



TRANS 23 (2019)

DOSSIER: APROXIMACIONES AL ESTUDIO DE LAS DINÁMICAS E IMPACTOS DE LAS CELEBRACIONES MUSICALES EN ESPAÑA Y PORTUGAL

Aporias e paradoxos numa festa de Inverno no nordeste de Portugal

Paula Godinho (Universidade Nova de Lisboa)

<p>Resumen</p> <p>No nordeste de Portugal, em várias povoações de Trás-os-Montes, as cerimónias do ciclo de Inverno revestem-se de forte espetacularidade. Envolvem comensalidade coletiva —restrita a alguns segmentos sociais, ou generalizada -, missas, peditórios, bailes, provas de destreza física e manifestações de crítica social. Num tempo longo, associado à agricultura, as festas de Inverno constituíram um momento de introspeção das aldeias, circunscrito no tempo. Eram um contraponto às festas de verão, de grande abertura às aldeias vizinhas, durante as quais as povoações se assumiam como anfitriãs. Num meio em que o rural se tornou pouco agrícola, mas ainda não é outra coisa, drenado por fluxos de gente que emigra e estuda fora, essa festa rural do passado assume hoje novos formatos. O objetivo deste texto é interrogar, num tempo longo, a relação entre “fora” e “dentro”, inserindo as cerimónias do ciclo de Inverno num processo. Procuo responder ao aparente paradoxo entre a diminuição do número de residentes e o crescendo de participação na festa e nas suas derivações, nomeadamente nos cortejos realizados em pontos vários de Portugal e da Europa. O meu argumento central baseia-se nas apropriações da cultura popular em situações diferenciadas e contemporâneas, reenviando para a coexistência e a transição entre tipos de conexão com as celebrações.</p>	<p>Abstract</p> <p>In several villages of Trás-os-Montes, north-eastern Portugal, the winter cycle ceremonies are of great spectacular character. The festivals involve collective commensality —generalized or restricted to some social segments - masses, public collection, dances, physical dexterity games, and social criticism. Associated with agriculture in a long time, the winter feasts in Varge constituted a moment of introspection of the village, circumscribed in time. The mask feasts were a counterpoint to the summer festivities, of great openness to the neighbouring villages, during which the town became host. In a milieu in which the rural has become less agricultural, drained by flows of people who migrate and study abroad, this rural festival takes on new forms today. The purpose of this text is to interrogate, in a long time, the relation between "outside" and "inside", inserting the ceremonies of the winter cycle in a process. I try to respond to the apparent paradox between the decrease in the number of residents and the growth of participation in the party and its derivations, especially in the parades performed in various places in Portugal and Europe. My central argument is based on the appropriation of popular culture in differentiated and contemporary situations, sending to coexistence and transition between types of connection with the celebrations.</p>
<p>Palabras clave</p> <p>Festas, ciclo de inverno, Trás-os-Montes, emblematização, mercantilização</p>	<p>Keywords</p> <p>Festivals, winter cycle, Trás-os-Montes, emblematization, commodification</p>
<p>Fecha de recepción: octubre 2018 Fecha de aceptación: agosto 2019 Fecha de publicación: diciembre 2019</p>	<p>Received: October 2018 Acceptance Date: August 2019 Release Date: December 2019</p>

Esta obra está sujeta a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 España de Creative Commons. Puede copiarla, distribuirla y comunicarla públicamente siempre que cite su autor y la revista que lo publica (TRANS-Revista Transcultural de Música), agregando la dirección URL y/o un enlace a este sitio: www.sibetrans.com/trans. No la utilice para fines comerciales y no haga con ella obra derivada. La licencia completa se puede consultar en http://creativecommons.org/choose/?lang=es_ES

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International license. You can copy, distribute, and transmit the work, provided that you mention the author and the source of the material, either by adding the URL address of the article and/or a link to the web page: www.sibetrans.com/trans. It is not allowed to use the work for commercial purposes and you may not alter, transform, or build upon this work. You can check the complete license agreement in the following link: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Aporias e paradoxos numa festa de Inverno no nordeste de Portugal¹

Paula Godinho (Universidade Nova de Lisboa)

Em memória de Benjamim Pereira

Festa do Natal de Varge: da ação à *artificalização*

25 de dezembro de 2017, quase noite. Regressei a Varge, uma aldeia do concelho de Bragança, no nordeste de Portugal, onde realizo trabalho de campo desde 1982. Era dia de festa, dita dos Rapazes, do Natal ou de Santo Estêvão. Havia vários moços que ainda envergavam o fato de caretos. Na adega da casa de um deles, bebi jeropiga, uma bebida feita através da adição de aguardente ao mosto, que interrompe a fermentação. O pai do rapaz dessa casa juntou-se-nos. Estava entusiasmado: a festa do ano correra bem. Num escano encostado a uma parede, um rapaz já adormeceu. As televisões cobriram o acontecimento, vários fotógrafos espanhóis também e a festa local projetou-se para um domínio que ultrapassa os limites da aldeia, algo de fundamental num local em que a anemia demográfica acompanhou a desarticulação agrícola. Até há trinta e cinco anos, quando ali fui pela primeira vez, era uma festa *para dentro*, para os vizinhos, por contraponto às cerimónias de Verão, no S. Miguel, momento em que aldeia se assumia como anfitriã e em cada casa havia convidados, chegados de fora. As cerimónias de Inverno, nestes locais de temperaturas baixas, traziam então para a rua aqueles que os rigores do clima empurravam para dentro de casa, desde as sementeiras de Outono. Enquanto o centro das vidas foi a agricultura, as casas, como unidades mínimas de produção e reprodução local, inseriam o todo aldeão nesse processo, através da troca de trabalhos, designada tornajeira (O'Neill 1984; Godinho 2006), nesta zona em que foram abundantes os estudos sobre o comunitarismo (Dias 1953; O'Neill 1984; Brito 1996; Godinho 2006).

As cerimónias do ciclo de Inverno, que juntavam os vizinhos, entre o riso da crítica social e a comensalidade, tiveram longamente a capacidade de evitar que o poder se afastasse da sociedade, neste nível mínimo de organização (Grindon 2010). Porém, o contexto local mudou e as festas adequaram-se-lhe. Em 2017, com uma insistência na gramática festiva e na reiteração da “tradição”, mantinha-se grande parte da sequência detetada pela etnografia, conquanto agora constitua uma resposta a novos desafios.

Numa parede grande do centro de convívio local havia um cartaz gigantesco, que assinala a participação dos jovens locais no *VI Desfile da Máscara Ibérica*, em Lisboa, organizado por uma empresa, a Progestur, que vende esse serviço à EGEAC (Empresa de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural), que gere espaços culturais e organiza eventos, no âmbito da Câmara Municipal de Lisboa. Articulada com outras congéneres europeias, a Progestur participa na programação e organização de desfiles, nos quais se integram mascarados de vários pontos do contexto europeu.

¹ Este artigo beneficiou de deslocações para o terreno financiadas pelo projecto “Los festivales y celebraciones musicales como factores de desarrollo socioeconómico y cultural en la Península Ibérica”, coordenado por Susana Moreno, no âmbito da Universidad de Valladolid, que decorreu entre 2014 e 2017, e que foi financiado pelo Ministerio de Economía y Competitividad de España. Na sua fase mais recente, aproveitou o saber construído no âmbito do projeto “FAILURE: Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th centuries”, European Commission - Research & Innovation (2019-2023). Para ser finalizado e revisto, foram fundamentais os meses de tranquilidade de uma estadia na Universidade de Santiago de Compostela, entre Fevereiro e Maio de 2019, com uma bolsa de licença sabática atribuída pela FCT.

Além da afirmação da “tradição”, como algo continuado, numa festa que se tornou emblema local e a que os locais colam a palavra “património”, as cerimónias projetaram-se para fora, e enquadram circuitos de cortejos, com o formato do desfile a adequar-se às mostras a estranhos, e a um público cidadão que encara as máscaras com diversão e arte. Em Varge, a festa continua a fazer-se, anualmente, com vitalidade e investimento por parte dos rapazes, que regressam dos locais onde estão emigrados de propósito para a realizarem. Assim era com o moço da casa onde fui beber à chegada, que me fez o balanço da festa desse ano.

De manhã, depois da missa, tinham sido recitadas as “loas”. São peças de crítica social, que molestam as autoridades e criticam comportamentos dos vizinhos que não respeitem uma ética comum, e que continuam a ter as raparigas como vítimas preferenciais. Noutras aldeias—na Lombada de Bragança, em Ousilhão ou em Grijó de Parada, por exemplo—, elas conquistaram um lugar partilhado nas festas de Inverno, adequando-se a construções de género mais igualitárias. Depois da eufórica recitação das loas, há uma ronda casa a casa, feita pelos mordomos — responsáveis pela organização e reprodução das cerimónias — e pelos *caretos*. Esta é a designação local das personagens mascaradas, que envergam fatos feitos de colchas esfarrapadas, máscaras de lata coloridas, chocalhos à cintura e um bastão na mão. Seguem-se refeições cozinhadas pelos rapazes e consumidas entre si, momento associado até há alguns anos ao abate do animal ritual, a vitela, que agora é comprada, por exigência das autoridades sanitárias. Uma das últimas ceias contará com as raparigas, que são convidadas pelos mordomos nas respectivas casas. Nos dias anteriores houve *rondas* nocturnas, percursos circulares que percorrem as adegas. Integram também a sequência ritual outras rondas —de alvorada e de multas, estas últimas destinadas a punir os rapazes que não se ergam a tempo—, algumas provas de destreza física, bailes, a participação em duas missas.

Nas últimas décadas, mercê de um processo de emblematização e patrimonialização, alguns segmentos desta festividade mereceram destaque nas notícias, nos vários canais de televisão nacionais. Por outro lado, nos últimos anos, e de modo mais intenso quando o desemprego e a bolha imobiliária no Estado espanhol fizeram regressar alguns jovens que estavam emigrados, os mascarados têm enquadrado desfiles em vários pontos da Europa, mostrando a festa local no estrangeiro ou em cidades e vilas portuguesas. Esses elementos da materialidade festiva, que se projetam para fora e que os *media* destacam, têm um efeito de retroação sobre a festa e a aldeia que a produz. O objetivo deste texto é responder ao aparente paradoxo entre a diminuição do número de residentes nesta e noutras aldeias do interior transmontano, e o crescendo de participação na festa e nas suas derivações, nomeadamente nos cortejos realizados em pontos vários de Portugal e da Europa. Proponho uma abordagem processual, que insira as cerimónias do ciclo de Inverno num tempo longo, e que atenda à relação entre “fora” e “dentro”. O meu argumento central baseia-se nas apropriações da cultura popular em situações diferenciadas e contemporâneas, reenviando para a coexistência e a transição entre dois tipos de conexão com as celebrações. Uma delas remete para um valor de uso, a outra para um valor de troca, corroborando a transposição detetada por Fernando Oliveira Baptista de uma sociedade rural articulada com a produção para uma outra associada ao consumo (Baptista 2009, *passim*), como amenidade.

As mudanças registadas neste contexto aceleraram desde a década de 1960. A festa do ciclo de inverno, que frequentemente conheceu anos de suspensão, foi revitalizada posteriormente, enquadrando-se numa nova conceção em torno do espaço rural, autonomizado da sua ligação intrínseca à agricultura. É uma festa inscrita num ciclo agrário, e com semelhanças a um outro conjunto de cerimónias que ocorrem no contexto etnográfico europeu num idêntico momento. Contudo, o desligamento da agricultura, que é agora residual, conduziu a um formato festivo que se

adequou a novas condições locais. Embora a festa tivesse conhecido um período de suspensão, devido ao afastamento dos jovens, fosse pelos intensos fluxos migratórios dos anos de 1960, fosse pela guerra colonial, viria a ser retomada, ajustando-se ao retorno de emigrados e de estudantes, durante as férias do Natal. Interrogo a coexistência entre uma festa cuja organização é horizontal e local, e outra, decepada de um conjunto de elementos, exportada e exibida em cortejos no exterior, associada a uma economia festiva translocal, que insere num circuito mercantil determinados segmentos festivos, com um formato artificado.

Combino três tipos de considerações. Em primeiro lugar, as festas são intrínsecas a uma realidade, ou seja, são mais que representações ou formas de “cultura expressiva”, submergidas na designação de “património imaterial”. Em segundo lugar, ao serem entendidas num tempo longo, torna-se perceptível a sua resposta às mudanças operadas na sociedade local e translocal, em que os acontecimentos externos se traduzem quer em mutações na sua sequência, quer em apropriações e re-significações diversificadas. Em terceiro lugar, a centralidade dos agentes sociais, internos e externos, é evidenciada nos papéis dos grupos, das mediações e dos conflitos, através de conjunturas determinadas.

Os elementos etnográficos provêm de várias fases de um levantamento extensivo, iniciado nos anos 1980, continuamente revisitado, e que foi alvo de um balanço, sob a coordenação de Benjamim Pereira, nos anos 1999-2000 (Pereira 2006), e de um projeto desenvolvido no âmbito do Instituto de Estudos de Literatura Tradicional, nos anos 2009-2012, de que resultou um site informativo, <http://invernocommascaras.ielt.fcsh.unl.pt/>. Por outro lado, desde 1982 que realizo uma abordagem intensiva das cerimónias na aldeia de Varge, com sucessivas revisitações até à atualidade e uma obra de síntese (Godinho 2010a). Em termos comparativos, desde os anos de 2010 que estendi o trabalho aos *entroidos* galegos (Godinho 2015; 2018)

Etnografia da festa, entre transgressão, amenidade e mercadoria

As festas designadas como “dos Rapazes”, localmente conhecidas como Festa de Santo Estêvão, dos Reis, do Natal, dos Caretos ou da Mocidade, surgem durante o *ciclo dos doze dias* (Van Gennep 1947: 833-836), entre o Natal e os Reis, na região mais nordestina de Portugal. No contexto transmontano, o *ciclo dos doze dias* insere-se num outro de dimensão mais lata, que pode começar a partir do dia de Todos os Santos e prolongar-se até à Páscoa, abrangendo todo o Inverno. Neste longo ciclo de Inverno, assumiu inteiro protagonismo o grupo de rapazes solteiros. Em várias aldeias, juntaram-se-lhe as raparigas, desde os anos 1990, exigindo ter na sequência cerimonial um papel adequado às condições emergentes, e nomeadamente às novas construções de género. Em Varge, mantêm-se arredadas, não reivindicando um lugar central nas cerimónias. Noutras povoações, ao longo das décadas de 1980 e 1990, a festa enquadrava todos os vizinhos, porque a sangria migratória impediu os jovens de manterem as cerimónias. Enquanto dura, os rapazes são os seus protagonistas, e assumem por inteiro uma unidade grupal, com uma organização autónoma dentro do coletivo aldeão. Os mordomos, com insígnias próprias, são agentes privilegiados da reprodução festiva: têm a incumbência de zelar pela realização da festa.

Estas cerimónias, levadas a cabo em aldeias da Terra Fria transmontana, têm sofrido modificações, que resultam das próprias alterações do espaço rural transmontano. Devido a uma situação caracterizada pelo depauperamento dos campos, pela emigração e pela guerra colonial (que durou entre 1961 e 1974), desde a década de 1960 assistiu-se a um despovoamento do interior de Portugal, que se inverteu ligeiramente após o 25 de Abril, através do retorno das antigas colónias, da desmobilização militar, e do impulso do período revolucionário à designada “cultura popular”.

Depois de duas décadas de perda populacional, entre 1960 e 1980, a região transmontana registou um acréscimo, mas não seriam as aldeias a ganhar com ele, nomeadamente com o rejuvenescimento da sua população. Os jovens e aqueles que se encontravam em idade ativa concentraram-se principalmente nos centros urbanos. Ao longo das décadas seguintes, essas cidades vão ser incapazes de fixar aqueles que abandonam a agricultura, sector que perde centralidade na reprodução das famílias, e que se torna complementar em relação a outras fontes de rendimento.

Entre os grupos sociais detetados pela etnografia no contexto transmontano—os proprietários, os lavradores e os jornaleiros—, houve longamente distintas formas de reprodução social, associadas à posse da terra. Os rapazes que provêm dos dois grupos mais elevados prosseguiram estudos secundários e superiores, que reforçaram o seu capital simbólico, e detêm empregos com ordenados elevados nas cidades. Este meio agrícola, que produz trigo, centeio e batata, complementado pela criação extensiva de gado, viveu os efeitos dos movimentos de população, marcados pela desertificação e pelo envelhecimento, mas também pelo afluxo de fundos, de saberes e de costumes. Por outro lado, tiveram impacto local algumas decisões tomadas ao nível de instâncias nacionais e transnacionais. Embora em evidente anemia, as aldeias e as casas tentaram responder às novas situações pela pluriatividade, pela feminização agrícola e pelo aumento do nível de escolaridade feminino. Paroquializando um conjunto de elementos, o meio rural não ficou imune ao fluxo massivo de informação, provinda do exterior, e enquadrando nas novas formas reprodutivas a tentativa de universalização de dimensões locais, nomeadamente pela festa, a que os notáveis do quadro citadino se mostraram mais permeáveis.

Num trabalho pioneiro, sobre as celebrações do ciclo do Inverno em Portugal, Benjamim Pereira caracteriza estas festas da seguinte forma:

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

Em Varge emergem todos os segmentos cerimoniais apontados por Benjamim Pereira, que não se encontram necessariamente presentes em algumas cerimónias de outras aldeias. Os momentos de comensalidade exclusivista foram, até recentemente, o fulcro da festa. A vitela, cujo abate e consumo tiveram uma carga relevante nas cerimónias, pode ser hoje substituída pelo marisco em algumas refeições. Um dos repastos terminais é extensivo às raparigas, quando se atenua o efeito de segregação e a festa assume um carácter integrador. Os mordomos desempenham um papel fundamentalmente ordenador, dirigindo a oração inicial do momento de comensalidade —eventualmente adulterada por alguns moços -, advertindo ou multando os rapazes que profiram obscenidades e prestando especial atenção à distribuição dos alimentos.

Nas rondas, que obedecem a uma circularidade que abrange todas ou só algumas das casas da aldeia, os rapazes percorrem o perímetro aldeão. No caso da ronda de Boas festas, circulam de casa em casa, sob a direção dos mordomos, saudando toda a aldeia. Realizada no dia de Natal, distingue-se das rondas noturnas, nas quais o papel dos mordomos é mitigado pelas figuras dos caretos, e pelo consumo de bebidas alcoólicas nas casas dos rapazes que participam na festa. O vinho local, que até aos anos 1990 era a bebida mais consumida, tornava a adegas o local de recepção

dos moços. Mais recentemente, vem sendo substituído pelo whisky, o gin e a vodka, que o relegaram para um papel secundário, ligado a uma sociedade agrícola com a qual grande parte dos rapazes não tem ligação na actualidade. Agora, entra-se para a sala, pois a jeropiga, o vinho e a aguardente de produção doméstica foram suplantados pelas bebidas compradas, globalizadas, ecuménicas. Nas rondas noturnas anteriores aos dias de festa, as figuras mascaradas assumem protagonismo, forçando os neófitos a excessos comportamentais e de consumo alcoólico, que se colam aos rituais de praxe académica, com evidente apagamento dos mordomos. Por outro lado, também o vinho local vem melhorando, seja pela seleção das castas, seja pelas técnicas de vinificação, conferindo o seu consumo um estatuto de distinção. As rondas de alvorada, destinadas a testar sobretudo a disciplina dos membros do grupo, são seguidas de uma outra, que se destina a multar os rapazes que não tenham comparecido, após a chamada com um toque sumido da gaita de foles em alguns pontos estratégicos da povoação. Até aos anos 1980, estas multas eram pagas em aguardente. Depois, passaram a ser remidas a dinheiro e, na actualidade, são pagas sobretudo com o corpo. Os neófitos e os mordomos são os mais penalizados, com a multa, mas também com o sofrimento e a humilhação de serem trazidos em roupa interior para a rua, e atirados ao rio ou aos tanques, apesar das temperaturas negativas do inverno transmontano.

A coleta de fundos para a festa iniciou-se antes: no dia de Todos os Santos, 1 de novembro, os rapazes foram recolher lenha nos baldios e venderam-na em leilão no centro na aldeia. Serão igualmente feitos peditórios, que podem obedecer a um movimento circular que abrange todas as casas da aldeia, ou podem seleccionar alvos bem determinados, tendo protagonistas distintos. Os primeiros são feitos pelos mordomos, de forma ordenada, começando pelas casas dos notáveis do quadro aldeão (os presidentes ou vogais da Junta de Freguesia, o pároco, se for residente), seguindo-se a sequência habitual das rodas locais. Os mordomos enunciam uma fórmula ritual em todas as casas, sendo correspondidos pelos elementos de cada agregado: “Deus vos dê os bons dias do Sagrado Nascimento”, “E a vós, que vos aceite os passos que dais”. As palavras são acompanhadas por dádivas em géneros ou em dinheiro, incorporadas nas varas que os mordomos transportam, e cujo peso vai aumentando. O resultado deste peditório destina-se aos próprios mordomos, fruindo os seus acompanhantes dos alimentos e do vinho distribuídos em cada casa. Por seu turno, os caretos importunam os forasteiros e, num assalto encenado, roubam fumeiro em algumas cozinhas.

Investidos pela comunidade com a capacidade de realizar a Festa, os jovens ocupam um espaço junto do altar durante a missa de Natal e de Santo Estêvão, a 26 de dezembro. Em Varge, a sequência festiva integra um momento de crítica social, que se segue à missa. As loas são versos feitos pelos rapazes, que expõem acontecimentos caricatos ou chocantes, quer de âmbito local, quer com impacto na comunidade. Os rapazes saem rapidamente da igreja, para poderem envergar o traje de *máscaro* ou *careto*, enquanto os mordomos seguem o ritmo geral do resto da população, reforçando a sua posição mediadora. As loas são recitadas, num ritmo cadenciado e com variantes locais. Podem ser enunciadas a coberto da máscara ou sem ela, iniciando-se com algumas quadras de saudação, ditas por um dos caretos mais velhos, com a cara descoberta. O *espalhafato*, como representação jocosa em torno de um episódio caricato, requer a conivência da família dos visados, no sentido de obter objetos que os identifiquem, ou implica o recurso ao desvio das roupas, enquanto são postas a secar.

Na tarde do dia de Santo Estêvão, realiza-se a *corrida da rosca*, num percurso balizado por duas cadeiras, sobre as quais se encontram duas roscas de pão pincelado com ovo, e que constitui uma manifestação de agilidade e força, desafiando-se entre si homens casados e rapazes.² Durante

² Nas aldeias da Lombada de Bragança (Babe, S. Julião, Palácios, Deilão), as provas físicas ficam marcadas pela fuga ritual

os dias da festa, há baile, à noite, com música gravada e com gaitas de foles. A gaita, com a caixa e ferrinhos, constitui o acompanhamento sonoro da festa.

O momento de designação dos novos mordomos reveste-se de uma intensidade cerimonial, marcada no instante que o antecede, no seu anúncio público e na aceitação e reconhecimento por parte da comunidade. Em Varge, encena-se a passagem da mordomia através da circulação dos chapéus, que ostentam as insígnias de mordomia, pelas cabeças de todos os rapazes. Tem lugar numa das refeições terminais. Os “mordomos velhos” vão sucessivamente colocando os chapéus nas cabeças de todos os moços. Esta circulação torna cada rapaz uma unidade de conta, que os igualiza num potencial acesso à condição de mordomo. Este movimento circular tem um carácter nivelador, que reitera a *communitas* ritual. Através das apreciações que os “mordomos velhos” vão fazendo, enquadradas na performance da passagem da responsabilidade de organizar a festa seguinte, há uma avaliação das qualidades de cada rapaz, verbalizadas na forma como o chapéu lhes assentaria. Depois de ambos os chapéus terem circulado por todas as cabeças, estacam finalmente na cabeça dos escolhidos, previamente sondados. São então aclamados, ao mesmo tempo que são homenageados os que encerram as suas funções: “Vivam os mordomos novos! Vivam os mordomos velhos! Viva tudo em geral!”, numa euforia que celebra a continuidade da povoação, e da sua festa. As casas dos mordomos novos abrem-se à distribuição generalizada de álcool, depois dos moços se deslocarem, em cortejo, mostrando a toda a aldeia “os mordomos novos”, que serão anunciados pelo pároco na missa seguinte.

Processos longos, momentos de aceleração e criação de públicos: cinco fases na Festa dos Rapazes de Varge

Numa das manifestações públicas contra a intervenção da “troika”³ que mais gente congregou em Lisboa, desfilaram vários caretos: traziam um cartaz pendurado, que os identificava com a *troika* e com o ministro das finanças, e rolavam o polegar e o indicador, enquanto davam encontrões aos que se manifestavam. Num momento distinto, e num espaço diferenciado, o formato de denúncia e de defesa de uma economia moral irrompia no domínio público da capital através de figuras conotadas com o contexto transmontano e com a vida camponesa, num tempo longo. O potencial transgressor da máscara, induzindo ao riso e ridicularizando os representantes do poder, conquistava aqui uma esfera inabitual e dilatada. A desparoquialização da máscara e sua inserção num registo atual e translocal, respondia à interrupção do ritmo das vidas, em geral, que tinha reflexos localizados. O potencial rebelde das máscaras revelava-se passível de viajar, pelo tempo e pelo espaço, recontextualizando-se através de um conteúdo mínimo, perceptível fora do seu ambiente habitual.

Embora esta resignificação de um segmento da festa enquadre uma das derivações possíveis na atualidade, é fulcral a compreensão das cerimónias num tempo alongado, nas suas continuidades e nas suas ruturas. A etnografia de que parti centra-se nas cerimónias de Inverno como ocasiões excecionais para a crítica, através da pândega e da galhofa, ou seja, propiciando o riso. Foram momentos em que se contrariavam os poderes instituídos, num contexto circunscrito. As práticas

e teatralizada dos novos meirinhos, depois de anunciada a sua escolha, como se resistissem a assumir as funções que lhes são atribuídas para o ano seguinte. No meio de grande alarido, são perseguidos pelos moços, que os transportam em ombros no retorno, saudando com “Vivas!” os mordomos cessantes e os novos.

³ Foi a designação popularizada da entidade que vigiou o programa financeiro de resgate a Portugal. Enquadrava a Comissão Europeia (CE), o Banco Central Europeu (BCE), e o Fundo Monetário Internacional (FMI) e, a partir de 2012, sujeitou os portugueses a um empobrecimento galopante.

festivas servem para celebrar, comemorar e regular os ritmos que permanecem e as concomitantes modificações na sociedade, tornando visíveis as emoções e as paixões que perpassam os quotidianos e os momentos de exceção, as mudanças de estatuto e os ciclos vitais, entre o nascimento e a morte, as estações do ano, os trabalhos e os ócios. Estas realidades, patentes e mutantes, embora evanescentes, são conhecíveis dentro dos limites do espaço, do tempo e dos grupos sociais.

Reportam-se a um contexto de relações diferenciadas de poder, estabelecidas com as entidades e agentes do Estado central, conquanto sem classes construídas e recoberto pelo labelo de “comunidades”. Os grupos sociais detetados no seu interior - proprietários, lavradores e jornaleiros (O’Neill 1984; Godinho 2006) —não obstaram a que as festas fossem longamente um momento nivelador, utilizado para desafiar e ridicularizar, entre folia e bom-humor, dando visibilidade a conflitos internos e à resistência aos representantes do poder no interior e no exterior das comunidades. Coexistindo com este formato localizado, assiste-se desde meados dos anos 1990 à exportação de segmentos cerimoniais —máscaras, chocalhos, música -, à sua conversão em objetos portáteis e à sua integração em modalidades de espetáculo e desfile urbanos.

A utilização retrabalhada dos conceitos de mercadoria e espectáculo, que perpassam o marketing das cidades, a globalização das celebrações locais e a economia política do turismo (Gotham 2002: 1736) interpela num formato mais adequado o carácter destes desfiles urbanos. O primeiro desses conceitos refere-se ao predomínio do valor de troca sobre o valor de uso e implica o desenvolvimento de uma sociedade de consumo, com as relações de mercado a absorverem e dominarem a vida social (Ibid.). Por outro lado, a sociedade do espectáculo descrita por Guy Debord (1967), salienta a dominação exercida pelas imagens mediáticas e pela sociedade de consumo, ofuscando a natureza e os efeitos do capitalismo. Esta mercadorização com vista ao turismo corresponde a uma sociedade em que de 25 milhões de turistas em 1950, se passou para mil milhões nos primeiros anos do novo milénio (Bostnavaron 2003), e em que este número cresce. Porém, não é generalizada a absorção do valor de uso pelo valor de troca, antes correspondendo a condições precisas e específicas dos lugares, a processos de negociação e validação, sendo clara a percepção do que se vende, do que se dá e do que está retirado desses circuitos de troca (Godelier 2007). Há frações festivas artificadas, que reativam fora do seu tempo e do seu espaço o poder transgressor que contêm, ou a que é conferido por agentes externos um valor estético e de mercado. Neste último caso, paradoxalmente, devem reportar-se a uma sociedade anterior ao formato mercantil, remetendo para a autenticidade, a antiguidade e a tradição.

Nos contextos de que provêm, identifico cinco fases nas festas do ciclo de Inverno, a última das quais enquadra a eventual projeção física de sequências e/ou elementos materiais para o exterior (Godinho 2010a; 2012). Manter-se-ão ao longo destes períodos, sob formatos diversos, alternando ou coexistindo, os discursos de “pastoral” e de “contra-pastoral” (Williams 1973), salientando respetivamente o deleite e a harmonia da vida campestre, ou o atraso e a ignorância, como reflexões acerca de uma realidade alheia, frequentemente elaboradas por intelectuais de centro, apropriadas e replicadas por eruditos locais, e alvo de reconfiguração por uma parte dos habitantes.

Tratando-se de festas associadas a um ciclo agrário, a primeira fase corresponde à sociedade rural de um passado que se prolongou até ao final dos anos 1950, com a reprodução dos seus agregados a assentar sobretudo na agricultura, como atesta documentação variada, desde meados do séc. XIX. Além dos grupos sociais descritos pelas etnografias acerca deste contexto — proprietários, lavradores e jornaleiros —evidencia-se nestas comunidades o papel de dominação da Igreja católica e do Estado, em conjunturas variadas, e percorre a história do país, pela monarquia,

pela República e pela ditadura militar (1926-1933), que teria continuidade no Estado Novo (1933-1974). Essa dominação, mais ténue ou mais dura, evidencia-se através da atuação dos seus representantes no contexto local, seja na delegação local dos poderes —o regedor, os cabos de polícia —seja pelos agentes do poder central e da hierarquia religiosa: guardas-republicanos, guardas-fiscais, guardas-rios, guardas florestais, padres. É detetável através de documentos e memórias, a partir sobretudo do último quartel do séc. XIX. Numa conjugação entre ciclos agrícolas e cósmicos, as festas de Inverno constituíam uma ocasião de participação e fechamento das comunidades. Paradoxalmente, as máscaras serviam para desmascarar os desvios e denunciar comportamentos irregulares, persecutórios, de exploração e de abuso da autoridade pelos mais poderosos e pelos agentes estatais. As festas incorporavam então as armas dos fracos (Scott 1985). Mostravam em público, sob resguardo das máscaras, o que perdurava em discurso escondido (Scott 1990) entre os grupos subalternos, sem confrontar no quotidiano os poderes do Estado e da Igreja. As máscaras, carregadas de *numinosum* —o sagrado selvagem e incontrolado, tão temido pela hierarquia religiosa (Otto 1992) - remetiam então para o universo do segredo, dos ritos de passagem e do culto dos mortos, num entrelaçamento temporal entre o passado, o presente e o futuro da aldeia.

No início dos anos 1960, como se torna perceptível pelos censos, esta sociedade rural atingiu a sua plenitude demográfica. Nunca fora meramente agrícola, comportando um conjunto de outras atividades fundamentais para o quotidiano rural, com o recurso a modalidades complementares, como a caça e a pesca furtivas, a recolção, o fabrico e venda de carvão, a mineração ou, nas zonas de fronteira, o contrabando. Inicia-se então uma segunda fase, progressivamente descentralizada em relação à agricultura. Às migrações para vários países europeus junta-se a guerra colonial. A partir de 1961, desencadeia-se em Angola e, pouco mais tarde, na Guiné e em Moçambique. Durará até ao final da ditadura, e será a razão principal para o golpe militar de 25 de Abril de 1974. As três frentes da guerra e a desertificação devida à partida para vários países europeus, ao mesmo tempo que debilitam o ímpeto festivo, trazem uma alteração substancial na reprodução de uma parte significativa das famílias locais. A agricultura perde importância nos afluxos de fundos, tornando progressivamente residual o que provém da terra. As cerimónias ressentem-se da falta de jovens, sofrendo suspensões mais ou menos precoces, que se prolongarão por períodos variados. Em alguns casos, não foram retomadas até à atualidade, ou foram recuperadas muito recentemente, por vezes através de influência externa.⁴

Após abril de 1974, como consequência do processo revolucionário que se segue ao golpe militar que abriu o caminho para a democracia, após uma longa ditadura de 48 anos, inaugura-se um momento que estimula as expressões da cultura popular. Nos campos do sul de Portugal inicia-se a reforma agrária, conferindo poder aos que haviam estado arredados dele, trazendo emprego e uma melhoria assinalável das condições de vida, embora de curta duração. Os grupos sociais subalternos, no Ribatejo e no Alentejo, bem como nas cidades, experimentaram temporariamente um período de alento, através do que ficou designado como *poder popular*, com a criação de comissões de trabalhadores, de moradores e doutras formas organizativas que estimulavam a

⁴ Em 1973, Benjamim Pereira publicou um levantamento do estado das festas com mascarados, a partir do qual é possível detetar como evoluíram, se suspenderam ou desapareceram/foram acrescentados elementos e sequências, num período longo: *Máscaras Portuguesas* (Pereira 1973). A partir de 1998, o autor dirigiria um projecto de revisitação das festas, em que colaborei, de que resulta uma obra por si coordenada (Pereira 2006). Para outros momentos das festas na zona entre os rios Sabor e Douro, ver Pereira, 1908, revisitadas por Santos Júnior em 1940. Para o início da década de 1960, Pessanha, 1960. A obra do Abade de Baçal, Francisco Manuel Alves, é fundacional para o reconhecimento das máscaras das festas de rapazes (Alves 1947).

participação coletiva. *Povo* e *popular* tornam-se palavras glosadas, num vocabulário que serviu, nos momentos emergentes da nova situação, para designar os grupos sociais subordinados e quanto deles provém. Para o Norte, e nomeadamente para algumas das aldeias em que existem festividades, deslocaram-se as Campanhas de Dinamização e Acção Cívica do Movimento das Forças Armadas (Almeida 2009).

É um tempo de exaltação e monumentalização da cultura popular. Alguma produção antropológica anterior privilegiara a parte mais setentrional de Portugal, e alimentara a redescoberta do campesinato do norte—encarado como “o povo”—e dos seus modos de vida. Na situação emergente, vai apoiar de fora um processo de revitalização, com seguidores de dentro. Como sucede com frequência nos momentos revolucionários, a relação entre *fora* e *dentro* conhece cambiantes pela impregnação mútua, embora desigual. O período seria denominado por alguns “Processo Revolucionário em Curso”, *PREC*, um acrónimo da época frequentemente usado *a posteriori* a título pejorativo. Alguns autores consideram que os camponeses, identificados com uma ideia de nação, pareciam habitar um projeto ancestral e genuíno, resgatado pela revolução. Como indica Sónia Almeida, havia que retomar a “tradição cultural das populações”, impulsionando-a “*porque ela já existia*” (Almeida 2009: 313). A chave seria movimentar o que já haveria, dinamizar, na linha da *agit-prop* que resultara da revolução russa de 1917 ou do filão latino-americano. O teatro e as artes plásticas, coadjuvados pelo cinema, pela música, pelo circo ou pela dança, juntar-se-ão no objetivo de transformar camponeses em cidadãos. Como centro mobilizador das práticas e discursos, os camponeses constituem um grupo de convergência entre o regime que antecedeu —com uma imagética ruralizante na legitimação do seu projeto político - e o novo, confirmando o que Marx e Gramsci defendiam: a rutura com o passado faz-se mantendo uma relação com ele, a partir da qual se dá inteligibilidade à mudança. No caso de



Figura 1. Máscara feita e utilizada por Fernando Tiza em 1974, na revitalização da festa, que viria a ser filmada por Noémia Delgado. Fotografia da autora

Varge, a realizadora Noémia Delgado incentivaria a retomar a festa, que se encontrava suspensa. No Natal de 1974, filmou ali uma parte de *Máscaras* (Delgado1976), iniciando um novo momento da festa, que implicou uma aprendizagem por parte dos jovens, pois a passagem geracional fora interrompida. A revitalização prolongou-se nas décadas seguintes devido a três fatores: (1) o retorno de alguns emigrantes, que haviam partido nos anos 1960-70; (2) o investimento de entidades locais, que financiaram parcialmente os festejos de Inverno; (3) alterações do desenvolvimento global do capitalismo, que impôs migrações com contratos temporários e curtos, pouco recobertos pelos

esquemas de segurança social que tinham sido conquistados na Europa desde o período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial.⁵

Num quarto momento, detetável a partir dos anos 1990, há uma cristalização das sequências e dos comportamentos cerimoniais, fixando uma gramática para as festas, agora associadas a uma imagem de autenticidade, num processo de emblematização em que os *media* são fulcrais. Junta-se a preocupações de conservação mais gerais em torno dos monumentos, das alfaías, dos modos de vida, das paisagens, das espécies animais e vegetais. As festas de Inverno, pelo aparato que implicam, sobretudo devido às máscaras, corroboram a construção de uma identificação local, difundida pelos meios de comunicação social. Embora as vantagens não sejam instantâneas, por ocorrerem num momento do ano menos propício ao turismo —no Natal, em vários casos— mediatizam os benefícios materiais através da antecipação dos ganhos simbólicos.



Figura 2. Rotunda na cidade de Bragança, com duas representações de mascarados. Fotografia da autora

Em algumas aldeias, a forma inusitada de certos segmentos cerimoniais participa num fenómeno de exportação, através de algumas entidades, com uma concomitante

⁵ Um esboço de viragem na perspectiva da decadência das festas lê-se nas colaborações da obra que Frank Manning organizou em 1983, *The Celebration of Society*. Apesar da industrialização, tornava-se evidente que novas celebrações iam emergindo, enquanto outras, mais antigas, eram revivificadas numa escala sem precedentes, sugerindo o editor que esse aumento estaria associado à modernidade, com o crescimento do lazer e do consumo nas sociedades contemporâneas (Manning 1983). Já nos anos 1990, a partir de um painel dedicado às questões rituais na conferência da EASA de 1991, Jeremy Boissevain edita um volume, intitulado *Revitalizing European Rituals*, em cuja introdução verifica que as celebrações públicas na Europa estão a aumentar (Boissevain 1992).

espectacularização, que se conjuga com a “animação de rua”, promovida por vários municípios, órgãos de comunicação e empresas. Enquadro-a numa quinta fase, com o discurso festivo inserido em formatos de cortejo, convertido em performance para consumo externo, com distintos circuitos de produção, circulação e consumo. Neste caso, e com pontos de continuidade com a fase anterior, o que permanecera no registo escondido é convertido em insígnia local, desejavelmente entre grande exposição e visibilidade, com remissão para momentos rituais significativos numa sociedade rural imaginada, projetando-se para fora como *património*. Esta expressão ganhou um peso acrescido em localidades rurais que se distanciam da agricultura como meio fundamental de suprir as necessidades da vida, em que se vive do que vem de fora, dos salários ganhos em Espanha ou em várias cidades portuguesas, de pensões e subsídios variados. Emparelha com a *memória*, uma categoria que se tornou meta-histórica, que obsta ao esquecimento e é a matriz da emblematização local. A memória permite conjurar o futuro de que se descrê: coloca o tempo fora da história, e passa do prospetivo ao retrospectivo. Num momento em que o próprio tempo foi objeto de dispêndio, num presente omnipresente (Hartog 2003: 136), as festas comportam um oxímoro. Em contextos diversos, os vestígios festivos portáteis, desdobrados *ad infinitum*, replicados e hipermnésicos, foram inseridos numa esfera do mercado capitalista, conquanto continuassem a apelar a uma fase anterior, e à remissão para a autenticidade. Configuram uma mercadorização da diferença, que transformou em produtos alguns bens e práticas que antes estavam fora da esfera mercantil (Boltanski e Chiapello 1999: 533). Como apontam Luc Boltanski e Ève Chiapello, essa *mercadorização do autêntico* pressupõe a referência a um original que não seja uma mercadoria, reconhecendo assim a superioridade do não mercantil e do valor de uso sobre o valor de troca (Ibid.: 535). Embora tragam consigo uma matriz transgressora e rebelde, as paradas podem enquadrar um discurso vazio, um enunciado sem decifração possível, um borrão que recria o que possa existir de lúdico. Estes desfiles de “máscaras europeias” justificam uma cultura política unificadora, evidenciada naquilo que os antropólogos designaram como *complexo europeu das máscaras* (Pereira 1973: 16), com algumas constantes:

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

As projeções destes elementos para fora dos seus contextos de produção remetem para noções de escala sob modelos variados. Como reflete Raymond Williams, “a identidade e a comunidade, como matéria de perceção e valoração, tornam-se mais problemáticas à medida que aumenta a escala e a complexidade da organização social característica” (Williams 1973: 215, tradução minha). Dois formatos de propagação —os *media* e a exportação de elementos festivos para cortejos urbanos— combinam-se e entrelaçam-se, retroagindo e provocando-se mutuamente. A ação divulgadora por parte dos *media* irradia as festas locais para circuitos propostos por agentes determinados, concomitantemente potenciando e realimentando os cortejos, que surgem associados ao lazer urbano e ao turismo. Por outro lado, promovidos por entidades que co-produzem a festa como mercadoria, esses desfiles associam-se quer à “animação de rua”, quer a modalidades comemorativas articuladas com calendários distanciados dos que regiam a sociedade rural do passado.

Riso, encantamento e valor

Há alguns anos, quando um *cameraman* de um dos canais de televisão chegou atrasado para recobrir uma sequência da festa de Varge, tentou convencer um dos mordomos a repetir a sequência festiva, encenando-a. O rapaz perguntou-lhe se faria o mesmo ao chegar atrasado a um desafio de futebol, e não esperou pela resposta. O futebol tem menos de 200 anos, disse, enquanto a festa local tem milhares. O uso do tempo como justificativo para a dignificação da festa e a sua emblematização local lembrou que a festa tem muito passado, razão acrescida para o orgulho local. Tem também vários futuros possíveis. Entre esses horizontes de expectativa encontra-se quer a recomunitarização local, com a aprendizagem para a construção de mundos mais harmoniosos, quer a exportação festiva, com a inserção de alguns segmentos cerimoniais em dimensões cuja organização escapa à aldeia. Neste caso, parecem enquadrar o que Guy Débord inclui na falsa totalização do espetáculo, que divide a arte e a ação (Débord 2006).

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

Uma obra de Maurice Godelier (2007), que se reporta de forma renovada a um seu texto anterior (Godelier 1996) confere profundidade às perspetivas em confronto acerca das máscaras. O autor distingue três categorias de bens: os que é preciso vender, os que é preciso dar e os que é preciso guardar, assentes em três bases e três princípios (Godelier 2007: 87-88). Se vender e comprar se foram tornando ações dominantes da sociedade, a atividade de transação implica uma total separação entre as pessoas e as coisas. Dar, implica manter algo de quem dá na coisa dada, enquanto guardar não separa as coisas das pessoas, e afirma a necessidade de transmitir uma identidade a preservar, que não seria reproduzível na ausência de determinado elemento. Assim, escreve Godelier, os atos de vender, dar e conservar para transmitir aplicam-se respetivamente às *coisas alienáveis e alienadas* (as mercadorias), às *coisas inalienáveis, mas alienadas* (os objetos de dádiva) e às *coisas inalienáveis e inalienadas* —como as alfaías carregadas de sacralidade (Godelier 2007: 88).⁶

Os fenómenos de patrimonialização, que não traduzem a essência das coisas, mas são socialmente construídos —criados, ressemantizados, estabilizados—ultrapassaram o domínio da arte, com remissão para uma noção de autenticidade que reporta às origens. Os artefactos marcados pela antiguidade, pela raridade, pela significação, pela beleza, não integram o *corpus* patrimonial se não forem “autênticos”. Todavia, essa autenticidade foi sempre ambígua, com a sua remissão para os primórdios e com a consciência do único, repleto de aura. A modalidade de

⁶ Segundo Nathalie Heinich, o moderno culto do património seria a consequência de uma transferência de sacralidade (Heinich 2009: 29), com o objeto patrimonial a tomar o lugar do tesouro religioso, em sociedades sujeitas a um processo de “desencantamento”.

patrimonialização torna um bem particular — neste caso, uma festa de uma dada comunidade e os segmentos materiais que lhe estão associados, como as máscaras—, num bem comum, pautado pela sua acessibilidade a todos os que o desejem, e pela percepção de que esse consumo não diminui a quantidade disponível, na linguagem dos economistas (Heinich 2009: 258).⁷ A transgressão organizada e lucrativa enquadra esta economia da autenticidade (Heinich 2009: 256). Em termos locais, em povoações desertificadas, o sobreinvestimento na projeção das suas máscaras permite dois tipos de benefícios: simbólicos, pela dilatação do raio de reconhecimento e pela atração de forâneos; materiais, pois constitui uma não negligenciável fonte de proventos, embora descontinuados e incertos, pela participação em comemorações, festas e desfiles, organizados em diversas zonas do globo. Neste último caso, a instabilidade dos ganhos materiais não é particularmente diferente da que se associa a outras modalidades de emprego atuais.

A proliferação patrimonial actual constitui um sinal de ruptura entre o presente e o passado, o sentimento vivido da aceleração como forma de realizar a experiência: a oscilação entre um regime de memória e outro (Hartog 2002: 204). A recente inserção da festa de caretos de Podence como património imaterial da humanidade pela UNESCO, em novembro de 2019, desencadeia novas perspectivas acerca dos efeitos dessa reflexividade patrimonial (Jeudy 2008: 50). Quanto à mercadorização, que não só retira o encantamento, como introduz a performance festiva na esfera do mercado, propõe-se a sua análise através de uma grelha que é perpassada por conceitos como os de *sociedade do espetáculo* (Debord 2006) e *indústrias da cultura* (Adorno 2003), com remissão para alterações sociais significativas, a merecerem uma leitura igualmente com base na negação do património — o *antipatrimónio* (Alonso 2017).

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. 2003. *Sobre a Indústria da Cultura*. Coimbra: Angelus Novus.
- Almeida, Sónia Vespeira de. 2009. *Camponeses, Cultura e Revolução — Campanhas de Dinamização Cultural e Acção Cívica do MFA, 1974-1975*. Lisboa: Colibri.
- Alonso González, Pablo. 2017. *El antipatrimónio — Fetichismo y dominación en Maragateria*. Madrid: CSIC.
- Alves, Francisco Manuel. 1982 [1947]. *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, Tomo IX. Bragança: Museu Abade de Baçal.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baptista, Fernando Oliveira. 2009. “A Transição Rural e o Património”. Em *Museus e Património Imaterial — Agentes, fronteiras, identidades*, coord. Paulo Ferreira da Costa, 33-41. Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação.
- Boissevain, Jeremy (ed.). 1992. *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge.
- Bostnavaron, François. 2003. “Le nouveau visage du tourisme mondial”. *Le Monde*, Paris, 27 de Setembro.

⁷ Os fenómenos de patrimonialização ultrapassaram o domínio da arte: segundo a expressão de Nathalie Heinich foram desartificados (Heinich 2009:253). Não foi a arte que se dilatou para novos objectos, através da função de patrimonialização, mas antes a noção de património que se desdobrou além da arte. Ou seja, mais que uma *artificalização* do que nos envolve, a inflação patrimonial conduziu a uma *desartificalização* da noção de património.

- Brito, Joaquim Pais de. 1996. *Retrato de Aldeia com Espelho —Ensaio sobre Rio de Onor*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Caro Baroja, Julio. 1965. *El Carnaval*. Madrid: Taurus.
- Certeau, Michel; Julia, Dominique e Revel, Jacques. 1990. "A beleza do morto: o conceito de "cultura popular". Em *A invenção da sociedade*, ed. Jacques Revel. Lisboa: Difel.
- Debord, Guy. 2006 [1967]. *A sociedade do espectáculo*. Cascais: Edições Antipáticas.
- Delgado, Noémia. 1975. *Máscaras*, documentário estreado em 14.6.1976, 116".
- Dias, António Jorge. 1981 [1953]. *Rio de Onor, comunitarismo agro-pastoril*. Lisboa: Presença.
- Godelier, Maurice. 2007. *Au fondements des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris : Albin Michel.
- _____. 1996. *L'Énigme du don*. Paris: Fayard.
- Godinho, Paula. 2018. "Entre o lacón con grelos e o festival do cabrito: usos da memória e novas funcionalidades nos Entroidos galegos". *Trabalhos de Antropologia e Etnologia —Revista da SPAE* 58: 211-234.
- _____. 2015a. "Máscaras alienadas: da loucura festiva à mercadorização". Em *Este país não existe —textos contra ideias feitas*, coords. Bruno Monteiro e Nuno Domingos, 171-177. Le Monde Diplomatique e Deriva Editores.
- _____. 2015b. "Algumas notas sobre felos e felonia —rir e comemorar o entroido em Maceda", <http://www.osil.info/algumas-notas-sobre-felos-e-felonia-rir-e-comemorar-o-entroido-em-maceda/> [Consulta: 11 de fevereiro de 2015].
- _____. 2014a. "Caretos transmontanos: entre o registo escondido, a conversão em património e a mercadorização". Em *Caminhos e diálogos da Antropologia Portuguesa. Estudos de Homenagem a Benjamim Pereira*, coords. Jean-Yves Durand e Clara Saraiva, 99-104. Câmara Municipal de Viana do Castelo.
- _____. 2014b. "Re-signification of the past in the northern Portugal/Galicia border: amenity, heritage and emblem". Em *European Border Regions in Comparison —Overcoming Nationalist Aspects or Renationalization?*, orgs. Katarzyna Stoklosa e Gerhard Besier, 149-168. London: Routledge.
- _____. 2013. "Dá-nos a risa —Cultura popular, mudança, ou como os vizinhos de Varge fruem os seus caretos". Em *Metamorfoses da Cultura. Estudos em Homenagem a Maria Carlos Radich*, orgs. Maria João Vaz et al., 97-116. CEHC-ISCTE-IUL.
- _____. 2012. "Máscaras transmontanas em quatro tempos". Em *Máscaras, mistérios e segredos*, coord. Paula Godinho. Lisboa: Colibri.
- _____. 2010a. *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal —património, mercantilização e aporias da "cultura popular"*. Castro Verde: 100Luz.
- _____. 2010b. "Mercadorização da diferença? Tempos, lugares e usos das máscaras transmontanas". Em *Los lindes del patrimonio —Consumo y valores del pasado*, eds. Camila del Mármol, Susana Narotzky e Joan Frigolé, 313-334. Barcelona: Icaria/Institut Català d'Antropologia.
- _____. 2009. "Máscaras e Mudança Social no Nordeste Transmontano". Em *Museus e Património Imaterial —Agentes, fronteiras, identidades*, coord. Paulo Ferreira da Costa, 43-49. Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação.
- _____. 2006. *O leite e as margens —Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*. Lisboa: Colibri.
- _____. 1995. "Ser Rapaz, ir à Festa". Em *Actas do Congresso A Festa Popular em Trás-os-Montes*, org. Ana Maria Afonso et. al., 81-93. Bragança: Comissão Organizadora.

- _____. 1998. "A Festa dos Rapazes: nova arquitectura do género num meio em mudança". *Cultura — Revista do Centro de História da Cultura*. Lisboa: FCSH/UNL.
- Godinho, Paula (coord.). 2014. *Antropologia e Performance - Agir, Atuar, Exibir*. Castro Verde: 100Luz.
- _____. 2012. *Máscaras, mistérios e segredos*. Lisboa: Colibri.
- Godinho, Paula, et al. 1991. "Do Natal aos Reis". Em *Portugal Moderno — Tradições*, coord. Joaquim Pais de Brito, 50-58. Lisboa: Pomo.
- Gotham, Kevin Fox. 2002. "Marketing Mardi Gras: Commodification, Spectacle and the Political Economy of Tourism in New Orleans". *Urban Studies* 39(10): 1735-1756.
- Grindon, Gavin. 2010. "Carnaval contra el Estado: una comparación entre Bakhtin, Vaneigen e Bey". Em *Anarquismo y Antropología*, coord. Beltrán Roca Martínez, 177-197. Madrid: La Malatesta Editorial.
- Hartog, François. 2003. *Régimes d'Historicité — Présentisme et Expériences du Temps*. Paris: Seuil.
- Heinich, Nathalie. 2009. *La fabrique du patrimoine: de la cathédrale à la petite cuillère*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Jeudy, Henri-Pierre. 2008 [2001]. *La machinerie patrimoniale*. Paris: Circé.
- Manning, Frank E. (ed.). 1983. *The Celebration of Society - Perspectives on Contemporary Cultural Performance*. Bowling Green: Bowling Green University Popular Press.
- Oliveira, Ernesto Veiga de. 1984. *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- O'Neill, Brian. 1984. *Proprietários, lavradores e Jornaleiras—Desigualdade Social numa aldeia transmontana*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Otto, Rodolph. 1992 [1917]. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- Pereira, Benjamim. 1973. *Máscaras Portuguesas*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- _____. (coord.). 2006. *Rituais de Inverno com máscaras*. Lisboa: Ministério da Cultura/ Instituto Português de Museus.
- Pereira, J. M. Martins. 1908. *As Terras de Entre Sabor e Douro*. Setúbal: J.L dos Santos & Cª.
- Pessanha, Sebastião. 1960. *Mascarados e Máscaras Populares de Trás-os-Montes*, com desenhos de Mily Possoz. Lisboa: Livraria Ferin.
- Santos Júnior, J.R. 1940. "O "careto" de Valverde, o "chocalheiro" de Vale de Porco e as suas máscaras de pau", Em *Comemorações Portuguesas*. Porto.
- Scott, James. 1976. *The Moral Economy of Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1985. *Weapons of the weak - Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.
- _____. 1990. *Domination and the arts of Resistance- Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.
- _____. 1992. "Domination, Acting and Fantasy". Em *The paths to Domination, Resistance and terror*, eds. C. Nordstrom y J. Martin, 55-7. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Van Gennep, Arnold. 1947. *Manuel de Folklore Français Contemporain*, vol. III. Paris: Picard.
- _____. 1988. *Manuel de Folklore Français Contemporain — Cycle des douze jours: de Noël aux Rois*, Tome 1, vol. 8. Paris: Picard.
- Williams, Raymond. 1982 [1958]. *Culture and Society*. London: The Hogarth Press.

_____. 1993 [1973]. *The Country and the City*. London: The Hogarth Press.

Paula Godinho é antropóloga, investigadora no Instituto de História Contemporânea e Professora Associada com agregação no Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Realizou trabalho de campo ao longo de vários anos em Portugal, na fronteira entre Portugal e o Estado espanhol, e na Galiza, sobre reprodução social, festas e rituais, resistência e movimentos sociais, usos políticos da memória e práticas do património, processos de emblematização, turistificação e mercantilização da cultura, topografias do poder, culturas de fronteira e nacionalismos de diáspora.

Cita recomendada

Godinho, Paula. 2019. "Aporias e paradoxos numa festa de Inverno no nordeste de Portugal". *TRANS-Revista Transcultural de Música / Transcultural Music Review* 23 [Consulta: dd/mm/yy]



Esta obra está sujeta a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 España de Creative Commons. Puede copiarla, distribuirla y comunicarla públicamente siempre que cite su autor y la revista que lo publica (TRANS-Revista Transcultural de Música), agregando la dirección URL y/o un enlace a este sitio: www.sibetrans.com/trans. No la utilice para fines comerciales y no haga con ella obra derivada. La licencia completa se puede consultar en http://creativecommons.org/choose/?lang=es_ES