



Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Antropologia

A Procissão dos Penitentes:
Mudança numa comunidade da Beira Baixa

José Bernardo Silva da Cunha Pascoal

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Antropologia

Orientador:

Doutor António Fernando Gomes Medeiros, Professor Auxiliar

ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Outubro 2019

À aldeia de Enxabarda

Agradecimentos

Primeiro que tudo, agradeço à população da aldeia da Enxabarda, por me terem acolhido na sua aldeia, por me terem aberto as portas e estarem sempre disponíveis para falarem comigo acerca da sua localidade e da sua procissão. Sem estes, não existiria esta tese.

Ao meu orientador, o Professor António Medeiros, a quem estou grato para lá do que é possível de se pôr em papel. Pelo apoio que me deu ao longo desta dissertação, sem as suas opiniões, correções e ajudas este trabalho nunca teria ido para lá de um amontoado de ideias. E com quem espero continuar a ter conversas sobre cinema durante longos anos.

A todo o corpo docente do Departamento de Antropologia do ISCTE-IUL, que ainda muito antes de esta tese ter sido pensada, contribuíram para a sua realização, através de aulas e conversas que me abriram os horizontes para novas formas de ver o mundo e quem nos rodeia. Um especial agradecimento ao Professor Filipe Verde e ao Professor Brian Juan O’neill que em momentos chave deram-me sugestões importantes.

Fátima, Rosário e Elisa, as minhas colegas de mestrado, comigo partilharam muito desta viagem, ouvindo-me falar sobre os temas aqui abordados dentro e fora das aulas e seminários, um obrigado. À Joana, minha colega de licenciatura e mais importante que isso, minha amiga, um obrigado pela sua amizade e um obrigado pela sua disponibilidade para me ouvir, por me ajudar e para rever este texto.

Também agradeço do fundo do meu coração ao Nuno Leitão, que comigo percorreu as ruas da Enxabarda, e à Lurdes Leitão. Sem vocês nada disto teria sido possível. À senhora Adélia e ao senhor Domingos que me deram poiso na sua casa, um forte obrigado.

Por último, agradeço às duas pessoas que me permitiram chegar aqui, a minha Mãe e o meu Pai, os meus heróis. Obrigado por me deixarem seguir o percurso que quis, por me incentivarem a fazê-lo, por me acompanharem nesta viagem, por me ajudarem sempre que foi preciso, por serem quem são, sem vocês não seria quem sou hoje.

Resumo

Desde meados da década de 60 do século passado, que o interior de Portugal vive um processo de desertificação e desruralização que tem provocado um constante decréscimo populacional. Estes processos deixaram nas aldeias populações que tentam manter viva a sua identidade local adaptando os seus costumes às realidades que agora confrontam. Tendo por base a etnografia de uma procissão de Páscoa, numa aldeia da Beira Baixa, a presente dissertação pretende demonstrar que os impactos deixados por estes processos também são verificáveis em mudanças na dita procissão. Estes surgem como resposta a condicionamentos e necessidades locais que são resultado de mudanças sociais mais abrangentes. Estas arrastaram a “reinvenção” da tradição, o que torna relevante expor a forma como se recorda a procissão e é traçado um forte contraste face às suas expressões no presente. Em muitas outras localidades portuguesas tem-se desencadeado processos de patrimonialização e de dinâmicas de revitalização da cultura popular com propósitos turísticos, o mesmo aconteceu na aldeia que estudei, onde houve tentativas com este sentido. Estas, porém, ficaram aquém do pretendido, deixando um futuro ainda aberto à desertificação, que deve devemos pensar para além do processo de perda demográfica, incluindo todos os seus impactos na variedade das esferas da vida.

Palavras-chave: Antropologia social; desertificação; mudança; turismo; património; memória

Abstract

Since the mid '60s of the last century, that interior of Portugal has lived a process of both desertification and deruralization, which has provoked a constant decrease in population. These processes left behind, in these villages, populations that try to keep alive their local identity by adapting their costumes to the realities *in loco*. Based on the ethnography of an Easter procession, in a village in Beira Baixa, the present dissertation intends to show that the impacts left by these processes are also verifiable in changes in said procession. These arise in response to local conditions and needs which the result of wider social changes. This will bring about a “reinvention” of tradition, making it relevant to expose the way in which the population of this village remembers the procession and drawing a stark contrast to the discourses concerning the present. In many Portuguese localities processes of patrimonialization and dynamics focused of the revitalization of popular culture for tourism have been triggered, this village is no exception. However, these attempts have fallen short of what they set out to achieve, leaving a future still open to the process of desertification, which we must think about, looking beyond the process of demographic loss and reflecting about the impacts which this process has on all others spheres of life.

Keywords: Social anthropology; depopulation; change; tourism; heritage; memory

Índice

Introdução.....	1
Objectivos e Metodologia.....	2
Capítulo I – Caracterização e Contextualização da Enxabarda.....	10
1.1. A Aldeia.....	11
1.2. A População: Desertificação em números.....	17
1.3. Penitentes de Enxabarda.....	21
1.3.1. Figuras da procissão.....	21
1.3.2. A procissão no tempo e no espaço: Percurso e calendário.....	27
1.3.3. Raízes Históricas dos Penitentes.....	29
1.4. A Quaresma na Beira Baixa: Exemplos comparativos e contextualizantes.....	34
1.4.1. Concelho da Idanha-a-Nova e do Fundão.....	34
1.4.2. Penitentes de Paúl e Lavacolhos.....	35
Capítulo II – Dois casos de Mudança na Procissão.....	38
2.1. “Jesus Cristo não ia de sapatilhas”.....	39
2.1.1. Sapatilhas e dor.....	42
2.1.2. Caminhar nas brasas.....	45
2.2. Os “Penitentes” e os Géneros.....	49
2.2.1. A Proibição.....	49
2.2.2. A Participação.....	51
2.2.3. Porquê a mudança?.....	55
Capítulo III – Tentativas de mudança: Turismo numa aldeia não-turistificada.....	58
3.1. Dos “Penitentes” aos “Nazarenos”.....	59
3.1. As consequências e as motivações dos novos trajes: <i>Uniqueness</i> , localidade e turismo.....	62
3.2. Nem Barroca, nem Castelo Novo: Processos de turistificação da Enxabarda....	66
Reflexões Finais.....	70

Bibliografia.....	74
Anexos.....	79
Anexo A – Mapas	80
Anexo B – Documentos.....	83
Anexo C – Fotografias de 2004	86
Anexos D – Fotografias de 2010	88
Anexos E – Fotografias de 2018.....	90
Anexos F – Fotografias de 2019	98

Índice de Quadros

Tabela 1. 1 - População residente na freguesia de castelejo (1864-2011). Fonte: Instituto Nacional de Estatística, IP – Portugal..... 17

Tabela 2. 1- Número de homens e mulheres divididos por faixa etárias, referente à aldeia de Enxabarda (Fonte: INE) 56

Índice de Figuras

Figura 1. 1 - Gráfico representativo da progressão demográfica da Freguesia do Castelejo entre 1864 e 2011. Fonte: Instituto Nacional de Estatística, IP – Portugal 18

Figura 1. 2 - Gráfico representativo da população da freguesia do Castelejo dividida por faixas etárias. Fonte: Instituto Nacional de Estatística, IP – Portugal 19

Glossário

CCRE – Centro Cultural e Recreativo de Enxabarda

Penitentes – Relativo à procissão dos Penitentes ou às pessoas que vão envolvidas nos lençóis brancos

Figuras – Pessoas ou vultos

Samarra – Pele de ovelha ou carneiro

Latégo – Chicote de couro ou corda

Via Crucis – Caminho feito por Jesus Cristo desde o Pretório ao Calvário; Também conhecida com as 14^a Estações da Cruz.

Armas Christi – Conhecidos como os Instrumentos da Paixão, são os objectos associados à crucificação

Introdução

A escolha da aldeia de Enxabarda e a sua procissão, decidida numa visita na Páscoa de 2018, não foi inocente. Não era a primeira vez que ali estava, e já a havia assistido à cerimónia em duas ocasiões, a primeira em 2004 e depois 2011. Estas estadias anteriores, já distantes, tinham sido motivadas por uma amizade de longa data que existe entre a minha família e uma outra que é natural desta aldeia. Destas visitas ficaram memórias fortes acerca da procissão, a maioria de 2004, quando ainda não tinha 10 anos. A recordação de estar numa das ruas da aldeia em plena escuridão e de sob um silêncio que deixavam o meu “eu” criança desconfortável e acima de tudo apavorado. Se o silêncio me perturbou a aparição de uma figura de branco que nas suas mãos levava um candelabro aceso aterrorizou-me. Agarrei-me à minha mãe que soltou uma pequena gargalhada, e que foi prontamente mandada calar-se por outra figura que surgia de entre a escuridão. Esta estava toda de negro, envolta numa capa e transportando consigo um longo pau que levantou do chão, como que ameaçando-nos. Este foi o meu primeiro contacto com a “procissão dos Penitentes”, procissão essa que será o foco da presente dissertação.

Também lembro, daquele primeiro contacto, como depois se seguiram, uma após a outra, várias figuras de branco. Três vinham de braços dados em compasso solene, emitindo pequenos choros que se faziam ouvir no silêncio da aldeia de forma sinistra. Outras levavam escadas, seguindo-se outra que levava uma enorme cruz de madeira que carregava às suas costas; atrás desta vinha outra que arrastava pelo chão uma peça metálica que ao bater na calçada ecoava com estridência. No fim, surgiu um Penitente que a cada passo ia de joelhos ao chão, antes ainda passaram Penitentes que caminhavam ora vagorosamente ora passo rápido, enquanto circulavam mais livres outras figuras de negro, as que se certificavam que ninguém que assistia interrompia o cortejo.

No dia seguinte repetiu-se a cerimónia; no entanto, a cruz que no dia anterior era carregada por apenas uma pessoa, desta vez, ia em ombros de quatro Penitentes e nesta ia deitado um outro. Assisti a esta procissão do segundo piso da casa onde estava a pernoitar com a minha família e a família amiga, seria a mesma casa onde iria ficar alojado durante o trabalho de campo, anos mais tarde. Com a tenra idade que tinha, já conseguia compreender aquilo que esta imagem procurava evocar: a crucificação de Jesus. Este é o enquadramento da “procissão dos Penitentes”, é uma procissão de via-

sacra, comparável a outras procissões e cerimónias da região, hoje realizada na Enxabarda com enviesamentos que adiante comentarei.

Em 2011 regressei à aldeia durante a Páscoa para assistir a esta procissão e muito do que me lembrava continuava ainda acontecer. As duas noites (que mais tarde vim a perceber que na verdade eram três) de procissão continuavam a fazer-se. As figuras continuavam todas lá, desta vez menos aterradoras, talvez por já não ser tão impressionável.

Passados 7 anos, em 2018 desloquei-me à Enxabarda para averiguar se se reuniam as condições para trabalhar acerca da procissão, de fazer este o meu terreno. Assisti à procissão e deparei-me com uma cerimónia despida, que não correspondia nem à minha memória, nem às fotografias que tinha das ocasiões passadas. As duas noites a que assistira estavam reduzidas a uma, como justificação só me foi dito, muito casualmente, que “está de chuva e não há muita gente para os fazer, nem para os ver”. Quando houve procissão tão pouco algumas das figuras que lembrava estavam presentes. Questionei-me acerca daquilo que via, ou melhor, do que não via: “Onde estão aqueles três Penitentes que vão a chorar? Onde está o que leva o ferro? Será que me lembro mal?”. Não era uma questão de memória, na verdade: tal como já me tinham dito não havia gente para fazer a procissão.

Como viria a perceber, a desertificação é a raiz de quase todos os problemas da aldeia, seja a um nível social, económico, político e cultural. As suas consequências são abrangentes e alastram-se com novas manifestações. No terreno encontro uma população maioritariamente envelhecida, presa a um passado que dificilmente voltará. É pouca a população jovem e os costumes tornaram-se difíceis de manter, dada a falta de gente que os agarre, deixando propagar a ideia de que já nada é como era, que muita coisa na procissão mudou.

Objectivos e Metodologia

Quatro objectivos centrais e interligados definem a proposta de trabalho que quis desenvolver nesta dissertação. Em primeiro lugar, pretendi dar a conhecer quais os impactos da desertificação na aldeia da Enxabarda e na “procissão dos Penitentes”. Em segundo lugar, quis averiguar quais os discursos existentes acerca do passado e do presente da procissão, com o propósito de narrar o processo de construção da sua memória e quais as motivações das mudanças observáveis na perspectiva dos habitantes. Também quis investigar de que modo estas alterações na procissão estão relacionadas com

fenómenos mais abrangentes, como por exemplo, o crescente processo de mercantilização e patrimonialização dos costumes e tradições – fenómenos que nas últimas décadas ganharam ampla relevância à escala global, e também na região onde a Enxabarda se insere. Em último lugar, questiono a viabilidade destes processos no contexto local dada ao peso das condicionantes desde início levantadas.

Tendo em conta os objectivos agora explanados, o trabalho irá dividir-se em três partes principais que passo a descrever. O primeiro capítulo será dedicado a uma contextualização da aldeia, população e procissão, fazendo uso de descrições acerca de cada um destes pontos. Estas descrições têm como propósito facilitar a compreensão das duas partes seguintes, procedendo a apresentar a aldeia enquanto espaço – qual a sua dimensão, a sua envolvente, a sua disposição –, qual a sua população – procurando quantificar o problema da desertificação – e como se desdobra a procissão – quais as suas “figuras”, o seu percurso, as suas raízes históricas, qual a conjuntura regional de celebração da Páscoa, que casos comparativos existem.

No segundo capítulo analiso, de forma separada, duas mudanças verificadas na procissão, com o intuito de expor a percepção do passado que é transmitida através de memórias dos habitantes da aldeia. Traço uma narrativa que procura encontrar as razões destas mudanças bem como as suas implicações no presente e nas expectativas sobre o futuro da procissão. A forma como uma peça de vestuário pode representar novas motivações para a realização da procissão, onde se procura continuar a realizar a procissão que se considera tradição – não de forma estrita – mas por questões religiosas. Quais as razões para que no passado existissem restrições de género, porque deixaram de existir e como é que estas restrições são implementadas.

No terceiro capítulo deste trabalho interrogo duas tentativas de *turistificar* a procissão dos Penitentes que se desdobram na Enxabarda, reflectindo acerca de dois casos interligados. Um primeiro, em que se procurou financiar a procissão através de fundos camarários – que nunca chegaram a ser atribuídos –, uma forma de institucionalizar a cerimónia que não foi vinculada. O segundo caso, onde se procurou mudar os trajes da procissão para aqueles semelhantes aos dos *nazarenos*, em Espanha – o que lhe proporcionaria um maior grau de *uniqueness* – numa busca de exaltação da localidade, procurando conferir-lhe maior destaque relativamente a outras procissões semelhantes na região que atraem muitos mais visitantes. A aldeia procura, através da procissão, a mesma relevância turística de outros povoados na região, mas não tem conseguido materializar estes objectivos até hoje. Encontram-se num limbo estes planos que conscientemente

procuram formas de dinamizar o futuro da procissão, tendo em vista uma maior exposição a olhares exteriores.

Não existe literatura substancial sobre a Enxabarda em particular, nem sobre esta “procissão dos Penitentes” que aqui se realiza. Existe, no entanto, um número considerável de etnógrafos que se focaram nas tradições populares da região, a Beira Baixa, onde esta aldeia se enquadra, propondo referências de comparação que foram indispensáveis no desenvolvimento desta dissertação. Destaco os trabalhos de Jaime Lopes Dias, cujos onze volumes da sua obra mais conhecida *Etnografia da Beira* (Dias, 1963) foram fontes de informação diversa que me permitiram contextualizar a Enxabarda e os Penitentes num universo de costumes próprios da antiga província. Para além desta obra central, foram importantes como referências as etnografias de José Monteiro e de Maria Antonieta Garcia, respectivamente intituladas *Etnografia do Fundão* (Monteiro, 1999) e *Festividades de Páscoa Beirã* (Garcia, 2003). A primeira enfoca o contexto concelhio onde a Enxabarda se situa, assim sumamente importante como fonte de referência em termos políticos e identitários dada a importância que os concelhos têm em Portugal. Já a segunda aborda o calendário específico do ciclo pascal e as práticas a ele ligadas no contexto regional. Qualquer uma destas três obras fornece descrições de procissões de “Penitentes” noutras aldeias, na proximidade da Enxabarda, com várias semelhanças com a procissão na Enxabarda, embora também com claras dissimilaridades que justificaram a construção de argumentos importantes para a articulação deste trabalho.

Foi também pertinente fazer uso de fontes dedicadas à Páscoa na Idanha-a-Nova, concelho vizinho do Fundão, que talvez seja a zona da antiga província que melhor tem documentados os seus costumes quaresmais. Assim, como exemplo de contributos recentes, destaco a obra de António Catana e Hélder Ferreira, *Mistérios da Páscoa em Idanha* (Catana, et al., 2004), que oferece descrições sobre várias das manifestações quaresmais da Idanha. Também tomo várias agendas dedicadas aos ditos “Mistérios da Páscoa”, realizadas pela Câmara Municipal da Idanha-a-Nova, que nos permitem compreender o calendário festivo desta região e os processos correntes de turistificação que ali têm sido implementados nos anos recentes. A proximidade da Idanha-a-Nova e o seu extenso rol de procissões, rezas, ladainhas e cerimónias dedicadas à Páscoa ajudam-nos a criar uma base comparativa ainda mais abrangente.

Ainda no mesmo contexto regional, embora um pouco mais distante, encontrei no livro de José Manuel Sobral, *Trajectos: o Presente e o Passado na Vida de uma Freguesia*

da Beira (Sobral, 1999), inspiração para a abordagem a várias questões que irei tratar neste trabalho, principalmente as que estão relacionadas com memória e mudança, baseadas no uso que fez de obras de Maurice Halbwachs, como *The Collective Memory* (Halbwachs, 1950) e *On Collective Memory*¹ (Halbwachs, 1992), obras que muito embora sejam datadas continuam a ser relevantes. Outro autor que uso para pensar os processos de memória local foi Paul Connerton, cujos trabalhos são ainda relativamente recentes e procuram responder à questão de como as sociedades recordam – em *How Societies Remember* (Connerton, 1989)– e como a modernidade criou as condições para que sociedades esquecessem – em *How Societies Forget* (Connerton, 2009). A uma escala pequena, procurei reconhecer estas dinâmicas na Enxabarda e na forma como os seus habitantes recordam – e esquecem – aspetos das antigas procissões.

Outras monografias ainda me permitiram alargar o espectro das possibilidades de comparação que exerci e, assim, influenciaram pontualmente as análises feitas neste trabalho. Entre estas é de referenciar a obra de João Leal, *As festas do Espírito Santo nos Açores: Um estudo de Antropologia Social* (Leal, 1999), por também se tratar de uma celebração religiosa de iniciativa popular, semelhante à procissão que irei abordar. O mesmo seu trabalho de recolha acerca destas festas, fora do território português, em *Culto do Divino: Migrações e Transformações* (Leal, 2017), permitiu-me uma reflexão sobre o processo de institucionalização de um costume popular. O livro de Pierre Sanchis (1983), *Arraial – Festa de um Povo: as romarias portuguesas*, serviu de base para algumas considerações sobre promessas, serviu para pensar as festas e comemorações no contexto da aldeia portuguesa portuguesas e as relações do clero com as festividades populares. Também o livro de João de Pina-Cabral, “Filhos de Adão e Filhas de Eva”, me inspirou pela sua abordagem quanto às relações entre masculino e feminino e ainda das ligações com a igreja e o padre de uma população rural.

Importante também como referência de comparação no contexto português é o livro *Senhores de Si: Uma Interpretação Antropológica Da Masculinidade* de Miguel Vale de Almeida (Almeida, 2000) que estuda o processo de construção da masculinidade num meio rural Alentejano, e onde encontrei similitudes com algumas questões com que me confrontei na Enxabarda. De um modo mais amplo, sobre questões de género inspirei-me ainda nos trabalhos de Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion*

¹ Uma tradução para inglês de *Les cadres sociaux de La mémoire*, de 1952; e de *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte: Etude de memoire collective*, de 1941.

of Identity (Buttler, 1999), Silvia Gherardi, *The Gender We Think, The Gender We Do In Our Everyday Organizational Lives* (Gherardi, 1994) e Henrietta Moore, *Feminism and Anthropology* (Moore, 2000 [1988]). Estes foram textos que me serviram de base para as ponderações feitas acerca das proibições que existiram à participação das mulheres e à forma como estas encontram o seu espaço dentro de uma cerimónia historicamente protagonizada por homens.

Para abordar as questões relacionadas com “tradição” serão usados trabalhos e textos de vários autores, em primeiro lugar o de Eric Hobsbawn e Terrence Ranger que abre *The Invention of Tradition* (Hobsbawn, et al., 2000 [1983]). Creio que se pode demonstrar neste estudo de caso que também é aplicável o conceito de “invenção de tradição” que ficou cunhado por esta obra bem conhecida. Em questões relacionadas com “património” e turismo, os trabalhos de Barbara Kirshenblatt-Gimblett – no pequeno texto “Theorizing Heritage” (Kirshenblatt-Gimblett, 1995) e no seu livro *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage* (Kirshenblatt-Gimblett, 1998) – teceram considerações sobre o papel do património enquanto meio para conferir novas relevâncias a velhos costumes através da exposição dos mesmos ao olhar “dos outros”; afina, como turismo se tem afirmado como forma de conferir nova vida a velhos costumes, processos que devemos olhar de forma crítica.

Em Portugal estas temáticas têm vindo a ganhar maior destaque em anos recentes, uma relevância que advém do crescente fluxo turístico e uma vaga de patrimonialização que entretanto a Portugal chegaram. As marcas disto são visíveis através das várias candidaturas a Património Cultural Imaterial que têm sido apresentadas recentemente: destacam-se o fado, o canto alentejano, a falcoaria, a produção de barro em Estremoz, os chocalhos e olaria preta de Bisalhães e a dieta mediterrânea. É também de mencionar as redes de aldeias que surgiram nas últimas décadas, como a rede das Aldeias Históricas de Portugal (que abrange a Beira), a rede das Aldeias da Saudade no Minho, a rede das Aldeias de Xisto na região centro do país e a rede das Aldeias de Água no Alentejo. Neste particular, partindo do caso de Monsaraz o texto “Contributo para o estudo da pós-ruralidade em Portugal” de Luís Silva fornece uma visão que abrange estas temáticas que se tornaram abrangentes a muitas das freguesias e povoados rurais de Portugal (Silva, 2008). No tema do turismo e património, ainda em contexto português, também foi-me útil ainda o texto de José Manuel Sobral, “O Genuíno, o Espúrio e a Identidade Local: Um Estudo de Caso das Políticas de Património Em Meio Rural” (2004). Já referidos a contexto transfronteiriços, também foi pertinente ler os textos, “Patrimonialização e

Transformação das Identidades Culturais” (Pérez, 2003) de Xerardo Pereiro Pérez e de Javier Hernández-Ramírez “Turismo en la frontera: patrimonialización y cooperación transfronteriza en una periferia de la Unión Europea” (Hernandez-Ramírez, 2017).

Do outro lado da fronteira, em Espanha, estes temas têm sido abordados com maior afinco e há mais tempo do que em Portugal. Dali, destaco os textos de Isidoro Moreno Navarro acerca da Semana Santa na Andaluzia, “Los Rituales Festivos Religiosos Andaluces en la Contemporaneidad” (Navarro, 1997) e “Fiesta, identidade y mercadería: La Semana Santa de Sevilla en tiempos de globalización y de activación identitaria” (Navarro, 2013). Apesar de abordarem cerimónias de uma escala substancialmente maior do que a que aqui trato, estas referências servem de fonte de ideias e comparações interessantes focadas na nova importância que tradição adquiriu e na mercantilização de uma celebração de Páscoa. Também recolhi inspiração no texto de James W. Fernandez e Renate L. Fernandez, “Práticas Patrimoniais: Contextos Semânticos” (Fernandez, et al., 2009) bem como em “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural” de José Luis García (García, 1998). Além destes recursos literários irei fazer uso de recursos estatísticos dando números aos problemas levantados pela desertificação, o que creio que torne mais fácil, para quem ler, compreender a dimensão deste tema. Assim, apresentarei os dados recolhidos pelo Instituto Nacional de Estadística (INE) no âmbito do Recenseamento Geral da População entre 1864 e 2011.

O trabalho no terreno realizou-se ao longo de 6 meses, entre 2018 e 2019, nos quais estive presente na aldeia de forma intermitente e conforme a disponibilidade de quem me dava albergue assim como dos meios para me deslocar até lá. Fiquei instalado numa casa no coração da aldeia e foi aqui que realizei parte das minhas entrevistas com gente que era “amiga da casa” e que visitavam o casal de idosos que me deram telhado, cama e sustento. Viria a tratar este casal como família, a “tia” Adélia e o “tio” Domingos, senti-me figurativamente adotado e tornou-se comum questionarem-nos se eu era o neto deles.

A mais imediata das metodologias foi a observação participante por não querer isolar-me da vida da aldeia, o que com dificuldade poderia ter feito. Estava consciente, no entanto, de que num primeiro impacto com o terreno seria visto como o “miúdo da cidade”, aquele que está na universidade, que não conhece nem compreende a vida no meio rural e as vicissitudes do seu trabalho. Assim, numa das primeiras estadias mais prolongadas na aldeia arregacei as mangas e fui para a colheita da azeitona, trabalhando de manhã até ao fim da tarde de outono. Os terrenos e árvores pertenciam à tia Adélia e

ao tio Domingos, era uma boa forma de demonstrar o quão grato fiquei por me darem sítio onde ficar. Este também foi o meu primeiro contacto mais prolongado com um dos interlocutores mais importante deste trabalho. Aqui pude observar e participar no trabalho agrícola, ouvir histórias acerca do passado da vida na aldeia e de algumas das suas figuras e começar a traçar aquilo que viria a ser a contextualização do povoado e da sua população.

O café da aldeia, o único estabelecimento do povoado que abre todos os dias da semana de manhã à noite, viria a ser um dos principais espaços para o desenvolvimento do trabalho no terreno. No balcão e nas mesas deste estabelecimento criei contacto com muita gente da aldeia que, entre o café de manhã e a cerveja de noite, desabafaram muitas sobre as suas preocupações relativas ao presente e ao futuro da aldeia, bem como do da procissão.

Outra parte da recolha feita no terreno foi os dias passados a subir a descer a aldeia, a bater de porta em porta, tentando falar com o máximo número de pessoas acerca dos temas que esta dissertação aborda. Claro que nem todos foram recetivos a uma entrevista e outros pouco ou nada contribuíram para o desenvolvimento do trabalho mas estes processos fazem parte do trabalho no terreno como viria a perceber.

Através destes contactos pude assistir aos preparativos para a procissão – aqui a observação foi não participante – vendo como aqueles que nela participam se organizam no dia em que esta será realizada, combinando horas e local de encontro. Tive ainda acesso à negociação dos papéis e funções que cada um acataria durante a cerimónia, e durante a comemoração acompanhei-os em todo o seu percurso, até mesmo no que é vedado ao olhar do público – a chegada ao cemitério, a meio da procissão.

As entrevistas realizadas tiveram um cariz semiestruturado, optando por deixar os entrevistados falarem e divagarem um pouco, no entanto, porém guiando a conversa para que o foco permanecesse nos temas relevantes ao trabalho, e recolhendo em gravações de áudio estas conversas. O contacto continuado com estes interlocutores e as várias estadias feitas na aldeia permitiram que estas entrevistas tivessem um carácter fluído, que fossem recorrentes. Focaram-se numa recolha de testemunhos sobre como se realiza a procissão, histórias e memórias que os entrevistados tivessem, procurando esclarecer as temáticas expostas nesta dissertação.

Estas abordagens de referência são complementadas por uma recolha fotográfica da procissão feita nos anos de 2018 e 2019, bem como por várias fotografias de 2004 e 2011. Em 2018 as fotos são enquadradas pelo papel que então desempenhei – visitante da

aldeia que vinha ver a procissão – assim, são tiradas não no acompanhamento total da procissão mas sim em pontos específicos da aldeia, aqueles onde decidi aguardar pela passagem da cerimónia. No ano de 2019, já com contactos feitos no terreno e com a oportunidade de estar presente nos vários preparativos da procissão, pude fotografar todo o processo, desde o encontro nas traseiras da igreja, os preparativos dos vestes e adereços, a chegada ao cemitério e o regresso à igreja. Esta recolha teve como propósito ter referências visuais para as descrições que são feitas, e permitir, assim, uma maior compreensão daquilo que se aborda na presente tese aos seus leitores.

Capítulo I– Caracterização e Contextualização da Enxabarda

1.1. A Aldeia

Num dos vales da Serra da Gardunha encontramos a aldeia da Enxabarda. Trata-se de um pequeno povoamento, onde em 2011 quando o último Recenseamento Geral da População de Portugal foi realizado residiam 216 pessoas, hoje em dia talvez este número seja inferior a 200. Aqui, por estes vales da Gardunha o maior problema é a desertificação e, uma aparente morte lenta e dolorosa parece estar anunciada para muitos destes povoados. A perda de população na Enxabarda foi trazida por sucessivas ondas migratórias num só sentido, que esvaziaram a aldeia a favor de outros lugares distantes no litoral ou no estrangeiro, e por taxas de natalidade inferiores à de óbitos vincadas nos últimos anos (Silva, 2008: 7). Neste especto, esta realidade local é pouco diferente da vasta maioria das aldeias do interior de Portugal, que desde há mais de meio século se têm vindo a esvaziar: “Por volta de 1960, as freguesias rurais de Portugal entraram num processo de perda demográfica que inverteu a tendência de crescimento contínuo que se vinha verificando desde os finais do Antigo Regime” (Silva, 2008: 6-7).

A Enxabarda situa-se a cerca de 10 quilómetros a sudoeste do Fundão – sede do concelho onde se integra –, e a 4 quilómetros sul do Castelejo – sede da junta de freguesia (cf. Anexo A, Figura 2). A aldeia está numa situação em que não está perto nem está longe, como dizem os habitantes da Enxabarda. De facto, estas são distâncias curtas no papel mas fáceis de vencer para quem disponha de um automóvel²; porém, este é um privilégio relativamente raro, porque duas variáveis são supostas: capacidades financeiras e capacidades de conduzir. Atributos em muitos casos ausentes entre esta população envelhecida.

O acesso à Enxabarda é feito através de uma estrada municipal que liga à aldeia do Castelejo – se seguirmos no sentido norte – ou que faz ligação ao Açor, a terceira aldeia que integra a freguesia – caso sigamos no sentido sul. Das três aldeias que compõem a freguesia, Enxabarda é a segunda maior e o Açor a mais pequena. Percorrendo a estrada que liga o Castelejo à Enxabarda somos cercados pelo verde da florestação que se eleva pela direita e pela esquerda, formando ao longo do percurso um afundamento raso que se insere no plano mais próximo do lado esquerdo. Aqui situa-se um vasto espaço que se vai alargando, originando como que um delta que desemboca no

² Quem não tiver veículo próprio está dependente do táxi, de transportes médicos ou da bondade dos vizinhos que tenham meio de transporte. Sendo que na aldeia existe um táxi, que por sua vez pertence ao dono do único café da Enxabarda. É comum o cenário em que para transportar alguém no táxi o café tenha que ser fechado. O que significa que alguma da população está isolada de alguns serviços primários.

sopé da aldeia. Desde do desvio da estrada, à saída do Castelejo, que somos acompanhados por uma ribeira que atravessa o vale, a Ribeira da Enxabarda, esta que nos vai acompanhar até à aldeia onde depois a irá contornar e dirigir-se até ao Açor.

Usados para exploração agrícola, os terrenos envolventes da Enxabarda, com maior predominância nos situados a norte, estão divididos em parcelas, circunscritas por muros em pedra, sulcos na terra ou arbustos. A delimitação destes espaços também é feita pela presença de pequenos edifícios, barracas, por norma em tijoleira, onde ninguém reside. Estes espaços servem apenas de casas de arrumação para o material agrícola, mas raramente para as máquinas, estas são demasiado preciosas e vão para o mais perto possível das casas dos seus proprietários, como no passado acontecia com os animais de tiro, resguardados por baixo das habitações, ou junto a estas em anexos. Hoje alguns destes campos estão evidentemente abandonados; porém, muitos são ainda usados com um fim agrícola.

A Enxabarda aparece-nos de entre o verde da serra, um amontoado de casas simples, deitadas sob uma encosta supina ao terrenos agrícolas que atravessámos vindos do Castelejo, a maioria pintadas de branco, isto quando não mantêm a tijoleira exposta, e os seus telhados em telha de cerâmica avermelhados.

Os espaços urbanizados da aldeia dividem-se em dois núcleos ou bairros: uma zona mais antiga, que é o núcleo inicial da aldeia, situada mais a sul, e um agrupamento de casas na sua periferia norte, que surgiu em tempos mais recentes (cf. Anexo A, Figura 1). Não existem nomes específicos para cada uma destas duas áreas distintas mas a soma dos dois núcleos referidos faz da Enxabarda uma aldeia cujo seu espaço urbanizado ocupa um total de 7,5 hectares³. Apesar da dimensão do povoado no seu conjunto, muitas das casas estão desabitadas, quer de forma total quer de uma forma parcial – grande parte das habitações são usadas sazonalmente por quem ali já não reside, quando regressa à “terra”.

Podemos perceber a aldeia de Enxabarda tomando como primeira referência a definição de *aldeia transmontana* proposta por Orlando Ribeiro, embora com algumas diferenças possam ser encontradas. Também aqui se replica um tipo de aldeia “aglomerada num núcleo apenas ou em vários bairros próximos mas individualizados”, o que podemos verificar com o núcleo inicial ou histórico da Enxabarda e com o *bairro* que germinou à sua volta posteriormente, formando a zona mais recente da aldeia. Do mesmo modo reconhecemos o quadro em que “casas umas vezes se tocam outras estão separadas

³ Estes dados encontram-se na 1ª Revisão do Plano Diretor Municipal do Fundão de Setembro de 2015, presente em: http://imprensa.cm-fundao.pt/urbanismo/reot_fnd.pdf

por campos lameiros, arvoredos ou logradouros e terrenos vagos” (Ribeiro, 2002 [1961]: 86), norma da disposição das habitações na Enxabarda. Outro ponto comum é a forma como são construídas na vertical com um piso para habitação e o rés-de-chão é usado para arrumação.

No Povoado, as ruas e ruelas parecem contrair-se à nossa volta a cada passo e a cada esquina. Sobretudo a zona mais antiga da aldeia que tem um corte irregular com ruas estreitas que tornam a circulação de automóveis ligeiros difíceis e ainda mais a de máquinas agrícolas. Em muitas das ruas não passam dois carros lado a lado, o que obriga a uma permutação entre os que querem descer a rua e os que a querem subir. Nesta zona não existem nem muitos espaços livres nem grandes praças, as casas são geralmente em banda, ou seja, têm paredes encostadas a outros edifícios e são construídas com dois a três andares. Nestas, é no piso mais térreo que fica a “loja”, o local que serve de adega, celeiro, arrecadação, de tudo um pouco. Aqui guarda-se o vinho, o azeite, as ferramentas, o material agrícola, os animais, a palha, a lenha, etc.; servem, sobretudo, como adegas e local de eleição para receber visitas, ali pode-se beber “um copo” e desenrolar a pesquisa etnográfica, como pude experienciar em várias ocasiões.

A forma compacta de construção, no centro mais antigo do povoamento, causa a sensação de que estamos constantemente a ser observados. Quando passamos por uma casa habitada com os estores abertos podemos ver quem lá está e o que está a fazer; a privacidade é muito pequena nestas ruas estreitas do núcleo velho. Quanto mais para o interior da aldeia nos dirigimos mais as ruas serpenteiam e sobem pela encosta acima. A topografia não ajuda, e circular dentro da aldeia resolve-se como um ato de “trepar” as ruas ou de as “destrepar”, devido ao acentuado declive do monte que a acolhe. Já a zona periférica habitada situa-se a norte do núcleo antigo, onde as casas surgem mais dispersas. Adjacente a cada uma das casas surgem terrenos usados para produção agrícola de subsistência ou mesmo produção com fins comerciais, no caso das mais extensas, que por norma focam-se na produção de cereja, azeitona e mel.

Dentro do núcleo histórico, na extremidade nascente, num curto espaço de pouco mais de cem metros, encontram-se os principais serviços e ocupações da Enxabarda, ao longo da Rua de Santo António (cf. Anexo A, Figura 1). Durante as primeiras horas do dia, o café é o ponto da pausa matutina onde encontramos homens, mulheres e crianças; de tarde, e até à hora do fecho, serve principalmente como ponto de encontro para os homens da aldeia que aqui vêm conviver e, acima de tudo, consumir bebidas alcoólicas, sendo mais requerido a cerveja e o vinho.

Uns metros à frente do café está um edifício recente, cujos traços modernos assim o denunciam, e nem mesmo a conservação de algumas paredes em xisto deixa que quem por ali passe se engane. Conta com dois pisos, o inferior – que dá para a Rua de Santo António – é onde fica a casa mortuária⁴ da aldeia, já o piso de cima, cujo acesso é feito pela travessa que liga a Rua de Santo António à Rua do Covão, serve de consultório para as ocasionais visitas do médico à aldeia. Um pouco mais à frente, está o que mais se assemelha a uma praça ou largo na aldeia. Ali, um alargamento da rua põe de um lado a Igreja Matriz de Santo António e do outro lado o edifício que comporta o Centro Cultural e Recreativo de Enxabarda (CCRE) e o Centro de Dia.

O CCRE assim como o Centro de Dia, este último instituído há menos tempo, são “filhos” de uma das figuras mais adoradas da aldeia – o já falecido José Valente cuja memória ainda hoje se reverencia com uma foto e dedicatória no bar do CCRE. Este homem, segundo me foi contado, era natural de Louriçal do Campo, casou-se com uma “moça da terra” e mudou-se para Enxabarda onde fez a sua vida, dedicando-se à agricultura. Por iniciativa própria decidiu que faltava na aldeia uma associação que a dinamizasse, que fizesse eventos e que criasse confraternização entre a população fora das tabernas e cafés. Foi assim que em 1976 nasceu o Centro Cultural e Recreativo de Enxabarda cuja primeira sede foi na antiga escola da aldeia e onde hoje em dia se guarda o equipamento dos Sapadores Florestais. Existe a noção de que os resultados da ação de José Valente se tornaram centrais para a vida da localidade. A forma como os Centros dinamizam a terra e apoiam a população demonstra que estes são um dos pilares da vida contemporânea em Enxabarda, como qualquer visitante pode constatar.

O edifício que atualmente alberga os centros foi produto do trabalho e esforço da aldeia, de facto, dinamizado pelos empenhos do ativista referido. Não quero com isto romantizar em demasia o assunto: não se trata de uma construção feita com espírito de comuna ou algo que se pareça. Mas a edificação foi em parte pago pela aldeia e, mais que isso, em parte construída pela “malta” local. Muitos dos tijolos que dão corpo ao edifício foram ali colocados pela população como se gosta de lembrar até hoje, quando o Centro se torna tema de conversa. Existe, por isso, um orgulho em relação a este espaço, mais do

⁴ Em 2011 esta casa mortuária serviu de pretexto para uma manifestação popular. A demora em concluir as renovações e abrir o espaço levou a que no dia das eleições presidenciais – a 23 de Janeiro – os eleitores da aldeia se deparassem com as portas do local de voto fechadas com duas tábuas de madeira cruzadas e uma chave partida na fechadura. Sem mortuária, já que a anterior tinha sido demolida para criar um espaço com melhores condições, e com a recusa do Padre em deixar que a Igreja fosse usada para tal fim, os corpos eram velados em casa.

que é comum: ali está o trabalho da aldeia enquanto comunidade mobilizada, o tempo e dinheiro que cada um pôde disponibilizar na medida das suas disponibilidades. Podemos apreciar este brio em conversa com quem ajudou com o que pôde, pessoas que dizem ter memória de “andarem de porta em porta a pedirem dinheiro para comprar o terreno e depois para comprarem os materiais para construir o Centro” ou mesmo quem na altura não tinha idade para andar a “acartar sacas de cimento” tem memória de os pais ou irmãos por ali andarem a erguer aquelas paredes.

O CCRE encarrega-se de organizar as festas, bailes e almoços; no fundo o seu propósito é dinamizar o convívio da população e atividades lúdicas. É comum organizarem bailes onde contratam um músico – normalmente de música “pimba” – e no salão principal dançam e bebem até altas horas da madrugada. Também é corrente organizarem-se almoços de convívio neste salão, sobretudo os marcados no advento de uma data importante seja o Natal ou o aniversário do CCRE. Para além disto ainda existe um bar que abre uma vez por semana ou quando há festas na aldeia.

O Centro de Dia tem um papel focado na prestação de serviços sociais. Numa localidade tão envelhecida, sobre o qual irei falar mais à frente, este tipo de ações foca-se no fornecimento de refeições e auxílio médico através de consultas numa pequena sala por cima de Casa Mortuária, como já descrito anteriormente⁵; também se organizam excursões, embora estas sejam mais esparsas e sempre para o mesmo local – aquele que é o centro da peregrinação e maior destino religioso de Portugal – o Santuário de Fátima.

Ao operar segundo um regime de quotas dependentes das capacidades de cada um garante-se que ninguém dentro da aldeia passa por uma situação de não ter as suas necessidades primárias cobertas – como por exemplo comida e apoio médico – que poderiam escassear para alguns, seja por razões do foro económico ou por estarem incapacitados a nível físico ou psíquico; porém, mais que garantir estes apoios, garante também espaços para o convívio, para a socialização, para a dinamização cultural da aldeia e acima de tudo procura-se criar uma rede dentro do povoado que possa combater o isolamento social e a solidão. Dois problemas que estão associados ao envelhecimento (Wenger, et al., 1996: 333).

⁵ Em conversa com a Sra. Adélia, que durante as minhas estadias na aldeia deu-me sempre teto e cama, esta explicava-me como o Centro de Dia operava em termos de quotas: “todos pagamos ao Centro de Dia, uns mais que outros, depende das possibilidades de cada um, quem tem mais paga mais, quem tem menos paga menos”.

Saindo da Rua de Santo António e subindo para o interior da aldeia temos a antiga escola – que, como já foi dito, hoje é onde estão os Sapadores Florestais – sendo que as suas instalações passaram para a dita “escola nova”, esta situada no cimo da aldeia, junto ao cemitério, numa zona chamada Calvário. Como consequência da ausência de um número significativo de crianças em idade escolar na Enxabarda, a que foi a “escola nova” a partir de 1965, está hoje-em-dia desativada, servindo de sede para o Rancho Folclórico e ainda para um pequeno museu, o Museu Rural. Se descermos do Calvário e nos mantivermos dentro do interior do núcleo antigo da aldeia vamos, mais cedo ou mais tarde, parar à Rua do Covão. É nesta rua que se encontra o forno comunitário, algo que foi comum encontrar em muito povoaamentos do interior de Portugal.

1.2. A População: Desertificação em números

Desde meados da década de 40 do século XX que a freguesia do Castelejo apresenta um declínio populacional. Se percorrermos os dados do recenseamento populacional desde a sua primeira iteração de 1864 até à sua última à data, em 2011 (Tabela 1), constatamos que existe um declive logo a partir dos anos 40, ainda que o verdadeiro declínio se marque sobretudo desde a década de 60 (Gráfico 1) até hoje. Se em 1960 foram contados 1616 habitantes, em 2011 eram apenas 656; uma perda de 59% dado que a população está repartida por três lugares já mencionados: Castelejo, Enxabarda e Açor.

ANO	POPULAÇÃO TOTAL	HOMENS	MULHERES	OBSERVAÇÕES
1864	1161	568	593	
1878	1405	697	708	
1890	1386	622	720	Recolha dos números de população por sexo foram feitos apenas à população presente
1900	1477	723	752	
1911	1583	765	796	
1920	1477	688	786	
1930	1537	741	789	
1940	1745	865	880	
1950	1674	813	861	
1960	1616	787	829	
1970	1265	-	-	Informação relativa aos sexos não recolhida neste ano ou indisponível
1981	1069	499	570	
1991	949	443	506	
2001	824	383	441	
2011	656 ⁶	419	444	

Tabela 1. 1 - População residente na freguesia de castelejo (1864-2011). Fonte: Instituto Nacional de Estatística, IP – Portugal

⁶ Este número vem na tabela Q601 dos Censos 2011: Resultados Definitivos da Zona Centro, publicados em 2013. No relatório definitivo o número é substancialmente maior, de 864, mas sendo que 656 é o dado repetido em várias outras tabelas de dados definitivos, tomei este valor como referência válida.

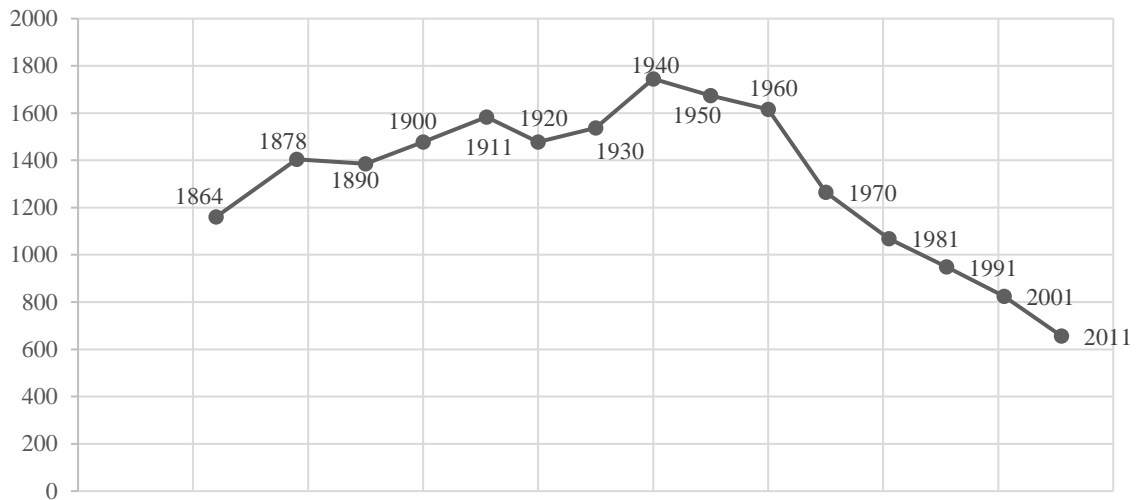


Figura 1. 1- Gráfico representativo da progressão demográfica da Freguesia do Castelejo entre 1864 e 2011. Fonte: Instituto Nacional de Estatística, IP – Portugal

Estes números (Tabela 1) tendem a comprovar a noção mais geral da desertificação do interior rural de Portugal: “Por volta de 1960, as freguesias rurais de Portugal entraram num processo progressivo de perda demográfica que inverteu a tendência de crescimento contínuo que se vinha verificando desde os finais do Antigo Regime” (Silva, 2008: 6-7).

Uma grande parte da população emigrou, saindo das aldeias para zonas citadinas bem como para o estrangeiro, o principal destino foram países como França e Alemanha bem como Angola e Moçambique, procurando nestes locais encontrar uma vida mais desafogada. O “salto” abriu a porta para que cada vez mais gente quisesse sair dos campos, deixar a vida incerta que proporciona a terra, para viver uma vida de “cinto desapertado”. Como dito por um dos interlocutores deste trabalho, o Luís Jorge:

Aqui a primeira lembrança que eu tenho dos emigrantes é na alimentação, é uma coisa estranha como uma pessoa onde passou fome chega a uma terra estranha onde lhe vendem aquelas partes menos nobres dos porcos e das vacas a um preço irrisório, chegaram ao paraíso. Podiam comer sem limite. Tu vais daqui de uma terra onde nem enches a barriga e chegas a uma onde comes o que queres, tu só dizes bem daquilo. É o paraíso.

Luís Jorge, residente da Enxabarda

No período pós 25 de Abril a migração deixou de ser feita para o estrangeiro e começou sobretudo interna. Em alguns casos a saída da aldeia foi para cidades próximas como Castelo Branco, Lisboa e arredores. Servem de ilustração para estes fenómenos dois dos interlocutores mais assíduos neste trabalho de campo, sobre quem falarei mais

adiante, residem ou a dada altura residiram em zonas periféricas a Lisboa como acontece em diversos casos que cheguei ouvir referenciados.

O trabalho agrícola, em décadas recuadas entendido como o fado inevitável da maioria, é pouco sedutor para a maioria dos jovens contemporâneos- que procuram ir mais além nos estudos e arranjam outros empregos que lhes sejam mais apetecíveis. Assim a população que aqui reside é não só cada vez menor em número mas cada vez mais velha. A freguesia do Castelejo sofre do mesmo mal que muito do interior de Portugal: não apresenta condições que motivem a fixação de uma população jovem.

A partir da Figura 1.2 podemos confirmar que no total de três lugares a vasta maioria da população tem idades para lá dos 45 anos. Se olharmos de forma mais aprofundada para o caso da Enxabarda, como já referido, em 2011 residiam 216 pessoas – apenas 32 habitantes tinham menos de 20 anos e 64 tinham mais de 65 anos.

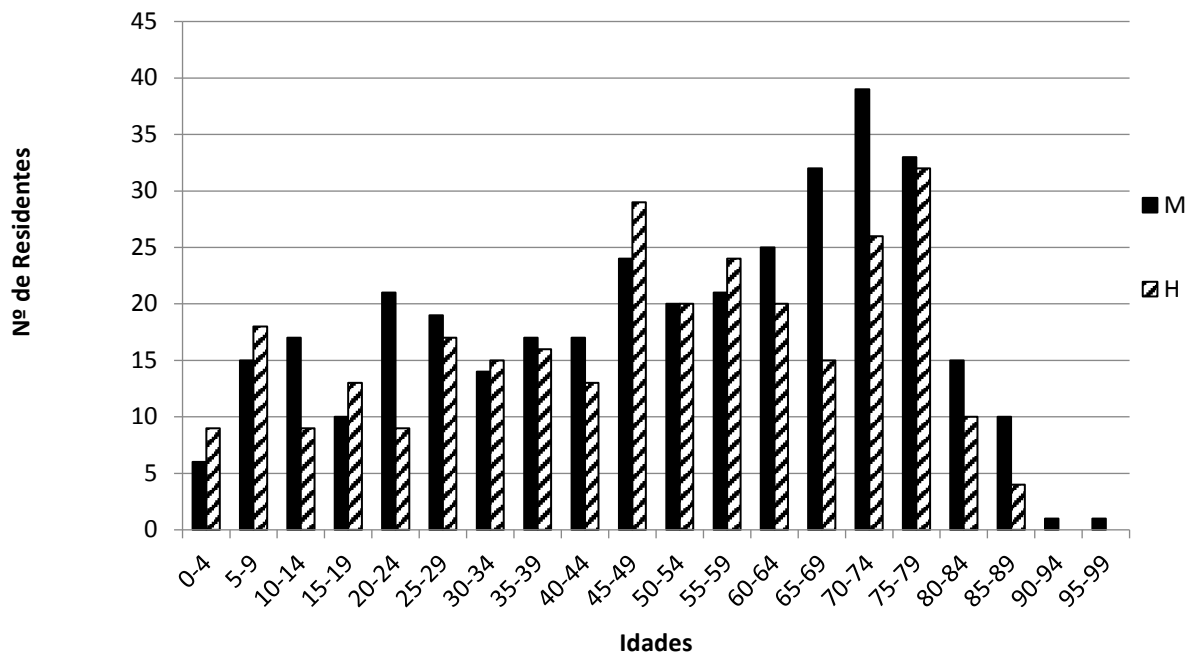


Figura 1. 2 - Gráfico representativo da população da freguesia do Castelejo dividida por faixas etárias. Fonte: Instituto Nacional de Estatística, IP – Portugal

No que toca à população idosa é importante referir que das 64 pessoas com idades acima de 65 anos, 40 são mulheres, ou seja, existe uma discrepância entre o número de mulheres e o número de homens idosos, indicando-nos que existe um número substancial de mulheres viúvas ou de mulheres que nunca casaram. Comprova-se assim parte do que foi anteriormente referido quanto ao isolamento e solidão: como a literatura comparativa nos sugere (Wenger, et al., 1996: 336) a solidão manifesta-se predominantemente entre as

peessoas em situação de viuvez, algo que também se tornou patente na medida das conversas e das observações que fiz no terreno.

O baixo número de jovens, existente na aldeia justifica que, por exemplo, tenha deixado de existir uma escola em Enxabarda como já mencionado. Não existem na aldeia, alunos suficientes para constituírem turmas que legitimem a colocação de professores. Em 32 jovens residentes, apenas 18 frequentavam o ensino obrigatório – do 1º Ciclo do Ensino Básico ao Secundário – e 4 frequentavam o Ensino Superior. Na freguesia do Castelejo existe apenas uma escola em funcionamento, uma escola de 1º Ciclo, o que implica a inscrição em escola que estejam fora da freguesia, por norma no Fundão, a partir do momento que transitam para o 2º Ciclo.

1.3. Penitentes de Enxabarda

Contextualizei a Enxabarda – a disposição da aldeia, a sua envolvente, a sua arquitetura, os serviços e os espaços mais assinaláveis, e os seus habitantes – a demografia, a respetiva relação com a terra. Descrevo, em seguida, a procissão que é o foco desta dissertação.

Pouco antes da meia-noite, na madrugada de Sexta-feira Santa para Sábado de Aleluia, a aldeia é coberta em plena escuridão uma vez que são desligados os candeeiros de rua por um homem que é pago para este efeito, desliga-os aqui e em Lavacolhos; e por detrás da igreja juntam-se aqueles que vão participar na procissão, aqui prepararam-se e organizam-se. Reunidas as condições saem por trás da igreja vários vultos vestidos de branco dos pés à cabeça. Estes primeiros vultos surgem acompanhados por outras figuras vestidas em tons mais escuros, agrupando-se todos para percorrer a aldeia a um passo vagaroso, como se de um cortejo fúnebre se tratasse. Deslocando-se pelo povoado, o grupo dirigir-se-á ao seu ponto mais alto. Assim, faz-se uma recriação parcial da *Via Crucis*, ou seja, o trajeto percorrido por Jesus Cristo até ao Monte do Calvário e aqui, os Penitentes deixam a cruz que portavam, regressando por fim à igreja.

Para além da enorme cruz em madeira já referida, alguns daqueles vultos levam consigo vários adereços como escadas, candelabros, uma relha de ferro que vai atada no pé de um Penitente e que este arrasta no chão, etc. Como portador de um destes adereços cada um dos Penitentes desempenha um papel bem determinado na procissão. Assim esta procissão enquadra-se dentro de uma procissão de via-sacra em que se recriam as últimas horas de vida de Jesus Cristo mas esta tem dimensões muito próprias, tornando-a numa via-sacra diferente do comum – estas diferenças são talvez fruto da vasta paisagem de outras cerimónias, noutros povoados desta região.

1.3.1. Figuras da procissão

A procissão divide-se em dois grupos base, que são facilmente demarcados pelas suas indumentárias específicas: os “Penitentes”, propriamente ditos, e os “Guardas”. Os primeiros apresentam-se envoltos em lençóis brancos, cobertos dos pés à cabeça, e com um cinto ou corda na cintura para lhes prender as vestes. O segundo grupo é composto pelos “Guardas” que usam de roupas pretas ou de tons escuros que embora em anos, agora longínquos, estas fossem capotes alentejanos ou qualquer outro tipo de casaco ou robe que os cobrisse, recentemente são tão simples como umas calças de ganga escuras, um

casaco preto e um lenço a cobrir o rosto (sendo este por vezes acompanhado de um chapéu).

Guardas

Todos os anos, ainda antes da meia-noite, assim que se corta a eletricidade, os Guardas começam a percorrer a aldeia com os seus cajados que arrastam no chão quebrando o silêncio previamente instalado: o propósito é alertar a população de que os Penitentes estão na rua. Com o cajado batem também no chão dando ordem para a procissão parar ou andar. O papel destas figuras tende a ficar marcado na memória de quem já esteve presente na cerimónia pela sua forma de estar para com quem assiste e sendo assim chamados de Guardas porque tendem a manter a ordem e o “respeito” pela procissão ⁷.

Como tal, são figuras que causam algum medo. Para aqueles que não demonstram respeito, a solução tende a ser atirar-lhes punhados de gravilha ou ameaçar com o cajado, embora este tipo de cenário seja cada vez mais raro, talvez assim o seja pela falta de jovens na aldeia, o que se traduz num “policiamento” menos forte; no entanto, é de denotar que os Guardas de hoje são eles mesmos parte deste grupo de jovens da aldeia. Conta-se que o medo que estas figuras impunham a determinada altura motivava a que muita gente da aldeia preferisse resguardar-se em casa para assistir à procissão dado que existia sempre o risco de levar com um punhado de gravilha ou um pau. Como me contava o Zé Mota: “Havia aí guardas que quando eu era miúdo e via, aquilo nem a janela quase podias abrir, vias por detrás dos vidros. Esse maluco do Zé Sidónio e companhia que andavam com brita no bolso e toca a atirar”.

Não existe um traje propriamente dito para estas figuras tão truculentas. Usam roupas do dia-a-dia, dentro de uma paleta de cores mais desalumiada, calças de ganga e *sweatshirt* ou corta-vento ou um outro tipo de casaco que os proteja dos elementos. Existe um esforço para esconder a identidade mas este esforço tem-se tornado cada vez menor. Da última ocasião que vi a procissão (em 2019) um dos Guardas seguia o cortejo sem qualquer tipo de preocupação em esconder o rosto. Do meu ponto de vista parte da razão para isto é a forma mais descontraída como se passou a fazer o “policiamento” da cerimónia, noutros tempos à mais ínfima quebra daquele que é o código de conduta – o

⁷ Este é o termo que é tendencialmente mais usado pela população, por “respeito” querem dizer que se mantém silêncio, que não há risotas, que existe uma certa distância entre quem assiste e quem participa, que acima de tudo garante que quem ali está a observar tenha um sentimento que é melhor traduzido pela expressão inglesa de *awe*, um misto de temor, admiração, reverência, respeito.

silêncio, a distância, o tal “respeito” – por parte de quem assiste, aqueles que esta procissão guardam não hesitavam em punir ou ameaçar punir.

Penitentes

Em 2018, assisti à procissão ao fundo da bifurcação Rua do Covão, que é esguia mas não muito sinuosa; no entanto, a sua estreiteza torna-a a rua mais escura entre todas por onde passam os Penitentes. Na obscuridade que pouco permitia ver, ali me coloquei para observar, de olhos postos onde achava estar o início do arruamento e aguardei pela procissão. Cerca de 15 minutos depois da passagem do primeiro Guarda, surgia ao longe a primeira mancha branca, bem lá ao longe, quase impercetível, quem estava comigo sussurrava “acho que vejo um lá ao fundo”. A um ritmo arrastado, regular, a “mancha” foi-se tornando mais nítida e cada vez mais próxima de nós. Já os guardas com os seus fatos escuros são totalmente engolidos pela escuridão e só sabemos que se aproximam pelo som do cajado na calçada.

É estranho como algo tão simples como a imagem de uma figura de branco dos pés à cabeça, que se move de uma forma tão solene, possa causar calafrios, como eu próprio os senti e que também vi espelhados noutros assistentes; todavia, é este o propósito que procuram os Penitentes: causar impacto. Assim, é comum vermos crianças que se escondem atrás dos pais e muitas vezes o silêncio total é interrompido pelo som de uma criança a chorar.

Os lençóis em que se envolvem os Penitentes e que são atados à cintura por um cordão ou um cinto de pele – da mesma forma que se faz em Lavacolhos e no Paúl – são puxados por cima da cabeça de forma a esconder a cara. Não se usam coroas de espinhos, como em Lavacolhos ou Paúl, o único adereço que se põe na cabeça é um lenço preto, que, aliás, não é usado por todos, mas apenas pelas “Três-Marias”. Nos Evangelhos, as Três-Marias foram as três mulheres presentes na crucificação de Jesus Cristo e que visitaram o sepulcro, os vários evangelhos são pouco congruentes relativamente à identidade destas, mas por norma considera-se que se trata das três seguintes: Maria, mãe de Jesus; Maria Madalena; Maria de Cléofas, tia de Jesus; Maria Salomé, mãe de Tiago e João (Mateus 27:55-56; Marcos 15:40; João 19:25). Ao longo da procissão estas três figuras são as únicas a quem é permitido vocalizar qualquer tipo de som para chorar e lamuriar pelo sofrimento de Cristo. Os lenços que usam na cabeça simbolizam que estamos perante figuras femininas e mais que isso estamos perante mulheres enlutadas. Por baixo do lençol levam roupa “normal”, do dia-a-dia, e não se descalçam. Este

pormenor terá relevância mais adiante, quando abordarmos como a procissão se desenvolveu, quais as memórias que existem e qual a imagem na cerimónia contemporânea.

Sobre o simbolismo dos lençóis brancos, Maria Antonieta Garcia diz-nos que é “a cor do Além” (Garcia, 2003: 24), a isto acrescento que a própria forma como os Penitentes vão enrolados em lençóis brancos pode remeter-nos para as mortalhas com que se enrolavam os mortos. Também o uso de um cinto de cordame ou de pele pode ser associado à forma como se prendiam estas mortalhas fundamentando a razão pela qual a primeira ideia que temos quando vemos estes vultos é a de que eles são representações de fantasmas. A principal razão deste entendimento imediato é a imagem ubíqua do fantasma na cultura popular figurado enquanto um lençol branco. Por outro lado, é curioso pensar que apesar do branco ser a cor da pureza e da virtude, os Penitentes são figuras que vão a penar pelos seus pecados, convocando referências que também são, de outro modo, muito familiares, tanto que estão entrosadas por conjunto antigo e muito difundido de crenças cristãs.

Algumas das pessoas com quem conversei e que algumas das quais entrevistei no terreno, por vezes, chamavam os Penitentes – as figuras de branco – de “almas penadas”. Assim, normalmente referiam-se àqueles que nenhum adereço levam e que vão sozinhos no cortejo. Na tradição popular portuguesa as almas penadas são figuras sobrenaturais que representam o espírito de quem já faleceu: parentes e amigos. É suposto regressarem à vida terrena para suplicarem aos seus ente-queridos que lhes resolvam os compromissos deixados pendentes para que possam então transitar do Purgatório para o Céu: “As almas d’aquelles (sic) que morrerem, sem restituir o que devem voltam a este mundo, por favor de Deus, e imploram de algum amigo ou parente que restitua a cousa (sic) roubada” (Vasconcelos, 1882: 301). O propósito seria, enquanto no Purgatório, regressarem ao mundo dos vivos sobre a forma de um vulto, luz, voz, etc. e desta forma pedirem que os seus familiares e amigos desfaçam os males feitos em vida para que a sua alma seja merecedora de um lugar no Céu.

A ideia de que estamos perante representações de almas penadas encaixa no restante já dito sobre a simbologia do branco e do lençol. Se são figuras que vêm do “Além” – partindo do princípio que por tal nos referimos ao mundo não-térreo, o mundo dos mortos – e que o lençol pode ser visto como uma referência direta às mortalhas fúnebres, que a procissão é um ato de penitência pelos seus pecados então aparenta fazer sentido dizer que de almas penadas se tratam.

Apesar de se chamar “alma penada” àqueles Penitentes que nenhum adereço levam, e que fazem a procissão sozinhos, já as restantes figuras têm incumbidos outros papéis dentro desta performance. Irei cingir-me à ordem com que os Penitentes partem das traseiras da Igreja. A presença de algumas figuras está dependente da existência de certos adereços. Embora a ordem de saída não seja aleatória e cumpra certas normas, estas podem ter pequenas divergências de ano para ano, dependendo de quem está a dar a ordem de saída. Como tal, irei manter-me o mais próximo do que se espera que seja a ordem, fazendo uso da observação da procissão no terreno e pelas descrições do que era considerado costume, como me foi sugerido em entrevistas que realizei.

À frente vai uma ou duas almas penadas, seguido de três vultos com lenços pretos nas cabeças, as “Três-Marias”. Algum tempo depois surgem dois vultos que trazem por cima deles uma pequena e débil luz, proveniente de lanternas de óleo que vão pendentes na ponta de uma vara e que tal como as lanternas é metálica. Seguem-se dois Penitentes cada um com uma escada de madeira debaixo do braço. As escadas são consideradas uma das *Arma Christi* (Instrumentos da Paixão) na crença cristã porque foram usadas por José de Arimateia e Nicodemos para retirar o corpo de Jesus da cruz após a sua morte.

Atrás das candeias e das escadas vem, algum tempo depois, um Penitente que carrega às suas costas uma enorme cruz de madeira – sendo esta a principal figura da procissão em termos de simbolismo litúrgico – e sobre si recai o papel de Jesus Cristo, como tal, chamam-no de “Cristo”. Curvado sobre ele mesmo em parte pelo peso da própria cruz, mas também com o objetivo de recriar uma imagem de sofrimento e debilitação, de quem já não consegue aguentar mais o seu fardo. A cruz arrasta no chão causando um som distinto daquele provocado pelos cajados, um som mais grave e mais pesado, que ajuda a criar a imagem de quão pesada é esta colossal cruz.

Já a cruz passou há uns largos tempos, quando começamos a ouvir um som estridente de ferro a bater em pedra, um som agudo que nos deixa em suspenso. O “trin-trin” vai-se aproximando até vermos um Penitente que em seu pé traz preso uma relha de ferro ou um pé-de-cabra e a cada passada arrasta a sua perna puxando a peça de ferro que bate e rebate nas pedras da calçada. O “Ferros”, como já lhe ouvi chamar, não se trata de uma figura bíblica, tanto que não encontramos nenhuma referência na literatura cristã a tal personagem. Como tal levanta-se a pergunta quanto à interpretação que se pode fazer deste Penitente. Uma justificação popular é a de que o barulho afasta o mal, os espíritos maus, as figuras más. A etnógrafa Maria Antonieta Garcia (2003) tendo levantando esta mesma questão – embora relativamente aos Penitentes de Lavacolhos – recebeu a

seguinte justificação: “Antigamente os leprosos faziam-se acompanhar duma campanha para as pessoas se afastarem...” (Garcia, 2003: 26). Levanto, porém, a mesma questão que Garcia: se for para representar os leprosos e os seus sinos então para quê uma relha? Garcia analisa o assunto sugerindo que esta é uma cerimónia que ocorre em inícios de Primavera, e sublinhado que os equinócios sempre foram julgados regedores da vida e das esperanças, especialmente quando falamos de uma vida ligada à terra e ao que esta produz. A autora diz:

Assim a relha do arado que durante a procissão se arrasta, suca a terra, lavra, para que crie sem se exaurir, não remeterá para o despertar do grão, das sementes ou/e para uma crença longínqua que assimilava o lavar ao acto (sic) gerador, a mulher à terra lavrada, o falo ao arado? (Garcia, 2003: 31)

Colocando a procissão no contexto de um velho rito agrário primaveril, esta interpretação é plausível mas incompleta. Existe uma aparente relação entre esta procissão, um passado cristão ligado à penitência através de maleitas físicas e por outro lado um passado local ligado a tradições pagãs, estas associadas à celebração dos equinócios, das colheitas e da fertilidade. As minhas ponderações quanto à interpretação que Garcia faz residem não em traçar esta linhagem histórica mas sim de considerar que hoje em dia esta figura possa existir por tal razão remota. Esta poderá ser a sua génese, mas não existe hoje com tal consciência. Creio que a presença do “Ferros” se mantém porque faz parte, porque é visto como parte da “tradição”, algo que noutras localidades, onde a tradição se julga mais preservada, assim também se faz. Creio que isto é demonstrável pelo facto de que em 2019 o “Ferros” não levava uma relha mas sim um pé-de-cabra, com os ruídos e bizarria do arrastamento, espetaculares como são, a apagar qualquer veleidade de associação com ritos agrários.

O último dos Penitentes a percorrer a aldeia é o “Conta-Passos” que o faz de maneira semelhante ao seu homólogo em Lavacolhos e Paúl. Este é o mais penoso papel de todos os Penitentes, aquele que mais sofre durante toda a procissão. A sua função obriga-o a percorrer o caminho de joelhos ao chão a cada passo, ajudado por uma vara ou cajado de madeira e desta maneira vai por aldeia acima subindo a rua a pique até ao ponto mais alto da localidade onde fica o cemitério. É raro alguém querer este papel, é demasiado esforçado, demasiado doloroso. Em 2019 estive presente ao longo da procissão toda, e foi-me dada permissão para os acompanhar desde os preparativos atrás da Igreja até ao seu regresso. No início, nas traseiras da Igreja, quando já estávamos em

cima da hora de saída e ainda não havia sido decidido quem iria “contar os passos”, na ocasião escrevi a seguinte passagem no meu diário de campo:

Entre as 11:50 e a meia-noite, chegámos às traseiras da igreja, eu, o Nuno e o João. Ali estava um grupo de 17 pessoas, às quais se foram juntando mais, tendo o número de participantes passando para lá dos 20, era gente nova e velha, homens e mulheres. Uns com lençóis brancos de baixo do braço, outros já vestidos de preto dos pés à cabeça. A comandar as hostes estava o Zé Prata, que no momento que chegámos tentava distribuir os papéis. Ninguém queria ser o Conta-Passos. Assim que viram o Nuno [que tinha combinado participar na procissão] disseram-lhe:

- “Oh Nuno tu és o mais velho vais tu a contar os passos”

Por momentos tive pena dele, mas rapidamente este respondeu que não. Parecia que não ia haver Conta-Passos e o Zé Prata já com pouca paciência ameaçou que se ia embora e que não ia haver procissão:

- “Vou-me embora, vocês andam a brincar com isto! Ninguém quer ir de Conta-Passos, eu vou-me embora!”

Após a ameaça pôs-se tudo em sentido e a filha do Zé Prata ofereceu-se para ir a contar os passos. E assim começaram a enrolar-se nos lençóis, ajudando-se uns aos outros.

Diário de campo, 19 de abril de 2019 (com adaptações)

O contar dos passos por ser a função de maior penitência, é também aquela que em tempos, agora distantes, havia quem se oferecesse para a desempenhar por promessa. Assim me contou o senhor Oliveira (sobre quem irei falar mais adiante em pormenor no subcapítulo intitulado “Dos Penitentes aos Nazarenos”). Estas promessas serviam para pedir a saúde do próprio ou dos seus familiares, sucesso na vida e também para se penitenciarem dos seus males.

1.3.2. A procissão no tempo e no espaço: Percurso e calendário

Por trás da Igreja saem os Penitentes, nunca mais do que três de cada vez, e no já descrito passo fúnebre vão desde a Igreja percorrendo a Rua de Santo António até chegarem ao cruzamento com a Rua do Covão (cf. Anexo A, Figura 1). Ao chegarem aqui é dada a ordem na Igreja para sair o próximo Penitente. Ainda neste cruzamento a procissão prossegue para a esquerda na Rua do Covão e em direção ao interior da aldeia, percorrem por esta rua fazendo pausas constantes, que são impostas pelos Guardas para que seja mantida a distância entre os Penitentes. Continuam pelo Covão, começando a subida até à Rua do Cimo que irá desembocar no Largo do Calvário.

A subida até ao largo é tudo menos fácil, mas a inclinação torna-se ainda mais acentuada daqui até ao cemitério. No largo mantêm-se pela esquerda e sobem pela Rua do Calvário, a subida é a pique. Se até aqui tudo tiver sido bem feito, ao chegar o primeiro Penitente à Rua do Calvário, o último acabou de sair da Igreja, o que quer dizer que o cortejo é alongado e demorado. Este nome não se trata de um mero acaso, é aqui que a procissão chega e onde deixa a cruz, representando a crucificação.

No Calvário juntam-se todos e descansam, distribuem-se cervejas pelos mais cansados, quem quiser reza à porta ou na capela do cemitério e depois do descanso regressam à Igreja. Desta vez por um percurso um pouco diferente. Descem pela Rua do Calvário e o seu largo, mas em vez de seguirem pela Rua do Covão, viram para a direita, descendo a Rua do Cimo que vai dar às traseiras da Igreja.

Tenho dito “aqui e ali” que os “Penitentes” da Enxabarda se realizaram, em tempos, em três datas diferentes; no entanto, tenho abordado a procissão como sendo um evento de uma só data, realizada na noite entre Sexta-feira Santa e Sábado de Aleluia, tem sido assim pois isto é o verificável no terreno, estive presente na Enxabarda durante a Páscoa em dois anos distintos (2018 e 2019) e nestes dois anos a procissão só foi feita neste dia apenas. No entanto, num passado não muito distante, esta era realizada em três noites: Domingo de Ramos, Quinta-feira Santa e Sexta-feira Santa. Nestas três datas, realizavam-se três procissões diferentes, mas as três sob o nome “Penitentes”.

As três datas diferenciavam-se pela reconstituição de diferentes momentos da Semana Santa, segundo os evangelhos e nisto todos estão de acordo. O Domingo de Ramos que marca o início da Paixão de Cristo, assim como o dia da “Entrada triunfal em Jerusalém” de Jesus Cristo. Nesta primeira data a procissão era realizada sem se levar a cruz, as escadas, os pregos, os martelos, etc., sendo estes substituídos por canas ou ramos, tomando contornos de uma “procissão dos Ramos”. A Quinta-feira Santa que na cronologia bíblica marca o dia da Última Ceia, é também a noite em que Jesus é traído por Judas e conseqüentemente preso. Em Enxabarda esta era a noite em que a figura do “Cristo” percorria a aldeia com a cruz às costas, recriando a sua subida ao Monte do Calvário. Os três dias de procissão culminavam na Sexta-feira Santa. Nos evangelhos este foi o dia da crucificação, o dia em que Jesus foi pregado à cruz e morreu, a procissão não recria a crucificação mas percorre a aldeia com uma cruz carregada em ombros e em cima desta vai um Penitente ou, na ausência de um voluntário, um lençol branco que cobre o centro da cruz no seu lugar. Destas três procissões, tive a oportunidade de assistir às duas

últimas instâncias, em anos não muito distantes (2004 e 2011). Recordando-me claramente de ver alguém deitado na cruz, que era levada em ombros pela aldeia.

Esta mudança foi motivada pela falta de gente para realizar a procissão; são poucos os que não trabalham na segunda-feira ou na sexta-feira, tornando-se inviável a realização da procissão a um domingo ou a uma quinta-feira. A Quinta-feira Santa também é dia de procissão em Lavacolhos e muita da gente que poderia realizar a procissão em Enxabarda neste dia prefere ir até a aldeia vizinha assistir à cerimónia. Além disso, antigos residentes da aldeia, que agora vivem no Fundão ou em Lisboa, chegam apenas à aldeia na quinta-feira ou sexta-feira. A desertificação deixou os “Penitentes” dependentes daqueles que abandonaram as suas casas na aldeia aqui regressem para ajudar a manter viva a tradição.

1.3.3. Raízes Históricas dos Penitentes

Sobre a origem dos Penitentes, Jaime Lopes Dias escreveu que as opiniões se dividem em duas teorias, a primeira refere que “foi instituída para que o Todo-Poderoso suspendesse o rápido curso de uma mortal peste que assolava a nova Roma, capital do Império do Oriente” (Dias, 1963: 122); a segunda que foi *criada* “pelo Papa Gelásio I (...) para substituir a que chamavam dos *Lupercais* ou Purificações profanas, que os Romanos, ainda gentios, celebravam em Fevereiro” (Dias, 1963: 122). Perante estas duas hipóteses que poucas certezas oferecem, posso apenas limitar-me a tentar desenrolar o novelo criado.

Irei tratar primeiro da última das teorias – já aparentemente mais substancial e com referências mais concretas – a de que foi instituída pelo Papa Gelásio I para acabar com as *Lupercais*. As *Lupercais*, ou Lupercália, eram um festival romano, que ocorria no fim do ano, mais especificamente a 15 de Fevereiro⁸. Na base desta celebração estava o sacrifício ritual de cabras e de um cão, com a pele das cabras fazia-se chicotes e com estes batia-se nas pessoas que na rua assistiam à cerimónia, sendo que o alvo prioritário eram as mulheres (Scullard, 1981: 77).

O objetivo da Lupercália é ainda hoje discutido e fonte de discordância. Por um lado, pensa-se que poderia servir para purificação da cidade de Roma, por outro lado, acredita-se que poderia ser um ritual de fertilidade como mantém Mary Beard, John North e Simon Price no seu livro acerca da religião romana: “In the case of the Lupercalia, for

⁸ No calendário romano o ano-novo era celebrado em Março

example, at which a group of near naked youths ran round the city, striking those they met with a goat thong, some sources imply that it was a fertility ritual, others that it was a ritual of purification” (Beard, et al., 1998: 47).

O fim deste festival viria com o Papa Gelásio I, algo que tem registo histórico, mas que parece ser irrealista conceber que este foi substituído pelos Penitentes. Aliás, comumente, se associa a substituição da Lupercália pela Festa de Purificação da Nossa Senhora, também conhecida em Portugal por Candelária⁹, comemorada a 2 de Fevereiro e implementada (embora provavelmente não criada) pelo Papa Gelásio I. Outra data que é associada à substituição das *Lupercais* é o dia de São Valentim comemorado a 14 de Fevereiro.

Desta forma, tendo a aceitar a hipótese de que os Penitentes surgirem por decreto do Papa Gelásio I, porém, com algumas reticências, seja pela forma como em termos de calendário não se encaixam ou pelo facto de que a literatura existente acerca da Lupercália e do pontífice em questão aponta para que o que tenha sido imposto como sucedâneo do festival romano seja uma festa no mesmo mês de Fevereiro. Sobre a segunda hipótese apresentada por Lopes Dias, pouco ou nada posso dizer acerca dela. É concebível que a origem desta procissão esteja numa manifestação de penitência para tentar pôr fim a uma peste que se alastrava pela cidade mas sobre esta conjetura o próprio Lopes Dias não avança explicações significativas.

Em Portugal, um pouco por todo o lado, existiram procissões de penitência, cada uma com as suas nuances, mais afamadamente isto é visível ainda hoje: em Braga, onde na Quinta-feira Santa, na procissão do *Ecce Homo* ou na Procissão do Enterro do Senhor, os Farricocos têm semelhanças várias com os Penitentes que aqui trato¹⁰. O etnógrafo Jaime Lopes Dias abre o seu texto dedicado às procissões dos Penitentes da Beira Baixa recontando duas antigas procissões deste tipo, uma em Lisboa e outra em Castelo Branco. Em qualquer um destes casos, Lisboa e Castelo Branco, é possível também reconhecer similitudes para com os Penitentes na Enxabarda – ou até mesmo em Lavacolhos e Paúl – apesar destas semelhanças serem muito vestigiais. Transcrevo a mesma passagem citada por Jaime Lopes Dias, de forma a tornar claro a minha referência, retirada do terceiro

⁹ Conhecida também como Apresentação do Menino Jesus ao Templo, e *Chandeleur*, em francês, ou *Candlemas*, em inglês.

¹⁰ Estas figuras fazem parte das comemorações pascais em Braga, nas ocasiões assinaladas acima, percorrem as ruas com as suas vestes escuras e a cara tapada, percorrendo as ruas uns com uns fogaréis outros com matracas nas mãos (Comissão da Quaresma e Solenidades da Semana Santa de Braga, 2017).

tomo do livro “Mapa de Portugal Antigo e Moderno” do Padre João Bautista de Castro e datado de 1870, remetendo para a procissão em Lisboa:

Diante dos irmãos vão oitocentos, novecentos, até mil homens e mulheres disciplinando-se, os quais todos vão vestidos de vestimentas pretas e assim homens como mulheres se ferem com as disciplinas, que tiram muito sangue. E esta procissão vai repartida em três ou quatro estâncias e entre umas e outras um retábulo ou Cristo posto na Cruz, e no meio vão dez ou doze irmãos com suas varas, regendo-os e metendo-os em ordem...

Vão muitos homens com barras de ferro, cruzes de pau e pedras às costas...

E levam *faróis de fogo* e grandes lanternas e homens com bacias cheias de vinho cozido onde os disciplinantes lavam as disciplinas porque lhe apertam as carnes!

E também vão dez ou doze homens com caixas de marmelada, e outros com cidrão para os que enfraquecem, e ainda outros com quartas de água e púcaros para os que dela precisam. (Castro, 1870: 211)

O relato acerca das procissões em Lisboa e Castelo Branco é fortemente marcado pelo ato de autoflagelação, onde se procura criar o maior sofrimento possível. Do carácter flagelador destas procissões do passado, hoje só temos vestígios na Enxabarda, onde ninguém se açoita, ninguém procura criar feridas abertas. Porém, o sacrifício e o penar continuam a ser parte da procissão, embora de uma forma mais contida com a presença de algumas “figuras” dentro da procissão em Enxabarda que procuram demonstrar este lado de sofrimento ou tormento. Outra similitude é a presença dos “irmãos com suas varas, regendo-os e metendo-os em ordem”, sendo que estas figuras são simplesmente conhecidos como “Guardas” no caso que sigo e cujas funções mais adiante explicarei com detalhe.

Sobre a raiz histórica local dos Penitentes na Enxabarda é mais difícil traçar uma linhagem precisa e seria de esperar que assim fosse. Já que a propósito de “tradições” usualmente diz-se que datam de anos e épocas muito longínquas, de aquém, dos anais da história. Não obstante, num livro celebrado, Eric Hobsbawn e Terrence Ranger (Hobsbawn, et al., 2000 [1983]) deram-nos conta de que uma vasta maioria das tradições, consideradas antiquíssimas, são na verdade fruto de “invenções” por norma bastante recentes. Assim, à pergunta “há quantos anos se realizam os Penitentes?” é por norma recebida a resposta “isto já é muito antigo, já o pai do meu pai os fazia e nessa época já era muito antigo também”. Esta é uma espécie de resposta circular, que pouco elucida mas que deixa a ideia de intemporalidade, quase cíclica, “o pai do meu pai e o pai do pai do meu pai”.

Quando disse que era “por norma” que aquelas respostas mais estereotipadas surgiam, escolhi as minhas palavras com cuidado, deixando espaço para considerar um tipo de resposta mais circunstancial e menos normativa, que também ouvi. Este tipo de resposta, mais raro, não atribui imemorabilidade e intemporalidade aos Penitentes da Enxabarda, nem diz que estes são de tempos longínquos mas sim que datam de meados da primeira metade do século XX. Um dos interlocutores, já citados até agora, Luís Jorge, partilha desta ideia, como ficou patente numa das nossas conversas:

– “Segundo o meu pai me dizia foram os teus [do Nuno, meu acompanhante na ocasião] primos Leitões que andaram aí a trabalhar pelos arredores e é que começaram aí com essa cerimónia.”

– “Antes deles não havia Penitentes?” – perguntou o Nuno.

– “Não, não. Foi o tio António Leitão e o tio Joaquim Leitão. Pelo menos foi o que eu percebi na altura. Sem querer estar aqui a inventar. Às vezes floreia-se isto muito e depois tudo aquilo que se diz não tem rigor nenhum. O que eu ouvi, das pessoas que me antecederam, foi que realmente foram eles que iam trabalhar para o barco e por aí adiante, assistiram aos Penitentes e trouxeram para cá. Nunca ouvi falar que existia tradição disso antes deles.”

– “Mas há pessoas que dizem que sempre houve” – acrescentava o Nuno com um tom inquisitivo.

– “Pois mas estas informações são sempre exageradas.”

– “Há quantos anos terá sido isto?” – perguntei

– “Epá isto foi nos anos...40? Sim, eu nasci em 49, eu lembro-me de quando era miúdo já haver. Como tal já existia antes de mim. Tudo o resto que acrescentarem a isto é mais ou menos fabulação.”

– “Não tem conhecimento que haja algo registado?”

– “Não, não há. De certeza que não há. Ninguém se dava a esse trabalho. Aliás o que era tradicional e isso é que vinha de outro tempo era fazer durante a Quaresma, aos domingos a tarde, acho que eram as Ladainhas, não tenho a certeza. Nos domingos a tarde na quaresma faziam uma espécie de procissão da igreja ao calvário, quase que era uma Via Sacra, mas em moldes completamente diferentes. Não tinha as estações, era uma reza na rua em relação à Quaresma, com alguma encenação. Porque na altura na verdade eram as cerimónias religiosas que serviam para tudo não havia outras era simples de escolher agora o pessoal acha que se perdeu tudo, mas na verdade há é muito por onde escolher!”

Conversando na Enxabarda com outras pessoas que partilham desta versão da história – que quem tinha trazido a procissão para aldeia tinha sido o António Leitão e o Joaquim Leitão – o que se conta sempre é que estes andaram nas aldeias circundantes e um ano assistiram à procissão numa dessas aldeias, que por norma dizem ser Lavacolhos, e decidiram fazer o mesmo em Enxabarda. Também se fala da existência de um livro onde estes teriam anotado várias coisas relativas à procissão, entre as quais as ladainhas que se devia cantar. Procurei pelo paradeiro deste livro mas estás perdido tanto quanto pude apurar, ninguém sabe o que é feito dele ainda que me garantam que existia. Este livro continha as ladainhas e possivelmente instruções relativas ao formato da procissão, como deveria ser feita.

É difícil conseguir dar seguimento a estes relatos, não existem formas de comprovar a respetiva fidedignidade e de tão depressa serem confirmados como desmentidos, sempre pelas mais variadas pessoas, de diferentes faixas etárias, género, interesse e envolvimento na procissão. Muitas vezes quem começa por dizer que não sabe a origem da procissão e que esta é imemorial, conta a história do António e do Joaquim Leitão porque o tempo também é relativo nas narrações propostas, na maior parte das vezes, e aquilo que é dito “muito antigo” pode ser de há 200 anos ou de há 50. Esta visão de que esta procissão é uma “tradição” que advém de “tempos remotos” talvez se deva à aparente forma como os habitantes da Enxabarda “concebem a sua cultura, e antes de tudo o facto de conceberem certos aspetos da sua vida como cultura, é devedor de etnografias anteriores produzidas por diversos agentes” (Vasconcelos, 1997: 214) mas também, pela forma “que o conteúdo de todas as representações da cultura local quer as locais, quer as exteriores - gravita em torno das ideias de arcaísmo e tradição” (Vasconcelos, 1997: 214). No entanto, desta versão concorrente da história apreende-se que esta manifestação não dura há séculos, não se trata de uma “tradição velha, velhíssima” (Dias, 1963: 130), mas sim de uma “tradição” recente.

1.4. A Quaresma na Beira Baixa: Exemplos comparativos e contextualizantes

1.4.1. Concelho da Idanha-a-Nova e do Fundão

A Beira Baixa é amplamente associada a celebrações do foro pascal nos registos da etnografia portuguesa e hoje em dia esta é a ideia que se procura criar em muitos dos seus concelhos, freguesias e localidades. A literatura que existe aparenta conferir alguma legitimidade a estas ideias, desde Jaime Lopes Dias (Dias, 1963), Maria Antonieta Garcia (Garcia, 2003), José Monteiro (Monteiro, 1999), Margot e Jorge Dias (Dias, et al., 1953) e outros mais que abordam algumas das celebrações pascais da região. Em anos recentes em que se incrementou o turismo nesta parte do país, inúmeros calendários e roteiros que são criados todos os anos tornam notória a tentativa de capitalizar esta ideia de uma Beira Baixa “pascal”. Estas associações são mais vincadas por relação aos ditos “Mistérios da Páscoa” no concelho da Idanha-a-Nova, concelho onde se realizam inúmeras manifestações associadas à Quaresma. Entre elas, assinalo algumas das mais notórias: as Ladainhas em Proença-a-Velha, as Procissões “Corridas” em Alcafozes que ocorrem todas as sextas-feiras da Quaresma, a Procissão dos “Passos” em Segura (e mais exemplos ainda seriam possível dar neste rol).

Vizinho de Idanha-a-Nova é o concelho do Fundão – que nos interessa mais agora, porque aqui se localiza a aldeia de Enxabarda que é dependente em termos políticos – onde na época da “Quadragesima”¹¹ também encontramos as Ladainhas na Barroca e Quintãs, as Encomendações das Almas na Capinha, Fatela, Souto da Casa, Soalheira, Telhado, Barroca, Quintãs e Silvares e também o Regrar dos Passos em Fatela, Alcaide e Barroca. A possibilidade de definir estas manifestações variadas em conjunto – tendo noção de que ponho as coisas de uma forma demasiado genérica – é que se tratam de procissões realizadas de noite, onde se entoam cânticos ou rezas enquanto se percorre a aldeia fazendo paragens, os chamados “passos”. Estas semelhanças, por sua vez, estão relacionadas com a forma como estas procissões na sua vasta maioria encaixam no formato de “Encomendação das Almas”. “Um tipo de manifestação religiosa pascal, realizada na Beira Baixa, “ao ar livre, na noite e na escuridão, (...) fora dos lugares culto,

¹¹ O nome dado ao calendário do “Ciclo de Tradições da Quaresma” no Fundão

consiste em cantares religiosos de tradição oral, derivados do cantochão, que transportam vivências de gerações sucessivas” (Catana, et al., 2004: 23) São realizadas para que as populações destas aldeias “ajudem as almas dos entes queridos falecidos a alcançarem o Céu” (Catana, et al., 2004: 21-22).

1.4.2. Penitentes de Paúl e Lavacolhos

Cabem entre manifestações de Páscoa noturnas, feitas fora de lugares de culto e cantadas, os “Penitentes” tal como são apresentadas em Lavacolhos e Paúl. Nestas outras localidades beirãs, tal como acontece na Enxabarda, aqueles vão para a rua de noite, enrolados num lençol branco e num passo lento percorrendo a aldeia. Porém, enquanto os Penitentes das duas localidades referidas inicialmente cantam num tom fúnebre, que se aproxima do das ladainhas, isso é algo que não acontece na Enxabarda.

No nono tomo da sua *Etnografia da Beira* de Jaime Lopes Dias, obra já aqui mencionada, encontramos descrições dos “Penitentes” realizadas no Paúl e em Lavacolhos. Os relatos feitos são retirados de outras fontes, não obstante complementados com comentários adicionais do autor que também as testemunhou diretamente. O primeiro registo de Lopes Dias relativo ao Paúl tem como origem o relatório acerca do concurso da “Aldeia mais portuguesa de Portugal” de que foi responsável, publicado na revista *Ocidente*. Trata-se de um relato detalhado da procissão e é de notar que nesta época esta se realizava todas as sextas-feiras durante a Quaresma, reunindo cerca de vinte homens. Destes, diz Dias, para fazerem de *Penitentes* “são precisos uns quinze, e além destes dois ou três para *regras*, isto é, para cantarem os *martírios*, e dois ou três “guardas”” (Dias, 1963: 125). Sobre os seus trajes pode-se ler que vão todos (exceto os *regras*) “embrulhados em lençóis” (*ibid.*:126), descalços e com uma coroa de espinhos “enterrada na cabeça” (*ibid.*:126).

Já, os Penitentes no cortejo na vila do Paúl organizam-se em oito filas, segundo descrições de Maria Antonieta Garcia (Garcia, 2003: 24-25), que reiteram as de Jaime Lopes Dias. Na primeira, vêm três Penitentes, lado a lado, o do meio leva um crucifixo e carregam uma lanterna cada um dos que o ladeia. Segue-se outra fila onde os das pontas levam, cada um, uma escada, enquanto ao centro vai uma enorme cruz com um lençol colocado por cima. Na fila seguinte seguem-se mais três, à esquerda vai um Penitente que carrega um prato com três cravos, o do centro leva um martelo e o da direita leva uma coroa de espinhos. Atrás destes três, vem um par de Penitentes cada um carregando uma

cana simulando uma lança. Na cauda do cortejo, vêm quatro Penitentes, uns atrás dos outros, o primeiro leva na sua mão direita um látego e sobre o seu ombro esquerdo e costas uma pele de cabra ou ovelha (também conhecida como samarra), o segundo traz uma relha presa à perna direita que arrasta no chão, “é o pecador que arrasta os pecados” (Dias, 1963: 127), o terceiro tem como função “apanhar os passos”, com este propósito vai a dançar, saltar ou *penar* (Garcia, 2003: 25), o quarto segue-o com uma vassoura com a qual “*apanha os passos*” e “varre os pecados”.

Já os *regras* que vão a acompanhar a procissão têm como propósito o canto, como já mencionado acima, e também de mandar parar e avançar a procissão. Sobre estes é dito o seguinte:

Os que vão à regra não vão vestidos de branco nem levam qualquer insígnia, vão só para dirigir. Estes, de certa em certa distância, fazem sinal de parar nas *estações*, o que é prontamente acatado pelos *Penitentes*, e cantam em tom funéreo com música própria e originalíssima:

– *Oh meu bom Jesus! Pelos tormentos que passasteis na cruz, tende misericórdia das almas!*

E em voz grave, e ao mesmo tempo, respondem os quinze Penitentes:

– *E de nós.* (Dias, 1963: 126)

A descrição ainda anota que após ser proferido este cântico, um dos *Penitentes*, o que carrega a samarra que lhe cobre o ombro esquerdo e as costas, bate três vezes nas suas costas com um látego que leva na mão direita. Assim a cada estação ou passo da procissão para além de serem entoados os *martírios* um dos Penitentes também se flagela.

Sobre os Penitentes em Lavacolhos, a descrição retida por Jaime Lopes Dias advém de um artigo do semanário *Beira Baixa*, publicado a 5 de Abril de 1959, com o título “Reminiscências quaresmais” da autoria do Padre José António Baptista. A principal diferença entre o cortejo no Paúl e em Lavacolhos está no cantar dos *regras*, já que no Paúl a cada estação não existe mudança naquilo que é cantado, ao passo que em Lavacolhos se canta uma Ladainha de autoria popular.

Jesus, preso como um ladrão, tende misericórdia de mim.

Jesus, pela Rua da Amargura, tende misericórdia de mim.

Jesus, negado três vezes por S. Pedro...

Jesus, sobre compaixão chorai...

Jesus, vendido por trinta dinheiros...

Jesus, de casa de Anás para casa de Caifás...

Jesus, arrastado pelas cordas...

Jesus, prostrado em traição...
Jesus, vestido com uma púrpura branca...
Jesus, coroado de espinhos...
Jesus, despido com afrontas...
Jesus, cercado de algozes...
Jesus, vestido com uma púrpura encarnada...
Jesus, vestido com uma púrpura de rei...
Jesus, com uma cana verde na mão...
Jesus, na varanda de Pilatos...
Jesus, desfalecido aos pés dos homens...
Jesus, sem forças e sem alento...
Jesus, pregado numa cruz...
Jesus, que morreu no Calvário...
Jesus, que morreu por nosso amor...
Jesus, amo talhado num limpo lençol...

Cada uma destas invocações termina com as palavras – *tende piedade de mim* – ditas pelos mesmos regrantes, a que todos vão respondendo: – *e de nós*. (Dias, 1963: 133)

Aqui o cortejo é fechado pela figura do Senhor dos Passos que faz todo o percurso da procissão apoiado num cajado, sempre de costas curvadas e joelhos quase, e por vezes, a baterem mesmo no chão. Na liturgia cristã o Senhor dos Passos é a figura que invoca a imagem de Jesus Cristo a carregar a cruz na Via Dolorosa em sofrimento, o que quer dizer que a sua presença da procissão torna-o o principal símbolo de penitência entre os Penitentes. Para além do simbolismo, a forma como esta figura percorre as ruas de Lavacolhos é a mais penosa fisicamente entre todos os participantes do cortejo. Sobre o simbolismo do Senhor dos Passos e da dor, bem como também dos vários elementos da procissão, irei abordar extensivamente mais adiante quando falar desta cerimónia em Enxabarda.

Capítulo II – Dois casos de Mudança na Procissão

2.1. “Jesus Cristo não ia de sapatilhas”

– “Vinha do Castelejo para cá de bicicleta e então na altura da Quaresma, a rapaziada amiga, o grupo de jovens, disseram-me ‘estamos a pensar cá fazer a procissão, mas tu é que vais a fazer de Cristo’. Na altura tinha a barba grande, parecia o Fidel Castro...” – Generalizou-se uma gargalhada entre todos – “E então fizemos a procissão, e correu ‘às mil maravilhas’. Pois, então, havia muita gente, meus amigos que me conheciam, que sabia que o meu nome era Luís e eles então diziam ‘aquele é o Cristo’, é o Cristo, é o Cristo, é o Cristo e ficou o Cristo até hoje.”

– “Quem é que organizava os Penitentes?” – Perguntei

– “Era o grupo...o grupo...eu na altura era o mais matulão que lá andava e o Gabriel também fazia parte...e o Jorge do “Ti’Jaquim” também, os sobrinhos da Natália também, o Luís, também fazia parte do grupo de jovens, era uma série de rapaziada. Mas eu já assisti a diversos eventos cá na aldeia e eu acho que fazem aquilo na brincadeira e eu acho que no meu tempo...”

– “...No nosso tempo fazia-se aquilo com mais convicção.” – Acrescentou o Nuno

– “Então quer dizer tu achas que agora é um bocado assim na brincadeira?”

– “É, eu já assisti, o meu cunhado o Mota também já fez, o Daniel do Cavaco também já fez, mas aquilo não passa de uma brincadeira.”

– “O que acha que mudou entre agora e o passado?” – Insisti em perguntar.

– “As pessoas viviam a coisa mais a sério. Eu acho que o grupo de jovens na altura convivíamos mais e éramos mais puros nessa ideia e na fé, enquanto agora não há grupo de jovens.”

– “Mas quando diz que se vivia mais a sério é numa questão religiosa?”

– “Religioso e com mais respeito e tudo mais. E não é por nada mas eu quando fiz de Jesus e fingi cair e as pessoas ficaram assim um bocado comovidas porque eu ia cair. Eu acho que se perguntares a toda a gente acho que dirão que foi a procissão que mais as marcou foi aquela que eu fiz, não é para me gabar...”

Luís Ribeiro, conhecido como Luís “Cristo” é natural do Castelejo. Esteve emigrado na Alemanha inicialmente, até que regressou para Portugal e residiu nas imediações de Lisboa e regressou à terra para se fixar na Enxabarda, terra que vira nascer a sua mulher. Na aldeia, Luís dedicou-se à agricultura, sendo um dos principais agricultores da aldeia ainda hoje. Conheci-o por mero acaso, habituei-me a estes golpes

de sorte ao longo do trabalho no terreno, onde, por vezes, quando menos esperamos, ouvimos as histórias mais fascinantes. O gravador e o bloco de notas são os nossos melhores amigos neste cenário. O excerto acima transcrito vem desta nossa primeira conversa fortuita no café da aldeia. Ali, eu e o Nuno, que fez sempre questão de me acompanhar em entrevistas, esperávamos outro interlocutor deste trabalho com quem havíamos combinado beber café e conversar um pouco sobre os temas que eram de relevância para o meu trabalho. Esperámos, esperámos e esperámos mas nada. Com a certeza de que este não viria ao nosso encontro, o Nuno perguntou-me se não queria falar com o Luís que estava ao balcão. Claro que aceitei.

A distância dos anos já não lhe permite quantificar ao certo quantas vezes participou nos Penitentes, ou em que ano foi o afamado episódio em que fingiu que caía, mas terá sido algures na segunda metade da década de setenta. O incidente relatado pelo nosso entrevistado, em que enquanto simulou cair carregava a cruz é todo ele um caso onde se pode dizer que existe “muito pano para mangas”.

Podemos analisar do ponto de vista do indivíduo que vai na procissão, incumbido de carregar a cruz e de ser a figuração de Jesus Cristo na cerimónia, e que decide *ad lib* acrescentar um floreado à sua performance. Abrindo a porta a que se analise por um lado a percepção do indivíduo que está num processo performativo, não importa se consegue carregar a cruz “com uma mão atrás das costas”, não importa se a cruz pesa muito ou pouco, o que importa é transmitir para quem assiste que ali vai, por um lado, alguém em penitência e o penar da alma deve ser custoso; mas acima de tudo, vai ali Cristo, e das catorze estações da cruz três delas são as quedas de Cristo. Como tal, tem um papel a desempenhar e ao adicionar estes pequenos detalhes estas nuances de representação criam um maior espetáculo para quem assiste.

Uma procissão é tanto um espetáculo performativo quanto um teatro, embora com as respectivas dissimilaridades no seu propósito e fim. Reconhecendo a procissão enquanto um ritual, algo sobre o qual Schechner (2018 [1994]) refletiu. Para Schechner ritual tem um propósito baseado na sua utilidade, “to heal, or to appease or appeal to transcendent Others (gods, ancestors, divine royalty, etc.) to get 'results'“ (Schechner, 2018 [1994]: 622). Enquanto o teatro tem como pano de fundo o entretenimento, entanto isto não impede que o ritual não tenha uma dimensão de entretenimento. “No performance, however, is pure efficacy or pure entertainment” (Schechner, 2018 [1994]: 622).

Regressando à mesa de café em Enxabarda, de um lado estava o Luís “Cristo” e do outro o Nuno, eu do lado oposto com um gravador e o meu caderno sob a mesa. Só

havia mais duas pessoas dentro do café, a senhora Maria que estava atrás do balcão a servir o café e a outra Maria que se juntou à nossa conversa. Em pé e à ponta da mesa a Dona Maria, uma senhora de idade avançada, ia ajudando o Cristo nas suas respostas, sempre que podia. Entre tragos no café conversávamos os três, e a conversa que começou com o lamento de Luís em relação à falta de fé na procissão levou-nos à igreja e a relação dos padres da aldeia com os Penitentes.

- “Qual era a relação da Igreja com os Penitentes?” – Perguntei.

- “Acho que nunca se opuseram.” – Respondeu prontamente a Dona Maria.

- “Não nunca se opôs, o padre na altura em que eu fiz [a procissão] disse-me ‘ouve lá mas Jesus Cristo não ia de sapatilhas’, eu levava sapatilhas brancas e usei-as por baixo do lençol a única coisa que o padre disse foi isso. Mas nunca se opôs.” – Acrescentou o Luís, num tom de brincadeira e entre alguns risos.

- “Mas desculpa lá, quando se fazia isso ele estava presente?” – Inquiriu o Nuno.

- “Não, não estava presente, o padre nunca estava presente.”

- “Oh mas vinha a saber...” – a Dona Maria acrescentou.

- “Pois ele vinha a saber. Mas ele nunca se opôs a nada disso, antes pelo contrário via isso como um ato de fé e de devoção.”

Tal como em Lavacolhos e Paúl, na Enxabarda a procissão também era realizada descalça, foi assim durante várias décadas e é difícil determinar quando ocorreu a mudança em definitivo pois não existem registos e as memórias são dispersas. O tema da procissão ser feita com ou sem calçado é recorrente em conversas acerca dos Penitentes, muitas vezes denota-se um tom de descontentamento para com esta procissão, noutras constata-se que outrora não se usava calçado¹². O detalhe do calçado serve para compararmos com a procissão de Lavacolhos ou do Paúl, onde estas são consideradas “melhores” ou mais “sérias”. Embora não seja a única razão enunciada, é quase certo que quando se fala da procissão com alguém da aldeia é estabelecida a comparação com estas duas procissões – estes comentários vêm até das pessoas que hoje participam na procissão mas nunca pondo em causa que tal seja revertido na sua própria localidade.

¹² Denotei que em muitos casos quando me diziam que em tempos a procissão era feita sem calçado o que procuravam era o meu espanto, ou que partilhasse do mesmo descontentamento que estes habitantes da aldeia têm.

2.1.1. Sapatilhas e dor

Na génese aparente desta procissão está um cortejo cuja função religiosa era assente na dor. Esta era a forma dos Penitentes “limparem” as suas almas dos seus pecados, com este fim passeavam-se pelas ruas em atos de autoflagelação. Falei sobre isto anteriormente, no subcapítulo “Raízes Históricas dos Penitentes”. Como tal, é normal que ainda existam, hoje, traços na procissão que nos lembrem este cortejo. Argumento então que a razão que levava à realização da procissão sem calçado é em parte a mesma que leva à existência de figuras como o Conta-Passos (ou Senhor dos Passos), que caminha levando um joelho ao chão de cada vez que dá um passo, por questões de penitência e de dor.

Como lembrava outro interlocutor deste trabalho durante uma entrevista:

Havia um lamaçal entre o Covão e a entrada ali ao pé do café do Fernando tu fazias aquilo descalço na lama. Chovia muito mais do que agora e as ruas não tinham calçada. E obviamente fazia-se os Penitentes com as patas na lama e ponto final. Fazia-se aquilo como sacrifício.

Luís Jorge, residente da Enxabarda

O sacrifício e a dor não são a mesma coisa; no entanto, um pode levar ao outro. Isto torna-se uma forma de purificar a alma através da qual se acredita que os pecados desta vida serão perdoados para que se sofra menos na próxima (Stein, 2011: 622). Como já referido anteriormente – no subcapítulo 1.3 –, a figura dos Penitentes enrolados nos seus lençóis brancos pode ser alinhada na perspectiva de “Almas Penadas” se tratarem – o que se enquadra na ideia de poupar a alma a futuras malícias no purgatório.

É, no entanto, importante refletir sobre outro fator: a procissão é uma recriação da *Via Crucis*. Assim, a “dor sagrada” é ritualizada não só no contexto de um conjunto de indivíduos que procuram algum tipo de salvação para as suas almas, mas, no caso de quem vai a figurar “Jesus Cristo”, é também um sofrimento vicário. Não é apenas uma questão de dor mas sim do que representa a dor ou, mais especificamente, de quem se representa na dor. Ao reproduzir-se a subida de Cristo até ao Calvário, recria-se algo que está marcado no imaginário coletivo de qualquer comunidade que tenha a mais ínfima ligação ao catolicismo. Calcula-se, portanto, que seja importante que se recrie esta imagem da forma mais fiel possível. No final de contas, “Jesus Cristo não ia de sapatilhas”.

Até agora temos olhado para o que representa a realização sem calçado, onde por um lado existe uma dimensão de dor associada à penitência e por outro também um desejo de recriação de um momento bíblico da forma mais fiel possível. Mas o que implica isto no que concerne a realização da procissão com calçado?

Ao lermos a conversa com o Luís “Cristo”, somos confrontados com a problemática do seu discurso, da qual este nunca se apercebe. A exaltação das virtudes religiosas do passado, da sua própria fé e empenho na cerimónia e o lamento pelo estado atual, que é visto como uma degeneração do passado, é acompanhada pela história das suas “sapatilhas” que é vista como meramente episódica. Sobre tal, este não tece uma consideração sobre o próprio impacto que isto tem na procissão e talvez assim o seja porque à época a que advém esta história, o ato de fé já não residia na autoflagelação ou na provocação de dor em si próprio mas sim em realizar a procissão. Creio que esta seja a razão pela qual este nunca fez um reparo ou um comentário acerca da aparente problemática que se levanta em usar calçado – pelo menos dentro daqueles que são os próprios ideais e padrões do nosso entrevistado.

O uso do calçado é o fim do sacrifício físico de uma forma coletiva e a isolamento deste encargo na função do “Conta-Passos”, tornando este papel o mais indesejado para a maioria dos participantes. É também o assinalar de novos valores e ideais que motivam a realização da procissão. Percorrem-se as ruas em solene cortejo porque é tradição e esta é a principal razão para que estas cerimónias religiosas resistam hoje-em-dia. De acordo com a minha experiência no terreno existe um distanciamento relativamente à igreja. As oportunidades que tive de presenciar missas demonstraram-me que é acima de tudo a população mais idosa que está interessada em assistir a homílias. A maioria da população, seja adulta ou jovem, pode até ter uma crença religiosa mas esta não dita o seu dia-a-dia, nem sequer o seu bem-estar.

A perda de uma noção de “dor benigna” em sociedades ocidentais tornou fúteis estes momentos de penar do corpo em prol da alma, salve em casos extremos de promessa como se podem registar em atos de peregrinação. Mesmo nestes casos a dor assume proporções diferentes e acima de tudo significados diferentes (Glucklich, 2001). Ao tornar-se inimaginável o uso do sofrimento como forma de penitência, torna-se também inconcebível que se realize a procissão desta forma. A dor deixa de ser vista como libertadora da alma ou limpadora de pecados.

Neste contexto a dor pode ser encarada como benéfica, tal como foi considerada durante séculos, antes do surgimento de anestésicos. A “dor boa” é principalmente uma

dor religiosa, uma “dor sagrada”. “Only religious language can describe how ‘bad’ pain becomes ‘good’ pain, though it is not only religion that brings about this transformation” (Glücklich, 2001, : 34). Os desenvolvimentos médicos, no dito “mundo ocidental”, nos últimos séculos, principalmente no século XIX, tornaram o sofrimento um problema médico, um mal a ser erradicado, ou pelo menos em algo que a medicina deve ambicionar reduzir na vida e bem-estar das pessoas (Glücklich, 2001: 179).

Esta mudança está dependente dos desenvolvimentos médicos e claro da sua democratização. Se hoje ao atravessarmos o país do litoral ao interior e denotarmos um dualismo do território e acima de tudo um dualismo na forma de viver, maioritariamente assente em condições económicas, estas duas realidades estavam ainda mais distantes há não muito tempo atrás. Há 50 ou, até mesmo, 40 anos atrás, Enxabarda estava relativamente isolada, as vias de acesso que hoje existem eram caminhos agrestes, boa parte da população ainda se lembra de construírem a estrada municipal, em alguns casos até recontam que ajudaram nesta obra. A canalização e eletricidade também eram coisas distantes, reservadas a um nicho da sociedade portuguesa. Devemos ponderar as palavras de Luís Jorge, que acima transcrevi, quando este se referia ao “lamaçal” que era uma das principais ruas da aldeia. O desenvolvimento local, seja o alcatroamento de estradas, a pavimentação das ruas com calçada, as extensões de redes elétricas, a ligação a redes de saneamento, etc. foram tudo coisas que só viriam a chegar à aldeia em décadas recentes.

Um sistema nacional de saúde que fosse abrangente para toda a população era ainda miragem no horizonte longínquo. Seria a queda da ditadura e o conseqüente desenvolvimento do país, a uma velocidade galopante, que viria a mitigar as dualidades territoriais e a aproximar as condições de vida e bem-estar do meio rural e do meio urbano. O acesso a médicos e medicamentos tornou-se generalizado no território português ou pelo menos na vasta maioria deste. A abertura e desenvolvimento do país possibilitou não só a chegada de cuidados de saúde para estas populações do interior que viviam em relativo isolamento, como também permitiu que a vida deixasse de ser dominada pela religião.

Argumento então que o rompimento com estas duas condições (a ausência de cuidados de saúde modernos de forma abrangente e a posição da igreja como centro da vida da aldeia) é a principal fundação em que se baseia a mudança na procissão: a introdução de calçado. Não só é abandonada uma visão religiosa perante a dor, bem como, a própria religião é remetida para pano de fundo daquilo que é a procissão. Esta não se realiza necessariamente por questões religiosas – apesar de serem a base para a procissão

– mas sim porque é considerada uma tradição. E isto motiva a que estas mudanças sejam vistas sob um olhar mais permissivo que outro tipo de posturas.

Levanta-se a questão do porquê destas mudanças em Enxabarda e não em Lavacolhos ou Paúl. Sobre isto pouco consigo adiantar com total certeza. Parece-me aparente a diferença, em termos de exposição da procissão, entre Enxabarda e estes outros dois locais. Tem sido manifesto ao longo deste trabalho que o material escrito existente sobre as duas localidades (Lavacolhos e Paúl) não existe para Enxabarda, da mesma forma que o interesse turístico é diferente entre as três localidades – sendo que Enxabarda é a menos beneficiada por tal. Esta falta de visibilidade traduz-se numa disposição leviana para com estas questões: o calçado é de reduzida importância comparativamente à ausência de jovens para realizar a procissão ou até mesmo a ausência de visitantes que venham assistir à manifestação. Sendo que relativamente a este último problema as pretensões de o resolver envolveram uma mudança de trajes mais drástica como iremos ver mais adiante.

2.1.2. Caminhar nas brasas

Quando questionando os residentes da aldeia, é difícil obter uma resposta que sirva de explicação para o porquê do início do uso de calçado na procissão mas duas coisas são comumente evocadas. A primeira, já descrita, coloca esta mudança num contexto de transformação do próprio espaço da aldeia, onde até à década de 70 as ruas não eram calcetadas, como são hoje, e por muito que se conte que o sacrifício estava em ir descalço na lama também se reconhece que ir descalço na pedra seria um pouco mais complicado.

A outra história que ouvi, embora apenas uma vez, e daí ter reticências em relação à sua veracidade, e o quão explicativo esta seja, é talvez um pouco mais direta no seu carácter explicativo. Conta-se que há muitos anos, altura em que ainda se realizava a procissão descalço, um grupo de jovens que não participava escondeu-se no forno comunitário – à porta do qual a procissão passa (referenciar mapa) – e aqui aguardaram que o cortejo passasse. No chão tinham colocado brasas do forno e esperavam para ver quem caía na partida. Inevitavelmente passou um dos Penitentes que pôs o pé na brasa e soltou um grito seguido de uns palavrões. Quem me contou a história não se lembra o que aconteceu a quem estava no forno, mas “certamente levaram”.

Esta segunda narrativa fornece uma explicação muito mais clara no seu sentido, onde se passou a usar calçado porque um ano se fez uma partida que resultou em mazelas para quem participava; no entanto, do meu ponto de vista que esta história fornece uma perspectiva interessante na análise até agora feita relativamente à desconexão da igreja com a procissão e acima de tudo a dimensão que é atribuída a um passado da procissão.

Os Penitentes são na sua forma e expressão uma cerimónia dualista, onde por um lado o simbolismo está ligado à fé e por outro promove-se o convívio, sendo que este convívio traz agregado excessos, por exemplo, como o álcool. Ou seja, esta é uma procissão com uma função dúplice: sagrada e profana. Durkheim foi, talvez, o primeiro a ver uma definição do mundo nestas duas esferas: “The division of the world into two domains, one containing all that is sacred and the other all that is profane-such is the distinctive trait of religious thought” (Durkheim, 1995 [1912]: 34). Mas, mais que criar estes dois “domínios”, Durkheim coloca-os em polos opostos sem se tocarem: “the sacred and the profane are always and everywhere conceived by the human intellect as separate genera, as two worlds with nothing in common” (Durkheim, 1995 [1912]).

Esta separação entre sagrado e profano demonstra-se problemática quando aplicada ao caso dos “Penitentes” da Enxabarda. É claro que existe uma vasta componente sagrada na sua realização, no entanto, muito a que se procede na sua realização tem dimensões de profano, como aliás já demonstrado. Isto quer dizer que a procissão é um espaço onde o sagrado e o profano convivem ou pelo menos veem as suas esferas aproximar-se quase ao ponto de se tocarem. É do meu entendimento que assim é pela própria natureza não eclesial da procissão, esta é organizada e realizada sem qualquer tipo de ligação à igreja.

Não existe um papel da igreja e do seu respetivo pároco nos Penitentes, já mencionado várias vezes. Esta não-participação da instituição da igreja é representativa da vontade popular, masculina, em realizar uma cerimónia sem a intervenção paroquial; por outro lado, este cenário significa que a procissão se vê removida da alçada daquela que é a autoridade religiosa na aldeia. Isto traduz-se numa cerimónia que apesar da sua dimensão religiosa e do seu enquadramento como algo sagrado é flexível nas suas formas, e é ainda mais significativo e que as fronteiras entre puro e impuro, sagrado e profano sejam bastante permeáveis.

Este cenário permite que brincadeiras e formas de estar mais descontraídas surjam. Assim, as demarcações visíveis em termos espaciais e temporais entre os momentos sagrados e os momentos profanos são mais ténues, típico exemplo é que enquanto se

realizam as festas dedicadas a santos, existe uma divisão do dia em duas partes, a primeira dedicada à missa, à celebração religiosa, onde se vai à igreja e na segunda parte do dia, por norma à noite, realiza-se uma festa, um “bailarico”, o álcool é abundante nestas ocasiões e a celebração ganha muito mais um carácter profano que contrasta com as horas anteriores. Relembro o que foi dito acerca disto por Sobral:

A igreja procura, em geral, demarcar-se da festa popular, lugar de uma sociabilidade potencialmente profanadora – pela bebida, pelo contacto próximo entre indivíduos de sexo diferente – da celebração religiosa, exaltação dos ensinamentos da igreja e recordação da história sagrada. Se não há uma separação completa entre os dois elementos, procura-se que exista uma segregação espaço-temporal nítida. (Sobral, 1999: 303-304)

Neste caso, nos Penitentes, esta separação não existe, o espaço da procissão serve tanto de sagrado como de profano: o álcool está presente antes, durante e depois. Isto torna possível que exista na procissão certas formas de estar que são menos rígidas, e que se traduzem em partidas bem como em maior recetividade a mudanças – justificando que por um lado se peça maior “respeito”, já que se trata de uma cerimónia com um cariz religioso, mas que ao mesmo surjam histórias *quá*si anedóticas como esta ou a anterior sobre “Jesus Cristo não ir de sapatilhas”.

Também devemos ponderar acerca do papel da memória no recontar destes e outros episódios. A história que “Cristo” conta acerca das suas sapatilhas vem no seguimento da vocalização de um desânimo para com o presente, um desânimo que é, aliás, quase que universal entre as gerações mais velhas. Tal é visível, seja pela forma como o Luís se referiu a como se faz a procissão agora, seja pela forma como o próprio Nuno reflete sobre o assunto, e inúmeras referências posso dar de pessoas mais velhas ponderarem sobre a procissão com pesar. “Hoje em dia não há respeito”; “isto agora já não é nada, no meu tempo é que se fazia como deve de ser”; é recorrente ouvir este tipo de lamentos. É também comum estes desalentos serem seguidos, embora não imediatamente, pelo recontar de uma memória que por norma não reflete uma dimensão de total respeito.

A forma como recordamos é inquinada pela forma como vemos o presente. Não há nada melhor que o desalento com a atualidade para construir idealizações do passado. Existe um provérbio português que diz “atrás de mim virá quem de mim bom fará”, mas impõe-se a questão do quão “bom” terá sido esse passado na verdade. A forma como recordamos é ancorada na forma com depreendemos o presente, no início do século XX autores como Marc Bloch refletiam sobre isso:

It should come as no surprise that, in the collective memory, the conditions of the present give rise to somewhat imperfect notions of the past. The collective memory, like the individual memory, does not preserve the past precisely; it is constantly reconstructing and reformulating in light of the present. Remembering is always a process. (Bloch, 2011 [1925]: 152)

É parte deste processo criar estas imagens distorcidas, seja de forma a embelezá-las ou a desfeá-las. As memórias passam como que por a lente de um caleidoscópio de onde saem enfeitadas, fragmentadas, invertidas, diferentes do que na verdade se passou. A forma como construímos memórias é assente na nossa conceção do mundo, o *worldview*, tal como definido por Geertz: “Their world view is their picture of the way things in sheer actuality are, their concept of nature, of self, of society. It contains their most comprehensive ideas of order” (Geertz, 1973: 127). De acordo com este panorama, em que se recorda o passado através de noções do presente, é claro que se olha para trás e se pensa “era melhor”, a aldeia vive um período complicado em termos demográficos e sociais – como constatado no subcapítulo 1.2., dedicado a este tema – o despovoamento desta região do país é nítido e a falta de jovens na aldeia é fácil de verificar. Para além disto, a relação que se estabelece com a igreja, com os atos e cerimónias religiosas, já não é a mesma que se estabelecia há 30 ou 40 anos atrás, não necessariamente porque já não existam crentes mas porque as formas de estar para com estes momentos mudaram.

Digo que estas memórias vêm distorcidas porque, como tentei clarificar ao longo deste subcapítulo, as recordações idílicas da procissão são, numa vasta maioria dos casos, contraditórias. Somos facilmente induzidos em erro e falsamente levados a crer que existiu uma época em que os Penitentes se realizaram num estado de puro e autêntico respeito e fé. Ao mesmo tempo que o “Cristo” reconta a forma como simulou que caiu, enquanto carregava a cruz, numa tentativa de criar maior espetáculo para quem assistia, criando um sentimento de autenticidade entre quem assiste, e lamenta a ausência de “respeito”; relembra, também, a história de ter feito a procissão calçado e o comentário do padre num tom mais leve. Este episódio é visto de uma forma mais leve e menos crítica porque hoje em dia tornou-se geral que todos os participantes vão calçados.

2.2. Os “Penitentes” e os Géneros

Sentado num dos bancos da Igreja Matriz de Santo António na Enxabarda, durante a missa da Imaculada Conceição (8 de Dezembro), apercebi-me de que era um de apenas três homens na Igreja, sendo que um destes homens era o Padre, como esperado. A Igreja não estava cheia mas “bem composta” e a plateia constituída maioritariamente por mulheres. Comecei a ponderar sobre o que isto significava de um ponto de vista mais amplo a relação do feminino com a religião, especialmente, neste caso, com o cristianismo. Na homília, sendo o dia da Imaculada Conceição, falou-se da Virgem Maria que veio ao Mundo pura e cheia de graça divina, Maria escolhida por Deus para dar à luz a Cristo. Assim, Maria representa muito do oposto que costuma ser associado à mulher no contexto cristão, onde são vistas como mais “fracas” seja de espírito ou de corpo.

Enquanto o padre tentava incumbir a sua plateia feminina com as virtudes de Maria, os homens juntavam-se na porta da Igreja, alguns do lado de dentro e outros do lado de fora, numa espécie de posição conjunta de um “pé dentro outro fora”. Estes são os mesmos homens que participaram ou que ainda participam nos Penitentes. Os Penitentes são organizados e protagonizados por homens, é uma atividade tradicionalmente masculina: isto é incontornável, quer seja pelas respostas dadas à pergunta relativa ao papel das mulheres na procissão, assim como no arquivo, todas as referências sobre a realização desta procissão na Beira Baixa (desde Jaime Lopes Dias, Maria Antonieta Garcia, ou José Monteiro) afirmam que a participação é na sua totalidade de “homens e rapazes” (Dias, 1963: 131).

É, no entanto, transmitida a ideia de que nos últimos anos foi aberta a possibilidade para a participação feminina, quer em Enxabarda como em Lavacolhos ouvi: “recentemente passou a deixar-se as mulheres participarem” ou “este ano é o primeiro em que participam mulheres”. Sendo assim, devemos problematizar duas questões essenciais: Porque são os Penitentes, até então, estritamente masculinos? Se realmente existe uma abertura à participação feminina, *Ipsa facto*, e se tal se comprova no terreno, qual ou quais são os motivos que levaram a uma mudança nas proibições de género na procissão?

2.2.1. A Proibição

Para responder à primeira questão sugiro que voltemos à Igreja, que nos coloquemos mais uma vez no seu interior e no meio da plateia maioritariamente feminina.

Ali, na que é comum chamar-se de “Casa do Senhor”, temos a presença em peso da população da aldeia associada ao doméstico.

A pressuposta pertença da mulher ao espaço doméstico inviabiliza a sua participação numa das atividades mais públicas da aldeia; ademais, existem outras possibilidades de análise desta proibição. Uma dessas hipóteses é a questão bíblica do papel da mulher no “pecado original”, o que nos remete para o relato da missa com que abri este texto, a Virgem Maria é imaculada por não ter qualquer tipo de mancha de pecado, especialmente daquele que foi o “pecado original” que levou à expulsão de Adão e Eva do Jardim de Éden. No dogma cristão é esta mancha que leva Adão “a comer o pão amassado com o suor do seu rosto”, a serpente a rastejar toda a sua vida que sujeita a mulher ao seu marido e às dores no parto. A mancha que é maior nas mulheres submete-as a um estado de impureza.

Os Penitentes vão de branco não por razões práticas mas simbólicas, o branco representa a pureza (a mesma razão pela qual as noivas se vestem de branco) e a penitência é a tentativa de purificar a alma, de penitenciar os pecados, porém, isto levanta a questão: se a penitência é um ato de contrição, não deveria também a mulher ter a oportunidade participar na procissão? Olhando para as figuras dos Penitentes, algo sobressai quanto às questões de género. É paradoxal verificar que, embora não fosse permitida a participação de mulheres, existem três figuras que representam três mulheres da Bíblia – “as Três-Marias” – as três de várias “Marias” que estão associadas à crucificação: Maria, mãe de Jesus, Maria Madalena, Maria de Cléofas, tia de Jesus e Maria Salomé, mãe de Tiago. Porque foram estes papéis desempenhados por homens e não por mulheres? A mulher, enquanto figura, não é esquecida nem omitida, ela é caricaturada pelos homens que vão envoltos num lençol com um xaile preto na cabeça e que choram por Cristo que carrega a cruz.

Ainda é possível pôr a contenda dentro de outro ponto de vista – onde não existiu participação feminina porque a imagem com que se construiu o género na aldeia é a de que os Penitentes “são coisa de homens” e não é o lugar de uma mulher ou rapariga. Apesar de no meio agrícola ser comum um trabalho conjunto entre homens e mulheres não deixa de existir a divisão do trabalho por género, sendo que estas diferenças são normalmente impostas através de um conjunto de interdições a certas atividades. Como descrito por João de Pina-Cabral, embora que no contexto de uma aldeia do Minho, mantem-se aplicável no contexto da Beira:

Não há uma demarcação rigorosa dos papéis sexuais, porque os homens e as mulheres participam conjuntamente nos trabalhos agrícolas. [...] Há, porém, um conjunto de atividades que estão interditas aos membros de cada sexo: os homens estão proibidos de lavar pratos, de lavar roupa, de coser e de varrer o chão; as mulheres estão proibidas de subir às árvores e de podar videiras. (Cabral, 1989: 110)

Pondo isto de uma forma mais sinóptica, revê-se no Minho o velho adágio das questões de género que colocam as mulheres no espaço doméstico e os homens num espaço mais público. Esta é a realidade que poderíamos encontrar na Enxabarda há não muito tempo atrás e que em grande medida continua a ser verificável, principalmente entre os mais velhos, uma definição óbvia do que é permitido e não é permitido às mulheres, não quer isto dizer que estas são colocadas, só e apenas, como figuras domésticas e sem liberdade, é reconhecido o seu poder (embora que num papel doméstico) com a velha máxima de “em minha casa manda a minha mulher, nela mando eu”.

Por exemplo, quando questionei um dos interlocutores acerca da possibilidade de participação feminina na procissão em tempos passados, a resposta foi a seguinte:

“Não se punha a questão, não, naquela altura era tudo extremamente estratificado. Uma mulher que fosse buscar um molho de mato era um certo escândalo porque isso era uma tarefa do homem. Um homem que não fosse capaz de ir buscar mato para pôr nos animais e tinha que ser mulher a fazer, aquilo ficava assim muito mal visto”.

Seja pelos motivos que acima aponte, como pelo que foi explorado por Miguel Vale de Almeida em *Senhores de Si* – “a noite é o tempo que é propriedade dos homens” (Almeida, 2000: 200). Os Penitentes saem à rua de madrugada, percorrem a aldeia na escuridão quase total e parte do seu *allure*, para muitos que participam, é a prospeção de bebidas alcoólicas e o convívio, seja antes, durante ou depois da procissão. Neste cenário a presença de álcool também incita outra perspectiva, em que a procissão é motivo para se criar um momento em que é garantida a ausência feminina, dando-lhes um espaço onde as “limitações que pode impor a presença feminina” (Bullen, 2006: 31) não existem.

2.2.2. A Participação

A segunda contenda que coloquei gira em torno da recente abertura dos Penitentes à participação de mulheres e se tal é verificável no terreno. Desde logo, adianto a resposta à última parte desta questão, sim esta mudança é de facto verificável no terreno. Contudo, irei mais afundo, com o objetivo de demonstrar as vicissitudes desta resposta.

Para traçar o percurso até esta resposta regresso ao episódio na Igreja. Na Páscoa de 2018 assisti pela primeira vez, em quase 10 anos, aos Penitentes na Enxabarda, dado que a última vez que estive presente na aldeia no período da Quaresma foi em 2010. Fui com o intuito de começar a recolha de imagens e efetuar os primeiros contactos com o terreno. Como referido anteriormente – no subcapítulo 1.3. – a procissão tradicionalmente realizava-se em três noites, a primeira no Domingo de Ramos, a segunda na Quinta-feira Santa e a terceira na Sexta-feira Santa. Esta calendarização tem vindo a ser abandonada, realizando-se apenas numa só noite, sendo esta a de Sexta-feira Santa. A não realização ao domingo não me surpreendeu mas na quinta-feira esperava começar o registo fotográfico da cerimónia. A falta de clientela no café era presságio de que pouca sorte teria. Talvez esta falta de pessoas fosse motivada pela torrencial chuva que caía sob a aldeia e o frio que esta trazia. No café perguntei a um grupo de homens da aldeia que se juntavam ali à volta do balcão se ia haver procissão. “Não hoje não há Penitentes, não está tempo para isso” respondia-me a senhora Maria, dona do café, confirmou os meus receios.

Não querendo desperdiçar a noite foi-me sugerido ir até Lavacolhos, onde existia maior probabilidade de se realizarem os Penitentes. De forma a decifrar se haveria procissão ou não, eu e o Nuno procuramos por alguém que nos informasse. À porta do bar da aldeia encontramos quem nos soubesse responder, tratava-se de um homem de meia-idade que se identificou como sendo um dos organizadores da procissão em Lavacolhos, meio embriagado, disse-nos que em princípio haveria procissão mas estavam a aguardar por mais visitantes. A chuva que se abatia sobre Enxabarda sentia-se igualmente em Lavacolhos, as aldeias distanciam muito pouco uma da outra (cf. Anexo X), e era dissuasora da realização da procissão, a não ser que houvesse mais gente para assistir.

A conversa levou a que o questionasse acerca da participação nos Penitentes em Lavacolhos e a resposta fluiu no sentido das questões de género: “Antigamente era só homens, mas este ano é o primeiro ano que as mulheres vão poder participar”. Pareceu-me pertinente questionar não o porquê desta norma imposta até então mas o porquê da sua anulação. “E o que levou a esta mudança?”, questionei, após uma pausa para reunir os seus pensamentos veio a resposta, “porque cada vez há menos gente para fazer a procissão”.

A chegada de mais pessoas para assistirem à procissão criou a motivação necessária para a sua realização mesmo que debaixo de chuva. Algumas destas pessoas

vinham de longe – por exemplo, do Barreiro – como pude apurar em conversa enquanto aguardávamos o início do cortejo. Outros vinham de aldeias das redondezas como da Enxabarda¹³. A procissão decorreu dentro do que já descrevi anteriormente, mas mais importante que isso, ocorreu tal como descrito nos textos de Jaime Lopes Dias ou de Antonieta Garcia, não fugindo em nada, nem mesmo quando demarcam a procissão como só e apenas composta por homens. Apesar do que me havia sido dito não muito tempo antes.

Este era o primeiro contacto com alguém que me dizia que tinha ocorrido uma abertura à participação de mulheres na procissão, mesmo que este relato não fosse relativo à Enxabarda. Sabendo que esta cerimónia, na Enxabarda, era também um espaço reservado ao masculino, percebi que existia uma necessidade de tentar averiguar se este discurso se repetia nesta aldeia e se se comprovava uma abertura ou não.

No dia seguinte questionei um dos meus contactos no terreno acerca do envolvimento feminino na procissão, a resposta pouco esclarecedora remeteu para uma incerteza acerca da matéria – “acho que sim...muito recentemente”. Tornou-se uma pergunta habitual em conversas com as pessoas da aldeia, cuja resposta por vezes marcada por incerteza remetia sempre para uma mudança no sentido de permitir a presença feminina na procissão em anos recentes. Nessa mesma noite decorreu a procissão na Enxabarda, preparei-me para fazer o registo fotográfico para reavivar a minha própria memória sobre a cerimónia, procurei perceber se por baixo daqueles lençóis ia alguma mulher corroborando assim as respostas que tinha recebido ou se seria mais um caso semelhante ao de Lavacolhos.

A procissão veio e foi, as ruas não foram percorridas por nenhuma mulher de branco e muito menos uma mulher de Guarda, tal como em Lavacolhos, a participação feminina parecia ser ilusória. Neste ano a procissão foi caracterizada pela ausência de figuras típicas, o “Ferros”¹⁴ e as “Três-Marias” e, acima disso, ficou marcada pela falta de pessoas tanto para participarem como para assistirem. Esta falta de gente tornou-se ainda mais óbvia quando, após a procissão, o bar do CCRE tinha apenas alguns homens e rapazes muito jovens ao balcão.

¹³ A presença de pessoas da Enxabarda, maioritariamente homens, é um dos motivos para que se tenha deixado de realizar a procissão na madrugada de Quinta-feira Santa para Sexta-feira Santa, sobre isto irei falar mais adiante.

¹⁴ Que arrasta no chão uma relha de ferro que leva presa no seu pé.

Entre a Quaresma de 2018 e a de 2019, nas várias idas ao terreno e nas várias entrevistas realizadas, as respostas à minha questão começaram a ganhar mais corpo, e o “talvez” passou para um “sim, já têm ido mulheres”, dependendo de com quem se falava. A minha experiência até então não me dava certezas sobre a evidência do fenómeno fosse evidente.

Na Páscoa de 2019, tendo-me estabelecido no terreno e criado contactos com a gente da aldeia, foi-me permitido acompanhar os Penitentes de uma forma mais próxima. Assim, pude não só estar presente nas combinações prévias como também acompanhar o percurso da procissão. Ao chegar às traseiras da Igreja, onde se juntavam para se preparem para a procissão, estava um grupo de homens e rapazes pauteados por quatro raparigas, jovens, muito jovens. Nenhuma delas era maior de idade. Cada uma trazia debaixo do braço um lençol branco, iam participar nos Penitentes. Como corolário, confirmei os relatos sobre a participação ocasional de mulheres na procissão.

Neste ano houve uma grande dificuldade em distribuir os papéis, ninguém queria ser o “Conta-Passos” e uma destas raparigas voluntariou-se para o fazer. Era a filha do homem que liderava¹⁵ o grupo e que ameaçava ir-se embora se não houvesse “Conta-Passos”. As restantes foram incumbidas de fazerem de “Três-Marias”. Sendo que lhes foi conferido os papéis “indesejados” – ninguém quer contar os passos nem os papéis associados ao feminino; porém, perante a permissão das participações femininas, esta parece associada ao desempenho de papéis que nenhum outro homem quer assim como a papéis representativos de género.

Nem se coloca a hipótese de levarem escadas, de carregarem a cruz ou de serem só “almas penadas”; e muito menos se coloca a hipótese de serem “Guardas”, as figuras de maior autoridade dentro da procissão. Estas raparigas eram familiares de outros homens que ali estavam a participar. Desta forma podemos considerar que a participação destas nasce, não de uma vontade independente para o fazer – contrariamente à participação espontânea do Nuno que após conversar com alguns dos jovens no café, horas antes, lhe disseram “antes da meia-noite atrás da Igreja” – mas porque foram para ali “empurradas” por familiares mesmo que não forçadas ou coagidas. A mudança não surge como abrangente para todas as mulheres da aldeia mas é aparente que abrange apenas aquelas cujos pais, maridos, irmãos, etc. têm uma ligação à cerimónia.

¹⁵ Se é possível sequer caracteriza-lo como tal, já que, embora não exista um líder de facto da procissão existe sempre pelo menos uma pessoa que vai ordenando as saídas, que distribui papéis quando existem disputas, que mantém a ordem, acaba por ser um “Guarda” ainda antes de a procissão sair detrás da Igreja.

Talvez assim o seja porque o espaço público se divide em género, por exemplo, as mulheres não convivem com os homens no café. Também é curioso de apontar que nunca assisti a qualquer manifestação negativa acerca da participação de mulheres. O que traça um forte contraste com textos como o de Margaret Bullen (2006) em que o envolvimento de mulheres numa festa basca, que até então estava reservada ao masculino, causou respostas de repúdio fortes na comunidade. Não quero com isto dizer que tais manifestações não existam em meios mais fechados, aos quais não tive acesso mas afigura-se que a participação destas raparigas é aceite de forma quase universal e que, isto assim o é, porque é urgente encontrar formas de atenuar os impactos da desertificação.

2.2.3. Porquê a mudança?

O principal fator para a mudança é a ausência de jovens do sexo masculino para manter a procissão, para que esta não seja perdida no tempo e no espaço, abandonada e esquecida. Na falta de “homens e rapazes”, a resposta é abrir as portas a que “mulheres e raparigas” também participem. Que a passagem do testemunho que era anteriormente feita entre homens, do mais velho para o mais novo, seja agora também de homem para mulher. Se em 2018 a ausência feminina na procissão pudesse ser interpretada como sinal de que se mantinham interdições baseadas no género, é hoje um bom exemplo do que acontece quando estas não são envolvidas: não existem homens suficientes para que a procissão não pareça despida, onde faltam várias das suas figuras.

Estamos a falar de uma aldeia onde residiam, na época dos últimos recenseamentos, 216 pessoas, destas, 96 são homens e 120 mulheres. Além disso, se levarmos em conta que o grande troço da procissão é realizado por “malta jovem”, ou se pretende que assim seja, o cenário torna-se ainda mais complicado. Para tornar mais fácil o processo de atribuir números a estas preocupações, olhemos para a Tabela 1, tendo em conta os seus dados irei contemplar “malta jovem” como o grupo de indivíduos que tenham entre 10 a 24 anos, assim sendo estamos a falar de 11 homens, ou nas palavras de Jaime Lopes Dias, 11 rapazes. O que se traduz numa quantia muito ínfima de jovens que possam garantir a continuidade da procissão.

Idades	Total	Homens	Mulheres
0-4	10	6	4
5-9	7	3	4
10-13	5	2	3
14-19	10	6	4
20-24	7	3	4
25-64	113	52	61
>65	64	24	40
Total	<i>216</i>	<i>96</i>	<i>120</i>

Tabela 2. 1- Número de homens e mulheres divididos por faixa etária, referente à aldeia de Enxabarda. Fonte: Instituto Nacional de Estatística, IP – Portugal

Se levarmos em conta que entre meados do século XX, nas décadas de 40 a 60, esta freguesia viu os seus números populacionais aumentarem acima dos 1600 habitantes e que em 2011 as três localidades em conjunto tinham apenas 656 habitantes, torna-se óbvio que existem grandes diferenças populacionais; todavia, não precisamos de ir tão longe temporalmente e basta considerar que em 2001 residiam entre as três localidades 824 pessoas, uma diferença considerável por si só.

Torna-se imperativo procurar formas de continuar a ter quem realize a procissão e quem permita a continuidade desta no tempo. Assim, confrontados com esta realidade, os homens não têm outra alternativa senão aceitar que as mulheres participem. No fim de contas, a presença feminina, considerada “jovem”, corresponde a mais 11 pessoas, dobrando assim o número de possíveis participantes. Uma diferença considerável.

Outra razão para esta transformação reside na própria mudança social que é transversal à sociedade portuguesa. O Portugal do pós-25 de Abril tornou-se um país aberto, a revolução trouxe não só a libertação do antigo regime, do Estado Novo, mas trouxe também estratificação social menos conservadora. O papel da mulher na sociedade portuguesa mudou, espera-se mais destas do que meras “donas de casa”, em muitos casos é-lhes conferido os mesmos direitos e deveres que outrora se atribuíam apenas aos homens. A possibilidade de levar os seus estudos mais além para os meios académicos, de terem profissões e carreiras, de serem independentes. Uma grande porção das filhas e netas de quem reside na aldeia estudaram ou estudam em universidades, têm carreiras, têm vidas que há 50 anos eram impensáveis ou difíceis de imaginar.

Estas mudanças são fruto quer das migrações populacionais, daqueles que abandonaram as aldeias para regiões mais metropolitanas e cosmopolitas, seja para fora do país, seja para cidades como Lisboa e Porto. Mas também são o resultado da

aproximação territorial causada pelo crescimento de uma rede de infraestruturas que possibilitaram a deslocação mais fácil entre as regiões no interior do país e o seu litoral. A revolução, abertura do país e conseqüente desenvolvimento económico, trouxe consigo a extensão da rede elétrica, da canalização, do melhoramento geral das formas de vida. Todas as casas têm uma televisão, a maioria tem acesso a redes de comunicação como a internet. Isto possibilitou a chegada de valores e ideais novos.

Talvez, sem esta mudança na forma de encarar a mulher a sua participação nunca teria sido permitida, mesmo perante um processo de desertificação tão crasso como aquele a que se assiste.

Mas de pouco nos serve glorificar estes processos, a verdade é que esta mudança é ditada por padrões que ainda são favoráveis à figura masculina. A participação é condicionada, em grosso modo, pelas ligações das mulheres aos homens – são as filhas, netas, mulheres, sobrinhas de quem detém um aparente estatuto na organização da cerimónia que têm o seu acesso facilitado. Mesmo nestes casos são-lhes conferidos papéis que estão associados a representações quase caricaturais de figuras femininas.

**Capítulo III – Tentativas de
mudança: Turismo numa aldeia não-
turistificada**

3.1. Dos “Penitentes” aos “Nazarenos”

Nas primeiras visitas que fiz ao terreno, no início de Dezembro em 2018, moveram-me dois objectivos: o primeiro passava por tentar estabelecer contacto e entrevistar alguém que se reconhecesse como conhecedor da história e das tradições da Enxabarda; o outro seria tentar realizar entrevistas estruturadas com quaisquer outras pessoas que se viessem a revelar de interesse.

Se tive sucesso no primeiro dos meus objectivos, como mais adiante darei conta, já não posso dizer o mesmo no que toca ao segundo. Inicialmente foram escassas as possibilidades de ter conversas concisas, guiadas por perguntas “fechadas” com outros interlocutores.

Não tendo sido capaz de realizar entrevistas com um maior leque de habitantes, durante esta deslocação ao terreno, acreditei que talvez tivesse a ter uma abordagem errónea ao trabalho. Vim a compreender que era movido por expectativas naïves de que toda a população da aldeia estaria desde logo disponível para falar comigo. Na verdade, aquando da minha ida ao terreno decorria o pico da safra da azeitona e só a minha ingenuidade permitia pensar que alguém na aldeia fosse ter tempo para sequer ponderar sentar-se comigo para uma entrevista.

Para além do trabalho agrícola, que parecia ser a atividade da maioria dos habitantes da aldeia, naquele fim-de-semana em que decorria a safra da azeitona, quem não estava nos campos estava no Centro Cultural e Recreativo de Enxabarda (CCRE). No sábado seria inaugurado um novo espaço, uma remodelação de uma das salas do Centro um espaço de convívio. Um evento com toda a sua pompa e circunstância.

Após a missa celebrativa da Imaculada Conceição, a maioria da aldeia juntou-se na pequena praça em que de um lado está a igreja e do outro o CCRE. Aguardava-se a chegada do Presidente da Câmara do Fundão – Paulo Fernandes – e o Presidente da Junta de Freguesia do Castelejo – Paulo Infante – para conduzirem a cerimónia de abertura da nova sala e o destapar da placa comemorativa. A estas duas figuras juntou-se o padre e claro os principais órgãos da administração do Centro de Dia. Após breves discursos, quer da Presidente da Mesa da Assembleia da CCRE quer do Presidente a Câmara do Fundão, foi destapada a placa com o nome da sala – “Sala de Convívio José Valente”. Mas a cerimónia não acabou aqui. Cantaram-se “os parabéns” à CCRE que comemora o 42º aniversário e procedeu-se a um almoço de convívio no maior salão onde outrora havia sido a sala de convívio.

Bom, assim sobra o primeiro objetivo com que tinha partido para o terreno: encontrar um “erudito”, alguém que fosse conhecido pelo seu interesse na história local, quiçá tivesse conhecimento aprofundado sobre os Penitentes.

Não obstante, muitas das conversas casuais que pude fazer no meio da azáfama da safra da azeitona foram produtivas, algo de que me vim a aperceber com o passar do tempo, desagravando os meus erros de julgamento, em que pensei ser possível sentar-me com as pessoas para fazer entrevistas estruturadas.

Ao fim de dois dias a importunar as oliveiras na colheita das suas azeitonas e sempre que dávamos sossego às árvores, passámos a “importunar” um pouco toda a gente da aldeia para falar sobre os Penitentes, comecei a ter uma quantia suficiente de respostas às minhas questões para começar a reconhecer um padrão nestas. Após falarem das suas memórias e do seu conhecimento relativo à procissão, um nome era recorrentemente referido numa espécie de declaração final: “Mas eu não sou a melhor pessoa para falar nisso, quem percebe mesmo disso é o Oliveira”.

O “Oliveira” era o senhor António Oliveira que vivia numa moradia ainda em Enxabarda mas numa zona de vivendas na estrada que ligava a aldeia ao resto do mundo, muitas delas aparentavam ser construções feitas por emigrantes – uma das constantes nesta zona de Portugal é a imensa quantidade de pessoas que emigraram para países como França, Suíça ou Luxemburgo, contribuindo para o declínio demográfico do interior português e para a afamada desertificação do espaço rural.

Segundo o Nuno, a casa do Oliveira ficava no núcleo de construções mais recentes da aldeia. Uma vivenda que se assemelhava a um castelo com uma fachada tripartida onde as secções laterais eram arredondadas formando o que pareciam duas torres e ao centro a entrada principal da habitação. Fomos recebidos pelo Sr. Oliveira na loja da casa, um espaço no rés-de-chão que servia de dispensa, garrafeira e de tudo um pouco, o chão era feito de cascalho e as paredes forradas com pósteres e calendários com uma coisa em comum: imagens de mulheres semidespidas ou despidas, o tipo de decoração em que a qualquer momento esperamos ver o Diácono Remédios¹⁶ entrar pela porta a dizer “não havia necessidade”.

Ali estávamos os três, na loja, à volta de uma pipa que servia de balcão, o Sr. Oliveira contava-nos como participou e organizou os Penitentes durante mais de trinta anos, falou-nos das suas memórias, de algumas histórias e de porquê ter deixado de fazer

¹⁶ Personagem do humorista Herman José que interrompia alguns dos seus *sketches* quando estes tornavam-se mais atrevidos no seu conteúdo.

os Penitentes, uma decisão que não dependeu só da sua idade, mas da forma como, segundo o próprio, as gerações recentes não levam a coisa tão a sério, “não respeitam o ritual, não fazem silêncio, vão parando para beber ou para fumar”, um sentimento que parecia ser comum entre uma certa faixa etária da aldeia, como vim depois a perceber. Tinha encontrado o “meu” erudito, a pessoa que tinha um conhecimento alargado sobre os Penitentes e a aldeia, que tinha coisas para contar e mostrar, bem como tinha disponibilidade e vontade para tal.

O “meu” erudito dos Penitentes mostrou-me o seu capote, velho e gasto, o mesmo que usou nas procissões quando era guarda, mas também me contou que durante um período de tempo tentou que duas coisas acontecessem. Primeiro, que a Câmara Municipal do Fundão fornecesse fundos para a realização dos Penitentes na Enxabarda; segundo, através desses fundos tentar financiar a aquisição de trajes para a procissão. Trajes estes que seriam um conjunto de capotes para os guardas e túnicas que fossem semelhantes às usadas pelos *nazarenos* em Espanha – vestes brancas complementadas por um capuz pontiagudo da mesma cor. A razão para estes intentos, de acordo com o Sr. Oliveira, era performativa, ou até mesmo estética – “para isto [Penitentes] ser feito como deve de ser, em vez de andarem aí com lençóis e sem capotes”.

3.1. As consequências e as motivações dos novos trajés: *Uniqueness, localidade e turismo*

Algumas considerações devem ser feitas em relação ao envolvimento de dinheiro em tradições locais. Embora as considerações que aqui faço possam ser hipotéticas por natureza, já que até à data não se procedeu a nenhuma destas mudanças, podemos traçar alguns paralelos com outros casos. Uma das hipóteses remete para as possíveis alterações ao *script* organizativo da procissão – ou seja, a forma como esta é organizada e por quem é organizada.

Como já foi afirmado e sublinhado, os Penitentes partem de uma organização popular sem nenhum órgão, instituição, paróquia ou sequer um indivíduo único que sirva de porta-voz. A ausência de uma figura que detenha comando sobre a organização da procissão, seja esta figura uma instituição ou particular, leva-me a querer que para que haja investimento, por mínimo que seja, por parte da autarquia, teria que existir uma mudança na forma como a própria procissão está institucionalizada. Este dinheiro nunca seria depositado nas mãos de uma única pessoa sem garantias de que este fosse formalmente encarregue de organizar os Penitentes, fizesse chuva ou sol. Quer com isto dizer que dificilmente existiriam fundos sem que houvesse uma transição na forma como a procissão é organizada, ou seja, existindo dinheiro público a procissão passa a instituição formal.

Um pouco à semelhança das Festas do Espírito Santo realizadas por comunidades açorianas na América-do-Norte, e que João Leal descreveu em *O Culto do Divino: Migrações e Transformações* (2017), onde o Imperador deixou de ter um papel na organização e financiamento transferindo-os para as Irmandades e como corolário as Irmandades passaram de grupos informais a grupos formais.

Na Enxabarda os encargos da organização e financiamento dos Penitentes passariam de um grupo informal para uma instituição formal. Qual seria o proveito da Câmara Municipal do Fundão em fornecer fundos para esta procissão? Aproveitando a deixa relativa ao uso de trajés, habitualmente associados à Páscoa na Andaluzia (mas em geral, hoje em dia, podemos ver estes trajés e procissões um pouco por toda a Espanha), onde estas procissões são “espetáculos em aparência religiosos, de grande interesse para o turismo nacional e internacional” (Campos, 2009: 93) e acima de tudo onde existe uma “crescente municipalização-mercantilização da Semana Santa” (Navarro, 2013: 108):

Y se buscan nuevas fórmulas para conseguir más ingresos: subvenciones de administraciones públicas y de entidades privadas para obras, reformas y restauraciones, acuerdos con entidades bancarias e incluso inscripción en el Registro de Patentes y Marcas de sus símbolos y diseños, incluida la reproducción de sus Imágenes, para su comercialización en exclusiva. Y, por otra parte, existe hoy en torno a la Semana Santa y las cofradías un verdadero mercado permanente y especializado en vestimentas, publicaciones, discografía, páginas web, bares “cofrades” y un gran número de artículos. (*Ibidem*: 108)

Apesar dos contextos etnográficos diferentes, é interessante ponderar se o envolvimento da autarquia não traria consigo um processo de aproveitamento mercantil e turístico da procissão.

Dar novos trajes aos Penitentes, não é só uma questão estética, não se trata apenas de comprar lençóis novos mas de obter trajes que não correspondem a nenhum outro na região. A Beira Baixa é conhecida pelas suas várias celebrações da Páscoa, desde os vários eventos associados ao Ciclo Pascal em Idanha-a-Nova às Romarias em Castelo Branco, as procissões no Fundão ou até mesmo as várias interpretações dos Penitentes em aldeias como Lavacolhos e Paúl. Teríamos que atravessar a fronteira até Espanha para encontrar estes trajes. Esta mudança, ou tentativa de mudança, é uma procura consciente para não só alterar a procissão como para criar uma nova tradição.

Talvez a chave para compreendermos tudo isto resida na justificação que foi dada prontamente, a ideia de o fazer “como deve de ser”, ou seja, revelando assim a percepção de que as vestes usadas até então não são representativas daquilo que é a procissão. Neste caso, parece-me que a ideia de que a procissão não corresponde à norma desejada, reside não na falta de qualidade mas sim na falta de visibilidade. As comparações tendem a ser estabelecidas com os Penitentes em Lavacolhos, onde a principal diferença de indumentária está no calçado, ou na falta deste, dado que os participantes vão descalços na procissão. Aliás, fazendo uso das descrições de Jaime Lopes Dias como janela para o passado dos Penitentes podemos ver como os trajes hoje usados pouco mudaram; quer no Paúl: “Vão todos de branco (embrulhados em lençóis), descalços (exceto o que leva a relha atada à perna) e levada cada um uma coroa de espinhos (feita de um ramo de silva) enterrada na cabeça.” (Dias, 1963: 126); quer em Lavacolhos: “Envoltos num lençol alvinitente, corda apertada à cinta, cabeça coberta pelo mesmo lençol, que também lhe oculta o rosto, e coroa de vimes ou silvas” (Dias, 1963: 131)

Não só os trajes não mudaram nestas duas aldeias como são muito semelhantes aos de Enxabarda. Assim sendo, o uso dos trajes *nazarenos* não se trata de aproximar os Penitentes na Enxabarda de outras procissões da região da Beira Baixa mas de os destacar.

O processo de demarcação em relação ao “outro”, através da criação de paisagens culturais distintas dos seus vizinhos é um dos motores no engenho da “produção de localidade” (Appadurai, 1996). Principalmente quando falamos de localidades tão próximas; e de um ponto de vista corrente, olhando para um mundo globalizado, onde ser diferente e único é capitalizado, inventar ou recriar tradições desenvolve uma aura de *uniqueness* que atrai mais gente para experienciar estas paisagens.

Em locais como a Enxabarda – e muito do interior rural com défice demográfico – onde cada vez menos gente habita e onde cada vez mais difícil é manter estas tradições é necessário encontrar formas destas continuarem a existir. Neste contexto, atrair visitantes é perpetuar as tradições, obrigando por vezes à procura de patrimonialização e, neste caso específico, ao fortalecimento dos traços de espetacularidade da procissão. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (Kirshenblatt-Gimblett, 1995) reflete sobre o papel do património na sobrevivência dos meios de vida e tradições que deixaram de ter lugar no mundo e que estão em risco de desaparecer:

Heritage organizations ensure that places and practices in danger of disappearing because they are no longer occupied or functioning or valued will survive. It does this by adding the value of pastness, exhibition, difference, and where possible indigeneity. (Kirshenblatt-Gimblett, 1995: 370)

Fernando Pessoa escreveu um verso sobre a morte em que diz que “morrer é só não ser visto” (Pessoa, 1995) e o mesmo se aplica a estas tradições: onde saber que o ato performativo tem do outro lado um espectador que observa é vital. Já mencionei que a meu ver houve a tentativa de “inventar” uma tradição, fazendo uso da expressão cunhada por Eric Hobsbawm e Terrence Ranger, através da recriação dos trajes *nazarenos* e de transportá-los para o contexto dos Penitentes na Enxabarda. Fazendo uso das noções de Hobsbawm e Ranger e ligando-as à tentativa de implementar novos trajes e o que isto pode representar, lembro uma passagem na “Invenção das Tradições” que reflete sobre a interligação de costume e tradição. Se olharmos para costume como a realização da procissão e para tradição como o uso de trajes e outros adereços nesta performance, percebemos o seguinte: “The decline of ‘custom’ inevitably changes the ‘tradition’ with which it is habitually intertwined.” (Hobsbawm, et al., 2000 [1983]: 3)

O declínio dos Penitentes trouxe consigo o desejo natural de os manter e para o Sr. Oliveira o desejo natural de os reinventar, de os tornar mais sensacionais. Não chega desligar as luzes, acender archotes e ter vultos de branco a percorrer a aldeia, é preciso mais do que isso. Da mesma forma que o “meu erudito” olhava para isto com ânimo, quem me acompanhava também o fazia, para o Nuno esta mudança também representava algo “espetacular” e “interessante” não pelas questões que se me levantavam mas pelas imagens que instantaneamente vêm a cabeça quando falamos destas celebrações de Páscoa em Espanha. As imagens daquelas figuras misteriosas e imponentes vestidas de branco com capuzes que lhes confere um perfil em parte assustador assim como as imagens de ruas cheias de pessoas, e o mediatismo que estas celebrações têm como todos os anos vemos na televisão portuguesa em reportagens sobre a Páscoa do outro lado da fronteira.

Para concluir quanto à tentativa de reinventar a procissão julgo ser importante esclarecer o porquê destas duas ideias do Sr. Oliveira terem ficado por terra, embora a explicação seja no mínimo anticlimática. Não houve nenhum embate, nenhuma mudança de ideias, nenhuma revolta popular mas sim um fim de contacto do Sr. Oliveira com a Câmara, a pessoa com quem ele tinha falado e pré-acordado as reinvenções faleceu, assim, o projeto tornou-se um nado-morto. Por outro lado, a desassociação do Oliveira com os Penitentes é também relevante para a forma como não se esforçou por manter o projeto vivo. É um discurso constante entre os mais velhos da aldeia, que a procissão hoje já não é o que era nem representa o que representava.

3.2. Nem Barroca, nem Castelo Novo: Processos de turistificação da Enxabarda

Apesar da “morte na praia” dos dois projetos abordados neste capítulo, tracei considerações sobre aqueles que seriam os seus princípios, meios e fins, ou seja, as suas razões de ser, os processos que se iniciaram e por fim as possíveis implicações que estes trariam consigo. A maior ilação que retirei destes casos, e que tentei expor no presente capítulo, foi que apesar dos motivos apresentados pelo Sr. Oliveira serem parecerem simples, querendo apenas realizar a procissão “como deve ser”, estes propósitos traziam consigo fins bastante mais complexos que aqueles enunciados. Por arraste, viria uma reorganização da procissão concedendo-lhe um carácter mais formal, bem como, uma mudança significativa na imagem da cerimónia com uma drástica mudança de trajes. Como já mencionado estes processos procuravam conceder à procissão novas dinâmicas de *uniqueness* que, a meu ver, buscam encontrar uma maior relevância regional da procissão numa tentativa de encontrar em quem assiste ao cortejo uma razão para a sua continuidade. Parece-me então necessário rematar esta parte da dissertação arregaçando as mangas e, finalmente, abordar questões que até aqui toquei com pinças: a turistificação.

A Enxabarda está longe de ser um foco turístico na região pois não pertence a nenhuma das redes de aldeias existentes em Portugal, não é uma “aldeia do xisto” como a vizinha aldeia de Barroca, nem uma “aldeia histórica de Portugal” como a adjunta aldeia de Castelo Novo¹⁷. A Barroca, uma aldeia a oeste de Enxabarda, está descrita no *site* da rede das “Aldeias do Xisto” da seguinte forma: “Na Barroca continua a respirar-se um ambiente rural, pautado pelos seus ciclos agrícolas”¹⁸. O objetivo desta descrição é fomentar o “ideal pastoral” (Marx, 2000 [1964]), a visão idílica dos vastos pastos com casas rústicas e uma forma de vida simples e longe da confusão inerente às cidades. Mas os “ciclos agrícolas” serão sempre incompreensíveis para qualquer visitante da aldeia. Em primeiro lugar porque o seu tempo de visita será sempre limitado e em segundo lugar porque não se pressupõe que o turista, que aqui se desloca, o faça para trabalhar os terrenos da aldeia.

Como já mencionado, esta descrição da aldeia é focada numa exaltação do rural para quem quer fugir da cidade, quer isto dizer que essencialmente os “ciclos agrícolas” lhe serão abstratos, deles nunca dependerão. Outro fator destacado é a sua arquitetura, a

¹⁷ Irei usar estas duas aldeias – Barroca e Castelo Novo – como exemplos pela sua proximidade à Enxabarda.

¹⁸ Barroca (22 de Outubro, 2019) em <https://aldeiasdoxisto.pt/aldeia/barroca>

aldeia tem várias casas “senhoriais” ou como descritas “construções aristocráticas dos séculos XVIII e XIX”. O outro exemplo que apresentei acima foi o de Castelo Novo, passo a transcrever a descrição da aldeia presente no folheto das “Aldeias Históricas de Portugal” dedicado a esta aldeia:

Em plena alma da Serra da Gardunha, numa paisagem em anfiteatro natural, em tons de verde e cinza, descobrimos Castelo Novo, Aldeia Histórica de Portugal, envolta numa aura de misticismo.

Aqui, sentimos algo de fascinante que nos envolve e harmoniza. Tudo nos inspira...tudo nos cativa, desde o som da água que brota das fontes ao granito perpetuado que ergue a aldeia e talha o casario, os tempos, as calçadas, as praças...todo um património arquitetónico único.

A arquitetura é relevante, o património edificado remete-nos para um passado que é observável, nas palavras de Lowenthal: “Buildings – prominent, durable, seemingly intrinsic to their surroundings – are a major catalyst of collective historical identity” (Lowenthal, 2015: 27). Neste sentido são não só uma fonte de identificação de uma historicidade para quem ali reside, como para quem visita estas terras o património constrói-se no presente fazendo recurso ao passado (Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 150).

Neste cenário, a Enxabarda é pouco estimulante a um nível turístico, não é arquitetonicamente interessante. Não quero dizer que se trata de uma aldeia “feia” mas sim uma aldeia desprovida de grandes edifícios históricos e casas senhoriais. Ademais, muitas das casas na aldeia estão abandonadas e devolutas: marcas da desertificação. E o seu “ideal pastoral” é, talvez, muito mais pastoral real do que ideal. Como já referido (subcapítulo 1.1), boa parte dos terrenos adjacentes à aldeia continuam a ter fins agrícolas ainda que a maioria com cariz de subsistência; porém,

Isto não impede os habitantes da Enxabarda de procurar vias para tornarem a aldeia atrativa ao turismo – como por exemplo a criação do Museu Rural, que hoje aparenta estar desativado ou pelo menos não ter muito uso. Em espaços como este constroem-se identidades locais através da demonstração de imagens e objetos que remetem para o passado da comunidade e que servem também como “formas de materialização da memória” (Fernandes, 2002: 158); contudo, museus como este são apenas uma paragem no percurso de um turista, não são a atração principal mas como nas palavras de Kirshenblatt-Gimblett: “nodes in a network of attractions that form the recreational geography of a region” (Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 132).

No que toca à procissão, é visível um desejo de realizar esta cerimónia para mais gente. Em 2018, no fim da procissão com praticamente ninguém¹⁹ nas ruas a assistir, ouvi desabafos no bar da CCRE acerca desta ausência de espectadores. Como já mencionado anteriormente, quando abordei o tema do uso de calçado na procissão (subcapítulo 2.1), a performance de cada um na procissão é motivada de forma parcial, se não total, pelo olhar de quem assiste. Procura-se criar momentos de *ave* em nuances que são adicionadas a bel-prazer, como por exemplo, o Cristo que finge que cai ou um choro das “Três-Marias” mais carregado; mas sem assistência, estas práticas tornam-se mais esporádicas e a própria forma de realizar a procissão torna-se mais informal, mais relaxada, quase como num estado de *laissez-faire*.

A um nível concelhio, o Fundão procura dinamizar o turismo, e como no concelho vizinho da Idanha-a-Nova, aqui também se realiza um género de festival, sob o nome de “Quadragesima”. Existe até uma agenda onde vêm listadas todas as cerimónias relacionadas com a Páscoa que se realizam no concelho, podemos também encontrar as datas para as procissões de “Penitentes” de Enxabarda e Lavacolhos. Estas agendas têm um simples propósito, atrair visitantes apresentando uma vasta listagem de celebrações de Páscoa “tradicionais”. Funcionam como formas de “*marketing* turístico promovido pelas administrações e o sector empresarial” (Hernandez-Ramírez, 2017). Os festivais religiosos tendem a funcionar como formas de explorar um mercado turístico baseando-se em políticas de patrimonialização ou como Patricia Osorio expõe: “engendram e fornecem respostas ao turismo, ao mercado e às políticas patrimoniais” (Osorio, 2017: 493).

Quando se fala de procissões de “Penitentes” no concelho do Fundão, a referência é principalmente a Lavacolhos, omitindo ou remetendo para segundo plano a procissão na Enxabarda. Assim, esta vive na condição de não ser uma aldeia turistificada, não se trata nem de Barroca nem de Castelo Novo e, talvez, ainda mais relevante para esta, também não é Lavacolhos. Não atrai visitantes pelas suas construções de Xisto, ou por ser uma aldeia “histórica” e o que tem que possa atrair visitantes é a procissão, mesmo que muitas vezes eclipsada pela aldeia vizinha; todavia, tem pretensas a ser turistificada, ou pelo menos a dada altura teve, através de projetos como o de novos trajes que como já

¹⁹ Estavam nas ruas da Enxabarda a acompanhar o cortejo eu, a minha família mais próxima, a família de quem sou amigo e que é natural de Enxabarda e mais duas ou três pessoas que não conhecia.

abordado mais acima neste capítulo trariam consigo uma diferenciação relativa ao universo de celebrações quaresmais nas suas proximidades.

Reflexões Finais

A Enxabarda e os seus “Penitentes” estão numa encruzilhada: confrontam-se com o desejo de manter viva a procissão e obstáculos incontornáveis postos a esta continuidade. Tal como já referido, a incerteza do sustento, consequente da natureza do trabalho agrícola, não é apetecível à maioria dos jovens. Hoje, como já há décadas acontece, estes têm preferido sair das aldeias das suas famílias e procurarem emprego, em toda a dimensão da palavra: trabalho em que o ordenado ao final do mês seja garantido, possibilidade de fazer carreira e, acima de tudo, não viver dependente da vontade da natureza.

Esta situação levou a que na Enxabarda ficasse uma população desencantada com a realidade, que recorda saudosamente o passado da aldeia e que vê o presente com desalento ao mesmo tempo que procura um futuro melhor. Assim, mudanças implementadas, tais como a aceitação da presença do género feminino na procissão ou mudanças extensivas no traje dos Penitentes, podem ser vistas como respostas a estes problemas, como tentativas de colmatar a falta de gente para realizar a procissão ou a falta de pessoas para assistir à cerimónia. Procurar um público, assistentes para a sua procissão tem sido uma motivação relevante para os residentes da Enxabarda que hoje encontram nesta busca parte da motivação para a continuar realizar.

Apesar de se traçarem localmente conjecturas ligadas ao “património”, e serem feitos alguns passos do que podemos reconhecer como processo de patrimonialização das tradições, alegar que os Penitentes estão patrimonializados seria um salto pouco substanciado. No entanto, a encruzilhada em que esta aldeia se encontra leva os seus habitantes a nutrir um aparente desejo disto, de encontrar na exposição destas tradições a sua “segunda vida” como lhe chamaria Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1995: 369). A “segunda vida” que estas tradições encontram reside também na sua mercantilização de si próprios como atores das suas tradições, vendendo a noção de que fazem parte de uma experiência (Harrison, 2013: 85).

No contexto da Enxabarda é perceptível que os seus habitantes olham em volta e veem outras aldeias, outras cerimónias e outras tradições ganharem nova importância e dimensão através de dinâmicas que percebem como parte do “património” e parte de um

círculo de interesses turísticos emergentes. É claro o efeito destas referências nas motivações para procurar emular estes mecanismos localmente.

As crenças religiosas são parte intrínseca da procissão mas não são o seu principal fomentador. Este estatuto está reservado para “a tradição”. Esta é percebida enquanto forma de recriação da identidade da aldeia e como forma de encontrar o seu espaço no mundo nos tempos que correm. Este novo estatuto da religião e da tradição é útil para refletir acerca daquilo que foi apresentado quando abordei a mudança do uso do calçado, quando realização da cerimónia enquanto forma de mostrar e representar o sacrifício físico num cumprimento de crenças cristãs é trocada por motivações focadas no que é “tradicional” e representativo da aldeia, no caso a mera continuidade da procissão.

Da mesma forma que Navarro (1997) se questionou acerca das razões pelas quais na cidade de Sevilha se ver cada vez menos crentes nas igrejas ao mesmo tempo que se vê mais gente a afluir às celebrações da Semana Santa, na Enxabarda fui igualmente confrontado com a mesma questão. A proposta avançada por Navarro foca-se na ideia de que assim o é, por um lado, pela pluralização de formas de demonstração de crença religiosa, por outro, porque a realização destas tradições é motivada por outro tipo de crença, não num deísmo mas sim no capital, ou seja, o enfoque não é na religião mas sim no “capitalismo cultural” (Campos, 2009). Creio que, ainda que de forma muito periférica, a Enxabarda também tem esta relação com as dinâmicas do capitalismo cultural.

Este trabalho partiu do desejo de demonstrar quais os impactos da desertificação nesta localidade beirã e de que forma se constroem resistências contra este fenómeno dentro da procissão que ali mantêm. Aquilo que creio que fica demonstrado é que este meio vive um processo de desruralização, que é comum ao resto de Portugal, onde “os campos do país entraram num processo de mudança traduzível num triplo movimento de perda demográfica, retração dos usos agrícolas do solo e desenvolvimento da atividade turística” (Silva, 2008: 6) e que teve impactos diretos e imediatos nos Penitentes, como espero ter mostrado. A encruzilhada em que esta aldeia se encontra é a de procurar resolver estas marcas que têm sobretudo reflexo naquela que é a identidade local, que em parte é formada pelas memórias de tempos mais prósperos – pelo menos em termos demográficos – e que vê os seus meios de vida, as suas festas e as suas celebrações perderem viabilidade ou dimensão. A tradição assume-se então como forma de preservar a identidade local que tem vindo a ser fragilizada.

Observamos que apesar de muitos dos problemas da Enxabarda serem passíveis de contextualização numa dicotomia entre litoral e interior, na verdade, muitas das problemáticas de que dei conta são transversais à maioria das sociedades ocidentais contemporâneas, especialmente no presente cenário da globalização. Assim, por exemplo, novos papéis de género podem ser lidas como uma resposta imediata aos problemas da desertificação, bem como, uma consequência da globalização, onde a presença do feminino no espaço público passou a ser comum e desejável, embora se continuem a resistir diferenças. Enquanto nos Penitentes o feminino é cada vez mais presença assídua, aquilo que se espera desta presença é limitado a um padrão, onde papéis específicos estão reservados, como as “Três-Marias” ou o “Conta-Passos”, traduzindo-se numa diferenciação entre géneros disfarçada pela aceitação de todos na procissão – já reconhecido por Bullen (2006) que afirma que é posto em causa não a participação feminina em festividades mas sim a sua total e completa integração no meio.

Creio que, desta forma, as mudanças no seio da procissão dos Penitentes que enumerei ao longo deste trabalho, as que realmente ocorreram e as que estiveram em vias de ocorrer, abrem questões amplas. Qual é, no entanto, o futuro desta procissão? Passará por uma inserção maior em turísticas regionais, tentando cada vez mais ser parte da construção de um património de celebrações da Páscoa beirã? Autores como Xáquin Campos fala-nos da dupla face e dos perigos da cultura-espetáculo que é propugnada pela indústria turística global. Esta põe ameaças a sobrevivências identidades culturais locais, mas também pode ter consequências muito positivas para a revitalização das culturas locais e a recuperação de tradições populares (Campos, 2009: 98-99). Como Janus tem duas faces a cultura- espetáculo.

Reconheço não encontrar uma resposta conclusiva para estas questões, os processos de turistificação da cultura popular são problemáticos nas formas como abrem portas para que num espírito de competitividade de mercado se procurem maiores diferenciações para com o restante local; mas ao mesmo tempo, tem uma vertente positiva dado que concede um novo propósito a estas expressões culturais e procura preservá-las até certo ponto. Estou, no entanto, certo de que esta procissão continuará num rumo em que não irá parar de mudar e se transformar. Esta cerimónia, bem como a aldeia, não é estática no tempo, nem é indiferente à sua envolvente, nacional e global. Assim, as mudanças locais surgirão fruto de novas conjunturas trazidas pelo futuro. Estes processos de mudança nunca acabam e a procissão também só acabará quando deixar de haver quem a faça na Enxabarda.

Fontes

1ª Revisão do Plano Diretor Municipal do Fundão – Setembro, 2015

Instituto Nacional de Estatística, IP – Portugal – 1864-2011 – Recenseamento Geral da População

Folheto da aldeia de Castelo Novo – Aldeias Históricas de Portugal, 2019

Agenda dos Mistérios da Páscoa – Câmara Municipal da Idanha-a-Nova, 2013

Agenda dos Mistérios da Páscoa – Câmara Municipal da Idanha-a-Nova, 2017

Agenda dos Mistérios da Páscoa – Câmara Municipal da Idanha-a-Nova, 2019

“Tradição do Sagrado” – Quadragésima, ciclo de tradições da Quaresma, Fundão – Câmara Municipal do Fundão, 2017

<https://aldeiasdoxisto.pt/aldeia/barroca>

<https://semanasantabraga.com/programa/procissoes/>

Bibliografia

Almeida, Miguel Vale de. 2000. *Senhores de Si: Uma interpretação Antropológica da Masculinidade*. Lisboa : Fim de Século Edições, LDA., 2000.

Appadurai, Arjun. 1996. The Production of Locality. *Modernity at Large*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996, pp. 178-199.

Beard, Mary, North, John e Price, Simon. 1998. *Religions of Rome*. s.l. : Cambridge University Press, 1998. Vol. I.

Bloch, Marc. 2011 [1925]. "Memoire collective, tradition et coutume: A propos d'un Livre Recente". [autor do livro] Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi e Daniel Levy. *The Collective Memory Reader*. s.l. : Oxford University Press, 2011 [1925], pp. 150-155.

Bullen, Margaret. 2006. Derechos universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica. [autor do livro] Gorka Moreno e Xabier Kerexeta. *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus ciudadanía*. Lasarte : Antza, 2006, pp. 21-47.

Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. s.l. : Routledge, 1999.

Buttler, Judith. 1999. *Gender trouble : feminism and the subversion of identity*. New York : Routledge, 1999.

Cabral, João de Pina. 1989. *Filhos de Adão e Filhas de Eva: A Visão do Mundo Camponesa do Alto Minho*. Lisboa : Dom Quixote, 1989.

Campos, Xanquín S. Rodríguez. 2009. Os Perigos da Cultura-Espectáculo: Turismo e Identidade Local. [ed.] António Medeiros e Manuel João Ramos. *Memória e Artificio: A Matéria do Património II*. 2009, pp. 89-101.

Castro, Padre João Bautista de. 1870. *Mapa de Portugal Antigo e Moderno*. 1870. Vol. 3.

Catana, António e Ferreira, Hélder. 2004. *Mistério da Páscoa em Idanha*. s.l. : Ésquilo Edições & Multimédia, 2004.

Comissão da Quaresma e Solenidades da Semana Santa de Braga. 2017. Procissões - Todas as Procissões Semana Santa Braga. *Sítio Oficial da Semana Santa de Braga*. [Online] 2017. <https://semanasantabraga.com/programa/procissoes/>.

Connerton, Paul. 2009. *How Modernity Forgets*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009.

—. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

Dias, Jaime Lopes. 1963. *Etnografia da Beira*. Lisboa : Livraria Ferin, Lda., 1963. Vol. IX.

Dias, Margot e Dias, Jorge. 1953. *A Encomendação das Almas*. Porto : Imprensa Portuguesa, 1953.

Durkheim, Emile. 1995 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. [trad.] Karen E. Fields. New York : The Free Press, 1995 [1912]. Translation of: *Les formes elementaires de la vie religieuse*.

Fernandes, António Teixeira. 2002. *Memória e Identidade em Comunidade Autárquica*. s.l. : Câmara Municipal de Arouca, 2002.

Fernandez, James W. e Fernandez, Renate L. 2009. Práticas Patrimoniais: Contextos Semânticos. [ed.] António Medeiros e Manuel João Ramos. *Memória e Artificio: Matéria do Património II*. Julho de 2009, pp. 19-40.

García, José Luis. 1998. De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Política y Sociedad*. 1998, 27, pp. 9-20.

Garcia, Maria Antonieta. 2003. *Festividades da Páscoa Beirã*. Coimbra; Castelo Branco : Alma Azul, 2003.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books, Inc., 1973.

Gherardi, Silvia. 1994. The Gender We Think, The Gender We Do In Our Everyday Organizational Lives. *Human Relations*. June de 1994, pp. 591-610.

Glucklich, Ariel. 2001. *Sacred pain : hurting the body for the sake of the soul*. New York : Oxford University Press, 2001.

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. [trad.] Lewis A. Coser. Chicago : The University of Chicago Press, 1992. Translated from *Les cadres sociaux de la mémoire*, published by Presses Universitaires de France, Paris, 1952; and from *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte: Etude de mémoire collective*, published by Presses Universitaires de France 1941.

—. 1950. *The Collective Memory*. s.l. : Harper Colophon Books, 1950.

Harrison, Rodney. 2013. *Heritage: Critical Approaches*. New York : Routledge, 2013.

Hernandez-Ramírez, Javier. 2017. Turismo en la frontera: patrimonialización y cooperación transfronteriza en una periferia de la Unión Europea. *Etnográfica [Online]*. 2017, Vol. 21 (2).

Hobsbawn, Eric e Ranger, Terrence. 2000 [1983]. *The Invention of Tradition*. s.l. : Cambridge University Press, 2000 [1983].

—. 2000 [1983]. *The Invention of Tradition*. s.l. : Cambridge University Press, 2000 [1983].

Hughes-Freeland, Felicia e Crain, Mary. 1998. *Recasting Ritual: Performance, Media, Identity*. London and New York : Routledge, 1998.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. s.l. : University of California Press, 1998.

—. 1995. Theorizing Heritage. *Ethnomusicology*. Autumn, 1995, Vol. Vol.39, No.3, pp. 367-380.

Laqueur, Thomas Walter. 2003 (1992). *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. s.l. : Harvard University Press, 2003 (1992).

Leal, João. 1999. *As festas do Espírito Santo nos Açores : Um estudo de Antropologia Social*. Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1999.

—. 2017. *O Culto do Divino: Migrações e Transformações*. Lisboa : Edições 70, 2017.

Lowenthal, David. 2015. *The Past is a Foreign Country - Revisited*. Cambridge : Cambridge University Press, 2015.

Marx, Leo. 2000 [1964]. *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*. s.l. : Oxford University Press, 2000 [1964].

- Monteiro, José. 1999. *Etnografia do Fundão*. Lisboa : s.n., 1999.
- Moore, Henrietta. 2000 [1988]. *Feminism and Anthropology*. s.l. : Polity Press, 2000 [1988].
- Navarro, Isidoro Moreno. 2013. Fiesta, identidade y mercado: La Semana Santa de Sevilla en tempos de globalización y de activación identitária. [ed.] Luigi M. Lombardi Satriani. *VOCI: Annuale di Scienze Umane*. Anno X, 2013, pp. 98-110.
- . 1997. Los rituales festivos religiosos andaluces en la contemporaneidad. [ed.] Valeriano Sánchez Ramos e José Ruiz Fernández. *Actas de las Iª jornadas de Religiosidad Popular : Almería, 1996*. 1997, pp. 319-332.
- Osorio, Patricia Silva. 2017. Festivais de cultura popular e patrimônios: campos de batalhas nas políticas de identidades. *Etnográfica [Online]*. 2017, Vol. 21 (3).
- Pérez, Xerardo Pereiro. 2003. Patrimonialização e transformação das identidades culturais. [autor do livro] J Portela e J. Castro Caldas. *Portugal Chão*. Oeiras : Celta Editora, 2003, pp. 231-247.
- Pessoa, Fernando. 1995. A morte é a curva da estrada. *Poesias*. 15ª. Lisboa : Ática, 1995, : 142.
- Ribeiro, Orlando. 2002 [1961]. Aldeia. [autor do livro] Joel Serrão. *Dicionário de História de Portugal*. Porto : Livraria Figueirinhas, 2002 [1961].
- Sanchis, Pierre. 1983. *Arraial - festa de um povo : as romarias portuguesas*. Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1983.
- Schechner, Richard. 2018 [1994]. Ritual and Performance. [autor do livro] Tim Ingold. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Abingdon : Routledge, 2018 [1994], pp. 613-647.
- Scullard, H.H. 1981. *Festivals and Ceremonies of The Roman Republic*. London : Thames and Hudson Ltd, 1981.
- Silva, Luís. 2008. Contributo para o estudo da pós-ruralidade em Portugal. *Arquivos da Memória: Outro País – Novos olhares, terrenos clássicos*. 2008, Vol. 4 (Nova Série).

Sobral, José Manuel. 2004. O Genuíno, o Espúrio e a Identidade Local: Um Estudo de Caso das Políticas de Património em Meio Rural. *Etnográfica*. Novembro de 2004, Vol. VIII, 2, pp. 243-271.

—. 1999. *Trajectos: o Presente e o Passado na Vida de uma Freguesia da Beira*. Lisboa : Imprensa de Ciências Sociais, 1999.

Stein, Rebecca L. e Stein, Philip L. 2011. *The anthropology of religion, magic, and witchcraft*. s.l. : Routledge, 2011.

Vasconcelos, J. Leite de. 1882. *Tradições Populares de Portugal*. Porto : Livraria Portuense de Clavel & C^a, 1882.

Vasconcelos, João. 1997. Tempos remotos: A presença do passado na objectivação da cultura local. *Etnográfica*. 1997, Vol. I (2), pp. 213-235.

Wenger, G. Clare, et al. 1996. Social Isolation and Loneliness in Old Age: Review and Model Refinement. *Ageing and Society*. 1996, Vol. 16, pp. 333-358.

Anexos

Anexo A – Mapas

(Os mapas são da autoria do próprio)

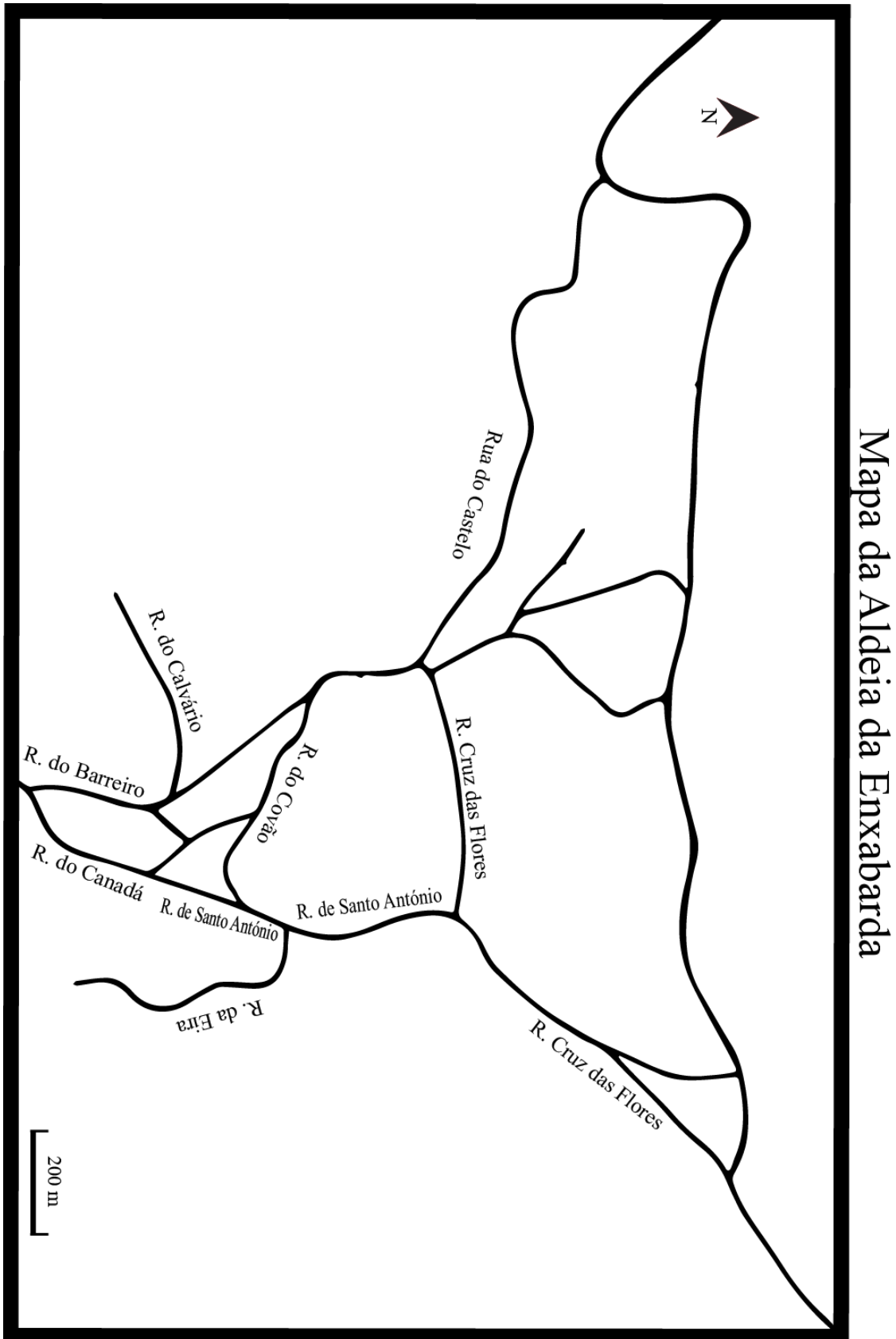


Figura 1 - Mapa da Aldeia de Enxabarda

Mapa da Freguesia do Castelejo e localidades vizinhas

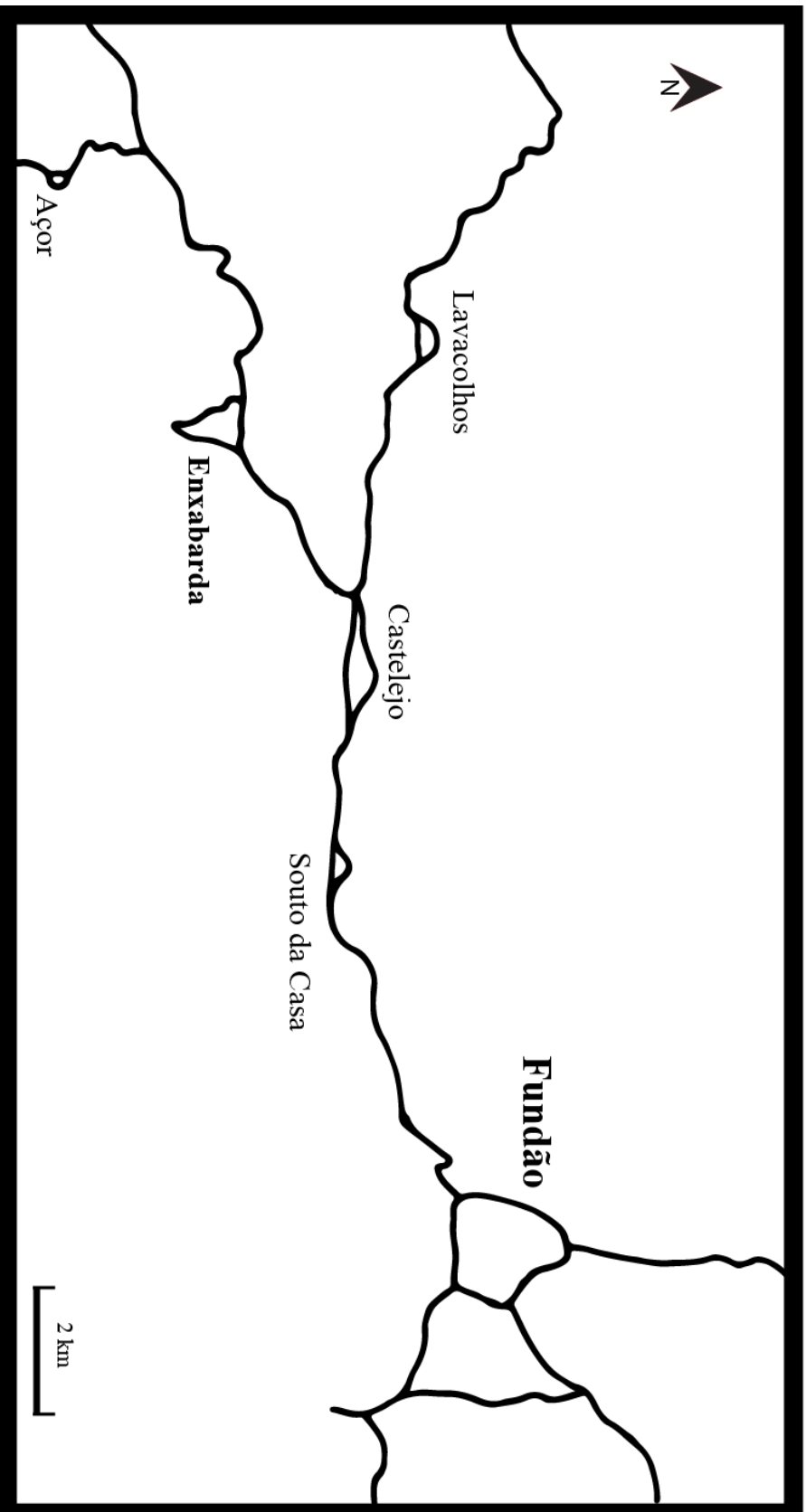


Figura 2 - Mapa da Aldeia da Enxabarda e localidades vizinhas

Anexo B – Documentos

Os penitentes

É uma tradição muito antiga feita para lembrar o caminho que Jesus atravessou.

A má compreensão da unanimidade a tudo nos leva.

Jesus que tanto sofreu por todos nós, até chegar ao Monte do Calvário, onde morreu crucificado na Cruz.

Já lá vão muitos anos que as ruas estavam cheias de gente a ver passar os penitentes com muito respeito, tanto os que viam como os que faziam.

As crianças muitas delas não viam porque se sentia medo, ao ver os homens enrolados em feixes brancos nem a cara se via por isso causava um bocado de receio.

Ja Jesus com a coroa de espinhos, outros levavam os pregos num prato, iam também as trezarias que acompanhavam Jesus.

Apareceu o Carineu que vinha do campo, e ajudou a levar a Cruz a Jesus.

Estavam com medo que Jesus não tivesse força para chegar ao Calvário, tanto sofreu até lá chegar.

É assim Jesus morreu crucificado na Cruz que deu a vida por todos.

Figura 1 – Texto escrito pela Sra. Anunciação acerca dos Penitentes

Anexo C – Fotografias de 2004

(Fotografias da autoria de Luís Pascoal)



Figura 1 - A cruz carregada em ombros na terceira noite de procissão



Figura 2 - A cruz em ombros, acompanhada por um guarda (direita)

Anexos D – Fotografias de 2010

(Fotografias da autoria de Luís Pascoal)



Figura 1 - A cruz carregada em ombros na terceira noite de procissão com um lençol no lugar do "Cristo"



Figura 2 - Penitente escondendo o rosto

Anexos E – Fotografias de 2018

(Fotografias da minha autoria)



Figura 1 - Dois Penitentes sobem a Rua do Covão



Figura 2 - Penitente a ser observado



Figura 3 - Dois Penitentes carregam as escadas



Figura 4 - Penitentes com candelabros (fundo) e um Guarda (frente)



Figura 5 - Penitentes e candelabros



Figura 6 - O Penitente que faz de "Cristo" carregando a cruz



Figura 7 - Subindo a Rua do Covão



Figura 8 - O "Conta-Passos"



Figura 9 - Conta-Passos de joelhos no chão



Figura 10 - Dois Penitentes de regresso à igreja



Figura 11 - Penitentes e Guarda



Figura 12 - Candelabros de regresso à igreja



Figura 13 - Guarda de regresso à igreja

Anexos F – Fotografias de 2019

(Fotografias da minha autoria)



Figura 1 - Duas "Almas-Penadas" saem da igreja



Figura 2 - A cruz sai da igreja



Figura 3 - Últimos preparativos nas traseiras da igreja



Figura 4 - Três Penitentes



Figura 5 - Penitente com um pé-de-cabra atado a um pé, também conhecido como o "Feros"



Figura 6 - "Conta-Passos" aguarda a sua vez de sair detrás da igreja



Figura 7 - "Conta-Passos" inicia o percurso



Figura 8 - "Feros" acompanhado de um guarda



Figura 9 - "Cristo" numa rua com assistentes



Figura 10 - Três "Almas-Penadas"



Figura 11 - "Conta-Passos" a subir em direção ao Calvário acompanhado de um guarda (à sua esquerda)



Figura 12 - A cruz pousada no Calvário



Figura 13 - Pausa no Calvário



Figura 14 - Início do regresso à igreja



Figura 15 - "Três-Marias" de regresso à igreja



Figura 16 - Três "Almas-Penadas" de regresso à igreja