição de perspetivas teóricas para um entendimento e análise dos

processos de patrimonialização do ritual, introduzindo a antropologia cultural como instrumento de produção de uma estética “negativa” da patrimonialização; e a identificação e lentes teóricas e metodológicas para a observação e estudo de ativações ontológicas decorrentes da corporalização prática do ritual. Num terceiro capítulo “Reconhecimento Preliminar do Terreno - Trânsitos com o Divino, da Terra ao Céu” (60-88) encontram-se retratados um conjunto de cenários e dinâmicas que resultam de um trabalho de reconhecimento preliminar do terreno, onde se destacam – os processos de revitalização do ritual como modo de re-sociabilização dos migrantes de ‘regresso-à-terra’; os empreendimentos locais e autárquicos de emblematização, mercantilização e patrimonialização do ritual; e um conjunto de quadros imagéticos de sensações, percepções e interpretações de quem corporaliza o ritual. No último capítulo “Perspetivas para o Estudo da Encomendação” (88-108) propõe-se um conjunto de linhas de investigação para o desenvolvimento do estudo da revitalização e restauro ontológico da ritual da Encomendação das Almas. Apresentam-se também um conjunto de metodologias talhadas para o estudo do tema de acordo com o seu ângulo analítico e uma planificação estruturada do projeto.

Capítulo I: Aspectos Gerais sobre o Encomendação das Almas

I.1. Observações e Estetizações do Ritual

As almas encomendam-se no período da Quaresma, integrando um momento específico na sociedade rural, num tempo em que os rituais se encontravam inscritos, em primeira instância, no calendário agrícola e pastoral. Joaquim Pais de Brito pensa este calendário como um texto a partir do qual se reproduzem e reforçam os modos de vida da sociedade rural: “primeiro quadro ideológico de referência de uma sociedade rural tradicional que, funciona como guia orientador” (1996: 219). Segundo o autor, no calendário ritual manifestam-se processos de “cristianização e domesticação do tempo e dos modos de o sinalizar” (ibid.: 218). O ritual da Encomendação das Almas situa-se no entrosamento entre um calendário agrícola e pastoral e um calendário religioso. No ano agrícola está associado a um tempo “... insistentemente marcado pela inquietação

manifestada quanto às condições meteorológicas. É então que as comunidades locais, em diálogo ou relação mais próxima com os seus antepassados, se debatem com uma natureza em cujas fronteiras se encontram as entidades portadoras de perigos que as podem ameaçar, mas também de energias protetoras” (ibid,: 20). No calendário religioso a Encomendação faz parte do “... longo período de recolhimento da Quaresma que mantém próximos os antepassados e o diálogo com a morte (...) um período de purificação que (...) prepara para os homens para a partilha do sacrifício...”(ibid.: 22).

A performance do ritual começa depois dos praticantes cessarem todas as atividades no seu quotidiano. Dirigem-se seguidamente para um lugar predeterminado, geralmente um ponto alto da aldeia ou vila. Ali chegados, já cobertos de xales pretos e transportando candeias de óleo, matracas ou sinos, consoante os usos locais de cada grupo, formam coletivamente um ou dois grupos. Em alguns lugares a encomendação consiste num canto responsorial realizado entre dois grupos. Depois de localizados no ponto consignado, começam coletivamente a encomendar as almas, seguindo determinadas direccionalidades corporais e de posicionamentos coletivos - dispendo-se em círculo fechado ou num coro frontal, em grupos estáticos ou em circulação pela aldeia. O próprio ato simbólico de encomendar almas consiste na entoação de conjunto de preces em tom plangente, dirigidas a entidades divinas (Deus, Jesus Cristo, Virgem Maria e Padre São Francisco). Fazem-se pedidos de piedade pelas almas dos mortos em penas de sofrimento no Purgatório e pelas almas dos vivos que se encontram em agonias de morte, e pelas almas que por ali pairam penando. A encomendação é um ritual no qual os seus praticantes intercedem pelas almas, para que essas possam obter um alívio das suas penas e, assim, ascenderem ao Céu com brevidade. O repertório de encomendações dedicadas às almas, corresponde geralmente a um conjunto de sete clamores entoados coletivamente de forma a serem ouvidos no espaço celestial. Procura-se também lembrar aos vivos que ainda não dormem ou que agora acordam, que a vida é uma passagem. As encomendações poderão ser pontuadas pelo tocar de uma campainha ou de uma matraca, dependendo do contexto, e intercaladas pelo murmúrio de orações às almas, geralmente um pai-nosso e uma avé-maria. Cada lugar tem um conjunto diferenciado de modos de encomendar almas – textos, melodias, gestualidades, movimentos, direccionalidades e objetos usados. Na atualidade são geralmente as mulheres que praticam o ritual, mas há contudo casos em que os homens continuam a participar do ritual, podendo por vezes desempenhar um papel diferenciado do feminino: usando do trajes de pastor, limitando-se a guiar de candeia na mão, o grupo de mulheres-encomendadoras pelos pontos onde se realiza a encomendação (Proença-a-

Velha); de gabão castanho realizando o solo vocal de encomendação precedido pelo coro feminino que coletivamente canta e reza (Idanha-a-Nova); ou misturados com o grupo de mulheres mas tocando uma matraca no final de cada encomendação (Monsanto). Depois de encomendadas as almas, os grupos sociabilizam informalmente, muitas vezes partilhando memórias. No final e em circulação o grupo vai-se se dissolvendo no regresso a casa – poderá visualizar excertos da prática do ritual na vila de Idanha-a-Nova através desta hiperligação¹: <https://vimeo.com/135851368>.

Jorge Dias e Margot Dias argumentam que o ritual da EdA seria um costume cristão, de raízes numa prática medieval católica, hibridizado pelo *povo* que lhe “misturou alguns símbolos mágico-pagãos” (Dias e Dias 1953: 5), apresentando-o como uma criação cultural (original) portuguesa. Anteriormente praticado um pouco por todo o país, o ritual já na década de 50 se encontrava em período de desvitalização “Só aqui e além, esporadicamente, se ouve, pelas noites da Quaresma, uma voz lúgubre a lembrar aos vivos: *que a vida é curta e que a morte é certa, e que são horas de rezar pelos que já partiram.*” (*ibid.*: 10). Com o forte movimento de êxodo rural e o desenvolvimento da emigração, com a mecanização da agricultura e a progressiva desvinculação do ciclo produtivo do calendário agrícola e religioso que estruturava a sociedade rural, também entraram em declínio muitos dos rituais e costumes que pontuavam esse calendário (Pais de Brito, J., 1996). A EdA foi um desses rituais. O seu declínio foi também associado à ação da própria igreja, que em várias localidades procurou expurgar rituais e manifestações religiosas com autonomia *popular*, que não se adequassem à “pureza” da religiosidade prescrita institucionalmente (Dias e Dias 1953; Lima e Carneiro, 1951).

O estudo do ritual da EdA surge num conjunto de textos, quase todos editados antes de 1974, produzidos nos campos da etnografia, folclore, etnomusicologia e antropologia. Este ritual é um tema “clássico” da antropologia portuguesa, pois constituiu objeto de atenção para um conjunto de figuras centrais na história da antropologia portuguesa. Inventariado sob a categoria “Costumes e Tradições” na *Bibliografia Analítica de Etnografia Portuguesa* (Pereira, 2009 [1965]), surge como uma expressão da *vida popular* ou da *cultura popular*, e é sempre assim que será entendido na literatura anterior ao 25 de abril. Em “As «alminhas»”, um texto de 1918 que integra *Etnografia Artística Portuguesa* (1937), Vergílio Correia descreve a Encomendação das Almas como uma forma de expressão da

¹ Pedro Antunes. 2015. *Vão da Voz*, 5'12.

religiosidade popular equivalente às *alminhas*² do Purgatório: como “quadrinhos” que representam materialmente o culto das almas (*ibid.*: 6). Estas permitem compreender um passado de paganismo e de hibridização com o cristianismo, constituindo vestígios de “rudimentar simplicidade estética” (6). O ritual das “...bárbaras encomendações...” das almas surge estetizado numa paisagem pontuada por “... templos e ao ar livre, quando as tardes se finam melancolicamente nos tempos brumosos da Quaresma” (Correia, 1937: 8). O modo de vida dos que praticam a encomendação é também transformado em objeto de contemplação artística com qualidades estéticas e morais “No pequeno agregado aldeão, em que todos são parentes, as almas da família ficam no culto geral...” (*ibid.*: 9). Para além das virtudes estéticas, a prática da encomendação remetia já uma ideia de identificação com a morte: “... o homem procurou sempre tornar propícios os seus semelhantes defuntos” (*ibid.*, 8). Num artigo intitulado “Cantar as Almas”, publicado em 1942 na revista *Açoreana*, Armando Cortes-Rodrigues faz uma descrição do ritual nos Açores (S. Miguel e Faial). Nesse texto, começa por indicar a variedade de designações do ritual, neste caso ‘cantar’, ‘ementar’, ‘lembrar’ ou ‘aumentar’ das almas, dependendo da povoação, seguindo-se uma descrição dos seus vários elementos (matraca, sinos, círculo no chão) e das fases de execução (direcionalidades) e a transcrição das letras das encomendações. O ritual é considerado pelo autor como sendo de origem continental - “... deve ter vindo de Portugal com os primeiros povoadores que se fixaram aqui.” (1942: 31) -, sendo por isso um dos costumes mais antigos praticados na ilha de S. Miguel, “... riqueza melódica que andou durante anos na boca do nosso Povo, como herança de beleza e de espírito, tão preciosa como a da língua e a do sangue” (*ibid.*: 35). Na região de Beira destaca-se a extensa etnografia de Jaime Lopes Dias, que incluiu um conjunto de referências e descrições ao ritual da EdA. A primeira menção ao ritual data de 1926 e encontra-se no jornal *Ação Regional* (1924-1930) na rubrica “Distrito Etnográfico” sob o título “Crenças, costumes e superstições”. Nesta Jaime Lopes Dias descreve muito brevemente o ritual e transcreve um excerto dos versos entoados. Na sua *Etnografia da Beira* (1941-1966) Lopes Dias relata o ritual em Escalos de Baixo, Idanha-a-Nova, Peral, Proença-a-Nova, Salvaterra do Extremo, Sertã e Vale do Lobo, transcrevendo também a letra do cântico acompanhada da respetiva notação musical. O ritual é desenhado pelo autor num quadro sombrio e noturno em que figuram pequenas aldeias, animadas por sombras que libertam uma triste melodia,

² As alminhas do Purgatório são pequenos nichos de devoção colocados em encruzilhadas ou nos limites das povoações. João Pina-Cabral descreve-os como “... retábulos (...) quase todos resultado de ofertas votivas à Almas por parte de um indivíduo ou de um grupo de vizinhos que querem agradecer algum favor recebido (...) as pessoas que passam deitam dinheiro na caixa de coletas ou deixam pequenas ofertas (...) com o desígnio de interessar as Almas pelos problemas do doador (1985: 76).

rompendo o “silêncio sepulcral” que as selava (1948: 87). Na revista *Douro-Litoral*, encontra-se publicado um artigo do próprio diretor da revista, A.C. Pires de Lima em coautoria com Alexandre Lima Carneiro, com o título de “A Encomendação das Almas” (1951). Nesse texto, as particularidades locais são exibidas como provas da diversidade cultural que fundamenta uma unidade cultural ou nacional. Esse artigo de etnografia contextualiza o ritual em várias regiões do país (cf. Vilarinho das Furnas; Guimarães; Barcelos; Santo Tirso; Porto; Cete; Penafiel; Resende; Trás-os-Montes; Idanha-a-Nova; Monsanto; Castelo Branco; Elvas e Monchique), recorrendo para isso a um conjunto de etnografias locais. A EdA também se encontra retratada nas recolhas de Michel Giacometti (1959-1990) e Fernando Lopes Graça (1959) e na série “O Povo que Canta” de Afredo Tropa, produzida pela RTP1 entre 1970 e 1974 (Giacometti, 2009-2010) . Existe também uma atenção ao ritual no cinema e na literatura nacional, como atestam os exemplos do filme *O Crime da Aldeia Velha* (1964) de Manuel Guimarães ou o poema de Teixeira de Pascoas *Montes*, de 1898.

I.2 As Encomendações e os seus Contextos

Este projeto será realizado no contexto da Beira Baixa, mais especificamente nos municípios de Proença-a-Nova e de Idanha-a-Nova. Dos casos observados no decurso deste projeto, irei centrar-me no estudo do ritual em Monsanto, classificada em 1938 como a Aldeia Mais Portuguesa de Portugal, que na atualidade se apresenta como o caso mais emblemático de revitalização da EdA por via da ‘folclorização’. Um segundo caso apresentado é o da EdA na aldeia de Proença-a-Velha onde o ritual foi ‘reanimado’ depois de um declínio de cerca de 40 anos. Incluir-se-á também o estudo da revitalização na aldeia de S. Miguel d’Acha, onde o ritual foi ‘re-tradiconalizado’ através da introdução de formalidades estética. A prática da EdA nesta aldeia foi estudado pelo musicólogo Fernando Lopes Graça em 1959. A EdA na aldeia de Corgas, situada no município de Proença-a-Nova, embora não pertença às aldeias raianas, apresenta-se também como um caso particularmente interessante para estudar as coexistências entre uma valência patrimonial da EdA e o seu fundo religioso (Boissevain, 1992; Hobsbawm, 1983). Os quatro casos de estudo escolhidos representam paradigmas distintos de revitalização e de formas performativas de apresentação do ritual. Importará também atender-se, como

instância comparativa ao caso da aldeia de Idanha-a-Velha, onde no ano seguinte à sua revitalização o ritual cessou novamente, bem como ao estudo de a Encomendação noutras aldeias vizinhas, tanto em aldeias que tenham/estejam a revitalizar tanto nas que o não fizeram, mas dele guardam memória

Em ambos os municípios verifica-se um grande investimento na revitalização e patrimonialização do ritual. Apesar de serem contextos diferentes no que diz respeito ao tipo de povoamento, ocupação agrícola ou atividades socioeconómicas, em ambos os municípios encontramos no presente um conjunto de características que se parecem sobrepor às suas especificidade locais: o despovoamento, um progressivo abandono das atividades agrícolas, um decréscimo da natalidade e um desenvolvimento do turismo rural. Neste cenário as atividades associadas á agricultura parecem ressurgir como resultado de um processo de ativação patrimonial (Prats, 2004) e de turistificação dessa mesma ruralidade, apresentando-se agora como uma exibição de si mesma (Kirshenblatt-Gimblett, 1998). O município de Proença-a-Nova situa-se na zona do Pinhal Interior Sul (NUTS III³), uma das regiões que integra a atualmente designada NUTS II do centro do país, tendo como centro administrativa a cidade de Castelo Branco. Ocupa uma área de cerca de 1903 km². É limitada a norte pelo Pinhal Interior Norte e pela Cova da Beira, a leste pela Beira Interior Sul, a sul pelo Alto Alentejo e a oeste pela região do Médio Tejo. Para além do município de Proença-a-Nova, fazem também parte desta área administrava os concelhos de Oleiros, Sertã, Vila de Rei e Mação, que no total incluem um conjunto de 43 freguesias. No município de Proença-a-Nova manteve-se, até bem recentemente, a importância do setor primário e a estreita relação entre o setor secundário (ex. indústrias de transformação da resina) e a exploração dos recursos agro-florestais acompanhada da recente proliferação do sector terciário, nomeadamente através do turismo. O pinhal foi, em grande medida, utilizado como um recurso económico “encarada e utilizada como uma segurança, uma reserva para qualquer sobressalto ou doença prolongada, para o casamento de um filho, para uma obra de vulto ou, até, para um investimento na agricultura” (Baptista, 1996: 54). O cultivo de olival (para produção de azeite), milho e vinha (para produção de vinho) e a criação de gado caprino servem sobretudo o consumo doméstico. As pessoas que ali residem afirmam que nos últimos dez anos, face aos incêndios que condenaram a exploração silvícola, assistiu-se a um novo movimento migratório para fora

³ Esta sigla refere-se à Nomenclatura Comum das Unidades Territoriais Estatísticas (NUTS). Estas delimitam as Unidades Territoriais Estatísticas de Portugal, um conjunto de sub-regiões consideradas para fins estatísticos e de organização territorial. Esta divisão teve por base o Regulamento (CE) n° 1059/2003 do Parlamento e do Conselho de 26 de Maio de maio de 2003.

das aldeias do município e a uma reorganização produtiva. No caso que se pretende estudar neste município, a aldeia de Corgas, o pinhal, que garantia rendimentos regulares consideráveis, é de momento um território inculto e pouco explorado. Alguns habitantes obtêm rendimento do aluguer dos terrenos ocupados por um parque eólico erguido a partir de 2003. A organização social caracteriza-se pela importância de formas de cooperação produtiva, possibilitadas pelo afastamento de centros de decisão política/oficial. Corgas é uma das 39 aldeias/lugares da freguesia de Proença-a-Nova, fica a cerca de 9 km da sede de freguesia e concelho, à qual está ligada por uma estrada municipal alcatroada. A auto subsistência familiar é procurada, pelo recurso à agricultura de subsistência, e pelo uso de meios de produção como os fornos, o lagar, ou o moinho. Existem também espaços partilhados como o cemitério e a casa do povo.

No extremo leste da antiga Beira Baixa, encontramos o município de Idanha-a-Nova, também localizado na atual NUTS II da região centro. Faz também parte do distrito de Castelo Branco, mas corresponde à sub-região da Beira Interior Sul (NUTS 3). É delimitada a norte pelo município de Penamacor, a oeste pelos municípios do Fundão e Castelo Branco e a leste e sul com Espanha, mais precisamente pela região da Estremadura da província de Cáceres. Idanha-a-Nova inclui-se assim numa vasta unidade territorial, que corresponde a uma área de 3.738 km², sendo que o município de Idanha-a-Nova ocupa uma área total de 1.412,7 km². Idanha é o segundo maior município da área geográfica da Beira Interior Sul, e o quarto município mais extenso do país⁴. Do município de Idanha-a-Nova fazem parte um conjunto de 17 freguesias: Alcafozes; Aldeia de Santa Margarida; Idanha-a-Nova; Idanha-a-Velha; Ladoeiro; Medelim; Monfortinho; Monsanto; Oledo; Penha Garcia; Proença-a-Velha; Rosmaninhal; Salvaterra do Extremo; São Miguel d'Acha; Segura, Toulões; e Zebreira. À semelhança do que acontece nos outros municípios da região centro, e mais extensivamente em todo o interior do país, estas povoações também se encontram fortemente afetadas pelo envelhecimento da população, pela baixa natalidade, e por um elevado índice de migrações. Em Idanha-a-Nova no que diz respeito à agricultura, predomina o latifúndio, tendo por base a produção do trigo, o montado e o olival. A paisagem é marcada por grandes extensões de terrenos que se encontram vedados por redes de arames que delimitam grandes lotes de propriedade. Assim, por oposição ao

⁴ Núcleo Executivo Idanha-a-Nova, 2005, *Diagnóstico Social do Município de Idanha-a-Nova*. Câmara Municipal de Idanha-a-Nova: Idanha-a-Nova [http://www.cm-idanhanova.pt/gass/pdf/diagnostico_social.pdf, consultado a 15 de abril de 2014].

contexto de Proença-a-Nova, a realidade social foi marcada por assimetrias económicas e sociais decorrentes deste tipo de ocupação latifundiária da terra, aproximando-se mais da estrutura social do Alto Alentejo (Rovisco, 2013). Já desde meados do século XX, o trabalho, pago à jorna pelos grandes latifundiários do município, definiu em grande medida o tipo de relações sociais que aqui se estabeleceram, de desigualdade económica e social. Como exemplo extremo deste tipo de estrutura social, no passado, destaca-se o caso da povoação de Idanha-a-Velha, que já desde meados do século XIX, era dominada por uma família, os Marrocos, que ainda hoje são proprietários da maioria das terras que circundam a aldeia e por isso foram os “patrões” da grande maioria dos residentes. Na atualidade um conjunto de iniciativas autárquicas, empresariais, nacionais e individuais tem vindo a fazer um grande investimento na reestruturação produtiva do concelho, surgindo o património natural e cultural como uma das principais apostas para o desenvolvimento da região. Neste domínio observa-se um conjunto de ações, das quais se destacam a mercantilização dos recursos naturais e paisagísticos (ex. Parque Natural do Tejo Internacional ou do Geoparque Naturtejo), a reabilitação arquitectónica de aldeias e a sua promoção enquanto aldeias históricas (Monsanto e Idanha-a-Velha), a recuperação arqueológica e de objetos com valor etnográfico (ex. os adufes, a coleção de objetos do trabalho agro-pastoril, etc.), a construção de equipamentos culturais e museológicas (ex. Centro Cultural Raiano e Fórum Cultural); a publicação de livros e revistas, de natureza histórica e etnográfica, sobre o património local (ex. revista *Adufe*), bem como a organização de feiras de artesanato, a mercantilização de produtos alimentares locais e a promoção da gastronomia local.

Em ambos os municípios as *tradições*, as quaresmais em particular, são um elemento central de um conjunto de iniciativas que marcam a reestruturação produtiva do espaço rural. Assim a EdA surge como um caso exemplar para a partir dele, se estudar este conjunto de dinâmicas de transformação produtiva. O ressurgimento, (re)invenção ou re-traditionalização são dinâmicas que apesar das suas variações, atuam de forma sincrónica, injetando um novo fôlego ao ritual (Boissevain, 1992; Hobsbawm, 1983).

Capítulo II: Revisão de Literatura - A Terra, a Memória e o Corpo

II. 1. O ‘Regresso-à-Terra’ Como Prática Antropológica

A revitalização da EdA tem sido um trabalho quase exclusivamente feito por migrantes que regressam à terra. Deste modo impõe-se no âmbito deste projeto tentar compreender o fenómeno do regresso à terra, nas articulações que estabelece com os processos de revitalização do ritual. Neste tópico procurarei desenhar o fenómeno de ‘regresso-à-terra’ enquanto conceito antropológico, formulando-o a partir de duas perspectivas. Primeiro partindo de um conjunto de ideias propostas nas ciências sociais e humanas, sobre o que se designa por movimento de ‘regresso’ no contexto migratório português (Rocha-Trindade, 1995, 1986, 1988). Em segundo lugar através da formulação conceptual de ‘terra’, com recurso aos debates da antropologia contemporânea sobre as percepções de ‘*home*’ (Rapport e Dowson 1998; Hobsbawm, 1991) e de formulações do conceito ‘localidade’ (Appadurai 1996; Lovel 1998; Parkin 1998), observadas a partir de uma antropologia focalizada em questões de formulações identitárias em contexto migratórios (Brettell. 2003; Silvano, 2006).

Para uma compreensão do fenómeno de ‘revitalização’ da Encomendação, que acompanha o movimento de ‘regresso-à-terra’, impõe-se antes demais compreender o seu negativo, o fenómeno do ‘declínio’ do ritual. A documentação histórica, etnográfica e videográfica do ritual de encomendar as almas, referente à primeira metade do século XX (ex. Dias, 1950; Lima A. C., e L. Carneiro, 1951; Giacometti, 1959-1990), retrata-nos uma prática intimamente ligada a uma sociedade portuguesa de matriz rural. A Encomendação encontrava-se então inscrita num quadro social, religioso e produtivo, ocupando um conjunto determinado de funções nesses domínios – o encomendar das almas correspondia a uma prática de penitência quaresmal, de cariz religioso; era praticada num período de escassez, associado ao final do ciclo de inverno, quando cuidar dos mortos poderia significar a regeneração da vida, pois esperava-se que as almas pudessem interceder positivamente no restauro da fecundidade na terra; as almas exerciam também um poder moralizador sobre os vivos, nomeadamente em questões de heranças, partilhas de terras ou na resolução de problemas de saúde ou de ‘má-sorte’. Para um entendimento social e contextual do declínio da Encomendação, é central entender-se o fenómeno que Fernando Oliveira Batista designa de “declínio de um tempo longo”. A conceptualização de ‘tempo longo’ é desenvolvida pelo autor num artigo, intitulado “Declínio de um tempo longo”,

publicado no catálogo da exposição *O Voo do Arado*⁵ (1996). Trata-se de um tempo persistente que ao longo de muitos séculos teve como valores morais, sociais e laborais de referência “um quadro de vida local, vincadamente endógeno na estruturação e na dinâmica das economias agrícolas, e a utilização de tecnologias hoje designadas de tradicionais, diversificadas, adaptadas às condições do meio, mas que impõem limites estreitos na relação com os ciclos da natureza” (1996: 72). Com a sangria populacional que esvaziou vilas, aldeias e lugares também se transformaram os momentos de sociabilidades associadas aos rituais que estruturavam as relações do homem com a natureza e com o cosmos. A Encomendação era um desses momentos de reencontro entre os que partilhavam uma mesma visão do mundo: um lugar privilegiado para a formação de redes de solidariedade entre vivos, e dos vivos para com os mortos, através de trocas diretas com o divino e de circulação entre ‘mundos’. Mas como nos diz Oliveira Baptista, quando “morre uma cultura, declina um mundo...” (1996: 43). O declínio do ritual de encomendar as almas enquadra-se desta forma no declínio de um ‘tempo longo’. Num segundo plano importa também considerar o papel que a Igreja teve na depuração de práticas religiosas não prescritas institucionalmente, intenção que se tornou pública no Concílio do Vaticano II (1961). A igreja procurou eliminar, através da proibição, um conjunto de práticas religiosas dotadas de autonomia popular, que pudessem denotar algum tipo de relação com manifestações residuais de paganismo. Na revista *Douro-Litoral*, encontramos um artigo do próprio diretor da revista, A.C. Pires de Lima em coautoria com Alexandre Lima Carneiro, com o título de “A Encomendação das Almas” (1951). Os autores responsabilizam e criticam as autoridades da Igreja por terem sido as responsáveis pelo fim do ritual em muitas regiões do país, através de proibições. Tratava-se de um costume “mais moral, mais estético e mais útil do que a prática dos terríveis alto-falantes que ameaçam acabar com os restos das canções tradicionais” (1951: 20). Margot Dias e Jorge Dias apresentaram ao “XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências” uma comunicação relativa à encomendação das almas, editada em separata (1950) e posteriormente em livro (1953), onde lamentam o progressivo desaparecimento da Encomendação das Almas das aldeias portuguesas. Como justificações para esse desaparecimento corroboram do argumento de

⁵ Exposição temporária organizada pelo Museu Nacional de Etnologia em Lisboa com o objetivo de exibir as profundas transformações do mundo rural português nas últimas décadas do século XX. Um percurso pela cultural material a evolução das tecnologias de trabalhar a terra em particular, foram o mote/dispositivo e/ou o modo de transportar o público para uma reflexão sobre uma série de transformações: socioeconómicas e e culturais (Brito, 1996).

A.C. Pires de Lima e de Alexandre Lima Carneiro, que aponta para a ação da Igreja de luta contra práticas religiosas que não se enquadrassem com a religiosidade prescrita. Indicam também uma segunda razão para o seu desaparecimento, a “tendência da época [ser] avessa a tradições” (Dias 1953: 1).

Foram os que estiveram ausentes que, depois de regressados à terra, volveram a encomendar as almas dos que na terra ficaram. Neste sentido para um entendimento dos atuais processo de revitalização do ritual da Encomendação, há primeiro que se definir o que se entende por ‘regresso’, para depois se tentar compreender os modos como este influi na própria revitalização. Colocam-se então as seguintes questões: que movimento é esse? É regressar um movimento inverso a um caminho que se tomou inicialmente? Um novo deslocamento ou um desvio a uma possível continuidade? Um movimento de circularidade, de continuo desgaste (um eterno retorno)? Ou uma impossibilidade real? Apesar de nos últimos anos terem sido publicados uma grande variedade de estudos em ciências sociais sobre movimentos migratórios, muitos têm-se focalizado sobre questões relativas aos processo de emigração/imigração, nomeadamente sobre questões que incidem sobre o trabalho, a integração ou exclusão social dos migrantes ou sobre as relações que os emigrantes estabelecem com a sua sociedade de origem. No campo da antropologia cultural e social portuguesa poucos são estudos sobre o fenómeno do regresso dos emigrantes. Contudo, no campo disciplinar da sociologia portuguesa e francesa têm-se vindo a publicar alguns estudos dedicados ao ‘regresso-à-terra’, fundamentais para a compreensão do fenómeno (Rocha-Trindade, 1983; Rocha-Trindade *et. al.*, 1987, 1995). No seu sentido mais lato o ‘regresso à terra’ poderá ser entendido, como base na proposta de Ernest George Ravenstein nas suas *Leis da Migração* (1885), como um movimento “contracorrente no sentido inverso” (Ravenstein, E. G., 1889 cit. Grigg, D. B., 1977: 48) à orientação inicial do fluxo migratório. No entanto há que situar esses movimentos de regresso a partir de conceptualizações desenhadas em torno do fenómeno, que marcaram com relevância a história contemporânea em Portugal. Até meados do século XX voltavam maioritariamente os ‘repatriados’ de um longo tempo de emigração no Brasil. Repatriavam-se voluntariamente os que tinham atingido com sucesso os seus objetivos de enriquecimento, mas também os que se viam obrigados a voltar com os seus projetos de prosperidade malogrados em terra nova. Repatriavam-se os que se encontravam em situações de clandestinidade, os que adoeciam gravemente ou os que permaneciam numa situação de marginalidade, sendo auxiliados no seu retorno por subsídios do governo português ou brasileiro ou por Sociedades de Beneficência Locais (Oliveira Martins, cit. Rocha-Trindade:

88). Contudo, o uso do conceito ‘repatriado’ foi sendo continuamente aplicado aos que regressaram por razões de insucesso: “Com o decorrer do tempo, a conotação domina a denotação, sendo que já desde pelo menos 1927, repatriação tomada no sentido do regresso ao país de origem de pessoas desprovidas dos meios ou das condições necessárias para se manterem no país de acolhimento”. (Rocha-Trindade, 1986: 88) . Com o 25 de abril em 1974 e a libertação das ex-colónias portuguesas, voltaram em massa “centenas de milhares de nacionais, empurrados pelas circunstâncias para fora dos seus lares africanos, desalojados, carenciados, desinseridos...” (*ibid.*; 90). A esses deu-se o nome de ‘retornados’. A partir da década de 60 a emigração portuguesa muda de rumo, destacando-se pela sua predominância quantitativa dois tipos de destino preferenciais: “o interior do país, onde as migrações internas, orientadas das áreas rurais e periféricas se dirigem para os principais centros urbanos e distritos industrializados, particularmente Lisboa e Setúbal, e o espaço internacional onde a emigração para a Europa passa a assumir maior relevo” (Rocha-Trindade; *et al.*, 1988: 3). É a partir da ‘inversão’ dessa terceira de tendência migratório que se formula a especificidade do conceito de ‘regresso’. Rocha-Trindade ensina-nos que “conceptualmente o termo regresso (de emigrantes) coincide com a noção de repatriamento - tomada como ação inversa da expatriação - e com a de retorno (de nacionais ao país): no entanto, estes dois últimos termos estão aturadamente conotadas com circunstancialismos que desaconselham o seu uso” (Rocha-Trindade; *et al.*, 1995: 47). Desta forma Rocha-Trindade circunscreve o ‘regresso’ a um movimento de ‘inversão’ em relação ao fenómeno migratório, que implica a permanência no local de origem: “quando aplicado ao contexto migratório, regresso significa a inversão daquele fenómeno, com a fixação definitiva no país de origem, após um período mais ou menos longo de estada no estrangeiro” (Rocha-Trindade; *et al.*, 1995: 47). Para um estudo mais localizado do regresso à terra, das praticantes da Encomendação em Proença-a-Nova, é fundamental ler-se a tese de Doutoramento do geógrafo Fernando Martins intitulada *Pinhal interior Sul e o Regresso de Emigrantes (1975-2001)*, publicada em 2011. De acordo com a análise detalhada que o autor faz do movimento de regresso ao Pinhal Interior Sul (PIS) entre 1974 e 2001, o conceito de ‘regresso’ que propõe inclui:

...todos os indivíduos efetivamente chegados ao PIS e aí residentes, independentemente dos motivos responsáveis pelo regresso; incluíram-se, portanto, quer os provenientes de países estrangeiros, aos quais se aplica a designação de emigrantes, quer os provenientes de outras regiões do território nacional, que fazem parte das denominadas migrações internas. (Martins, 2011: 33).

Desta proposta interessa relevar a inclusão na categoria dos regressado, das pessoas que provém das designadas migrações internas e não a circunscrição do regresso a um tipo específico de motivação. No âmbito do presente projeto de estudo entenderei ‘regresso’ como um movimento de realização de um futuro adiado, impulsionado por um desejo nostálgico e concretizado pela integração do sujeito na sua ‘terra’ natal.

II. 1.2 O Ritual no Restauro Imaterial da Terra

Regressasse à ‘terra’, mas que lugar é esse? O termo português ‘terra’ equivale conceptualmente às noções alemãs de ‘*Heim*’ e ‘*Heimat*’, que podem ser relacionadas com o conceito antropológico de ‘*Home*’. Estes conceitos são centrais para pensar o lugar de destino para onde se dirige esse movimento de superação da memória, aqui designado como ‘regresso’. Partindo do sentimento de nostalgia que se experiencia numa situação de afastamento de um local e de um tempo, Eric Hobsbawm explica o significado de ‘*Heim*’ enquanto experiência subjetiva que um indivíduo tem ao reencontrar o seu lar doméstico ou familiar, acedendo, na realidade, à memória das relações que aí estabeleceu no passado. Diferentemente associa ‘*Heimat*’ à ideia de ‘terra’, um espaço socialmente construído e por isso publicamente partilhado. Hobsbawm contrapõe assim a natureza privada e subjetiva de ‘*Heim*’ ao carácter público de ‘*Heimat*’: “For home in the literal sense, Heim, chez soi, is essentially private. Home in the wider sense, Heimat, is essentially public. It is almost a social construction rather than a real memory...” (1991: 67). Na língua portuguesa ‘*Heim*’ aproxima-se do adjetivo ‘familiar’, que qualifica aquilo que é doméstico ou íntimo, e do substantivo ‘lar’, caracterizado no dicionário de Raphael Bluteau⁶ (1728) como “... pavimento da chaminé, onde se faz o lume, e onde está o borrarho, pelo fogão da cozinha, ou por toda a casa”, mas também é apresentado como “templo da memória” (pp.141). O significado de ‘lar’ comporta então uma dimensão física de casa, que se constrói simbolicamente a partir do centro cósmico da chaminé. Mas por ‘lar’ compreende-se também uma dimensão intangível, de lugar onde se concentram e sacralizam memórias da

⁶ Raphael Bluteau, 1728, Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus. [<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>, acedido a 02-06-2014].

família. O conceito *'heimat'* poderá ser traduzido para português por referência a palavras que remetem para diferentes escalas - pátria, regiões, vilas, aldeias ou lugares - que se articulam com o conceito antropológico de 'localidade', mas remete também para um conjunto de sensações que provocam um reconhecimento pela familiaridade, como sonoridades, sabores de determinados alimentos, cheiros ou determinados gestos e práticas. Neste sentido poderemos compreender a prática ritual da Encomendação, cujos referentes simbólicos marcam e constroem uma ideia de 'terra' no sentido plural, enunciado na expressão "na nossa «terra» fazia-se a Encomendação", mas também numa dimensão mais fenomenológica dessa 'terra' como lugar de memória subjetiva, onde as sensações que se tinham ao presenciar ou perscrutar a prática da Encomendação integram a própria configuração sensorial e mnemónica dessa "minha «terra»", no singular. O conceito inglês *'home'* parece concentrar estas múltiplas valências que se desenham em torno de *'heim'* e *'heimat'* - territoriais, mnemónicas, simbólicas e sensoriais. Captura a complexidade de relações que se entrecruzam com a memória de um lugar, expressando formulações identitárias de grupos localizados ou deslocalizados de um determinado espaço territorial (comportando as várias escalas do transnacional ao local).

O desenvolvimento conceptual de *'home'* articula-se simetricamente com o conceito de 'localidade'. Este último encontra-se no centro do debate antropológico sobre a problemática de manutenção de identidades nacionais, locais ou individuais, num mundo marcado por trânsitos globais de grupos de pessoas, informações e imagens, bem como da consolidação de comunidades transnacionais ou de integrações culturais multimodais. David Parkin no prólogo à obra *Locality and Belonging* (1998) organizada por Nadia Lovel, parte da justaposição dos conceitos de 'Localidade' e 'Pertença' questionando-se sobre a possibilidade de um indivíduo pertencer a um grupo que não tem um ponto fixo de referência territorial (Parkin, *in* Lovel, 1998: i). Notando nas pessoas uma crescente consciência da existência de inúmeras outras populações que se encontram globalmente ligadas por rápidos e sistemas de comunicação sofisticados, bem como por estilos de vida que se conciliam com os antigos laços costumeiros estabelecidos por via do comércio ou de casamentos mistos, Parkin problematiza o conceito de 'pertença' colocando três questões dicotómicas: (1) será possível um grupo consolidar-se enquanto 'comunidade' que se formula a partir de uma naturalidade partilhada, mesmo havendo uma discordância no grupo sobre localização da terra a que se pertence? (2) será possível a formação de uma 'comunidade' desvalorizando a conformação com o lugar de origem, e ao invés disso tendo como referência os hábitos socialmente partilhados? (3) pertencer a uma dita 'comunidade'

terá necessariamente de se realizar através de articulações por via do parentesco? (*ibid.*: x-xi)

A primeira questão mostra-nos a fragilidade ou volatilidade das formulações identitárias que têm por base o local de origem do indivíduo; na segunda questiona-se a ideia de ‘localidade’ como sinónimo de etnicidade, ponderando-se as trocas culturais no presente como fator de consolidação de um grupo; e com a última questão Parkin interroga-se sobre o papel que as relações de parentesco ainda têm na produção de localidade, enquanto critério relevante para a pertença de um indivíduo a um grupo. Neste sentido Parkin propõe uma distinção entre os que circunscrevem ‘localidade’ ao critério de narrativas culturalmente partilhadas e/ou a laços de parentesco referentes ao lugar de origem, a ‘comunidade’ torna-se aqui sinónimo de etnicidade, e os que lhe dão uma extensão ‘multilocal’ formulada a partir da memória cumulativa dos muitos lugares que marcam os seus percursos de vida e dos pares com quem sociabilizam quotidianamente (Parkin *in* Lovel: xiii). Nadia Lovel entende o sentimento de pertença a uma localidade com base na noção de lealdade ao lugar, considerando desta forma a ‘localidade’ e a ‘pertença’ como “marcadores de identidade” (1998: 1). Contudo, salienta que a experiência vivida de migração, apesar de provocar o desenraizamento do indivíduo da sua localidade de origem, pode também estimular uma outra forma de localidade e pertença, que deriva do seu próprio deslocamento e das relações que aí se estabeleceram. Para Lovel a ‘localidade’ poderá assim resultar de um processo composto e multifacetado, ou seja, uma localidade multivocal (*ibid.*: 5). Esta é uma perspectiva semelhante à que Arjun Appadurai apresenta em *Modernity at Large* (1996) que entende ‘localidade’ não como estritamente espacial, mas principalmente como relacional e contextual. A localidade realiza-se através de uma teia de conexões entre a proximidade social, os contextos de relatividade e as tecnologias de interatividade (Appadurai 1996: 179). Os vínculos de interação social, produtores de identidade local, no mundo contemporâneo, são frágeis e precisam de ser cuidadosamente reiterados, nomeadamente através do ritual. Appadurai entende as práticas religiosas como modos de produção e reprodução de localidade. Deste modo o ritual da Encomendação poderá ser entendido para os que regressam como uma forma de regeneração de laços de sociabilidade nessa primeira mas agora “nova” localidade. A participação na prática ritual é para os que regressam um modo social de se apresentarem publicamente como produtores da própria identidade local. No âmbito do presente estudo sobre a revitalização da prática da Encomendação entender-se-á ‘terra’ como um conceito que remete para o resgatar de uma memória construída de fragmentos de experiências e lugares subjetivos e/ou de rotinas culturalmente partilhados, que compõe uma totalidade mnemónica e sensorial.

Contudo, no caso do ritual da Encomendação, e apesar dos fluxos globais percorridos por grande parte das próprias encomendadoras, existe inequivocamente um ponto axial do qual se encomendam as almas, que é precisamente o seu local de nascimento. É dessa ‘terra’ e não das outras que se lançam as almas para um novo trânsito metafísico e memorial, em direção a uma localidade futura (*post-mortem*).

Partindo da problematização e dos contornos conceptuais de ‘regresso’, ‘home’ e ‘localidade’, podemos desenhar um quadro analítico, enunciado antropologicamente, do fenómeno ‘regresso-à-terra’. Não como uma amálgama dos três conceitos, mas na extração de possibilidades que se produzem na sua correlação. Neste sentido parecem ressaltar três perspectivas teóricas que se constroem a partir da observação etnográfica dos que à terra regressam. Estes correspondem a modos de formulação identitárias, que embora se possam distinguir conceptualmente, por vezes se entrecruzam num mesmo plano. Numa primeira perspectiva regressar à terra é volver a um dimensão espaço-temporal pela qual se formula um pertença identitária nacional e local de referência, que coincide geralmente com a terra onde se nasceu ou, onde se integrou uma estrutura de parentesco por via do matrimónio, tornando-se assim num espaço de efabulações identitárias, coletivamente construídas. O ‘regresso-à-terra’ é também concebido como fazendo parte um movimento de continuidade no ciclo da vida. Nigel Rapport no texto “Movement and Identity: Narrations of «home» in a world in motion” (2003) faz uma crítica ao conceito de ‘home’, enquanto modo centrado e estacionário de conceber identidades (Rapport, 1997: 66). Num mundo caracterizado por movimentos globais, em que os indivíduos circulam entre múltiplas casas, espacialidades e contextos sociais, a ‘localidade’ poderá ser compreendida como um movimento contínuo. Nesse sentido Rapport propõe uma concepção de localidade (‘home’) como “... o meio ambiente no qual o sujeito empreende as rotinas da sua vida quotidiana, através do qual o *espaço* se torna *lugar*..” (*ibid.*: 66). A sua visão dos processos de formação de identidades é apresentada citando uma metáfora proposta por Ian Chambers: “a identidade de um individuo é «formada em movimento»: o «conto de um migrante» de ‘transições e heterogeneidades hesitantes” (*ibid.*: 73). Deste modo o ‘regresso-à-terra’ poderá ser compreendido como um percurso que se integra num conjunto mais alargado de espaços ou ‘localidades’, que cumulativamente servem de referência a uma construção identitária, onde se inscrevem múltiplas localidades e memórias, rejeitando-se assim uma perspectiva unívoca, monolítica ou estática de localidade. Contudo, interessa aqui também atender ao retrato no negativo que John Berger faz dessa imagem de identidades que se formam no movimento, mostrando que com a desterritorialização e a desorientação dos

próprios indivíduos: “... o *homem moderno tem sofrido do aprofundamento da condição de ‘homelessness’ [nómada⁷]*” (Berger, *et. al.*, 1974: 77). O contraponto e consequência da experiência migratória na sociedade provocaria um certo tipo de nostalgias, “nostalgias, que são, pela condição de ‘estar em casa’ numa sociedade, consigo próprio e, em última instância, no universo” (*ibid.*, 1974: 77). Paul Basu na sua obra *Highland Homecomings* (2007) introduz uma outra perspetiva sobre ‘home’, particularmente relevante para o estudo da revitalização da Encomendação, por se desenhar etnograficamente a partir do movimento de ‘regresso-à-terra’ na Escócia. Partindo da ideia de Walter Benjamin de ‘dialética’ entre *stasis* e a desordem do movimento, Basu reconceptualiza ‘home’ por referencia à predominância de identidades ‘ambivalentes’ no mundo moderno, onde ‘home’ é “...«at home» in a world of movement and «at sea»” (2007: 10), ou seja, é estar entre o mar de liberdade e de criatividade autodeterminada, mas também a possibilidade de ‘regresso’ a uma ‘terra’ sinónimo de “...segurança exteriormente-determinada de uma identidade «coletiva»” (*ibid.*: 10). No caso português, embora haja essa dialética entre ‘*stasis*’ (identidade fixada na ‘terra natal’) e movimento (circulação social pelo mundo em busca de melhores condições de trabalho), verifica-se também um esbatimento dessa polaridade devido à especificidade da *práxis* dos trânsitos entre esses dois mundos. Caroline Brettell em “Emigrar para Volta – A Portuguese Ideology of Return Migration” (2003) entende a ‘migração de regresso’ portuguesa como um processo que ocorre na relação de forças entre o desejo de regressar, cuja gradação varia em proporção com as condições de vida e/ou integração social do indivíduo/família no contexto de chegada, e a concretização desse regresso, variando de acordo com o modo como os próprios migrantes perspectivam ou se relacionam com a sua sociedade de partida (2003: 59). Apesar das múltiplas variantes, e de acordo com a investigação antropológica de Brettell, a migração portuguesa é, ainda antes de sair (à priori), conformada por aquilo que a autora designa de ‘ideology of return migration’, uma concepção temporária de migração, com o pressuposto pré-determinado de regresso. Esta ideologia é enformada por uma ‘nostalgia institucionalizada’, que poderá ser compreendida como ‘saudade’ (2003: 59). Neste sentido o ‘regresso-à-terra’, no caso português, terá de ser pensado como o resultado final de um processo migratório de transportes, portabilidades e performances da própria “terra natal”, manifestas nas práticas e representações *emic* dos próprios migrantes. Filomena Silvano, numa investigação

⁷ Opto aqui por traduzir ‘homelessness’ por nómada, embora numa tradução literal a palavra signifique ‘sem-abrigo’. Apesar do homem moderno também sofrer dessa condição de sem-abrigo, parece-me que o sofrimento a que o autor quer expressar é a de uma ansiedade inerente uma experiência de vida errante, em que o nomadismo se faz não por opção voluntária, mas como condição necessária ou imposta para a sua subsistência económica.

antropológica que resulta da etnografia do processo de realização do filme *Esta é a minha casa* (1997) de João Pedro Rodrigues, apresenta no texto que acompanha a edição do filme, intitulado “Ir à Terra – Mobilidade transnacional e construção de sedentariiedades imaginadas” (2006), um conjunto de mecanismos de portabilidade dessa ‘terra-natal’ ou ‘processo de etnicização dos emigrantes portugueses’: a *experiência anual* «de localização» realizada por muitos dos emigrantes em contexto europeu; a própria viagem à ‘terra’ como uma *performance de densidade emocional*; e já na própria ‘terra’ a *experiência de «localização»* muitas vezes tomando a forma de projeção nostálgica (Silvano, 2006: 8). Nesta terceira perspetiva o ‘regressar-à-terra’ mais não é do que voltar a uma localidade em que nunca se deixou de estar, não excluindo com isso as experiências e relações que se foram acumulado noutros contextos. O ‘regresso-à-terra’ é a possibilidade/potencial de movimentos mnemónicos, em que a ubiquidade da cultura confere ao sujeito uma possibilidade de transporte.

II. 1.3 Processos de Revitalização da Encomendação

No contexto estudado o ressurgimento da Encomendação data de meados dos anos 90, com variações locais determinadas pelos fluxos de emigrantes que regressaram à sua aldeia. Como foi anteriormente referido, o ritual é atualmente praticado em aldeias situadas nas sub-regiões do Alto Trás-os-Montes (Bragança), da Beira Interior Norte (Guarda), da Beira Interior Sul (Idanha-a-Nova) e do Pinhal Interior Sul (Proença-a-Nova). Apesar de essas ‘localidade(s)’ corresponderem ao mesmo território da sua origem/naturalidade, o quadro socioeconómico e político que o enquadra depois do regresso é bastante distinto. Quando comparados o atual contexto social, económico e político dessas localidades onde agora se revitaliza a Encomendação, com esse outro ‘tempo longo’ retratado por Oliveira Batista (1996), as diferenças são muitas. O estudo da revitalização do ritual terá de ser feito com uma nova lente, capaz de dar visibilidade aos devidos contrastes e transformações produtivas em curso nos espaços rurais. De um quadro ideológico onde a exploração de recursos naturais como modo de subsistência, assistimos agora à produção e exploração de recursos culturais, mas também ‘bio-naturais’. O novo cenário imagético, produtivo, socioeconómico e político a que João Leal designou por ‘processo de pós-ruralização’ (2007: 57), é agora evidente, tal como foi analisado e sintetizado museologicamente e academicamente com a realização da exposição “Voo do

Arado” (1996) e a publicação do respetivo catálogo (Brito, 1996), marco incontornável da antropologia contemporânea portuguesa. O processo de ‘pós-ruralidade’ foi posteriormente desenvolvido e conceptualizado pelo antropólogo Luís Silva, que o formula com base num quadro alargado, onde se integram “...uma série de transformações sociais, económicas e demográficas...”, dando visibilidade a velhas e novas dinâmicas no espaço rural como a “...sangria populacional, declínio da agricultura e desenvolvimento do turismo” (Silva, 2008.: 20). Numa publicação mais recente *Património, Ruralidade e Turismo* (2014), o autor faz uma salvaguarda ou nota de precaução em relação à ‘pós-ruralidade’, entendida no prefácio de João Leal á própria obra, como um distanciamento em relação ao termo (2014: 15). Contudo, a recente proposta de Luís Silva de mudança de ângulo analítico – para o impacto dos ‘novos usos do campo’ - poderá também ser entendida como uma reconceptualização ou correção no espectro de alcance do conceito ‘pós-ruralidade’, agora ajustado a uma ruralidade que “...não pertence a um estágio anterior de evolução da sociedade portuguesa..” pelo contrário refere-se à ruralidade que “...não deixou pura e simplesmente de existir, em razão do processo de urbanização e da evidente perda da importância social e económica da agricultura em Portugal, que em muitos contextos passou do centro para a periferia das atividades económicas” (2014: 22-23). Se aceitamos e concebemos o ‘declínio de um tempo longo’ (Oliveira Batista, 1996) não penso que seja um problema prefixar a ruralidade com um ‘pós’. Não no sentido em que o ‘após’ determine o fim da ruralidade, mas antes enquanto separador conceptual que marca um olhar sobre transformações e impactos visíveis que por lá se passaram e passam, como o próprio autor descreve, ou seja, uma ruralidade que “... tem sido chamado sobretudo por agentes e/ou forças que lhe são exteriores – a cumprir novas funções (ideologicamente carregadas)”, das quais destaca:

...a preservação de recursos naturais/ambientais e a conservação de tradições e patrimónios (cultural, histórico, etnográfico, arqueológico, paisagístico, etc.), a produção de agricultura biológica e produtos locais, e o turismo (...), bem como, mais recentemente, a macrogeração de energia elétrica através de fontes renováveis (Silva, 2014)

Neste cenário a revitalização da prática da Encomendação, deverá ser entendida como a repetição de um gesto ritual que foi interrompido num passado marcadamente rural, rural no sentido que lhe é conferido por Fernando Oliveira Batista e Joaquim Pais de

Brito (cf. 1996). Não como uma repetição *ipsis verbis*, mas como uma produção cultural que configura essa ‘pós ruralidade’.

Após o regresso dos que já o praticaram ou que têm a memória do o ver fazer ou do ouvir, esse gesto ritual da Encomendação é repetido, mas agora como uma atualização ou superação da própria memória. No ritual está inscrita a própria memória dessa outra ruralidade, mas estão também esses novos/outros objetivos e impactos (ex. sociabilização, re-localização, turistificação). Deste modo a ‘pós-ruralidade’ é também uma prática de memória, ensaiada e produzida pelos que regressam à terra, com e/ou sem o impulso das ditas “forças que lhe são exteriores” (ex. folcloristas locais, projetos municipais de consolidação de um repertório patrimonial, projetos empresariais de reforço ao turismo cultural, etc). Impõe-se então um análise da *práxis* processual de revitalização da EdA, pois esta corresponde a configurações mnemónicas, sensoriais e simbólicas diferenciadas, que produzem a ruralidade. Jeremy Boissevain na introdução á obra coletiva *Revitalizing European Rituals* (1992) parte ideias dos vários autores (incluindo o próprio⁸) sobre ressurgimentos contemporâneos de celebrações e rituais públicos, em contextos locais diversificados e inseridos em dinâmicas sociais alargadas, para propor o conceito de ‘revitalização’. Contudo, este é na verdade uma atualização do conceito de ‘tradições inventadas’, proposto por Eric Hobsbawm, em *The Invention of Tradition* (Hobsbawm e Ranger, 1983). Importa primeiro clarificar que Hobsbawm entende que todas as ‘tradições’ foram inventadas num determinado momento do passado, distinguindo dois processos de invenção das mesmas “...‘traditions’ actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period (Hobsbawm, 1983: 1). Este segundo processo de invenção forma-se a partir de costumes ou hábitos que se repetem invariavelmente, por se assumiram socialmente como referentes a um passado, real ou inventado, e que por isso impõe a repetição de práticas fixas (*ibid.*: 2). A atualização proposta por Boissevain do conceito ‘tradições inventadas’, resulta de investigações etnográficas localizadas que permitiram perscrutar um maior espectro de inflexões desse mesmo conceito, que reconceptualizou como ‘revitalização’. Para além das celebrações públicas *inventadas* de raiz e das *inovações* como acrescentos a práticas costumeiras, Boissevain complementa o panorama da ‘revitalização’ com os seguintes casos/variáveis: *revitalizações* de ‘costumes’ que embora já lá estando recebem um novo

⁸ Jeremy Boissevain na publicação que coordena inclui um capítulo sobre os seus estudos sobre a transformações e revitalizações nos rituais públicos na ilha de Naxxar em Malta (Cf. Boissevain, 1983: 137-154).

fôlego e centralidade pública; os que foram *revivificados ou reanimados*⁹ depois de um declínio temporário (adormecimento); mas também os que foram *restaurados e ressuscitados* já depois de mortos e enterrados; aqueles que estando à beira da morte são *retradicionalizados* por via da ‘autenticidade’ (discursos que lhe conferem um novo valor/legitimidade por via da autenticação identitária); e por último os que são *folclorizados*, que, não se querendo deixar morrer adornam-se numa síntese estética de como querem ser vistos (Boissevain, 1992: 7). No âmbito do contexto do municípios estudados no presente projeto de mestrado, verificam-se um conjunto de 24 revitalizações diferenciadas da Encomendação, que coincidem com muitas das variações de revitalização propostas por Boissevain. As revitalizações integram de facto um processo que configura a pós-ruralidade. Contudo, para além desta miríade de possibilidades ou processos, o caso da EdA terá sempre de ser entendido, e em todos os casos, como uma prática de memória que se manifesta na forma/ordem de um ritual. Mas que memória é essa que se procura reviver? Tratar-se-á de uma memória associada a uma ‘terra’ imaginada, de vozes inquietantes e plangentes a altas horas da noite? ou de uma memória que se quer criar para que não esqueçamos hoje as almas que continuam a partir? Ou uma memória criada pelas próprias pessoas, que recém chegadas (ou de ‘regresso-à-terra’) se preparam já para partir novamente, antecipando deste modo a sua própria memória?

II. 2.1 Da Monumentalidade à Imaterialidade do Património

Num capítulo acrescentado na 5.^a edição de *Notre-Dome de Paris*, de 1832 intitulado “Isto Matará Aquilo” (Choay, 2011b), Victor Hugo estabelece uma comparação de matriz evolucionista entre a arquitetura e a escrita, onde retrata o edifício como lugar primordial de construção e materialização da memória. Nessa comparação de inscrições que fundam uma ideia de ‘cultura’ - a língua enquanto processo de pensamento e a arquitetura como matriz para a construção e materialização do cultural - Victor Hugo diz ter sido “...primeiro o alfabeto” na origem da ‘civilização’ (Hugo, V. 1832, cit Choay, 2011: 149). A letra foi como a primeira pedra, na qual se sustentaram outras que fizeram as colunas ou onde se inscreveram hieróglifos “ideias como o capitel sobre a coluna” (*ibid.*: 150). Depois surgiram as palavras, uma consolidação “pedra a pedra”, onde o verbo, “ensaíou algumas

⁹ Este é o caso mais frequente de revitalização da EdA, na totalidade dos casos que observei nos municípios de Proença-a-Nova e Idanha-a-Nova o ritual declinou aproximadamente na década de 50

combinações” (*ibid.*: 150) e laborou no interior da frase a construção do edifício, que por isso se manifesta na forma. O enigma do símbolo é apresentado como uma necessidade que se expressa no edifício materializado. O símbolo é uma metamorfose do pensamento humano, expresso por alguns antropólogos na palavra ‘cultura’ “um gigante de mil cabeças e de mil braços” (*ibid.*: 150), pela qual se tem procurado fixar “... sob uma forma eterna, visível, papável, todo este simbolismo flutuante.” (*ibid.*: 150). Deste modo Victor Hugo apresenta-nos o monumento como uma expressão petrificada de culturas “Selou-se cada tradição sob um monumento” (*ibid.*: 149). Depois da analogia genealógica ao monumento o autor conclui com a premonição que a invenção da imprensa¹⁰ representa a morte do *edifício-memória*: “o livro vai matar o edifício” (*ibid.*: 151). Na modernidade com o alargamento e generalização da reprodutibilidade técnica e com o advento da produção e disseminação das imagens e do som, proliferaram as ditas ‘memórias artificiais’. (Choay, 2010: 18). Segundo a historiadora Françoise Choay o ‘património’ é representativo do paradigma de uma modernidade globalizante e integra um tipo de funcionamento idêntico às indústrias da cultura¹¹, dedicando-se à produção, reprodução e comercialização de experiências e de emblemas mnemónicos de culto dirigidos às massas. Contudo, o património não esquece a sua génese, fazendo-se dissimular na presença de uma “... dupla ausência, a do monumento memorial e a do monumento histórico” (Choay, 2011: 37). Para um retrato completo do património há que compreender essa dupla ontologia. Por ‘monumento’ entende-se aqui o conjunto de artefactos materiais pensados e construídos com a intenção de ativar a memória sobre o que se considera marcante na identidade de uma determinada ‘comunidade’. O ‘monumento’ é um “...dispositivo memorial «intencional»” (*ibid.*: 16), em que se interceptam três temporalidades: a projecção de um futuro vindouro e uma existência material no presente que se reporta à memória de um passado que se procura não esquecer. No caso do ritual da Encomendação ela tem como seu contraponto a edificação material conhecida pela designação de *alminhas*, nichos de memória e devoção às almas colocados em encruzilhadas ou nos limites das povoações, contendo um pequeno cofre com abertura onde os que passam podem deixar dinheiro que servirá para pagar missas pelas almas do Purgatório. A metamorfose do ‘monumento’ em

¹⁰ Com a invenção dos caracteres móveis de Johannes Gutenberg no século XV.

¹¹ O termo indústria cultura é aqui usado, no sentido que lhe dado por Theodor Adorno “Refere-se à padronização do objeto em si (...) e à racionalização das técnicas de distribuição, mas não estritamente às técnicas de distribuição” (2003 [1974]: 99). Apesar de o designado ‘património histórico’ não ser uma mercadoria reproduzida tecnicamente e distribuída, estes espaços são administrados como produtos culturais inscritos em narrativas padronizadas (ex. Construção da nação; a autenticidade ou origem do povo) e amplamente difundidas e publicitadas.

monumento histórico' é historicamente sintetizado por Choay pelo acréscimo ao conceito de origem de dois tipos de valor: primeiro fazendo coincidir e consubstanciar a sua dimensão de materialidade mnemónica com a "...construção intelectual (...) valor abstrato de saber" (*ibid.*: 18) da história, por um processo de seleção de "...corpus de edifícios preexistentes, devido ao seu valor para a própria história" (*ibid.*: 18). Um segundo valor dominante foi o surgimento de um novo entendimento do monumento (consentido e legitimado pela história) como arte, solicitando desse modo "... a sensibilidade estética na sequência de uma experiência concreta" (*ibid.*: 19). A nova roupagem do 'monumento histórico' foi o 'património cultural'. Por 'património' recupera-se o duplo sentido expresso no termo inglês '*heritage*'¹², um modo de cultivar a memória do passado (monumento) e um bem material transmitido geracionalmente (herança). Acrescenta-se-lhe o adjetivo 'cultural', não ainda enquanto um conceito antropológico, mas na acepção que lhe dá o ex-Ministro da Cultura francês André Malraux, como um conjunto de bens consignados a serem fruído pelas ditas 'élites culturais'¹³, através dos quais acederiam à suposta cultura: "Não haverá cultura se não houver lazer" (Malraux, 1963, *cit.* Choay, 2011: 212) O conceito de 'património cultural' foi posteriormente trabalhado e progressivamente institucionalizado no domínio público por instituições museológicas, por empreendimentos no sector turístico e por instituições nacionais um pouco por toda a Europa e nos Estados Unidos da América. A hegemonia do património à escala mundial foi protagonizado em grande medida pelo trabalho desenvolvido pela UNESCO¹⁴, bem expresso nos vários tratados e convenções internacionais que lhe conferem um estatuto de bem essencial: "UNESCO protocols enthrone heritage as the sovereign core of collective identity and self-respect, a nutriment as necessary as food and drink" (Lowenthal, 1998: 5). Neste âmbito de consolidação da hegemonia do património enquanto constelação de espaços que configuram uma cosmogonia da humanidade, interessa atender a um conjunto de documentos que preludiam o atual cenário patrimonial. Neste quadro e ainda antes da intervenção institucional da UNESCO, destaca-se a "Carta Internacional de Veneza sobre a Conservação" (Choay, 2011: 215-218) realizada no âmbito da Conferência de Veneza sobre a conservação dos monumentos e dos lugares históricos realizada em 1964. Este

¹² Francoyse Choay, na introdução à obra *As Questões do Património* (2011).

¹³ Estabelecendo uma relação dialética na oposição entre a cultura dos grupos eruditos e do grupos populares, João Leal adotando a formulação de Edward Sapir, faz coincidir esse primeiro grupo com o que designa serem 'formas espúrias de cultura': "a cultura das elites, artificial, cosmopolita e desnacionalizada, sem raízes no passado" (Leal, 2010: 126).

¹⁴ O acrónimo utilizado provém da nome da instituição em inglês - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura)

documento circunscreve o seu âmbito de ação ao ‘monumento histórico’ destacando-o enquanto testemunho histórico. A Carta inclui também nessa categoria de lugares privilegiados para a revitalização da memória, algumas “obras modestas” desde que com um significativo valor cultural (Carta Internacional de Veneza, 1964, cit. Choay, 2011: 216). Estabelece também, já em tom dogmático, uma matriz internacional para práticas patrimoniais - a conservação, o restauro, e a documentação do processo - a serem aplicadas aos ‘monumentos históricos’. O grande momento de consagração mundial do património é formalizado e institucionalizado com a “Convenção para a proteção do património mundial e natural” adotada pela UNESCO em 1972. Com esta convenção determinou-se uma agenda internacional para a proteção de um património que se desenha à escala mundial, contemplando: espaços (monumentos, conjuntos) com um valor universal para a história da arte e da ciência, não descurando os lugares/paisagens “que têm um valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico e antropológico.” (UNESCO, 1972: 2), incluindo também o património natural. A tangibilidade material do património que aqui se convencionou procura capturar a monumentalidade técnica, estética e histórica da produção do homem. Esta categoria de Património da Humanidade foi amplamente criticada enquanto construção de um ocidentalismo etnocêntrico. Impõe-se através de um mecanismo de seleção e elevação de um conjunto de espaços, entendidos como emblemas exemplares da memória e da monumentalidade técnica e estética da humanidade, operando um processo de montagem de uma suposta memória ‘civilizacional’ de matriz ‘evolucionista’. Importa aqui atender a um conjunto de análises críticas produzidas em relação ao fenómeno patrimonial. Estas formulam um conjunto de ideias e conceitos ainda hoje relevantes para um estudo de certos modos de patrimonialização, nomeadamente das práticas agora designadas de imateriais, como é o caso do ritual religioso da encomendação das almas. Observando a galopante proliferação do património histórico e do turismo cultural um pouco por todo lado, David Lowenthal na sua obra *The Heritage Crusade and the Spoils of History* (1998) caracteriza o fenómeno de reapropriação de “despojos da história” pela *cruzada* do património como um processo de ‘domesticação do passado’ (xv). O objetivo é manipular o presente a partir do uso desses resíduos do passado - testemunhos que se convertem em virtuosos “...credos patrióticos e em anacronismos autosuficientes, nas certezas da escola da história, nos sonhos ilusórios da Disney, nas disputas de pretendentes rivais a relíquias e emblemas” (xvi). É a partir da qualidade indexical do ‘património’ em relação ao passado e dos discursos institucionais hegemónicos que lhe conferem e legitimam uma aura, que se opera a ‘domesticação’ de um passado que se

exerce no presente. Correlativamente, o património poderá ser entendido como produto de uma ‘construção social’, no sentido que lhe confere Llorenç Prats (1997) de corresponder à ‘invenção’ de artifícios concebidos por alguém (individual e/ou institucional), na linha das ‘tradições inventadas’ de Hobsbawm e Ranger (1983), que se convertem em ‘universos simbólicos legitimados’ (Prats, 1997: 20). O processo parte da relação de um sujeito criador/manipulador que inventa o património de raiz (*ex nihilo*) ou, mais regularmente, através de um trabalho de ‘composição’ de elementos respigados da realidade e colocados num dispositivo de exibição pública. Contudo, os bens selecionados deverão ter uma capacidade simbólica de albergar relações identitárias (*ibid.*: 20), pois o referido processo de ‘descontextualização e recontextualização’ implica um trabalho de conversão de alguns dos seus traços/referentes simbólicos em objeto de discursos de poder. São precisamente esses referentes simbólicos que lhe conferem a legitimidade e/ou sacralidade para o consenso social. Para além do entendimento crítico do património como modo de ‘domesticação do passado’ (Lowenthal, 1998) e dos processos de ‘construção do simbólico’ (Prats, 1997) enquanto instrumentos politizados, importa compreender os mecanismos pelos quais se revalorizam ou mercantilizam esses despojos do passado. Barbara Kirshenblatt-Gimblet na sua obra *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage* (1998) analisa o ‘património’ como um “novo modo de produção cultural no presente com recurso ao passado” (pp.150). Os discursos e práticas patrimoniais, embora se apresentem como uma epopeia de resgate da memória da humanidade, são de facto modos de produção de uma ‘segunda vida’ do que está morto, que se manifesta numa exibição normalizada do que terá sido a sua primeira vida: “heritage is created through a process of exhibition (as knowledge, as performance, as museum display). Exhibition endows heritage thus conceived with a second life.” (Kirshenblatt-Gimblet, 1998: 149). Nesta sua abordagem ao património, a autora estabelece uma articulação entre a memória, e o seu duplo, o esquecimento. O que ficou esquecido torna-se a matéria-prima (o valor) para a mercantilização da lembrança, podendo-se pois falar de uma indústria de produção cultural a partir de imagens selecionadas de um passado exuberante, exótico ou com valor emblemático, com objectivos identitários. O que a autora designa como ‘indústria patrimonial’ consiste então num modo de padronizado de atribuição de ‘valor’ a uma conjunto de práticas, espaços ou tecnologias que se tornaram obsoletas.

No âmbito do presente estudo pretende-se compreender um conjunto de compatibilidades e incompatibilidades da inclusão da prática religiosa da Encomendação num repertório de práticas patrimoniais. Assim uma das questões deste projeto é perceber

como se está a operar, a nível local e intermunicipal, a transladação da primeira vida do ritual, nomeadamente como é que os seus referentes simbólicos são recontextualizados (Prats, 1997) ou domesticados (Lowenthal, 1998) numa nova produção cultural, em que o valor acrescentado é uma exibição do que já foi (Kirshenblat-Gimblett, 1998). Para isto há que se perceber como no domínio do património se introduz uma nova categoria de Património Cultural Imaterial (PCI), convencionada pela UNESCO em 2003. A convenção do PCI surge como um contraponto à Convenção para o Património da Humanidade (PH), numa uma espécie de matriz corretora do etnocentrismo ocidentalista da primeira convenção e como um modo de estender o domínio de salvaguarda patrimonial a manifestações e práticas culturais não-ocidentais ou de cariz *popular*. Contudo, a convenção é antecedida por um conjunto de outras declarações, recomendações e convenções que se expressam através do conceito ‘património cultural imaterial’. A convenção do PCI vem resgatar os princípios internacionais dos direitos humanos expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e no Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais (1966). Esta dimensão humanitária é conciliada e articulada com iniciativas de proteção e documentação de práticas ‘tradicionais’, primeiro através da “Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular” (1989) onde se privilegia o trabalho dos folcloristas na documentação de tradições em perigo de desaparecimento. Segue-se o “Relatório sobre o estudo preliminar sobre a conveniência de regulação a nível internacional, através de um novo instrumento de padronização para a proteção da cultura tradicional e do folclore (2001), no qual se verifica uma valorização das próprias práticas culturais ‘tradicionais’ ou dos seus agentes e competências, ao invés do usual destaque dado aos artefactos, bem como ao papel dos folcloristas enquanto seus protetores. É precisamente a partir dessa tomada de consciência - de que são pessoas os portadores do conhecimento e competências (*know how*) das técnicas e práticas culturais - que se desenha a categoria de património imaterial. Neste sentido a UNESCO define o conceito ‘património cultural imaterial’ como o conjunto de: “...práticas, representações, expressões, conhecimentos e competências – bem como os instrumentos, objetos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, grupos e, eventualmente, indivíduos reconhecem como fazendo parte do seu património cultural.” (UNESCO, 2003: 2). Neste cenário de institucionalização do património, do histórico e natural ao imaterial, Barbara Kirshenblatt-Gimblett no artigo intitulado “Intangible Heritage as Metacultural Production” (2004), faz uma comparação entre o património imaterial e o material e natural, porque nesta última convenção os sujeitos implicados, “«carriers» and

«transmitters» of traditions” são entendidos como ‘artefactos intangíveis’: “whereas tangible heritage, intangible heritage is culture, like natural heritage, is alive.” (53).

A prática da Encomendação reúne todos os traços estipulados pela Convenção da UNESCO de 2003, pois consiste numa prática de representação pública em que um grupo expressa através de um repertório musical de encomendações o seu pesar pelas almas dos que partiram. É também um ritual que lida ontologicamente com almas, que existem sob essa forma também invisível da imaterialidade. Para um entendimento crítico sobre a ‘imaterialidade’ introduzida no âmbito das políticas patrimoniais interessa aqui atender ao argumento de Amanda Kearney no texto “Intangible cultural heritage: global awareness and local interest” (2009). Partindo de uma abordagem fenomenológica do património, em que o ‘ser’ é compreendido como a forma mais imediata de tangibilidade do corpo humano e em que a consciencialização de percepções cria condições para o desenvolvimento de expressões culturais (2009: 210), Kerney considera redundante a distinção entre património material e imaterial. De acordo com a autora a corporalização física da cultura e património é imperativamente e unicamente realizada na tangibilidade do corpo humano: “«being», as human existence, prefaces all, thus stressing the intimacy between perceptual subject (people) and perceptual objects (heritage)” (211). Em última instância a imaterialidade será a própria consciência humana. Esta poderá ser entendida por analogia a concepções de alma em algumas cosmologias, como nos propõe Kerney: “in some cosmologies, the ‘soul’, while disembodied at death, can retain tangible expression among the living. In many cultural contexts, the ‘soul’ or ‘spirit’ of the deceased can manifest in other physical forms” (211). O caso do ritual da Encomendação é em si paradigmático enquanto expressão dessa procura de retenção da tangibilidade de uma concepção de ‘alma’. Na introdução à obra coletiva intitulada *The Uses of Heritage* (2006) Laurajane Smith defende também a perspetiva de que todo o património é imaterial (1-7). O que confere valor patrimonial a um conjunto de artefactos ou prática, serão sempre qualidades imateriais, ou seja, os valores e significados culturais que lhes são atribuídos:

...heritage is heritage because it is subject to the management and preservation/conservation process, not because it simply ‘is’ (...). It is itself a constitutive cultural process that identifies those things and places that can be given meaning and value as ‘heritage’, reflecting contemporary cultural and social values and aspirations. (Smith, 2006: 3)

João Leal num artigo intitulado “Agitar Antes de Usar: A Antropologia e o Património Cultural Imaterial” (2013), argumenta que o conceito de PCI é um transformação do conceito de ‘cultura’, ou seja, uma mutação contemporânea do conceito antropológico: “... ele é uma – entre muitas outras – mutações contemporâneas do conceito antropológico de cultura” (Leal, 2013: 7). Do conjunto de mutações do conceito de ‘cultura’ apresentadas por Leal, de acordo com os usos que este foi tendo na história da antropologia desde a sua formulação inicial por Tylor, e para além de todo o debate contemporâneo contra o uso conceito de ‘cultura’, a formulação que indicou foi a de Christophe Brumann, em “Writing for Culture” (1999). Esta é uma das acepções mais latas de cultura, mas que ao mesmo tempo define os seus contornos necessários: “... culture is the set of specific learned routines (and/or their material and immaterial products) (...) such culture presupposes that of other sets of routines shared by other groups of people, thus constituting different cultures.” (6). As apropriações institucionais, privadas e públicas, de práticas culturais com objetivos de controlo, emblematização e mercantilização da cultura, são de facto anteriores à formalização do PCI. Tendo o caso do ritual da Encomendação em perspetiva, importa agora trilhar alguns processos desses usos da cultura, que coincidem com alguns dos processos patrimoniais atuais.

II.2.2 Os usos locais do PCI: Processos de (Re)Produção da Encomendação

As intenções de patrimonialização do ritual da Encomendação à escala local, observado nos municípios de Proença-a-Nova e Idanha-a-Nova, com todos os processos que implica, não são um fenómeno exclusivamente atual. Esta prática cultural foi no passado utilizada como recurso para a configuração de cenários de exibição identitária à escala local e como índice da longevidade das tradições dessas localidades. Para um estudo sobre dos processos de revitalização e de revalorização do ritual, de acordo a ideia de ‘segunda vida’ proposta por Kirshenblat-Gimblett (1998), importa aqui introduzir o processo de ‘objetificação’ de práticas culturais, proposto por Richard Handler em *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (1988). O autor caracteriza este fenómeno como integrando processos simbólicos que emergem e se dissolvem em contextos particulares de ação (1988: 30). As múltiplas apropriações e recriações locais e geracionais do ritual, podem também ser entendidas como processos de uma longa tradição de

mudanças, cujo objetivo também foi a ‘objetificação’ do ritual (ibid.: 56), correspondendo ao que Handler designa por objetificação institucional da cultura: o poder local seleciona um repertório de práticas culturais com traços “tradicionais” até então consideradas como pertencentes a dinâmicas históricas e sociais empiricamente observáveis, transformando-as em “typical specimens” (ibid.: 77). Estas práticas são posteriormente produzidas, geralmente de forma homogênea, como objetos emblemáticos de uma suposta identidade local.

A institucionalização local do ritual, no contexto português e no caso da Encomendação em particular, deverá ser também estudada a partir do movimento de ‘folclorização’ em Portugal, no sentido que lhe dão a esta expressão Salwa Castelo Branco e Jorge Freitas Branco, na introdução à obra coletiva que organizam, *Vozes do Povo - A Folclorização em Portugal* (2003). Folclorização é então o “processo de construção e de institucionalização de práticas performativas, tidas por tradicionais, constituídas por fragmentos retirados da cultura popular, em regra, rural.” (2003: 1). Interessa aqui acrescentar que Monsanto, uma das poucas aldeias em que o ritual teve continuidade, corresponde precisamente a um caso de forte hegemonia e institucionalização das práticas folclóricas.

Para além de se articularem a processos de incorporação por via dos movimentos folcloristas, os etnógrafos locais desempenharam também um papel importante no processo de legitimação local e regional de práticas culturais. Estas etnografias são documentos geralmente escritos de forma estetizada, remetendo o leitor para um cenário bucólico e moralizador, com vista à produção de um retrato-emblema da cultura local. Como nos mostra Vera Marques Alves, muitas das etnografias locais foram usadas pelo SPN/SNI como uma ponte entre o local e o nacional, servindo de matéria prima para a construção identitária do país (Alves, 1997).

Num artigo intitulado “Do ritual ao espetáculo. «Caretos», intelectuais, turistas e media” (2004), Paulo Raposo identifica um conjunto de elementos centrais nos processos de apropriação do “popular” em relação aos Caretos de Podence. Esses “operadores culturais, locais e/ou regionais”, exercem uma grande influência nos processos de folclorização e objetificação da cultura popular. (2004: 138). Os documentos onde figuram a produção de conhecimento antropológico em torno de práticas ‘populares’, como é o caso do estudo realizado por Margot Dias e Jorge Dias (1953) sobre a Encomendação, destacaram a antropologia como o campo de investigação que fundamenta e legitima a ‘autenticidade’ do ritual, como prática cultural de matriz popular. Paulo Raposo refere-se às

“textualizações etnográficas” como preparatórias do caminho no percurso para “a emergência de políticas de consumo cultural e de um vibrante mercado de «autenticidades culturais»; factos que se constituíram, entretanto, como “novos sujeitos temáticos de investigação” (Raposo, 2004:139).

O ritual da Encomendação fez parte de um conjunto de iniciativas locais que procuraram criar uma identidade local com recurso à cultura popular como mostram as exposições do ritual encenadas na aldeia de Monsanto, aquando da visita de António Ferro para a apreciação da aldeia, no âmbito do concurso da Aldeia mais portuguesa de Portugal. Deste modo a inclusão do ritual num repertório de tradições locais funciona como instrumento de construção identitária, podendo ser também perspectivada a partir do processo que Ovar Löfgren define como um *‘do-it-yourself kit’* de construção de uma ideologia nacionalista, que trabalha um conjunto de elementos: “ingredients which are needed to turn state formations into national cultures with shared symbolic capital.” (1989: 8).

Seguindo esta linha de pensamento em torno dos usos politizados da cultura, podemos constatar que todas as práticas, costumes ou cultos, que tenham indícios de tradição, são passíveis de ser folclorizados e objetificados como emblemas representativos de uma cultura local. A partir dos processos aqui identificados – objetificação, folclorização, emblematização e mercadorização - assistimos na atualidade à co-existência e/ou transformação de certas práticas populares em espetáculos culturais, como Paulo Raposo destaca ao sublinhar o potencial que essas, impulsionadas por discursos legitimadores, têm para se elevarem “à condição de espetáculo de valor etnográfico” (2004: 140).

II.2.3 Perspetivas da Antropologia Cultural sobre o Património

O conjunto de perspetivas críticas que têm sido elaboradas sobre os processos de objetificação e mercantilização do “imaterial”, conduzem-nos a uma reflexão sobre as possibilidades e adversidades no processo de compatibilização do fundo religioso do ritual da Encomendação com as suas práticas patrimoniais. Neste sentido importa refletir sobre o modo como o ritual, outrora marginalizado, se reintroduz agora como uma expressão oficializada e institucionalizada. Partindo da ideia de pertença identitária, reintroduzem-se

práticas outrora marginalizadas¹⁵ em expressões oficializadas e institucionalizadas, processo que Hafstein define como a incorporação oficial da cultura como arcaísmo: “...this process demonstrates how residual and alternative culture – like craftsmanship, oral tradition, or ritual – is incorporated into official culture as *archaism*...” (2007: 95). Este processo é acionado pela implementação do ‘regime patrimonial’, que passa pela construção teórica de legitimação do mesmo “while the patrimonial regime is among other things a formation of knowledge, replete with experts and professionals, journals and conferences, these are largely concerned with means rather than ends...” (2007: 76). Nestes processos tem contribuído em grande medida o trabalho de reflexividade e atuação da antropologia, que tem estabelecido as articulações necessárias entre o conceito de cultura e domínio do património, o imaterial em particular, legitimando assim um conjunto de práticas, pelo seu intrínseco valor cultural (Leal, 2010 e 2013; Raposo; 2004).

Para além dos entendimentos críticos que focalizando-se nas políticas patrimoniais, tendem a reduzir os processos de patrimonialização a um conjunto de ações políticas e económicas sobre a cultura, há que observar estas mesmas questões relativas à propriedade ou à apropriação da cultura sob um outro prisma. Janet Blake (2009) alerta para a importância e necessidade de uma abordagem mais participativa e colaborativa, que não prescindia do envolvimento ativo das comunidades ou que se fique pela informação-consentimento, das ações de proteção e salvaguarda do património cultural imaterial. Um estudo da Encomendação enquanto expressão e prática do património local, permitirá pensar em como convivem diferentes atitudes face ao processo de patrimonialização, que em alguns casos se emancipam de políticas patrimoniais, ou que convivem pacificamente e produtivamente com estas.

Quando se reporta a práticas ou expressões de grupos que se identificam enquanto tal, o património imaterial pode ser entendido como um espaço privilegiado para a interação e expressão de grupos, que procuram ser reconhecidos como tal, e ver os seus ‘saberes’ ou práticas valorizados. Coloca-se então a questão de saber quem são esses sujeitos coletivos e que tipo de grupos eles formam. No caso da Encomendação é a memória do ritual que faz do sujeito um elemento do grupo? É a necessidade ou vontade comum de libertar as almas do Purgatório que define este sujeito coletivo? será o ‘*know how*’

¹⁵ A Igreja tentou combater a prática do ritual da Encomendação das Almas, fazendo com que este desaparecesse em muitas regiões do país. A urgência da depuração da prática de religiosidade de cariz popular (em que a pureza ortodoxa não fosse respeitada), marginalizou estas práticas (Dias, 1954:96).

da magia do ritual o que define a identidade do grupo? ou a vontade ou grau de envolvimento na recriação das tradições? Importa aqui, não tanto delimitar um grupo circunscrito, mas de sublinhar a primazia da ação coletiva de quem pratica as encomendações sobre a sua emblematização ou politização, contrariando uma visão de “individualismo possessivo” (Leal, 2013: 13), por vezes associada ao Património.

O âmbito internacional de atuação da categoria do Património Cultural Imaterial (PCI), tal como foi convencionada pela UNESCO (2003), exerce uma forte influência sobre os projetos de revitalização e emblematização da Encomendação a nível local e regional. Representantes do poder municipal (ex. presidentes das câmaras, técnicos de turismo, vereadores da cultura, diretores de centro culturais) em conjugação com “ilustres” locais (ex., historiadores, etnógrafos, etc.) elaboram discursos e produzem iniciativas sobre a salvaguarda do “seu” PCI. Contudo, os antropólogos têm-se mostrado resistentes ao projeto da UNESCO de institucionalização do PCI. Chiara Bortolloto no texto “Le Trouble du Patrimoine Culturel Immatériel” (2011), argumenta que desde que a UNESCO expandiu o âmbito do Património, com a introdução da categoria de PCI, têm prevalecido as perspetivas críticas e de desconfiança dos antropólogos em relação às políticas de implementação do mesmo (2011: 22).

Sharon MacDonald numa obra intitulada *Memorylands*, designa de “memory-heritage-identity complex”, um conjunto de concepções de “património”, predominantes, que parecem limitar-se ao debate em torno de questões da ‘identidade’ ou da ‘propriedade’, estritamente ligadas às práticas classificatórias implementadas por instituições como a UNESCO (2013: 65). Como alternativa, a este modelo dominante, propõe-nos a utilização de um fenómeno empírico que define como ‘*past presencing*’ que consiste em observar como “... pessoas com experiências diferentes, compreendem e produzem o passado no presente” (ibid.: 65); um novo desafio para os antropólogos seria a compreensão deste fenómeno e de como convive com as políticas patrimoniais. O ressurgimento da Encomendação na atualidade apresenta-se assim como um caso particularmente interessante para pensar este fenómeno de presenciar o passado, num duplo sentido: o de as pessoas sentirem a necessidade de presenciarem (por meio do ritual) a memória dos que partiram (referentes a um passado), e o de re-presenciarem uma *tradição* do passado das suas terras. Ambos os casos parecem poder ser entendidos como inscrições nostálgicas do passado no presente.

Tendo em consideração a presente revisão de literatura crítica sobre as atuais problemáticas sobre os processos patrimoniais e sobre o que estes implicam no objeto que

pretendo estudar, compreendo o Património como base na proposta apresentado por Regina Bendix no texto “Heritage between economy and politics” (2009) - como uma ‘construção’ feita a partir de práticas culturais do quotidiano:

Cultural heritage does not exist, it is made. From the warp and weft of habitual practices and everyday experience – the changeable fabric of action and meaning that anthropologists call ‘culture’ – actors choose privileged excerpts and imbue them with status and value. (Bendix, 2009: 255)

Neste sentido o património é aqui entendido como verbo: ‘patrimonialização’, designa um conjunto de ações que consistem numa inclusão e atualização de processos anteriormente analisados – objetificação, folcorização, emblematização e mercantilização. Esta perspetiva é complementar ao entendimento de património, apresentada por Lauranjane Smith (2006), como uma performance multifacetada: “Heritage is a multilayered performance (...) – that embodies acts of remembrance and commemoration while negotiating and constructing a sense of place, belonging and understanding in the present” (Smith, 2006: 3). Essa performance geralmente conduz a versões consensuais da história podendo também servir para desafiar e promover uma redefinição de valores e identidades de grupos subalternos (ibid.: 4). A patrimonialização é também um ato discursivo que se apresenta maioritariamente sob a forma de um ‘*authorized heritage discourse*’, mas que Smith argumenta que pode surgir também vinculado a discursos de recriação ‘identitários’ ou de negociação e regulação social (ibid.: 5). A partir desta formulação de ‘património como construção’, o trabalho da antropologia cultural sobre processos de patrimonialização poderá ser compreendido como a produção de uma ‘estética negativa’ – em relação à que é apresentada em brochuras de turismo e material promocional e informativo, que circula no quotidiano (Bendix, 2009: 255).

II. 3.1 As Sensações de as Encomendar: Memória e Mimésis

O ritual da Encomendação depois de reativado por motivações sociais e afetivas, com uma função relevante para consolidação de laços de sociabilidade no ‘regresso-à-terra’, tem também vindo a ser progressivamente incluído em processos de

patrimonialização à escala local e municipal, com todas as questões éticas e políticas e socioeconómicas que ai possam surgir. Para além da inserção da Encomendação no atual contexto de ‘novos usos’ da ruralidade ou da ‘pós-ruralidade’ (Silva, 2014) a prática do ritual continua a executar-se de acordo com um conjunto de procedimentos formais (ex. movimentos e gestos; letras e melodia das encomendações; especialidades e temporalidades simbólicas) e numa dimensão pública de superação do quotidiano, que afirmam a ontologia do ritual. Mesmo nos casos em que os processos de objetificação (Handler 1988), ou de ‘segunda vida’ (Kishenblat-Gimblett, 1998), esvazia um simbolismo real, com ou sem valor de espetáculo etnográfico (Paulo Raposo, 2004), o gesto do ritual volta ao corpo de quem o pratica. Importa então compreender: que relações afetivas e sensoriais têm os seus praticantes com o ritual? De que modo a sua dimensão ritual coexiste com os processos de patrimonialização que lhe são destinados? O que acontece ao ritual no seu regresso ao corpo, e inversamente como o sentem e o entendem os que agora o executam?

Seguindo esta linha de pensamento sobre o que é, ou continuará a ser ritual, importa antes demais tecer algumas considerações práticas sobre a Encomendação na atualidade: a maioria das pessoas que praticam o ritual não o aprendeu ou praticou no passado, embora haja algumas exceções; os praticantes lembram-se de o ver/ouvir fazer e têm histórias para narrar de episódios associados ao ritual, ou seja, não sendo um ritual aprendido antes da migração, todos se recordam dele; os que revitalizaram o ritual recolheram os seus conteúdos textuais, musicais e imagéticos junto de pessoas mais velhas que o praticaram no passado. Tendo isto em vista procuro agora abordar três perspetivas de aproximação teóricas à Encomendação em relação às questões sobre a sua dimensão ritualística: o ritual como uma dupla prática de mimética, da morte e da própria ‘localidade’ (Benjamin, 2008; Taussig, 1993; Mitchel, 2015); o ritual como duplo processo de evocação e corporalização de memórias (Benjamin, 2008; Whitehouse, 2000; Bourdieu, 1977, 1990); e o ritual com uma experiência corporalizada e multissensorial (Classen 1997; Howes, 2003; Jackson 1983).

Para um entendimento do ritual como uma prática mimética, importa explicitar que faculdade é essa. Compreende-se aqui o mimetismo - a partir da proposta de Michael Taussig na sua obra *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (1993) - como o resultado de um trabalho honesto de aproximação a uma alteridade “...suturing nature to artifice and bringing sensuousness to sense by means of what was one called sympathetic magic” (Taussig, 1993: xviii). O ritual é pois um momento cultural artificioso de aproximação à natureza através de um processo de identificação. A identificação implica

uma recriação, material ou corporalizada, do que se quer ser, desse modo qualquer ato de mimésis é necessariamente um modo de reprodução da alteridade, em que a cópia assegura o poder e a personalidade do original “...granting the copy the character and power of the original, the representation the power of the represented” (*ibid*: xviii). Taussig desenvolve antropologicamente a perspectiva de Walter Benjamin sobre a faculdade mimética como uma “poderosa compulsão (...) de nos tornarmos semelhantes” (Benjamin, 2008: 56), ou seja, uma propensão natural para nos transformarmos no ‘outro’. Mais recentemente Jon Mitchel no texto “Ontology, Mimesis, and Divine Intervention: Understanding Catholic Visionaries” (2015) argumenta que a mimésis implica uma imanência representacional, que se manifesta em artefactos miméticos e na performance. Ambos os processos de representação material e performática podem ser compreendidos como atos generativos, pois através da tentativa miméticas o sujeito redescobre a sua própria ontologia: “they are not so much copies of nature as themselves – with their own ontological status” (2015: 18). A prática mimética no ritual da Encomendação poderá então ser entendida como uma performance corporalizada, em que os seus praticantes procuram mimetizar uma dupla alteridade: a morte representada nas almas e a reprodução da memória do ritual que já não lá estava quando regressaram à terra. Deste modo a reprodução do ritual deverá ser observada como um momento generativo e único.

A prática mimética no ritual é feita em relação a uma memória, mas uma memória corporalizada e posta em prática. O resgate ou revitalização da arte de encomendar as almas é realizado através do domínio técnico de manejo dos seus símbolos, o que implica uma ação prática, coletiva e pública. As narrações de antigos praticantes da Encomendação são o recurso privilegiado para a sua revitalização prática, bem como para a sua re-interpretação simbólica. Contudo, os discursos podem também ser complementados a registos históricos ou em etnografias locais. O ritual foi uma prática de memória aos mortos (dizem as próprias letras “lembremo-nos dos que já partiram”), e continua-o a ser, pelo menos para alguns, como mais adiante argumentarei. A prática ritualística é geralmente realizada por comparação a uma matriz ou arquétipo do ritual. O caso específico do processo de revitalização da Encomendação é particularmente revelador desta tentativa de resgate da prática a partir de tentativas de ensaio com base em imagens, narrações e impressões do passado. Os antropólogos que recentemente têm trabalhado os casos de revitalização de rituais e/ou festas religiosas no âmbito das práticas de patrimonialização à escala local têm-se deparado com as problemáticas da autenticidade, como foi anteriormente referido (ex. Raposo, 2004). Assim os discursos sobre a

autenticidade podem ser pensados como modos subjetivos de apreciação crítica, muitas vezes politizados, de aproximação à memória matriz do ritual, conferindo-lhe legitimidade à escala regional ou nacional.

Compreendo aqui a dimensão de memória no ritual por analogia ao fenómeno que Walter Benjamin descreve no seu texto “Sobre o Conceito da História” (2008) como memória-imagem. Uma memória que se materializa no corpo “... de forma fugidia (...) como uma imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento...” (Benjamin, 2008: 11). O ritual da Encomendação põe em prática um repertório de rememoração às almas dos que já morreram, cuja materialidade é irrecuperável, só a imagem-memória poderá subitamente assaltar os que a evocam e os que a escutam durante o ritual. Por outro lado, o próprio ritual faz-se de uma acumulação de memórias, cada vez que se põe em prática. A ação e a sensação produzem imagens no e do próprio ritual. Com base na proposta benjaminiana de ‘memória’, e tendo em vista um desenvolvimento da ideia de memória contida no gesto ritual (‘memória-ritual’), importa aqui mobilizar algumas perspetivas sócio-antropológicas sobre a relação entre corpo e memória, que se entrecem no ritual.

Harvey Whitehouse na sua obra *Arguments and Icons – Divergent Modes of Religiosity* (2000) parte de uma inversão da questão central proposta por Maurice Halbwachs em *Memória Coletiva* (1990 [1950]) – sobre o modo como agem as organizações políticas e ideológicas nos processos de formação de memórias – interrogando-se sobre quais são as características fundamentais da memória que a fazem agir de modos diferenciados na modelação de instituições políticas e ideológicas (Whitehouse, 2000: 5). É a partir desta problemática que Whitehouse, argumenta a existência de dois modos contrastantes de religiosidade, que designa como modo ‘doutrinal’ e ‘imagético’. O primeiro corresponde ao corpo de doutrinas transmitidas através de formas rotinizadas e em que o sujeito memoriza partes de um conhecimento geral de uma doutrina oficialmente reconhecida (ibid.: 1). O segundo modo religiosidade seria confinado à escala fragmentada de rituais e cultos. As revelações do modo ‘imagético’ de religiosidade manifestam-se “... através de ação coletiva esporádica, evocando imagética icónica multivocal, codificada em memória enquanto episódios distintos, e produzindo laços de sociais altamente coesos e particularistas” (ibid.). É justamente nesse modo de religiosidade ‘imagético’ que desencadearia aquilo que Whitehouse conceptualiza como ‘memória episódica’: “...representações mentais de eventos experienciados pessoalmente, conceptualizados como episódios únicos na sua vida.” (ibid.: 5). O autor estabelece uma analogia entre ‘memória episódica’ e o conceito de

'flashbulb memory' ('memória-relâmpago'), um tipo de memória formada a partir de estímulos emocionais e sensoriais de grande intensidade, que geralmente perduram a vida toda, devido à pouca frequência da repetição das experiências a que se encontram associadas. Mesmo no caso de ocorrência de um evento semelhante, a memória do primeiro perdurará enquanto experiência única e irrepetível (ibid.: 9). Segundo o autor a experiência vivida em situação ritual é produtora do tipo de 'memória-episódica': "... the rituals and images of imagistic mode are primarily encoded in episodic memory. In many societies, religious life is focused around very infrequent, traumatic ritual episodes" (ibid.: 10).

A concepção de 'memória-ritual' poderá também ser colocada a partir do conceito de *'habitus'* proposto por Pierre Bourdieu em *Esboço para Um Teórica Prática* (1977 [1972]). O conceito de Bourdieu localiza-se no seio do debate académico entre os que colocam ênfase na agencialidade dos indivíduos enquanto produtores e transformadores da estrutura social, e os que entendem os sujeitos como socialmente condicionados. É no espaço que separa esta clássica dicotomia entre agente e estrutura que Bourdieu vai situar o seu conceito de *'habitus'*:

...a system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions, appreciations, and actions and makes possible the achievement of infinitely diversified tasks, thanks to analogical transfers of schemes permitting the solution of similarly shaped problems (Bourdieu, 1977: 82-83)

Neste sentido o ritual implica a mobilização e reprodução de experiências passadas. Bourdieu salienta que o processo mimético implica uma relação de identificação com aquilo que se pretende reproduzir. O ritual na tentativa de se reproduzir cria um processo de 'ativação prática', ideia foi desenvolvida por Bourdieu numa obra posterior intitulada *A Lógica da Prática* (1990 [1980]). Para o autor o processo de aquisição de práticas sociais é centrado no corpo, implicando processos de aquisição miméticos e um processo de reprodução, este último comportando uma reativação prática distinta da memória e do conhecimento: "...the process of reproduction – a practical reactivation which is opposed to both memory¹⁶ and knowledge – tend to take place below the level of consciousness,

¹⁶ A ideia de memória aqui evocada diverge da que está implícita na formulação do conceito de *'habitus'* – enquanto sistema de disposições para a ação que integram experiências do passado.

expression and the reflexive distance which these presuppose.” (Bourdieu, 1990: 73). Deste modo a expressão corporal adotada no ritual, é um agir performático em que o corpo de quem o executa reativa sensações em conformidade com o que faz: “the body believes in what it plays at: it weeps if it mimes grief” (ibid.: 73). As sensações e emoções que corporaliza deixam por momentos de ser uma reprodução ou representação do passado. Agem com o passado reativando-o na ação do gesto presente. A ação que o sujeito executa no ritual é uma performance naquele espaço-tempo presente. Esta é realizada por tentativa de aproximação a uma estrutura de marcações e textualidades que indiciam o passado; deste modo o corpo acredita no que faz: “it does not represent what it performs, it does not memorize the past, it *enacts* the past, bringing back to life.” (ibid.: 73).

A experiência da reativação do ritual no presente, com recurso à memória, é fundamentalmente e em primeira instância uma performance corporalizada. Foi na modelação do corpo e da voz, que se pôs em prática a revitalização da Encomendação. Neste sentido importa aqui mobilizar um conjunto de perspectivas teóricas sobre dimensão corporal e sensorial do ritual. Émile Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1995 [1912]), compreende o ritual como um modo de ‘efervescência coletiva’ em que as emoções ou sensações vividas são momentos privilegiados para a reprodução da crença (403). Da perspectiva durkeihmiana, sobre o ritual interessa reter esta dimensão sensorial e emocional que afeta os que conjuntamente o põem em prática criando um momento social de alteração cognitiva nos próprios, e não tanto a sua ideia funcionalista de ritual/religião como um modo concentrado de reprodução social.

O corpo é um lugar não só de cumulação de experiências, mas também de produção de fenómenos. Escrevendo sobre a dor que Marcel Proust sentiu aquando da morte da avó, Walter Benjamin no texto intitulada “Monte abaixo”¹⁷ define o corpo como “...o que desperta a dor profunda, e pode igualmente despertar o pensamento profundo” (Benjamin, 2004 [1932]: 229), ou seja, um lugar onde o sentir e o pensar se fundem. Para um duplo entendimento do corpo como lugar de cumulação de experiências (memórias) e produtor de ação, Benjamin desenvolve a sua ideia de corpo recorrendo à memória de uma experiência física: “Quem alguma vez subiu sozinho a uma montanha, chegou ao topo esgotado e depois iniciou a descida com passos que abalam todo o seu corpo” (ibid.). A partir desta imagem dialética entre corpo e memória Benjamin conceptualiza o corpo por referência a um caleidoscópio “... cada passo lhe mostra figuras mutantes de verdade”

¹⁷ O texto “Monte abaixo” faz parte da “Sequência Ibiza”, incluído em “Imagens do Pensamento” (cf. Benjamin, 2004 [1932]: 221-229)

(*ibid.*). O ritual poderá ser pensado a partir dessa alegoria, de um corpo que se torna num caleidoscópio relacional, recebendo uma miríade de estímulos sensoriais, e refletindo uma combinação variada de expressões sentidas e amplificadas nos gestos.

A perspectiva do corpo como lugar autónomo, dotado da sua própria inteligência, foi antropologicamente desenvolvido pelo antropólogo Michael Jackson. Com base no seu trabalho de observação etnográfica, no contexto do estudo de rituais de iniciação femininos na aldeia a de Firawa em Kuranko, Jackson refuta a perspectiva cartesiana de dualismo entre corpo e alma, de separação entre o homem perceptivo e cognitivo. No seu artigo intitulado “Knowledge of the body” (1983) Jackson faz uma crítica às abordagens antropológicas que privilegiam uma análise cognitiva ou simbólica do corpo, observando-o como uma reprodução material da mente, ou como súpula da estrutura social, condicionado a uma ideia de cultura prefigurada. Em alternativa Jackson combina o conceito fenomenológico de ‘corpo vivido’ proposto por Merleau-Ponty, com o conceito sociológico de ‘*habitus*’ de Pierre Bourdieu, para elaborar o seu próprio entendimento antropológico de “corpo como uma realidade viva”, em que a mente não predetermina ou condiciona o corpo, nem este é pensado como um instrumento da mente ou da sociedade (1983: 329). A partir desta abordagem fenomenológica das práticas corporais, da relação dialética entre os usos práticos ou performance do corpo e as suas concepções do mundo, Jackson irá elaborar a sua perspectiva antropológica sobre o ritual (*ibid.*: 330). É com base na observação das disposições corporais e dos comportamentos, assumidos em situação ritual pelos seus agentes, que Jackson apresenta o ritual como uma prática de “disrupção no ‘*habitus*’” (*Ibid.*: 334), momento de transformação ou mesmo de inversão nos comportamentos, expressões e gestos que normalmente regulam as práticas corporais dos indivíduos no seu quotidiano. O ritual é um campo de possibilidades para a experimentação sensorial, onde a mimésis do ‘outro’ é um momento de evasão. No ritual o sujeito incorpora a alteridade de padrões de usos corporais, que se poderão manifestar em inversões miméticas de género, ou na experimentação mimetizada de passagens antecipadas no ciclo da vida (*Ibid.*: 334). Deste modo Jackson compreende o ritual a partir das articulações que se estabelecem entre a tríade - corpo, mente, e ‘*habitus*’ – manifestando-se como um momento de recriação do mundo a partir de uma redescoberta ou correção ontológica dos seus praticantes, por via de uma momentânea incorporação da alteridade, e produzindo dessa experiência prática uma renovação social:

...they permit each individual to play an active part in a project which effectively

recreates the world, (...) allowing each person to discover in his or her own personality a way of producing, out of momentary chaos, something which will contribute to a renewal of the social order. (Ibid.: 336)

Na linha da proposta antropológica de Michael Jackson sobre corpo e ritual, interessa aqui apresentar alguns dos princípios da antropologia dos sentidos, a partir das propostas teóricas e metodológicas apresentadas por Constance Classen (1997) e David Howes (2003). Ambos os antropólogos mobilizaram um conjunto de perspectivas teóricas e de estudos etnográficos que privilegiam a observação sensorial e cognoscitiva das sociedades estudadas. As fundações desta antropologia colocam os sentidos e a cognição como meios fundamentais de localização, de produção e transmissão cultural. Classen no seu texto “The Foundations for an Anthropology of the Senses” (1997) define um conjunto de premissas que se encontram subjacentes á formulação teórica de ‘antropologia dos sentidos’, partindo da premissa que “... a percepção sensorial é cultural, mas também um ato físico.” (Classen, 1997: 401). A autora argumenta que só estudando o “modelo sensorial” de uma determinada sociedade – isto implica o conhecimento dos seus significados e valores sensoriais – poderá um investigador compreender o modo como essas sociedades “*makes sense of the world*” (ibid.: 402). Nas fundações propostas para uma antropologia dos sentidos Classen propõe um estudo alternativo da cultura partindo da negação de três pressupostos predominantes na antropologia cultural. Primeiro: negando o princípio de que a experiência sensorial se resume a uma experiência corporal, é na refutação dessa ideia redutora que Classen elabora um modelo epistemológico da antropologia sensorial. As percepções sensoriais são o resultado de uma construção social, deste modo a experiência sensorial molda e condiciona a performance do corpo. A autora sintetiza a performance dos sentidos a partir de uma analogia com janelas, não como janelas escancaradas que recebam todo o tipo de informação, mas que a recebem a partir de um enquadramento perceptual:

...senses may be linked to windows, this analogy should be understood to rest not so much on their imagined capacity to admit physical data in a transparent fashion, as on their role in framing perceptual experience in accordance with social prescribed norms (Ibid.)

Um segundo obstáculo para a antropologia dos sentidos é a predominância do

sentido da visão ou de abordagens visuais nos estudos antropológicos. Classen propõe como alternativa o desenvolvimento de investigações que estabeleçam relações entre os vários sentidos, procurando a compreensão de um sistema de interconexões sensoriais da cultura estudada. Um último problema é colocado por teorias da comunicação que privilegiaram modelos baseados na análise dos discursos e textualidades, que se formaram precisamente contra a hegemonia do paradigma visual acadêmico dos estudos culturais. A antropologia dos sentidos procura afastar-se desta terceira limitação, contrariando o seu universalismo e ocidentalismo, incitando a produção de investigações culturais que procurem integrar as particularidades dos sentidos. Na linha da proposta de Constance Classen, o antropólogo David Howes prossegue o desenvolvimento teórico e metodológico da antropologia dos sentidos. Na sua obra *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory* (2003), Howes define a antropologia dos sentidos como uma abordagem que procura aceder e compreender os “modos multissensoriais de construção e de experimentação do mundo que todas as culturas têm” (Howes, 2003: 45). Para isso propõe quatro paradigmas, diferenciados e complementares, que considera fundamentais no estudo de uma antropologia dos sentidos. Propõe primeiro o desenvolvimento de um modelo de estudo que integre a observação de dinâmicas que se estabelecem entre os sentidos (inter-sensorial). Este modelo está focalizado no modo como cada sociedade ordena hierarquicamente os sentidos, de acordo com a sua relevância em determinados contextos e ocasiões. Seguidamente propõe uma abordagem que se demarque do paradigma visual¹⁸, procurando dar visibilidade a outras formas sensoriais de conhecimento. O terceiro modelo seria a de um estudo ‘sinestético’¹⁹ que procure aceder a experiência de cultura a partir da junção de todos os sentidos. Esta terceira abordagem é particularmente relevante para a compreensão do tipo de comunicação que se estabelece no ritual: “communicating the same message through all senses increases the likelihood of its reception, hence the multisensoriality of much ritual communication” (ibid.: 52). O último paradigma apresentado por Howes parte do pressuposto que os sentidos têm propriedades fenomenológicas, por isso determinam a variabilidade cultural no modo como as pessoas compreendem e estruturam a informação (ibid.: 53). Caberia ao investigador procurar compreender o modo como as relações sensoriais se traduzem em relações sociais. Nesta

¹⁸ Paradigma afirma um tendência ocidental para o estudo da cultura com base nas suas representações ou manifestações visuais

¹⁹ Um estudo sobre o processo de ativação e produção de múltiplas sensações conjuntas estimuladas por um determinado estímulo.

linha da antropológica dos sentidos, Howes contraria a proposta de Clifford Geertz (2006 [1973]) de estudo interpretativo do ritual, como uma fonte para múltiplas abstrações conceptuais, que permitiriam chegar a supostas verdades culturais, transformando deste modo o estudo do ritual numa interpretação conceptual de um texto cultural (448-449). Por oposição ao modelo textual e interpretativo gertziano, Howes propõe uma compreensão do ritual como um fenómeno particularmente intenso que provoca uma amálgama de dois dípticos sensoriais e comunicacionais: “... rituals are not texts to be read but rather *ways of sensing the world* in which body and meaning, media and message, are intimately intertwined” (Howes, 2003: 34).

Compreendendo o ritual como uma performance multissensorial e generativa, importa neste caso compreender, que percepções ou concepções surgem nos seus praticantes em relação ao ritual de encomendar almas: que sensações ou percepções têm eles durante a encomendação? Como se relacionam o sentem os símbolos que operam durante o ritual? Como percebem as almas que estão a encomendar? Existirá uma preocupação social ou individual em antecipar sensorialmente uma inevitabilidade da vida, a morte? Na tentativa de reprodução do ritual dar-se-á uma regeneração de concepções de morte de matriz rural nos contextos estudados?

II. 3.2 O Transporte das Almas: Concepções da Morte no Ritual

O ritual da Encomendação das Almas representa um apelo coletivo às almas dos mortos, e dos vivos que se encontram em agonias de morte, como tal o estudo do fenómeno da revitalização deste culto aos mortos permitir-nos-á, partindo da realidade etnográfica, refletir sobre as concepções de morte dos que praticam a Encomendação na atualidade. Antes de mais, há que clarificar que para os que encomendam as almas, estas se encontram na sua generalidade no Purgatório, salvo algumas exceções²⁰ que adiante serão destacadas. Depois de separadas do respetivo corpo, a maioria das almas por lá terão de passar, de algum modo e por algum tempo. Entende-se aqui esse espaço-tempo

²⁰ Com a exceção das almas que ainda se encontram acopladas aos corpos, que na EdA se designam por “Almas em Agonias de Morte”, por se encontram muito perto do limiar da morte física e das designadas ‘Almas Penadas’, que no caso particular do ritual da EdA poderão ser associadas às almas que “Morreram em Pecado mortal”.

‘Purgatório’ com o significado que lhe é atribuído pelo historiador Jaques Le Goff na sua obra *O Nascimento do Purgatório* (1993): “... um além intermédio onde certos mortos passam por uma provação que pode ser abreviada pelo sufrágio - ajuda espiritual - dos vivos” (18-19). Assim, de acordo com a crença ‘popular’ e com a institucionalização do Purgatório por parte da Igreja assistimos a um fenómeno de adiamento da morte, ou seja, esta não se consuma no ato do último sopro do corpo, ao invés disso ela (a morte) é transferida para um outro lugar, fora do corpo. Jaques Le Goff compreende a morte como uma fronteira que com o nascimento e crescimento do Purgatório foi sendo progressivamente diluída: “A morte é cada vez menos uma fronteira. O Purgatório torna-se num anexo da terra e prolonga o tempo da vida e da memória” (ibid.: 275).

Interessa então justapor essa ideia de ‘morte adiada’ com o conceito de morte como duplo processo de ‘desintegração e síntese’, proposto por Robertz Hertz no seu texto de estudo sobre representações da morte - *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death* (1960 [1907-1909]). Partindo do pressuposto hertziano de que a morte física ou biológica, associada á prática do “enterro provisório” (ibid.:198), não corresponde ao momento da morte efetiva e social do indivíduo, que esta só acontece realmente no momento do ‘enterro-final’(ibid.: 204), a morte é então efectivada com o culminar de um *processo*²¹ - “o período intermediário” (ibid.:198) - que Hertz descreve do seguinte modo: “the double mental process of disintegration and of synthesis that the integration of an individual into a new world supposes” (ibid.: 210). Assim a morte é analisada como uma ‘performance duracional’, que corresponde à duração desse ‘período intermediário’ determinado pelo tempo de decomposição do corpo defunto, síncrono ao tempo do luto dos vivos e em harmonia com tempo da alma na sua viagem de transição para a sociedade invisível. Este processo de ‘desintegração’ seria simultâneo a um segundo processo de ‘*synthesis*’, imprescindível à integração do indivíduo-morto nessa nova sociedade. Depois de reduzido a um conjunto de ínfimas partículas moleculares, que lhe conferem a leveza necessária para se tornar memória, o morto integrar-se-á sob essa forma sintética, atômica e levitante nesse novo mundo: “...the integration of an individual into a new world supposes, is accomplished in a molecular fashion, as it were, which requires time.” (ibid.: 210). Hertz ensina-nos que a consumação desse momento de fim do ciclo da

²¹ No conceito hertziano de ‘período intermediário’ encontramos-nos já diante de uma compreensão da morte, e das suas representações, como fenómeno processual. Esta perspetiva ‘processual’ do ritual será só posteriormente desenvolvida teoricamente por Victor Turner (1991).

morte ('período intermediário'), é representada entre-os-vivos nas 'cerimónias finais'²² com três objetivos: "...to give burial to the remains of the deceased, to ensure the soul peace and access to the land of the dead, and finally to free the living from the obligations of mourning" (ibid.: 204). Apesar da Encomendação não se manifestar como uma festa - mas não esquecendo que as encomendações são cantadas - nem que não são uma ocasião para um segundo enterro dos restos mortais - pelo contrário tratar-se de um ato de elevação - encomendar é interceder pela ascensão das almas de todos os defuntos e moribundos da aldeia/vila/mundo a esse outro mundo celestial, aliviando-lhes o sofrimento. É também uma prática regular que pontua o tempo da Quaresma, procurando libertar não só as almas dos mortos, mas também os vivos de um lutuoso fim de ciclo inverno "...repeated at regular intervals (...) and is celebrated in common for all those who have died in the meantime; it thus no longer directly concerns the family of a particular dead person, but the village as a whole (ibid.: 204). Para além de todos os processo de separação implicados no processo de cicatrização que é a fissura da morte, enquanto perda/ausência irreversível na sociedade, ela parece ser transversalmente representada e fenomenologicamente concebida como - *uma transição ontológica do ser* - entre estados, tempos e lugares.

Em *The Rites of Passage* (1960 [1908]), Arnold Van Gennep reconhece a existência de padrões elementares e transversais em todas as cerimónias, a que dá o nome de 'ritos de passagem,' descrevendo-os como "...patterns which accompany a passage from one situation to another or from one cosmic or social world to another" (ibid.:10). São ritos que constituem uma categoria analítica per si, mas que o autor diferencia em três subcategorias: "I propose to call the rites of separation from a previous world, *preliminal rites*, those executed during the transitional stage *liminal (or threshold) rites*, and the ceremonies of incorporation into the new world *postliminal rites*." (ibid.: 21). Todas as cerimónias que implicam uma passagem de um estado para o outro, partilham em geral dessa mesma estrutura tripartida de 'ritos de passagem': ritos de separação, de transição e de incorporação. Contudo, apesar dos ritos estarem presentes nos momentos mais marcante de transição (ex. da gravidez ao nascimento, do nascimento à infância, etc.) não se manifestam sempre de igual modo, nem têm a mesma relevância na passagem que se procura realizar. No caso da Encomendação, as almas separar-se-iam do Purgatório, passando de um estado de punição e purificação pelo fogo para o mundo celeste e divino.

²² Robert Hertz entende "a cerimónia final" como o costume de celebração coletiva associada ao 'enterro final'. Essas festas têm nomes e práticas distintas, de acordo com a especificidade de cada sociedade. (Hertz, 1960: 204)

A incorporação far-se-ia nesse novo mundo por concessão das entidades divinas²³. Contudo, e sendo a Encomendação uma cerimónia de apelo à ‘incorporação’ no Céu, observa-se nesta prática uma predominância de ‘ritos de transição’. Na Encomendação a ‘liminaridade’, percurso marginal ou de desviante de um grupo/estado familiar²⁴ para um ‘outro’ que se procura tornar familiar, poder-se-á entender não no tempo de estadia das almas no Purgatório (enquanto zona/período de liminaridade), mas no percurso ou movimento ascendente que a alma percorre de lá para o Céu. Pairando elas invisivelmente e penosamente, sob a ‘forma’ de ‘almas penadas’ num Purgatório que se constrói entre os vivos, afetos à sua virulência nostálgica ou moralizadora (Cf. Van Gennep, 1960; João de Pina Cabral, 1989), estejam elas ainda presas ao purgatório de corpo-vivos em sofrimento, sob o fogo ardente da medicação e medicalização (Cf. Ariès, 1988), ou já ‘literalmente’ nessa montanha de círculos ascendentes em que se pinta o Purgatório (Cf. Dante, 2011: 312-591), nos três casos com a encomenda os vivos procuram interceder positivamente nessa viagem. No capítulo dedicado ao fenómeno da morte intitulado “Funerals”, Van Gennep distingue dois modos diferenciados de ação dos vivos na preparação ou execução simbólica dessa viagem ‘*post mortem*’ - uma de cariz material e outra imaterial:

...since the deceased must make a voyage his survivors are careful to equip him with all the necessary material objects (...) as well as those of a magico-religious nature-amulets, passwords, signs, etc. — which will assure him of a safe journey or crossing and a favourable reception, as they would a living traveller. (Van Gennep, 1960: 153-154)

Podemos reconhecer o ritual de encomendar as almas neste segundo tipo de ação, que faz recurso a saberes e práticas ‘mágico-religiosas’. Em todas as variações locais, no contexto observado, a Encomendação é posta em prática por meio de um conjunto de sinais, gestos, movimentos, sonoridade e *palavras-passe* (que adiante designarei de atos elocutório, cf. Austin, 1979) que procuram garantir uma boa intermediação com o divino.

²³ As encomendações são geralmente dirigidas a Deus, Jesus Cristo e a Virgem Maria. Na aldeia das Corgas no município de Proença-a-Nova há uma encomendação dirigida ao Padre São Francisco, que se refere a São Francisco Xavier, enquanto entidade espiritual católica que intercede pelas Almas (Catana s.d. [2012]: 80).

²⁴ Partindo da observação de uma variedade de práticas fúnebres, poderíamos pensar a EdA como um modo não só de representação, mas também de evocação e experimentação da ‘agonia da morte’, tornando-a familiar - o que Hermínio Martins designa por “Ansiedade Fundamental” (1985). O conceito “uncanny” de Freud (1994 [1919]) - algo que se reconhece como estranhamente familiar -, poderá ser pertinente para pensar os rituais como modos de familiarização dessa “ansiedade fundamental” ou nos temos de Phillip Aries de domesticação e reconhecimento social da morte (1988 [1975]).

A ressonância e o eco produzidos pela entoação plangente, nalguns casos polifônica, do “cantar as almas”, pode ser entendido como meio de condução das almas nessa viagem. Van Gennep nota também a estreita relação de interdependência que se estabelece entre vivos-em-luto e defuntos durante o período do luto:

During mourning, the living mourners and the deceased constitute a special group, situated between the world of the living and the world of the dead and how soon living individuals leave that group depends on the closeness of their relationship with the dead person. (Van Gennep, 1960: 147).

Na Encomendação observamos essa mesma relação de proximidade entre vivos e mortos, ambos se encontrando no afastamento da sociedade dos vivos e na distância que ainda os afasta do mundo dos mortos. Sendo a Encomendação uma prática coletiva de luto pelos defuntos, quem a pratica cobre-se de luto para uma caminhada noturna. Mesmo não existindo uma relação de dependência entre o grau de proximidade do praticante e um defunto em particular, até porque a Encomendação é geralmente dedicada a todos os mortos que ocorreram ao longo do ano, o ritual obriga o praticante a cumprir um determinado conjunto de percursos ao longo da Quaresma, não podendo desistir em nenhuma fase. Deste modo há uma relação de interdependência entre o cumprimento desta prática de luto coletivo com o período determinado para a purgação das almas em sofrimento.

Tanto em Hertz (1960 [1907-1909]) como em Van Gennep (1960 [1908]) deparamo-nos com abordagens que já indiciam preocupações relativas à percepção e concepção da morte, vinculadas às práticas de representação no ritual, ainda que inspiradas ou enformadas por uma escola de pensamento de características durkeimianas. Richard Huntington e Peter Metcalf na obra *Celebration of Death - the anthropology of mortuary ritual* (1991 [1979]) procuraram devolver a centralidade da morte à antropologia, sintetizando e analisando um conjunto de estudos clássicos sobre rituais fúnebres. Os autores retomam e recuperam as perspectivas de Hertz e Van Gennep sobre a morte (Huntington, 1991: xiv), notando que ambos, embora utilizando diferentes metodologias, observam representações que *'ritualizam'* a morte como um 'processo gradual de transição': “If death is to be seen as a gradual transition from one state of being to another, then it must be placed in the context of the period that follows and the period that precedes the cessation of breath” (ibid.: 19). A morte é concebida na triangulação de um sistema relacional onde - o cadáver,

o vivo-em-luto e a alma do que foi - são vértices de direcionalidades e temporalidades confluentes.

A 'liminaridade' inicialmente conceptualizada por Van Gennep como um rito de transição, integrado numa estrutura segmentada de classificação de ritos de passagem, foi subsequentemente desenvolvido por Victor Turner em *The Ritual Process - structure and anti-structure* (1991), publicada em 1969. Nessa reformulação teórica do conceito de 'liminaridade' importa sinalizar a sua desvinculação de uma análise interpretativa de matriz estruturalista, destacando-a, em vez disso, como uma ação processual. Contudo, as ideias de movimento e transformação inerentes ao que Turner designa como 'processo ritual', já estavam de algum modo presentes nos 'ritos de transição' de Van Gennep, e também expressas no 'período intermediário' de Hertz. A 'liminaridade' observada pela lente analítica de Turner foi a ampliada como um fenómeno dinâmico e autónomo, caracterizado como um 'processo' que marca e transforma os que a ele se sujeitam ('liminal beings' ou 'threshold people): "Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial" (ibid.: 95). Os sujeitos rituais são entendidos como entidades ambíguas, sem qualquer tipo de distinções entre elas, encontrando-se de modo igual numa camaradagem entre pares que se consolida e anima silenciosamente sob a sujeição à vontade única e imperativa de um 'instrutor', que as conduz através de um processo punitivo e humilhante. A sujeição implica a destruição do que foram, reduzindo-as à condição de *'tabula rasa'*, na qual se inscreverá o seu novo estado ou estatuto ontológico (ibid.: 102-103). Durante o período de liminaridade Turner defende que emerge um tipo de sociedade não-estruturada ou rudimentar, que chama de *'communitas'*, por oposição à sociedade estruturada, diferenciadora e dominada por sistemas hierárquicos de matriz política, legal e económica (ibid.: 95). Por via do ritual a sociedade condensa-se simultaneamente em sujeito e objeto de um processo de reflexividade social transformadora: "...antistructural liminality provided in the cores of ritual and aesthetic forms represents the reflexivity of the social process, wherein society becomes at once subject and direct object" (ibid.: vii). Para o estudo da Encomendação interessa primeiro perceber quem são esses agentes que intervém no processo liminal de passagem e como se opera essa divisão específica de papéis. Por último, há que entender o modo como o ritual, nessa forma de 'anti-estrutura', age sobre a estrutura social, através de um processo de reflexividade social. Sabendo que no ritual da Encomendação as encomendações se dirigem às entidades divinas, importa questionar quem são as 'entidades liminares' que se transformam durante o ritual? Quem é o líder detentor ou representante

da autoridade da ‘tradição’ ou sacrificador, beneficiando e/ou sofrendo com o ritual que conduz?

Na literatura clássica de antropologia social aqui apresentada, e partido de um ponto de vista *emic*, facilmente compreenderíamos as almas como entidades abstratas, ou como personagens mitológicas e *moralizadoras*, ou seja, vítimas que ardem no fogo do Purgatório - mostrando aos vivos o poder do divino. São elas os passageiros que fazem esse percurso liminar entre estados (o ser vivo, o ser morto e/ou ser memória). Contudo, e partindo de uma re-leitura de Robert Hertz e de Van Gennep, podemos compreender que a resolução da morte, se processa essencialmente entre e para os vivos. Hertz, fala-nos do restauro do tecido social (Hertz, 1960 [1907]) que a morte implica, observando uma equivalência simétrica entre o processo de putrefação da carne defunta, a catarse emocional ou afetiva dos familiares enlutados, e a recomposição da ‘alma’ do morto enquanto memória. Van Gennep diz-nos explicitamente que durante o período do luto, vivos-em-luto e defuntos constituem um só grupo (1960). Para além do que possa acontecer ou não acontecer às almas que sofrem, e estejam elas onde estiverem, o que observamos na prática da Encomendação são grupos de pessoas que coletivamente se sacrificam e se transubstanciam simbolicamente em almas penantes, penadas e passageiras. As almas são essas mulheres das aldeias que lhes emprestam o corpo e lhes dão voz, ou seja, estamos diante de um processo de corporalização da morte e de uma concepção de alma. Assim sendo, e no âmbito deste projeto de mestrado, considero os sujeitos rituais ou ‘entidades liminares’, as próprias pessoas que encomendam as almas. A sua ação ritual manifesta-se em mimésis e concordância com o que acontece às ‘Alminhas do Purgatório’, que terão de se redimir dos seus pecados e expiar as suas culpas. A sua permissão para a ascensão ao Céu dar-se-á depois de volvido esse tempo de expiação, purificação, que corresponde a esse seu estado de ‘alma pecadora’ que ardeu no Purgatório e/ou se inflamou para o Céu²⁵. Sobre a terra as mulheres prestam devoção a essas mesmas almas, transformando-se num grupo de vultos andantes, em circulação silenciosa pela aldeia, orientadas e submetidas à autoridade da respetiva ‘guardiã’, figura que adiante irei recortar. Dão corpo à anonimidade e invisibilidade das almas, num processo colectivo de ‘antropomorfismo das almas’: de corpo

²⁵ João de Pina Cabral em Filhos de Adão.. (1989), a propósito da análise sobre as crenças escatológicas no Alto Minho, afirma que segundo a Igreja Católica, as “... almas que foram para o Purgatório só poderão ir para o Céu e nunca para o Inferno” (pp. 255). Há no entanto que considerar que segundo a prática da EdA, nos contextos estudados, a ideia de Purgatório (lugar de punição e purificação) existe para além desse “além intermédio” (Le Goff, 1993), ou seja, as encomendações dirigem-se também às almas que ainda estão vivas, e às que morreram com “pecados mortais” e às “almas penadas”, o que contraria este ensinamento da Igreja e corrobora os registos de Pina Cabral - que do Purgatório se vai também para o Inferno (1989: 255).

presente e olhar ausente, caminham silenciosamente amortalhadas em xales negros misturando-se com escuridão da noite, tornam-se transparentes. Ouvem-se-lhes os passos, os cães latem à sua passagem, as outras pessoas calam-se e rezam ou escutam-nas passar em silêncio. O percurso é pontuado por pausas nos *Passos* pautadas por preces cantadas. São almas o que encomendam, intercaladas por orações pelas que sofrem. A corporalizarão desse último sopro, sobre a forma de libertação vocal, é também o que se representa no ritual da Encomendação, ou por outras palavras, a arte de encomendar almas é também a arte de as saber cantar, expiando e expirando esse sopro final pelas almas que sofrem, num processo de transição pela entoação. A voz que se projeta a partir do interior do corpo e se espalha na escuridão da Quaresma, poderá ser pensada como essa efemeridade, invisibilidade e imaterialidade intangível, que anima a alma libertando-a da materialidade de um corpo. Se os sujeitos rituais são os que praticam o ritual da Encomendação, quem são essas outras que dotadas com a autoridade da ‘tradição’ (Turner, 1991: 103) conduzem a o ato ritual? Na atualidade as configurações locais da prática ritual EdA são diferenciadas, não só na sua performance e nos seus repertórios textuais e sonoros, como na sua formação e disposição enquanto grupo(s). Ao olhar curioso, descontextualizado e desprovido de observação etnográfica, a Encomendação poderá, em alguns casos parecer tratar-se de uma prática coletivo, sem notar a presença dessa figura de guia ou autoridade. Noutros, essa figura nem sempre se manifesta da mesma forma ou nem sempre é quem parece ser. Pierre Bourdieu na sua obra, *O Que Falar Quer Dizer - a economia das trocas linguísticas* (1998 [1982]), fala-nos sobre a figura de líder como o porta-vos, que exerce o mistério do ministério:

O mistério da magia performativa resolve-se assim, no mistério do ministério (...), quer dizer, na alquimia da «representação» (nos diferentes sentidos do termo) pelo qual o representante faz o grupo que o faz: o porta-voz dotado do pleno poder de falar e agir em nome do grupo e, antes de mais, sobre o grupo, pela magia da palavra ordem, é o substituto do grupo, que existe apenas graças a esta «procuração» (Bourdieu, 1998: 91)

Esse vulto da autoridade é-o precisamente como substituto do grupo, por procuração das pessoas que querem encomendar as almas, ou de quem se faz encomendar pelo domínio que tem dessa ‘magia performativa’. A figura da autoridade passa em ambos os casos a agir em nome do grupo, ou a exercer essa ‘alquimia da representação’ à

semelhança do Arcanjo S. Miguel, procurador das almas do Purgatório. Durante o trabalho preliminar de campo, notei a incidência de três tipos de liderança na EdA, que poderão ser perspectivadas com hipóteses de estudo num futuro desenvolvimento deste projeto: as que se auto-intitulam *guardiãs da tradição* (Turner, 1991); as detentoras do *'know how'* da técnica vocal usada no ato de encomendar; e as dos 'ilustres locais' que organizam e ministram a Encomendação como um modo de produção de 'espetáculo de valor etnográfico', uns dando-lhes também corpo e voz, outros ausentes, só por orquestração e/ou encomendação.

Apresentadas e ponderadas algumas das hipóteses sobre quem faz o ritual, e compreendendo a preponderância dos seus atores e papéis 'performados'²⁶ destacou-se a pertinência desses elementos e dinâmicas num estudo que se pretende também focalizar nas concepções de morte. Para um desenvolvimento completo deste tópico é fundamental observar o que se performa no ritual da Encomendação, no que é 'dito' e 'agido' - nas palavras, gestos, movimentos e ações que corporalizam o encomendar das almas. Importa também estudar a ação ou repercussão que a performance de encomendar almas tem nos que a praticam e no seu público, os que a presenciam e/ou escutam. A performance da Encomendação, na atualidade e nos contextos estudados, deverá ser entendida como um lugar privilegiado para a revelação de concepções da morte, dos que as encomendam, para quem se quer encomendado, e para os que a presenciam. É nessa medida importante focar o que é dito na Encomendação ou os conteúdos dos textos cantados durante a Encomendação, que correspondem ao momento mais dramático do ritual e onde se produz a sua "magia performativa" (Bourdieu, 1988: 91), podendo estes elementos ser analisados com base no que John Austin define como "Performative Utterances" (1979). Estas correspondem enunciados que embora não sendo nem verdadeiros nem falsos, provocam um certo tipo de ação: o que é dito é do mesmo modo realizado. Segundo Austin os 'enunciados performativos' apresentam-se geralmente da seguinte forma:

...ordinary verbs in the first person singular present indicative active (...) if a person makes an utterance of this sort we should say that he is «doing» something rather than merely «saying» something (...) in saying what I do, I actually perform an action (...) these kinds of utterances are the ones that we call «performative»

²⁶ No caso específico do ritual da EdA penso essa ideia de 'papéis', entendida como a parte de uma peça de teatro e/ou personagem destinada a cada ator, aplica-se apenas num sentido figurado, pois mais do que representado o ritual é incorporado e experienciado na primeira pessoa - e não mediado por uma personagem.

A análise de Austin sobre o poder performativo do que é dito, é criticado por Pierre Bourdieu como sendo ingênua, pois segundo o autor o poder das palavras encontra-se fora delas “o poder das palavras é apenas o *poder delegado* do porta-voz e das suas palavras” (Bourdieu,1979: 94).

II. 3.3 A Feminização do Ritual e o Tempo ‘Ahistórico’

Como outrora já tinha sido notado por Margot Dias e Jorge Dias (1950), um dos elementos variáveis nos grupos da encomendação das almas de cada aldeia, é o género dos seus praticantes. Nesse tempo “...nalguns lugares [eram] só homens, noutros homens e mulheres” (40) a encomendarem as almas. Depois da revitalização do ritual, o contexto é distinto - nalguns lugares (a maioria) são só mulheres, noutros (também) homens e mulheres - mas nesses há apenas dois ou três homens que as acompanham na Encomendação, tendo geralmente funções específicas²⁷. Para ser compreendida, esta mudança na divisão sexual do trabalho religioso tem de ser lida no contexto das transformações sociodemográficas do espaço rural. Crescentemente, as mulheres nos contextos estudados parecem contestar a visão da mulher como costela de Adão, implantada no cânone católico e em alguma literatura científica. Seguindo a crítica de João de Pina-Cabral (1989), importa perceber como, na prática ritualística ou no quotidiano, as mulheres transformam e contestam os papéis que lhes são consignados pela ‘tradição’. Importa também clarificar como o repertório católico é conformado a representar – através da imagem do sofrimento da Virgem Maria, por exemplo - a mulher como criadora ativa e como cuidadora, dando suporte imaterial a um papel efetivo de exercício de poder nas comunidades. Neste sentido, a Encomendação parece um lugar social privilegiado para observar, histórica e semioticamente quais as condições que permitem á mulher tomar a liderança do ritual e o que é que isso reflete sobre o lugar atual da mulher na comunidade e na gestão das relações com o domínio religioso? Num texto intitulado “The Sexual Division of Labour in the Mediterranean” (1984) John Davis reflete sobre um conjunto de relações entre a divisão sexual do trabalho religioso feminino no sul da Europa e no norte

²⁷ Ex.: o tocar as matracas (Monsanto), o transporte de uma lanterna, (Proença-a-Velha), ou o canto a solo (Idanha-a-Nova).

de África, notando um fenómeno de predominância feminina nas práticas religiosas nos países católicos “In the Catholic countries woman are pious in public more than men are (...) they appear to achieve an intensity of spiritual awareness greater than that of men” (Davis, 1984: 21) por oposição ao que acontece em países muçulmanos do Mediterrâneo. Contudo, em ambos os contextos, Davis destaca a centralidade das mulheres no exercício de crenças e práticas religiosas locais de cariz idiossincráticas e não-oficiais (ibid.: 33). A EdA é claramente uma prática religiosa urdida localmente pelos próprios praticantes, não prescrita ou tutelada pela Igreja, que embora tenha sido um ritual masculino, foi objecto de um processo de femização no decurso da sua revitalização ou manutenção. Segundo Davis a discrepância entre o do papel espiritual consignado para as mulheres dentro da religiosidade prescrita pelo catolicismo e a sua atual posição enquanto agentes predominantes e ativos na condução de rituais e práticas de devoção, deverá ser explicado com referência a uma série de mudanças que ocorreram no mundo secular (ibid.). No caso português foram particularmente relevantes a nível político o advento da primeira república e a laicização do estado, a mobilização dos homens em idade ativa na guerra colonial durante o período do Estado Novo e o forte êxodo rural (em que os homens precediam as mulheres). As mulheres que ficaram foram as responsáveis pela manutenção de rituais de matriz popular e da sua inerente feminização. No ‘regresso-à-terra’ foram também elas as responsáveis pela sua revitalização. Assim para além da predominância feminina na prática da Encomendação, importa perceber o modo como a feminização age sobre a prática ritual e que novas concepções operam no domínio social. Coloca-se assim a seguinte questão: de que forma se processa uma personalização feminina no ritual de encomendar almas? ou, o que há de feminino nas relações de interceção e intermediação pelas almas? Susan Starr Sered em *Woman as Ritual Experts* (1992) apresenta o conceito de ‘domesticação’ de crenças e rituais religiosos, um processo de personalização feminina dessas, que observou etnograficamente no quotidiano de mulheres judias idosas de origem curda e do Iémen residentes em Jerusalém. Num contexto de emigração e convívio étnico e cultural circunscrito a uma sociabilidade em lares de terceira idade, estas mulheres salvaguardam as suas práticas, símbolo e teologia religiosa, por meio de um processo autónomo, transformativo, criativo e personalizado à sua própria condição:

... a process in which people who profess their allegiance to a wider religious traditions personalize the rituals, institutions, symbols, and theology of that wider system in order to safeguard the health, happiness, and security of particular people

with whom they are linked in relationships of acting and interdependence. (Sered, 1992: 10).

O conceito de ‘domesticação’ proposto por Sered, apesar de se referir a um processo no seio de uma sociabilidade doméstica (mesmo que institucionalizada), distinto da exibição pública da Encomendação, é mesmo assim relevante por destacar o modo criativo de personalização feminina do ritual. O processo de ‘domesticação’ da EdA poderá ser concebido num duplo sentido - é a partir do ‘domus’ que se domestica ou do doméstico que opera na domesticação. A feminização da Encomendação aproxima-se da ideia de ‘morte domesticada’ de Philippe Ariès, ou seja, uma atitude perante a morte “...simultaneamente familiar, próxima e atenuada” (Ariès, 1988: 25). Na EdA as mulheres são as intermediárias que provocam a coexistência entre vivos e mortos, na ritualização de um convívio publicamente organizado. Em *In a Different Place* (1995), uma obra etnográfica e reflexiva sobre uma peregrinação contemporânea na ilha grega de Tinos, Jill Dubish apresenta-nos o conceito de “the poetics of womanhood” (p., 212), um modo não só de personalização, mas também de intervenção pública do feminino pelas práticas religiosas. Apropriando-se dos próprios ‘materiais culturais’ com que são desenhadas socialmente e desafiando simultaneamente essa construção cultural de género, as mulheres deslocam os seus atributos e dramas sociais do plano doméstico e familiar - a maternidade, a manutenção do lar, a preparação dos alimentos, o decoro do corpo, bem como as suas narrativas pessoais e atividades religiosas que lhes são consignadas - para um campo público. Essa visibilidade social é um modo de libertação e transcendência da mulher que se manifesta numa elevação catártica e poética, através da corporalização do martírio, na elocução do lamento e na repetição do gesto de sofrimento subjetivado e consubstanciado no género (ibid.). Os seus sofrimentos e as suas dores, agendas políticas do feminino, são consagrados e legitimados publicamente, num mesmo ‘idioma de sofrimento’ (ibid.: 214), expresso em práticas religiosas. O ritual da EdA poderá também ser entendido como uma re-apresentação pública do ser mulher, em que através da atividade religiosa da “ementa da almas²⁸” estas se projetam publicamente enquanto suas cuidadoras, nutridoras e protetoras. Revelam também a importância da sua condição social, não só no princípio da vida enquanto mães, parteiras e cuidadores dos seus filhos, mas também no fim do ciclo da vida,

²⁸ Armando Cortes-Rodrigues no seu estudo sobre a Encomendação da Almas nos Açores “Cantar as Almas” (1942) nota que o ritual em algumas ilhas era designado como “ementar as almas”. Posteriormente no contexto etnográfico do Alto Minho estudado por João Pina Cabral em 1978-80, o antropólogo conta-nos que na aldeia do Paço o ritual era chamado “«alimentar as almas»” (1989: 257).

quando a dor se torna uma condição de verdade, que conforma a separação mas também a comunidade:

Through religious ritual women can detach themselves from their normal social contexts and create performative space for themselves. This is particularly true of activities associated with death and mourning, where pain provides an instrument for both separation and community (Dubish, 1995: 218).

O processo de ‘feminização’ de práticas religiosas foi subsequentemente desenvolvido por Lena Gemzöe em *Feminine Matters* (2000). Esta obra focaliza-se nos pensamentos, práticas e discursos das próprias mulheres sobre o domínio religioso em Vila Branca, o pseudónimo para uma pequena cidade situada na costa norte de Portugal. Observando etnograficamente a centralidade das mulheres na condução do fenómeno religioso, Gemzöe redesenha o conceito de ‘feminização’ da religiosidade partindo de três elementos. O primeiro refere-se simplesmente à predominância numérica das mulheres na participação em atividades religiosas, tal como foi apresentado por John Davis (1984). Um segundo elemento da feminização destaca o processo de interpretação feminina teológica e prática da religiosidade, na linha do conceito de ‘domesticação’ proposto por Sered (1992): “Vila Branca woman interpret religious practices and symbols in terms of their own concerns and their own concerns” (Gemzöe, 2000: 29). O terceiro elemento do conceito de ‘feminização’ de Gemzöe refere-se a um processo que “implica que as mulheres elaborem conhecimentos e competências religiosas, que por vezes são manifestadas pela autoridade religiosa reconhecida” (ibid.). Este terceiro elemento constitui de facto uma atualização do conceito de ‘feminização’ permitindo um novo olhar para o processo de legitimação da ação feminino. Por conseguinte, no quadro conceptual proposto por Gemzöe, a EdA poderá ser entendida como o domínio de um conjunto de capacidades e competências técnicas de cultivar a morte ou da mestria no exercício da sua domesticação social, o que confere às mulheres uma possibilidade de emancipação e libertação por via da execução do ritual de transcendência das almas. Por último, e retomando a linha de ideias aqui apresentadas sobre as concepções de mortes subjacentes à prática da Encomendação, importa marcar a importância do pensamento antropológico de Annett B. Weiner sobre a centralidade do papel social das mulheres trobriandesas observado a partir da sua performance nos rituais de morte. Em *Women of Value, Men of Renown - New Perspectives in Trobriand Exchange* (1976 [1933]), Weiner procura demonstrar que ao integrarmos o

domínio cósmico num estudo social/antropológico, por vezes negligenciado, tal como este é apreendido pelos próprios sujeitos estudados (perspetiva *emic*), acedemos a duas perspetivas de poder e controlo relacionados com os géneros masculino/feminino. Esses domínios envolvem perspetivas oposta e complementares de tempo e de espaço, que a autora diferencia teoricamente como uma perspetiva histórica (que associa ao masculino) e um perspetiva ‘ahistórica’ (que associa ao feminino). Weiner designa por ‘plano ahistórico’ o domínio de uma temporalidade que não se encontra delimitada por gerações específicas “... at some unmarked period of time, an ancestral spirit enters a woman’s body and causes the regeneration of matrilineal identity” (Weiner, 1977: 56). Essa identidade que se regenera é designa pelo conceito de ‘dala’, uma identidade transmitida que é culturalmente formulada numa ideia de concepção que se inscreve dentro da própria concepção de morte. Depois de morto o espírito do indivíduo *Baloma* - desintegra-se do corpo físico e faz uma viagem até à ilha de Tuma -, local onde permanece até se transformar no espírito de uma criança (waiwaia) (ibid.). A transmissão da substância identitária ‘dala’, acontece por via de um processo regenerativo de incorporação do espírito ‘baloma’ no corpo da mãe, que o consubstancia culturalmente e consanguineamente no indivíduo que nasce (Weiner, 1976: 39). Nesta concepção cíclica e regenerativa da vida, a morte é percebida como um ‘evento antisocial’ (Ibid.: 8), que provoca uma interrupção momentânea de um desenvolvimento processual da vida (Ibid.: 23). Nos rituais da morte estudados por Weiner na aldeia de Kiriwina, na Papua-Nova Guiné, as mulheres realizam culturalmente o processo de transformação da morte ou de cisão final da pessoa enquanto entidade social total, através das um sistema de trocas simbólicas (Ibid.: 22). Para a performance desses rituais de morte, as mulheres produzem (*nuniga*), pequenos maços feitos com tiras de folhas secas de bananeiras, e (*doba*) saias de fibras coloridas produzidas e tingidas a partir de folhas de bananeiras. O ritual de morte com maior destaque é de *lisadabu*, realizado cerca de quatro a oito meses depois do enterro do defunto. Durante o ritual as mulheres performam publicamente a transação desses bens simbólicos (Weiner, 1977: 59). Através das trocas realizadas no ritual as mulheres tentam libertar os mortos de todas as obrigações (morais e materiais) que o defunto foi contraindo em vida: “Symbolically women untie the dead person from all reciprocal claims” (Weiner, 1976: 22). A função das trocas realizadas no *lisadabu* poderá ser pensadas por analogia à função simbólica das trocas com o divino que se operam durante o ritual da EdA. Partindo do pressuposto eclesiástico de que as almas do Purgatório podem “... beneficiar uma alteração de pena, de uma libertação antecipada não apenas pela sua boa conduta pessoal, mas por causa das intervenções exteriores, os

sufrágios” (Le Goff: 253), a EdA apresenta-se como um desses sufrágios, que Le Goff designa como “procedimento judicial complexo” (ibid.: 253). Intercede-se pela libertação das almas através de trocas simbólicas que procuram antecipar a libertação das almas. Aos invés de saias coloridas e de maços de folhas de banana, o que se troca na EdA é o sacrifício.

Capítulo III: Reconhecimento Preliminar do Terreno: Trânsitos com o Divino - da Terra ao Céu

III. 1. De Volta á Terra: Recordações e Sociabilizações

O ritual da Encomendação das Almas depois de ter declinado durante cerca de 60 anos na maior parte do país (cf. Lopes Dias, 1926, 1944; Pires, A. C. e Carneiro, L. 1941; Moreira de Figueiredo, 1943; Dias e Dias, 1953) encontra-se na atualidade em fase de revitalização. No município de Proença-a-Nova são cinco as aldeias onde se faz a EdA (Atalaias, Corgas, Chão do Galego, Cunqueiros e Galisteu Cimeiro). Dessas aldeias a única em que não há memória do ritual alguma vez ter cessado é Corgas, mas mesmo aí o regresso dos emigrantes à terra injetou um novo fôlego no ritual, que se traduziu na criação um segundo grupo de encomendadoras exclusivamente composto por emigrantes reintegradas na localidade. No município vizinho em Idanha-a-Nova, o cenário é idêntico. Na publicação *Mistérios da Páscoa em Idanha* (2014) de António Catana e Hélder Ferreira, os autores indicam que a encomendação das almas se fazia, “desde tempos recuados” em Monsanto e Penha Garcia, isto é, em apenas duas aldeias (2004: 23). Numa segunda publicação sobre os mesmos temas intitulada *Mistérios da Semana Santa em Idanha* os autores afirmam que a manifestação da Encomendação no município de Idanha “...se preserva, sem interrupção, sem quebra de cadência e falecimento de ânimo, nas aldeias de Monfortinho, Monsanto, Penha Garcia e Salvaterra do Extremo” (s/d, [2012]: 81). Uma contagem das localidades que exibem a encomendação das almas no atual programa de celebrações «Mistérios da Páscoa»²⁹(2015) revela-nos que são

²⁹ Mistério da Páscoa é um programa elaborado anualmente pela câmara municipal de Idanha-a-Nova, com a colaboração com o Centro Cultural Raiano. Faz-se anualmente uma compilação de celebrações quaresmais e

dezoito as localidades³⁰ do concelho de Idanha-a-Nova que têm, atualmente, um grupo de encomendadoras. Na edição do programa Mistérios da Páscoa de 2010 o fenómeno da revitalização da Encomendação é apresentado como um trabalho dos regressados à terra, que procuraram resgatar as práticas culturais do passado, de modo a criarem emblemas de exibição identitárias no presente:

A partir dos anos oitenta do século findo, com o regresso de muitos nascidos e criados que foram granjear o pão de cada dia para Lisboa e noutros pontos do País e até no estrangeiro, passou a haver uma reapropriação da cultura do passado testemunhada pelos seus pais e avós, tendo em vista a identidade comunitária...³¹

Observando o conjunto de publicações do programa *Mistérios da Páscoa* (2009-2015)³², verifica-se que durante esse período de seis anos houve um aumento de dez para dezoito o número de localidades com grupo de praticantes da EdA, sendo que a primeira vaga de revitalizações ocorreu com o regresso de muitos emigrantes na década de oitenta. António Catana lista um total de dez localidades em que a revitalização foi realizada durante os anos oitenta: Idanha-a-Nova, S. Miguel d'Acha, Proença-a-Velha, Medelim, Rosmaninhal, Monfortinho, Aldeia de Santa Margarida, Termas de Monfortinho, Alcafozes e Toulões³³ (*id.* 2010: 11). Na aldeia histórica de Idanha-a-Velha o ritual da EdA depois de revitalizado em 2011, deixou de ser praticado no ano seguinte, embora tenha continuado a figurar do programa³⁴ de celebrações religiosas *Mistério da Páscoa*. A revitalização do ritual da Encomendação tem sido um trabalho maioritariamente praticada por migrantes que regressam à terra, geralmente as pessoas que saíram das suas localidades durante a vaga de migração dos anos 60 e 70. Estas migrações fizeram-se

pascais que irão decorrer nas várias localidades do município. O programa tem o formato de uma brochura com, as celebrações listadas cronologicamente, de acordo com o calendário litúrgico do respetivo ano.

³⁰ Fazem-se Encomendações nos municípios nas seguintes localidades do município de Idanha-a-Nova: Alcafozes; Aldeia de Santa Margarida; Idanha-a-Nova; Idanha-a-Velha; Ladoeiro; Medelim; Monfortinho; Monsanto; Oledo; Penha Garcia; Proença-a-Velha; Rosmaninhal; S. Miguel d'Acha; Segura; Termas de Monfortinho; Toulões; Zebreira; Salva Terra do Extremo. V. Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, s.d. [2015], *Mistérios da Páscoa em Idanha, 2015*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, p. 26.

³¹ Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, s.d. [2010], *Mistérios da Páscoa em Idanha, 2010*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, p. 11.

³² *Id.*, 2009 – 2015

³³ *Id.*, 2010, p.11

³⁴ *Id.*, 2014-2015

maioritariamente em direção a países europeus, mas também dentro de Portugal – preferencialmente para as zonas litorais situadas junto de cidades, principalmente Lisboa e arredores.

Petronila, Margarida e Conceição naturais e atualmente também residentes de Proença-a-Nova, um aldeia do município de Idanha-a-Nova conversam à mesa num café da localidade. Ao fundo ouve-se o som da televisão a transmitir um documentário da BBC sobre grupos indígenas. Petronila, que depois de casada viveu vinte e dois anos em Almada onde trabalhou como auxiliar educativa em escolas públicas, conta quando servia na cantina da escola dava os pães maiores às crianças da sua terra. Quando acabava o dia de trabalho saía da escola ainda tinha de apanhar um autocarro para ir para a sua casa no Laranjeiro e diz que nessa viagem sentia sempre muito medo porque aquilo era muito perigoso. Margarida foi ter com o seu marido ao *Arrondissement* de Die em França onde trabalhou durante 22 anos. Regressou quando os seus filhos atingiram a idade para irem para a escola, diz também que não se sentiam lá bem “... quis vir para aqui, temos casa aqui e aqui estamos, depois o meu marido não estava lá bem”. A sua amiga Margarida trabalhou 40 anos em Lisboa como lavadora e limpadora de aeronaves na TAP, hoje em dia encomenda almas, entre outras coisas. Depois de reformada regressou e afirma “eu sou natural daqui, regressei às raízes”. Aprendeu a encomendá-las quando era ainda solteira, na atualidade já as encomenda há seis anos. As três regressaram à terra e sentem-se mais felizes ali. Conceição diz que a vida na terra é mais pura “A gente aqui tem ares mais puros e tem jantares mais puros”. Estas três senhoras foram convidadas a integrarem o grupo da Encomendação das Almas. Helena Silva presidente da junta de freguesia, e líder do ritual na vila, afirma que o ritual não se perdeu em Proença-a-Velha. Há contudo alguns testemunhos de acordo com os quais o ritual se deixou de fazer até meados dos anos 90. Em publicações com recolhas locais e programas dedicados à Encomendação a vila de Proença-a-Velha não se encontra mencionada como um caso de continuidade da EdA (Catana e Castro, 2008, s.d. [2012]; CM-IN, 2010). Em todo o caso o movimento de ‘regresso-à-terra’ implicou uma transformação no ritual, pois cerca de metade das suas praticantes na atualidade são migrantes de regresso. De volta à ‘terra’, as que regressaram procuraram reviver o passado motivadas por uma nostalgia dos tempos em que eram mais novos- visualizar o filme *Entre Vivos e Mortos* (Pedro Antunes, 2015) aqui: <https://vimeo.com/135864568>. A ideia de relembrar, recuperar e reviver a ‘tradição’ promoveu a recriação de um complexo simbólico, colocado em cena através de um processo de “formalização e ritualização caracterizado por referência ao passado”

(Hobsbawm e Ranger, 1992: 4). A encomendadora Margarida conta que quando regressou queria reviver as emoções que sentia quando era pequena ao ouvir as mulheres a encomendarem as almas:

Eu lembro-me muito bem de a minha mãe as cantar. A casa da minha mãe era aqui na rua da estrada, e eu quando cá vinha cantavam-nas mesmo lá em frente. E não é bom a gente ir à janela, dizem que não é bom. Mas eu do lado de dentro dos vidros, a minha mãe que deus tem chamava-me, «olha estão a encomendar as almas» e eu acordava e levantava-me e ia a correr para ver, mas era por dentro dos vidros (D. Margarida, 2014).

Revitaliza-se o ritual não só como uma forma de firmar laços de sociabilidade na terra em que se regressa, entre os que partiram e destes para com os que lá ficaram, mas também como uma forma de produção do próprio passado através desta prática religiosa. Fazer o ritual da Encomendação tal como se fazia “antigamente” é neste contexto uma experiência de *‘heimat’*, de recriação de localidade enquanto espaço socialmente e publicamente partilhado (Hobsbawm, 1991). Margarida (re)produz o ritual no presente, como um modo de aceder e ‘sentir o passado’ (MacDonald, 2013), através de um processo de incorporação dos seus vários elementos, que a transportam para um outro tempo da sua juventude. A sua participação no ritual devolve-lhe um sentimento de forte conexão “espiritual” com a sua falecida mãe.

Na aldeia de Monfortinho, uma das localidades em que se verifica a continuidade do ritual ou em que pelo menos não há memória deste alguma vez ter cessado, as condições socioeconómicas dos seus residentes têm impactado diretamente na vitalidade do ritual. Numa aldeia em que a principal entidade empregadora é a estância balnear das Termas de Monfortinho, o emprego oscila de acordo com as sazonalidades que determinam os fluxos de turismo na terra. Helena Pires, uma das encomendadoras e empregada nas Termas de Monfortinho, conta-nos que recentemente três mulheres passaram a integrar o grupo da Encomendação das Almas, que motivadas por uma situação de desemprego tiveram no passado de migrar para Castelo Branco:

Elas estavam cá, mas não tinham possibilidade de estar mesmo na terra, porque infelizmente o desemprego é o que está a acontecer por aqui, não é? Derivado às Termas. Depois regressaram para cá e começaram a querer aprender a querer entrar

no grupo. Antes trabalhavam nas Termas. Porque tinham casa em Castelo Branco, os filhos estavam lá a estudar e uma vez que não estavam aqui a trabalhar, regressaram para lá para acompanharem os filhos, mas nos fins de semana vinham sempre. Sabe que os hotéis, as termas, os balneários é a fonte de economia aqui de Monfortinho, nas épocas balneares, não é? Como essa empresa está sempre a despedir pessoal, derivado também à crise, as pessoas não vêm ou não sei! Então há muitos despedimentos. (Helena Pires, 2014).

Agora de ‘regresso-à-terra’ entendem o ritual como uma forma de reestabelecerem contacto com a sua localidade. Em Alcafozes uma das aldeias raianas em que o ritual foi revitalizado pelos migrantes de retorno, a EdA faz-se apenas uma vez por ano. Na sexta-feira santa da quaresma de 2014, três horas antes da realização da EdA, tive a oportunidade de assistir e de filmar parte do processo prático de rememoração do ritual. À porta da sacristia encontrava-se Dona Perpetua uma senhora vestida de negro, que esperava as outras encomendadoras. Dona Perpetua conta-nos que apesar da sua mãe ter falecido há dois meses atrás, não deixará este ano de praticar o ritual. Diz que o facto de lá estar não está diretamente relacionado com o falecimento da mãe, pois irá encomendar as almas de todos os falecidos tal como tem feito todos os anos, embora note que nessa noite “nós até vamos pedir por ela”. Sobre a revitalização do ritual em Alcafozes Dona Perpetua conta-nos o seguinte:

Este ritual já se faz há alguns séculos, não é recente. Já teve um certo tempo em que não se cantavam, mas depois voltamos aqui há talvez uns 20 anos. Voltamos a cantar todas as sextas-feiras, depois do enterro do senhor, depois da meia-noite, voltamos a encomendar as almas, a pedir a todos que rezem pelos seus defuntos. (Dona Perpetua, 2014).

Aqui mais um vez o processo de revitalização foi uma iniciativa dos migrantes de regresso. Muitos dos seus atuais praticantes já pertenciam às comitativas de organização das festas da localidade e à Santa Casa da Misericórdia de Alcafozes, participando na dinamização das atividades religiosas e festivas apenas sazonalmente (Silvano, 2006). Para a revitalização do ritual começaram por consultar descendentes de pessoas mais velhas que o praticavam: “...antigamente eram praticamente sempre as mesmas que encomendavam as almas. E agora, descendentes dessas pessoas é que continuaram e nós é que colaboramos com elas” (Dona Perpetua, 2014). Chegados os outros elementos do grupo, reuniram-se

todos na sacristia da igreja da misericórdia, para reavivarem as letras das encomendações, afinarem o timbre e se vestirem a rigor. Ali juntas, começaram por abrir uma garrafa de Amêndoa Amarga e por distribuir pequenos copos de plástico descartáveis, onde partilhavam o licor. Enquanto bebericavam cobriram-se com os xailes pretos. Uma das senhoras traz consigo um conjunto de fotocópias com as letras das encomendações impressas, que distribuiu prontamente a todos os elementos do grupo. De copos brancos e páginas nas mãos, semienroladas em xailes pretos, vão adocicando e afinando as suas vozes. Soletram as letras e fazem vocalizações sonoras. Uma propõe uma ordem de apresentação das encomendações, justificando ter sido o Dr.º António Catana³⁵ a lhe ter explicado que aquela seria a sequência correta. Uma das praticantes questiona: “então o «perdoai-nos irmãos nossos» é para quê?”. D. Perpétua responde “isso é do Pai-Nosso”. Ainda na sacristia, já aquecidas e vestidas de negro, levantam-se todas para formar grupo e ensaiar em coro a Encomendação das Almas. Depois de um momento de silêncio, em que só se ouvem as páginas a serem reviradas, a senhora Marcela diz às suas companheiras “Se alguma se enganar, baixa logo a voz e cala-se” - visualizar o filme *Ensaio Para a Encomendação das Almas* (Pedro Antunes, 2015) aqui: <https://vimeo.com/135850730>.

III. 2. A Itinerância das Almas e o Culto do Património

O ritual da Encomendação para além dos usos locais que lhe têm sido dados - o restauro nostálgico do passado da localidade e/ou um modo de ‘re-sociabilização’ dos que regressam á terra, em articulação com as associações culturais locais, ou a sua integração num projeto alargado de folclorização e mercantilização da cultura – tem sido na generalidade dos casos integrado em políticas culturais de emblematização de municípios, por via das ‘tradições’, e como instrumento para o desenvolvimento do turismo nos municípios. O trabalho desenvolvido pelas autarquias de Idanha-a-Nova e Proença-a-Nova resulta de uma ação desempenhada concertadamente por técnicos de turismo e vereadores da cultura, com o apoio dos presidentes das câmaras municipais,

³⁵ Dr.º António Catana é um dos principais dinamizadores e apoiante dos processos de revitalização de práticas religiosas no município, intermediando as relações entre as Irmandades das misericórdias locais e a câmara municipal de Idanha-a-Nova. Foi o responsável pela revitalização da Encomendação das Almas na vila de Idanha, onde lidera o grupo. Fez o curso do Magistério Primário e licenciou-se em História, na Faculdade de Letras de Coimbra e tem-se dedicado à recolha e investigação do património histórico e cultural da região de Idanha.

bem como de ilustres locais³⁶ e antropólogos. Em suma todos os que têm desenvolvido e produzidos eventos e atividades culturais nos respetivos municípios estão nele envolvidos. Este empreendimento tem por base um modelo institucional e empresarial de organização, gestão e comunicação. Neste âmbito interessa aqui apresentar uma conjunto de iniciativas de institucionalização e patrimonialização da EdA. Estas poderão ser divididas em seis tipos diferenciados de projetos: (1) a continuação dos processo de folclorização do ritual da Encomendação e a sua circulação num mercado de ‘tradições’; (2) o projeto de inclusão da EdA num programa cultural de distribuição a nível regional; (3) a produção de eventos em formato de festival de exibição folclórica, mostrando as variações locais de Encomendações; (4) a organização de conferências, debates e cursos sobre o tema da religiosidade popular e o património regional; (5) por último a publicação de livros, comunicações de conferências e artigos em revistas, sobre os rituais quaresmais e pascais, onde a encomendação das almas aparece destacada.

Em algumas localidades a Encomendação das Almas tem também sido objeto de apropriações políticas para montagens e tematizações identitárias à escala local e nacional, anteriores aos atuais processo de patrimonialização. Os projetos municipais de patrimonialização em curso, por via do Património Cultural Imaterial, nos municípios de Idanha-a-Nova e Proença-a-Nova, poderão ser pensados como uma atualização de processos de apropriação e objetificação (Handler, 1989) e recontextualização (Kirshenblatt-Gimblett, 1995) de práticas culturais locais. A sua inclusão e/ou modelação a um repertório local de PCI, apresenta em alguns casos continuidade com os processos de folclorização da própria EdA (Castelo-Branco, 2003) implementados anteriormente. No ano de 1938 o Secretariado Nacional de Propaganda e o Secretariado Nacional da Informação (SPN/SNI), realizaram um concurso nacional em que premiavam a Aldeia mais Portuguesa de Portugal. Salwa Castelo-Branco e Jorge Freitas Branco consideram este concurso, ganho pela aldeia de Monsanto, o acontecimento inaugural da institucionalização da prática folclórica em Portugal (2003: 9). O concurso fez uma ponte entre o local e o nacional, servindo como um instrumento de construção identitária do país, através da institucionalização das práticas folclóricas: “...ao institucionalizar a prática folclórica, esta iniciativa impulsiona e oficializa o discurso ruralista, modelado nas tradições recuperadas pela história (as

³⁶ Por ilustres locais entende-se aqui pessoas que se notabilizaram por via do sucesso sócio-profissional. Na maioria dos casos legitimam-se socialmente nos respetivos contextos locais, através da cumulação de contatos e influência sobre os mesmo – tendo usualmente como ponto de partida o parentesco, a sua condição socioeconómica e o exercício de cargos que lhe conferem um estatuto filantrópico.

datas, as figuras, os monumentos) e no folclore (a memória, os artefactos, as gentes)”.
(Castelo-Branco, 2003: 9)

Foi precisamente no contexto deste concurso que se verificou um caso significativo do processo de folclorização no ritual da Encomendação das Almas, anterior a 1974. A sua inclusão no repertório de representações ‘tradicionais’ apresentadas na aldeia aquando da visita de António Ferro demonstra já o seu potencial para uma reconstituição estilizada da aldeia (Vasconcelos, 2001: 400). Na sequência, a Encomendação das Almas foi objecto de uma apreciação crítica publicada por Joyce em 1939, no âmbito do concurso da Aldeia mais portuguesa de Portugal, onde é descrita como “joia preciosa de qualquer folclore” (Joyce, 1939: 448). O processo de folclorização e os resultados obtidos com a sua emblematização, garantiram a manutenção do ritual até à atualidade, ao contrário de que se passou no resto do país. Numa conversa com D.^a Amélia, proprietária de uma loja de artesanato, ex-catequista, praticante e líder do ritual da Encomendação, esta afirma ser herdeira do conhecimento das práticas culturais em Monsanto: “... felizmente pude beber nas águas cristalinas da tradição Monsanto, porque a minha mãe era uma grande defensora das tradições, e ela andava sempre à frente de tudo.” (D.^a Amélia, 2013). Durante os seus sessenta e seis anos³⁷ de vida, D.^a Amélia garante que o ritual nunca deixou de ser praticado:

...durante estes 66 anos que eu tenho nunca houve uma interrupção nestas tradições, portanto nunca nunca houve um ano em que não fossem lá as pessoas, nem que seja só uma vez, porque é um ritual e as almas também obedecem a determinadas normas (D.^a Amélia, 2013)

Em todo o seu discurso D.^a Amélia procura destacar os elementos que comprovam a ‘autenticidade’ do ritual em Monsanto. A legitimidade da Encomendação é invariavelmente atestada com base na sua configuração estética, cuja matriz seria memória da imagem da sua apresentação performática no passado. Dentro da sua loja de artesanato conta-nos que “... em ocasiões extraordinárias, aqui do concelho nós vamos todas vestidas de preto com as lanternas acesas” (D.^a Amélia, 2013). Contudo, isto não implica que a relação que tem com a prática ritual seja dissociada dos significados simbólicos que este mantém com as almas dos que partiram: “Houve um ano que a minha mãe faleceu e (...)

³⁷ Aquando da realização da entrevista em 2013

eu não fui capaz de ir porque aquilo é arrepiante, mexe mesmo com a sensibilidade de cada pessoa, porque é uma vivência autêntica” (D.^a Amélia, 2013). Como adiante veremos, num segundo caso, a morte de pessoas próximas tem causado um grande transtorno nos praticantes da EdA. O movimento de ‘re-folclorização’³⁸ que proliferou no país a partir de meados dos anos 80, parece não ter passado por Monsanto. Contudo, a fase que se seguiu nos usos da produção folclórica, caracterizada pela sua “...integração no mercado da música popular urbana, em Portugal, e no *world music*, no estrangeiro” (Castelo-Branco, 2003: 10) está a ter uma forte expressão e repercussão na mercantilização das ditas ‘tradições’ Monsanto, e na Encomendação das Almas em particular. D.^a Amélia conta-nos orgulhosamente que foi onze vezes à Expo’98 apresentar a encomendação das almas:

...na Expo’98 fomos atuar 11 vezes e depois na Praça Sony que foi o primeiro palco em que fomos com o Adufe, foi um êxito tão retumbante que o comissário da Expo’98 ouvia falar mas não viu e fomos segunda vez. E depois nos outros foi no local onde estava montado o Palco Sobre o Tejo (D.^a Amélia, 2013)

Depois de encomendadas as almas na Exposição de Mundial de 1998 em Lisboa, as encomendadoras foram convidadas pelo encenador Ricardo Pais a abrirem a primeira cena do espetáculo “Raízes Rurais, Paixões Urbanas: Fado, Jazz, Músicas Tradicionais” (1997) com a Encomendação das Almas:

O espetáculo começava connosco com a Encomendação das Almas e terminava connosco a tocar Adufo, com o piano do Mário Laginha. Esse espetáculo levou-nos uma semana a Paris à Cité de la Musique. Foi feito no Teatro de São João por duas vezes, tivemos lá uma semana, depois fomos para Paris, foi um êxito retumbante, por isso depois tivemos que lá ir repetir ao Porto. Depois tivemos uma semana no Teatro Trindade em Lisboa e depois fomos duas vezes ao Teatro Viriato em Viseu. E ele escolheu precisamente a nossa Encomendação das Almas. Abrimos o espetáculo com a Encomendação das Almas e terminávamos com o Adufo ao piano. Foi um espetáculo oferecido ao Mário Soares, o presidente da república. E o Mário Soares foi ter connosco aos bastidores e disse-nos que ficou maravilhado, que o espetáculo era lindo, mas que nos momentos que os adufes casaram com os pianos foi qualquer coisa de transcendente. (D.^a Amélia, 2013)

³⁸ Salwa Castelo-Branco caracteriza a ‘re-folclorização’ como uma tendência que questionando o valor da autenticidade, promovido por classes cidadinas. Na prática caracteriza-se pela introdução de “...instrumentos musicais não tradicionais e a fazer novos arranjos e, desde a década de 90, compõem música inspirada no património acumulado (Castelo-Branco, 2003: 10).

A integração do ritual da Encomendação das Almas num espetáculo de teatro musical, com itinerância internacional e com uma exibição politizada a nível nacional, demonstra claramente o que Salwa Castelo-Branco designa por institucionalização de um “... património folclórico (repertórios e artefactos), englobando esse universo territórios e identidades, especialistas, instituições, eventos, em suma, um quadro de referência a partir do qual o folclore se transforma em mercadoria cultural” (Castelo-Branco, 2003). Interessa aqui notar que a própria autora Salwa Castelo-Branco, investigadora na área da etnomusicologia, foi consultora e autora das notas de programa do espetáculo “Raízes Rurais, Paixões Urbanas: Fado, Jazz, Músicas Tradicionais” (1997), uma coprodução entre o Teatro Nacional São João e a Cité de la Musique em Paris. Para estas iniciativas de mercantilização e itinerância da Encomendação, enquanto ‘espetáculo com valor etnográfico’ (Raposo, 2004), D.^a Amélia tem também trabalhado com agências de produção de espetáculos, e diretamente com responsáveis do sector cultural de câmaras municipais. A sua última parceria institucional para uma itinerância com o grupo das Adufeiras de Monsanto, foi para o projeto intermunicipal *3 Culturas*³⁹, uma iniciativa conjunta dos municípios de Évora, Mértola e Idanha-a-Nova. Com esse espetáculo D.^a Amélia afirma ter corrido o país todo em itinerância. Esta ‘guardiã e praticante’ das ‘tradições’ culturais em Monsanto retrata-se a ela própria como um representante da cultura popular e faz da sua mercantilização profissão e embaixatriz. Na sua loja de artesanato “Lojinha de Artesanato Templários” entre CD’s e DVD’s de cantares e concertos gravados ao vivo, bonecas marafonas e adufes, D. Amélia lá está. Vende também a sua própria imagem em formato de postal – uma fotografia de si própria trajada de camponesa empunhado o adufe em formato de postal – como memorabilia de uma visita a Monsanto. Apresenta-se também como representante da cultura ‘tradicional’ portuguesa que o vasto currículo de itinerâncias nacionais internacionais lhe confere:

...veja bem, fomos representar Portugal a Hannover no ano de 2000 onde estava o presidente de república no maior palco de Hannover, fomos representar Portugal no festival das mulheres. Num ano fomos três vezes à Alemanha. Fomos representar

³⁹ Este projeto foi iniciativa conjunta dos municípios de Évora, Mértola e de Idanha-a-Nova, com um investimento global de 247 mil euros e financiada pelo Programa Operacional da Cultura (POC). Fonte: RTP e Agência Lusa, 2015 “Mértola e Idanha-a-Nova mostram «3 Culturas» com projeto rede”. Notícia publicada em: <http://www.rtp.pt/noticias/cultura/mertola-e-idanha-a-nova-mostram-3-culturas-com-projecto-rede_n154767#sthash.3r3XMaEz.dpuf>, consultada em abril de 2015]

Portugal a Milburn na Holanda. Fomos representar Portugal no Intercéltico do Porto, representamos Portugal no Músicas do Mundo em Sines... (D.^a Amélia, 2013).

Em Idanha-a-Nova uma das iniciativas mais relevantes para o processo de patrimonialização da Encomendação a nível do município tem sido o programa intitulado *Mistério da Páscoa*. Este projeto tem a forma de um programa cultural criado a partir do conjunto das manifestações religiosas quaresmais e pascais realizadas nas várias localidades do município. Para além de mobilizar e integrar os rituais e celebrações litúrgicas, a iniciativa tem também instigado diretamente a revitalização de rituais no município, como foi o caso da Encomendação na aldeia histórica de Idanha-a-Velha. Na sua primeira edição (2009) Dr.^o António Catana, o principal agente e orquestrador do programa *Mistérios da Páscoa*, apresenta esta iniciativa como um momento privilegiado para os residente e turistas nacionais e estrangeiros poderem “...sentir a paz (...) retemperar as forças e retemperar o espírito” numa região que descreve como “ilha encantada” num tempo “...avassalado pelo desnorte, intranquilidade e perplexidade...”⁴⁰. Na última edição dos *Mistério da Páscoa* (2015), António Catana explica⁴¹ o sucesso do programa como uma consequência natural e nostálgica dos que migraram:

Tocados no coração e na alma, pela força anímica das puras e ingénuas tradições vividas por pais e avós, não resistem à saudade dos seus, ao sensível desejo de saborear (...) e ao íntimo desejo de se envolverem na pureza das tradições que os marcaram nos tempos de menino e moço.

Apesar de afastados da terra pela escassez de meios de subsistência e de oportunidades e condições de vida que aí tinham, os migrantes agora ali regressam sazonalmente e saudosamente (Brettel, 2003; Silvano, 2006). As manifestações religiosas e festivas são um meio privilegiado para a sua reintegração, para a manutenção de um sentimento de pertença e para a construção identitária dos migrantes. Na sua descrição do município António Catana faz uso de quadros imagéticos e sensoriais bucólicos do município, colocando as manifestações religiosas no seu interior. O autor do programa

⁴⁰ Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, s.d. [2009], *Mistérios da Páscoa em Idanha, 2009*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, p. 4.

⁴¹ *Id.*, 2015, p. 26.

atoste e legitima a intensidade das experiências vividas durante os período quaresmal e pascal no município, por via do discurso e relevância da ‘autenticidade’ nas manifestações religiosas. Apela também a uma memória nostálgica de ‘localidade’ (Lovel 1998; Parkin 1998) que se produz a partir do entrecruzamento entre etnicidade (ex. “tradições vividas por pais e avós) e sensorialidade (ex. “o abençoado renascer do perfume das giestas, das estevas e dos rosmaninhos”⁴²). Nos *Mistério da Páscoa* de 2015 tece-se também uma analogia entre o sentimento dos visitantes “naturais ausentes” e o dos “visitantes nacionais e estrangeiros”, ambos são contagiados pelas emoções experienciadas no ritual: “...vão também partir animados com renascida alegria de viver e de lutar por um amanhã com saúde e paz”⁴³. Importa aqui sinalizar que o processo de tematização autárquico das práticas religiosas que acontecem nas diferentes localidades, são neste programa convertidas em entradas/índices de eventos sistematizados num programa municipal. O programa é deste modo um roteiro para visitantes que procuram experiências religiosas, culturais, exóticas e/ou espirituais. Este possibilita-lhes a identificação, a localização de rituais e celebrações, e fornece um conjunto de imagens fotográficas e textos dedicados aos mesmos. O projeto municipal de turistificação (Raposo, 2004) da região por via deste projeto de concentração de manifestações religiosas, encontra-se bem expresso no próprio programa: “...convidamos-vos, neste período quaresmal e pascal, mormente na Semana Santa, a visitar e a participar com as hospitaleiras e crescentes gentes das terras raianas das Idanhas, nas puras manifestações de piedade popular”⁴⁴. À exceção do primeiro programa editado, todas as outras edições do programa *Mistérios da Páscoa* têm sido dedicadas a uma das manifestação religiosa em particular, explicando os vários momentos e símbolos que a compõem. A segunda edição do programa, publicado em 2010 foi dedicado ao ritual da Encomendação, onde se pode ler uma análise histórica do mesmo. A Encomendação é ai apresentada como um culto dos mortos de matriz pagã relacionada com as “religiões primitivas” e com os momentos em que se “...rogava às almas dos antepassados, para que a germinação da terra fosse fecunda [sic]”⁴⁵. A iniciativa de programação dos *Mistérios da Páscoa* representa de facto a linha mais forte e consolidada de institucionalização e de divulgação de práticas culturais religiosas locais. O programa procura articular as diferentes manifestações religiosas dando-lhes visibilidade local e regional. Os textos e imagens que o

⁴² *Id.* 2015, p.26.

⁴³ *Id.*

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Id.* 2010, p.3

integram institucionalizam e legitimam a Encomendação como um emblema cultural do município de Idanha-a-Nova. O programa promove e ativa simultaneamente um processo de turistificação, por via da sua tematização imagética e descritiva – integrando registo fotográficos e textos complementares com informação sobre os rituais – que atestam o seu valor por via da sua ‘autenticidade’, sentido histórico, valorização espiritual e espetacularidade exótica. Estas duas últimas valências são particularmente destacadas na imagem descritiva do município como “ilha encantada”⁴⁶ com uma “inquestionável vocação turística”⁴⁷.

Como ação complementar ao programa *Mistérios da Páscoa* o município de Idanha-a-Nova tem também integrado a Encomendação num encontro de exibição festiva e de debate e sobre cantares ‘tradicionais’. O evento intitulado *Encontros de Cantares Quaresmais* realiza-se no Fórum Cultural de Idanha-a-Nova, teve início no ano de 2008 e vai na sua sétima edição (2015). Trata-se de um projeto que combina a exibição de cantares ‘tradicionais’ em formato de festival de variedades folclóricas, onde se fazem representar diferentes localidades do país. Para além das apresentações musicais o encontro é sempre complementado por “mesas redondas” onde etnógrafos locais, folcloristas e outros especialistas debatem questões relativas aos cantares apresentados. Desde a sua primeira edição a Encomendação das Almas tem sido incluída nos *Encontros de Cantares Quaresmais*. Ai foram já apresentadas Encomendações de grupos de várias localidades do país (ex. o Rancho Folclórico de Silvares, de Viana do Castelo ou o Grupos da Lousa, de Castelo Branco). O que nos poderá indicar que o processo de folclorização em Monsanto não é talvez um caso único. Têm-se também convidado grupos de municípios de vizinhos que têm a Encomendação nos seus repertórios (ex. o Grupos da Lousa, de Castelo Branco ou o Grupo das Atalaias, de Proença-a-Nova). As encomendações praticadas no próprio município têm também sido incluídas nestes encontros de folclore. As Encomendações são aqui exibidas num contexto de total descontextualização simbólica e os seus praticantes objetificados com sujeitos culturais. Tornam-se representantes autóctones da arte musical ‘popular’. As encomendações são apresentadas em sala fechada para uma audiência de apreciadores de demonstrações folclóricas de matriz rural. Os grupos de encomendadoras de almas de várias localidades do município de Idanha-a-Nova têm também sido convidados a participarem de eventos semelhantes no município vizinho de Proença-a-Nova. Em 2013

⁴⁶ *Id.* 2009, p.4

⁴⁷ *Id.* 2015, p.26

foi convidado o grupo de Proença-a-Velha, em 2014 foi o de Medelim, e em 2015 o grupo convidado foi o da Aldeia de Santa Margarida.

Em 2013 tive a oportunidade de presenciar e documentar o evento celebrativo da Encomendação das Almas organizado pela Câmara Municipal de Proença-a-Nova dedicado exclusivamente à exibição deste ritual. O evento, em formato de festival, tem o nome A Encomendação das Almas – Cânticos Quaresmais e nesse ano teve lugar no pavilhão gimnodesportivo da vila. Incluiu a programação das encomendações dos cinco grupos de encomendadoras do município - das aldeias de Atalaias, Corgas, Chão do Galego, Cunqueiros e Galisteu Cimeiro. No dia 24 de março, à medida que os grupos iam chegando ao ginásio, iam sendo primeiro conduzidas aos balneários para que se pudessem vestir a rigor e depois estrategicamente localizadas pelos técnicos da câmara no perímetro do jogo. As encomendadoras do Galisteu Cimeiro e das Atalaias foram colocadas nas áreas de penalti, o grupo convidado de Proença-a-Velha ficou na linha de meio-campo, as caminhantes de Chão do Galego cantaram as suas *insonolências*⁴⁸ sobre as linhas laterais, e as encomendadoras de Corgas mantiveram a sua divisão em dois grupos e foram colocados nas duas laterais das bancadas. Encontramo-nos, aqui, diante de uma exibição ‘objetificada’ de excertos das encomendações, em registo *best of* A audiência sentada em bancadas de plástico multicoloridas, assistiu a uma sessão de música tradicional na penumbra de um pavilhão gimnodesportivo, iluminado por candeias a óleo. O culto aos mortos, tornou-se, naquele nesse momento e configuração, numa espécie de *thriller* macabro. O popular torna-se *pop*. No final de cada Encomendação o público aplaude e comenta as suas performances preferidas e, no dia seguinte, a imprensa local escrevia⁴⁹:

No meio da escuridão, apenas velas e luzes de cadeias iluminavam os vultos negros das mulheres. Pouco depois das 21h30, as sete mulheres vindas de Proença-a-

⁴⁸ Utilizo aqui o nome emic do ritual ‘insonolências’. Numa nota anterior sobre a problemática do nome desta variação da EdA argumentei o seguinte: “Em Chão do Galego, aldeia da freguesia de Montes da Senhora (Proença-a-Nova), esse ritual, praticado até cerca de 1960, foi revitalizado em 2011, por iniciativa de um migrante natural da aldeia. No decurso do trabalho de campo, registei opiniões coincidentes de três “eruditos locais” acerca do carácter da palavra Inselências, apontando para o facto de se tratar de uma corruptela de Excelências. No entanto, retenho uma ortografia mais fiel ao dizer local” (Antunes, 2014: 6).

⁴⁹ Virgínia Galvan, “Encomendação das Almas em Proença-a-Nova”, Local.pt – Notícias Locais de Portugal. Notícia publicada em: <www.local.pt/encomendacao-das-almas-em-proenca-a-nova/>, consultada em junho de 2013.

Velha cruzavam o centro do pavilhão, acompanhadas por um homem que levava uma candeia – é assim que manda a tradição e é assim que continua a ser repetido o ritual naquela localidade...

Uma outra vertente adotada no processo de patrimonialização da EdA tem sido a organização de conferências e publicações sobre o tema da ‘religiosidade popular’. Importa aqui referir que a Encomendação é sempre articulada com conjunto de outras manifestações religiosas de matriz rural, como são as práticas dos Martírios, das Ladainhas, dos Santos Passos, ou da Ceia dos Doze. Para além das referidas publicações anuais do programa *Mistérios da Páscoa* (2009 – 2015), no ano de 2004 foi publicado o livro *Mistérios da Páscoa em Idanha* de António Catana e Hélder Ferreira, uma obra bilingue exclusivamente dedicada às manifestações religiosas no município de Idanha-a-Nova. O livro inclui documentação fotográfica dos vários rituais nos seus respetivos contextos. Sobre o ritual da Encomendação, António Catana partilha o argumento de Margot Dias e Jorge Dias (1953), indicando os vestígios pagãos desse culto aos mortos, mas afirmando-o como uma criação do período da Idade Média. Corrobora também a tese de EdA ser uma criação “genuinamente portuguesa” (Catana, 2004: 23) e qualifica-a como um conjunto de “cantares dolentes e arrepiantes” (26).

No ano de 2009 realizou-se em Idanha-a-Nova um colóquio internacional intitulado “Memória e História Local” coordenado por João Marinho dos Santos e António Silveira Catana. O colóquio recebeu comunicações de oradores académicos e especialistas em memória e história local. Estiveram aí representados investigadores de seis universidades (Salamanca, Coimbra, Beira Interior, Turim, Porte e Cárceres). As comunicações apresentadas no colóquio foram posteriormente publicadas numa obra com o mesmo título. Na introdução a esta publicação o coordenador João Marinho dos Santos sublinha a intenção do presidente da câmara, Eng. Álvaro Rocha, de querer apresentar uma candidatura do património imaterial do município à classificação de Património Mundial:

Ao Senhor Presidente (...) ouvimos publicamente dizer que o seu concelho não dispões de condições naturais e humanas para produzir bens agrícolas e industriais susceptíveis de concorrerem decididamente no mercado, pelo que restava aos seus munícipes saberem tirar partido da grande riqueza turística local. Sob a presidência do mesmo autarca, participámos numa reunião em que a discussão girou em torno de uma possível candidatura do património imaterial de Idanha à classificação de «Património Mundial». Esta ideia surgiu durante a realização do

“Colóquio Internacional Memória e História Local” nos dias 19, 20 e 21 de Junho de 2009. (Catana e Santos, 2010: 9).

Interessa aqui notar que a ideia de patrimonializar práticas ‘imateriais’ é apresentada como consequência da incapacidade de no município se produzirem bens agrícolas e industriais competitivos. No ano 2012 foi publicada um segundo livro de António Catana e Hélder Costa dedicada às manifestações quaresmais e pascais no município de Idanha-a-Nova, intitulada *Mistérios da Semana Santa em Idanha*. Num texto de introdução à obra, o presidente da câmara do município, Álvaro Rocha volta a apresentar a sua intenção de formalizar uma candidatura das práticas religiosas quaresmais e pascais do município à classificação de Património Cultural Imaterial:

A constatação desta enorme riqueza comunitária, sinónimo, também, de inegável riqueza do nosso património imaterial, alicia-nos a lançar “a primeira pedra” de um desafio que aqui fica, também, registado: continuaremos a dar o nosso contributo empenhado na salvaguarda do património cultural raiano, e, em sinal de profundo respeito e de reconhecimento perante as comunidades que contribuírem para a sua preservação, apostaremos na formalização e na apresentação de uma futura candidatura destas vivências, a “Património Cultural Imaterial da Humanidade”. (s/d, [2012]: 1).

Em 2013 recebi um convite da Câmara Municipal de Proença-a-Nova em 2013 para fazer uma comunicação sobre a Encomendação das Almas numa conferência. Esta conferência denominou-se “Ecos de Proença”⁵⁰ e foi realizada no âmbito das comemorações oficiais do dia do Município. O programa da conferência incluía as seguintes apresentações: *Património Inmaterial de Iberoamerica: el Culto Mariano, Las Semanas Santas y Los Nuevos Cultos Alternativos* por Angel Espina Barrio, professora titular de antropologia social da Universidade de Salamanca; *A Construção Patrimonial Imaterial em Proença-a-Nova: As Deslembranças Iluminadas* por Pedro Miguel Salvado, doutorando no Instituto de Investigaciones Antropologicas de Castilla Y Leon, Universidade de Salamanca; *Encomendação das Almas: Património e Identidades* apresentada por mim. O processo

⁵⁰ O projeto municipal Ecos de Proença procura promover e a recolha e promoção de património associado ao município: “Pretende-se promover a recolha de tradições, lendas, fotografias e outros objetos para preservar a identidade cultural e reconstituir momentos históricos marcantes no concelho” (Cf.: Rádio Condestável: “PROENÇA-A-NOVA – Ecos de Proença em debate”).

de seleção, construção e consolidação do património cultural imaterial em curso é, aqui, bem evidente nos títulos das comunicações. Estas iniciativas correspondem ao que Valdimar Hafstein caracteriza como implementação do ‘regime patrimonial’ que passa pela construção teórica de legitimação do estatuto patrimonial de bens culturais: “while the patrimonial regime is among other things a formation of knowledge, replete with experts and professionals, journals and conferences, these are largely concerned with means rather than ends...” (2007: 76). Destacam-se aqui, notoriamente, os antropólogos como especialistas das ‘tradições’ ou da ‘cultura popular’. Por coincidência, no dia seguinte à conferência, a técnica do gabinete de comunicação e turismo do município de Proença-a-Nova informou-me que tinha acabado de ter uma reunião com um membro da Associação Portuguesa para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial. Na reunião conta terem-lhe sido apresentados um conjunto de serviços, que essa associação poderia prestar ao município no apoio ao processo de patrimonialização de eventuais bens culturais imateriais a nível local. Integrado na edição de 2014 do programa *Mistérios da Páscoa* foi introduzido um programa de formação, em formato de conferências, intitulado *Curso Livre Sobre Religiosidade Popular*. No texto⁵¹ introdutório à sua primeira edição “A religiosidade popular no século XXI. Mudanças e Continuidade” os organizadores fazem uma reflexão as problemática das continuidades e descontinuidades das manifestações religiosas numa sociedade pós-industrializada e globalizada, procurando dar contexto a um debate contemporâneo em que se problematizem os novos usos e significados que a revitalização dos rituais no município poderão protagonizara, colocando as seguintes questões:

Estaremos perante uma revitalização destes rituais como novos usos e significados, conseqüente destes contextos globalizados, onde a partir de lógicas simbólico-identitárias, intervêm os fenómenos de patrimonialização para fazer frente à homogeneização cultural? Será a religiosidade popular, enquanto um património local de práticas individuais e coletivas, um instrumento social, um espaço para a reflexão, participação e integração ao serviço da população em geral? Podemos falar de uma religiosidade popular reinterpretada?

⁵¹ Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, s.d. [2014], *Mistérios da Páscoa em Idanha, 2014*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, p. 50.

O programa do 1º Curso de Livre Sobre Religiosidade Popular foi coordenado por Dr. António Catana e teve a apresentação de três comunicações⁵² e uma discussão final moderada por Clara Bertrand Cabral, representante da Comissão Nacional da UNESCO. Esta iniciativa incluiu também visitas de acompanhamento às próprias celebrações. A segunda edição do curso, para além de conferências e debates e das visitas do acompanhamento *in loco* às manifestações religiosas, incluiu também a exibição de um conjunto de filmes etnográficos sobre os temas abordados. Neste ciclo foram apresentados os filmes *Pão da Festa* (2002) de Vasco Teixeira e *Senhora Aparecida* (1994) de Catarina Alves Costa, e os meus filmes *P'ra Irem Pró Céu* (2013) sobre a prática da Encomendação das Almas no município de Proença-a-Nova e um segundo filme intitulado *Divino Ferido e Chagado: Um ato de inverno* (2015) realizado na aldeia de Alcafozes do município de Idanha-a-Nova. Este segundo filme retrata as manifestações do Peditório para a Ceia dos Doze, a Ceia do Doze, os cânticos dos Martírios da Senhora das Dores e do Lava-Pés, e a Procissão do Encontro. Mostram-se também os processos de manipulação, objetificação, descontextualização e recontextualização operados pela RTP (Rádio Televisão Pública Portuguesa), implicados na transformação de manifestações religiosas num produto mediáticos, sob a forma de um falso direto (Cf. *Divino Ferido e Chagado*, 2015). Importa aqui mencionar que a mediatização do evento da Ceia dos Doze causou a exclusão de dois membros da irmandade da mesa, no momento das filmagens, pois apesar de estarem presentes 15 elementos, só 13 poderiam aparecer na representação televisiva da ceia dos 12. Este momento foi vivo com bastante insatisfação pelos elementos excluídos. Embora o filme tivesse sido bem recebido pelo público, acabou por ferir algumas susceptibilidades locais. Passado um mês sobre o término do 2º Curso de Livre Sobre Religiosidade Popular recebi uma carta/ofício⁵³ do Dr. António Catana, programador do filme, a notificar-me para responder a uma carta⁵⁴ do presidente da Mesa da Assembleia da Misericórdia de Alcafozes, que me oficiava para retirar cenas do filme:

⁵² Foram apresentadas as seguintes comunicações: “Religiosidade Popular no Alentejo” pelo Prof. Dr. J. A. David Morais, filiado à Universidade de Évora; “Manifestaciones ancestrales de religiosidad popular. Tierras galegas de la Raia (Sur de Orense, Tierras fronterizas de Portugal) pelo Prof. Angel Cerrato Alvarez, filiado à Universidade Complutense em Espanha; e “Modos de comer, comer modos. Ritualidades alimentares na Quaresma” pelo Dr. Vasco Valadares Teixeira do Instituto das Ciências Sociais da Universidade de Lisboa V. *Id.* 2014

⁵³ Comissão Organizadora do II Curso Livre sobre Religiosidade Popular – [Carta] 2015-05-2. “Filmagens da Semana Santa em Alcafozes no ano de 2014”. Remetente: António Catana (Coordenador da Comissão Organizadora). Acessível na Câmara Municipal de Idanha-a-Nova.

⁵⁴ Santa Casa da Misericórdia de Alcafozes – [Carta] s.d. [abril, 2015]. “Filmagens da Semana Santa em Alcafozes no ano de 2014”. Remetente: João Cabral (Presidente da Mesa da Assembleia). Acessível na Santa Casa da Misericórdia de Alcafozes, Idanha-a-Nova.

Esta minha carta/ofício tem por finalidade manifestar (...) o nosso descontentamento e pedir que se ainda for possível, o dito filme seja corrigido e retiradas as cenas, que mais não são a mais não são a manifestação de algum mal estar por parte de dois irmãos por não lhes ter sido dada a importância que efetivamente não têm.

Interessante será aqui notar a capacidade do filme etnográfico de matriz observacional em produzir uma ‘estética negativa’ (Bendix, 2009) como contraponto à produção mediática e promocional, desvelando os mecanismos que lhe subjazem.

Durante esta estadia de campo fui informado por Tom, um etnomusicólogo local, que o grupo de encomendadoras da aldeia de S. Miguel d’Acha iria exhibir a EdA no dia seguinte - não previsto no programa *Mistérios da Páscoa* (2014). No dia seguinte, pela hora marcada, já me encontrava fechado num espaço contíguo e vertiginoso - no cume da torre da igreja de S. Miguel d’Acha, ladeado por sinos e cercado pelo grupo de encomendadoras (estas explicaram-me que a Encomendação que iriam cantar se destinava a um filme). Vim mais tarde a perceber que Sam, o realizador, se encontrava a criar um documentário promocional sobre as ‘tradições’ em Idanha, para uma empresa de promoção turística local. Tom, o musicólogo, fazia a captação do som para o filme. Sam, equipado com os modelos mais recentes de câmaras de filmar digitais, encenava a autenticidade do ritual, a partir das composições que punha em cena diante da abertura das suas objetivas. D. Fátima, líder do ritual na aldeia, já impaciente com a demora no processo de composição do *tableau*, contesta: “Vocês podiam ter vindo antes! Mas porque é que você não filma com câmara na mão!”. Durante esse tempo de espera, o grupo pondera se deve usar óculos na Encomendação. D. Fátima, pergunta: “Se calhar é melhor tirarmos todas os óculos. Querem que tiremos os óculos?”. Sam diz não se importar com o uso dos óculos, o que lhe interessa é captar o ritual de forma “genuína”. Acabam todas por tirar os óculos e escondê-los por debaixo dos xales pretos, excepto uma das encomendadoras. Contudo, o que Tom nota de mais anacrónico, são as lanternas lustrosas que traziam, como se as tivessem acabado de comprar. D. Fátima justifica-se dizendo que essas “são as lanternas que usavam antigamente” e recomenda-as ao Tom e ao Sam: “Se, por acaso, as quiserem, falem com a D. Amélia em Monsanto, foi lá que as comprei”. Interessará aqui notar que D. Amélia, para além da venda de CD’s, DVD’s e da itinerância nacional e internacional com a

Encomendação, também mercantiliza os objetos utilizados na EdA. Já durante a performance do ritual, Sam interrompe a performance no preciso momento que antecede o seu final (quando D. Fátima se destacou do grupo para segurar as cordas dos dois sinos da igreja, que se preparava para tocar, sequencialmente, e num só gesto. Esse enquadramento não estava previsto - visualizar o filme *Remediação das Almas* (Pedro Antunes, 2015) aqui: <https://vimeo.com/135849809>.

Neste mesmo período da Quaresma de 2015, o presidente do município de Idanha-a-Nova submeteu uma candidatura à Rede de Cidades Criativas da UNESCO como Cidade Da Música, na qual a “herança musical de Idanha” foi apresentada como “uma das maiores riquezas” (*Adufe*, 2015: 2). Num número especial da revista *Adufe*⁵⁵, dedicado à candidatura a Cidade da Música, a Encomendação é apresentada como uma das práticas musicais representativas do potencial patrimonial da música no município.

Em grande parte das localidades de ambos os municípios, as encomendadoras estão informadas e conscientes da mobilização, instrumentalização institucional e importância do papel dos seus grupos da Encomendação nos projetos de patrimonialização. O caso do grupo de Monsanto parece ser o mais paradigmático dessa consciencialização, pois os seus praticantes fazem uso do ritual enquanto bem de mercado, circulando no circuito do mercado das artes. Por outro lado, o facto das pessoas integradas nesses grupos estarem conscientes de que a EdA funciona como uma prática legitimadora das ‘tradições’ municipais, parece do seu próprio interesse. Afinal, a promoção do turismo e a valorização dos produtos autóctones como modo de reabilitação produtiva do meio rural – remetendo para os ‘novos usos da ruralidade’ (Leal 2007; Silva, 2014), não é exclusivamente um interesse institucional e privado às escalas municipais e regional, é também do interesse dos residentes das pequenas vilas e aldeias. As encomendadoras de almas também são proprietárias de cafés, mercearias, lojas de artesanato e outros estabelecimentos de retalho nas localidades, são também funcionárias nas instituições municipais, cozinheiras e/ou empregadas da limpeza a dias, e na generalidade sabem tirar proveito dos processos de turistificação nas suas localidades. O ritual é um trabalho, mas não se resume a isso. O facto de os grupo de praticantes estarem conscientes dos interesses políticos e comerciais vinculados à patrimonialização da Encomendação e de outras práticas culturais, tornam por vezes o ritual num instrumento/moeda-de-troca para a reivindicação de interesses comunitários dos próprios grupos. Na aldeia de S. Miguel d’Acha os praticantes da EdA

⁵⁵ A revista *Adufe*, é uma publicação da câmara municipal de Idanha Nova em colaboração com Centro Cultural Raiano.

colocaram como condição para a sua participação no evento municipal de celebração das festividades quaresmais, a autarquia mandar reparar as escadas que dão acesso ao sino da sua igreja. Em Medelim as encomendadoras, apesar de terem sido inseridas no programa oficial das festividades, recusaram-se em 2014 a fazer a Encomendação na data calendarizada no programa, pelo facto da câmara não ter reconstruído o lugar do calvário na aldeia, tal como se tinha comprometido. Mostram-se também avessas à ideia de serem novamente filmadas, pela má experiência que tiveram quando um dos protagonistas do processo de patrimonialização contratou um realizador da RTP para registar o seu ritual. Mas como referido anteriormente, muitos dos grupos e pessoas que praticam a encomendação têm também uma consciência do impacto da revitalização da Encomendação nas localidades. Para além dos seus potenciais usos institucionais e políticos, as mulheres praticantes e as suas famílias também têm consciência do valor que estas práticas culturais têm na construção do prestígio da localidade e do potencial económico que lhes está associado, como indicam os usos que D.^a Amélia lhe dá na sua “Lojinha das Tradições: Templários”. Neste contexto o domínio de práticas religiosas como a Encomendação confere-lhes também um sentimento valorativo, associado ao reconhecimento dos seus saberes ou *know-how* à escala municipal (Hafstein, 2007).

III. 3. O Ritual e o Jogo: A Ativação Simbólica no Ritual

Encomendar as almas é hoje um trabalho de mulheres envelhecidas, para quem a morte é uma preocupação. A proximidade que sentem em relação a essa transição entre o estar vivo e a memória do já que se foi, faz do ritual da Encomendação um lugar privilegiado para a rememoração pública, sensorial e emotiva da morte. Nas aldeias do município de Proença-a-Nova (Atalaias, Corgas, Cunqueiros e Galisteu Cimeiro), dirigem-se preces a almas que se encontram em diferentes lugares de purgação. Numa entrevista apresentada no meu filme etnográfico *P'ra Irem P'ró Céu* (2013), sobre a Encomendação, Ti-Lourdes uma encomendadora de 77 anos da aldeia de Atalaias (Proença-a-Nova) explica-nos o significado das ‘elocuições performativas’ proferidas no ritual (Austin, 1962). Encomendavam-se as *almas em pecado mortal*, as que tinham roubado e matado, mas também as que “...tinham os seus pecados e era para o Senhor as perdoar (...) para o Senhor lhas dar uma boa hora de arrependimento para irem para o Céu”. Outra encomendação é dedicada às almas dos pescadores que andam *sobre as águas do mar* “que era para eles não apanharem

acidentes no mar ou para chegarem a pontos de salvamento” (Ti-Lourdes, 2013). Esta encomendação foi analisada por Margot Dias e Jorge Dias como um consequência dos desaparecimentos ocorridos durante as expedições dos portugueses no período dos descobrimentos, mas também como um modo de interceder pelas almas dos que atravessavam o oceano à procura de melhor prosperidade de vida “... ainda hoje há, lutos, incertezas, filhos e pais ausentes, por cujas almas em perigo é preciso velar” (Dias e Dias, 1953: 48). Uma terceira Encomendação é dedicada ao Senhor Padre São Francisco para que “...fosse procurador das nossas almas que andavam por lá ausentes para diante de nosso senhor Jesus Cristo” (Ti-Lourdes, 2013). De acordo com a documentação histórica recolhida por António Catana (cf. Sá, A.b. & Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1955), existe uma carta do ano 1545 de Francisco Xavier enviada aos Irmãos da Companhia de Jesus em Roma, em que o padre numa menção ao seu programa de missionação em Moluco recomendava entre outras coisa que “às noites e nas praças da cidade, procedessem à «encomendação» das almas do purgatório e dos que viviam em pecado mortal” (s.d., [2012]: 80). Deste modo a sua evocação nas encomendações em Proença-a-Nova é possivelmente dirigida ao santo missionário, enquanto entidade espiritual católica que intercede pelas Almas. Encomendam-se também as almas dos que estão em *agonias de morte*, pessoas que ainda vivas se encontram já no num purgatório corporal. O estado avançado de doença e a impossibilidade de dele saírem aproxima-as da morte. Gracinda Nave uma encomendadora de almas da aldeia de Corgas no município de Proença-a-Nova, conta-nos que essa é a encomendação que sente mais profundamente:

O que a gente sente de mais profundo é por exemplo quando a gente sabe que está alguém a morrer, e nós estamos a cantar por aquelas que estão em agonias de morte, as pessoas que estão em agonia, portanto, se calhar, será o primeiro pai-nosso que essa alma recebe quando parte deste mundo e isso é porque a gente tem de cantar com alma, porque senão isso não é nada proveitoso. (Gracinda Nave, 2013)

As almas são no ritual categorizadas de acordo com o tipo de morte que as assaltou. Gracinda explica também que a eficácia da encomendação depende da manifestação das suas almas na voz, pois é com almas que cantam. São as suas próprias almas vivas que cantando se projetam para o Céu pedindo pelas que lá em baixo no Purgatório ainda sofrem. Entretanto, na maioria das localidades do município de Idanha-a-Nova as encomendações são atos de rememoração das almas. Aí se procura geralmente recordar e

interceder pelas almas de mães e pais, pelas que estão no Purgatório, pelas do limbo e pelas dos antepassados. (cf. “Apêndice de Transcrições de Encomendações de Almas”, p. i, iii, iv, v, vi e vii). Na aldeia de Idanha-a-Velha as encomendações começam sempre do seguinte modo: “*Acordai ò irmãos meus, desse sono tão profundo / Rezamos um padre-nosso pelas almas do outro mundo / Recordai ó irmãos meus, e tornai a recordar / pelas almas que estão no limbo*” (Ibid., vii). Há nesta encomendação uma referência ao lugar do limbo. Maria de Fátima, uma das poucas encomendadoras desta aldeia ensina-nos que as almas que estão no limbo são as “... as alminhas que morrem sem serem batizadas, que estão num sitio, porque não estão batizadas, são as almas que estão no limbo” (Maria de Fátima, 2014). A encomendadora de almas Helena Pires da aldeia de Monfortinho, quando questionada sobre a que almas se dirigem as encomendações, diz serem as almas dos que se suicidaram:

...a gente aqui na nossa terra temos pessoas que às vezes se matam, que morrem afogadas... geralmente a gente ouve a dizer que quando fazem essas coisas não têm o perdão de Deus. Então a gente pede por essas almas, pelas almas abandonadas (...) nós tivemos conhecimento que duas pessoas da terra que se mataram, uma atou a corda ao pescoço e asfixiou-se e tivemos uma outra que se afogou no rio. E a Encomendação das almas era para libertar estas almas perdidas, para que descansem em paz. (Helena Pires, 2014)

Segundo esta concepção do ritual da Encomendação das Almas, as almas que se procuram acudir correspondem à tipologia de ‘almas penadas’⁵⁶. Helena relaciona também as águas evocadas em algumas encomendações como um lugar preferencial para o suicido nessa aldeia.

Na vila de Proença-a-Velha quem lidera a encomendação das almas é Helena Silva, também presidente da junta de freguesia e funcionária do centro cultural do município. Helena explica-nos as regras e significados dos símbolos materiais e coreográficos na sua vila: “se eu começar a primeira eu tenho de fazer todas as outras nem que chovam picaretas”, uma vez iniciado o percurso ninguém pode interromper “nós temos de chegar ao local, vivas ou mortas”. Ali a encomendação fazia-se com homens e mulheres, atualmente há apenas um homem que acompanha as mulheres. Tinha como função “guardar” as mulheres, que circulavam pela vila a horas tão tardias, ilumina-lhes o caminho

⁵⁶ Por ‘almas penadas’ retém-se aqui a concepção proposta por João de Pina Cabral: “por causa de lapsos morais ou rituais, a alma penada não conseguiu percorrer adequadamente todo o processo de separação” (Pina-Cabral, 1989: 256)

com uma candeia. Na atualidade são elas próprias a transportar as candeias. Quando questionada sobre o papel desse homem no ritual Helena descreve-o como um elemento alegórico:

...antigamente não havia luz e havia um homem sempre que ia com as mulheres que era aquele que dava luz, era o senhor da candeia, não é! hoje em dia há luz mas esse senhor continua sempre a ir connosco, é sempre aquele que vai à frente com a candeia, portanto não há assim nada de especial, isto um ritual muito feminino (Helena Silva)

A candeia já não cumpre a sua função de iluminar os percursos, agora é um emblema da 'tradição' que lhes permite materializar a memória que têm do passado. Margarida, uma das encomendadoras dessa mesma vila conta: “quando fazemos a encomendação está tudo tapado como os xailes pretos, só se vê um candeeiro que a gente traz, um candeeiro antigo a petróleo, e aquilo dá uma cheiro que eu sei lá, quando a gente cheirar a aquilo é como se fosse antigamente” (Maragrida, 2014). A experiência de sentir o passado é aqui projetada na relações que se estabelecem com o uso dos materiais. A candeia despoleta lembranças e recordações, uma forma de 'presenciar o passado' (MacDonald, 2013). As roupas pretas que lhes cobrem o corpo também o são. Helena Silva conta “nós vamos trajadas de negro, como é habitual, com trajes que as nossas avós usavam, sempre de lenços pretos e xaile”. Vesti-las é um ato de separação do quotidiano através de uma metamorfose estética e mnemónica. O uso do preto simboliza o luto pelos mortos, é também a expressão do que Jill Dubish designa como *'the idiom of suffering'* uma performance cultural persuasiva do sofrimento feminino: “By dressing in black, women make their bodies into representations of their personal and familiar loss and publicly proclaim their connection to specific social groups” (Dubish, 1995: 214). Um terceiro elemento utilizado na encomendação das almas é o sino. Sempre que acabam de as encomendar, as mulheres tocam um sino que pertence à Santa Casa da Misericórdia, depois rezam um pai-nosso e seguem para um outro ponto. Helena simboliza o sino como uma forma de sinalizar publicamente a morte “aquí a campanha está sempre muito ligada aos defuntos, ao enterro de um defunto, quando aqui morre uma pessoa nós temos de dar os sinais”. O registo sonoro do toque do sino que anuncia a morte à comunidade é precedido pela cântico coletivo e lamentoso das encomendações. As vozes dissonantes dessas mulheres procuram acordar as almas despertando simultaneamente os que estão vivos. O

apelo à recordação coletiva dos que já morreram é corporalizado num pranto que propõe um esquecimento daqueles que estão vivos. Em Proença-a-Velha as encomendadoras de almas cantam: “Ó almas que estais dormindo / Nesse sono tão ativo / Lembramos de quem é morto / Esqueçamos de quem é vivo” (cf. “Apêndice de Transcrições de Encomendações de Almas”, p. iv). O seu sofrimento pelos que partiram é aquilo que as separa da sociedade, mas também o que as une e as faz partilhá-lo numa performance pública. Dubish conceptualiza este tipo de performance como *‘poetics of womanhood’*, uma representação e expressão pública performativa do ser mulher, em que elas próprias através da atividade religiosa projetam publicamente a importância da sua condição social. No derradeiro momento de encomendarem as almas, repetido em cada uma das sete estações em que param, as mulheres de Proença-a-Velha fecham-se num círculo. Seguram as pontas dos seus xailes pretos e dão as mãos. Nesse momento crucial do ritual, tornam-se num círculo negro. O seu interior é invisível e misterioso para quem as observa. A formação conjunta em círculo fechado e obscuro é interpretada por Helena da seguinte forma:

Nós cantamos assim em círculo fechado, com as cabeças viradas para baixo, ou seja, nós é como se estivéssemos a cantar para um túnel para baixo da terra, para as almas, para nós vermo-las. Quando nós enterramos um ente querido é sempre num sentido e é nesse sentido que nós cantamos, sempre para baixo e os xailes nós empunhamos os xailes com as mãos para fechar esse túnel, portanto é quase como um ligação, céu e inferno, se é assim que se pode dizer, é um ligação muito sentida de uma forma religiosa, portanto quer dizer, nós aí ligamos os extremos ligamos tudo. (Helena Silva, 2014)

O poder do ritual é também simbolizado através da corporalidade e direcionalidade dos seus movimentos, e nas relações que se estabelecem entre as participantes. A formação em círculo é aqui a corporalização do reencontro de um grupo de mulheres que regressaram à terra, que se manifesta-se também na nostalgia de um jogo em que se faz. O jogo é aqui um “...escuro impulso para a repetição” como nos ensina Walter Benjamin em *O Brinquedo e o Jogo* – um jogo que não é “um «fazer-de-conta-que», mas um «fazer-sempre-de-novo» (2012: 147). As encomendadoras fecham-se num túnel, que faz a mediação entre o Purgatório e o Céu. Por ele se fazem passar as almas dos defuntos. A direcionalidade dos seus olhares é para baixo, no sentido para onde desce um corpo encerrado num caixão, os seus braços erguem-se para o Céu, para onde se devem dirigir as almas. Os movimentos, gestos, expressão e marcações cénicas materializam uma inter-relação dialética entre

passado, presente, e futuro. Neste sentido o ritual da Encomendação poderá ser entendido com base na proposta de Elizabeth Hallam e Jenny Hockey numa obra intitulada *Death, Memory and Material Culture* (2001), como um modo de produção de “... conexões, ou de estabelecer orientações do corpo em relação ao passado e em antecipação do futuro” (p. 185).

No caminho percorrido entre encruzilhadas, as encomendadoras transitam imperativamente e silenciosamente entre espaços que são simultaneamente sociais e simbólicos (ex. igreja, cruzários e calvário). Na vila de Proença-a-Velha as encomendadoras retilham os passos percorridos por Jesus Cristo, desde sua condenação à morte até à sua crucificação no Calvário. Os locais onde param para as encomendarem correspondem às estações da Paixão de Jesus Cristo na Via Sacra. São espaços e passagens simbólicas, mas também lugares e movimentos de memória. Percorrendo-os, as mulheres estabelecem relações entre o passado e o presente da vila, experienciando o que Sharon MacDonald designa por ‘*emplacement*’, uma materialização do que experienciam através dos seus sentidos em relação a lugares específicos (2013: 79). Recordar o ritual implica aceder a um conjunto de memórias sensoriais individuais (*heim*), que se produziram a partir das espacialidades da própria vila (Hobsbawm, 1991). As encomendadoras durante a prática ritual, têm uma forte sensação que provém da própria sazonalidade temporal. Contam-nos sobre o sacrifício que é encomendar as almas no vento frio da Quaresma. Cobertas de negro avançam por entre as ruas da vila. De luto encharcado pelas torrentes de chuva ou como marcas contrastante sobre o branco da neve⁵⁷ não podem deixar de as encomendar “dizem que não é bom, que dá azar” se não o fizerem. Numa entrevista de grupo realizada em 2013 na aldeia de Corgas, que poderá ser vista no meu filme etnográfico *P’ra Irem P’ró Ceu* (2013) e lida no capítulo “Metateatro da morte...” (Antunes e Edral, 2014: 131-132), as encomendadoras narram histórias assombramentos e sobressaltos de quando os seus pais e avós não foram encomendar as almas:

Maria do Carmo: ...A gente tem de as cantar todos os dias, todo o tempo da Quaresma, mas depois se falhar um dia, há histórias... Nós, por acaso, nenhuma tem dessas histórias, mas os nossos que já partiram foram obrigados a levantarem-se para vir cantá-las, porque havia qualquer coisa que não os deixava estar descansados.

⁵⁷ As Encomendadoras na aldeia de Corgas no município de Proença-a-Nova tem a memória de ter praticado a Encomendação das Almas com a aldeia coberta de neve.

Maria José: A minha mãe contava que o meu avô encomendava-as mais outro senhor, e depois um dia, à noite, estava na cozinha e começou a dormir e a minha avó era assim: “Ah, Manel, vai embora encomendar as almas!” “- Já vou.” “- Ah, Manel, caminha!” “- Já vou, já vou.” E ele não quis saber do que ela dizia e ela disse: “Olha, eu vou-me deitar. Se quiseres ir, vais; se não quiseres, não vais”. E minha avó foi para a cama e ele ficou na cozinha a dormir. E então ela gritava-lhe: “Ah, Manel, caminha!” “- Já vou, já vou!”. E então quando a mulher calou-se, ele então alevantou-se e só disse assim: “Deixa-me, deixa-me, deixa-me!” “- Mas, ó Manel, eu estou aqui na cama.” Disse que de então para cá que nunca mais se esqueceu que foi as almas que o levantaram para ele ir cantar pelas almas.

As memórias do ritual emergem também na narração. Encarnadas no seu narrador, as memórias que estes nos contam têm o poder de conciliar a épica do momento memorado com a sua morte, presente em cada palavra. Walter Benjamin em *O Narrador* (2012) fala-nos precisamente da memória narrada como “a mais épica de todas as faculdade”, através dessa o narrador poderá “...apropriar-se do devir das coisas e, por outro lado, aceitar o seu desaparecimento, fazer as pazes com o poder da morte” (Benjamin, 2012: 40). A memória das suas próprias épicas vividas durante a Encomendação é uma narração que se apropria das sensações experienciadas no seus percursos noturnos. A percepção sensorial dos sons do meio no seu percurso noturno tornam-se numa experiência cognitiva concentrada e fantástica:

Eu um dia mais aquela rapariga íamos as duas seguindo e há uma zona que o senhor tinha gado, ovelhas. Então íamos as duas encostadas ao muro quietinhas, tudo em silêncio só se ouvia os passos e de repente ouvimos «mé-mé», nós nem percebemos que era a ovelha. Desatamos as duas desalmadamente a correr sem falar. (Helena Silva, 2013)

Já mais velhas estas mulheres continuam a ser invadidas pelo balir dessa ovelha, um ‘memória-episódica’ (Whitehouse, 2000) sob a ‘forma fugidia’ de uma imagem que as transporta para essa fuga desalmada. O uivar dos cães nas noites da Encomendação são sentidos pelas encomendadoras como prenúncios de morte. Margarida conta-nos que há uma cão na vila de Proença-a-Velha quando as sente chegarem reage como se visse a morte:

Olhe quando a gente vai à rua desta rapariga, há lá uma balcão e a gente vai lá para esse balcão. Então mal a gente começa a cantar o cão que lá está, começa

sempre a ladrar. Nós estamos a cantar e o cão está “Áuuuuu, Áuuuuu”. Diz-se que quando o cão estava a uivar que vinham mortos, diz que morre gente. Pois não é que mal a gente começa a cantar começa logo ele a uivar, até dá mete medo.

Os cheiros, sons, visualizações e/ou sensações experienciados durante a Encomendação tornam-se percepções enformadas pela situação ritual. O caminhar noturno e silencioso, a manipulação de símbolos e execução coreografias, a projeção vocal, os conteúdos das encomendações e a cadência da própria música produzem uma transcendência cognitiva nas encomendadoras - visualizar o filme *O Transporte das Almas* (Pedro Antunes, 2015) aqui: <https://vimeo.com/135852866>

O meio natural e familiar é amplificado, concentrado e codificado em experiências memoráveis e catárticas. Ti-Lourdes, encomendadora das Atalaias em Proença-a-Nova, lembra-se que no passado quando as encomendava sentia “uma coisa alegre, assim viva”. A experiência performática da transcendência das almas no ritual da EdA, era sentida por José Fatela, um já falecido encomendador de almas como um momento emocional de memoração:

«Eu vivo mesmo aqueles momentos de devoção muito antiga dos nossos antepassados. Sinto uma comoção interior que só Deus sabe (...) quando canto e ponho ao mesmo tempo, as mãos ao Céu, parece-me que saio deste mundo e vejo o rosto dos meus familiares que já partiram (...) é uma emoção que me enche a alma e o coração» (José Fatela, cit. Catana e Castro, 2004: 26-28)

Em Monfortinho a encomendadora Helena Pires, explica o ato de encomendar as almas como um momento em que a sensibilidade a conduz: “a encomendação das almas para mim, eu sei lá, a gente só sente”. Descreve a qualidade desse sentir como um êxtase interior de comunicação com o divino: “... a gente sente assim dentro de nós assim com aquela força interior, parece que a gente estamos mesmo a falar com Deus. Vem cá mesmo de dentro de nós o tom que a gente dá”. Estas descrições sensorial das emoções experienciadas no momento da Encomendação poderão aqui ser compreendidas como atos generativos, em que o corpo acredita naquilo que faz (Bourdieu, 1990). O praticante fica inteiramente envolvido numa performance de memoração, redescobrimo a sua própria ontologia (Mitchel, 2015).

Apesar de revitalizada, folclorizada e/ou patrimonializada a Encomendação das Almas continua na atualidade a ser assombrada pela morte. A sua reconfiguração enquanto produto cultural, não substitui ou desvirtua em todos os casos a sua ontologia enquanto culto de morte. A apresentação formal da EdA e os conteúdos aí mobilizados produzem uma reflexividade sobre a morte nos seus praticantes e ouvintes. Os efeitos da apresentação da EdA enquanto produção cultural poderão resultar no que Barbara Kirshen-Gimblatt designa de ‘produção meta-cultural e reflexiva’ (2004). O interesse renovado e novos enquadramentos institucionais da celebração da EdA provocam nas pessoas um novo olhar, ou uma nova reflexividade sobre o significado do que praticam. Na anteriormente referida aldeia histórica de Idanha-a-Velha o ritual a EdA depois de revitalizada no ano de 2011, deixou de ser praticado em 2013. Numa entrevista que realizada em sua casa António Catana conta-nos que:

...o ano passado, por acaso, houve uma freguesia em que não se fez, tenho de ir lá dentro de dias para ver se consigo, foi em Idanha-a-Velha, que só tem 50 e poucas pessoas e morreram quatro, e ainda por cima eram quatro que cantavam a encomendação das almas. Morreram as quatro e então criou ali um... nas próprias pessoas, e está a ser difícil conseguir que tenhamos mais pessoas nas encomendações das almas (António Catana, 2014)

Nesse mesmo ano numa entrevista de grupo em Idanha-a-Velha realizada às quatro encomendadoras de alma sobreviventes na aldeia, fui informado pelas próprias que no ano anterior tinham decidido deixar de praticar o ritual. Maria de Fátima conta-nos: “este ano foi assim, porque houve cá muitas mortes todas ao mesmo tempo e *adepois*...! Foram quatro, todos os meses era uma pessoa” (Fátima, 2014). A inexplicável razão para essa sucessão de mortes de quatro companheiras que se predispunham a conduzir as almas do Purgatório ao Céu, é um mistério: “morreram todas seguidas... e pessoas ainda novas, foi outubro, novembro, dezembro e janeiro” (Maria de Fátima, 2014). A sua inconformidade com a morte e com a ideia de arbitrariedade ou coincidência repetida mensalmente, associada à própria ontologia do ritual de memoração da morte, fê-las interromper o ‘jogo’ de intermediação das almas. Essas agora acumulam-se por debaixo desse chão-purgatório da aldeia, repisado diariamente grupos de turistas.

Capítulo IV – Perspetivas e Metodologias para o Estudo da Revitalização da Encomendação das Almas

No decurso da pré-pesquisa realizada na Beira Baixa, notei a incidência de três modos paradigmáticos de revitalização da EdA, de acordo com os moledos/variações propostos por Jeremy Boissevain: rituais que foram ‘folclorizado’, ‘re-animados’ e ‘re-tradicionalizados’. Foi partindo desses três modelos que foram escolhidas as aldeias onde se desenvolverá a pesquisa. Numa delas, em Monsanto, o ritual foi ‘folclorizado’, no contexto de um projeto alargado de tematização da identidade local, que teve como expoente máximo a sua classificação enquanto aldeia mais portuguesa de Portugal, aquando do concurso promovido pela (SPN/SNI). Em Proença-a-Velha o ritual foi ‘reanimado’ depois de ter cessado durante um período de cerca de 40 anos. A sua revitalização fez-se com pessoas que o já tinham praticado no passado e por outras que tinham a memória de o ver fazer. Em S. Miguel d’Acha, apesar da sua continuidade, o ritual foi ‘re-tradiconalizado’ e na sua prática foram introduzidos um conjunto de procedimentos de formalização estética: a remoção de indícios de contemporaneidade (ex. o uso de óculos), a afirmação da sua autenticidade pelo acento na especificidade da sua performance vocal polifónica e dissonante, mas também pelo uso de trajes de negro lustrosos, produzidos para a ocasião (Boissevain, 1992; Hobsbawm, 1983). É interessante notar que a Encomendação nesta localidade foi estudada pelo musicólogo Fernando Lopes Graça (1959). As próprias encomendadoras legitimam a ‘autenticidade’ e o valor cultural da sua prática por referência ao mesmo. Para além destes três casos diferenciados de revitalização, importará também estudar um caso de continuidade no ritual, em que os significados religiosos ou em que o seu sentido ontológico persistam de forma mais nítida para além dos processos de folclorização ou de re-tradiconalização, contrastando com os casos anteriores. No trabalho preliminar de campo verifiquei que na aldeia de Corgas, no município de Proença-a-Nova, a prática da EdA se tem feito sem interrupções e as suas praticantes cumprem-no rigorosamente todas as noites da Quaresma. O ritual faz-se nessa localidade de forma depurada, sem grande aparato de exibição, e sem observadores munidos de câmaras fotográficas. Para além da prática diária do ritual na aldeia, as encomendadoras de Corgas representam também a Encomendação da sua aldeia no evento municipal “A Encomendação das Almas – Cânticos Quaresmais”. Deste modo apresenta-se como um caso interessante para estudar as transformações do ritual e o modo como o seu fundo

religioso, em particular no referente ao modo como a sua primeira vida convive com a sua folclorização e patrimonialização, correspondente à sua segunda vida (Kirshenblatt-Gimblet, 1998).

IV. 1. O ‘Regresso-à-Terra’ e os Paradigmas de Revitalização

Atendendo à predominância de casos de revitalização protagonizados por migrantes de ‘regresso-à-terra’, há que compreender o modo como as concepções nostálgicas de localidade dos que regressam, acionam e influem na *praxis* da revitalização da Encomendação. Volvidos ao lugar de origem depois de um longo período de migração – maioritariamente marcada por vivências em contextos urbanizados, industrializados e globalizados, sejam eles de migração nacional, internacional ou transnacional (Appadurai 1996; Lovel, 1998; Parkin, 1998) – os que aí chegam observam a localidade por analogia a uma imagem que nunca lhes deixou de habitar a memória (Hobsbawm, 1991). Notam os espaços abandonados, construídos, ruídos, reconhecem-lhes as fraturas, os restauros e as novidades. Sentem também na localidade a ausência dos que já lá não estão. É a partir da clivagem entre a sua memória (imagens concentradas, personalizadas e anacrónicas) e a realidade material e social que aí encontram que os regressados procuram agir. Neste sentido importará perceber quais são as imagens de localidade que servem de recurso ao restauro da própria realidade, e de como o ritual a pontua. A construção desse lugar resulta necessariamente da fricção entre uma imagem subjetiva (cognitiva, sensorial e mnemónica) que têm da terra a que regressam (*‘heim’*), com uma imagem de localidade construída socialmente (*‘heimat’*), com uma vocação emblemática de valoração identitária, imaginada e partilhada socialmente (Hobsbawm, 1991). A revitalização do ritual deverá aqui ser estudada como uma performance física de restauro/recuperação da ‘terra’, do mesmo modo que o é o trabalho de cultivo do quintal ou das hortas das casas/lugares a que regressam para viver. Assim a prática da EdA terá de ser localizado no conjunto de processos de construção social de localidade, tendo em consideração a sua relevância e efetividade nessa performance.

Por outro lado os processos de revitalização do ritual são também lugares privilegiados para a compreensão de como se negociam e articulam múltiplas percepções emblemáticas de localidade. No ensaio ou rememoração prática do ritual assistimos ao debate de múltiplas perspetivas sobre como seriam os gestos, as melodias e a entoação

“originais” do ritual nessa localidade. Nos casos observados há invariavelmente uma preocupação com uma mimésis meticulosa de (re)produção do ritual, com base na memória. Essa prática mimética poderá ser estudada como uma forma de produção de localidade, que se faz através de uma dialética de contrastes com as ‘vizinhanças’ (Appadurai 1996), que simultaneamente lhe atestam e adicionam o brilho da ‘autenticidade’ (Raposo, 2004). No âmbito do desenvolvimento deste projeto deverá-se fazer uma observação atenta nas localidades anteriormente indicadas dos diferentes processos de recuperação prática da EdA: colchas feitas junto de pessoas mais velhas, ensaio dos movimentos coreográficos.

Importará também procurar conhecer o modo como os residentes na terra recebem e assistem aos processos de revitalização da EdA. No trabalho preliminar de campo verifiquei que em alguns casos a revitalização do ritual foi incorporada e apoiada por associações recreativas locais. Para um estudo atento da recepção e integração da revitalização da EdA nas localidades, importa verificar em cada caso se há pessoas residentes (os que não migraram) que tenham aderido à prática da Encomendação e que motivações os impulsionaram a participar. Será também pertinente estudar os processos de revitalização que tenham sido integrados e apoiados por associações culturais na localidade. Para isso será pertinente saber-se de que modo contribuíram para a sua revitalização: apoiando monetariamente o seu projeto de produção (ex. compra de lanternas, gabões pretos, matracas)? Através do apoio logística e da cedência dos seus espaços associativos para o ensaio da prática do ritual? Ou do apoio no transporte e alimentação das encomendadoras em digressões com o repertório da Encomendação? Reconhecidas as motivações e modo de ação de quem integra e apoia os grupos que encomendam as almas, importará perscrutar os que assistem e/ou que os acompanham novamente, ou pela primeira vez, a sua performance pública. Neste sentido é importante interrogar não só os que assistam presencialmente à prática da Encomendação, mas também os que as ouvem longinquamente: que memória e percepções têm essas pessoas do ritual? O que significará para elas essa manifestação noturna praticada por grupos de pessoas mais velhas, mas novas – porque recém-regressadas – à localidade? O que as motiva a segui-las no percurso ritual?

Independentemente de todas as variações contextuais e processuais da sua revitalização, a Encomendação das Almas terá de ser compreendida na atualidade como parte de um fenómeno alargado de reconfiguração produtiva ou dos novos usos da ruralidade (Silva, 2014). A passagem de uma exploração dos recursos naturais à exploração

de recursos culturais tem reintroduzido no espaço rural novas dinâmicas, em que os projetos de patrimonialização, emblematização e turistificação transformam as formas culturais ‘rurais’ e os seus espaços num recurso valioso. Declinado um ‘tempo longo’ e interrompido um modo vida de forte proximidade com a atividade agrícola, determinado pela sazonalidade de um calendário agro-pastoril (Batista, 1996), essa terra torna-se tendencialmente numa exibição do que foi (Kishernblat-Gimblett, 1998). As suas sazonalidades são agora pontuadas pelas épocas altas e épocas baixas do turismo e o trabalho determinado pelos fluxos de turismo na terra. Contudo, em muitos casos apenas as festividades do verão foram mantidas como um modo de manutenção e reforço do vínculo identitário à localidade. Um estudo da revitalização da Encomendação das Almas na atualidade terá de ser enquadrado e contextualizado por referência a estas dinâmicas dos novos usos da ruralidade. Apesar da ciclicidade das deslocações e idas à terra em tempo de férias (Silvano, 2006) e atendendo à especificidade da migração portuguesa, caracterizada por uma ‘ideologia de regresso’ (Brettel, 2003), a Encomendação não foi um ritual que tenha sido mantido. Contudo, cresceu no imaginário dos migrantes e foi saudosamente recolocada em terras lavradas pelas mortes e marcadas por resilientes envelhecidos. Para um estudo do processo de revitalização importará fazer-se uma análise das valências do ritual como modo de restauro nostálgico da ‘terra’ (Brettel, 2001; Silvano, 2006;)

IV. 2. Da Folclorização à Patrimonialização do Imaterial

O ritual da Encomendação tem sido usado para múltiplas apropriações, como foi anteriormente referido. Ele é simultaneamente um lugar para o reforço dos laços de sociabilidade entre elementos da comunidade, uma forma de re-agregação dos migrantes que regressam, um canto emblemático de identidades locais, um espaço de trocas com o divino, ou um espetáculo de valor etnográfico e com valor patrimonial. A visibilidade pública ou espetacularidade associadas às manifestações religiosas quaresmais e pascais nos contextos estudados, fazem destas um fenómeno particularmente relevante e desejável para mostrar, fazer emergir, tornar público ou representar, um conjunto de projetos. Para um estudo atento dos processos de patrimonialização da EdA atualmente em curso, há primeiro que compreender os usos políticos a que o ritual foi sujeito no passado e o modo como esses usos prefiguram as atuais reconfigurações patrimoniais. A Encomendação tem sido mobilizada e instrumentalizada como parte integrante de construções identitárias,

como atestam os exemplos da sua inclusão no concurso da Aldeia mais Portuguesa de Portugal (1938), da sua tematização enquanto “música tradicional autónoma” por Fernando Lopes-Graça (1959), da sua formulação como elemento cultural português por Jorge e Margot Dias (1950), ou da sua apresentação na Expo’ 98. Neste sentido importa compreender as apropriações e recriações que o ritual tem tido em consequência de políticas de identidade local (Raposo, 2004), através de mecanismos de objetificação (Handler, 1998), folclorização (Castelo-Branco, 2003; Vasconcelos, 2001) e recontextualização do ritual. Estes usos políticos do ritual e os processos a eles associados continuam na atualidade a agir como modos de consolidação patrimonial nos municípios. Para uma estudo atendo destes processos importará reconhecer quais as localidades em que a prática da Encomendação foi instrumentalizada em projetos de construção identitária e como esses continuam a determinar o seu significado e experiência no presente.

A categoria internacional de Património Cultural Imaterial (PCI) convencionada pela UNESCO (2003), tem exercido uma forte influência nos modos como o ritual é praticado e apresentado publicamente. Importa então compreender quais as valências patrimoniais da Encomendação e de como essas têm influído no próprio processo de revitalização da EdA. Interessará também verificar se o surgimento da categoria PCI motivou a revitalização da EdA em novas localidades, instigadas por representantes do poder local ou por impulso dos próprios residentes nessas localidades. Para um estudo atento do atual processo de consolidação de um repertório de práticas “imateriais” nos municípios, deverá proceder-se a uma análise de todas as atividades e iniciativas institucionais (autárquicas e intermunicipais e regionais) com o objetivo de firmarem e promoverem a EdA enquanto Património Cultural Imaterial das suas autarquias. Neste âmbito procurar-se-á analisar os processos de seleção, modelação e recontextualização de práticas culturais religiosas nas localidades, implicados na sua produção enquanto bens patrimoniais (Prats, 1997; Kirshenblat-Gimblett, 1998). Será também essencial resgatar todos os discursos (oficiais, mediatizado, promocionais, académicos e informais) que acompanharam e integraram o processo de institucionalização do património imaterial nos municípios. Para isso será particularmente relevante o uso da metodologia proposta por Laurajane Smith de análise dos ‘discursos patrimoniais autorizados’ (Smith, 2006), de modo a compreendermos como esses perspetivam as práticas culturais visadas e a Encomendação em particular. Paralelamente deverão também ser identificados e estudados os discursos de recriação ‘identitários’ e de negociação social (Smith, 2006) dos detentores do ‘*know how*’ das práticas culturais, como contraponto crítico a muitos dos discursos hegemónicos de

produção patrimonial. A identificação e análise dos discursos e práticas patrimoniais, permitirão reconhecer as repercussões da convenção PCI nas diferentes localidades que serão estudadas.

No caso da câmara municipal de Idanha-a-Nova, para além da inventariação e promoção dos bens patrimoniais imateriais, há também uma candidatura em curso à Rede de Cidades Criativas da UNESCO, tendo em vista a sua classificação como Cidade da Música. Os representantes do poder autárquico de Idanha-a-Nova perspetivam também a elaboração de uma candidatura das manifestações quaresmais e pascais para uma futura classificação a Património Cultural Imaterial da Humanidade. Os projetos patrimoniais do município deverão ser acompanhados de um estudo aprofundado de todo o trabalho preparatório necessário à submissão das candidaturas: a produção de documentação escrita, audiovisual e fotográfica sobre os rituais; a implementação de programas para o desenvolvimento de estudos científicos; o desenvolvimento de mecanismos de preservação e proteção dos rituais religiosos nas comunidades; a promoção de projetos e educativos sobre as práticas culturais visadas; ou a revitalização e revalorização desse património (UNESCO, 2003).

A performance multifacetada de produção patrimonial (Smith, 2006) produz uma imagem-emblema PCI, onde geralmente figuram os próprios praticantes - detentores do *'know how'* (ex. artesãos, fadistas, solistas e coros) - selecionados como representativos exóticos e exuberantes e retratados em momentos de empenho nas suas práticas. Esta imagem surge geralmente publicadas em brochuras e revistas de promoção ao turismo, afixada em placares exteriores de promoção da região. É também exibida e distribuída em feiras de arte de arte e de artesanato ou em encontros corporativos de promoção do município e da região. De igual modo a circulação dessa *'imagem-pci'* onde figura a Encomendação das Almas tem também sido mediatizada, em apresentações televisivas, geralmente em programas matinais (Cf. Antunes, Pedro, 2015, *Divino Ferido e Chagado*), e em filmes promocionais de curta duração, produzidos com o intuito de circularem em redes sociais e em websites dedicados à promoção do turismo ou à valorização da música *'tradicional'* portuguesa. Neste último caso é particularmente paradigmático o projeto “A Música Portuguesa dela Própria” criado por Tiago Pereira (Cf. O Grupo da Encomendação das Almas em Faia, Guarda, Beira Alta: <https://vimeo.com/133164044>). Mais recentemente Tiago Pereira realizou “O Povo Que Ainda Canta”, uma série televisiva em 26 episódios exibidos na RTP2, onde se inclui a Encomendação das Almas. Em entrevista ao jornal

*Público*⁵⁸ Tiago Pereira afirmou que a sua série não é um “*freak show*”, mas antes “...um *close-up* ao real”. Apesar da tematização nacional e da síntese que faz da diversidade das práticas culturais aí retratadas, afirma não lhe interessar a ‘autenticidade’ da “música portuguesa”, mas o ‘genuíno’ da “entrega das pessoas à música”. Justifica a ausência de “voz-off” ou de legendas a enquadrar o que seja” nos seus filmes por não ser etnomusicólogo. Assistimos no campo da produção audiovisual e televisiva a uma proliferação generalizada de produtos culturais como retratos descontextualizado, exóticos e/ou ‘genuínos’ dos que representam o PCI. Será então importante identificar e analisar produções audiovisuais que tematizam o ‘povo’ que “.. ainda canta”, e compreender de que modo são também integradas em processos de construção patrimonial e recebidos pelo público. Propõe-se também a produção de uma ‘estética negativa’ – uma pesquisa que demonstre os mecanismos escondidos de produção do PCI, os dispositivos de encenação e o regime de montagem de ‘arcaísmos’ (Hafstein, 2007) e a visibilização dos que estão fora do habitual retrato patrimonial.

Depois de acionado o ‘regime patrimonial’ (Hafstein, 2007) e tendo por base o conjunto de evidências recolhidas no trabalho de reconhecimento preliminar do terreno, relativos nomeadamente à candidatura de Idanha-a-Nova à classificação de Cidade da Música e à possibilidade de uma potencial candidatura das tradições pascais e quaresmais a PCI, os tempos que seguem revelar-se-ão fundamentais para o estudo de estudo das implementações e impactos decorrentes da sua eventual consagração como PCI (ou do insucesso desses esforços patrimonializadores). Neste sentido interessará identificar que medidas de intervenção serão implementadas com vista a proteção e salvaguarda desse património. Importará também compreender o modo como os praticantes dos rituais irão beneficiar dessa classificação - trarão as classificações da UNESCO de expressões culturais de grupos que se identifiquem como tal, uma valorização dos seus ‘saberes’ ou práticas? Traduzir-se-á a classificação de Cidade da Música em mais visitantes aos seus eventos musicais, incluindo a Encomendação? Que proveitos económicos trará a titulação patrimonial às economias locais? Que repercussões terá o fenómeno patrimonial nas associações ou coletividades locais, geralmente impulsionadoras dessas expressões e práticas culturais?

⁵⁸ João Bonifácio, (01/2015), “Por amor às pessoas”, in jornal o *Público*.
[<http://www.publico.pt/culturaipilon/noticia/por-amor-as-pessoas-1680747>, acessido a 02-01-2015].

Caso se confirmem as classificações patrimoniais da UNESCO no município de Idanha e se estas accionarem um processo de turistificação mais massificada nas localidades, importará perceber como o praticantes e agentes patrimonializadores dos rituais, compatibilizarão o fundo religioso dos rituais com a sua exibição enquanto produto cultural musical. Interessará também observar os constrangimentos causados pelos múltiplos disparos luminosos de câmaras fotográficas de turistas apontadas às almas que se encomendam e como lidam os praticantes do ritual com esses seus públicos. Ainda neste âmbito procurar-se-á pensar o património a partir da proposta de João Leal que o caracteriza como “um lugar de rastreamento e montagem de diálogos...” (2013:13). Em ambos os contextos, tanto no município de Proença-a-Nova como no de Idanha-a-Nova, a patrimonialização da EdA parece resultar de um diálogo entre várias vontades ou atores. A montagem institucional deste Património Cultural Imaterial parece fazer-se através de um diálogo produtivo entre migrantes que regressam às terras e lá procuram recriar a memória do passado, os que querem estar representados nos eventos intermunicipais, os que nunca deixaram de encomendar as almas porque não querem que a tradição se perca, ou os que se afligem pelas almas do Purgatório.

IV. 3. Do Corpo à Alma: A Ontologia do Ritual

Para além dos seus usos, a Encomendação continua a praticar-se de acordo com uma performance corporalizada codificada e numa dimensão pública de superação do quotidiano, que afirmam a sua dimensão ontológica. Um estudo da revitalização da Encomendação deverá questionar as predisposições dos seus praticantes em relação aos símbolos mobilizados na prática ritual e interrogar os significados que lhe são atribuídos pelos próprios. Neste sentido procurar-se-á identificar os vários elementos materiais utilizados no ritual, de acordo com as especificidades de cada uma das localidades estudadas (ex. matracas, sinos, xailes, candeias). A centralidade dos símbolos fazem deste ritual o que Victor Turner designa de “unidade de armazenamento” contendo uma vasta quantidade de informação (1991). A mesma metodologia deverá ser utilizada para a interpretação dos movimentos coreográficos utilizados. Os atos elocutórios de causalidade performática (Austin, 1979), proferidos durante a Encomendação deverão também ser objeto de uma cuidadosa recolha e de interpretação exegética, operacional e posicional. Conhecido o complexo simbólico mobilizado na Encomendação das Almas, importará

depois compreender como este se coloca em prática. Na maioria dos casos observados em trabalho preliminar de campo, verifiquei que a revitalização consistia numa tentativa de reprodução coletiva da forma como o ritual era posto em prática no passado. Nesse trabalho as encomendadoras prestam especial atenção aos detalhes locais do seu ritual, nomeadamente no modo de entoar as encomendações e na sua colocação em espacialidades simbólicas na aldeia. Essa tentativa de restauro de detalhes formais tem sido feita com base na memória-matriz do ritual, que varia de acordo com a localidade. A sua recuperação aciona processos de aproximação emocional, formal e estética de relação com o passado: a consulta de letras (textos de encomendações) transcritas em papéis amarelados preenchidos com caligrafias desbotadas pelo tempo, as conversas com pessoas mais velhas que vivificam o encomendar das almas com as suas narrações. Aprenderam também com elas as técnicas de encomendar almas - as entoações, os movimentos, as disposições corporais, as direccionalidades, as emoções e as proibições implicadas na prática do ritual. O trabalho de aprendizagem é posteriormente consolidado em ensaios práticos, geralmente em escolas primárias em desuso ou na sacristia da igreja da misericórdia. Para um estudo da prática mimética de recuperação do ritual procurar-se-á capturar essa tentativa de resgate da imagem-memória do ritual, que se estabelece em dialética com o passado. A reprodução da Encomendação no presente faz-se antevendo-lhe um futuro que lhe conserve a intemporalidade. Na tentativa de restaurar a imaterialidade do ritual, as praticantes da Encomendação ativam uma dialética com a ontologia do ritual, ativando elas também percepções ontológicas de si próprias. O processo de restauro ontológico poderá ser aqui melhor entendido a partir da metáfora proposta por Richard Schechner em “Restoration Behaviour” (1985), no âmbito dos seus estudos teatrais. Schechner compara a ideia de ‘comportamento restaurado’ com uma película de filme, que se pode projetar múltiplas vezes:

...restored behaviour is living behaviour treated as a strip of film. These strips of behaviour can be rearranged or reconstructed; they are independent of the causal system (social, physiological technological) that brought them into existence, they have a life of their own (35)

O ritual, tal como uma película de celulose de um filme, encripta um mundo imagético que poderá ser ciclicamente reordenado e restaurado, mas terá sempre uma vida própria independentemente das causalidades sociais que determinam o seu ressurgimento.

Atendendo ao fenómeno de reativação mimética do complexo de símbolos e significados entretecidos no ritual, importará aqui compreender de que modo estes interagem com os seus praticantes. A prática do ritual pressupõe a sua corporalização. De regresso ao corpo o gesto ritual produz ‘atos generativos’ (Mitchel, 2015). Para o estudo de percepções e concepções geradas no processo de corporalização do ritual, apresentam-se como metodologias preferenciais um conjunto de propostas da antropologia dos sentidos (Classen, 1997; Howes, 2003). Importará então compreender-se o modo como os intervenientes e público do ritual interpretam ou re-conceptualizam os símbolos e gestos incorporados que se associam ao culto da morte, inerente à Encomendação. Procurar-se-á assim responder a um conjunto de questões que advêm da dimensão sensorial e perceptiva da prática corporal do ritual da Encomendação: será esta um ato de corporalização da alteridade da morte? Ou um modo de produção de memórias dos que morreram (Hertz, 1960) Haverá alguma relação pessoal ou subjetiva dos que praticam o ritual com as almas que encomendam, ou são essas apenas uma generalidade ‘tradicional’? Qual é a diferença entre o antes e o depois do ritual para os sujeitos que o praticam e para os que escutam o encomendar das almas? Haverá alguma passagem sensorial ou simbólica dessas encomendadoras e das suas almas (Van Gennep, 1960) para além dos caminhos e espaços percorridos? Depois de perscrutada a dimensão sensorial do ritual será conveniente compreender os processos de reflexividade que a prática pública do ritual suscita em quem o pratica e na sua audiência. Perante a presença de grupos de mulheres vestidas de negro que coletivamente encomendam as almas, poucos ficarão indiferentes à sua passagem. Interessará então perceber a Encomendação a partir da proposta de Victor Turner, do ritual como uma forma de ‘anti-estrutura’ que age sobre a estrutura social, através de um processo de reflexividade social (Turner, 1991). Continuará o ritual a suscitar algum tipo de pensamentos em relação ao significado da morte? Como se relacionam os seu praticantes e público, no quadro do processo ritual com a memória de pessoas que lhes eram próximas e que já partiram?

A Encomendação das Almas articula-se com um conjunto de outros cultos, práticas de devoção e memoração aos mortos, e por isso o seu estudo deverá ser integrado num plano mais alargado de concepções, materializações e corporalizações da morte nos contextos estudados. Rituais como os Santos Passos, as Ladainha ou a Procissão do Enterro do Senhor e a Ceia dos Doze são momentos de representação e expressão dramática sobre a dor da morte, projetada na figura de Cristo. Em várias localidades dos contextos abordados, o conjunto de práticas religiosas quaresmais continuam a ser vivido

com uma grande intensidade catártica. As visitas quotidianas ao cemitério, as missas de extrema-unção e as dedicadas aos defuntos da aldeia, deverão também enquadrar o estudo da prática da Encomendação das Almas. É a partir do conhecimento destes cultos, práticas de materialização e corporalização da morte (Saraiva, 1996) que se poderá reconhecer a especificidade do ritual da Encomendação das Almas na atualidade.

No contexto das práticas de religiosas associadas à morte, não tutelados pela Igreja, como é o caso da Encomendação das Almas, nota-se – como foi sublinhado – uma predominância feminina. Impõe-se então aqui o estudo dos processos de feminização de práticas religiosas, com particular destaque para o caso da ‘feminização’ do ritual da Encomendação. Importará então problematizar a importância das mulheres e do feminino na devoção e participação nos rituais religiosos populares, confrontando-os com a religiosidade institucionalizada. Nos contextos estudados são geralmente as mulheres as líderes dos rituais, guardadoras das chaves dos espaços sagrados - igreja, cemitério e alminhas - tesoureiras e mordomas dos mortos e das almas e encomendadoras de almas. Este fenómeno tem sido conceptualizado como ‘feminização’ da religião (Gemzöe, 2000). A proeminência feminina na condução de práticas religiosas que lidam com a morte poderá também ser pensadas a partir do que Annette B. Weiner conceptualiza como domínio de uma temporalidade ‘ahistórico’.

IV. 4. Metodologias: Sobre A Vida das Almas nas Aldeias

Para o desenvolvimento do projeto de investigação, utilizarei o método etnográfico. Embora centrado na EdA e nas pessoas que a praticam ou que com ela mais directamente se relacionam, a pesquisa procurará alicerçar-se num conhecimento etnográfico capaz de contextualizar o ritual. Com esse objectivo, realizarei em cada aldeia estadias de aproximadamente 6 meses de duração. Um primeiro objetivo dessas estadias será viver a rotina das pessoas na aldeia, participando nas tarefas do dia-a-dia. Em cada aldeia farei também um levantamento de vizinhos que me permitirá proceder a uma melhor caracterização do contexto local. De porta em porta repetirei o gesto que me introduz na aldeia - cumprimento cada vizinho, apresento-me justifico a minha presença e apresento o meu projeto. Pergunto-lhes-ei de seguida, com base num guião de entrevistas: quantos são os que lá vivem, que relações de parentesco têm, se nasceram nessa aldeia e desde quando lá vivem. Perguntar-lhes-ei a sua idade e de que se têm ocupado para ‘ganhar a vida’.

Depois de conhecidas as presenças seguir-se-ão as ausências. Pergunto-lhes se de lá se ausentaram no passado e porque motivo o fizeram, quanto tempo lá estiverem, do que ocupavam e sobre quem por lá ficou. Indicando-lhes ou descrevendo-lhe as habitações abandonadas, ruínas, ou para venda na vizinhança, procurarei saber a que família pertencem, porque lá não estão, há quanto tempo as deixaram. Reservarei a última parte do meu inquérito para algumas questões sobre as práticas de ritualidade da morte na aldeia. Perguntar-lhes-ei se já estiveram de luto e por quanto tempo o vestiram, se ainda pagam a cônica ao padre, se visitam o cemitério e com que regularidade o fazem. Durante este processo tomarei contacto com todos os residentes e dar-me-ei a conhecer. Com o tempo, depois de percorrida a aldeia e de anotadas as informações será possível contar o número de casas ocupadas, o número de residentes na aldeia, elaborar uma pirâmide etária da população, distribuí-la por classes socioeconómico e profissionais, e identificar relações de parentesco. O levantamento de vizinhos possibilitará também uma identificação de tendências relativas aos movimentos migratórios, nomeadamente o seu impacto quantitativo na aldeia e a expressão do movimento de ‘regresso-à-terra’. Compreenderei também a recolha de alguns elementos básicos da expressão da vida religiosa dos habitantes da aldeia em relação ao culto dos mortos.

No decurso do trabalho de campo procurarei também traçar o perfil religioso de cada aldeia. Importará perceber a forma como os habitantes se relacionam com práticas regulares de devoção prescritas pela Igreja: como que frequência assistem á missa? Que tipo de participação têm na missa (passiva e/ou participativa)? Se são batizados e casados pela igreja? Com este objetivo procurarei numa primeira fase observar regularmente a celebração de missas, acompanhar as procissões e/ou romarias na aldeia e a todas as apresentações e representações públicas organizadas pela igreja local (ex. quermesses, peditórios, ações de misericórdia). Iniciarei depois uma segunda fase de entendimento da vida religiosa nas aldeias, através de entrevistas semi-estruturadas com informantes chave: pessoas mais participativas na vida religiosa o pároco da aldeia, responsáveis pela santa casa da misericórdia (caso a haja), o sacristão da aldeia e as catequistas.. Será dada particular ênfase ao que estes informantes têm a dizer sobre as práticas religiosas de matriz mais popular ou que não sejam acompanhadas ou incluídas no repertório da Igreja, como é o caso da Encomendação das Almas. Importante será também a identificação de outras sensibilidades religiosas – não participação, descrença, anti-clericalismo, etc. – de forma a propor uma imagem da vida religiosa local atenta à diversidade de atores, práticas e posturas. Importará também identificar os vários momentos que pontuam o calendário da

vida ritual na aldeia – o natal, o carnaval, a quaresma ou a páscoa. O estudo do calendário religioso prescrito institucionalmente deverá ser entendido a partir do modo como esse se relacionava ou se continua a relacionar com o calendário agrícola e pastoral. Procurar-se-á desenhar o quadro festivo e ritual com as marcas de localidade específicas de cada aldeia. Conhecer o santo patrono da aldeia e a sua história, normalmente associada ao mito da sua fundação, bem como a sua festa é um elemento central para a composição desse quadro. Para além de metodologias de observação do ritual, importará também realizar um conjunto de entrevistas semi-dirigidas aos responsáveis pela organização das festas incidindo sobre tópicos vários

IV. 5. Cuidar os Mortos: Ritualizações e Materializações Quotidianas

Ainda no quadro do trabalho de contextualização da EdA será necessário fazer-se um trabalho de aproximação às práticas quotidianas e rotineiras dedicadas aos cultos religiosos, nomeadamente os dedicados aos mortos. A relação com a ausência, provocada pela morte, é um trabalho árduo e permanente. Esta é muitas vezes feita de rememorações regulares e materializações simbólicas e sensoriais dos que partiram. O desenvolvimento etnográfico destas práticas de cuidar dos mortos é uma tarefa mais delicada e silenciosa. Este é um trabalho maioritariamente feito por mulheres da aldeia. As suas manifestações mais públicas podem notar-se no uso de roupa preta durante o luto e nas visitas regulares ao cemitério, onde cuidam das campas. O cuidar os mortos na aldeia implica também a manutenção dos nichos das Alminhas. São também as mulheres que guardam as chaves das Alminhas e recolhem as esmolas dos pequenos cofres, que depois levam para a igreja para pagarem ao padre mais uma missa em nome das *alminhas* do Purgatório. Para uma observação etnográfica dos cultos quotidianos da morte importará acompanhá-las nessas rotinas, observando os seus gestos e emoções experienciada a cada momentos. Outro processo importante será elaboração de um estudo a partir dos artefactos religiosos usados nessas práticas (ex. velas, flores, estátuas, quadros, rosários, crucifixos), procurando compreender de que modo esses transportam ou materializam sensorialmente e simbolicamente essa ausência. Para uma compreensão das relações e concepção que as mulheres têm com temporalidades de transição marcantes no ciclo da vida, nomeadamente a morte, farei também uma recolha de autobiografias diretas, procurando entender como concebem a morte dos familiares ou amigos de que agora

cuidam. Fará sentido realizar a recolha destas histórias de vida em circulação com elas pelos seus percursos de trabalho quotidiano com os mortos.

IV. 6. Entendimentos da Morte na Encomendação das Almas.

Depois de conhecido o universo religioso na aldeia, os seus modos de crença e descrença, e a ritualizações quotidianas de culto aos mortos, importa por fim compreender o modo como a Encomendação das Almas é experienciado pelos seus praticantes e pelas pessoas que as ouvem serem entoadas durante a Quaresma. A EdA faz parte de um conjunto de manifestação rituais que pontuam o período da Quaresma, por isso há que se compreender o lugar da EdA dentro desse contexto. Importará assim identificar e conhecer esses outros rituais (ex. Os Santos Passos, as Ladainhas, os Martírios). Nesse sentido será necessário fazer um trabalho de observação desses rituais, e identificar as pessoas que possam participar em mais de um. Em trabalho preliminar de terreno notei que muitas vezes eram as mulheres encomendadoras de almas as mesmas que participavam no ritual do Martírios ou nas Ladainhas. Importa assim realizar um conjunto de entrevistas-direcionadas às praticantes do ritual. Essas entrevistas deverão ser feitas tanto a líderes do ritual, como às restantes encomendadoras. O estudo etnográfico da performance ritual e dos seus significados deverá entrecruzar um conjunto de abordagens metodológicas diversificadas, que possam contemplar os vários domínios do complexo simbólico e sensorial envolvidos na prática de um ritual. Em primeiro lugar importa fazer uma observação minuciosa da performance do ritual, da sua prática pública mas também de todas as atividades que a antecedem: os ensaios, a preparação das indumentárias, as conversas e cuidados que se têm antes do ritual. Será aqui central a aplicação do dispositivo analítico proposto por Turner para estudar a simbologia do ritual, dando atenção aos três níveis que o autor identifica para a análise dos símbolos: o exegético, questionando os praticantes sobre o significado dos símbolos que operam; o operacional, tentando compreender na prática como é usado o ritual e do que é feito com este; e o seu significado posicional, procurando compreender como se relaciona a Encomendação com um conjunto de outros rituais diferentes.

Importará também proceder-se a uma análise dos processos de ativação sensorial que ocorrem durante a prática da Encomendação. Com esse objetivo aplicar-se-ão um conjunto de metodologias propostas pela antropologia dos sentidos (Classen, 1997; Howes,

2003;). Procurar-se-á identificar e recuperar as várias experiências sensoriais que as encomendadoras têm durante a prática ritual, incluído as que provém dos sentidos e que escapam ao domínio audiovisual (ex. sensações corporais que têm durante a Encomendação). Importará reconhecer que relações as encomendadoras estabelecem entre as várias sensações que experienciam (ex. como relacionam o som dos cães da uivarem enquanto se deslocam entre espaços). Interessará também perceber as percepções que as encomendadoras têm em determinados momentos formais e simbólicos do ritual. Estas percepções poderão ser compreendidas através do estudo da experiência sinestética, que procure aceder á experiência ritual através da simultaneidade do que é apreendido por todos os sentidos num único momento. Este conjunto de metodologias possibilitará uma compreensão das relações sensoriais ativadas durante a prática ritual e de como essas se traduzem em percepções vinculadas ao significado ontológico do ritual.

IV. 7. Encomendações e Recomendações do Ritual

Uma das linhas de força deste projeto compreenderá uma análise do que os praticantes da Encomendação pensam sobre o atual processo de patrimonialização do ritual. No momento em que estes grupos são regularmente mobilizados para participarem em festivais intermunicipais, em mostras de cantares tradicionais de valoração identitária para os municípios, é fundamental compreendermos que discursos têm as próprias sobre o valor do seu lamento às almas. Neste sentido procurarei realizar um conjunto de entrevistas de grupo e individuais tentando compreender como se posicionam elas em relação à circulação da Encomendação para fora das encruzilhadas que marcam os limites da aldeia? De que modo argumentam a EdA como uma prática tradicional/patrimonial? Como fazem conciliar o fundo religioso do ritual com a sua exibição patrimonial? Neste sentido importará notar que durante o trabalho de campo preliminar de terreno verifiquei que há encomendadoras que não integraram os grupos representativos das suas aldeias em situações de descontextualização do ritual fora da localidade. Importará também perguntar a essas o que têm a dizer sobre os processos de patrimonialização. Outra questão importante neste estudo será perceber que reações estratégias encontram os grupos de encomendadoras face à crescente proliferação de grupos de turistas nas aldeias, para lhes seguirem os passos da Encomendação. Em contraste será também importante perceber como percebem os próprios turistas o ritual da EdA. Importará nesse sentido realizar

um conjunto de entrevistas a turistas que tenham vindo visitar as aldeias e observar/fotografar a EdA.

Por último, procurarei também proceder à identificação, reconhecimento e a análise dos múltiplos discursos produzidos no âmbito dos atuais processos de patrimonialização da práticas rituais. A sua análise deverá ocupar uma parte importante da investigação. Com este objetivo serão aqui utilizadas as propostas metodológicas de Laurajane Smith (2006). Esta entende a performance patrimonial como um sistema de produção de atos discursivos que deverão ser cuidadosamente analisados. Smith propõe um estudo atento dos ‘discursos patrimoniais autorizados’ (DPA) (ex. os discursos produzidos pelo presidente da câmara ou os que estão publicado em brochuras de turismo), mas também uma pesquisa, identificação e análise de discursos dissonantes, discordantes (Smith, 2006: 5). Estes correspondem muitas vezes a representações ‘identitárias’ locais e reclamam uma regulação de desequilíbrios referentes a impactos negativos dos processos de patrimonialização. Importará então proceder-se à identificação dos DPA em publicações municipais e regionais dos municípios, em materiais turísticos (ex. brochuras, postais, vídeos promocionais, websites) e em artigos de jornais locais ou em revistas especializadas. Far-se-ão também entrevistas-direcionadas a representantes de poder local (ex. presidentes das câmara municipais, técnicos de turismo, vereadores da cultura ou a responsáveis pela gestão dos equipamentos locais). Importará perguntar-lhes como entendem a EdA enquanto bem patrimonial, que projetos têm para a sua salvaguarda, como beneficiam esses grupos da patrimonialização da EdA, que dificuldades têm encontrado no processo. Para além das entrevistas com esses informantes-chave assistirei e tirarei notas de campo a todos os eventos que se realizem no âmbito do processo de patrimonialização. Com esse objetivo frequentarei: colóquios, conferências, curso de especialidade, exibição de ciclos de documentários sobre o tema, sessões de lançamento de livros sobre o património local, etc. Depois de recolhidos o conjunto desses discursos, procederei à análise dos mesmos, procurando detetar os DPA dominantes em cada um dos municípios. Num sentido inverso será necessário proceder à identificação de discursos dissonantes à inclusão e promoção da EdA enquanto bem patrimonial do município. Importa também recolher os discursos de grupos que tenham ponderaram ou mesmo recusado fazer a EdA nos dias determinados. Com os líderes dos rituais nessas aldeias conduzirei entrevistas semi-dirigidas (ex.: o que motivou a sua recusa em participar? O que os contraria? Porquê a EdA e não outro ritual? Como informam o responsáveis do município que o não a apresentarão?). Tal como referi anteriormente será também importante ter conversas com encomendadoras que tenham

opiniões discordantes em relação ao atual processo de patrimonialização, tentando compreender os seus pontos de vista. A partir deste conjunto de discursos procurarei identificar e analisar aspetos negativos do processo de patrimonialização ou/e formas de valoração e construção identitárias locais a partir da EdA.

IV. 8. A In(visualidade) das Almas: Inter-mediunidade e Hiperligações

Na sequência do trabalho desenvolvido na pesquisa preliminar de campo, procurarei articular o método etnográfico com algumas estratégias de investigação do campo da antropologia visual. Uma primeira abordagem será o estudo de imagens como objeto de contextualização e relação com a realidade estudada. Esta metodologia será particularmente relevante para o estudo de imagens produzidas no âmbito do processo de patrimonialização da EdA. Neste sentido propõe-se um trabalho de identificação e análise de várias imagens fotográficas, fílmicas ou audiovisuais que tenham sido produzidas com objetivos promocionais, turísticas, emblemáticos ou institucionais sobre o tema. Propõe-se também o visionamento de registos visuais produzidos pelas próprias pessoas (ex. familiares dos praticantes, visitantes e/ou turistas) que sejam importantes para se compreenderem formas *emic* de olhar e de reagir perante a prática do ritual. Uma segunda vertente será o uso da imagem como uma técnica de investigação etnográfica. Para isso o vídeo será aqui utilizado como uma ferramenta de constatação e registo da realidade observada, potenciando a recolha de dados ou como um modo de reprodução da realidade (ex. realização de entrevistas individuais e de grupo; registo audiovisual da performance do ritual).

O projeto concretizar-se-á (I) pela escrita de uma tese escrita, complementada pela (II) realização de um conjunto registos videográficos da performance da EdA e entrevistas sobre o ritual, nos diferentes contextos estudados. O resultado final será a criação de um produto híbrido (III), em que a imagem está em diálogo permanente com e entrelaçada ao texto escrito, propondo-se ir para além de categorias estanques em torno do escrito ou do visto. O resultado seria uma espécie de ensaio fílmico híbrido: em que a imagem é usada como meio de registo/citação de histórias de vida, performance, discursos e práticas. Ao longo da leitura da tese o leitor vai encontrando ‘janelas etnográficas’⁵⁹ (sob a forma de

⁵⁹ Os conteúdos audiovisuais produzidos durante o trabalho de campo estarão alojados num arquivo videográfico digital. A metáfora ‘janelas etnográficas’ refere-se á ideia de existirem momentos na leitura do

hiperligações) para o material audiovisual. A partir dessas ‘janelas etnográficas’ que pontuam o trabalho, o ‘leitor⁶⁰’ poderá refletir sobre a realidade observada, autonomizando o seu pensamento em relação ao próprio pensamento autoral. Sarah Pink no seu livro *The Future of Visual Anthropology* (2006) argumenta que o campo emergente da ‘antropologia *hypermedia*’, apesar de ser ainda uma tendência bastante experimental, poderá ser usado como um modo eficaz de estabelecer relações entre materiais audiovisuais e escritos potenciando as perceptivas e experiências aí representadas: “Its ability to reference and depart from familiar narratives underlies its potential to converse anthropologically with a range of media and to construct relationships between (audio)visual and written materials and the experience and argument each best represents. (Pink, 2006: 128). Um formato intermédio de tese - textual e audiovisual – possibilitaria ao leitor a observação da experiência de corporalização do ritual da EdA, aproximando-o empiricamente à realidade estudada. O texto seria um percurso de contextualização, análise teórica ou interpretação dos conteúdos etnográficos. Este produto híbrido tornaria a devolução e a recepção da tese mais interativa e acessível.

A utilização do vídeo permite registar a performance da EdA a partir de múltiplas perspetivas: de quem o observa no parapeito da sua janela ou lhe segue o percurso, focalizando-se nas reações ao ritual; ou seguindo mimeticamente o olhar de uma das encomendadoras, procurando resgatar a sua percepção sensorial no percurso performático. Permite também a observação do ritual a partir de múltiplas escalas, que poderão ser posteriormente interceptadas em edição (ex. um plano geral que capte o impacto sonoro da EdA na aldeia, ou um *close up* focalizado nos movimentos das mãos de uma encomendadora). O seu registo videográfico permite ainda estruturar e segmentar os diferentes momentos da sequência ritual, incluindo a fase de agregação do grupo ou momento preparatório que antecede a performance. Para além das suas potencialidades técnicas para a pesquisa etnográfica, o vídeo constitui um meio eficaz para a observação de sensações e emoções vividas pelas encomendadoras durante a performance. Permite captar, justapor e contrastar as variações performáticas da EdA nas quatro aldeias. Tornará também possível um (re)conhecimento de diferentes artefactos simbólicos e formalidades estéticas específicas a cada grupo.

texto que possibilitam um transporte para um lugar que lhe é virtualmente exterior e que representam uma experiência semiótica diferente – os vídeos.

⁶⁰ O uso do termo ‘leitor’ não se refere aqui somente ao ato de leitura mas também aos de visionamento e audição dos fragmentos audiovisuais.

IV. 9. Planificação do Futuro Projeto e Calendarização

O desenvolvimento prático deste projeto deverá ser prosseguido e estruturado no âmbito de um programa de doutoramento em antropologia. A sua calendarização deverá ser faseada semestralmente de acordo com o desenvolvimento desse programa de estudos. O primeiro ano de estudos – *de setembro de 2015 a Julho de 2016* - será maioritariamente dedicado à realização da formação integrada na parte curricular do programa e às leituras de textos teóricos e metodológicos, propostos pelo orientador, tendo em vista o aprofundamento teórico e metodológico do tema

Como foi referido anteriormente, a planificação deste projeto implicará a realização de um estudo comparativo da revitalização a Encomendação das Almas em quatro localidades. Neste sentido tenho previstas estadias no campo com uma duração aproximadamente seis meses em cada uma das aldeias (cf. Calendarização em anexo). A investigação da primeira aldeia será realizada ainda durante o primeiro ano do doutoramento. Apesar da limitação temporal motivada pela realização da componente letiva, realizarei trabalho de campo na aldeia de Corgas. Foi nessa aldeia que reuni no decurso da pesquisa preliminar um maior volume de informação. Farei uma primeira incursão durante a interrupção letiva da Páscoa - *de 21 a 28 de março de 2016* – tendo deste modo mais uma oportunidade de observar a prática do ritual na aldeia e o evento intermunicipal de celebração da Encomendação das Almas em Proença-a-Nova. Seguir-se-á uma pesquisa etnográfica em Corgas depois do final de ano letivo, onde ficarei *de 1 de junho a 15 de agosto de 2016*. A redução do período de pesquisa etnográfica na aldeia de Corgas não será um prejuízo para o desenvolvimento deste projeto, pois – como referi antes - é um campo em que tenho vindo a realizar investigação etnográfica com alguma regularidade, desde 2013. Algum do material dessa investigação foi anteriormente utilizado para a publicação de um artigo científico na revista *Cadernos de Arte e Antropologia* (Antunes, 2014) e para o capítulo de um livro coordenado pela professora Paula Godinho, intitulado *Antropologia e Performance - Agir, Atuar, Exibir* (2014), que escrevi conjuntamente com João Edral, intitulado “Metateatro da Morte: As Encomendadoras de Almas numa Aldeia da Beira Baixa”.

O trabalho de campo a realizar subsequentemente nas outras três localidades encontra-se planificado de modo a permitir a observação da performance do ritual durante

a Quaresma, simultaneamente, em duas aldeias. Importa aqui salientar que a prática do ritual geralmente não se sobrepõe. Depois do estudo da aldeia de Corgas iniciarei o trabalho de campo na aldeia de S. Miguel d’Acha - *de outubro de 2016 até abril de 2017*. A pesquisa etnográfica será aí iniciada alguns dias antes da celebração do dia dos finados. Incluirá a observação das celebrações do natal e do entrudo, culminando com a performance do ritual da Encomendação das Almas no final dessa Quaresma. Nesse mesmo período justapõe-se o início do meu segundo trabalho de campo com a observação da prática do ritual na vila vizinha de Proença-a-Velha. O estudo da temporalidade ou ciclo sazonal far-se-á aí de forma inversa - de abril a outubro de 2017 -, tendo a oportunidade de estudar o ciclo festivo da primavera e do verão. Ai terei também a oportunidade de observar/participar na Festa a Nossa Senhora da Silva, a santa padroeira de Proença-a-Velha. Seguir-se-á o estudo da aldeia de Monsanto - *de outubro de 2017 até abril de 2018*. Ai fiz previamente trabalho campo preliminar por duas vezes, na Quaresma de 2014 e de 2015. Durante esse período desenvolvi o seguinte trabalho: uma entrevista de grupo às encomendadoras de almas; uma entrevista à líder do ritual, proprietária da “Lojinha de Artesanato - Templários”; fiz o registo videográfico de quatro performances do ritual da EdA; e um recolha videográfica sobre o declínio e a memória das Festas do Divino Espírito Santo. O caso do declínio desta celebração poderá servir como um bom contraponto para o estudo do fenómeno da revitalização da EdA.

Dado já ter sido feito o reconhecimento preliminar de terreno nas quatro aldeias, no âmbito do presente trabalho de projeto, importará realizar apenas visitas de curta duração no período que antecede o trabalho de campo (de uma a duas semanas durante o mês de outubro). Nesse tempo procurarei reafirmar as relações já estabelecidas com as informantes-chave e detetar transformações no terreno (ex. migrações, mortes). Nesse tempo importará também fazer uma pesquisa bibliográfica cuidada de publicações locais, incluído a consulta de jornais e revistas temáticas, sobre Encomendação das Almas. No período subsequente á realização de trabalho de campo em cada uma das localidades farei a transcrição das entrevistas, histórias de vida e notas de campo realizadas. Escreverei um resumo que possa retratar a experiência de trabalho de campo na aldeia e que sintetize os eventos ou acontecimentos ou percepções relevantes para serem destacados na escrita da tese. Organizarei a informação videográfica recolhida num arquivo digital e farei a montagem e edição desse material.

O último ano letivo de desenvolvimento deste projeto – *de setembro de 2018 a julho de 2019* – será dedicado à escrita da tese. Esse processo será antecedido: pela leitura

atenta a todo o material etnográfico transcrito; a organização de uma base de dados videográficos com todo o material filmado; a proposição de um sumário desenvolvido da tese (Consultar a proposta de calendarização em anexo: p. viii-ix.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W., 2003 [1974], “Breves Considerações Acerca da Indústria da Cultura”, *Sobre a Indústria da Cultura*. Coimbra: Angelus Novus, 97, 106.
- ALIGHIERI, Dante, 2011 [1555] *A Divina Comédia*. Lisboa: Quetzal.
- ALVES, Vera Marques, 1997, “Os Etnógrafos Locais e o Secretariado da Propaganda Nacional. Um Estudo de Caso”, *Etnográfica*, I (2), 213-235.
- ANTUNES, Pedro e João EDRAL, 2014, “Metateatro da Morte: as encomendadoras das almas numa aldeia da Beira Baixa”, Godinho, Paula (cord.) *Antropologia e Performance: Agir, Actuar, Exibir*. Castro Verde: 100 Luz, 115-142.
- ANTUNES, Pedro, 2014, «“Insomnolências” e notas de campo do filme “P’ra Irem P’ró Céu” », *Cadernos de Arte e Antropologia* [Online], Vol. 3, No 1, posto online no dia 01 abril 2014. [consultado a 02 abril 2015. URL: <file://localhost/URL/http://cadernosaa.revues.org:298>; DOI : 10.4000/cadernosaa.298]
- APPADURAI, Arjun, 1996, *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARIÈS, Philippe, 1988 [1975], *Sobre a História da Morte no Ocidente – Desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema.
- AUSTIN, John, 1962 [1955], *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- AUSTIN, John, 1979 [1961], “Performative Utterances”, *Philosophical Papers*. Oxford: University Press, 233-252.
- BADONE, Ellen, 1990, “Introduction”, Ellen Badone, ed., *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 3-23.
- BAPTISTA, Fernando Oliveira, 1996, “Declínio de um tempo longo”, Joaquim Pais de Brito, Fernando Oliveira Batista e Bejamim Pereira (org.), *O Voo do Arado*. Lisboa: Museu de Etnologia, 35-75.
- BASU, Paul, 2007, *Highland Homecomings: Genealogy and heritage tourism in the Scottish diaspora*. Oxon & New York: Routledge.
- BENDIX, Regina, 2009, “Heritage between economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology”, Laurajane Smith e Natsuko Akagawa (ed.), *Intangible Heritage*. Oxon & New York: Routledge, 253-269.
- BENJAMIN, Walter, 2004 [1972], *Imagens do Pensamento*, Lisboa: Assírio & Alvim.
- BENJAMIN, Walter, 2008 [1974], *O Anjo da História*, Lisboa: Assírio & Alvim.
- BENJAMIN, Walter, 2012, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D’Água.

- BENJAMIN, Walter, 2015, *Linguagem, Tradução e Literatura (filosofia, teoria e crítica)*, Lisboa: Assírio & Alvim.
- BERGER, Peter L.; Brigitte BERGER; Hansfried KELLNER, 1973, *The Homeless Mind*. Middlesex: Penguin Books.
- BLAKE, Janet, 2009, “UNESCO’s Convention on Intangible Cultural Heritage: the Implications of Community Involvement in ‘Safeguarding’”, Smith, L. & N. Agakawa, *Intangible Heritage*. London-New York: Routledge, 45-73.
- BOISSEVAIN, Jeremy, 1992, *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge: 1-19.
- BORTOLOTTI, Chiara, 2011 “Le Trouble du Patrimoine Culturel Immatériel”, Bortolotto (ed.), *Le Patrimoine Culturel Immatériel. Enjeux d’une Nouvelle Catégorie*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 21-43.
- BOURDIEU, Pierre, 1977 [1972], *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: University Press.
- BOURDIEU, Pierre, 1990 [1980], *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre, 1998 [1982], *O Que Falar Quer Dizer - A Economia das Trocas Linguísticas*. Lisboa: Difel.
- BRETTELL, Caroline, 2003, “Emigrar para Voltar – A Portuguese Ideology of Return Migration”, *Anthropology and Migration: Essays on Transnationalism, and Identity*. Oxford: AltaMira; Rowman & Littlefield, 57-74.
- BRITO, Joaquim Pais de, 1996, “Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola”, Joaquim Pais de Brito, Fernando Oliveira Batista e Bejamim Pereira (org.), *O Voo do Arado*. Lisboa: Museu de Etnologia, 217 - 229
- BRUMAN, Christoph, 1999, “Writing for Culture”, *Current Anthropology*, 40 Supplement February, 1-13.
- CASTELO-BRANCO Salwa e Jorge Freitas BRANCO, 2003 (orgs.), *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*. Lisboa: Celta.
- CATANA, António e Hélder e FERREIRA, 2004, *Mistérios da Páscoa em Idanha*, Lisboa: Ésquilo.
- CATANA, António e Hélder FERREIRA, s/d, [2012], *Mistérios da Semana Santa em Idanha*. Lisboa: Progestur.
- CATANA, António e João M. Dos SANTOS, 2010, *Memória e História Local – Colóquio Internacional realizado em Idanha-a-Nova*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura de Idanha-a-Nova, Município de Idanha-a-Nova e Terra Ocre.
- CHOAY, Françoise, 2010 [1982], *Alegoria do Património*. Lisboa: Edições 70.
- CHOAY, Françoise, 2011 [2009], *As Questões do Património*. Lisboa: Edições 70.
- CLASSEN, Constance, 1997, "Foundations for an anthropology of the senses."

International Social Science Journal 49.153: 401-412.

- CORREIA, Virgílio, 1937, “As «alminhas»”, em *Etnografia Artística Portuguesa*. Barcelos: Companhia Editora do Minho, 5-20
- CORTES-RODRIGUES, Armando, 1942, “Cantar às Almas”. *Revista Açoreana*, III, Angra do Heroísmo, 17-35
- DAVIS, John, 1984, “The Sexual Division of Labour in the Mediterranean” Eric Wolf (ed.) *Religion, Power and Protest in Local Communities: the Northern Shore of the Mediterranean*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton, 17-49.
- DIAS, Jaime Lopes, 1926, “Crenças, costumes e superstições”. *Ação Regional* (1924-1930), Distrito Etnográfico: Castelo Branco, 67.
- DIAS, Jaime Lopes, 1941-1966, *Etnografia da Beira*, Vols. 1-9. Lisboa: Livros Morais.
- DIAS, Margot e Jorge DIAS, 1953, *A Encomendação das Almas*. Porto: Centro de Estudos de Etnologia Peninsular/Universidade do Porto/Imprensa Portuguesa.
- DUBISCH, Jill, 1995, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton: Princeton University Press.
- DURKHEIM, Émile, 1995 [1912] *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- FREUD, Sigmund, 1994 [1919], “O sentimento de algo ameaçadoramente estranho.”, José Gabriel Bastos e Susana T. Pereira Bastos, *Textos sobre Literatura, Arte e Psicanálise*. Mem Martins: Europa-América, 209-242.
- GEERTZ, Clifford, 2006 [1973]. *The Interpretation of Cultures – Selected Essays*. New York: Basic Books.
- GEMZÖE, Lena, 2000, *Feminine Matters: Women’s Religious Practices in a Portuguese Town*. Södertälje: Almqvist & Wiksell International.
- GRIGG, D. B., 1977, “E. G. Ravenstein and the «laws of migration»”, *Journal of Historical Geography*, 3, 1, 41-54.
- HAFSTEIN, Valdimar, 2007, “Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore, Traditional Knowledge”, Hemme, D.; Tauschek, M; Bendix, R. (eds.), *Pradikat ‘Heritage’*. Wertschöpfungen aus Culturellen Ressourcen, Munster: Lit Verlag, 75-100.
- HALBWACHS, Maurice, 1990 [1950], *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice.
- HALLAM, Elizabeth e Jenny HOCKEY, 2001, *Death, Memory and Material Culture*. Oxford & New York: Berg.
- HANDLER, Richard, 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: The Wisconsin University Press.
- HERTZ, Robert, 1960 [1907-09], *Death and the Right Hand*. Illinois: The Free Press

Glencoe.

- HOBBSAWM, Eric, 1983, "Introduction: Inventing Traditions", E. Hobsbawm and T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14.
- HOBBSAWM, Eric, 1991, "Introduction", secção "Exile", Arien Mack (ed.), *Social Research – Special Issue: Home: A Place in the World*, 58, n. 1, 65-68.
- HOWES, David, 2003, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- HUNTINGTON, Richard e Peter Metcalf, 1991 [1979], *Celebration of Death - the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge, London, New York e Melbourne: Cambridge University Press.
- JACKSON, Michael, 1983, "Knowledge of the Body." *Man*: 327-345.
- JOYCE, António Avelino, "Concurso da aldeia mais portuguesa de Portugal – Relatório do Júri da Beira Baixa", *Revista Ocidente*, 445-467
- KEARNEY, Amanda, 2009, "Intangible cultural heritage: global awareness and local interest", Laurajane Smith e Natsuko Akagawa (ed.), *Intangible Heritage*. Oxon & New York: Routledge, 209-226.
- KIRSHENBLATT-GIMBLET, Barbara, 1998, *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Bárbara, 2004, "Intangible heritage as metacultural production". *Museum International*, 56 (1-2), 52-64.
- LE GOFF, Jaques. 1993 [1981], *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa.
- LEAL, João, 2007, "Usos da ruralidade: apresentação". *Etnográfica*, 11 (1): 57-62.
- LEAL, João, 2010, "Usos da cultura popular", Neves, José (ed.), *Como se Faz um Povo. Ensaios em História Contemporânea de Portugal*. Lisboa: Fundação EDP e Tinta-da-China, 125-137
- LEAL, João, 2013, "Agitar antes de usar: a antropologia e o património cultural imaterial", *Revista Memória em Rede*, v.3, n.9, Pelotas.
- LIMA, Augusto César Pires de; CARNEIRO, Alexandre Lima, 1951, *A Encomendação das almas*. Porto: DL, Quarta Série, III-IV, 3-21.
- LÖFGREN, Orvar, 1989, "The Nationalization of Culture", Madison: The Wisconsin University Press.
- LOPES GRAÇA, Fernando, 1959 "Uma Experiência de Prospecção Folclórica" *A Música Portuguesa e os seus Problemas*. Lisboa, 2º vol.: Vértice, 177-209
- LOVEL, Nadia, 1998, "Introduction: Belonging in need of emplacement?", Nadia Lovell (ed.), *Locality and Belonging*. London & New York: Routledge, 1-22.

- LOWENTHAL, David, 1998, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACDONALD, Sharon, 2013, *Memorylands: herigae and Identity in Europe Today*. London: Routledge.
- MARTINS, Fernando Ribeiro, 2011, *Pinhal Interior Sul e o Regresso de Emigrantes: (1975-2001)*. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- MARTINS, Hermínio, 1985, “Tristes Durées”, Rui G. Feijó, Hermínio Martins e João de Pina Cabral, (coord.), *A Morte no Portugal Contemporâneo – Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*. Lisboa: Quercó, 11-36.
- MITCHELL, Jon P., 2015, “Divine Intervention: Ontology, Cognition and Performance in Maltese Visionary Phenomena”, Michael Bull e Jon P. Mitchell (ed.), *Ritual, Performance and the Senses*. London & New York: Bloomsbury.
- ONU, 1948, “Declaração Universal dos Direitos Humanos” [URL: http://www.fpce.up.pt/sae/pdfs/Decl_Univ_Direitos_Homem.pdf, acedido a 15-11-2014]
- ONU, 1966, “Pacto Internacional dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais” [<http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/direitoseconomicossociaiseculturais.pdf>, acedido a 15-11-2014]
- PARKIN, David, 1998, “Foreword”, Nadia Lovell (ed.), *Locality and Belonging*. London & New York: Routledge, x-xiv.
- PASCOAES, Teixeira de, s/d, *Obras Completas*, 2 vols. Lisboa: Livraria Bertrand.
- PEREIRA, Benjamim E., 2009 [1965], *Bibliografia Analítica de Etnografia Portuguesa*. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação.
- PINA CABRAL, João de, 1989, *Filhos de Adão, Filhas de Eva - A Visão do Mundo Camponesa no Alto Minho*. Lisboa: Dom Quixote.
- PINK, Sarah, 2006, *The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses*. London & New York: Routledge.
- PRATS, Llorenç, 1997, *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A.
- RAPOSO, Paulo, 2004, “Do Ritual aos Espetáculos: ‘Caretos. Intelectuais e Media’, Silva, M. C. (ed.), *Outros Trópicos. Novos Destinos Turísticos, Novos Terrenos da Antropologia*. Lisboa: Livros Horizonte, 137-153.
- RAPPORT, Nigel, 1997, “Movement and Identity: Narrations of «home» in a world in motion”, *Transcendent Individual: Towards a Literary and Liberal Anthropology*, London: Routledge, 64-79.
- ROCHA-TRINDADE, Beatriz, 1983, “O Regresso Imaginado”, *Nação e Defesa* (28), 87-97.

- ROCHA-TRINDADE, Beatriz, *et. al*, 1995, *Sociologia das Migrações*. Lisboa: Universidade Aberta.
- ROCHA-TRINDADE, Beatriz; Rui JACINTO; Ana Paula CORDEIRO; António SANTOS, 1987, *O Fenómeno Migratório na Região Centro: Regresso e Reinserção na Diocese de Coimbra*. Coimbra: Comissão de Coordenação da Comunidades Portuguesas Caritas Diocesana de Coimbra.
- ROVISCO, Eduarda, 2013, *Não Queirais Ser Castelhana - Fronteira e Contrabando na Raia da Beira Baixa*. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian.
- SARAIVA, Clara, 1996, “Diálogos entre vivos e mortos”, Miguel Vale de Almeida (ed.), *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*, Lisboa, Celta: 172-183.
- SCHECHNER, Richard, 1985, “Restoration Behaviour”, *Between Theatre and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 35-53
- SERED, Suzan Starr, 1992, *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- SILVA, Luís, 2008, “Contributo para o estudo da pós-ruralidade em Portugal”, *Arquivos da Memória: Outro país – novos olhares, terrenos clássicos*, nº4 (nova série), 6-25. [http://www.fcsh.unl.pt/revistas/arquivos-da-memoria/ArtPDF/02_Luis_Silva.pdf, acessado a 15-05-2014].
- SILVA, Luís, 2014, *Património, Ruralidade e Turismo – Etnografias de Portugal Continental e dos Açores*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais de Lisboa.
- SILVANO, Filomena, 2006, “Ir à terra - mobilidade transnacional e construção de sedentariades imaginadas”, Casimiro Balsa (org.), *Relações sociais de espaço, homenagem a Jean Remy*. Lisboa: Colibri, 199-218.
- SMITH, Laurajane, 2006, *Uses of Heritage*. Oxon & New York: Routledge.
- TAUSSIG, Michael, (1993), *Mimesis and Alterity: A particular history of the senses*. New York & London: Routledge.
- TURNER, Victor W., 1991 [1969], *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- UNESCO, 1972, “Convenção para a Proteção do Património Mundial, Cultural e Natural” [<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>, acessado a 15-11-2014].
- UNESCO, 1989, “Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular”
- UNESCO, 2001, “Report on the preliminary study on the advisability of regulating internationally, through a new standard-setting instrument, the protection of traditional culture and folklore” [<http://whc.unesco.org/document/9473>., acessado a 15-15-2014].
- UNESCO, 2003, “Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial” [<http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf>,

[acedido a 15-15-2014](#)].

VAN GENNEP, Arnold, 1960 [1908], *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.

VASCONCELOS, João, 2001, "Estéticas e políticas do folclore." *Análise social*: 399-433.

WEINER, Annett B., 1976 [1933] *Women of Value, Men of Renown - New Perspectives in Trobriand Exchange*

WEINER, Annett B., 1977, "Trobriand Descent: Female/Male domains" *Ethno-Spring*, v. 5, n°1, 57-70.

WHITEHOUSE, Harvey, (2000), *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: University Press.

Filmografia:

Catarina Alves Costa. 1994. *Senhora Aparecida*, 55'. Produção: SP Filmes, Lisboa

Michel Giacometti. 2010-2011. *Michel Giacometti: Filmografia Completa*. 10 DVD's, Vila Verde: Público, RTP, Tradisom.

Manuel Guimarães. 1963. *O Crime da Aldeia Velha*, 116'. Produção: António da Cunha Telles

Pedro Antunes. 2015. *Divino Ferido e Chagado: um ato de inverno*, 28'

Pedro Antunes. 2013. *P'ra Irem Pró Céu*, 18'

Filmes realizados no âmbito do projeto de mestrado:

Pedro Antunes, 2015:

Ensaio para a Encomendação das Almas, 7'22 <https://vimeo.com/135850730>

Entre Vivos e Mortos, 6'55 - <https://vimeo.com/135864568>

O Transporte das Almas, 6'41 - <https://vimeo.com/135852866>

Remediação das Almas, 9'12 - <https://vimeo.com/135849809>

Vão da Voz, 5'12 - <https://vimeo.com/135851368>

Apêndice: Transcrições de Encomendações de Almas

A Encomendação das Almas em Alcafozes¹ (Idanha-a-Nova)

I

Acordai irmãos meus
Nesse sono tão profundo
Rezemos um Padre Nosso
Por alma do outro mundo.

II

Lembra-te homem que és pó
Em pó te hás de tornar
E tu contas Lhe hás de dar.

III

Acordai irmãos meus
Deste sono que estais
Rezaí um Padre Nosso
Por alma de mães e pais.

¹ Pedro Antunes. *Ensaio para a Encomendação das Almas*. 7'22. Filme realizado no âmbito do presente projeto “Depois da Morte. O Restauro Imaterial da Encomendação das Almas” (2015), visualizar em: <https://vimeo.com/135850730>.

A Encomendação das Almas na Aldeia de Corgas² (Proença-a-Nova)

Bendito e louvado seja
Lembremo-nos nós das benditas almas

E bendito e louvado seja
Lembremo-nos nós, benditas almas
Rezemos mais um pai-nosso
P'laqueias que estão no Purgatório

Rezemos mais um pai-nosso
P'laqueias que estão em pecado mortal

Rezemos mais um pai-nosso
P'laqueias que estão em agonia de morte

Rezemos mais um pai-nosso
P'laqueias que andam sobre as águas do mar

Rezemos mais um pai-nosso
Ao Nosso Padre São Francisco

Rezemos mais um credo
À sagrada morte e paixão

Rezemos mais uma salve-rainha
À Virgem Nossa Senhora.

A Encomendação das Almas em Monsanto³ (Idanha-a-Nova)

² João Edral e Pedro Antunes, “Metateatro da Morte: As encomendadoras de almas numa aldeia da Beira Baixa” Paula Godinho (org.). *Antropologia e Performance: Agir, Actuar, Exhibir*. Castro Verde: 100 Luz, p. 134.

Acordai irmãos meus
Desse sono em que estais
Rezemos um Padre Nosso
Por alma dos nossos pais.

Acordai irmãos meus
Deste sono tão profundo
Rezemos um Padre Nosso
Pelas almas do outro mundo.

Acordai irmãos meus
Desse sono auctório,
Rezemos um Padre Nosso
Às almas do Purgatório.

³C.f. António Catana e Helder e Ferreira, 2004, *Mistérios da Páscoa em Idanha*, Lisboa: Ésquilo, p.30.
Fragmentos da prática da Encomendação em Monsanto poderão ser vistos no vídeo *O Transporte das Almas*
(Pedro Antunes, 2015): <https://vimeo.com/135852866>.

A Encomendação das Almas em Proença-a-Velha⁴ (Idanha-a-Nova)

I

Ó Almas que *'stais* dormindo
Nesse sono em *que'stais*
Rezemos um Padre Nosso
Por alma de mães e pais

II

Ó Almas que *'stais* dormindo
Nesse sono tão activo
Lembremos de quem é morto
Esqueçamos de quem é vivo

III

Ó Almas que *'stais* dormindo
Nesse sono tão profundo
Rezemos um Padre Nosso
P'las almas do outro mundo.

⁴ João Adolfo Gerales, s.d. [2004], *Mitos e Ritos da Paixão – A Quaresma, A Semana Santa e a Misericórdia de Proença-a-Velha*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, p.87.

A Encomendação das Almas em S. Miguel d'Acha⁵ (Idanha-a-Nova)

I

Bendita e louvada seja
(A) Sagrada Morte e Paixão
Di Jesus Cristo.
E seja,
Pelo amor *di* Deus, seja.

II

Alembrai-vos, meus irmãos,
Das benditas almas
Qui lá *'stão* no Purgatório
Ajudai-as a *tirari*
C'um Padri Nosso
E *úa* Ave-Maria.
E seja,
Pelo amor *di* Deus, seja.

III

Mais vos peço, meus irmãos,
Outro Padre-Nosso e uma Ave-Maria
P'ráqueles que andam
Em pecado mortal.
Que Nosso Senhor lhes dê graça
Com que se apartam dele.
E seja pelo amor de Deus.

⁵ Fernando Lopes Graça, 1959 “Uma Experiência de Prospecção Folclórica” *A Música Portuguesa e os seus Problemas*. Lisboa, 2º vol.: Vértice, 201-202. A encomendação continua a ser cantada de acordo com o texto transcrito por Fernando Lopes Graça. Contudo, no dia minha recolha videográfica (no contexto específico da produção de um vídeo promocional sobre o município), formam supridas as estrofes III e IV, que na correspondem ao apelo às almas que “andam em pecado mortal” e às que “andam sobre as águas do mar”. Fragmentos da prática da Encomendação em S. Miguel d'Acha poderão ser vistos no vídeo *Entre Vivos e Mortos* (Pedro Antunes, 2015: <https://vimeo.com/135864568>).

IV

Mais vos peço, meus irmãos,
Outro Padre Nosso e uma Ave-Maria
P'ráqueles que andam
Sobre as águas do mar.
Que Nosso Senhor os chegue
A porto de salvação.
E seja pelo amor de Deus.

V

Mais vos peço, meus irmãos,
Mais uma Salve-Rainha
À Virgem Nossa Senhora,
Que ela seja nossa *advogada*,
Nossa *intercessora*
Diante do seu amado Filho.

A Encomendação das Almas em Idanha-a-Velha⁶ (Idanha-a-Nova)

I

Acordai ó irmãos meus
Desse sono tão profundo
Rezamos um Padre Nosso
Pelas almas do outro mundo

II

Recordai ó irmãos meus
E tornai a recordar
Rezamos um Padre Nosso
Pelas almas de mães e pais⁷

III

Acordai ó irmãos meus
Recordai se estais dormindo,
Rezamos um Padre Nosso
Pelas almas que estão no limbo

⁶ Esta encomendação foi recolhida na aldeia de Idanha-a-Velha num entrevista de grupo realizada durante o trabalho preliminar de campo (abril de 2014).

⁷ Durante a gravação as encomendadoras ao invés de “Pelas almas de mães e pais” cantaram “por parente que aqui falta”. Três das encomendadoras notam o erro, uma chegou mesmo a comentar “...não é assim!”. Posteriormente as encomendadoras esclarecem que a encomendação das almas em Idanha-a-Velha se dedicava a três grupos: 1) às almas do outro mundo; 2) às almas de mães e pais; 3) às almas que estão no limbo.

Anexo: Cronogramas para o Desenvolvimento do Projeto de Investigação

1º Ano: 2015 – 2016

	Set.	Out.	Nov.	Dez.	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Mai.	Jun.	Jul.	Ago.
Componente Curricular	█	█	█	█	█	█	█	█	█	█		
Aprofundamento Bibliográfico		▬	▬	▬	▬	▬	▬	▬	▬	▬	▬	
Observação da EdA								▧				
Pesquisa Etnográfica											█	█
Organização de dados												■
Reescrita do Projeto									▬	▬	▬	

2º Ano: 2016 – 2017

	Set.	Out.	Nov.	Dez.	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Mai.	Jun.	Jul.	Ago.
Consulta de Publicações Locais		▬							▬			
Observação da EdA							▧	▧				
Pesquisa Etnográfica		█	█	█	█	█	█	█	█	█	█	█
Transcrições: Entrevistas, etc.							▬					▬
Organização de Dados	▨							▨				

3º Ano: 2017 – 2018

	Set.	Out.	Nov.	Dez.	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Mai.	Jun.	Jul.	Ago.
Consulta de Publicações Locais		▨							▨			
Observação da EdA							▩					
Pesquisa Etnográfica	■	▩	▩	▩	▩	▩	▩	■	■	■	■	■
Transcrições: Entrevistas, etc.							▨					▨
Organização de Dados	▧											

4º Ano: 2017 – 2018

	Set.	Out.	Nov.	Dez.	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Mai.	Jun.	Jul.	Ago.
Pesquisa Etnográfica	■											
Organização de Recolhas		▨										
Arquivo audiovisual			▩									
Leitura/Análise de dados	▧	▧	▧									
Sumário Desenvolvido		▨	▨									
Escrita da Tese		▩	▩	▩	▩	▩	▩	▩	▩	▩	▩	▩