

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA



Depois da Morte.

O Restauro Imaterial da Encomendação das Almas

Pedro Gonçalo Pereira Antunes

Doutoramento em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia

Orientador:

Doutor João Leal, Professor Catedrático, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
– Universidade Nova de Lisboa

Fevereiro, 2021

Departamento de Antropologia

Depois da Morte.

O Restauro Imaterial da Encomendação das Almas

Pedro Gonçalo Pereira Antunes

Doutoramento em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia

Júri:

Doutor Jorge Freitas Branco, Professor Catedrático, ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa (Presidente do Júri)

Doutora Maria de Laura Viveiros Castro Cavalcanti, Professora Titular, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Doutor Cyril Isnart, Investigador, Centre National de La Recherche Scientifique – Aix Marseille Université

Doutora Clara Saraiva, Investigadora Auxiliar, Universidade de Lisboa

Doutor Paulo Raposo, Professor Auxiliar, ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Doutor João Leal, Professor Catedrático, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa

Fevereiro, 2021

Esta investigação foi financiada pela Fundação Portuguesa para a Ciência e Tecnologia (FCT, Portugal), com referência de bolsa: PD / BD / 113912/2015.

O Programa de Doutoramento FCT: Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia, é financiado pela Fundação Portuguesa para a Ciência e Tecnologia (Referência PD/00423/2012)

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador Professor João Leal pelo apoio, inspiração, motivação e dedicação à minha formação académica ao longo dos últimos *oito anos*. Expresso também aqui a minha gratidão a Cyril Isnart pela motivação que sempre demonstrou em relação ao meu trabalho, agradecendo-lhe também pelos textos, conversas, sugestões e ideias que me deu ao longo do doutoramento. Agradeço também aos professores do *Programa Doutoral em Antropologia Políticas e Imagens da Cultura e Museologia que frequentei na FCSH-NOVA e no ISCTE-IUL (2015-2021) – (Referência PD/00423/2012) – e em particular à Professora Nélia Dias pela formação, motivação e inspiração. Um grande bem-haja aos trabalhadores do Centro Cultural Raiano, pelo acolhimento nas terras de Idanha e pelos bons momentos de convívio, que foram fundamentais para o desenvolvimento desta tese; mas também às Câmaras Municipais de Proença-a-Nova e de Idanha-a-Nova, pelo apoio prestado a esta investigação. Finalmente agradeço aos grupos de encomendadoras, às irmandades, às associações locais, e pessoas com quem aprendi e convivi. A minha investigação foi financiada pela Fundação Portuguesa para a Ciência e Tecnologia (FCT, Portugal), com referência de bolsa: PD / BD / 113912/2015.*

Resumo

Palavras-Chave: Revitalização Ritual; Património Cultural Imaterial; Regeneração Social; Políticas de Renascimento Rural; Performance Ritual; Recriação Cultural

Centrada no estudo da revitalização e patrimonialização da Encomendação das Almas (um ritual de culto aos mortos) em três localidades da Beira Baixa, e atendendo a uma lacuna de investigações sobre reconfigurações locais e usos sociais da norma internacional do “património cultural imaterial”, esta tese procura compreender: *de que forma a patrimonialização ‘imaterial’ do ritual tem sido usada como uma técnica eficaz de regeneração social de uma realidade em crise?* Tendo por base uma análise sociológica e etnográfica de freguesias caracterizadas pelo despovoamento, abandono das atividades agrícolas e declínio da sua vida social e económica esta tese demonstra a eficácia que o processo de patrimonialização do ritual tem revelado na regeneração das comunidades (trans-locais) aqui estudadas. Nessa nova configuração patrimonial, a Encomendação das Almas tem sido usada como uma tecnologia política de *ritualização do real*, por referência aos mecanismos processuais, simbólicos, sensoriais e cognitivos próprios do sistema de ação ritual.

Esta tese propõe também uma reflexão aprofundada sobre os processos de transmissão e recriação cultural mediados pelo ritual e pelo património imaterial. A *morte* é aqui analisada como mecanismo estrutural do ritual – entendido enquanto sistema de reagrupamento social transcendental –, simultaneamente, a ritualização da morte implica também um processo sazonal de re-agregação das comunidades dos vivos. Ao contrapormos os valores e mecanismos de ação simbólica e sensorial do ritual ao setor do património cultural, reconsiderou-se este último como um dispositivo de *reagrupamento ontológico* – na medida em que o património comporta também uma interação com o corpo social dos mortos.

Abstract

KEYWORDS: Revitalization; Intangible Cultural Heritage; Social Regeneration; Rural Renaissance Politics; Ritual Performance; Cultural Recreation.

Focused on the study of the revitalization and heritage-making of the Commending of the Souls (a ritual form of worshipping the souls of the dead) in three locations in Beira Baixa, Portugal, and addressing a disciplinary gap of research on local reconfigurations and social uses of the international norm of “intangible cultural heritage”, this thesis seeks to understand: *how has the ‘intangible’ heritagization of the ritual been used as an effective technique for social regeneration of a reality in crisis?* Based on a sociological and ethnographic analysis of parishes characterized by depopulation, abandonment of agricultural activities and decline in their social and economic life, this thesis demonstrates the effectiveness that the process of heritagization of this ritual has revealed in the regeneration of (trans-local) communities. In this new heritage configuration, the Commending of the Souls has been used as a political *technology of ritualization of the real*, by reference to the processual, symbolic, sensory and cognitive mechanisms inherent to the system of ritual action.

This thesis also proposes an in-depth reflection on the processes of *cultural recreation* mediated by ritual practice and intangible heritage-making. *Death* is here analyzed as a structural component of ritual practices – understood as a system of transcendental social regrouping –, simultaneously, *the ritualization of death* also implies a seasonal re-aggregation of the community of the living. By contrasting the values and mechanisms of symbolic and sensory action of the ritual with those of the cultural heritage, the latter was here reconsidered as a *stage for ontological regroupings* - insofar as the heritage experiences also induces interactions with the social body of the dead.

Índice

Agradecimento.....	iii.
Resumo.....	v.
Abstract.....	vii.
Introdução.....	1
I. Tema de Pesquisa.....	1
II. Contextualização.....	2
III. Estado da Questão.....	3
IV. Objetivos e Contributos.....	8
V. Metodologias.....	10
VI. Resumo dos Capítulos.....	14
Capítulo 1. A Encomendação das Almas nas Etnografias Portuguesas.....	17
1.1. Introdução – A Determinação Histórica da Encomendação das Almas.....	17
1.2. A Encomendação das Almas nas Etnografias Finisseculares (1880-1900).....	20
1.3. Práticas e Políticas de Folclorização da Encomendação das Almas.....	25
1.4. A Encomendação e a Recomendação das Almas na Antropologia Portuguesa.....	35
1.5. Etnografias Artísticas do Ritual. Os sentidos meta-comunicacionais da EdA.....	41
1.6. As Etnografias da Encomendação no Pós 25 de Abril.....	46
1.7. A Encomendação das Almas nas Etnografias da Beira Baixa.....	55
Capítulo 2. Os Contextos de Revitalização do Ritual na Beira Baixa.....	63
2.1. Notas Gerais sobre o Contexto da Beira Baixa.....	63
2.2. O Pinhal da Beira Baixa. O caso de Proença-a-Nova.....	66
2.3. “As Corgas”. Uma Economia Moral de Base Rural.....	69
2.4. Nas Terras de Idanha. A Raia da Beira Baixa.....	75
2.5. Margem, i/Mobilidade e Re-invenção Cultural. Um Retrato de Penha Garcia.....	80
2.6. Processos de Turistificação e Proletarização na Freguesia de Monfortinho.....	88
2.7. O Declínio de um “Tempo Longo” e a Persistência de uma <i>Economia Moral</i>	94

2.8.	A Revitalização da EdA. Práticas, difusões e motivações.....	97
2.9.	Etnografia de um Processo Prático de Revitalização em Penha Garcia.....	100
2.10.	Processos de Rearticulação e de Difusão Criativa da EdA.....	104
2.11.	A Revitalização da Encomendação nas Corgas: remessa ritual e feminização.....	109
Capítulo 3. As Etnografias do Ritual.....		117
3.1.	Introdução Geral do Capítulo.....	117
3.2.	A Persistência do Purgatório. O Contexto Religioso da EdA em Corgas.....	121
3.3.	Etnografia da Encomendação das Almas em Corgas.....	128
3.4.	O Repertório Quaresmal de Penha Garcia e Monfortinho.....	141
3.5.	A Etnografia da Encomendação das Almas em Penha Garcia.....	154
3.6.	O díptico ritual Martírios/Encomendação das Almas em Monfortinho.....	166
Capítulo 4. O Património ‘Imaterial’ como Ritualização do Real.....		183
4.1.	Uma Introdução à Patrimonialização da Encomendação das Almas.....	183
4.2.	O Centro Cultural Raiano e a Cultura Popular.....	189
4.3.	Os “Mistérios da Páscoa em Idanha”.....	203
4.4.	A Páscoa na Idanha” – Programa para a Salvaguarda e Promoção.....	218
4.5.	A ‘Culturalização’ da Encomendação das Almas em Proença-a-Nova.....	231
4.6.	A Vernacularização Patrimonial do Catolicismo Tradicional.....	244
4.7.	Conetividade Ritual: Trans-localidade e Género.....	258
Capítulo 5. Morte e Segunda Vida: Ritual, Património e o ‘Intangível’.....		273
5.1.	Introdução. O ‘Social Transcendental’ na Reanimação do Real.....	273
5.2.	Etnografia dos sistemas de organização funerários.....	278
5.3.	Ritos Funerários de Transição.....	286
5.4.	Ritos De Incorporação Social da Morte.....	291
5.5.	Análise Preliminar das Cerimónias Funerárias.....	299
5.6.	Etnografia do “ <i>Outro Mundo</i> ” – Representações da Morte.....	306
5.7.	Transmissão Cultural no ‘Património Imaterial’ e no Ritual.....	321
Conclusões.....		333
Referências Bibliográficas.....		342
Anexos.....		363

Lista de Mapas

1.	Número de População da Beira Baixa que residiu no estrangeiro, (1961– 2011).	63
2.	Divisão Administrativa das Freguesias de Proença-a-Nova	66
3.	Freguesias de Idanha-a-Nova e Densidade Demográfica (2011).	76
4.	Rastreamento das Itinerâncias de Agregados da Encomendação das Almas.	251

Lista de Quadros

1.	Principal Meio de Vida da População Residente em Penha Garcia.	84
2.	Evolução Demográfica na Aldeia de Monfortinho.	89
3.	Demografia da População de Monfortinho, 2018.	90
4.	Identificação das Encomendadoras de Corgas, 2018.	130
5.	Identificação das encomendadoras de Penha Garcia, 2017.	154-155
6.	Identificação das encomendadoras de Monfortinho, 2017.	168
7.	Despesas em Património no Município de Monfortinho, 2017.	221
8.	Digressões de Grupos da EdA na Região da Beira (2018).	248-250

Anexos

ANEXO A.	Tabela de Evolução Demográfica no Concelho de Idanha-a-Nova (1864-2011).	363
ANEXO A.	Mapa de Uso do Solo no Pinhal Interior Sul, no Início do Século XX (1903-1904).	365
ANEXO C.	Ficha Técnica do Projeto de Salvaguarda e Promoção: Páscoa na Idanha.	366

Introdução.

I. Tema de Pesquisa.

Na presente tese apresento o resultado de uma pesquisa realizada no âmbito do programa doutoral FCT em Políticas e Imagens da Cultura e Museologia¹ (FCSH NOVA e ISCTE-IUL) – (Referência PD/00423/2012) – sobre a revitalização e patrimonialização do ritual da Encomendação das Almas (EdA). O trabalho apresentado nesta tese, partiu de um projeto de investigação realizado no âmbito do mestrado que realizei em Antropologia, na especialidade de Culturas Visuais (FCSH-UNL), também orientado pelo Professor Doutor João Leal. Esse projeto inicial de investigação – intitulado *Depois da Morte: O Restauro Imaterial da Encomendação das Almas* (2015) – compreendeu uma primeira prospeção de terreno e uma pesquisa preliminar dos processos de revitalização e patrimonialização da EdA na Beira Baixa, cuja realização antevia a preparação das principais linhas de investigação a serem desenvolvidas no âmbito de uma tese de doutoramento. Neste sentido, a presente tese resulta de um trabalho continuado de nove anos de investigação (de abril de 2013 a fevereiro de 2021²). A duração total da minha pesquisa de campo foi de 25 meses.

A EdA é um ritual de culto aos mortos realizado durante o tempo da Quaresma em que grupos hoje em dia formados principalmente por mulheres se reúnem à noite, em pontos altos ou em encruzilhadas das suas aldeias para cantar e rezar pelas *almas do purgatório*. No seu canto as encomendadoras apelam aos que estão a dormir para que acordem e acompanhem, rezando na cama, pelas intenções pedidas. Com as suas ações, as encomendadoras encomendam as *almas do purgatório* às entidades divinas (Deus, Jesus e a Virgem Maria), apelando para que estas sejam libertadas do *purgatório* e sejam envidas para o *céu*, e aí permaneçam junto dos seus antepassados. Neste sentido o ritual consiste numa forma de sufrágio coletivo através do qual se procura mediar um processo de transição ontológica, no pós-morte. Em Penha Garcia, a Encomendação das Almas (doravante EdA) é

¹ Programa de Doutoramento FCT: Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia (Referência: PD/00423/2012)

² Realizei no total um conjunto de 5 incursões no terreno, três durante o período das férias da páscoa (2013; 2014; 2015) que tiveram a duração média de 15 dias cada uma; mais duas outras pesquisas preliminares de terreno. Uma teve uma duração de um mês completo e fez-se no município de Proença-a-Nova durante o mês de agosto, a outra uma segunda incursão de campo foi realizada durante o período do natal, durou aproximadamente 15 dias. Já no âmbito do programa doutoral em Antropologia Políticas e Imagens da Cultura, realizei trabalho de campo nas aldeias de Penha Garcia, Monfortinho e em Corgas, com uma duração de sete meses em cada localidade, mais dois meses na vila de Idanha-a-Nova (na Senhora da Graça).

praticada durante a Quaresma, à meia-noite, de determinadas sextas-feiras³, escolhidas pelo grupo, sendo realizada em três pontos altos da aldeia. Na aldeia vizinha, em Monfortinho, a EdA é realizada em articulação com o ritual dos Martírios do Senhor. Pelas sextas-feiras da Quaresma as encomendadoras de Monfortinho percorrem as ruas da aldeia no canto responsorial, realizado entre dois grupos, que culmina na performance da EdA. Na aldeia de Corgas, situada no município de Proença-a-Nova, encomendam-se as almas todas as noites da Quaresma, num canto responsorial realizado entre dois grupos situados em pontos diferentes da localidade.

No seu trabalho ritual os agregados de EdA usam um conjunto de elementos simbólicos que varia de acordo com as aldeias onde é praticado. De uma forma geral as encomendadoras vestem-se com roupa preta, cobrindo o corpo com um xaile de lã negro e transportam candeias de óleo. Alguns coletivos usam também artefactos rituais como as matracas (*e.g.* Monsanto) ou sinos (*e.g.* Proença-a-Velha), que tocam entre as encomendações, ou o terço (*e.g.* Monfortinho). Segundo as prescrições costumeiras destas aldeias, o ritual não pode ser visto, ou seja, os vizinhos em casa não devem espreitar à janela. No capítulo dedicado às etnografias da EdA nos contextos estudados nesta tese (cf. Capítulo 3), será detalhado, minuciosamente, o complexo de prescrições e procedimentos da EdA. Numa visão de síntese, verificámos que por intermédio das ações e símbolos corporalizados na EdA, no contexto do processo ritual, se realiza uma transposição simbólica e sensorial entre a condição de liminaridade das *almas do purgatório* e o estado das encomendadoras enquanto sujeitos rituais.

II. Contextualização socio-histórica e política da revitalização e patrimonialização da Encomendação das Almas.

O estudo do ritual da EdA surge num conjunto de textos, quase todos editados antes de 1974, produzidos nos campos da etnografia, folclore e antropologia (Cf.: Adolfo Coelho 1880; António Avelino Joyce 1939; Armando Cortes-Rodrigues 1942; Augusto César Pires de Lima e Alexandre Lima Carneiro 1951; Benjamin Pereira 2009 [1965]; Consiglieri Pedroso 1883; Fernando Lopes Graça 1953, 1963; Francisco Serrano 1921; Jaime Lopes Dias 1941-1966; Jorge Dias e Margot Dias 1953; Luiz Chaves 1943; Manual Dias Nunes (2009 [1901]); Martins, P.e. Firmino, 1928; Michel Giacometti 1971 Teófilo Braga 1985; Vergílio Correia 1912). Através da leitura das etnografias clássicas da EdA podemos constatar que esta era uma prática comum a todo o mundo rural português, e que desde os anos de 1930-1940 entrou em declínio acabando por deixar de ser praticada.

³ O ritual deve ser feito de acordo com a prescrição costumeira do "parhão", em número ímpar, igualmente o grupo também só poderá ser formado em número ímpar (três, cinco, nove e assim por diante).

Com o forte movimento de êxodo rural e o desenvolvimento da emigração, com a mecanização da agricultura e a progressiva desvinculação do ciclo produtivo do calendário agrícola e religioso que estruturava a sociedade rural, também entraram em declínio muitos dos rituais e costumes que pontuavam esse calendário (cf. Brito 1996). Muitos dos elementos que integram atualmente os agregados da EdA nos municípios de Proença-a-Nova e de Idanha-a-Nova são migrantes de regresso às suas freguesias depois de um longo tempo de ausência. Apesar de serem contextos diferentes no que diz respeito ao tipo de povoamento, ocupação agrícola ou atividades socioeconómicas, em ambos os municípios encontramos no presente um conjunto de características que se parecem sobrepor às suas especificidade locais: o despovoamento, um progressivo abandono das atividades agrícolas, um decréscimo da natalidade e um desenvolvimento do turismo rural. Mais recentemente, grupos de mulheres regressadas de um longo período de migração têm promovido a revitalização da prática da EdA nas suas aldeias, em particular na Beira Baixa.

Nesta tese analisamos o trabalho de revitalização da EdA realizado pelas encomendadoras-migrantes, em colaboração com pessoas residentes na aldeia, como uma forma destas se reconectarem experiencial e afetivamente com a sua terra natal. Através do estudo do processo da formação dos atuais agregados da EdA e do conhecimento dos percursos de vida dos seus atores foi-nos possível rastrear um conjunto de fluxos migratórios que marcam estas localidades, refletindo um fenómeno histórico mais abrangente do êxodo rural entre os anos de 1940 e 1980. Na antiga região administrativa da Beira Baixa, desde a década de 1960 regressaram às suas freguesias cerca de 39 mil pessoas que emigraram (cf. Mapa 1, capítulo 2), no contexto do referido movimento de êxodo rural. Neste sentido, a presente tese apresenta-se também como uma forma de contar esta história, vivida na primeira pessoa por muitas das encomendadoras que integram hoje os coletivos de EdA. Tendo este quadro histórico como pano de fundo, esta tese centra-se no processo contemporâneo de emigração de regresso à terra, problematizando as repercussões demográficas e efeitos socioeconómicas associados a esse processo a partir dos três contextos aqui estudados.

III. Estado da Questão

Na atualidade assistimos a um fenómeno de ‘revitalização’ do ritual da EdA, liderado, maioritariamente, por migrantes de ‘regresso-à-terra’. Entenda-se, aqui, o conceito de ‘revitalização’, tal como proposto por Jeremy Boissevain (1992) - uma prática processual que designa ressurgimentos contemporâneos de celebrações e rituais públicos, em contextos locais diversificados e inseridos em dinâmicas sociais alargadas. O conceito integra celebrações públicas inventadas de raiz (Hobsbawm e Ranger 1983) e/ou celebrações marcadas por inovações em resultado de acrescentos a práticas costumeiras.

No atual panorama de despovoamento do território da Beira Baixa, marcado pelo abandono das atividades agrícolas, o envelhecimento da população residente e o declínio da vida social e económica das suas freguesias têm gerado nas populações um sentimento generalizado de incerteza relativamente ao futuro. É neste contexto de crise sociológica e cultural que o ‘social’ se impõe como um dos principais eixos de problematização desta tese.

Bruno Latour (2005), no quadro da ANT (“Actor-Network-Theory”) propõe-nos um conjunto de estratégias de rastreamento de várias conexões sociais, por referência a dinâmicas de formação de agrupamentos. A definição performativa do ‘social’ como “um movimento em necessidade de continuação” (2005: 37) permanente, ecoa as ideias de “groupness” apresentadas por Rogers Brubaker (Brubaker 2002). Este segundo conceito oferece-nos uma alternativa “contextualmente flutuante e variável” (Brubaker 2002: 167-168) à categoria analítica reificada e fechada de “grupo”. Recuperando um conjunto de ideias durkheimianas sobre o ritual enquanto tecnologia de revivificação social, João Leal desenvolve esta linha de investigação em torno dos processos de formação de grupos, apresentando a festa ou o ritual como técnica de agenciamento de um ‘social’ em função de uma necessidade de produção e/ou reiteração contínua, tangencial à produção, re-produção e desmantelamento de ‘grupos’ (2015).

Sendo a EdA um ritual de culto aos mortos, os estudos das formas de sociabilidade que se realizam entre os vivos e mortos na aldeia foi aqui inspirado pelo que Maurice Bloch nos ensina sobre a vocação do ritual para produzir ou restaurar o ‘social’ (Bloch 2013). Partindo do pressuposto defendido pelo autor, que “o social – em si mesmo, e por definição – reconecta continuamente os indivíduos a quem o tempo e a distância genealógica separam” (Ibid.: 6), a EdA surge aqui como um meio privilegiado para as encomendadoras restabelecerem uma série de re-conexões de parentesco e vizinhança, entre vivos e vivos-e-mortos. Na senda destas ideias, por ‘religião’ ou ‘fenómenos religiosos’ – dois termos basilares nesta tese –, entenda-se um ‘social transcendental’, designando: um sistema de papéis e grupos essencializados, cuja existência fenomenológica depende da capacidade humana de imaginar outros mundos (Bloch 2013), assim como estatutos sociais ou ‘comunidades imaginadas’ (cf. Anderson 1983). As *almas do purgatório*, por quem as encomendadoras sufragam na EdA são um exemplo paradigmático da forma como estas mulheres compreendem e se referem ao religioso como um fenómeno social de ordem transcendental. Nos termos da antropologia cognitiva de Bloch o conceito de ‘corpo social’ representa uma rede transcendental que pode incluir “mortos, antepassados, e deuses, mas também os vivos detentores de papéis e membros de grupos essencializados” (Bloch 2013: 29)

O segundo eixo de problematização desta tese focaliza-se nos mecanismos performativos e simbólicos do ‘processo ritual’ de encomendar as almas. Nesta tese procurámos entender de que forma, concreta, se produz o ‘social’ por intermédio do ritual (cf. Leal 2017). Inspirados na recente

reapreciação do ‘processo ritual’, em Victor Turner, apresentada por Maria Laura Cavalcanti (2018; 2020) e Michael Di Giovine (2011; 2018) propomos uma abordagem ao estudo da EdA com base numa conceção liminar do ritual. Para a consolidação da sua teoria sobre o processo ritual, Victor Turner fundamenta-se no modelo tripartido (separação, liminaridade e re-agregação) dos rituais de passagem de Arnold Van Gennep [1909], destacando as sensações cognitivas, criativas e os sentimentos de vinculação social produzidos no contexto do ritual (cf. Turner 1969, 1967, 1974). A intensidade das sensações e a experiência social vivida na fase liminar do ritual dão origem ao fenómeno que Turner conceptualizou por *communitas*: uma forma “igualitária”, “não-racional” e “concreta”, à margem das normas sociais, que resulta das relações entre os que passam, em conjunto, pela transição ritual (Turner 1974: 274). Por outro lado, a definição que Turner nos apresenta dos sujeitos rituais como “seres-transacionais”, “passageiros” ou “liminal *persona*”, caracterizados pela sua condição de “ambiguidade e paradoxo” – *e.g.* nem uma coisa nem outra, nem aqui nem acolá, ou talvez em lado nenhum (cf. Turner 1967) – traduz-nos, com muita exatidão, o entendimento que as encomendadoras têm do ‘purgatório’: um espaço/estado de transformação ontológica. Neste quadro teórico, o ritual (na conceção liminar de Turner) poderá ser compreendido como um interstício social: um espaço/tempo anti-estrutural, mas socialmente definido e concreto, consignado a experiências sensoriais, morais ou ideológicas intensificadas de modulação cognitiva dos sujeitos rituais, vividas em grupo, produzindo uma sensação temporária de *communitas* (cf. Cavalcanti 2020 & Giovani 2018).

Como vimos na descrição da EdA atrás apresentada, os agregados de encomendadoras encontram-se numa condição de ambiguidade e de indeterminação ontológica análoga às próprias *almas do purgatório* por quem cantam, adquirindo assim um estatuto místico que lhes permite restaurar uma cadeia de reconexões entre vivos, mortos e entidades divinas na aldeia. Para o aprofundamento teórico sobre as técnicas simbólicas empregues pelas encomendadoras no “fabrico simultâneo do religioso e do social” (Leal 2017: 13) partimos de uma abordagem etnográfica sensorial, que se centrou sobretudo no estudo das práticas corporalizadas dos símbolos da EdA, mas também da sua principal forma comunicacional: a voz. A performance acústica dos agregados de EdA foi aqui analisada a partir do quadro interpretativo do som e da audição, desenvolvido pelo teórico-artista Brandon LaBelle (2011; 2014; 2018). Atendendo à especificidade ontológica da voz, que possibilita emancipar-se ou exceder o corpo que a produz, a performatividade da EdA foi aqui vista/escutada como uma forma de liminaridade sónica, capaz de “esculpir relações: ocupar o espaço como intensidade sonora, como potencialidade” (LaBelle 2011: 1). Por intermédio da voz – e da sua capacidade de incorporar a sonoplastia noturna e a temporalidade invernal da aldeia –, a performance responsorial dos coros de EdA produz um eco reverberante que inclui sensorialmente todos os que se encontram ao seu alcance numa *communitas* aural. A importância da materialidade do espaço performativo (neste caso a aldeia) na criação de ecologias relacionais acústicas produzidas

no quadro do processo ritual, foi aqui pensada a partir das ideias de Erika Fischer-Lichte relativas aos seus estudos da performance europeus; nomeadamente sobre a problematização que a autora faz da noção de ‘atmosfera do performativo’ (2008), a partir das reflexões de Gernot Bohme. Erika Fischer-Lichte refere que o espaço teatral (a cena), seja ele provisório (de rua ou móvel) ou fixo (como numa sala de teatro), articula-se com uma espacialidade performativa concreta, material (Fischer-Lichte 2008: 114-120). Mas essa espacialidade compõe-se, simultaneamente e complementarmente, de uma atmosfera performativa. Uma *atmosfera performativa* que está justamente associada ao primeiro impacto perceptivo das audiências e dos performers com a “cena” e que pode ser pensada como uma entrada numa dimensão que não é nem apenas sensorial, nem meramente subjetiva. É, precisamente, esse encontro totalizante entre sentidos e subjetividades que define atmosfera performativa.

Por outro lado, a análise das ações, prescrições, estímulos sensoriais e emoções que intervêm no processo ritual, foram aqui centrais para considerarmos os mecanismos associados à patrimonialização da EdA, nomeadamente à sua capacidade vinculativa. Comparando o conceito de reconfiguração (“reframing”) apresentado por Erving Goffman em *Frame Analysis* (1974) ao de ‘objetificação cultural’⁴, Richard Handler explica-nos as contiguidades entre ambas as formas no seu papel de recapturar o processo de “possessão”, de uma expressão cultura e/ou ritual, e do seu “encapsulamento” objetual para fins de exibição cultural (Handler 2011). No entanto, segundo o antropólogo o conceito de “reframing” possibilita e estimula novos ângulos de abordagem epistemológica à pesquisa de processos de patrimonialização (ibid.). Tal deve-se, fundamentalmente, ao facto de este conceito explicitar mais contundentemente os materiais e/ou tecnologias usados na construção da moldura do património. Segundo Handler a “moldura” do património tende muitas vezes a ser esquecida ou sombreada pela centralidade do objeto patrimonial (ibid.). Esta tendência manifesta-se na abundância de estudos sobre patrimonialização que se têm focado na análise das transformações interpretativas dos atores culturais face a essa mudança (ibid.).

Acompanhando aqui a descrição apresentada por Erving Goffman, o processo de “reframing” tem início quando “uma exibição se torna bem estabelecida numa sequência particular de ações” (Goffman 1976: 3) – a este respeito podemos pensar na revitalização da EdA como uma forma de reconstrução de uma exibição cultural. Após esse processo de estabilização da atividade (ou de construção de uma “moldura primária” de atividade), “uma secção dessa sequência pode ser retirada do seu contexto original, entre parênteses, e usada de forma citacional” (ibid.). Assim, podemos também compreender o património como uma forma citacional, através da qual “o que era um ritual torna-se ritualizado, uma transformação do que já é uma transformação, uma «hiper-ritualização»” (ibid.). Este processo

⁴ “o uso de conceito de cultura para se imaginar certos aspetos do mundo como objetos, como coisas, que são ao mesmo tempo possuídas por um grupo social e representativas do mesmo” (Handler 2011: 40).

também é, por vezes, apresentado por Goffman como uma forma de “ritualização do ritual” (1971: 79).

Atendendo à pesquisa etnográfica realizada no âmbito da presente tese, argumentamos aqui que o enquadramento patrimonial (imaterial) da EdA se realizou como uma técnica de *ritualização do real*. Note-se que a distinção entre o termo ‘ritual’ e ‘real’ é somente heurística, pois o ritual é aqui compreendido como parte integrante da realidade. Dada a sua natureza sensorial, coletiva, simbólica e afetiva do ritual a sua performance é muitas vezes experienciado pelos seus atores como uma forma ampliada e intensificada do real (cf. Cavalcanti 2015). Tendo como referência a experiência social afetiva, sensorial e de reflexividade ontológica que se produz no quadro do processo ritual, as autoridades municipais em conjunto com as confrarias e irmandades locais têm procurado transpor⁵ a qualidade comunal, emotiva e autorreflexiva da prática do ritual, para a construção de uma imagem de ruralidade do concelho. Este processo foi aqui analisado como uma forma de “hiper-ritualização” (ibid.) criativa da realidade experiencial do concelho. Foi com base neste plano de análise que a terceira linha de problematização teórica desta tese se desenvolveu, que corresponde, aliás, ao seu principal eixo de investigação.

Um segundo ponto analítico aqui desenvolvido sobre o potencial que os estudos rituais nos oferecem para um aprofundamento do campo de estudos do património cultural, concerne à problemática dos processos de transmissão cultural – um tema central deste campo disciplinar. Num ensaio sobre a ontologia do ritual, Maurice Bloch descreve-nos que este consiste fundamentalmente num sistema comunicativo de ‘deferência’ (2005) em que o ator ritual “aceita que a motivação para o conhecimento sobre o que faz deve ser encontrada nos outros em quem confia” (2013: 17). Por outras palavras, a prática ritual pressupõe geralmente a corporalização de um conjunto de símbolos e ações, que embora sejam localmente descritas como sendo parte da “tradição”, por norma, os seus atores desconhecem o seu significado concreto, confiando assim no conhecimento implícito dos seus antepassados. Desta forma, o processo de transmissão de uma tradição envolve essencialmente uma expedição “do presente para um destino passado indeterminado” (2005: 131) – uma forma contrária de recriação cultural ao que Sharon MacDonald nos descreve como ‘past-presencing’, (2013).

Num processo idêntico ao descrito por Maurice Bloch, Barbara Kirshenblatt-Gimblett ensina-nos que o património é sempre uma criação no presente, por referência a um passado – uma “segunda vida” (Kirshenblatt-Gimblett 1998). Mais recentemente, discutindo os princípios orientadores do

⁵ De acordo com a análise apresentada no quarto capítulo desta tese, este processo realizou-se sobretudo através de uma transferência discursiva dos valores do ritual para uma representação identitária do município, sobretudo sob de índices da qualidade de vida no território de Idanha-a-Nova. Para uma análise crítica destes processos de transposição de valores no quadro de processos patrimoniais leia-se o artigo “Pilgrimage: Communitas and contestation, unity and difference - An introduction” (2011) de Michael A. Di Giovine.

trabalho curatorial realizado em torno da coleção permanente do POLIN Museum (cf. Kirshenblatt-Gimblett 2015), a curadora fala-nos da ‘cultura intangível’ como uma forma citacional de transmissão de conhecimento, enquadrada na temporalidade do ‘presente histórico’ (cf. Kirshenblatt-Gimblett & Antunes 2020). Considerando o jogo performativo em torno do tempo a partir dos rituais funerários e de culto aos mortos estudados nesta tese, deve-se sublinhar o modo como os processos de separação, transição e incorporação das almas num social transcendental envolvem também procedimentos de reconceptualização do tempo, que possibilitam a recuperação de uma temporalidade transcendental, permanente. Neste sentido, a descontinuidade do tempo, a indeterminação ontológica associada ao pós-morte, ou a suspensão do tempo contínuo funcionam também como um estímulo ou motivação imaginativa para uma reanimação da temporalidade real.

IV. Objetivos e Contributos

Partindo das linhas de investigação apresentadas, o desenvolvimento desta tese procurou responder à seguinte questão: no atual contexto de revitalização da EdA, protagonizado por *migrantes de regresso*, de que modo o ritual tem contribuído para a re-agregação e o reforço dos *laços de sociabilidade* entre elementos da comunidade, mas também como um bem patrimonial imaterial de identidades locais; e que *sensações, percepções e conexões ontológicas* são vividas na performance da EdA, para quem a corporaliza e para os que a ouvem?

Atendendo à centralidade da investigação sobre os processos de patrimonialização da EdA nesta tese, e tendo por base uma etnografia das instituições e dos agentes do poder local responsáveis pela coordenação de programas de patrimonialização da EdA, colocaram-se as seguintes questões: que motivações e *sentidos sociopolíticos e culturais* estruturam o projeto de patrimonialização dos repertórios religiosos, em que se inclui a EdA; e, simultaneamente, de que forma essas motivações se refletem na construção da moldura política de *reenquadramento patrimonial* da EdA? Mesmo não se tendo verificado, até à data de entrega desta tese, uma inscrição da EdA nas listas de Património Cultural Imaterial (PCI), procurou-se mesmo assim compreender também: em que medida e de que forma as políticas de reconfiguração patrimonial da EdA podem constituir uma forma efetiva de *ritualização de uma ruralidade* em declínio?

Para o desenvolvimento destas questões centrais, e de acordo com a observação empírica, com a pesquisa das etnografias clássicas e contemporâneas da EdA e com as leituras teóricas desenvolvidas, a prossecução do estudo sobre o tema apresentado, realizou-se de acordo com os seguintes objetivos: (i) identificar formas paradigmáticas de revitalização do ritual e de como essas se produzem a partir de diferentes conceções nostálgicas de ‘localidade’; (ii) compreender de que modo o ritual tem sido usado como uma tecnologia de produção de agregações ‘sociais’ e enquanto dispositivo de mediação

entre vivos, e entre vivos-e-mortos. Perante a notada ‘feminização’ do ritual no quadro da sua revitalização contemporânea, procurou-se (iii) analisar como a condução feminina da EdA se tornou uma expressão e um veículo de transformações socioculturais no quadro das mentalidades e do trabalho religioso na ‘localidade’. Observada a relevância do ritual como meio de sociabilização, foi também importante (iv) conhecer o seu lugar na vida social da aldeia, e compreendê-lo como elemento de reconfiguração produtiva dos novos usos da ruralidade. No âmbito do atual processo de patrimonialização do ritual, através da ideia de PCI, procurou-se, (v) compreender as tematizações e reconfigurações do ritual na construção de políticas de identidade local, através de mecanismos de objetificação, folclorização e reencantamento da EdA, que operam na sua patrimonialização. Tratando-se a EdA de um ritual de apelo público à memoração da morte, procurámos também (vi) compreender de que modo a sua corporalização mimética e experiencial poderá reativar conceções ontológicas da morte no quadro do processo ritual e o modo como os intervenientes e o público do ritual interpretam ou re-conceptualizam os símbolos e gestos incorporados de culto à morte.

Em suma, esta tese tem como objetivo geral a identificação e análise de processos de revitalização do ritual em articulação com o estudo da sua patrimonialização em dois municípios da Beira Baixa: Idanha-a-Nova e Proença-a-Nova. Em ambos os casos a patrimonialização da EdA realizou-se, por referência à Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial da UNESCO (2003).

Esta tese contribui, em primeiro lugar, para uma antropologia contemporânea da Beira Baixa, devendo ser lida em articulação com os trabalhos de investigação desenvolvidos por Vera Marques Alves (2013), Eduarda Rovisco (2013) ou Luís Silva (2007). Estes antropólogos abordam, sob diferentes ângulos analíticos, o quadro histórico e sociológico contemporâneo associado à cultura popular na Beira Baixa ao longo do século XX. Através da leitura destes trabalhos de investigação, podemos encontrar alguns dos temas abordados nesta tese, nomeadamente: os movimentos migratórios e o abandono das atividades agrícolas, o desenvolvimento de políticas de emblematização da cultura local ou das aldeias como um recurso para o desenvolvimento do turismo rural. Neste quadro, a presente tese vem acrescentar o estudo da dimensão religiosa local, que é fundamental para o aprofundamento dos conhecimentos sobre a área cultural da Beira Baixa (cf. Capítulo 2). Entendido desta forma, o estudo sobre a prática da EdA representa também um contributo para uma antropologia contemporânea da Beira Baixa.

Por fim, esta tese representa também um contributo político para o desenvolvimento das políticas culturais e públicas de ambos os municípios aqui estudados – CM de Proença-a-Nova e CM de Idanha-a-Nova. No âmbito da pesquisa etnográfica que realizei no município de Idanha-a-Nova fui convidado pelas autoridades municipais a prestar um serviço de consultadoria sobre um projeto com vista à elaboração de um programa de salvaguarda e promoção do ciclo de Páscoa em Idanha-a-Nova. Desta

forma, os conhecimentos e as competências desenvolvidas nesta tese revelaram também ser um importante contributo para as encomendadoras e as suas respetivas comunidades.

V. Metodologias.

Para o desenvolvimento desta tese, utilizei o método etnográfico. Embora centrado na EdA e nas pessoas que a praticam, ou que com ela mais diretamente se relacionam, a pesquisa alicerçou-se num conhecimento etnográfico capaz de contextualizar o ritual. Com esse objetivo, realizei, em cada aldeia uma pesquisa de aproximadamente 7 meses de duração, num total de 25 meses. No município de Idanha-a-Nova, realizei trabalho de campo na aldeia de Penha Garcia (de outubro 2016 a abril de 2017) e na aldeia de Monfortinho (de maio de 2017 a novembro de 2017). No município vizinho, Proença-a-Nova, residi na aldeia de Corgas de dezembro de 2017 a junho de 2018.

Durante a minha estadia, integrei-me na rotina das pessoas na aldeia, participando nas tarefas do dia-a-dia. Nas aldeias de Monfortinho e de Corgas fiz também um levantamento de vizinhos, que me permitiu proceder a uma melhor caracterização do contexto local. Já em Penha Garcia, dada a extensão do aglomerado residencial e ao número elevado da sua população (com cerca de 750 habitantes), optei por métodos alternativos de caracterização do espaço social— nomeadamente, através da identificação das suas áreas residenciais, do rastreamento dos movimentos migratórios associados à construção das novas áreas residenciais e de um reconhecimento dos seus principais espaços sociais e estabelecimentos comerciais. Para mais detalhes demográficos e socioeconómicos que resultaram destas pesquisas leia-se o segundo capítulo desta tese.

No decurso do trabalho de campo procurei também traçar o perfil religioso de cada aldeia. Neste sentido, procedi a um reconhecimento etnográfico sobre a forma como os habitantes se relacionam com práticas regulares de devoção prescritas pela Igreja: com que frequência assistem à missa? Que tipo de participação têm na missa (passiva e/ou participativa)? Que cargos ocupam na vida religiosa da aldeia?

Numa primeira fase, observei regularmente a celebração de missas, acompanhei as procissões e/ou romarias na aldeia e todas as apresentações e representações públicas organizadas pela igreja local (*e.g.* ofertórios, peditórios, ações de misericórdia). Numa segunda fase, realizei e entrevistas semi-estruturadas com as interlocutoras desta tese, sobretudo com as pessoas mais participativas na vida religiosa: os párocos, as sacristãs e as catequistas. Dei particular ênfase ao que estes interlocutores tiveram a dizer sobre as práticas religiosas de matriz mais popular, como é o caso da EdA. Nesta abordagem etnográfica revelou-se particularmente importante a identificação dos vários momentos que pontuam o calendário da vida religiosa nas aldeias estudadas – o natal, o carnaval, a quaresma ou

a páscoa. O estudo do calendário religioso foi entendido a partir do modo como este se relaciona com o calendário agrícola e pastoral, apesar do declínio desta atividade produtiva nos contextos estudados.

Sendo a EdA um ritual corporalizado, de circulação coletiva entre lugares, exigindo o uso de técnicas vocais e formas de elocução específicas, privilegiei abordagens de produção de conhecimento etnográfico associadas à experiência corporal e sensorial da prática ritual (Pierini & Groisman 2016; Espírito Santo 2016). A metodologia que passarei agora a descrever foi usada no estudo da performance da EdA nas aldeias de Monfortinho e de Corgas. Na linha da proposta metodológica de Arnaud Halloy (2016), a ‘participação total’ (enquanto ator que participa corporalmente no processo ritual da EdA) que adotei neste processo de investigação, possibilitou-me a ativação de três formas de reflexividade etnográficas propostas por Halloy (ibid.). A primeira consistiu na conversão da experiência corporal e sensorial subjetiva, vivida no quadro do processo ritual, em objeto de análise. Neste processo o corpo do investigador é instrumentalizado como uma tecnologia etnográfica – por referência às ‘technologies of the self’ de Michel Foucault (1988). O diário etnográfico tornou-se o lugar de tradução da experiência vivida e de des/materialização do ‘sujeito’ (etnógrafo) numa “terceira-pessoa” em relação com o grupo (Halloy 2016: 13-14).

Uma segunda forma que usei para a captação etnográfica da experiência religiosa vivida na EdA, consistiu na recuperação do “sujeito na segunda pessoa”. A participação no ritual implica a produção de relações de reciprocidade e de (des)encontros entre o etnógrafo e os elementos que integram o agregado ritual, sobretudo nas tentativas do primeiro em ocupar uma posição no grupo – *i.e.* ajustando a cadência, o volume, ou o tom dos cânticos, mas também na formalidade das posturas corporais vividas no percurso ritual pela aldeia. Note-se que a intimidade e o êxtase emocional partilhados no momento do ritual, transparecem igualmente nas disposições corporais de quem integra nos contingentes da EdA. Simultaneamente, esta partilha de disposições performáticas que se geram no contexto do processo ritual são também testemunhadas pelas encomendadoras que lideram a prática. Durante a performance da EdA é frequente as líderes e/ou especialistas do coletivo observarem, corrigirem ou elogiarem determinados aspetos relativos à condução da performance. Por vezes outros elementos do grupo dão pequenas indicações e correções técnicas sob a forma de ‘inferências percetuais’, em que as encomendadoras mais novatas ou o etnógrafo (como era o meu caso) se deixa ‘observar’ e conduzir pelos sujeitos/interlocutores do estudo no ‘encontro etnográfico’ (ibid.: 14-16). Por último, realizei um cruzamento ou “triangulação epistémica” (ibid.: 16) deste *material de reflexividade etnográfica* – que fui acedendo e registando por via da minha ‘participação total’ – com todos os outros dados de campo – *e.g.* a observação do quotidiano, entrevistas semi-dirigidas, histórias de vida ou a participação em atividades mais rotineiras.

No caso da prática da EdA em Penha Garcia, pela razão de o ritual ser considerado uma prática exclusivamente feminina, utilizei o método da observação participante, acompanhado o grupo á

distância. Esta forma de observar o ritual a partir de fora, não significou uma perda epistemológica, mas antes um modo de ocupar uma posicionalidade participativa complementar. O facto de estar de fora, e em silêncio, permitiu-me ouvir e sentir a ressonância do canto da EdA na aldeia, perspetivando assim os que ouvem e/ou vêm passar as encomendadoras, ou acompanham o seu percurso ritual. Na prática da EdA produz-se um *continuum-percetual* entre o grupo e quem o segue, que é principalmente mediado pelo canto, mas também pela partilha e envolvimento do espaço/tempo liminar do ritual (*e.g.* o frio ou o vento que se sente, a noite), ou pelos acontecimentos inesperados (*e.g.* o aparecimento repentino de animais no trajeto ritual, os sustos ou sobressaltos das encomendadoras). Neste sentido, o estar fora do agrupamento ritual facilitou-me o processo de observação do seu contexto envolvente.

Na aldeia de Corgas, em Proença-a-Nova, para além de ter usado as mesmas técnicas de ‘participação total’ no ritual, apliquei-as também à participação no ritual a partir dentro de casa. Tratando-se a EdA de um ritual em que as encomendadoras procuram, através do seu canto, acordar quem se encontra a dormir em casa, pedindo que se juntem a elas rezando conjuntamente pelas *almas do purgatório*, esta posicionalidade representou, também, um importante papel no jogo de interacionalidade ritual. Naturalmente, em casa, a vertente presencial que comporta a aplicação da metodologia aqui descrita acaba por se perder. No entanto, esta forma de estudo revelou-se importante para compreender o alcance sonoro do ritual e permitiu-me ainda aceder a reações e comentários dos vizinhos ao ritual.

Durante o processo mantive registos escritos do material recolhido, fazendo uso de dois instrumentos clássicos da antropologia – os cadernos de campo e os diários de campo. Nos cadernos de campo registei todo o tipo de informação, de forma fragmentária, funcionando como um meio quotidiano de registo da observação das práticas, para tirar apontamentos em situações de entrevistas e conversas informais com as pessoas, para anotar observações sobre o quotidiano nas aldeias, comentários subjetivos ou impressionistas, ou para transcrever os versos cantados na EdA e as suas orações (cf. Leal 2016).

Uma das linhas de força deste projeto foi o estudo dos processos de patrimonialização, e, neste sentido, pensámos em estratégias metodológicas que pudessem ajustar-se a este campo político. Para o efeito, aplicamos alguns dos princípios e metodologias no quadro da ANT (Actor-Network-Theory), atendendo também à identificação de contextos propensos à intensificação de sentimentos de ‘*groupness*’ (Brubaker 2011) associados ao património. Numa perspetiva epistemológica (ou ângulo de análise) encaramos os eventos, atividades e práticas patrimoniais por referência ao papel que as festa ou do ritual têm enquanto técnica de produção, reprodução ou desmantelamento de grupos (Leal 2015). Por outras palavras, procurámos compreender a performatividade do património – neste caso como uma forma de culto e/ou celebração da identidade local (cf. Handler 2011). Atendendo à

centralidade dos valores e ideias sobre “comunidade”, “grupos”, “identidade” ou “salvaguarda” presentes na Convenção do PCI, procedemos ao mapeamento e análise dos processos de *engenharia social* (Latour 2005) pelos quais estas categorias são adaptadas ou traduzidas localmente, por referência ao próprio idioma da UNESCO. Com este objetivo procurámos identificar os meios e procedimentos através dos quais essas categorias “são apresentadas, propagadas, impostas, institucionalizadas, discursivamente articuladas, organizacionalmente consolidadas e geralmente incorporadas em formas multifacetadas de «governamentalidade»” (Brubaker 2002: 170).

Em termos práticos, procedemos à identificação, reconhecimento e a análise dos múltiplos discursos produzidos no âmbito dos atuais processos de patrimonialização das práticas rituais. A sua análise ocupou uma parte importante da investigação. Com este objetivo, foram aqui utilizadas as propostas metodológicas de Laurajane Smith (2006). Esta entende a performance patrimonial como um sistema de produção de atos discursivos (AHD) que deverão ser cuidadosamente analisados (*e.g.* os discursos produzidos pelo Presidente da Câmara ou os que estão publicados em brochuras de turismo), mas também uma pesquisa, identificação e análise de discursos dissonantes, discordantes (Ibid.: 5). Estes correspondem, muitas vezes, a representações ‘identitárias’ locais e reclamam uma regulação de desequilíbrios referentes a impactos negativos dos processos de patrimonialização.

Procedemos também à identificação dos AHD em publicações municipais e regionais dos municípios, em materiais turísticos (*e.g.* brochuras, postais, vídeos promocionais, websites) – sobretudo na brochura dos “Mistérios da Páscoa em Idanha” e nas Agendas Culturais do Município de Proença-a-Nova –, e em artigos de jornais locais ou em revistas especializadas, como foi o caso da revista *Adufe*, publicada pelo Centro Cultural Raiano. Realizámos entrevistas-direcionadas a representantes de poder local, técnicos de turismo, vereadores da cultura ou a responsáveis pela gestão dos equipamentos locais. Neste âmbito, foram realizadas entrevistas aos presidentes dos municípios de Idanha-a-Nova (Armindo Jacinto) e de Proença-a-Nova (João Lobo), ao coordenador do projeto dos Mistérios da Páscoa em Idanha (António Silveira Catana), ao diretor do Museu de Arqueologia do Fundão (Pedro Miguel Salvado), ao então coordenador do projeto Páscoa na Idanha (Paulo Lima), a um dos antropólogos do Centro Cultural Raiano (Eddy Chambino), e às técnicas do Setor do Turismo e Cultura do Município de Proença-a-Nova (Sónia Martins e Inês Cardoso). Nestas entrevistas colocámos-lhes um conjunto de questões, mais ou menos idênticas: como entendem a EdA enquanto bem patrimonial, que projetos têm para a sua salvaguarda, como beneficiam esses grupos da patrimonialização da EdA, que dificuldades encontraram no processo.

Para além das entrevistas com esses interlocutores-chave, assisti e tirei notas de campo a todos os eventos que se realizaram no âmbito do processo de patrimonialização. Com esse objetivo, frequentei: colóquios, conferências, cursos de especialização, exibição de ciclos de documentários

sobre o tema, sessões de lançamento de livros sobre o património local, etc. Para mais informações sobre as datas e locais destes eventos, leia-se o quarto capítulo da tese.

Depois de recolhidos o conjunto desses discursos, procedi à análise dos mesmos, procurando detetar os AHD dominantes em cada um dos Municípios. Num sentido inverso, procedi também à identificação de discursos dissonantes à inclusão e promoção da EdA, enquanto bem patrimonial do município – apesar de ter encontrado algumas críticas, que podem ser lidas no corpo da tese, não encontrei ninguém que fosse contra o processo de patrimonialização. Com os/as líderes dos rituais nessas aldeias, conduzi entrevistas semi-dirigidas. Tal como referi, anteriormente, foi também importante ter conversas com as encomendadoras que têm opiniões discordantes em relação ao atual processo de patrimonialização.

Esta pesquisa empírica em torno da patrimonialização foi complementada por uma etnografia institucional do Centro Cultural Raiano, desde a sua fundação até à atualidade. Neste percurso de 25 anos de existência, identificámos as principais linhas de investigação em torno da cultura popular desenvolvidas pelos seus agentes culturais.

VI. Resumo dos capítulos da tese.

No primeiro capítulo desta tese propõe-se uma leitura crítica das etnografias da EdA, produzidas nos campos disciplinares da etnografia, folclore, e da antropologia. Nesse trabalho caracterizam-se os diferentes olhares de etnógrafos locais, folclorista e antropólogos sobre esta prática religiosa. O capítulo encontra-se dividido de acordo com a periodização das diferentes fases da história da antropologia portuguesa (cf. Leal 2000), incluído também um subcapítulo dedicado à análise das etnografias contemporâneas da EdA (referentes ao período pós 25 de abril) e um subcapítulo sobre as etnografias da EdA focalizadas nas freguesias da Beira Baixa. No seu conjunto o capítulo apresenta uma reflexão crítica sobre as diferentes práticas de objetificação da EdA, desde o final do século XIX até à atualidade, dando particular atenção ao processo da sua objetificação no quadro do concurso da “Aldeia Mais Portuguesa de Portuguesa de Portugal”, organizado pelo SPN/SNI (cf. Alves 2013). Através da observação de uma única expressão cultural, a EdA, é assim possível percorrer as principais fases da história da antropologia portuguesa, reconhecendo diferentes paradigmas e contextos políticos e ideológicos. Esta pesquisa é também importante para se poder compreender a ‘determinação histórica’ do ritual – ou seja, a forma como o ritual tem sido mobilizado, afetado e transformado por diferentes regimes ideológicos (Bloch 1986), tendo persistido até à atualidade.

O segundo capítulo da tese centra-se no estudo dos contextos sociais onde a EdA é praticada e na análise dos processos locais associados à revitalização do ritual, encontra-se dividido em duas partes. Depois de um olhar histórico sobre o processo de formação política da unidade territorial da Beira

Baixa, apresenta-se uma análise demográfica, sociológica, económica dos territórios geopolíticos de Idanha-a-Nova e Proença-a-Nova. Numa terceira escala de observação, esta primeira parte do capítulo termina com a apresentação e análise sociológica das freguesias e aldeias estudadas nesta tese: Corgas, Monfortinho e Penha Garcia. Na segunda parte o capítulo aborda o estudo dos processos de declínio, interrupção e revitalização da EdA. Para além dos retratos dos processos de revitalização nas três aldeias referidas, apresenta-se também o estudo da repercussão que o processo de figuração folclórica da EdA teve na revitalização deste ritual noutras freguesias.

As etnografias do processo ritual da EdA, nos seus contextos sociais, são apresentadas no terceiro capítulo desta tese. Cada uma destas etnografias procura retratar as principais ações, símbolos, prescrições rituais, espacialidades e elocuições da EdA. Propõe-se também aqui a caracterização de um conjunto de aspetos relativos à performance acústica da EdA, atendendo em particular à dimensão comunicativa, sensorial e afetiva com que a sua performance é experienciada pelas encomendadoras. Estas etnografias da EdA são pontuadas pela análise exegética dos símbolos dominantes e veiculares (cf. Turner 1969) usados localmente. Na segunda parte deste capítulo, alarga-se o campo desta etnografia da performance ritual para o conjunto mais alargado dos repertórios de rituais vernaculares praticados nestes contextos. Procurou-se, desta forma, contextualizar a EdA no ciclo da Páscoa e compreender o modo como o tempo da Quaresma é vivido nestas aldeias. Em termos interpretativos o capítulo centra-se sobretudo na experiência e nos significados sociais e religiosos que a EdA continua a desempenhar nestas localidades. Por outro lado, o capítulo propõe ainda uma breve reflexão sobre a predominância de rituais de matriz mariana nestes contextos da Beira Baixa.

A etnografia das políticas e práticas culturais, associadas aos processos de emblematização e patrimonialização da EdA é apresentada no quarto capítulo da tese. Aí se descrevem e problematizam quatro planos sócio-históricos de análise, que convergem no processo atual processo de patrimonialização da EdA, por via do PCI: (i) uma tradição disciplinar da etnologia portuguesa centrada no estudo da cultura popular, que se articula com práticas artísticas; (ii) um 'campo social' associado a práticas de folclorização da cultura dos camponesa, no qual a EdA tem sido objeto de práticas de figuração e circulação num circuito próprio (cf. Vasconcelos 2011; Alves 2013); (iii) o poder autárquico e regional, que tutela a gestão administrativa e económica associada às políticas de desenvolvimento da atividade turística, aqui sobretudo associado ao património histórico (cf. Silva 2007) e, mais recentemente, aos projetos do património imaterial; e, (iv) o quadro nacional e internacional dos órgãos governativos que tutelam as grandes políticas culturais, no âmbito da proteção de direitos culturais ou da salvaguarda do património, como é o caso da UNESCO. Estes diferentes organismos, sistemas públicos, instituições e tradições disciplinares são aqui compreendidas como 'molduras interpretativas' (Goffman 1974), que têm enquadrado em diferentes momentos as diversas fases do processo de patrimonialização da EdA. Este capítulo analisa, também, o modo como as políticas de

patrimonialização municipal da EdA têm sido usadas pela Igreja católica portuguesa como uma técnica evangelizadora de reafirmação do catolicismo na esfera pública. Ademais, o capítulo propõe ainda um uso adaptativo do património imaterial, enquanto política de renascimento rural, ajustada às necessidades da população local.

Por fim, o quinto capítulo da tese retoma o campo disciplinar da antropologia do ritual, mas sob uma perspectiva diferente: a morte. Apesar da EdA se encontrar inscrita no ciclo de inverno do calendário agro-pastoril e católico, a sua prática também participa na cadeia operatória dos rituais funerários. Este capítulo apresenta uma etnografia das práticas funerárias na aldeia de Corgas e Penha Garcia, procurando compreender os mecanismos simbólicos, conceptuais e cognitivos através dos quais as almas dos mortos são reincorporadas no corpo ‘social transcendental’ (Bloch 2013). Ao mesmo tempo que esta etnografia do “*outro-mundo*” possibilita ao leitor reconsiderar alguns aspetos simbólicos e processuais da EdA, ela é aqui sobretudo mobilizada para pensar no património cultural como ‘segunda vida’ (Kirshenblatt-Gimblett 1998). Assim, tendo por base o estudo comparativo entre os processos simbólicos de ritualização da morte e os sistemas metaculturais do património, o capítulo apresenta uma reflexão epistemológica e teórica sobre a importância da morte da ‘morte’ – enquanto *imaginário omnipresente* – na reanimação ou regeneração (ritual) do ‘social’. Esta reconsideração da descontinuidade, recriação imaginativa, indeterminação ontológica oferecem-nos um quadro epistemológico alternativo para pensarmos em modelos de patrimonialização.

A Encomendação das Almas nas Etnografias Portuguesas: uma Determinação Histórica em Acordar a Morte.

1.1. Introdução – A Determinação Histórica da Encomendação das Almas

Neste capítulo propomos um olhar sobre as tematizações etnográficas da EdA num conjunto alargado de períodos e contextos da antropologia portuguesa. Não se trata de fazer uma revisão da história das etnografias portuguesas, mas antes percorrer um conjunto de momentos paradigmáticos da história deste ritual, em particular. *Como tem sido a EdA observada, interpretada, politicamente enquadrada ou recontextualizada em diferentes períodos e quadros ideológicos? Que valores, sentimentos, ideias ou usos inspirou a EdA nos que a registaram, encenaram ou sobre ela escreveram?* Estas questões ligam-se, necessariamente, um conjunto de processos históricos em que a EdA se inscreve. Através do estudo de diferentes formas de ‘objetificação cultural’ (Handler 1988) do ritual será possível compreender um conjunto de estratégias ou mecanismos simbólicos e comunicacionais através dos quais o ritual (por intermédio dos seus atores) se tem reconfigurado, moldado ou atualizado face aos diferentes contextos políticos e ideológicos aqui tratados.

Tendo esta hipótese em vista, com o estudo das etnografias da EdA que apresentamos neste primeiro capítulo da tese partimos do que Maurice Bloch nos descreve como *a determinação histórica do ritual* (Bloch 1986), procurando compreender o sentido e a natureza deste processo ritual enquanto sistema de reprodução social. Demarcando-se de um entendimento funcionalistas ou estritamente simbólico, Bloch propõe-nos olhar para o ritual como um fenómeno social, simbólico e comunicacional que é historicamente constituído pelos seus agentes: “só quando se olha para a história real em toda a sua complexidade, uma história que não tem ponto de partida, é que podemos compreender a possibilidade de um processo intrincado de determinação produzindo um fenómeno tão complexo quanto o ritual” (Bloch 1986: 7). Seguindo estas ideias, *a determinação histórica do ritual* é aqui entendida como capacidade que o processo ritual (neste caso da EdA) tem demonstrado em persistir no tempo moldando-se a diferentes enquadramentos ideológicos, políticos e a mudanças de paradigma sociopolíticos, em que o património cultural imaterial é apenas o mais recente.

Simultaneamente, na sua determinação histórica o ritual age também como um *instrumento de produção da história* de um determinado coletivo social. Esse processo de re-produção do ‘social’ encontra-se sobretudo associado ao que Maurice Bloch designa por “ritual knowlege”: a construção

de um “imaginário social transcendental” através de meios comunicativos, simbólicos e corporais que são inerentes ao próprio sistema do ritual (ibid.).

Pela natureza dos sistemas comunicacionais do ritual, a transmissão de conhecimentos que este veicula – inerentes à “base da transcendência social” de um coletivo –, torna-o capaz de isolar esta forma de conhecimento de outras formas práticas de conhecimento social ou cognitivo. Por outras palavras, o ritual é um sistema de construção ‘social’ que é alicerçado e historicamente estabilizado por intermédio de *uma ideologia partilhada* (o conhecimento veiculado pelo ritual), geralmente compreendida sob o idioma da “identidade cultural” ou da “autenticidade das tradições”. Por sua vez, a natureza indeterminada, ambivalente da comunicação ritual (cf. Capítulo 3) – afeta aos sistemas semânticos altamente formalizados e expressivos da sua performance – isola e salvaguarda o tipo de conhecimento sociocultural que é transmitido pelo processo ritual (o seu conteúdo ideológico). Neste sentido, o que aqui propomos não é a compreensão de quando ou em que circunstâncias o ritual foi criado, mas antes dar visibilidade a um conjunto de formas pelas quais o ritual se tem manifestado num período de aproximadamente um século (do final do século XIX até à atualidade). Através do mapeamento de etnografias clássicas da EdA foi assim possível fazermos uma aproximação a alguns dos sentidos morais e ontológicos da EdA.

Um conceito central nas várias tematizações da EdA que aqui percorremos é o de “cultura popular”, muitas vezes também designado como “religiosidade popular”, “tradições do povo”, mas em todos os casos “povo” ou o “popular” surgem como o cerne da sua representação etnográfica. O “popular” é assim o elemento da EdA que mais tem seduzido ou fascinado (por vezes, sob a forma de repúdio) por quem a descreve ou a encena.

‘Povo’ significando grupo dos camponeses, dos pobres e dos excluídos ou povo enquanto o grupo de cidadãos? Nesta questão encontra-se aquilo que Giorgio Agamben considera como a “fratura biológica fundamental” ou a polaridade do duplo movimento inerente ao conceito povo (2010). Em ambos os casos, a cultura popular é usada como recurso para a produção de identidades nacionais (Leal 2010: 125). Nesta tese entenderemos o ‘povo’ como posicionamento cultural no seio de “multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos” (Agamben 2010: 32).

Ao mesmo tempo que procurámos aqui seguir a EdA nas etnografias portuguesas, fomos também mapeando algumas das suas principais fases da história do próprio campo disciplinar da antropologia, reconhecendo os seus diferentes paradigmas epistemológicos e usos políticos e os respetivos protagonistas. Importa ainda esclarecer que por ‘etnografias portuguesas’ entendemos o que João Leal designa como um corpus discursivo que incluiu abordagens de outros campos disciplinares que “se aproximam, por vezes episodicamente, da etnografia e da antropologia, tanto na escolha dos objetos estudados como nas perspetivas de interpretação adotadas” (2000: 15). Essa aproximação faz-se em direção a um mesmo objeto, a ‘cultura popular’, através de metodologias descritivas e de

interpretações críticas sobre a tradição (local), ou a identidade (nacional). A designação ‘etnografias portuguesas’ inclui assim processos de elaboração de ‘etnografias espontâneas’, tal como descritas por Joaquim Pais de Brito e por João Leal (cf. 1997): pesquisas que fazem uso de descrições etnográficas no desenvolvimento de reflexões etnoculturais.

O capítulo encontra-se estruturado em seis subcapítulos, nos quais as etnografias da EdA se encontram agrupadas de acordo com os principais períodos do desenvolvimento da antropologia portuguesa (cf. Leal 2000). O subcapítulo que se segue a esta introdução (1.2) identifica um conjunto de etnografias da EdA produzidas entre 1880-1910, que se focalizam sobretudo no estudo do culto dos mortos na cultura popular portuguesa, aí se podem ler breves menções, transcrições e interpretações sobre a prática da EdA. Com base nesse corpus etnográfico podemos compreender o lugar que as formas de culto às *almas do purgatório* ocupam na cultura popular. No entanto, argumenta-se que a sua persistência histórica se realizou sobretudo no quadro das irmandades das Misericórdias locais (Sá 2001), enquanto sistema de caridade e de sufrágio coletivos pelas *almas do purgatório*. O terceiro subcapítulo (1.3) enquadra um período histórico mais abrangente de registos e usos político do ritual EdA – de 1930 a 1970 –, compreendendo uma análise dos processos de articulação e transferência das etnografias de circunscrição local e regional do ritual e as políticas culturais do Estado Novo (Alves 2013). Destaca-se aqui o papel que os ranchos folclóricos e os processos de emblematização identitárias, no contexto do Estado Novo tiveram na reprodução cultural da EdA. No subcapítulo seguinte (1.4), revisitamos as análises antropológicas da EdA apresentada por Jorge Dias e Margot Dias (1953), sublinhando o lugar que a EdA ocupou na formação de uma psicologia étnica portuguesa, por referência a sentimentos e valores de saudade. O estudo de Dias e Dias sobre o processo de difusão cultural da EdA de Portugal para o Brasil será aqui revisitado (Dias e Dias 1953). No quinto subcapítulo (1.5), analisamos as etnografias da EdA escritas pelos etnógrafos de resistência política ao Estado Novo. Neste capítulo o estudo das etnografias da EdA revelou-nos também a relação entre os processos comunicacionais interveniente na EdA (sobretudo musicais) e o seu papel na afirmação ideológica do ‘povo’ no contexto social e político do Estado Novo.

Numa segunda parte deste capítulo, o sexto subcapítulo (1.6) apresentamos um conjunto de etnografias contemporâneas da EdA, redigidas no pós 25 de abril. As dimensões sociais, morais, e ontológicas da EdA são aqui aprofundadas como fatores que têm determinado a sua persistência cultural, mesmo sob a forma de memória social ou como parte de uma economia moral. Por fim, o sexto subcapítulo da tese estuda as etnografias da EdA na Beira Baixa. Um olhar de conjunto sobre estas etnografias o ritual revela-nos o lugar que as sensações e emoções experienciadas no ritual ocupam na re-conexão ontológica com os mortos. Por outro lado, verificámos que as próprias etnografias clássicas da EdA são atualmente incorporadas em processos de construção patrimonial do ritual, através de um processo de citação. Os etnógrafos passam assim a ser entidades legitimadoras

da autenticidade cultural da EdA na Beira Baixa. Partindo destas ideias, concluímos com uma breve reflexão sobre o modo como a ritualização da morte – e os sentimentos que esta desperta – tem determinado a sua persistência histórica, sempre numa indeterminação entre o que é uma prática expressiva da cultura local e um ritual dissonante onde se encomendam as almas dos mortos em tom plangente. A morte é assim o fenómeno tem exercido um certo fascínio sobre este ritual, mas que ao mesmo tempo se procura domesticar através da sua culturalização.

1.2. A Encomendação das Almas nas Etnografias Finisseculares (1880-1900).

Nas notas introdutórias do texto “Materiais para o estudo das festas, crenças e costumes populares” ([1880-1881] 1993), Adolfo Coelho temia a impossibilidade de a etnologia alguma vez ser capaz de distinguir, claramente, as diversas camadas que “se sobrepõem na tradição popular” (ibid.: 277.). A determinação da ‘origem’ das crenças e dos costumes constituiu umas das principais motivações da etnologia portuguesa da época. A ‘etnologia’ é descrita pelo autor como disciplina da produção da “cronologia psicológica” do povo (ibid.). Adolfo Coelho não só inaugurou este campo de investigação temático (sobre as crenças populares), mas foi também um dos primeiros a criar um quadro de referências para o seu estudo etnológico. Entre Deuses, Santos, Lobisomens ou Entre-Abertos encontramos as “Almas Penadas” (ibid.: 350-354) inventariadas numa publicação dedicada aos estudos das crenças e costumes populares, num texto intitulado “Entidades Místicas e Pessoas Dotadas de Poderes Sobrenaturais” (ibid: 333-372). O autor descreve-nos estas “almas penadas ou do outro mundo” como entidades que “por não terem confessado um pecado ou feito a reparação de um crime, ou não se rezarem missas por sua intenção, andam errantes sem poderem entrar no Céu, nem no Purgatório” (ibid.: 350).

Em “As Almas do Outro Mundo” ([1883] 1988), Zófimo Consiglieri Pedroso elabora uma reflexão sobre a presença de vestígios de animismo nas práticas da cultura popular portuguesa, não se abstendo de criticar a incompletude do trabalho de Adolfo Coelho . A crença nas almas do *outro mundo* é compreendida por Consiglieri Pedroso no quadro amplo de um imaginário mitográfico, cultural e etnográfico. O problema da morte apresenta-se, primordialmente, como a fonte das mais diversas elaborações religiosas, filosóficas e populares. Nessa deriva existencial, o homem procura, invariavelmente, transpor a morte física conceptualizando diversas formas de transubstanciação ontológicas: “«alma», «sombra», «imagem», «espírito»” ([1883] 1998: 274). Consiglieri Pedroso compreende a diversidade de formas de iludir a inevitabilidade da morte como expressões de “animismo”, que se poderão encontrar em todas as sociedades (ibid.: 275). Contudo, a persistência do culto às almas do *outro mundo* seria mais evidente “nas últimas camadas sociais” (ibid) – referindo-se

ao povo português. Essas formas de culto são aqui coligidas como “espécimes” (ibid.) que atestariam uma “incontrastável lei da persistência ou sobrevivência (...) de características mais bem estabelecidas da humanidade primitiva” (ibid.). A ‘cultura popular’ surge aqui conceptualizada como a ‘última camada social’, e por isso como objeto de reconstituição mitográficas. A pesquisa do autor é motivada por uma vontade de determinar ‘as origens’ das crenças e práticas. Todavia, inversamente às futuras correntes da antropologia portuguesa, procura-se aí dar a conhecer a aparência dessa perda, pois essa camada do popular encontra-se expressa nas próprias estruturas sociais, e no pensamento religioso do povo.

No contexto particular da cultura popular portuguesa, a prática de “encomendar as almas” é descrita como um costume em que: “[i]a uma pessoa à meia-noite ao cemitério com uma campainha e começa a tocar dizendo: «almas, acompanhai-me»! Depois ia-se por todas as ruas a tocar a campainha, pedindo padre-nossos e ave-Marias.” (Pedroso [1883] 1998: 285). Para além da descrição do culto em Lavadores (Vila Nova de Gaia), o autor menciona ainda o ritual em Guimarães, onde um grupo de mulheres se reunia no adro da igreja do Campo da Feira para “chamar as almas do Purgatório” (ibid.). Pedroso conta-nos que apesar de se conseguirem muitas coisas com esse apelo, isso causaria um grande transtorno às almas, pois era um ato de “barbaridade: porque as almas acodem ao chamamento, mas sofrem muito com isso” (ibid.). Não se explica a razão desse sofrimento.

O artigo termina com uma descrição da EdA em Santarém, em que o ritual é designado peditório pelo termo “Almas do Purgatório” (ibid.). O ritual aí descrito é feito por um grupo de nove homens, que nas noites da Quaresmas realizam pela aldeia peditórios de esmolos, de porta em porta, pelas almas. Depois de reunidos, “[t]dos os nove cantam em coro as duas primeiras quadras e as duas últimas; em seguida separam-se em dois grupos, um de seis, outro de três; aqueles postados à primeira porta cantam cada uma das quadras seguintes e os outros repetem” (Pedroso [1883] 1989: 291), e assim em diante. O dinheiro recolhido pela população é entregue ao pároco local, que com esse dinheiro paga um jantar aos cantores e o remanescente “é dado às missas” (ibid.). Essas seriam missas em nome dos defuntos na paróquia, tal como ainda hoje acontece com o dinheiro recolhido durante o peditório das Janeiras na aldeia de Corgas, em Proença-a-Nova. Consiglieri Pedroso apresenta-nos ainda uma transcrição completa dos versos cantados no ritual, posteriormente apresentados e comentados numa publicação de Teófilo de Braga (cf. [1885] 1995). Na conclusão o autor defende que esta forma de culto é “indubitavelmente umas das superstições ainda hoje mais vivazes no espírito do nosso povo” (Pedroso [1882] 1998: 293).

Numa adenda ao artigo, Pedroso acrescenta ter, entretanto, recebido de Leite de Vasconcelos novas informações sobre as “superstições” relativas à Procissão dos Defuntos, nomeadamente, em Mondim da Beira onde “as almas fazem na noite de Todos os Santos uma procissão com muitas luzes” (Pedroso [1882] 1998: 293), e no Cadaval, onde “[à] meia noite anda uma procissão de defuntos a dar

voltas à igreja de Vidaez com muitas luzes; um deles diz uns versos que começam: «Ó alma dianteira/ Toca-me nessa caldeira» (ibid.).

Citando essa mesma descrição do culto quaresmal às *almas do purgatório* praticado em Santarém, Teófilo Braga inscreve essa manifestação num quadro comparativo mais sistematizado e abrangente. No quarto capítulo da sua obra *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições* ([1885]1985) intitulado “Estados sociais representados nos costumes portugueses” (ibid.: 143-206), o autor apresenta-nos uma análise comparativa entre “os ritos funerários, as cerimónias de casamento e as formas simbólicas do direito derivado da constituição primitiva da família” (ibid.: 147). Teófilo Braga divide a categoria dos ritos fúnebres em três tipologias, i) a celebração das exequiais ii) as formas cíclicas e coletivas de culto e recordação dos mortos; e, iii) os rituais de aflição, que se destinam às *almas penadas*. Neste último caso, a negligência dos vivos em relação ao culto dos mortos poderia resultar na conversão desses em “seres malévolos de que se tem medo” (ibid.: 150). Por esta razão, segundo Braga, se intercede pela reconversão desses seres em entidades propiciatórias. A EdA aparece assim inscrita na segunda tipologia, como parte do sistema de ritos comemorativos anuais, embora possamos reconhecer que também ocupe lugar na terceira tipologia. Em todos os casos o rito de culto às *almas do purgatório* refere-se ao que o autor entende como o “resto do culto dos mortos, admitido pela Igreja sob o nome de Fiéis defuntos” (ibid.: 171).

Braga observa no peditório pelas *almas do purgatório* em Santarém uma notável “persistência dos cantos funerários, como as Dihsila, e com o carácter de irmandade” (ibid.: 172-173). As “Dadsila” (ou *Dihsila*) eram ritos fúnebres gauleses e hebraicos, que se terão difundido um pouco por toda a Europa. Nesses ritos comemoravam-se os mortos através da realização de cantigas, danças ou banquetes sobre as suas sepulturas. O autor argumenta que os banquetes fúnebres das “Dihsila” estão na base dos banquetes comuns das Irmandades cristãs da Idade Média, provenientes das ‘ghilde’⁶.

Analisando o conteúdo das quadras cantadas no coro final da EdA em Santarém, Braga repara numa “alusão inconsciente ao rito de atirar pedrinhas” (ibid.: 174) referindo-se aos versos: “Nós devemos ir ao céu/ Por umas continhas brancas”; e “Nós devemos ir ao céu/ Por umas continhas de cheiro” (ibid.: 173-174 itálicos do autor). ‘Atirar pedrinhas’ terá sido uma forma costumeira de expressão da relação entre a vida e a morte. Para além de ter sido um gesto de culto associado à prática de inumação de cadáver (e.g. “os montículos dos Fiéis de Deus”, ou “Montes Gáudios” (ibid.: 154); na mitografia corresponderia, também, a uma forma de tornar propícia a viagem entre mundos, pois “o deus dos viandantes era primitivamente um psicopompo, ou guia das almas dos mortos,” (ibid.). Curiosamente, esta mesma indicação de itinerário para o *céu*, por referência às “continhas

⁶ “banquete pago em comum, palavra que significa também associação ou Confraria”, (Ibid.: 171, itálico do autor).

brancas”, era também usado nos versos da EdA em Penha Garcia⁷. Contudo, depois da revitalização do ritual mudaram-se os versos e perderam-se as continhas que aludiam às pedrinhas. Retomo esta ideia da EdA enquanto ritual de propiciação da viagem entre mundos, no último capítulo da tese (cf. Capítulo 5).

Em suma, a mobilização que Teófilo Braga faz da EdA, no seio de um quadro complexo de rituais de culto aos antepassados, pretende demonstrar o modo como esses perduram no presente enquanto “atos-exteriores” ([1885]1985). Atos que podem ainda ser observados no presente como evidências ou vestígios de sistemas primitivos de organização social. O autor compreende esse complexo de ritos como formas de “familismo rudimentar”, que estão ainda presentes nas sociedades modernas. Esses ‘atos exteriores’, sendo ainda “praticados sem consciência do seu intuito primitivo acham-se relacionados entre si pela sua religiosidade (...) permanecendo como a última coisa que se perde.” (ibid.: 148). A formulação etnográfica da ideia de “perda” é aqui saliente na imagem dos ritos de passagem (aquando da morte, do casamento, e em formas de direito consuetudinário) enquanto transposições temporais de formas de expressão antigas. Na caducidade semântica observada nesses ritos de passagem, Braga encontra as bases dos “estados sociais” – nomeadamente, na obrigação moral de veneração dos antepassados, no sacrifício à comunidade, e na fundação de regimes consuetudinários – que se mantêm formalmente ativos no presente. Deste modo, a EdA apresenta-se aqui como vestígio da cultura popular, dependente de um trabalho de “arqueologia” em torno de ritos de passagem, com vista a uma reconstrução de estruturas elementares dos estados sociais antigos.

No ano de 1913, o culto às *almas do purgatório* surge apresentado na volumosa obra de Leite de Vasconcelos intitulada, *Religiões da Lusitania*, na qual o autor faz um mapeamento e análise extensiva de um corpus mitográfico e arqueológico centrado em manifestações religiosas de culto aos mortos. No seio dessa vasta obra organizada em três volumes, e citando a mitologia clássica greco-romana, Leite de Vasconcelos encontra no culto dos mortos uma forma matricial de pensamento religioso. Nas religiões “antigas” e nas “primitivas” nota a transversalidade de concepções animistas de formas de personalidade vinculadas ao pós-morte. Partindo da constatação da natureza transmigratória das almas, que depois da morte podem encarnar noutros homens, animais, ou mesmo embutir-se em objetos, Vasconcelos transporta-nos para a expressão deste culto no contexto popular português citando, inclusivamente, uma expressão da Beira:

Acontece não raro o imaginar-se também que as almas dos mortos voltarão a este mundo, *andam cá*, para me servir de uma expressão beiroa. Isto em parte resulta dos sonhos e das alucinações, em que

⁷ Maria Nabais Pascoaes, uma das responsáveis pela revitalização da EdA em Penha Garcia ainda sabe essa versão de cor, e lamentar que esse verso tenha sido substituído por outro – entrevista realizada a 18 de outubro de 2016, Penha Garcia).

as almas dos mortos são realmente *vistas*. O nosso povo chama-lhes *almas do outro mundo*, e às vezes *almas penadas*. (1913, vol.I: 200-201).

O culto destas almas é localizado pelo autor na expressão material das *alminhas* situadas em encruzilhadas, que na maior parte têm figurado o purgatório, “onde a ironia popular não deixa de pôr bustos de bispos e de reis entre chamas com condenados” (ibid. vol. 3: 602). Para além do sentido crítico constatado nas representações populares do *purgatório*, o autor observou as representações aí inscritas como formas antropomorfizadas dos mortos. Estes nichos de devoção são também apresentados como descendentes, longínquos, das ‘*Aediculae*’ (Édiculas) romanas, erigidas nas encruzilhadas como forma de culto aos *Lares compitales* (ibid.). Os versos gravados nas *alminhas* “contém inscrições com súplicas de padre-nosso dirigidos aos viandantes: *ó vós que ides passando/ lembrades-vos de nós que estamos penando*” (ibid.: 602). Mais uma vez, aqui se encontra uma analogia entre o percurso dos vivos e a viagem dos mortos, numa fórmula religiosa de propiciação das viagens.

Nestes textos encontramos uma imagem recorrente de ‘cultura popular’ conotada com a ideia de base social – “as últimas camadas sociais” (Pedroso [1882] 1998: 6). A EdA, enquanto expressão do culto dos *fiéis defuntos*, é aí reconhecida como um testemunho do passado que sobrevive na cultura popular, mais concretamente como um traço da etnogenealogia portuguesa, no sentido em que é “encarada como uma herança étnica de que o povo asseguraria a custódia” (Leal 2000: 43).

Num olhar de conjunto sobre estas etnografias podemos constatar que os antropólogos foram sobretudo motivados pelo estudo dos sistemas funerários no quadro na cultura popular portuguesa, procurando conhecer e estabelecer articulações com formas de culto aos mortos, crenças espíritos e das almas, depois da morte, então praticadas em contextos rurais. Este trabalho alicerçou-se fundamentalmente no estudo de mitologia, na arqueologia, ou em representações da morte na literatura, que se articularam com a descrição da costumes e tradições presentes na cultura popular portuguesa. Neste sentido, a EdA é aqui vista como uma expressão de culto aos mortos, encarada do mesmo modo que o culto aos *fiéis defuntos*. Não obstante o interesse cultural dos elementos aqui coligidos, o aspeto mais determinante para a compreensão da determinação histórica da EdA, no período que antecedeu a Primeira República, é a sua associação do culto das almas às Irmandades das Misericórdias locais. Como nota Zófimo Consiglieri Pedroso, em Santarém um grupo de nove irmãos realizava um peditório de esmolos pelas almas nas noites da Quaresmas.

Seguindo esta vinculação entre o culto às *almas do purgatório* e as irmandades locais, e numa compreensão mais pragmático da EdA enquanto sufrágio de culto aos mortos realizado no tempo da Quaresma, a sua persistência histórica até à viragem do século foi sobretudo assegurada por práticas e sistemas de caridade social das irmandades religiosas. Segundo a investigação realizada pela

historiadora Isabel dos Guimarães Sá sobre o compromisso da confraria de Santa Maria da Anunciada de Setúbal (Sá 2001), que data de 1330, as práticas locais de devoção às almas terão coexistido, durante muito tempo, com as inovações doutrinárias dos séculos XI e XII sobre o *purgatório*. De acordo com a análise histórica e social de Guimarães de Sá, no período pós-tridentino, momento em que o *purgatório* já estava implementado pela Igreja católica enquanto dogma e sistema de sufrágio, encontram-se alguns registos que mencionam a prática da EdA, em concreto. Esses registos associam a EdA um complexo de rituais conduzidos autonomamente pelas Misericórdias locais. Podemos então concluir que a revelia de grande parte das etnografias mitificadoras da EdA a sua persistência histórica deve ser compreendida por referência à sua dimensão piedosa no quadro das Misericórdias locais.

1.3. Práticas e Políticas de Folclorização da Encomendação das Almas

A 24 de março de 2018 realizou-se em Idanha-a-Nova o 11º Encontro de Cantares Quaresmais. Na imprensa regional da Beira Baixa descreve-se essa iniciativa do Município de Idanha-a-Nova como “possibilidade de [se] assistir aos mais genuínos cantares e tradições do ciclo da Páscoa⁸”. Nos 11 programas anuais desses encontros realizados no passado observa-se uma predominância de cânticos da EdA e da participação de ranchos folclóricos em representação das aldeias. Em 2018 participaram no Encontro: o Grupo de Encomendação das Almas de Cunqueiros (Proença-a-Nova); o Grupo de Encomendação das Almas de Penamacor (Penamacor); o Grupo da Ementa das Almas de Fermontelos (São Pedro do Sul); e, o Grupo de Encomendação das Almas de Penha Garcia (Idanha-a-Nova). Numa prospeção etnográfica junto dos membros de alguns desses grupos fiquei a saber que a maioria se dedicou à revitalização dos rituais do ciclo quaresmal e pascal das suas aldeias nos últimos dez anos; um trabalho que foi em grande parte desenvolvido no contexto de associações culturais locais – como ranchos folclóricos; associações locais de defesa do património; grupos de cantares tradicionais.

Olhando retrospectivamente para os registos etnográficos da EdA, nas primeiras décadas do século XX o ritual já se notava o declínio deste ritual. Em 1912, Vergílio Correia escreve que o ritual se faz “em muitíssimas aldeias de Portugal” (1937: 9), mas na obra *Romances e Canções Populares da Minha Terra*, editada pela primeira vez em 1921 e referente ao concelho de Mação, Francisco Serrano dá conta da desvitalização do ritual no concelho. Na vila, já não se fazia desde 1870; só subsistia nalgumas “povoações rurais” (1998: 102). Atualmente, não se faz em nenhuma aldeia desse concelho. A norte de Mação, em Proença-a-Nova, já só sobrava uma aldeia com EdA, se nos reportarmos à viragem do milénio. De então para cá, em grande parte devido ao regresso de emigrantes e a um festival que a

⁸ Cf.: “Idanha-a-Nova: XI Encontro de Cantares Quaresmais leva tradição ao Fórum Cultural”, in: <https://www.diariodigitalcastelobranco.pt/detalhe.php?c=6&id=45611> (consultada a 15 de janeiro de 2018).

Câmara dinamiza desde 2010, grupos de mulheres têm aderido à prática em representação das suas aldeias. São atualmente quatro as aldeias onde se faz a EdA. A nascente, no concelho de Idanha-a-Nova onde se realiza o Encontro de Cantares Quaresmais, o cenário é idêntico. Em 2004, o catálogo das celebrações quaresmais e pascais do concelho indicava que a EdA se fazia, “desde tempos recuados” em Monsanto e Penha Garcia. Uma contagem das localidades que exibem uma EdA no programa do festival «Mistérios da Páscoa» de 2018 revela-nos que são 17 as aldeias do concelho de Idanha-a-Nova que têm, atualmente, um grupo de encomendadoras.

Nesta secção procurarei mapear e analisar um conjunto de olhares etnográficos que já desde a viragem do século, até aos anos de 1970, representaram a EdA. Encontramos aí um vasto conjunto de etnografias fortemente marcadas por contornos de tematização identitárias e localistas. Por contraste ao âmbito generalista e descontextualizador dos agrupamentos do período precedente, a EdA é aqui sobretudo representada como objeto de tematizações folcloristas de cunho identitário. Só é possível compreender os atuais processos de revitalização e patrimonialização da EdA a partir do quadro histórico da sua folclorização, devido ao papel que ocuparam na construção identitária de muitas localidades onde então se praticavam.

Nessas etnografias intercetam-se dois tipos de preocupação e de agendas políticas. Encontramos uma série de registos de/sobre o ‘folclore’ de circunscrição local e/ou regional que foram, também, mobilizadas, por um grupo mais restrito de ‘etnografias do regime’ na construção de ‘políticas de espírito’ do Estado Novo (cf. Leal 2000; Alves 2013). Com a primeira designação – ‘folclore’ – refiro-me ao sentido mais literal e disciplinar do termo – a produção e disseminação de conhecimento sobre a cultura popular. Tal como Valdimar Tr. Hafstein nos recorda o termo ‘folklore’ contém em si próprio as referências para as articulações que visa estabelecer entre a disciplina e o seu objeto/campo, e vice-versa: o “lore (*i.e* aprendizagem/ciência) ou Kunde do folk/o Povo assim como o lore (aprendizagem/ciência) ou Kunde sobre o folk/o Povo” (2018: 141). Todavia, e atendendo à investigação desenvolvida pela antropologia portuguesa contemporânea, conhecemos hoje alguns dos processos de objetificação (Handler 1988) e usos ideológicos a que a cultura popular foi sujeita (Cf. Alves 1997, 2003, 2013; Brito 1995; Castelo Branco e Branco 2003; Leal 2000, 2002; Raposo 2003; Vasconcelos 2003).

Na sua investigação sobre a arte popular durante o governo do Estado Novo, Vera Marques Alves ao problematizar a utilização da categoria ‘cultura popular’ alerta-nos para a necessidade de se saber as “condições específicas” vinculadas ao seu uso (Alves 2013: 21). Assim, para além do sentido estrito do termo folclore, enquanto objeto/campo de conhecimento, importará distinguir e compreender a sua reformatação e/ou aplicação enquanto dispositivo normativo de seleção, encenação e espetacularização da cultura popular. No caso particular do período em questão, dos anos de 1910 a 1974, há que atender-se ao modo como os processos de identificação, descrição e emblematização da

cultura popular foram orientados e legitimados pelas “construções intelectuais que fizeram do povo um objeto de uso político” (Alves 2013: 21). É com base nesta segunda aceção de folclore que pretendo distinguir a categoria ‘etnografias do regime’⁹, através da qual a cultura popular será vista como “sinónimo da arte popular, e a etnografia frequentemente classificada como etnografia artística” (Leal 2000: 47).

Nos registos etnográficos sobre a EdA não se encontram grandes distinções epistemológicas e temáticas entre o período de 1910-20 e o de 1930-70 (cf. Leal 2000; Alves 2013). Seguindo a análise proposta por Vera Marques Alves, as representações etnográficas do universo demótico produzidas durante o período da 1ª República (e.g. Leite de Vasconcelos, Vergílio Correia, Luís Chaves, Pires de Lima) são retomadas pelo “olhar «encantado» da etnografia dos anos 10 sobre os objetos de arte popular e sobre o mundo rural ele próprio” (Alves 2013: 206). É com base nesse “conjunto de estudos e de métodos que faziam parte da tradição disciplinar em que estava integrada” (Ibid.) que o SNI irá conduzir um processo de recriação e espetacularização de “uma visão do camponês como um esteta” cuja arte passou a ser veiculada enquanto “emblemas apologéticos da nação” (Ibid.: 207).

Importará, também, notar que o termo ‘folclore’ não corresponde a uma disciplina formalmente instituída na academia portuguesa; como nota João Leal, apesar do “recorte substancialmente folclorista” (2016: 296) do campo e estudos dedicado à cultura popular¹⁰ em Portugal, nos anos de 1870 e 1880, essa designação “nunca foi dominante, e a partir dos anos de 1940 foi evitada e mesmo abandonada” (ibid.) acabando por ser cooptada pela designação de “etnografia” ou “etnografia portuguesa”. Assim, no contexto do presente capítulo, o uso deste termo designa, sobretudo, um conjunto alargado e diversificado de registos sobre a cultura popular local produzidas por ‘ilustres locais’¹¹, que se poderão apelidar de ‘etnógrafos locais’ (cf. Brito e Leal 1997).

Em 1901, Manuel Dias Nunes publica na revista regional *A Tradição: Revista Mensal de Etnografia Portuguesa Ilustrada* (publicada pela Câmara Municipal de Serpa) um artigo intitulado “O Canto das

⁹ Esta categoria é aqui usada de acordo com a proposta de Vera Marques Alves – correspondendo à produção etnográfica de “uma pequena comunidade já constituída de etnógrafos vocacionados para o estudo da arte popular” a que a autora designa por *comunidade sem cátedra*, uma vez que o campo académico da antropologia era então inexistente (Alves 2013: 227). Para além da vocação para o estudo da arte popular, o sentido de comunidade estabeleceu-se “sobretudo pela circulação de alguns estudiosos de arte popular [de diferentes áreas disciplinares] entre vários grupos e revistas” (Ibid.:228). Note-se que a sua produção etnográfica desta comunidade não provém diretamente de uma demanda ou encomenda estritamente político-ideológica do regime, diferentemente “o regime, e o SPN/SNI em particular, alimenta, subvenciona e divulga o trabalho produzido por tais etnógrafos (...) [sancionando] aquela visão como sua” (Ibid.: 233).

¹⁰ Na primeira fase de formação do campo da antropologia portuguesa o termo ‘folclore’ surge sobretudo associado ao estudo da literatura e das tradições populares, incluído também a mitografia; todavia, a denominação dessa área disciplinar permanece numa “indecisão vocabular” (cf. Leal 2016).

¹¹ Por ilustres locais entende-se aqui pessoas que se notabilizaram por via do sucesso socioprofissional. Na maioria dos casos legitimam-se socialmente nos respetivos contextos locais, através da acumulação de contatos e influencia sobre os mesmos – tendo usualmente como ponto de partida o parentesco, a sua condição socioeconómica e o exercício de cargos que lhe conferem um estatuto filantrópico.

Almas”. A a EdA é aí descrita como um culto “popular, sincero e fervoroso” que se realiza “pelas frigidíssimas noites hibernais” de novembro e dezembro ([1901] 2009: 64). Num esboço etnográfico de traço poético o autor fala-nos sobre o esforço e comprometimento religioso de pequenos grupos de homens que durante esses meses:

Percorriam mansamente as ruas silenciosas das povoações, e não raro os campos circunvizinhos, parando de porta em porta, parando de monte em monte... E, de cada vez que paravam, logo irrompia melancólico descante, ritmado ao som da viola, em subido louvor das almas santas, para as quais os grupos esmolavam, movidos pela fé na doutrina cristã (Dias Nunes [1901] 2009: 64).

A descrição do culto das almas é aqui acompanhada das transcrições dos versos cantados nas localidades de São Marcos e na Aldeia de S. Bento. O autor vê neste culto uma expressão “poética” de uma tradição “nossa” (ibid.). Retomando as ideias acima formuladas acerca do ‘folclore’, nestes apontamentos etnográficos sobre a EdA encontramos um desejo de valorizar uma expressão local de criatividade popular (o vernacular). Nota-se aí também expressa uma preocupação face à potencial perda do culto na localidade – “[d]esta nossa poética tradição de velhos tempos, subsistem ainda uns pálidos reflexos” (ibid.). Por contraste aos textos analisados na secção anterior, a ideia valorativa de perda surge aqui mais claramente apresentada como uma ameaça. Nesta formulação poética da EdA pode-se antever uma tendência futura das ‘etnografias portuguesas’ durante o período do Estado Novo, nomeadamente no que respeita à sua esteticização moralizadora.

Com o advento da Primeira República, em 1911, e implementação das políticas laicizadoras, através das quais se procurou dessacralizar o domínio público da esfera religiosa – sobretudo através da Lei da Separação –, verificou-se um movimento de reação antirrepublicano. Este manifestou-se num processo de revigoração de práticas religiosas do catolicismo. De acordo com a análise deste processo histórico apresentada por David Luna de Carvalho (2010), mesmo atendendo a um fenómeno de adesão de reacionários monárquicos às práticas da Igreja como forma de protesto contra a República, o autor observa que esse movimento de “revivescência religiosa” revelou ser, ainda assim, predominantemente de matriz religiosas de autonomia popular. Segundo o autor, muitas dessas iniciativas de autonomia foram, inclusivamente, criticadas ou sancionadas pelo próprio clero (Carvalho 2010: 119).

Neste contexto marcado pela “estigmatização de indivíduos que se considera estarem contra a religião” (ibid.: 108), sobretudo por se insurgirem contra as proibições clericais relativas à participação nas tradições religiosas organizadas autonomamente pelo povo, gerou-se um processo de *transferência* do “empenho religioso de certas práticas, [então] muito dificultadas, para outras com os mesmos propósitos” (ibid.: 108-109). Não obstante a escassez de registos etnográficos relativos a esses

processos de transferência religiosa, Luna Carvalha identifica uma carta publicada no periódico *O Repórter*, da autoria de um correspondente do Nordeste, que nos relata a revitalização da EdA na ilha de São Miguel nos Açores. Segundo o Luna de Carvalho esse fenómeno resultou, precisamente, de uma forma de resistência popular face à interdição clerical das Romarias de São Miguel. Note-se que estas romarias consistem em formas de penitência quaresmais realizadas em louvor da Paixão e Morte de Jesus Cristo, que se articula com o culto às *almas do purgatório* (cf. Leal 1993). Nesse registo etnográfico da EdA, que data de 1912, podemos ler o seguinte:

Proibidas as tradicionais romarias do nosso bom povo às casas de Deus em toda a Ilha, nota-se nas freguesias rurais deste concelho do Nordeste um aumento extraordinário de indivíduos, que fervorosamente se dedicam todas as noites em diversos grupos, ora num sítio ora noutra, a entoar comovedores cânticos em que se recordam as penas das almas do Purgatório e se implora a Deus o seu eterno descanso. Estes indivíduos dão pelo nome ‘amentadores’ das almas do Purgatório e assim prosseguem todos os dias até à Quaresma, até sábado de Aleluia, que chova quer não. (Carvalho 2010: 109, cit.: “Romeiros”, *O Repórter*. Ponta Delgada, n.º 821, 1912/03/30).

Esta tensão política no campo religioso português teve como consequência a interrupção de um tempo longo de pluralização religiosa no país, que durante o governo do Estado Novo irá ser ainda mais abalada, tal como veremos mais detalhadamente no quarto capítulo desta tese. Assim, se por um lado os antirrepublicanos e/ou monárquicos viram na adesão às práticas do catolicismo prescrito uma forma de manifestarem a sua resistência às reformas laicas implementadas no país, por seu lado a Igreja Católica instrumentalizou este processo de viragem política no país, bem como a ameaça que a Grande Guerra representava, enquanto sintomas de “um castigo de Deus”. Em ambos os casos os contextos de transformação político-social e de sentimento de ameaça internacional à ordem social foram recontextualizados pela Igreja com base numa estratégia de “resistência passiva, assente na interiorização de valores morais como modo de controlo da resistência popular” (Carvalho 2010: 119).

Nesse mesmo ano de 1912 Vergílio Correia publicou o texto intitulado “As «alminhas»”, que integra a *Etnografia Artística Portuguesa* (1912). As *alminhas* são aí interpretadas como “quadrinhos” que representam materialmente o culto das almas (1937: 10). Segundo o autor, estas permitem compreender um passado de paganismo e de hibridização com o cristianismo, constituindo vestígios de “rudimentar simplicidade estética” (Correia 1937: 9). A esta visão da cultura popular como arte João Leal associou um duplo processo de “estetização, de contornos pastorais, do campo, quer como paisagem, quer como modo de vida.” (Leal, 2002: 269). O ritual das “bárbaras encomendações” das almas surge estetizado numa paisagem pontuada por “templos e ao ar livre, quando as tardes se findam melancolicamente nos tempos brumosos da Quaresma” (Correia, 1937: 11).

O modo de vida dos que praticam a EdA é, também, transformado em objeto de contemplação artística com qualidades estéticas e morais: “[n]o pequeno agregado aldeão, em que todos são parentes, as almas da família ficam no culto geral” (ibid.: 12). Para além das virtudes estéticas, a EdA permite-nos falar da força emocional da morte: “[d]a idade da pedra polida até aos nossos dias, o homem procurou sempre tornar propícios os seus semelhantes defuntos” (ibid.: 11). Como as *alminhas*, a EdA compreendia-se pela necessidade humana de proteção dos mortos e proteção dos vivos (Ibid.: 12). Esta representação pictórica e objetificadora da cultura popular – tendência, recorrente do terceiro período de desenvolvimento da antropologia portuguesa (1910-20), segundo João Leal – não se encontra esvaziada da tentativa de encontrar para o objeto da fruição artística um sentido social. Se, por um lado, o recorte estetizado do culto dos mortos é apresentado enquanto elemento integrante da vida social da aldeia (vivido no seio das relações de parentesco que se estendem e entrecem ao agregado da aldeia), por outro, estas formas de culto são remetidas para um passado destituído de memória social e e/ou diluído numa história imemorial¹².

Na senda do olhar objetificador de Vergílio Ferreira, também, Luís Chaves irá incluir esta forma de culto na sua problematização da arte popular portuguesa (1943). A EdA é aqui representada como uma expressão imaterial dos nichos de devoção das ‘alminhas’. Essas são, também, um espaço/tempo dedicado ao sufrágio das almas que se encontram a “penar nas labaredas do Purgatório” (ibid.: 94). A morte é apresentada como um processo contínuo, situado para além da morte física, no qual o ritual funciona como um modo de sufrágio pelas almas em purgação:

A hora tardia em que se faz nas aldeias da nossa terra a «encomendação das almas», a voz da imprecação de orações pelos mortos, pelas almas do Purgatório, pelo que estão a morrer, pelos que andam no mar, e as preces pela salvação final dos que rezam em comunhão espiritual com os mortos, pedindo a Deus por todos, mortos e vivos, são práticas delicadas, que só têm um símbolo integral: - as «alminhas» (Chaves 1943: 96-97).

Chaves dá continuidade ao tema da força emocional da morte, já presente na etnografia de Vergílio Correia. A eficácia do ritual, segundo o autor, residiria na catalisação da dor e na reconsolidação social por via da expiação dessas ausências. Chaves observa ainda a problemática da estigmatização desta forma de culto pela Igreja: “[q]uando lá fora no vendaval da Reforma condenava crenças arreigadas na alma popular, Portugal reagiu” (Ibid.: 97). Ao contrário do que se passou noutros países europeus, a estigmatização e interdição clerical desta forma de piedade popular, provocaram

¹² Neste terceiro período de desenvolvimento da antropologia portuguesa o elemento do passado manifesto na cultura popular, segundo a análise de João Leal, tende a ser visto como “algo indefinido e essencializado, uma vez que, a seu respeito, raramente são propostas especificações étnicas ou temporais detalhadas” (Leal 2000: 47).

em Portugal um “afervoramento do culto” (ibid.). Esta é uma problemática que será, subsequentemente, desenvolvida por outros autores (cf. Dias e Dias 1953; Pires de Lima & Lima Carneiro 1951). Contudo, as reflexões etnográficas de Luís Chaves sobre a EdA são sobretudo expressão das tendências estruturantes das ‘etnografias do regime’ do Estado Novo, contribuindo para compor e disseminar um quadro de representações ideológicas sustentado um ‘imaginário’ naïf e bucólico da cultura popular.

Num artigo intitulado “Cantar as Almas”, publicado em 1942 na revista Açoriana, Armando Cortes-Rodrigues faz uma descrição do ritual nos Açores (São Miguel e Faial). Nesse texto, como acontece noutros, começa por indicar a variedade de designações do ritual, neste caso ‘cantar’, ‘ementar’, ‘lembrar’ ou o ‘aumentar’ das almas, dependendo da povoação, seguindo-se uma descrição dos seus vários elementos (matraca, sinos, círculo no chão) e das fases de execução (direccionalidades), incluindo também a transcrição das letras. O ritual é considerado pelo autor como sendo de origem continental - “deve ter vindo de Portugal com os primeiros povoadores que se fixaram aqui.” (1942: 31) -, sendo por isso um dos costumes mais antigos praticados na ilha de São Miguel, “riqueza melódica que andou durante anos na boca do nosso Povo, como herança de beleza e de espírito, tão preciosa como a da língua e a do sangue” (ibid.: 35).

Em suma, com a exceção das representações da EdA como expressão artística da/cultura popular portuguesa (cf. Correia 1912; Chaves 1943) – onde se retoma o traço generalista da fase anterior - muitas das etnografias aqui tratadas mostram-nos a EdA enquanto objeto do ‘folclore’ local. Contudo, como nos indica Vera Marques Alves, muitas dessas etnografias locais foram usadas pelo SPN/SNI¹³ como uma ponte entre o local e o nacional, servindo de matéria prima para a construção identitária do país (Alves 1997, 2013).

No ano de 1938 o SPN/SNI realizou um concurso nacional em que era premiada a Aldeia mais Portuguesa de Portugal. Salwa Castelo-Branco e Jorge Freitas Branco consideraram este concurso, ganho pela aldeia de Monsanto, o acontecimento inaugural da institucionalização da prática folclórica em Portugal (2003: 9). O concurso fez uma ponte entre o local e o nacional, servindo como um instrumento de construção identitária do país, através da institucionalização das práticas folclóricas, numa iniciativa que “impulsiona e oficializa o discurso ruralista, modelado nas tradições recuperadas pela história (...) e no folclore (a memória, os artefactos, as gentes)” (Castelo Branco 2003: 9).

Foi precisamente no contexto deste concurso que se verificou um primeiro e significativo momento do processo de folclorização do ritual da EdA. A sua inclusão no repertório de representações ‘tradicionais’ apresentadas na aldeia aquando da visita de António Ferro demonstra já o seu potencial para uma reconstituição estilizada da aldeia. Na sequência, a EdA foi objeto de uma

¹³ Secretariado da Propaganda Nacional & Secretariado Nacional da Informação.

apreciação crítica publicada por António Joyce em 1939, no âmbito do concurso da Aldeia mais Portuguesa de Portugal, onde é descrita como “uma verdadeira obra prima, joia preciosa de qualquer folclore” (1939: 448).

Neste processo concorrem dois fenómenos de recriação cultural semelhantes, mas com fundos ideológicos distintos: (1) um processo de ‘auto-folclorização’, onde os grupos (*i.e.* ranchos folclóricos) se fazem representar com recurso ao repertório musical da localidade e à memória social de uma ‘comunidade’ local/rural (2) e, a sua ‘folclorização’ (*‘folklorismus’*, cf. Hans Moser, cit. Hafstein 2018) protagonizada por políticas ideológicas de emblematização da cultura popular com a finalidade de se criar uma montagem representativa da identidade nacional. No caso da notabilização folclórica da EdA descrita por Joyce, encontramos a sua inserção num programa de promoção das ‘políticas de espírito’ do Estado Novo; registado, legitimado e disseminado pelas ‘etnografias do regime’ (Cf. Leal 2000; Alves 1997, 2013). Este processo histórico encontra o seu eco na tradução que Valdimar Tr. Hafstein faz do conceito ‘folklorimus’ (folclorismo), proposto por Hans Moser, consistindo numa “reciclagem de interpretações académicas da cultura expressiva e popular em expressões e materiais [da cultura popular], em sim mesmos” (Hafstein 2018: 140). Todavia, discordo da equivalência que o autor nos propõe, por via de Herman Bausinger, entre ‘folclore’ e ‘folclorismo’ ou, dito de outro modo: entre uma paixão (aristocrática) pelo popular e uma ‘nostalgia populista’ (cf. Certaud 1986). A constituição de ranchos folclóricos, e o seu trabalho de identificação, seleção, recriação e consolidação de um repertório é movido por um desejo de afirmação e exibição da uma identidade local por parte dos seus elementos, num processo que se distingue de mobilizações políticas de matriz nacionalista. Por outro lado, o que motiva a participação dos indivíduos nestes coletivos é, sobretudo, a procura de formas de sociabilidade e de lazer. Além disso, o trabalho de comprometimento destes indivíduos em torno do seu repertório cultural poderá suscitar processos de reflexividade crítica em torno da sua cultura (“popular”) e do seu passado, que não se conformam ao ideário nacionalista. Contudo, no contexto distrital de Castelo Branco o associativismo folclorista local foi ajustado ao modelo nacionalista do Estado Novo que as elites/etnógrafos locais desejavam impor, representando assim mais uma estratégia de poder impositiva de uma certa visão e modelo de ruralidade e não tanto uma experiência cultural partilhada e assumida transversalmente pela sociedade portuguesa de então.

O processo de compilação arquivista de diversidades culturais que encontramos no “Relatório do Júri Provincial da Beira Baixa” (1939) sobre a aldeia mais portuguesa, regido por António Joyce, será prosseguido em outras ‘etnografias do regime’. Na revista Douro-Litoral, encontramos um artigo do próprio diretor da revista, A.C. Pires de Lima, em coautoria com Alexandre Lima Carneiro, com o título de “A Encomendação das Almas” (1951). Nesse texto, as particularidades locais são exibidas como provas da diversidade cultural, fundamentando assim uma unidade cultural ou nacional. Nesse artigo o ritual é contextualizado em várias regiões do país (Vilarinho das Furnas; Guimarães; Barcelos; Santo

Tirso; Porto; Cete; Penafiel; Resende; Trás-os-Montes; Idanha-a-Nova; Monsanto; Castelo Branco; Elvas e Monchique), recorrendo para isso a um conjunto de etnografias locais. Os autores responsabilizam e criticam as autoridades da Igreja por terem sido as responsáveis pelo fim do ritual em muitas regiões do país, através de proibições. Tratava-se de um costume “mais moral, mais estético e mais útil do que a prática dos terríveis alto-falantes que ameaçam acabar com os restos das canções tradicionais” (1951: 20). No final do artigo, os autores sugerem que os padres deviam seguir o exemplo de São João de Brito, dos antigos evangelizadores ou missionários: “que se misturavam com o povo, e desciam ou subiam até ele, como quiserem, guiando-o sem ele dar por isso” (1951: 21).

Por contraste às etnografias portuguesas de fim-de-século, o notado declínio da EdA aparece aqui representado, pela primeira vez, como uma ameaça. De facto, a maioria dos grupos que hoje praticam a EdA abandonaram a prática da mesmo entre a década de 1960 retomando-os cerca de 40 anos depois. Será principalmente no contexto dos grupos locais de cantares ou dos seus ranchos de folclore que a EdA será revitalizada. Como vimos no início deste subcapítulo, a exibição e recontextualização festiva desta prática é, hoje, realizada por várias coletividades de folclore na região da Beira Baixa. Deste modo importará notar que as práticas de folclorismo adotadas pelo Secretariado do Estado Novo, em articulação com etnógrafos locais (cf. Alves 1997, 2013), tiveram efeitos duradouros no contexto da Beira Baixa. No caso da aldeia de Monsanto houve um empenho dos grupos locais na manutenção de uma grande parte das suas tradições, incluindo a EdA, motivado pela visibilidade nacional e pelo prestígio alcançados aquando da sua premiação em 1938, que ainda hoje continua a ser objeto celebração e de emblematização da localidade. Por outro lado, o projeto político do concurso da Aldeia mais Portuguesa de Portugal (1938), organizado pelo SNI/SPN, influenciou a criação e institucionalização de ranchos folclóricos nas aldeias vizinhas. Ranchos, e associações essas que perduram na atualidade (cf. Castelo Branco & Branco 2003).

Em Penha Garcia, uma aldeia vizinha, que dista 12km, de Monsanto, e um dos casos de estudo da presente tese, a formação do rancho foi precedida por um conjunto de cortejos de celebração do repertório musical tradicional, com a função de peditórios de angariação de fundos para a construção de uma nova igreja matriz. De acordo com investigação de mestrado de António Ventura, em Penha Garcia estas celebrações realizaram-se, anualmente, entre 1948 e 1953 (cf. Ventura 2016). Os peditórios terão tomado os cortejos de oferendas realizados em Castelo Branco como modelo de inspiração. Vera Marques Alves notou que no ano de 1947, Sales Viana, um etnógrafo local e colaborador regular do SNP/SNI, animou os cortejos de oferendas de Castelo Branco: “em benefício da Misericórdia, onde se exibiram rancho folclóricos e «tipos regionais» vários da Beira Baixa” (Alves 1997: 242). Estas iniciativas em torno de processos de folclorização foram então incluídas num rol de projetos de encenação da cultura popular, numa estreita articulação entre etnógrafos na antiga província da Beira Baixa e o Secretariado do Estado Novo (Ibid.).

O rancho de Penha Garcia só viria a ser formar no ano de 1983 (cf.: Ventura 2016). Já nos anos de 1990-91 Flávio Pinho, no âmbito da sua investigação de mestrado em estudos musicais (cf. (Pinho 1995), notava que os então dois ranchos folclóricos existentes em Penha Garcia tinham tido um papel fundamental na transmissão cultural do repertório musical tradicional da vila, incluindo a prática da EdA: “a execução e transmissão dos cantos que conservam os antigos usos e funções têm estado quase invariavelmente sujeitas à iniciativa de pessoas ligadas aos dois Ranchos. É o caso, por exemplo, da EdA, ou do cantar das Janeiras. (Pinho 1995: 91). Durante a minha etnografia¹⁴ em Penha Garcia, observei, documentei e analisei a mobilização das mulheres do Rancho Folclórico de Penha Garcia na adesão ao grupo da EdA, como forma de regeneração cultural na aldeia, no contexto da elaboração de uma candidatura a um registo de património cultural imaterial.

Em suma, os ranchos folclóricos e/ou as práticas de folclorização têm assumido um papel central na revitalização local e regional da EdA, sobretudo enquanto emblema identitário. Por outro lado, a sua capacidade de atuarem como práticas representativas (ou objetos culturais) das suas respetivas culturas locais, foi compreendida pelos regimes de governação regionais como uma forma de instrumentalização privilegiada para a condução de processos de reapropriação, tematização ideológica e recontextualização no âmbito da implementação das políticas de espírito da nação, nomeadamente as iniciativas de Secretariado do Estado Novo.

1.4. A Encomendação e a Recomendação das Almas na Antropologia Portuguesa. Emigração, Incerteza e Saudosismo.

Como vimos no subcapítulo anterior, muitos dos que hoje integram os grupos da EdA são os/as que e/migraram ainda no início da sua vida adulta (décadas de 1960-70), num tempo em que o contexto sociopolítico e económico do país lhes impunha, tacitamente (e à margem da lei¹⁵), a emigração como um modo de realização pessoal e familiar. No presente, de volta à terra, são muitos os que reencontraram no repertório tradicional das suas localidades um recurso agregador de subjetividades e de corporalização de uma ‘terra’ natal (*‘heimat’*) imaginada à distância (Hobsbawm 1991; MacDonald 2013).

¹⁴ O meu trabalho de campo em Penha Garcia teve a duração de 6 meses, de meados de outubro de 2016 a abril de 2017, e foi temporalmente coincidente ao processo de elaboração de uma primeira candidatura do Município de Idanha-a-Nova ao Registo de Boas Práticas de Salvaguarda do Património Cultural Imaterial (UNESCO 2003).

¹⁵ A emigração sem visto de trabalho foi proibida em Portugal até ao 25 de abril, além disso as mulheres só podiam ausentar-se do país com uma autorização do chefe de família (pais, marido)

Em Idanha-a-Nova uma das iniciativas mais relevantes para o processo de patrimonialização da EdA a nível do município tem sido o programa intitulado “Mistério da Páscoa” (2009-2020). Este projeto tem a forma de um programa cultural que lista, descreve e divulga as manifestações religiosas quaresmais e pascais realizadas nas várias localidades do município. No seu formato o programa apresenta-se como uma agenda em forma de lista, que nos convoca à visita do território; nos seus conteúdos podemos ler uma etnografia. Numa das últimas edições desse programa (2015), justifica-se a razão do sucesso desse programa patrimonial como fruto de uma crescente nostalgia pela ruralidade:

Tocados no coração e na alma, pela força anímica das puras e ingénuas tradições vividas por pais e avós, não resistem à saudade dos seus, ao sensível desejo de saborear (...) e ao íntimo desejo de se envolverem na pureza das tradições que os marcaram nos tempos de menino e moço. (Mistério da Páscoa 2015)

A mercantilização da nostalgia e/ou do passado tem sido um fenómeno observado e analisado por diferentes autores em contextos sociopolíticos distintos – *e.g.*: ‘*remembrance*’; ‘*heimat*’; ‘*nostalgie*’; ‘*yugnostalgia*’; ‘*nostalgia*’ (cf.: Angé & Berliner 2015; MacDonald 2013). Em Portugal, a ‘saudade’ apresenta-se hoje não só como um símbolo (ou mesmo substância) identitário, como objeto de mercantilização cultural, mas também como um ‘valor’ cultural em projetos de construção e/ou de revalorização patrimonial (Heinich 2012). No período pós-25 de abril o modelo de folclorização dos repertórios locais da EdA alterou-se gradualmente face ao período anterior. Por um lado, estes coletivos passaram a ser liderados por elementos das novas elites locais – nomeadamente por eruditos locais, tais como regentes do ensino primário ou homens vinculados ao poder administrativo concelhio. A emergência destas novas lideranças do associativismo folclorista, passando então a pautar-se por um ‘paradigma de estilização’ (Vasconcelos 2001) dos repertórios locais, que irão adotar os valores e práticas de folclorização recomendadas pela Federação do Folclore Português. Para além da sua função de culto e de cuidado religioso a EdA foi, então, convertida numa das mercadorias culturais – enquanto um arcaísmo de uma cultura rural pristina – que circular num novo contexto de emblematização e turistificação cultural da paisagem rural da Beira Baixa, em particular de Idanha-a-Nova.

Como João Leal afirma, as formulações identitárias com recurso à *saudade* e a sua objetificação cultural têm um longo passado. Analisarei aqui o modo como EdA tem servido de objeto para a afirmação da saudade enquanto expressão e vestígio de uma psicologia de base étnica. No capítulo sobre os processos de patrimonialização da EdA (cf. Capítulo 4) retomo e aprofundo algumas das ideias aqui postuladas.

É com a pesquisa etnográfica de Jorge Dias e de Margot Dias que a mobilização da EdA terá maior expressão no processo de identificação e compilação de manifestações expressivas enquanto marcadores da diversidade cultural (a nível local e regional) numa formulação identitária à escala nacional. Já nas suas monografias sobre formas de comunitarismo agro-pastoril, — *Vilarinho da Furna: uma aldeia comunitária* (1948), e *Rio de Onor: comunitarismo agro-pastoril* (1953), Jorge Dias tinha registado a presença desta forma de culto. Em *Vilarinho das Furnas* (1948) o ritual é descrito como uma prática individual e masculina, em que um encomendador, cantando em voz lúgubre, lembrava aos que o ouviam os nomes de todos os que nesse ano falecessem, pedindo-lhes que de suas casas rezassem por suas almas (ibid.: 151). Inversamente, em *Rio de Onor* (1953) “era costume virem as moças pelas ruas cantar, com vós triste (...) [n]uma espécie de encomendação de almas, embora diferente das que conhecemos noutras regiões do país” (ibid.: 163). Em Rio de Onor a EdA cantava-se coletivamente em uníssono. Em ambos os casos, o autor descreve-nos a memória social de um costume quaresmal findo.

No ano de 1950 Margot Dias e Jorge Dias apresentam ao “XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências” uma comunicação sobre a expressão cultural da EdA, editada em separata no ano de 1950 e posteriormente em livro, com o título *A Encomendação das Almas* (1953). Na senda da publicação de A.C. Pires de Lima e de A. Lima Carneiro (1951) – também essa inicialmente apresentada nesse congresso –, Dias e Dias entendem a EdA como expressão cultural nacional. Partindo de um levantamento bibliográfico de etnografias locais e de registos históricos, o texto apresenta uma cartografia do ritual a nível nacional¹⁶. Nesta publicação os autores incluem também um conjunto de registos da EdA realizados em campo pelos próprios, em Gatão (Amarante), Portelo de Cambres (Lamego), e Carvalho (Celorico de Bastos). Nestes três casos são apresentadas transcrições musicais do cântico e dos seus versos, a etnografia da prática ritual, e um conjunto de notas sobre o contexto da localidade.

A EdA é aí vista como um “costume que tem as suas raízes numa prática medieval católica, naturalmente extensiva a todo o mundo cristão, de que o povo se assenhorou em Portugal, introduzindo-lhe, como é frequente, elementos tradicionais mágico-pagãos” (1953: 75). O que designam por ‘elementos mágico-pagãos’, são aspetos formais expressos no próprio processo ritual – *i.e.* no uso de números ímpares, na presença do Signo Saimão, no benzerem-se com a mãe esquerda,

¹⁶ Cf.: No Minho: Barcelos; Braga; Cabeceiras de Basto; Celorico de Basto; Guimarães; Santo Tirso; Terras de Bouro. No Douro Litoral: em Amarante; Cete; Lordelo; Penafiel; Resende. Em Trás-os-Montes: Chaves; Freixo de Espada à Cinta; Lamego; Miranda do Douro, Espesiosa; Sércio; Vila Real de Trás-os-Montes; Vinhais. Na Beira Litoral: em Aveiro, Bom-Sucesso; Aveiro, Verdemilho; Penacova; Cernache; Vale-de-Cântaro; Coimbra; Ílhavo; Leiria, Milagres; Vale da Cambra. Na Beira Alta: S. Pedro do Sul. E, na Beira Baixa (A EdA nesta região será trabalhada na última secção deste capítulo). Na Estremadura: Lisboa [esta não é bem uma EdA, é uma referência a uma peça de teatro de Francisco Manuel de Melo]; Orém. No Alentejo: Elvas. No Algarve: Alte; Estombar; Monchique. A estas acrescentam-se quatro EdA “[s]em determinação de lugar.

ou no uso de amuletos (ibid.: 69); mas, também, no que qualificam de “resíduos atávicos afetivos” manifestos em emoções associadas a medos noturnos como o “dos fantasmas, das almas penadas e de todos os seres invisíveis ou visíveis que povoam as noites e as fantasias desvairadas de algumas pessoas.” (ibid.: 7). É com base na constatação da “hibridização popular” desta prática que os autores argumentam a sua tese sobre a EdA. Para eles esta é uma expressão cultural reveladora de uma psicologia de base étnica saudosista da cultura portuguesa.

Uma das inspirações poéticas que influenciaram olhar etnográfico de Dias e Dias sobre a EdA foram os ensaios teóricos e a poesia de Teixeira de Pascoaes. Em *A Encomendação das Almas* (1953) os antropólogos citam inclusivamente um fragmento do poema “Montes” (cf. [1898] s/d), no qual Teixeira de Paçoas descreve a EdA na sua terra natal (Gatão¹⁷, Amarante).

De acordo com a análise do desenvolvimento histórico das etnografias portuguesas proposta por João Leal, a grande novidade que Pascoas traz à construção da ‘saudade’ – enquanto traço essencial da psicologia étnica portuguesa –, reside no facto de a conceber como fruto de “uma criação coletiva do povo português”, ou seja, uma “entidade etnogeneologicamente concebida” (2000: 92). Essa matriz dual expressa na ‘saudade’, enquanto representação rática (com raízes árias e semitas) e de invenção cultural (popular), é elaborada por Pascoaes com base numa “«etnografia espontânea» do tema” com recurso, entre outras coisas, a “[r]ituais religiosos como a Encomendação das Almas assim como outras expressões da religiosidade popular” (ibid.: 92-93). Em síntese, no desenvolvimento do seu argumento sobre a distinção cultural da EdA (1953), Dias e Dias denotam uma clara “aproximação «saudosista» de Pascoaes” (Leal 2000: 97).

Nas considerações finais apresentadas nesta obra, os autores questionam-se: “Por que razão será que só existe tal costume em Portugal?” (Dias & Dias 1953: 72); e, “como se explica que se tivesse mantido tão vivaz até ao século XX?” (Ibid.: 75). No fundo, questionam-se sobre a *gênese* e as motivações da *persistência* do ritual. Olhando os casos do país vizinho, encontram nas fontes historiográficas espanholas referências à prática da *novena de las animas* em Pallars (Lérida), novenas litúrgicas oradas pelas almas dos defuntos. Em Santiago, descobriram menções à figura dos “*conquins* ou *mullidores*” (ibid.: 74) um cargo oficial de encomendador de almas, que também terá existido em Lisboa e em Coimbra. Ponderando estes factos históricos, os autores concluem que a *gênese* do ritual é, indubitavelmente, eclesiástica remontando a um período medieval. Todavia, colocando esses factos em diálogo com as camadas de historicidades observadas no próprio objeto ritual, de matriz magico-pagãs, segundo os autores é possível encontrar a sua distinção cultural. Na apropriação popular do

¹⁷ Esta foi também a aldeia em que Dias e Dias, no ano de 1948, fizeram a sua pesquisa empírica da EdA (cf. Dias & Dias 1953: 10-11).

ritual os autores identificam: processos de customização local dessas práticas eclesiásticas de devoção aos fies defuntos.

Sobre a razão da sua *persistência* na cultura popular portuguesa, Dias e Dias, concluem que “a razão assenta em factos de ordem histórica e psicológica” (1953: 75). É nesse sentido, que retomam duas questões centrais em Teixeira de Pascoaes. A EdA representaria uma expressão religiosa sentimental de dor e desejo em relação a um passado, por um lado; e teria uma filiação pluri-religiosa (católica e magico-pagã). Por isso, a EdA foi lida pelos autores como evidência de uma etnogenealogia identitária mais abrangente, de ordem nacional. (cf. Leal 200 97-98)

Segundo os autores, o período do Renascimento português, marcado pelo empreendimento (de imperialismo colonial) dos descobrimentos, trouxe também à população “um abismo de incertezas” (ibid.: 76) face ao regresso dos que partiam. Observam, também, na emigração portuguesa e na atividade piscatória de população costeira um motivo estrutural de “incerteza e ansiedade” (ibid.). Poder-se-ia acrescentar, hoje, sem censura, que o horror de uma guerra colonial imposta por um governo imperialista produzia também camadas de incerteza, de trauma, e de defuntos. Para os autores, esse sentimento de “incerteza” face a processos sociais de ‘mobilidade’ (imposta) é um elemento determinante na constituição do que designam de “feição psicológica dum povo”. Dias e Dias valorizam desse modo a ‘saudade’ enquanto feição psicológica portuguesa (ibid.: 75).

Em 1953, Dias e Dias escrevem uma segunda comunicação sobre a EdA, neste caso apresentada no IV Congresso Internacional de Folclore de São Paulo, no Brasil, com o título de “A «recomenda de almas»: como elemento cultural da área luso-brasileira”. O texto foi publicado na revista *Ocidente*, em 1956. Aí se apresenta um estudo comparativo entre a prática da EdA em Portugal e no Brasil. Para a síntese e análise dos elementos da Recomenda de Almas (RdA), no contexto brasileiro, os autores tiveram por base um estudo de Rossini Tavares de Lima, publicado na obra *A. B. C. de Folclore* (1953).

Depois de reiterados um conjunto de considerações etno-históricas sobre a EdA, Dias e Dias elaboram um quadro comparativo com a RdA, identificando os elementos variáveis e constantes em ambos os contextos. A RdA é praticada por grupos mistos de encomendadores (homens e mulheres), que durante a Quaresma, à noite, se juntam para recomendar as almas dos mortos junto das casas da população, indo por vezes também junto de cruzeiros, cemitérios, e capelas fazer o serviço (Dias e Dias 1956). Os encomendadores vão embrulhados em lençóis e levam consigo uma matraca ou um ‘berra-bois¹⁸’, mas não vão sós. Crê-se que “as almas dos mortos acompanham os encomendadores” nos percursos do ritual da recomenda (ibid.: 4).

¹⁸ Uma vareta em que se amarra um barbante com um peso na ponta “que ao ser rodado no ar produz um forte ruído”; conferir nota de rodapé nr.º 10 do texto de Dias e Dias (1956: 8)

Num enquadramento introdutório à EdA em Portugal, os autores enfatizam a perda do ritual, que se encontra “em vias de extinção” numa época “inimiga da tradição”:

Ainda há pouco se encontrava desde o extremo norte até ao Algarve, sem solução, a ponto de conferir carácter diferenciador à nossa cultura popular em relação às outras culturas europeias, pois nem a vizinha Espanha apresenta tal tradição (Dias e Dias 1956: 1).

O lamento em relação à perda da EdA que já tinham esboçado no texto publicado anteriormente (Dias e Dias 1953), é aqui expresso de forma mais contundente, e associado a um receio de perda ou esbatimento de uma identidade cultural (popular) portuguesa. “A «recomenda de almas»” (1956) inclui, também, duas secções comparativas de elementos relativos à performance ritual e aos seus textos literais e musicais. Num par de considerações finais sobre os rituais, os autores associam o afastamento musical da RdA dos cânones litúrgicos à distância geográfica “dos centros da velha tradição musical da Igreja” (1956: 6); notam ainda que laicização do costume no Brasil se deveu ao “sincretismo da encomendação com as lendas da procissão das almas e o costume de colocar alimentos nos peitorais, que é indubitavelmente um vestígio fúnebre” (Ibid.). A ‘saudade’ e a ‘incerteza’ já não se apresentam como elementos configuradores de uma cultura; pelo contrário, apesar do fundo religioso e da gravidade do tema da morte, Dias e Dias observam na RdA um otimismo, que justificam como fruto do “temperamento mais alegre do brasileiro, liberto do formalismo europeu mais rígido (ibid.: 7).

Na estrutura organizativa do texto, pautado por variáveis e constantes culturais, bem como nesta proposta analítica sintética, nota-se uma clara influência da escola culturalista norte-americana, em particular do trabalho de Ruth Benedict em torno dos *Padrões de Cultura* ([1934] 1961). As formas expressivas que se manifestam na prática dos rituais (da EdA e da RdA) são compreendidas por Dias e Dias com base no conceito de ‘cultura’, enquanto reflexo de ideias de singularidade de um todo mais vasto; mas, também, como modo de relativizar (ou de não reificar) a diferença.

Esta é a primeira publicação em que se procurou articular a diversidade de manifestação locais da EdA, e de leituras das mesmas, numa proposta analítica de fundo. Apesar do pendor nacionalista do argumento, importará sinalizar este estudo como exemplar, tanto pela forma como usa a própria prática da EdA enquanto lente epistemológica na elaboração de perspetivas sobre cultura; como pela sua estrutura argumentativa, que se encontra em diálogo com os campos da história, da etnologia ibérica e da antropologia. Nestes trabalhos sobre EdA podemos notar já uma tendência para uma ‘etnografia de urgência’ (*salvage ethnography*). Estas eram etnografias centradas na observação e a documentação de aspetos das culturas populares portuguesas “que eram vistos como estando condenados de forma mais irremediável a desaparecer” (Leal 2009: 2). Apesar de não ser essa a

motivação principal de Dias e Dias, nestes trabalhos sobre a EdA/RdA, encontramos já uma preocupação em relação à “extinção” da EdA como um sinónimo de perda de uma identidade cultural.

1.5. Etnografias Artísticas do Ritual. Os sentidos meta-comunicacionais da EdA.

Na Quaresma de 2014, fui informado por Tom G. Hamilton, um musicólogo¹⁹ que se encontrava a realizar uma pesquisa no município de Idanha-a-Nova, que as encomendadoras da aldeia de São Miguel d’Acha iriam fazer a EdA. Tratava-se de uma apresentação extraordinária, já fora do âmbito da programação dos “Mistérios da Páscoa em Idanha” tendo como finalidade a realização de um documentário promocional sobre as tradições em Idanha-a-Nova, que tinha sido contratado a uma empresa de promoção turística local.

Em São Miguel d’Acha a EdA faz-se pelas sextas-feiras²⁰ da Quaresma e a sua prática tem lugar no alto da Torre do Relógio da igreja matriz, junto a um par de sinos. Para acederem ao lugar dos sinos a encomendadoras têm de subir uma escada em caracol, bastante íngreme. Todavia, devido à altura dos degraus dessa escadaria e ao facto do corrimão em ferro se encontrar degradado, as encomendadoras não têm alternativa senão subir a escadaria de gatas até ao patamar dos sinos. No alto da torre, por entre os dois sinos, é possível ver-se a paisagem noturna da aldeia. Nessa noite, enquanto aguardávamos a chegada do realizador do documentário, as encomendadoras preparam-se para o ritual, colocando os xailes sobre a cabeça e acendendo as candeias.

Já com a equipa audiovisual aí presente a preparar o equipamento para a gravação da EdA, D.^a Fátima, líder do ritual na aldeia, impaciente com a demora no processo de preparação, contesta: “Vocês podiam ter vindo antes! Mas porque é que você não filma com câmara na mão!” Durante esse tempo de espera, atendendo âmbito do registo audiovisual do ritual nessa noite, as encomendadoras ponderaram, entre si, se deviam usar óculos durante a prática do ritual. D.^a Fátima, pergunta às outras mulheres: “Se calhar é melhor tirarmos todas os óculos. Querem que tiremos os óculos?”. O musicólogo, responde que não se importar com o uso dos óculos, o que lhe interessa é captar o ritual de forma “genuína”. As encomendadoras acabaram todas por tirar os óculos e escondê-los por debaixo dos xailes pretos, exceto uma das mulheres que foi contra a vontade do grupo. Importa aqui notar o hábito que estas encomendadoras têm com os processos de ‘objetificação cultural’ (Handler 1988), pois partiu delas essa preocupação – usar ou não os óculos? Mas, também, a agência de um dos elementos do coletivo em contrariar as dinâmicas de “groupism” (cf. Brubaker, 2002).

¹⁹ Tom G. Hamilton é um músico que tem desenvolvido pesquisas culturais no concelho de Idanha-a-Nova, sobretudo associadas ao património sineiro.

²⁰ Há, contudo, registos etnográficos que nos mostram que o ritual era também praticado aos domingos (cf. Catana 2004)

Para a realização da EdA as encomendadoras formam-se num “redondo” (um círculo). O canto da EdA nesta aldeia tem uma melodia distinta dos outros grupos da EdA no concelho de Idanha-a-Nova, distinguindo-se sobretudo pelo timbre agudo e pela candência ligeiramente mais acelerada com que os seus versos são entoados. Por outro lado, o enquadramento do ritual no alto da torre sineira confere ao seu canto uma ressonância sonora especial. Ademais, o ato mais extraordinário e memorável da prática do ritual nesta aldeia é o gesto que encerra a performance da EdA. Terminados os sete versos da EdA, a líder do grupo agarra nos pêndulos dos dois sinos, e toca-os três vezes, a dobrar, da mesma forma como se anuncia a morte de alguém na aldeia. Para além da ressonância acústica do canto da EdA, os próprios sinos da igreja são usados como artefactos do ritual, ecoando de forma imponente na paisagem sonora da aldeia. Ao mesmo tempo, o toque do sino no quadro do processo ritual destaca o principal papel do trabalho simbólico da EdA: encomendar as almas dos mortos.

A par das características estético-musicais e performativa da EdA em São Miguel d’Acha, a sua aura cultural encontra-se em grande medida ligada aos estudos etnográficos que o compositor-musicólogo Fernando Lopes Graça realizou sobre a EdA e os Martírios do Senhor nesta aldeia. Suportando-se no uso da etnografia como método de recolha e na cultura popular como objeto de reflexão, há que considerar os trabalhos de Fernando Lopes-Graça, como uma parte de uma importante linha da história da antropologia portuguesa que releva aqui considerar.

Na década de 1940, Lopes-Graça sintetizou as suas perspetivas sobre o folclore como base para a criação de uma “música nacional autónoma”. O compositor soube olhar e trabalhar a partir das expressões de música popular e, particularmente, da música popular de cariz religioso. Partindo de uma recolha etnográfica da prática religiosa da EdA, no ano de 1950 Lopes-Graça compõe onze encomendações de almas (cf. 1990, Portugalsom) para coro. Dessas onze seis são encomendações da Beira Baixa. Na obra analítica de Mário Vieira de Carvalho em torno do pensamento sobre a música de Lopes-Graça podemos encontrar sintetizadas um conjunto de visões do maestro sobre o potencial revolucionário da EdA enquanto expressão irreverente da religiosidade popular:

em oposição a uma imagem homogénea da música popular portuguesa, postulava e procurava mostrar a sua diversidade; e em oposição ao estereótipo dominante dos portugueses como sendo ao mesmo tempo felizes e conformados, pôs em primeiro plano o potencial para a resistência, autoafirmação e transgressão. Confesso ateu, nem os testemunhos de religiosidade popular deixaram de fasciná-lo pela sua autenticidade ardente em situações de luto e mágoa (como nas Encomendações das almas), irreverência pagã e superstição, também momentos de inconformismo ou protesto social, contrastando com os cânones do catolicismo ‘oficial’. (Carvalho, 2012: 9).

Onde observaria o músico a manifestação dessa inconformidade ou protesto social nas EdA? Num texto em torno das suas *Notas de Campo*²¹ sobre a prática da EdA na aldeia de São Miguel d’Achas, em Idanha-a-Nova, Lopes-Graça irá caracterizá-la em termos musicais como um “canto não medido”, de “ritmo livre”, pontuado por “certas inflexões da voz, com os seus ataques característicos” (1991: 143). Para além do desacerto e da liberdade, Lopes-Graça elogiou-lhe os “erros de prosódia”: “a frequente cesura no meio de uma sílaba para uma respiração, que deviam ser corrigidos por respeito à norma linguística e vocal, são transformados (...) em momentos de expressão dramática” (Carvalho 2006: 43). As inconformidades intrínsecas a esta prática popular de sufrágio dos mortos, segundo Lopes-Graça, conferiam-lhe uma irreverência avessa ao que designou produtos de ‘contrafação folclórica’:

o folclore organizado, difundido pelos *media* como *indústria cultural*, reproduzida por uma rede de relações comerciais e controlada pelo Estado Novo, transformando em *clichés* banais pela produção de massas, em conformidade com objetivos de propaganda e a leis de mercado (Ibid.: 38, itálicos do autor).

Esta forma expressiva de culto aos mortos permaneceu, contudo, invisível enquanto elemento pitoresco. Para o musicólogo nesse repertório tradicional encontrava-se um segundo “problema curioso” que designaria de “autoctoneidade” local das canções” ([1963] 1973: 191). A contenção da diversidade e dos particularismos locais nessas canções é, segundo o autor, “um fenómeno digno de atenção” dada a relativa proximidade das localidades (ibid.: 192). Lopes-Graça, observa que “a consciência que [esses] diferentes povos mostram das canções, que são quase, pode dizer-se, pertença exclusiva sua, a pontos de se acusarem frequentemente de latrocínio uns aos outros” (ibid.: 193). Essa ‘autoctoneidade’ constituiria também, em si mesmo, uma expressão de resistência ao processo de homogeneização folclórica então em curso.

Encontramos essa mesma atenção às marcas culturais de ‘autoctoneidade’ nas recolhas que Michel Giacometti e Fernando Lopes-Graça fizeram da EdA, editadas na *Antologia da Música Regional Portuguesa* (1960-70). Na sua etnografia audiovisual Michel Giacometti documentou amplamente a expressão dessas marcas de ‘localidade’ (cf.: Appadurai 1996) inscrita e produzida, no repertório tradicional. No quarto programa que realizou para a série *O Povo que Canta* (Alfredo Tropa), produzida pela RTP entre 1970 e 1974, comentando a *Oração às Almas em São Bento do Ameixial* (Giacometti e Tropa 1971), Giacometti apresenta-a como uma variante cultural da EdA. No filme vemos um coro de sombras que pela noite se aproximarem de uma casa. Batem à porta. Lá dentro uma senhora pergunta: “Quem é?”. As sombras respondem-lhes que são “cantadores das almas”. Na representação

²¹ Fernando Lopes-Graça observação também a EdA na aldeia de Aranhas.

etnográfica que o realizador faz da prática dá destaque a um processo de assimilação cultural, justificando a especificidade daquela prática:

A “Oração das almas” de S. Bento do Ameixial apresenta características que a diferenciam das tradicionais “Orações das almas”: cantada nas noites de 31 de Dezembro e 5 de Janeiro, assume, deste modo, a forma de um canto de peditório, à maneira das Janeiras e dos Reis, cujas funções, por assim dizer, assimilou. Aqui temos, portanto, um exemplo significativo das transformações a que são sujeitos os fenómenos de cultura: no caso, um canto que sobrevive a si próprio, adquirindo uma nova função (Giacometti & Tropa 1971).

A forma aqui retratada é idêntica à oração às Almas descrita por Manuel Dias Nunes no concelho de Serpa (cf. Dias Nunes 1901). No campo da etnomusicologia portuguesa, Artur Santos fez também uma recolha alargada da EdA em várias regiões do país – nomeadamente na Ilha Terceira, São Miguel, Miranda do Douro, Amares, Vieira do Minho e na Beira Baixa (cf. Cruz 2001). Importa destacar que na sua apreciação do repertório da música popular portuguesa, o etnomusicólogo Artur Santos descrevia-o como “«património artístico de um povo»”, ou “«património artístico e espiritual da nação»” (Cruz 2001: 6). Seguindo uma linha de investigação muito idêntica à de Fernando Lopes Graça – pois ambos foram bastante inspirados por Béla Bartók²² –, as pesquisas etnomusicais de Artur Santos têm sido caracterizadas pela “coleta sistemática de música tradicional baseada em critérios de seleção que incluem a «antiguidade», a «autenticidade» e a «qualidade artística» dos trechos musicais a documentar e a «qualidade técnica» das gravações sonoras” (ibid.: 8).

Com estas novas formas de representação etnográfica da EdA, metodologicamente tratadas e re-trabalhadas pela música e pelas imagens, não excluindo a palavra, materializou-se um novo olhar sobre a cultura popular portuguesa. Estas ‘etnografias críticas’ incorporam uma forte dimensão de reflexividade antropológica sobre a realidade sociocultural e política do país. Como pano de fundo tinham uma agenda de ação política de resistência ao Estado Novo, e uma marcada proximidade ao PCP (Cf. Leal 2000). No caso de Fernando Lopes-Graça, a publicações de algumas das suas reflexões sobre a cultura popular musical foram censuradas pela PIDE, levando-o à prisão e, posteriormente, ao exílio político (cf. Neves 2016). Importa também aqui salientar que a mediação estética do ritual nestas ‘etnografias críticas’ (*i.e.* em cancionários, arquivos sonoros, apresentações de coros, em orquestra – *por exemplo*, as onze composições de encomendações das almas de Fernando Lopes-Graça (1991) –, ou em peças audiovisuais com difusão radiofónica e televisiva) deu bastante visibilidade a repertórios locais e tradições populares. Como vimos no primeiro parágrafo deste subcapítulo, ainda hoje músicos ou etnógrafos continuam a deslocar-se a estas aldeias para documentar e a estudar os repertórios

²² Um dos fundadores do campo disciplinar da etnomusicologia.

tradicionais, tal é o caso da EdA em São Miguel d’Acha. Por outro lado, muitas destas tradições são atualmente valorizadas como património-imaterial dos municípios.

Alguns destes coletivos continuam a revelar na atualidade formas de autodeterminação, inconformidade e protesto por intermédio dos seus repertórios tradicionais, nomeadamente a EdA. O facto de os grupos de praticantes estarem conscientes dos interesses políticos e comerciais vinculados à patrimonialização da EdA, tornam por vezes o ritual num instrumento (moeda-de-troca) para a reivindicação de interesses comunitários dos próprios grupos. Em São Miguel d’Acha as encomendadoras colocaram como condição para a sua participação no evento municipal dos Cantares Quaresmais, a autarquia mandar reparar as escadas que dão acesso ao sino da sua igreja. Entretanto, esta estratégia de reivindicação do grupo surtiu um efeito positivo. Na brochura dos Mistérios da Páscoa de 2019, podemos ler o seguinte:

Durante muito anos seguidos, o acesso à torre sineira da Igreja Matriz era uma aventura perigos para as voluntariosas cantadoras da Encomendação das Almas por terem de subir as escadas (...) [s]ó a mão de Deus possibilitou que não ocorressem acidentes que podiam ser desastrosos (...) na presidência do Eng.º Armindo Jacinto, a pedido das voluntariosas detentoras da função de cantar a Encomendação das Almas, mandou [a Câmara] proceder à colocação, em ferro, de uma nova escadaria em caracol (Mistérios da Páscoa em Idanha, 2019).

Desta forma, as ideia e valores de irreverência, protesto social ou resistência associadas a este repertório, para além de se manifestarem na sua dimensão estético-musical de autodeterminação popular, encontram-se também nos seus usos políticos. No caso aqui apresentado é evidente a consciência política que as encomendadoras têm sobre o valor político das suas tradições.

Numa visão de conjunto, os artistas-etnógrafos desenvolvem uma linha de investigação própria em torno da cultura popular portuguesa, na qual transparece uma visão diferente do mundo rural português. Por contraste ao olhar os etnógrafos do Estado Novo que nos retrata um povo ordeiro, ingénuo, amável e acrítico, os artistas-etnógrafos de esquerda produziram uma etnografia de intenção crítica apresenta-nos o oposto: um povo autodeterminado, com consciência política sobre a sua condição social e, sobretudo, um povo de artistas. Este entendimento da EdA enquanto expressão artística é aqui fundamental para uma explicitação etnográfica dos mecanismos comunicacionais do ritual (Bloch 1986), intrínsecos à sua *determinação histórica*. Nesta releitura das etnografias artísticas da EdA, o que é muitas vezes entendido como um canto “não harmonizado”, sem grande qualidade musical é recapturado como parte inerente aos meios de formalização expressivos da EdA, através dos quais a mensagem e/ou conhecimentos transmitidos pelo ritual se apresentam como indeterminados e ambivalentes – salvaguardando a sua transmissão cultural. Ao reconsiderarem esses “erros de

prosódias”, “a frequente cesura no meio de uma sílaba para uma respiração” o, “ritmo livre” ou as “inflexões de voz” (Carvalho 2006: 43) como parte de uma estética de inconformidade e dissonância social da cultura popular, estas etnografias da EdA demonstram-nos, também, o processo de imbricação entre mensagem e o meio na própria construção do ritual, enquanto sistema de determinação ontológico, que tem o potencial de acordar a presença de um povo indeterminado e invisível no próprio contexto político do Estado Novo. Entediadas desta forma, as ideias de “autenticidade” imputadas ao ritual, tanto pelas encomendadoras como pelos etnógrafos-artistas, deverão ser aqui reconsideradas como um idioma associado aos mecanismos de reprodução de conhecimentos da cultura popular, tendo por referência a autoridade (coletiva, contra-hegemónica, popular) das tradições. Por fim, importa ainda aqui sublinhar que por intermédio destas etnografias de resistências (audiovisuais e escritas) os repertórios da EdA ressurgem na atualidade cantados pelas vozes de grupos corais, em contextos urbanos, que os têm adaptado a novos contextos sociais e papéis interventivos.

1.6. As Etnografias da EdA no Pós 25 de Abril: as margens e liminaridade ritual.

O *25 de abril* e o PREC²³ são marcadores temporais que estabelecem um antes e um depois na história de Portugal contemporâneo, e as mudanças políticas e sociais que essa rutura no tempo significa reflete-se igualmente no campo disciplinar da antropologia, no que ela estudava até então em Portugal: a população camponesa e os seus modos de vida. Uma linha epistemológica separa as etnografias da EdA que até aqui analisamos – em que o ritual é sobretudo compreendido como uma expressão particular da cultura popular, por sua vez associado a uma identidade local, municipal, regional ou nacional – e as etnografias dos pós 25 de abril, em que dominam as preocupações associadas aos estudos da memória social do ritual, ou aos estudos da sua prática, encara como um processo social e religioso, de facto (e.g. Leal 1993).

No seu conjunto, depois do 25 de abril, são poucas as etnografias escritas sobre a EdA. Para além da abertura do campo disciplinar da antropologia portuguesa ao estudo de novos temas, nos anos que se seguiram ao 25 de abril a EdA era praticamente inexistente em Portugal. O fenómeno de êxodo rural e de abandono das atividades agrícolas, juntamente com o processo de reafirmação do poder da Igreja Católica durante o regime do Estado Novo, bem como a adoção de práticas de espiritualização da fé católicas – decorrentes das diretrizes do Concílio do Vaticano II e implementadas pelo clero local – também contribuíram em grande medida para o declínio da EdA. Note-se que os párocos de muitas

²³ O Processo Revolucionário em Curso (cf. Almeida).

localidades rurais procuraram expurgar as suas paróquias de rituais e manifestações religiosas, de autonomia popular que não se adequassem à pureza da religiosidade então prescrita pela Igreja católica portuguesa (cf. Goldey 1985; Dix 2010).

Inerente ao processo de desvitalização e interrupção do ritual, e por contraste aos períodos precedentes da antropologia portuguesa, em análise neste capítulo, a EdA deixou de ser um objeto de atenção recorrente por parte de antropólogos, etnólogos ou folclorista. Ainda assim, podemos encontrar um conjunto de etnografias *contemporâneas* da EdA – nomeadamente as de João Leal (1993), João de Pina-Cabral (1989), Patricia Goldey (1985) e Paula Godinho (2006). Com a exceção da etnografia de João Leal sobre as Romarias Quaresmais de São Miguel, nos Açores (apresentadas como análoga à EdA), em que o ritual mantinha uma grande vitalidade²⁴, nesses textos o ritual é sobretudo tratado como parte da memória social dos contextos estudados.

No último capítulo de *Filhos de Adão, Filhas de Eva* (1989), intitulado “A vida e a Morte²⁵” (Ibid.: 241-264) João de Pina-Cabral descreve-nos a memória social da EdA na aldeia do Paço:

[u]m grupo de homens ou, por vezes, um grupo de mulheres, subia ao cimo de uma colina e entoava um cantochão melancólico, escutado em quase toda a freguesia: Alerta, Alerta/ Que a vida é curta/ E a morte é certa. / Quem puder, / Será por amor de Deus. (Pina-Cabral 1989: 257).

Na EdA apelava-se aos vizinhos para que rezassem um Pai Nosso, uma Ave-Maria e um Glória pelas *almas do purgatório*. Segundo Pina-Cabral a manifestação da EdA terá sido sancionada “pelos preconceitos da burguesia e do clero” (Ibid.: 256), tendo por isso “praticamente desaparecido” no país (ibid.). No caso das aldeias de Paço e de Couto, no Alto Minho, a EdA deixou de se fazer na década anterior, no final dos anos de 1960, tendo, no entanto, continuado a ser o termo pelo qual as pessoas se referiam ao culto das almas, em geral. Pina-Cabral associa também a EdA ao culto dos nichos das *alminhas*, que constituíam formas mais individualizadas de culto às *almas do purgatório*. Nesses pequenos retábulos à beira das estradas encontramos representações visuais das almas e de entidades divinas (e.g. Jesus, Virgem Maria, São José, anjos da guarda), onde se ilustra a ordem hierárquica das relações de poder entre as entidades sagradas do catolicismo. Geralmente, localizadas em encruzilhadas e nas bermas das estradas, as *alminhas* demarcavam também os limites de uma

²⁴ João Leal, na sua etnografia realiza entre 1987 e 1989, observou que a dimensão dos ranchos de que se agrupavam nestas romarias podiam chegar aos “20 a 100 romeiros, em função do número de pessoas que, em casa ano que, em cada ano, pretendem cumprir o ritual e em função da maior ou menos expressão do culto.” (Leal 1993: 166).

²⁵ A pesquisa de terreno conduzida por João de Pina-Cabral no alto Minho decorreu numa primeira fase, entre de 1978 e 1980, aquando da sua pesquisa de mestrado, e de 1982-1984 no decurso da redação do seu livro *Sons of Adam, Daughters of Eve: The peasant worldview of the Alto Minho* (1986).

geografia social do espaço da aldeia. A partir destes nichos é também possível compreender o crescimento populacional da aldeia.

Segundo Pina Cabral, tanto a EdA como as *alminhas* relevam a condição de liminaridade das *almas do purgatório*. A sua função de “mediadoras entre a vida e a morte e também a sua posição de guardiãs localizadas nas entradas dos lugares” (Ibid: 257) conferiam-lhe um duplo poder de marcação espaço-temporal. As alminhas sinalizavam as margens do espaço social da aldeia e eram, também, nichos de projeção para um mundo futuro, para além da esfera da aldeia.

Integrando um quadro comparativo de manifestações religiosas de entidades em condição de liminaridade, o culto às *almas do purgatório* é analisado por Pina-Cabral como análogo ao culto dos *corpos incorruptos* e ao dos jejuadores. Para o antropólogo, nestes três cultos encontramos um conflito ontológico estrutural entre a vida e a morte. A ‘vida física’ resulta da presença e funcionalidade do corpo nas suas necessidades mundanas, por um lado, e a ‘morte física’ caracteriza-se pela extinção das capacidades físicas e das funções biológicas do corpo, por outro. Inversamente, a vida espiritual dos vivos tem por base a negação do corpo e um cuidar do estado da alma, pelo contrário, “a morte espiritual se caracteriza pela transigência face à necessidade e dos desejos corporais” (Ibid.: 262). É com base neste quadro de antinomias que se molda a mundividência cristã dos camponeses do alto Minho. Para o autor, a contradição estrutural – vida/morte – é resolvida pelas populações dessas sociedades com recurso ao agenciamento das entidades divinas (sobretudo Jesus Cristo e Virgem Maria) como mediadoras entre as polaridades: vida/morte face ao corporal/espiritual. Neste sentido, estas três formas de culto funcionariam como práticas exemplares de mediação entre os valores da vida e da morte.

Tomando como referência as entidades de Cristo e da Virgem Maria, Pina-Cabral analisa também o modo como o dogma litúrgico da ressurreição corporal de ambas oferece uma solução analógica de salvação espiritual e corpórea no pós-morte. As polaridades vida/morte e corporal/espiritual, representadas por essas entidades, servem de paradigmas exemplares para os seus crentes (com uma função idêntica à dos mitos), na medida em que ambas as entidades ressuscitaram no *céu* de corpo e alma. Esta possibilidade de transcendência carnal é corroborada pela integridade espiritual mantida durante a vida terrena dessas divindades cristãs. Reza a doutrina católica que terá sido essa integridade espiritual que os salvaguardou da decomposição corporal, possibilitando-lhes a superação da corrupção associada à morte (Ibid.: 263). Analogamente, Pina-Cabral compreende a EdA como uma forma de mediação exercida pelas *almas do purgatório*, entre a vida terrena e o *céu*. Todavia, segundo o autor, este seria um meio mais fraco de mediação, dado que “estas últimas [as almas] oram por nós depois das nossas orações as terem salvo; porém, como a sua liminalidade se baseia numa transição e não num estado permanente, a sua mediação é também efémera” (Ibid.: 264).

Não obstante do valor sociológico da análise simbólica apresentada por Pina Cabral sobre a memória social da EdA no Alto Minho, ao contrapormos a sua análise com o estudo da prática ritual da EdA nos contextos da Beira Baixa, apresentado nesta tese, verificamos que as formas de mediação entre a vida e a morte são aqui fundamentalmente produzidas e empiricamente experienciadas através de um conjunto de analogias conceptuais estabelecidas com processos fisiológicos e vitais (e.g. a fecundação, o nascimento, o acordar, a respiração, os sonhos), e não tanto com um quadro interpretativo de símbolos estritamente teológicos. A simbologia teológica não deverá ser encarada no quadro de um logocentrismo rígido, esta fornece apenas um *tellos* para um entendimento de fenómenos naturais, que têm como a sua principal referência o ciclo anual de renascimento da natureza e da regeneração da fertilidade (cf. Leal 1994). Em termos conceptuais, para as encomendadoras as *almas do purgatório* têm como contraponto simbólico os processos de incorporação, ressurreição, e metamorfose do espírito do divino numa circulação entre este e o “*outro-mundo*” – um predicado da EdA. Para um aprofundamento desta temática leia-se o quinto capítulo desta tese (cf. Capítulo 5).

Recapitulando, na etnografia da EdA apresentada por Pinha-Cabral o ritual é compreendido na sua articulação com o quadro mais geral de concepções, dogmas e práticas do cristianismo, e do catolicismo em particular. Por outro lado, o culto das *almas do purgatório* é analisado com base no seu alicerçamento social. Esta abordagem antropológica ao estudo do ritual distingue-se claramente das abordagens das etnografias clássicas da EdA, demarcando-se em particular das representações arcaizantes da EdA.

O capítulo de Pina-Cabral em tornos dos cultos de morte foi, posteriormente, publicado numa obra intitulada *A Morte no Portugal Contemporâneo* (1985). Para além do seu texto, nessa obra encontramos um conjunto de textos de outros autores originalmente publicados numa edição especial do *Journal of the Anthropology Society of Oxford*, intitulada “Death in Portugal – Studies in Portuguese Anthropology and Modern History”²⁶ (1980-1983). Com a subsequente tradução, em língua portuguesa, e publicação desses textos numa edição conjunta de Rui G. Feijó, Hermínio Martins e João de Pina-Cabral (1985), procurou-se inaugurar um campo de estudos interdisciplinares em torno da morte em Portugal. Contudo, esta publicação permaneceu um caso ímpar no panorama nacional, sem ter nenhum desenvolvimento etnográfico ou teórico posterior.

Num dos capítulos dessa obra, “Boa Morte: Salvação Pessoal e Identidade Comunitária” (1985), Patricia Goldey descreve-nos a prática da EdA na aldeia de São João²⁷, no distrito de Braga, no Minho.

²⁶ Os artigos aí compilados resultam de comunicações apresentadas no ano de 1982 em Oxford, no Reino Unido, numa conferência sobre a morte em Portugal contemporâneo

²⁷ O nome da aldeia, São João, foi um pseudónimo usado pela autora por motivos de “convenção antropológica” (1985: 89). Essa localidade faz parte de um conjunto de aldeias da região do Gerês onde a autora realizou trabalho de campo, nos anos de 1972-73.

A EdA foi aí estudada como parte de um conjunto de rituais encarados pela Igreja católica como “exteriores ao catolicismo” e, como tal, foi sancionada pelo do clero local nas paróquias onde se fazia. Neste quadro de desvitalização e estigmatização institucional do ritual, a EdA foi então retratada pela autora como uma manifestação marginal, já não envolvendo a participação de toda a comunidade da aldeia, mas apenas um grupo de mulheres resilientes:

A encomendação das almas era uma reunião pública que tinha lugar na igreja durante todos os dias da Quaresma e em que os membros da comunidade já falecidos eram designados individualmente, casa a casa, orando as outras pessoas pelas suas almas – ritual este que durava cerca de uma hora. Hoje em dia as pessoas ainda se reúnem na igreja todos os dias durante a Quaresma, a fim de rezarem o terço pelas almas do Purgatório. Em geral este ritual tem lugar sem a presença do padre, sendo conduzido pelas mulheres dispostas em roda; mas já não estão presentes todos os membros da aldeia e a assistência tende a integrar sobretudo mulheres (1985: 100).

A EdA, a par de outros rituais locais relativos à morte – como as práticas de proteção e re-agregação das «almas penadas», as ações de bruxaria, as «rezadas em comum», o culto das alminhas, ou os montículos de pedras – estavam então integradas num sistema de crenças local. Esta vinculação entre o papel da EdA enquanto forma de culto aos mortos e a reprodução da *economia moral* (cf. Bloch & Parry 1989) da comunidade, é aqui fundamental para percebermos os sucessivos movimentos de revitalização deste ritual até à atualidade.

Patricia Goldey argumenta que esse sistema de ritualização da morte visava propiciar o ideal cultural da ‘boa morte’, envolvendo um conjunto de fatores, tanto espirituais como práticos. Localmente, o conceito de ‘boa morte’ compreende a organização do fim da vida “em estreita conformidade com as normas religiosas e sociais aceites que vigoravam durante a vida” (1985: 90). A genealogia do ideal de ‘boa morte’ remonta a concepções e atitudes perante a morte vinculados ao catolicismo medieval (cf. Ariès 1988 [1977]). No caso das freguesias do Minho estudadas por Goldey, alguém que “morra ao cabo de uma longa vida, sem dúvida, deixando filhos laboriosos, terras já partilhadas entre herdeiros, sem que haja litígios sobre as suas propriedades, e confortado com os ritos da Igreja Católica” (Goldey 1985: 90), corresponderia ao desejado ideal da ‘boa morte’.

Subjacente ao culto das almas dos mortos encontravam-se, então, preocupações relativas à salvação do indivíduo depois da morte e à transferência da propriedade herdada. Por um lado, os enlutados procuravam cuidar da salvação individual da alma do morto, através da mediação de rituais fúnebres e de pós-morte, como era o caso da EdA. Por outro, e no plano material, o agregado familiar e os herdeiros em particular tinham de garantir a separação da propriedade herdada da casa dos vizinhos. A boa condução dos rituais fúnebre e de pós-morte asseguravam a salvação da alma do morto

das penas do *purgatório*, evitando também o seu regresso ao mundo dos vivos sob a forma de *alma penada*. Do mesmo modo, a separação da propriedade herdada garantia o cumprimento de um dever moral. Ao cuidar-se da propriedade do morto, assegurava-se “a solidariedade dos parentes contemporâneos” (Ibid.: 107). Assim, o ideal cultural da ‘boa morte’ realizava-se não só através da reintegração do morto, no plano espiritual, mas sobretudo através da reconciliação dos vivos face à separação dos mortos na esfera da casa, e da sua comunidade de conterrâneos.

Já década de 1980, prosseguindo um olhar etnográfico ao ritual semelhante ao de Patricia Goldey, Paula Godinho notava também o declínio da EdA. Na pesquisa que conduziu em seis aldeias no alto Trás-os-Montes raiano, de 1980 a 1987, a prática da EdA só se fazia na aldeia de Reguengo:

Com voz cava, trava-se um diálogo, cantado dolentemente entre dois grupos, um dentro da igreja e outro fora. As quadras, cantadas em tom lúgubre, têm também um conteúdo funéreo, exortando os que dormem a acordar e a rezar pelos seus mortos e lembrando-lhes que o fim pode sobrevir em qualquer momento. O carácter soturno deste momento é assinalado pelos fatos negros e pelas faces cobertas dos participantes (Godinho 2006: 243).

Nesta descrição é saliente o valor que o ritual tem para os vivos. As encomendadoras procuram recordar a im/previsibilidade do fim, que a todos cabe a seu tempo, restando a memória de si, que o próprio ritual encarna na sua intenção de lembrar. Num quadro analítico mais geral, no capítulo “Morte, velhice e herança” (pp. 231-280), Godinho estabelece uma relação de simetria entre a condição de perenidade da alma e da terra: “a alma como a terra transcende a vida dos indivíduos” (2006: 231). Em momentos de crise individual e social, como é o caso da experiência da morte, era através de práticas rituais que se resolvia e se sancionava culturalmente a separação e a reagregação do que permanece: a alma e a terra. Com o conjunto de rituais de margem e de agregação analisados²⁸, as mulheres dessas freguesias procuravam encaminhar a almas a ‘bom lugar’ (ibid.: 232).

Se no contexto do Minho estudado por Patricia Goldey, a ‘boa morte’ (1985) remete-nos também para um conjunto de procedimentos normativos com o objetivo de propiciar uma morte ideal, já o destino do ‘bom lugar’ etnografado por Paula Godinho corresponde a “um mundo paralelo, onde se dá o reagrupamento familiar” da alma do defunto (2006: 240). Depois da morte há-que cuidar-se da alma de quem morre, evitando assim a sua deriva fantasmática entre os vivos. O incumprimento de rituais culturalmente sancionados aquando da morte de alguém, a alteração dos marcos das extremas de propriedades de vizinhos, ou a protelação de dívidas deixadas pendentes em vida pelo morto, podem desviar a alma no seu caminho para o ‘bom lugar’. Por outro lado, há que cuidar-se também

²⁸ “orações, missas, encomendação, toques de sino, responsos, ereção de «alminhas», confrarias” (Godinho 2006: 232)

da reprodução material do grupo doméstico, e da propriedade, por via de estratégias de unificação familiar no pós-morte. No contexto das freguesias estudadas por Godinho, o sistema de heranças era usado como uma estratégia para a concentração e/ou unificação da propriedade da família, com vista ao “ideal de manutenção do património numa linha de descendência” (Ibid.: 255).

Em suma, partindo de uma compreensão da morte como um dos momentos de tensão da existência individual, por isso objeto de um complexo de ritos de passagem, a EdA é localmente entendida como um meio através do qual se processa a reintegração social da alma do defunto e se sanciona moralmente a integridade da sua propriedade. Através de ambas as esferas de interventivas da EdA, a piedoso e a material, procurava-se reproduzir o grupo doméstico. A prática da EdA constituía, assim, uma das formas de mediação entre a moral e as práticas que visam a reprodução da casa (Godinho 2006).

Ainda na década de 1980, mas já fora do contexto do Minho e da raia transmontana, de 1987 a 1989 João Leal realizou uma pesquisa etnográfica sobre as Romarias²⁹ quaresmais de São Miguel, nos Açores –. Apesar da diferente denominação e da diferenciação de alguns aspetos formais, as Romarias quaresmais correspondem, grosso modo, a uma forma de culto análoga à EdA. Segundo o antropólogo, a semelhança de ambas as formas de culto encontram-se tanto num conjunto de aspetos gerais, como em “certas soluções formais da Encomendação das Almas [que] se assemelham fortemente a algumas das formulações relacionadas com o culto das *almas do purgatório*” (1993: 172). Dos aspetos mais gerais destaca-se a vinculação de ambos os rituais ao quadro litúrgico da Quaresma, a autonomia popular dos cultos, a sua vocação para a penitência e para a oração, e a centralidade o culto das *almas do purgatório* ocupa nestas duas práticas. Com base na análise de Margot Dias e de Jorge Dias em *A Encomendação das Almas* (1953), Leal apresenta-nos uma síntese descritiva da EdA, destacando o lugar que o ritual outrora ocupava na geografia cultural portuguesa.

Uma novidade que esta etnografia nos traz relativamente à literatura precedente, prende-se com o enfoque e aprofundamento analítico que dá à vinculação do ritual no tempo litúrgico da Quaresma. Na liturgia católica a Quaresma é um tempo dedicado à celebração da morte e da paixão de Cristo, por isso “fornece um quadro particularmente adequado à evocação, pela sociedade, dos seus próprios mortos” (1993: 171). Para além das particularidades locais ou regionais do culto, quando perspetivado com base no ciclo anual litúrgico e agrícola, a celebração da morte de Cristo serve de analogia e de momento privilegiado para se prestar culto aos mortos de entes queridos:

²⁹ Esta prática religiosa consiste numa “peregrinação em redor da ilha de São Miguel, visando a prática intensiva da penitência e da oração (...) [e]stendendo-se ao longo de uma das semanas da Quaresma, a peregrinação envolve um percurso de cerca de 200km, em etapas diárias de 25km a 30km” (Leal 1993: 166).

assim como a celebração da morte de Cristo é a indispensável prelúdio à comemoração da ressurreição – em torno da qual se estrutura a Páscoa –, a Encomendação das Almas visa por seu lado apressar a passagem pelo Purgatório – provação preliminar à ressurreição dos mortos (Leal 1993: 171-172).

É nessa articulação entre a morte física e social, e a ressurreição associada à celebração da Quaresma que o autor encontra a principal ligação formal entre as Romarias Quaresmais de São Miguel e a EdA. Ambas os processos rituais correspondem a formas culturais de ritualização de passagem – da morte à ressurreição.

Prosseguindo a linha de estudo dos ritos de passagem proposta por Arnold Van Gennep, e posteriormente desenvolvida por Victor Turner em torno da liminaridade, Leal identifica três usos do ritual enquanto dispositivo de suturação ‘social’. No sentido estrito do quadro catolicismo, com a ritualização da morte de Cristo os seus praticantes fazem a mediação entre a sua a morte e ressurreição, ao mesmo tempo praticam também um sufrágio pelos seus mortos. No caso dos agregados de EdA estudados nesta tese, os próprios textos da EdA contém em si uma alternância entre versos alusivos às cenas da Paixão e Morte de Cristo e os das encomendações propriamente ditas (*e.g.* pais e mães, antepassados).

No quadro do calendário agrícola e sazonal “o termo do inverno prenuncia o renascimento da Primavera” (Ibid.: 178). Assim, as peregrinações das Romarias propiciavam, também, uma forma de aproximação à natureza, nomeadamente através das “pernoitas” em palheiros, por exemplo, ou através da corporalização ritual do próprio mundo da natureza – como sucedia com os romeiros que deixavam crescer a barba durante o tempo do ritual (ibid.). Na EdA essa articulação com um mundo natural encontra-se sobretudo ligada aos percursos noturnos que realizam a pontos altos da aldeia, mas também pela sua aproximação ao limiar do tempo (enquanto convenção social), pois o ritual realiza-se à meia-noite.

Por último, na Romarias como na EdA provoca-se uma “rutura com o quadro social” visando uma latência generalizada do todo social (Ibid.: 173). Algumas das prescrições sociais associadas ao período quaresmal são ainda hoje praticadas em algumas aldeias da Beira Baixa, tais como, a supressão da festa, o jejum parcial ou a abstinência alimentar, ou o velamento das imagens religiosas nas igrejas e capelas, que durante a Semana Santa são cobertas com panos pretos. Este processo de abnegação e contração social sinalizaria também “o esgotamento de um ciclo sociológico. Tal como a divindade e a natureza, a sociedade também deve «morrer» ciclicamente” (Leal 1993.: 178).

No processo ritual da EdA as encomendadoras cobrem-se de negro, o ritual pratica-se, geralmente, todas as sextas-feiras da Quaresma, que tradicionalmente são um dia consagrado à abstinência, durante a EdA as encomendadoras não podem conversar entre si. Neste sentido, as

prescrições associadas à própria prática ritual promovem também uma retração ou a latência das relações sociais mundanas (ibid.: 177). No entanto, essa suspensão de sociabilidades entre vivos, visa sobretudo estimular processos de reflexividade intrapessoais e de sociabilidades com os mortos (cf. Antunes 2019).

Algumas das ideias sobre os processos de suspensão e reiteração das relações sociais associadas ao potencial de regenerador da morte, têm sido recuperados em debates recentes em torno de epistemologias (pós)humanistas. Destacam-se aqui as novas problematizações antropológicas vinculada a correntes de pensamento sobre ontologia e cultura, mas também sobre o papel ontogenia em formas partilhadas e individuais de apreensão do mundo. No caso específico do papel do culto dos mortos na constituição ontogenética do indivíduo, algumas das ideias tratadas por Pina-Cabral em *Filhos de Adão, Filhas de Eva* (1989) sobre a vinculação social dos processos de formação e de iteração das visões do mundo dos camponeses do Alto Minho foram, sinteticamente, retomadas na sua mais recente publicação *World - An Anthropological Examination* (2017).

Como reação à viragem ontológica do atual paradigma de debates no campo disciplinar da antropologia, Pina-Cabral recoloca em discussão o conceito de ‘mundividência’ – enquanto processo plural e dialético (individual/social) de construção de uma visão do mundo, no singular. No desenvolvimento conceptual desse quadro epistemológico, o autor retoma os “mundos”, – entretanto desdobrados, autonomizados e radicalizados em ontologias próprias, que coexistem com o “mundo” humano, no singular – como formas de pluralismo transcendental integradas num único mundo, material e pragmático. Segundo Pina-Cabral esse processo de projeção transcendental tem por base a capacidade de sedimentação histórica de determinadas entidades ou facetas da vida social cujo ‘peso ontológico’ (“ontological weight”) deriva da sua capacidade de retentividade e condensação de significados partilhados num tempo longo (2017). Este conceito apresenta grande semelhanças ao de ‘paradigma matricial’ apresentado por Victor e Edith Turner (Turner & Turner 1978: 248), para mais detalhes leia-se o quinto capítulo desta tese.

No caso das sociedades estudadas por Pina-Cabral no Alto Minho, esse elemento seria o milho. No Alto Minho, tal como fora notado por etnógrafos noutras parte do país (cf. Cortes-Rodrigues 1942), os restos de pão (da broa de milho) serviam também para alimentar uma economia moral e espiritual:

depois de cada refeição, a esposa de Morgado apanhava cuidadosamente as migalhas de pão deixadas no tampo da mesa e espalhava-as pela casa nas paredes exteriores. Assim, as almas dos mortos comê-las-iam e ficariam gratas, deixando os moradores da casa em paz, concedendo-lhe prosperidade. (Pina-Cabral 2017: 165, tradução minha).

À semelhança de ‘peso ontológico’ do milho aí analisado por Pina-Cabral, muitas das imagens e ícones usados em contextos de práticas religiosas que “facilitam o acesso a conjunto de significados” (Ibid.) com relevância histórica e social, constituído assim cenas e/ou entidades paradigmáticas que facilitam e/ou orientam uma visão do mundo. Seguindo o argumento de João de Pina-Cabral sobre os processos de “worlding”, as almas podem também ser entendidas como parte de um mundo rural que é ‘produzido localmente’, coparticipando da estruturação proposicional de uma cosmologia (cf. Antunes 2019).

Em suma, neste período – do 25 de abril até à atualidade da antropologia portuguesa – as etnografias da EdA articulam a descrição do ritual com o aprofundamento interpretativo dos seus símbolos, ações, e das motivações que subjazem à sua prática, com referência aos contextos sociais onde se inscreve. No quadro limitado deste subcapítulo da tese, certamente que ficam de fora muitas outras etnografias contemporâneas da EdA. Porém, através da revisão de literatura aqui apresentada podemos ficar como uma ideia geral sobre alguns traços comuns associados a uma nova forma de encarar e estudar a EdA. Um dos seus denominadores comuns é a forma como os antropólogos têm procuram contrariar um olhar objetificador ou exótico sobre a EdA, abrindo campo para sentidos sociais e antropologicamente informados sobre o trabalho simbólico, processual das encomendadoras, e das suas experiências.

1.7. A Encomendação das Almas nas Etnografias da Beira Baixa.

Jaime Lopes Dias foi um dos etnógrafos que se dedicou ao estudo da cultura popular de modo mais sistemático e abrangente, na região da Beira Baixa. Na sua volumosa *Etnografia da Beira* (1944-1966), coligida em 11 volumes, Lopes Dias descreve-nos a EdA em Escalos de Baixo, Idanha-a-Nova, Peral, Proença-a-Nova, Salvaterra do Extremo, Sertã e Vale do Lobo, transcrevendo também a letra do cântico acompanhada da respetiva notação musical. Para além desta obra, ao longo da sua vida Lopes Dias publicou textos sobre a cultura popular em notícias da imprensa local, em introduções de monografias, ou revistas locais dedicadas às tradições. Entre essas textualizações etnográficas, a EdA surge apresentada pelo etnógrafo em crónicas avulsas – como é o caso da rúbrica que Lopes Dias mantinha no jornal *Ação Regional* (1924-1930), intitulada “Distrito Etnográfico”.

A primeira menção que o autor faz à EdA data de 1926 e encontra-se publicada numa crónica desse mesmo periódico semanal, editado em Castelo Branco. Neste texto o autor descreve-nos o ritual com as seguintes palavras: “[e]m muitas localidades do nosso distrito costumam algumas mulheres em toda as sextas-feiras de Quaresma subirem ao campanário da igreja a um ponto elevado da povoação para *encomendar as almas* ou cantarem em toada muito triste” (1926).

Um ano depois da publicação desta crónica, no primeiro volume da *Etnografia da Beira* ([1927] 1944), numa secção dedicada ao modo como se vive a Quaresma na região da Beira, Lopes Dias apresenta-nos a EdA de forma idêntica, acrescentando a transcrição dos seus versos em Vale dos Lobos (de onde é natural) e na vila de Idanha-a-Nova (Lopes Dias [1944] 1990: 152). Os versos EdA aí transcritos demonstram-nos de forma exemplar a dimensão mimética de transcendência ontológica que a performance da EdA comporta – e.g. “Irmãos, lembrai-vos de nós, / Da nossa miséria tanta;/ Estamos no Purgatório/ E a chama nos levanta” (ibid.). As encomendas dão voz às *almas do purgatório*, colocando-se na sua posição/condição. Um dos principais sentidos que fundamenta este ritual de culto aos mortos encontra-se, precisamente, na sua capacidade de estabelecer uma analogia performativa e sensorial entre a vida e a morte. No contexto do processo ritual da EdA esta analogia realiza-se através de um paralelismo entre a condição fisiológica do sono (enquanto forma de latência corporal, mas de animação cognitiva extrassensorial) e a morte, que na EdA é remetida para um “*outro mundo*”. De modo inverso, o ato de acordar (“alevantar”) representa uma alusão simbólica e fisiológica ao despertar dos sentidos e, naturalmente para a vida, depois da latência do sono/morte. Este tema será desenvolvido no quinto capítulo da tese (cf. Capítulo 5).

No segundo volume da *Etnografia da Beira* ([1964] 1990) voltamos a encontrar uma transcrição das letras EdA, desta vez da freguesia de Salvaterra do Extremo, também situada município de Idanha-a-Nova. Aí encontramos, novamente, um paralelismo simbólico entre o estado do sono e o estado da morte, como formas de interação com o “*outro-mundo*”: “Acorda, se estás dormindo, / Nesse teu sono profundo, / Que podes amanhecer/ Sepultado no outro mundo.” (Lopes Dias [1964] 1990, vol. II., 2ª ed.: 171). Esta analogia entre estados fisiológicos e sensoriais é uma mensagem que atravessa a história do ritual, tanto nos seus versos como nos seus atos performativos, pois a EdA realiza-se à meia-noite, e as encomendadoras acordam, de facto, as pessoas que se encontrem a dormir nas redondezas. Numa descrição da EdA publicada no quinto volume da *Etnografia da Beira* ([1966] 1991, vol. V., 2ª ed.), Lopes Dias sublinha a dimensão piedosa do ritual e o efeito que o seu canto produz nos que a escutam:

Homens e mulheres percorrem, alta noite, durante a Quaresma o campanário da igreja, balcões ou varandas de casas mais altas, para ali pedirem pelas almas, rezando umas vezes e cantando outras. Esta piedosa romagem infunde respeito e grava-se por forma indelével no espírito daqueles que alguma vez a presenciaram ou escutaram (Lopes Dias [1966] 1991, vol. V, 2ª ed.: 81).

O efeito memorável e sentimental que a audição da EdA produz no contexto destas aldeias é uma ideia que etnógrafo irá desenvolver no sétimo volume da sua etnografia. Nesse texto, publicado em 1948, Lopes Dias lembra o leitor que conforme escreveu no primeiro e quinto volume da *Etnografia*

da Beira, ainda se praticava a EdA na Beira Baixa: “[s]ó quem alguma vez, altas horas da noite, entre o silêncio sepulcral das pequenas aldeias, ouviu encomendar as almas, pode avaliar do sentimento e da emoção causadas pela tristeza da melodia dentro do quadro de sombras e de escuridão que reina nas referidas povoações” (Lopes Dias 1948, vol., VII., 2.ª ed.: 88). Num olhar transversal sobre as notas etnográficas da EdA publicadas por Lopes Dias, o sentimento de deferência e as emoções vividas na prática ritual são os aspetos que o autor mais releva.

Durante este período, e para além dos registos etnográficos realizados por Jaime Lopes Dias, a EdA surge também inventariada na obra *Música Popular Portuguesa* (1945), do musicólogo e folclorista Armando Leça. Sobre a EdA o autor notava que: “[e]m grande número de povoações da Beira Baixa, homens e mulheres, alta noite, durante a Quaresma, percorrem os pontos altos de lugares, a torre ou o campanário da igreja, balcões ou terraços de casas mais altas para ali pedirem pelas almas, cantando.” (s/d [1945]: 143).

No IX.º volume da sua *Etnografia Portuguesa* (2007 [1985], vol. IX: 367-368) José Leite de Vasconcelos apresenta-nos uma descrição da EdA na aldeia do Fratel, Vila Velha de Rodão. Nesse registo podemos constatar a imbricação social deste culto religioso na *economia moral*³⁰ da aldeia. Segundo a sua recolha, realizada no ano de 1967, na EdA pediam-se “a esmola para as almas” (Vasconcelos 2007 [1985]: 367). Este peditório era realizado à noite e conduzido por um grupo de três homens que cantavam e rezavam usando uma campainha. Os vizinhos davam-lhes duas esmolas: “uma fatia de pão em louvor das almas [e] dinheiro, trigo, centeio” (ibid.: 367). Um exemplo da centralidade que as almas ocupavam na vida doméstica e social da aldeia surge aqui associada ao próprio dever moral de repartição da produção alimentar, pois quando uma família comprava um bácaro prometia que se esse se criasse bem ofereceriam parte do seu fumeiro, nomeadamente “uma linguça do cumprimento do porco” (...) «a linguça das almas»” (ibid.), ao culto das almas. As dádivas recolhidas no peditório das almas e o fumeiro resultantes de promessas e dádivas eram colocados à venda no Rossio da aldeia, pelos domingos depois da missa. O dinheiro aí angariado era entregue a um “irmão das almas” para o pagamento de missas em louvar das almas (ibid.).

No município vizinho, em Proença-a-Nova, Maria Assunção Vilhena foi a etnógrafa que mais se dedicou a um estudo da cultura popular de forma sistematizada nestas localidades. Na sua obra intitulada *Gentes da Beira-Baixa: aspetos etnográficos do Concelho de Proença-a-Nova* (1995), Assunção Vilhena apresenta-nos a centralidade do culto às *almas do purgatório* tinha no concelho. Sobre a prática da EdA no concelho em particular, comparando a sua primeira incursão etnográfica

³⁰ Por ‘economia moral’ entenda-se aqui o que Maurice Bloch e Johnathan Parry nos descrevem como um sistema ideológico e moral, que compreende a totalidade de transações numa determinada sociedade – incluindo as trocas diretas, a venda a dinheiro e sua inscrição num ciclo duradouro de relações sociais transcendentais, de longo prazo (cf. Bloch e Parry 1989).

nas aldeias do concelho, na década de 1950, com a presença de coletivos da EdA nestas mesmas aldeias – aquando da sua investigação nos anos de 1990 –, a etnógrafa observa que o ritual já não era praticado na maioria das povoações de Proença-a-Nova. Partindo da sua experiência de assistir à EdA no Malhadal, Assunção Vilhena nota a sensação arrebatadora que o ritual produz:

As Almas também se “encomendavam” e “encomendam” ainda nas Atalaias onde nunca interromperam essa tradição. Antigamente “encomendavam-se” por todo o concelho, tanto na vila como nas aldeias mais isoladas. Eu ainda as ouvi, há quatro dezenas de anos, no Malhadal e confesso que fiquei impressionada. Depois, algumas cantoras emigraram, outras morreram e o grupo acabou. Nenhuma das jovens, que, entretanto, foram estudar, se dispuseram a continuar. (Vilhena 1995: 345).

Será poucos anos depois, em 1998, que a EdA será revitalizada em algumas aldeias do Proença-a-Nova por mulheres migrantes de regresso às suas terras. Nesse mesmo ano alguns dos grupos de EdA no concelho foram inclusivamente programadas numa exibição na Expo 98 (cf. Capítulo 4). Nesta obra a autora apresenta-nos, também, a descrições do ritual no Alvito e nas Atalaias, acompanhadas das transcrições dos seus versos. Como é notado por Vilhena, em algumas povoações há uma indeterminação sobre a nomenclatura do ritual denota a natureza imprecisa da sua génese, pois em algumas localidades encontramos manifestações semelhantes à EdA que são denominadas por “Insolências” (cf. Antunes 2014), noutras por Oferecimento ou Excelências. Em todos os casos apela-se sempre à oração pelas *almas do purgatório*.

O sentimento provocado pelo canto da EdA, e o seu efeito transformador é-nos também apresentado noutras etnografias contemporâneas do ritual no contexto da Beira Baixa. Um exemplo do efeito sentimental que o ritual produz é-nos descrito por António Silveira Catana – o responsável pela revitalização da EdA na vila de Idanha-a-Nova, um dos solistas do grupo e um dos seus principais etnógrafos na atualidade. Comentando a sua própria experiência de participação no ritual, Catana salienta a profundidade sentimental e afetiva que sente ao cantar a EdA:

Guardamos entre as mais belas emoções da nossa vida o som pessoalíssimo da voz do saudoso Ti Zé Fatela. Este parecia encarnar as esperanças, as desventuras, as lágrimas, as angústias e o sangue de gerações que nos antecederam. Ele e a Encomendação das Almas são indissociáveis no mais íntimo do nosso ser. Sempre que, nas sextas-feiras da Quaresma, participamos no dito encomendar das almas, após subirmos às ruínas do castelo de Idanha-a-Nova, sentimo-lo como se ainda estivesse connosco melodiosamente, na qualidade de solista. (Catana, António Silveira s/s [2011]: 81).

Nesta sua auto-etnografia contemporânea da EdA na Beira Baixa encontramos um forte ênfase sobre o efeito afetivo e sentimental que a performance da EdA provoca, não apenas em quem a escuta

à distância, mas também nos seus próprios praticantes. Releva aqui destacar a forma como a EdA é vivida como uma forma de conexão com um ‘social transcendental’ (cf. Bloch 2013), realizada no quadro do próprio processo ritual – aqui sentido por referência à própria experiência social vivida no ritual – e.g. “*Ele e a Encomendação das Almas são indissociáveis (...) sentimo-lo como se ainda estivesse connosco melodiosamente, na qualidade de solista*” (ibid.).

Desta forma, e atendendo às descrições etnográficas apresentadas por de Jaime Lopes Dias e, mais recentemente de António Silveira Catana e de Assunção Vilhena, um dos aspetos que parece indissociável à determinação histórica da EdA, no contexto da Beira Baixa, prende-se com a experiência de *conectividade ontológica* que a sua prática desencadeia, tanto para quem a faz como para quem a escuta ou observa. Este efeito encontra-se inextricavelmente associado ao seu sistema comunicativo – que foi sumariamente apresentado no Subcapítulo 1.5, mas que irá ser desenvolvido no terceiro capítulo desta tese –, sobretudo devidos às recordações afetivas que o seu canto provoca.

Por fim, no atual contexto da patrimonialização do ritual as etnografias da EdA têm sido mobilizadas e incorporadas na construção do prestígio cultural da EdA, com vista a um processo de patrimonialização e turistificação do município de Idanha-a-Nova. Um dos principais protagonistas das novas textualizações etnográficas da EdA na Beira Baixa é o próprio António Silveira Catana³¹. Nas descrições que este nos apresenta da EdA na brochura municipal – intitulada *Os Mistérios da Páscoa em Idanha*³² (2009-2020) – muitas das etnografias clássicas do ritual, que foram analisadas ao longo deste capítulo, são aí citadas. Com a incorporação das etnografias da EdA, (redigidas no período anterior ao 25 de abril) nos discursos municipais de emblematização do ritual – agora apresentado sob a forma de património cultural –, os agentes culturais do município de Idanha-a-Nova têm procurado legitimar uma representação contemporânea do ritual como parte de um legado de manifestações culturais que datam do cristianismo medieval, contendo em si vestígios de formas pagãs de culto aos mortos.

Um exemplo concreto deste processo de resignificação etno-histórica da EdA encontramos-la na análise que António Catana nos propõe de uma das preces da EdA transcrita num manuscrito sobre a aldeia de Santa Margarida (Idanha-a-Nova) que data de 1885 (cf. Alves 1885). A propósito da encomendação aí pedida pelas almas que andam sobre as “águas do mar”, Catana mobiliza a etnografia de Jorge Dias e Margot Dias, apresentando-nos uma breve historiografia da EdA ancorada em breves menções de etnografias clássicas dessa mesma prática, sobretudo no contexto da Beira Baixa:

³¹ Como referi anteriormente, António Catana é um dos principais protagonistas do processo de patrimonialização do ciclo da Páscoa em Idanha-a-Nova.

³² Um programa em formato de brochura/agenda, produzido pela Câmara Municipal de Idanha-a-Nova onde se listam todas as manifestações quaresmais e pascais, juntamente com descrições etnográficas de alguns desses reportórios, e com imagens documentais (cf. Capítulo 4).

A respeito do povo lembrar os que andam sobre as águas do mar, também nos parece que está na origem de tal súplica o que Jorge Dias e Margot Dias escreveram (...) Num outro volume da *Etnografia da Beira*, Jaime Lopes Dias, num novo capítulo intitulado o “Encomendar as Almas”, refere: «Esta piedosa romagem infunde respeito e grava-se de forma indelével no espírito daqueles que alguma vez a presenciaram ou escutaram.» (...) Temos conhecimento que, aquando nos anos 60 do século passado, fervilhava um ambiente de contestação à política nacional vigente, havia quem defendesse que não deveria apresentar-se música religiosa nos concertos do Coro da Academia de Amadores de Música, sabiamente dirigido por Fernando Lopes Graça (...) [N]o início da década de cinquenta do século passado, portanto antes do citado Concílio [Vaticano II], lamentando a ação negativa da hierarquia da Igreja quanto aos costumes antigos, escreveram Augusto César Pires de Lima e Alexandre Lima Carneiro. (Mistérios da Páscoa 2011).

Como é aqui evidente, as etnografias clássicas da EdA são referenciadas como forma de construção do prestígio local da EdA, sobretudo por referência à sua inscrição no território da Beira Baixa.

Este processo de construção etnográfica do património local ecoa um processo que Gaetano Circia nos descreve como um modo de *co-produção etnográfica do real* (Circia 2006). Nas narrativas oficiais de recontextualização patrimonial da EdA é possível verificar uma mobilização de conhecimentos e representações etnográficas do ritual no passado, nas quais o território de Idanha é apresentado como uma “ilha encantada” (Mistérios da Páscoa 2011). Desta forma, encontramos aqui diante de um processo de *fabricação do real*, por intermédio de uma tradição folclórica, em que:

o discurso académico parece implicar a possibilidade constante de mutação semântica (..) de diluição das referências académicas na prática do turismo. Ao mesmo tempo, a fabricação popular de bens culturais ressoa no mercado de informação etnológica, por que representa uma espécie de iniciação às profissões de informante, etnógrafo, guia turístico, colaborador de várias agências de cooperação internacional que atuam na região” (Circia 2006: 19).

As etnografias clássicas da EdA são citadas no presente com um duplo propósito: (i) a transmissão de conhecimentos etnológicos sobre o ritual aos visitantes; e (ii) a fabricação de uma imagem de pendor medievalista ou prístina da própria realidade local. Em suma, podemos compreender esta forma de patrimonialização da EdA através do que Gaetano Circia nos ensina como processo coprodução etnográfica na *fabricação de uma tradição folclórica* (Circia 2006). A mobilização dos discursos etnográficos apresenta-se assim como uma dupla estratégia de legitimação e autenticação etnológica e cultural da longevidade da EdA na Beira Baixa; e, simultaneamente como forma de informar os visitantes sobre essa prática ritual nestes novos contextos marcados por processos de emblematização e turistificação do território de Idanha-a-Nova. A legitimidade dos conhecimentos etnológicos sobre a

EdA têm assim assumido um papel central num processo de articulação de várias esferas de conhecimento e de diferentes atores sociais – nomeadamente, servindo de recurso para a contextualização histórica do ritual para os seus próprios praticantes e para os turistas que se deslocam a estas aldeias para assistirem ao repertórios quaresmais e pascais. Para além desta dimensão mais didática ou instrutiva associada às citações das etnografias EdA nas brochuras dos *Mistérios da Páscoa em Idanha*, estas representam ainda uma forma de representação e/ou certificação do seu valor patrimonial por referência ao carisma académico e intelectual dos etnógrafos que as redigiram.

A determinação histórica do ritual encontra-se assim também associada à sua capacidade renovada de se impor enquanto objeto de estudo, a isto se deve a próprio imaginário que os símbolos dos rituais convocam, sobretudo por referência a ideias de animismo. Por seu lado, a aura cultural dos seus coletivos e da comunidade onde a EdA praticada alimentam-se, retroativamente, da exuberância performativa e do prestígio etnográfico da EdA. É a partir deste quadro que podemos também reconsiderar a direcionalidade dos processos de objetificação cultural, questionando: *até que ponto as forma de objetificação folclórica, identitária ou patrimonial (local, municipal, regional, nacional) da EdA não serão em si formas que se encontram subordinadas à própria determinação histórica do ritual?*

O estudo das etnografias clássicas da EdA permitiu-nos aprofundar e problematizar diferentes tematizações e usos políticos e ideológico deste ritual. Mesmo atendendo aos longos períodos de declínio e interrupção da sua prática, observando a EdA num panorama histórico mais amplo podemos compreender que um conjunto de motivações e condições associadas à sua persistência até à atualidade. Isto revela-nos o que Maurice Bloch conceptualizou como ‘a determinação histórica do ritual’ (1986). Em cada um dos subcapítulos anteriores procurámos compreender um conjunto de processos históricos e políticos que estiveram associados a transformações do ritual por referência ao período histórico analisado – *e.g.* a sua conversão em emblema do concurso da Aldeia Mais Portuguesa de Portugal, a sua descredibilização ou sancionamento por parte da Igreja católica. Apesar destes 100 anos serem um período relativamente curto para compreendermos o modo como a EdA foi afetada pela realidade histórica em que se inscreve e coproduz, mesmo assim é possível compreender alguns dos mecanismos simbólicos e processuais da EdA que têm motivado e determinado a sua persistência histórica. Desses, o mais fundamental resulta da EdA se encontrar inextricavelmente vinculada a sistemas de *economia moral* locais e, como tal, a sua prática representa também uma forma de interação como um social transcendental, por intermédio do qual a realidade social mundana e a vida ganha sentido. Associada a este sistema de valores morais de reciprocidade e interdependência social, encontramos a morte. O facto da EdA consistir fundamentalmente num culto onde se apela a

rememoração dos mortos, compreendendo um conjunto de técnicas e procedimentos sensoriais que despertam fortes emoções e formas de reafirmação ontológicas encontram-se também associados à determinação histórica do ritual.

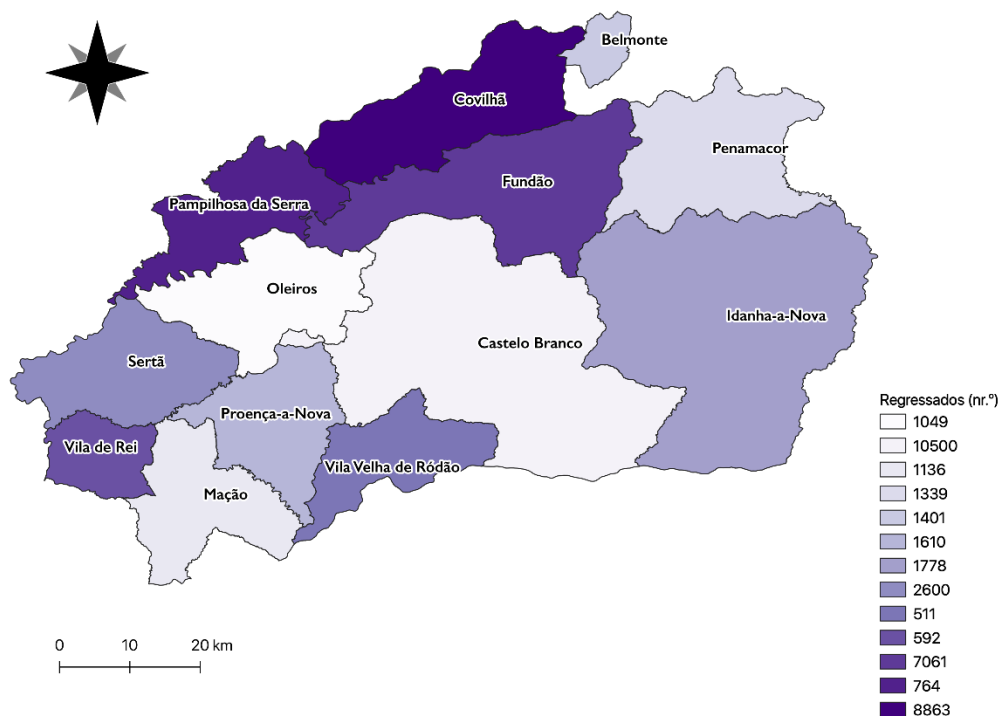
CAPÍTULO 2

OS CONTEXTOS DA REVITALIZAÇÃO DA ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS NA BEIRA BAIXA

2.1. Notas Gerais sobre o Contexto da Beira Baixa

Por Beira Baixa designa-se aqui uma área geopolítica e cultural situada no centro do país. Segundo a descrição de Orlando Ribeiro a circunscrição desta área geográfica abrange: “todas as terras ao Sul da Serra da Estrela e dos planaltos da Guarda e do Sabugal, até ao Tejo e aos concelhos de Mação e Pampilhosa da Serra” (Ribeiro, Orlando, op. cit. Jaime Lopes Dia [s/d] 1960: 11). Compreendida historicamente, esta região inclui os concelhos de Belmonte, Castelo Branco, Covilhã, Fundão, Idanha-a-Nova, Mação, Oleiros, Pampilhosa da Serra, Penamacor, Proença-a-Nova, Sertã, Vila de Rei e Vila Velha de Ródão. Veja-se a divisão concelhia da antiga província no seguinte mapa:

MAPA 1 - BEIRA BAIXA (DIVISÃO ADMINISTRATIVA DE 1936) & NÚMERO DE POPULAÇÃO RESIDENTE QUE RESIDIU NO ESTRANGEIRO ENTRE 1961– 2011



FONTE: Mapa elaborado por mim (QGIS3, *Open Source*), com base nos dados dos CENSOS de 2011 (INE).

Fazem hoje parte da Beira Baixa os municípios de Castelo Branco, Idanha-a-Nova, Oleiros, Penamacor, Proença, Vila Velha de Ródão. O conjunto destes municípios formam a Comunidade Administrativa da Beira Baixa³³. Estes seis concelhos têm como centro administrativo a cidade de Castelo Branco³⁴. A denominação de Beira Baixa, foi politicamente contruída e implementada com base num debate histórico alargado em torno das possíveis demarcações geopolíticas do território do centro do país. Formalmente instituída no Código Administrativo de 1936, implementado pelo governo do Estado Novo, a divisão regional da Beira Baixa provém de um conjunto de conferências, denominadas Congresso Regional das Beiras³⁵ onde se pensou coletivamente, na vasta unidade territorial da antiga Província da Beira. O etnógrafo e ilustre local Jaime Lopes Dias, juntamente com o geógrafo Amorim Girão, foram delegados do governo do Estado Novo para a elaboração de um novo mapa administrativo para a região da Beira. No ano de 1936, depois de um conjunto de discussões nos congressos regionais mencionados, foi aprovado um novo Código Administrativo que dividiu o estado em 11 Províncias, repartindo-se a Beira em três: a Beira Alta, a Beira Litoral, e a Beira Baixa.

Como nota António Rafael Amaro, num artigo intitulado “Regiões e Regionalismo: A Região da Beira” (2008), essa nova divisão provincial das Beiras coincidia especialmente com o mapa proveniente da primeira reforma administrativa, que fora concebido por Mouzinho da Silveira, e instituído em 1832. Essa foi a primeira vez que se apelidou, administrativamente, esse território de Beira. Assim entendida, a redefinição geográfica das Beiras, implementada em 1936, recupera o imaginário popular identitário associado à Beira, e à Beira Baixa em particular.

A par do seu processo político de consolidação, a “Beira Baixa” perdurou, de certo modo, até ao presente, enquanto uma área cultural onde se têm produzido formulações identitárias de matriz cultural. A expressão culturalista da categoria Beira Baixa encontra-se presente num conjunto

³³ Esta é uma associação voluntária de municípios, análoga à mancomunidade em Espanha; muitas das iniciativas e projetos conjuntos intermunicipais são hoje discutidas e projetadas na esfera política da CIM.

³⁴ Na cidade de Castelo Branco agregam-se uma grande parte de empresas no setor industrial e dos serviços da região, por isso muitos dos residentes nas várias freguesias da região comutam diariamente para aí trabalharem.

³⁵ Procurava-se então encontrar uma divisão administrativa que pudesse contrariar a burocratização e o centralismo político vinculado à unidade autárquica da província da Beira; uma unidade administrativa tinha sido implementada em 1914, durante a 1.ª República. Com a realização dos congressos regionais procurou-se refletir em formas de atenuar a influência das redes clientelares que se tinham constituído entre o Governo administrativo em Lisboa e a Província, mas sobretudo em estratégias de autonomização política da região (cf. Amaro 2008).

diversificado de elementos associados ao quotidiano das suas populações, mas sobretudo vinculada às suas manifestações festivas e simbólicas.

Um conjunto de romarias dedicadas aos santos padreiros das diversas freguesias, bem como dos arraiais populares que as acompanham, são aqui reveladores de um quadro alargado de redes de conexões que coproduzem e ritualizam essa identidade regionalista. O ser-se da “terra” – de uma aldeia ou vila da Beira Baixa – passa muitas vezes por participar sazonalmente nessas manifestações religiosas, anuais. As celebrações religiosas são contextos privilegiados para a re-produção de formas de solidariedade entre localidades vizinhas na Beira Baixa, abrangendo por vezes a raia espanhola. Vejam-se os exemplos dos Bodos de Monfortinho e de Salvaterra do Extremo (Idanha-a-Nova), a Romaria da Senhora da Póvoa (Penamacor), ou a Romaria de Nossa Senhora do Almurtão (Idanha-a-Nova). Para um estudo mais detalhado sobre a realização destas festas e de um conjunto de articulações que se estabelecem entre essas, no contexto da Beira Baixa, leiam-se as etnografias de Pierre Sanchis³⁶ (1992), de Maria Adelaide Salvado (2014, 2015), ou a extensa etnografia de Jaime Lopes Dias (1944-1966).

A quantidade de grupos que praticam a Encomendação das Almas (EdA) e o significado religioso e cultural que este culto tem assumido, historicamente, para as populações locais, têm também sido notados como reveladoras de uma distinção cultural da Beira Baixa (ver o subcapítulo desta tese, intitulado: “As Etnografias da EdA na Beira Baixa”).

Contudo, no presente capítulo importará atender-se a uma problemática social que tem marcado, profundamente, a maioria das freguesias desta região – o fenómeno de êxodo rural e a atual crise demográfica que aí se vive. Como se poderá observar no mapa em cima apresentado, entre 1961 e o ano de 2011 (data do último censo) regressaram à antiga província da Beira Baixa cerca de 39,204 mil pessoas. Todavia, estes movimentos de regresso não são suficientemente numerosos para estancar a perda populacional de grande parte das freguesias da Beira Baixa.

Nas seções seguintes analisarei o caso específico de três localidades desse território cujo exame poderá contribuir para uma compreensão mais alargada de processos históricos e sociais que estão na base do esvaziamento populacional desta região.

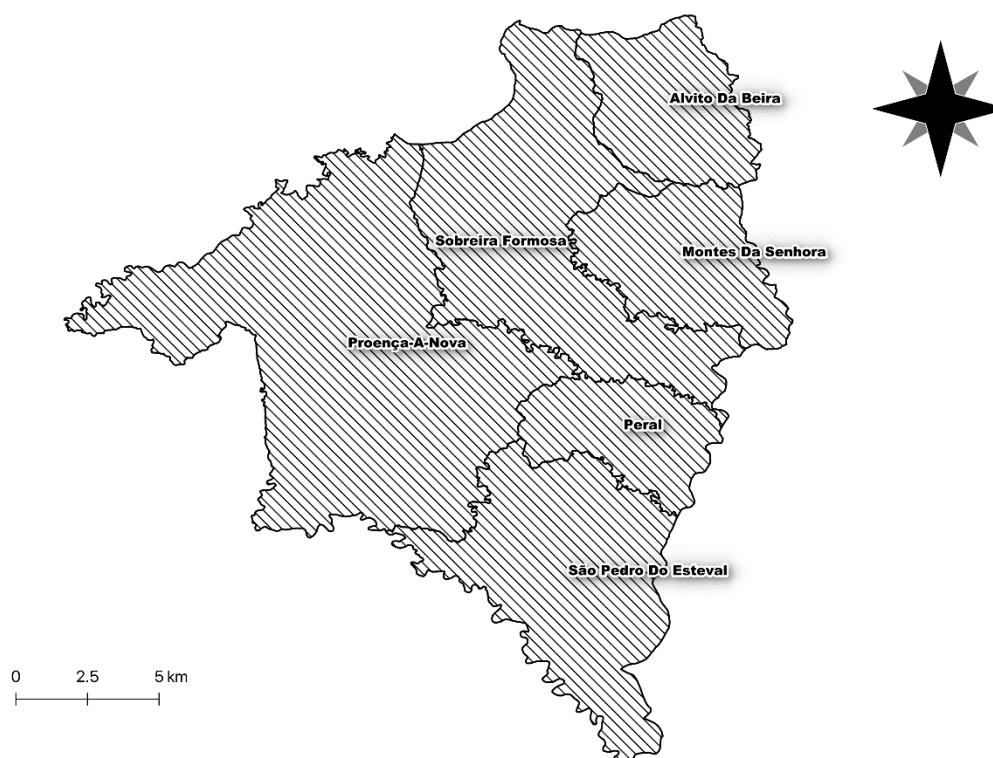
2.2. O Pinhal da Beira Baixa. O caso de Proença-a-Nova.

³⁶ Pierre Sanchis desenvolveu pesquisa etnográfica em torno da festa do Rosário em Tinhaldas e sobre a romaria de Santa Luzia, na Beira Baixa. Na sua obra *Arraial: Festa de um Povo* (1992), o autor apresenta um conjunto de dados sobre etnografia realizada na região da Beira Baixa. Para mais detalhes sobre a sua pesquisa na aldeia de Tinalhas consulte-se a seguinte publicação: M. L. de Paiva Sanchis e P. Sanchis, “Conséquences socio-culturelles de l’émigration dans un village portugais: Tinhaldas (Beira Baixa)”, *Mémoire de Maîtrise de Ethnologie*. Paris, Un. Paris VII, 1972.

Proença-a-Nova (doravante: Proença) situa-se na região estatística do Centro (NUTS II), e é uma das regiões que atualmente integra a sub-região da Beira Baixa, ocupando uma área territorial de cerca de 395,40km² (INE 2017). É limitado a Norte pelo município de Oleiros, a Nordeste pelo de Castelo Branco, a Noroeste pelo da Sertã, a Este pelo de Vila Velha de Ródão, e a Sudoeste pelo de Mação.

O concelho encontra-se dividida em quatro freguesias – Montes da Senhora, Proença-a-Nova e Peral, São Pedro do Esteval, Sobreira Formosa e Alvito da Beira. Aí residem atualmente cerca de 7,505 pessoas, menos 9% do que em 2011 (INE 2018). A maioria da população encontrava-se distribuída por lugares com menos de 2,000 pessoas e na vila de Proença-a-Nova, onde residiam 2,217 pessoas (INE 2018). A densidade populacional no município é baixa, com uma ocupação média de 19 pessoas por km².

MAPA 2 – MUNICÍPIO DE PROENÇA-A-NOVA (DIVISÃO ADMINISTRATIVA DAS FREGUESIAS).



Mapa elaborado por mim (QGIS3, *Open Source*).

Aproximadamente um terço da população residente encontra-se num escalão etário acima dos 65 anos, estando assim fora da idade ativa. A população residente encontra-se bastante envelhecida, sendo o índice de 376,7 mais do dobro do valor nacional, de 155,4 (INE 2018: 75). O índice de

renovação da população em idade ativa é baixo – 72,4. Em suma, estamos aqui diante de um conjunto de características que sintetizam traços demográficos gerais que são transversais aos vários municípios da Beira Baixa: freguesias com índices elevados de despovoamento e com uma população envelhecida.

A maior parte do território de Proença é atualmente ocupado por uma extensa mancha florestal. O povoamento intensivo de pinhal nesta zona do país, a que se designou por Pinhal Interior³⁷ (norte e sul), estende-se do Alto Alentejo e do Médio Tejo, a Sul e a Oeste respetivamente, até Dão-Lafões, a Norte, e à Serra da Estrela a Leste. Se não contarmos com a zona da Cova da Beira, esta área corresponde hoje, aproximadamente, à região agrária da Beira Interior. O 5.º Inventário Florestal Nacional (2010)³⁸ revela-nos que na região agrária da Beira Interior localizava-se, em 2010, uma área de povoamento florestal de 275,5 milhares de hectares, dos quais 43% correspondiam a uma área de pinheiros, 27% a eucaliptos e 18% a montado. Entre o ano de 1995 e o ano de 2010 houve um decréscimo de 33% da floresta, e uma parte substancial dessa retração deveu-se a incêndios. A superfície de floresta ardida entre 1995 e 2010 foi de 7,9 milhares de hectares.

Porém, nem o pinheiro bravo nem o eucalipto mostram ter um passado longo. No início do século o pinhal não era uma cultura silvícola que predominasse nesta região. Na informação coligida aquando do inquérito paroquial de 1758, Proença era vulgarmente denominada por Cortiçada, denotando a presença de sobreiros no município (cf. Horta 1972 [1759]). Nesse mesmo inquérito, o “trigo e centeio e alguma cevada, azeite, castanha, mediana como também vinho” (Ibid.: 140) são descritos como as principais culturas. Há ainda aí uma menção à produção de azeite no município (Ibid.).

No *Relatório sobre o Estado da Administração Pública dos Distritos Administrativos do Continente e Ilhas Adjacentes*, enviado pelo Governo Civil de Castelo Branco ao governo do Reino, que data de 1860, encontramos um quadro que identifica as principais culturas agrícolas produzidas em Mação, Oleiro, Proença, Sertã, e Vila de Rei. O azeite, a criação de gado caprino e a produção de milho e de centeio eram, então, os principais recursos económicos do município (Anexo B - Mapa de Uso do Solo no Pinhal Interior Sul, no Início do Século XX). Em Mação e Proença o azeite era o bem agrícola mais produzido (ibid.), mas no conjunto desta região a cultura mais divulgada era o milho, com 141,920 alqueires de produção anual.

Partindo do laborioso trabalho de Fernando Ribeiro Martins (2011) de recuperação, atualização e análise do primeiro levantamento do uso do solo no continente, – partindo do mapeamento do território do Pinhal Interior Sul realizado entre 1903 e 1904 – é possível olhar retrospectivamente para ocupação do solo neste território. Através desse mapa é, também, possível compreender o processo

³⁷ Essa extensão florestal foi até 2013 dividida em duas sub-regiões administrativas – o Pinhal Interior Sul e Pinhal Interior Norte – predefinidas e implementadas, para fins estatísticos, em todos os estados-membros da União Europeia.

³⁸ Os dados relativos ao 6º Inventário Florestal Nacional (2015) só serão disponibilizados em outubro de 2019.

de povoamento extensivo de pinhal na região; o qual viria a constituir um dos principais recursos económicos, mas também de aflições, para as populações que aí residiram, como veremos adiante. Nesse mapa observam-se grandes extensões de “incultos, terrenos de charnecas e matos sem qualquer utilização agrícola ou florestas” (2011: 130). As zonas com floresta encontravam-se dispersas, tendo maior expressão nos concelhos de Vila de Rei e a Sul, no concelho vizinho do Sardoal (cf. Mapa 4, em anexo B). Comentando a atual predominância do pinhal na região, Fernando Ribeiro Martins estabelece uma correlação direta entre fenómeno social da emigração, no início do século XX, e o surgimento do pinhal:

As extensas áreas de pinhal que atualmente se observam só começaram a assumir maiores proporções quando a intensa emigração fez perder a mão-de-obra necessária aos trabalhos agrícolas. Dessa época de crise na agricultura encontrámos vários relatos do lançamento da semente de pinho aquando da última sementeira de cereal, para assim poupar trabalho com a nova “sementeira” (Martins 2011: 130).

Dado que até meados do século XX regressaram a Portugal maioritariamente os ‘repatriados’³⁹ após um longo tempo de emigração no Brasil, terão sido esses a lançar as sementes do que viria a constituir a base da economia familiar da geração vindoura, até aos anos de 1980. No decurso do meu trabalho de campo no município, contactei com famílias que ainda têm parentes no Brasil com quem mantêm relações.

Em Proença houve uma manutenção, até bem recentemente, de um padrão económico marcado pela importância do setor primário e pela estreita relação entre o sector secundário (ex. indústrias de transformação da resina) e a exploração de recursos agroflorestais; mais recentemente assistiu-se a uma terciarização da economia, nomeadamente através do turismo.

O pinhal foi, em grande medida, utilizado como um recurso económico “para qualquer sobressalto ou doença prolongada, para o casamento de um filho, para uma obra de vulto ou, até, para um investimento na agricultura” (Baptista, 1996: 54). O cultivo de olival (para produção de azeite), milho e vinha (para produção de vinho) e a criação de gado caprino servem sobretudo o consumo doméstico. As pessoas que ali residem afirmam que nos últimos dez anos, face aos incêndios que condenaram a exploração silvícola, assistiu-se a um novo movimento migratório para fora das aldeias do município e a uma reorganização produtiva.

³⁹ Na senda de um conjunto de análise em torno do fenómeno de migrações de regresso em Portugal por ‘repatriados’ entende-se aqui os que os que se repatriavam, voluntariamente, por terem atingido com sucesso os seus objetivos de enriquecimento, mas também os que se viam obrigados a voltar com os seus projetos de prosperidade malogrados em terra nova (Martins 2011; Rocha-Trindade 1986).

2.3. “As Corgas”. Uma Economia Moral de Base Rural

No caso estudado no contexto do município de Proença, a aldeia de Corgas, o pinhal, que garantia rendimentos regulares consideráveis, é de momento um território inculto e pouco explorado. Alguns habitantes obtêm rendimento do aluguer dos terrenos ocupados por um parque eólico erguido a partir de 2003 – data em que grande parte da floresta da aldeia ardeu. A organização social caracteriza-se pela importância de formas de cooperação produtiva, possibilitadas pelo afastamento de centros de decisão política/oficial.

Corgas é uma das 39 aldeias/lugares da freguesia de Proença, situando-se no limite Noroeste do município, a cerca de 3km do concelho da Sertã cujo limite administrativo se encontra no sulco da Ribeira da Isna (Sertã a Norte e Proença a Sul do leito da ribeira). A aldeia de Corgas é circunscrita a Noroeste pela extensão montanhosa da Serra do Cabeço Rainha, e a Sudeste pelo Cabeço das Corgas que se eleva a 904 metros de altura, constituído um dos pontos de maior altitude no município. Na margem norte da ribeira da Isna encontram-se as povoações vizinhas de Castanheira Fundeira e Castanheira Cimeira (Sertã). Corgas dista 9 Km da sede de freguesia e concelho, Proença-a-Nova, a Sul, à qual está ligada por uma estrada municipal alcatroada (EM529-2). Esse percurso faz-se por entre serras acidentadas de composição chistosa, cobertas de pinheiros bravos, eucaliptos, medronheiros e mata.

No percurso da vila em direção à aldeia, ao subir-se a serra das Corgas atravessa-se, geralmente, uma massa de nevoeiro que tolda a visibilidade de quem por aí circula, sobretudo durante o inverno. A expressão cultural do microclima de Corgas é traduzida num dos acontecimentos dotados de relevância simbólica na aldeia. Por intercessão da santa padroeira de Corgas, Nossa Senhora do Carmo, um nevoeiro denso terá protegido a aldeia das invasões francesas no tempo do liberalismo. As condições microclimáticas de Corgas – fruto da sua inserção numa zona de serra, com bastante humidade, coberta por um denso manto vegetal, e irrigada por uma extensa rede hidrológica – propiciam a germinação de várias espécies vegetais nesta zona do município.

O povoamento das Corgas prolonga-se do sopé de uma serra até ao seu topo, encimado pela igreja e pelo cemitério. A aldeia é ladeada por terras parceladas onde se encontram plantadas várias hortas familiares. Dada o relevo acidentado e em declive dos solos na vertente a Leste, muitas hortas foram parceladas com recurso a técnicas de armação de terreno em socalcos, lembrando a cultura da vinha no Alto Douro; aí se encontram plantadas batatas, vinha, couves, milho, cevada, oliveiras, árvores de fruto, e outras culturas. Na aldeia há cerca de 4 rebanhos de gado ovino, com de cerca de 10 a 14 cabeças por rebanho, e cerca de uma dezena das cabras. Uma grande parte das famílias faz, também, a criação de porcos.

Demograficamente a população das Corgas terá permanecido historicamente na escala de aldeia/lugar. Nas memórias paroquiais de Proença, à data de 1758, Corgas é apresentada com um lugar de 16 fogos (Horta 1972 [1759]: 136). Num olhar retrospectivo sobre os censos populacionais relativos a esta povoação do Pinhal, ao longo do século XX, vemos que no ano de 1960 a sua população chegou a ascender aos 501 residentes. Desde então a população das Corgas não cessou de declinar, acompanhado a tendência geral do município. À data dos censos de 2001, residiam nas Corgas 162 habitantes (Martins 2011).

No levantamento de vizinhos, que realizei durante a minha pesquisa de terreno, contei um total de 70 moradores residentes na aldeia. Uma parte substancial das casas fechadas são sazonalmente ocupadas por emigrantes que vêm a Corgas passar os períodos do Natal e da Páscoa. Por outro lado, a atual população residente na aldeia é constituída, sobretudo por ex-emigrantes que decidiram voltar a residir na aldeia. Foram sobretudo os que partiram para França ou para a Suíça, entre as décadas de 1970 e 1980, que regressaram no final dos anos de 1990.

Historicamente, é possível distinguir dois padrões geracionais associados a destinos migratórios predominantes – os que saíram, ilegalmente, “a salto”, nos anos de 1960-1970, que foram maioritariamente para França; e os que emigraram nos anos que se seguiram ao 25 de abril, foram sobretudo para a Suíça. Há, também, em Corgas um conjunto menor de moradores que depois do 25 de abril ficaram a residir nas ex-colónias portuguesas e que, depois de retornados, voltaram a emigrar, mas nessa segunda saída escolheram destinos no contexto europeu. O grosso da população emigrante trabalhou, ou trabalha, na construção civil, no caso dos homens, ou como trabalhadores rurais, nomeadamente na apanha da fruta e jardineiros. As mulheres encontraram trabalho em empresas de limpezas, como governantas de casas ou na apanha da fruta. Das atuais famílias que aí residem contei apenas oito famílias que nunca migraram.

Dado o envelhecimento generalizado da população, o principal rendimento económico dos moradores da aldeia provém de reformas e pensões sociais, refletindo uma tendência geral desta região do pinhal. A maioria dos que se encontram em idade ativa trabalham na construção civil, e um grupo mais reduzido de moradores trabalha na indústria transformadora de madeira. Durante os fins-de-semanas alguns homens fazem trabalhos de limpeza em parcelas de floresta ao serviço de proprietários das redondezas.

A apanha das azeitonas, das batatas, das couves, ou o cortar e o atar de maços de aveia para alimentar os animais, são também trabalhos que pontuam o calendário sazonal da vida agrícola da aldeia, realizados sobretudo na esfera do agregado familiar, sendo por vezes trabalhos partilhado por grupos de vizinhos. Os bens colhidos são, também, partilhados entre parentes e vizinhos.

Um dos equipamentos produtivos centrais de apoio à agricultura de subsistência em Corgas é o Lagar de azeite, de tecnologia artesanal⁴⁰. No passado, este foi um equipamento comunitário e, como tal, o seu usufruto encontrava-se enquadrado por um conjunto de regras e obrigação comunais. Cada proprietário que fizesse uso do Lagar tinha o dever moral de doar uma talha de azeite ao mordomo das almas. O azeite proveniente dessas dádivas era usado para “alumiar” as sete *alminhas* das Corgas, e para iluminar as igrejas ao longo do ano.

Depois de um longo período de declínio e de abandono desta estrutura produtiva, há cerca de 20 anos atrás formou-se uma cooperativa com o objetivo de reabilitar este equipamento. Hoje, grande parte dos moradores das Corgas, mas também de pessoas que residem fora, são sócios dessa cooperativa. Contudo, há uma forte demarcação de género na estrutura cooperativa do lagar, uma vez que são só os homens a gerir e a participar nas suas atividades laborais e sociais⁴¹. Parte do azeite aí produzido é transportado por emigrantes para as comunidades migrantes de Corgas na Suíça ou em França. Importa destacar que o atual sistema de uso do lagar, é feito ainda de acordo com as regras costumeiras, nomeadamente através de procedimentos relativos à distribuição de cargos no mesmo (o lagareiro, o tesoureiro, o chefe executivo), ou pelo sistema de rotatividade associado à primeira moagem do ano – o “enfarne”.

A criação e a matança do porco têm igualmente uma expressão importante na economia familiar dos moradores da aldeia. A matança dá lugar a uma performance social e pública do próprio agregado familiar. Assim, este constitui um dos momentos privilegiados para a reiteração prática de valores associados a um modo de vida rural. A produção do fumeiro que daí resulta ocupa, também, um importante lugar nessa economia de autossubsistência familiar. Para além do seu uso quotidiano na alimentação das famílias, o fumeiro é um bem que coparticipa na esfera da economia da comunidade, mais precisamente no que se poderá designar por uma *economia das almas* – um tópico que irei desenvolver no 5º capítulo desta tese.

Em Corgas existe a obrigação moral de cada família doar uma parte do seu fumeiro ao Mordomo das Almas (um cargo anual da comunidade), á semelhança do que acontecia no momento de repartição do azeite. Cabe ao Mordomo das Almas leiloar as dádivas de fumeiro, com o objetivo de angariar fundos para se mandar rezar missas pelas Almas do Purgatório. Os leilões realizam-se à saída da missa de domingo, no adro da igreja. Aproveitando o momento de convívio que aí se gera, o

⁴⁰ O lagar de Corgas é dotado de um sistema clássico (ou descontínuo). A cadeia de produção de azeite faz-se através de um processo inicial de moagem da azeitona que é, depois, colocada em seiras. O mosto colocado nas seiras é, posteriormente, prensado. O óleo resultante do processo de prensagem é destilado com água (aquecida por uma caldeira a lenha), processando-se assim à purificação do azeite. O bagaço, resultante dos resíduos sólidos, que sobram do processo da prensagem, são usados para alimentar os porcos.

⁴¹ Note-se que o Lagar é, também, um espaço social onde se organizam jantares de convívios. Um dos meus primeiros momentos de introdução à vida social da aldeia ocorreu no jantar da “punheta de bacalhau” que marcava o encerramento da atividade anual do Lagar.

Mordomo das Almas anuncia, em tom de pregão, a venda do fumeiro “pr’ás almas do pregatório”, procurando assim suscitar um despique pela sua compra. Noutras alturas do ano leiloam-se outros produtos agrícolas da terra, como a fruta ou o feijão verde, com o mesmo fim de sufragar as almas do Purgatório.

Um dos lugares centrais da sociedade das Corgas é a sede da Associação Desportiva Cultural e Recreativa de Corgas (ADCRC), comumente designada por Casa do Povo. É aí que se realizam as reuniões da população sobre assuntos que dizem respeito a todos – por exemplo, as decisões sobre quem integrará, em cada ano, a comissão organizadora da Festa a Nossa Senhora do Carmo, ou da Comissão da Igreja. Assim, a ADCRC funciona como um órgão administrativo da aldeia e é aí que se tomam as principais decisões políticas relativas à aldeia.

Até meados dos anos de 1980 o espaço da associação era uma capela, ocupando por isso o centro da vida religiosa na aldeia; aí se celebravam todos os ofícios litúrgicos. O processo de transformação da capela em associação cultural deu origem a uma contenda anticlerical na aldeia. Esta fricção política e económica encontra-se ainda bem presente na memória social da sua população.

A construção de ambos os espaços (a igreja e a associação) foi feita com o dinheiro e com o trabalho da própria população, incluindo o apoio vindo de remessas enviadas pelos emigrantes da terra. Terminada a construção do espaço da associação, o pároco da freguesia procurou assenhorar-se da propriedade legal desse espaço, escriturando-a em nome da paróquia de Proença-a-Nova. Reagindo a essa tentativa de apropriação do espaço, a população protestou ativamente. Depois de uma série de episódios de discórdia e de manifestações anticlericais, o padre deixou de ministrar serviços religiosos na aldeia, e as eucaristias dominicais passaram a ser realizadas pelas mulheres mais devotas na aldeia. O conflito resolveu-se por meio de um acordo de cedência de uso de propriedade assinado pelo o bispo de Portalegre. A Associação continua a ser um espaço central na vida religiosa da aldeia: é aqui que se fazem os velórios de defuntos e se realiza o rito fúnebre da “reza do terço”, depois da morte de cada um.

Outro espaço partilhado e onde também se entretecem relações entre vivos e mortos é o cemitério. Ao contrário de todas as outras aldeias e lugares de Proença, os habitantes das Corgas são ainda os titulares do seu cemitério, o que também lhes confere uma autonomia material face às instituições do poder local (a autarquia e a Junta de Freguesia). No capítulo de um livro sobre esta aldeia, em coautoria com João Edral, notámos que à cerca de uma década atrás houve uma tentativa por parte das autoridades da Câmara Municipal de se apropriarem do espaço do cemitério (cf. Antunes e Edral 2014). Lembrando-se desse episódio, um grupo de moradores justificou-nos a posição coletiva da população face ao ocorrido: “dissemos que não, o cemitério era do povo, porque eram os nossos antepassados que lá estavam. Escolheram o local e mandaram construir o cemitério” (Ibid.: 128). No presente, as receitas decorrentes do seu uso – o pagamento da cova, bem como do trabalho da sua

abertura – reverterem para o fundo comunitário da aldeia (depositado numa conta do Millennium – Banco Comercial Português). A autonomia financeira e administrativa do cemitério contribui, também, para a remuneração dos dois coveiros que residem na aldeia.

O funcionamento desses equipamentos comunais articula-se com um sistema de organização social de base comunitária. A aldeia das Corgas encontra-se dividida por um *sistema de Ruas*, que transpõe o sentido literal do termo enquanto via ladeada de casas. A “rua” é um termo localmente usado para designar grupos de vizinhança, podendo incluir áreas não-contíguas ou mais do que uma rua, no sentido estrito do termo.

É a partir da rede de vizinhança, na esfera da Rua, que se tomam muitas das decisões coletivas. No mês de fevereiro de 2018 as Ruas da aldeia reuniram-se no espaço da Associação das Corgas para discutirem e votarem a possibilidade de se usar parte do dinheiro, do fundo religioso, para a limpeza de áreas florestais no perímetro da aldeia, uma medida imposta pelo estado português como forma de prevenção de incêndios. É também por referência aos grupos das *Ruas* que se nomeiam quem serão os representantes dos cargos estipulados para o exercício de funções comunitárias na aldeia – por exemplo, Mordomo das Almas, Tesoureiros das alminhas. Fica também ao cargo de uma rua a organização da festa anual em louvor de Nossa Senhora do Carmo.

Em momentos de crise ou de transformação social, nomeadamente nos designados ‘ritos de passagem’ (batizados, casamentos ou morte), o sistema *Ruas* é particularmente relevante. Por ocasião do falecimento de alguém são os vizinhos dessa unidade funcional da aldeia que têm de alimentar os “doridos” (os viúvos, e/ou enlutados). Até bem recentemente, existiam em Corgas sete ruas, todavia, com a progressão da crise demográfica, anteriormente descrita, elas tiveram de se unir. Atualmente, existem apenas três agregados de vizinhança em Corgas. Deste modo, a *Rua* funciona como uma instituição social comunitária e política que estrutura a vida social das Corgas.

Existem ainda nas Corgas formas de sociabilidade masculinas. Grande parte das famílias nas Corgas têm uma Adega de família. Estes espaços localizam-se, geralmente, debaixo da superfície da casa, num subsolo cavado em solos de xisto⁴². Ao longo do ano as adegas são os lugares privilegiados para os momentos de sociabilidade entre os moradores da aldeia, sobretudo entre homens. É aí que se realizam, ocasionalmente, petiscos, convívios e jantares. As adegas constituem, também, um símbolo de prestígio social para a família, no sentido em que funciona como uma extensão da casa. Os visitantes na aldeia são recebidos nas adegas dos vizinhos, e é aí que se dá a conhecer a cultura de Corgas. O consumo de álcool associado a estes espaços acaba, também, por propiciar sociabilidades

⁴² As paredes xistosas e o isolamento da luz do dia oferecem as condições necessárias à produção e armazenamento de vinhos e de aguardente de medronho.

mais animadas. Importa destacar que a hospitalidade é um traço estrutural desta sociedade, tendo como espaço privilegiado a adega.

A esfera da vida religiosa de Corgas encontra-se profundamente radicada na sua esfera social e administrativa, tendo o seu momento mais expressivo a festa de celebração de Nossa Senhora da Carmo. Para essa ocasião cada uma das *Ruas* organiza uma fogaça, com produtos da terra. Os andores com as fogaças são transportados pelos vizinhos de cada *Rua* em procissão pela aldeia.

Em suma, nas Corgas a autossustentação familiar é procurada nas Corgas, pelo recurso à agricultura de subsistência e pelo uso de meios de produção organizados. A economia local – aqui compreendida no seu sentido *maussiano*, enquanto sistema de trocas assente numa base moral localmente partilhada – realiza-se, sobretudo, através de formas de interajuda quotidianas, tanto na esfera do agregado familiar como no contexto de grupos de vizinhos. Às práticas de interajuda no quotidiano da aldeia acresce o sistema de práticas costumeiras que se ativa em ocasiões extraordinárias (os ritos de passagem) ou em momento que pontuam o calendário sazonal (por exemplo, a festa).

Embora a agricultura e a silvicultura já não constituam a principal fonte de rendimento dos moradores da aldeia, o quadro ideológico e as práticas sociais a elas associadas, persistem na aldeia. Essas práticas costumeiras têm por base um conjunto de ações morais determinadas pela própria estrutura administrativa da aldeia – por exemplo, a repartição de bens da terra para um fundo comunitário, a rotatividade de cargos religiosos e administrativos na aldeia (o mordomo das almas, ou o lagareiro). As ações associadas às prescrições sociais costumeiras, complementa-se com práticas mundanas de interajuda, hospitalidade, ou relacionadas com o zelo coletivo pelos mortos. Por outro lado, o conjunto de espaços partilhados (comunais e cooperativos) que aqui encontramos (a adega, o cemitério e a casa do povo) conferem à aldeia um certo grau de autonomia política e social.

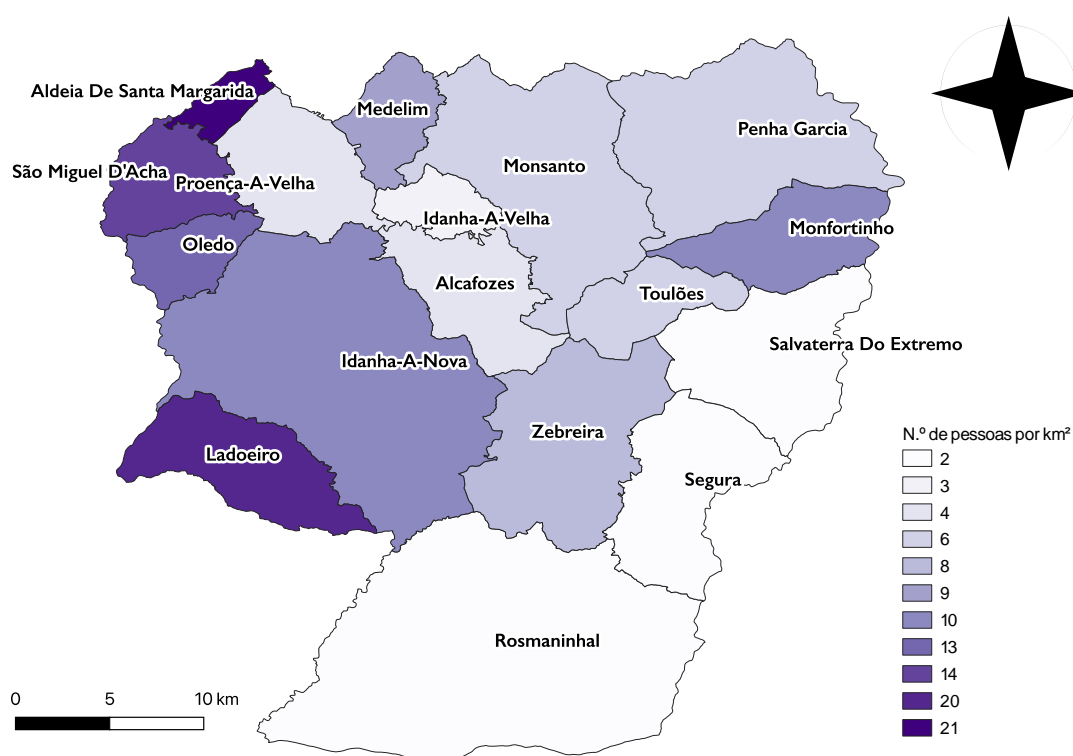
2.4. Nas Terras de Idanha. A Raia da Beira Baixa.

No extremo leste da antiga Beira Baixa, encontramos o município de Idanha-a-Nova (doravante Idanha), também localizado na região Centro. Faz também parte do distrito de Castelo Branco, e integra a sub-região da Beira Baixa. Idanha é delimitada a norte pelo município de Penamacor, a oeste pelos municípios do Fundão e Castelo Branco e a leste e sul com Espanha, mais precisamente pela região da Estremadura da província de Cáceres. Idanha inclui uma vasta unidade territorial, compreendendo uma área total de 1416,34 km² (INE 2017). Idanha é o segundo maior município da

área geográfica da Beira Interior Sul, e o quarto município mais extenso do país (cf. Núcleo Executivo Idanha-a-Nova, 2005).

Do município de Idanha-a-Nova fazem parte um conjunto de 13 freguesias⁴³: Aldeia de Santa Margarida; Idanha-a-Nova e Alcafozes; Ladoeiro; Medelim; Monfortinho e Salvaterra do Extremo; Monsanto e Idanha-a-Velha; Oledo; Penha Garcia; Proença-a-Velha; Rosmaninhal; São Miguel d’Acha; Toulões; e, Zebreira e Segura.

MAPA 3 – FREGUESIAS DE IDANHA-A-NOVA E DENSIDADE DEMOGRÁFICA (2011).



FONTE: Mapa elaborado por mim, através do programa SIG (QGIS3, *Open Source*), com base nos dados dos CENSOS de 2011 (INE). OBSERVAÇÕES: o cálculo dos valores apresentados fez-se através da divisão do número de habitantes residentes em cada uma das freguesias, pela área territorial das mesmas (km²).

⁴³ Note-se que estas 13 freguesias resultam de uma reorganização administrativa do território das freguesias á escola nacional, implementada no ano de 2003 – veja-se a Lei n.º 11-A/2013. A união de freguesias então proposta não foi pacífica, durante a minha pesquisa preliminar de terreno em Idanha-a-Nova, no ano de 2013-14, fui informado por residentes da aldeia da Proença-a-Velha que foram a Lisboa participar numa marcha nacional de contestação à proposta de lei. Contudo, apesar desta reforma administrativa – as populações das 17 localidades (antigas freguesias) continuam a autoidentificarem enquanto freguesias.

Importa lembrar que as 13 freguesias e as 17 paróquias que hoje constituem o município de Idanha-a-Nova resultam de um processo histórico de aglomeração de municípios autónomos, com a sua própria história. Num olhar histórico sobre a cartografia desse território, e tendo como ponto de referência as divisões administrativas presentes nas memórias paroquiais coligidas em 1758, encontramos aqui 11 municípios⁴⁴ distintos. É durante o período da revolução liberal, mais precisamente em 1842, que ocorre a primeira junção de municípios, daí resultando apenas quatro. Sete anos mais tarde, no censo de 1849 encontramos somente dois municípios – Idanha-a-Nova e Salvaterra do Extremo. Na viragem do século esses dois municípios deram origem ao extenso município que hoje se denomina por Idanha-a-Nova⁴⁵. O processo histórico construção desta *hiper-municipalidade* será aqui particularmente relevante para se compreender a atual concentração de irmandades religiosas e de património religioso (no sentido literal do termo: bens móveis e imóveis) que hoje se encontram neste município, e que estão também na base de uma candidatura do município ao registo das boas práticas patrimoniais da UNESCO. Este tópico será desenvolvido no quarto capítulo da tese.

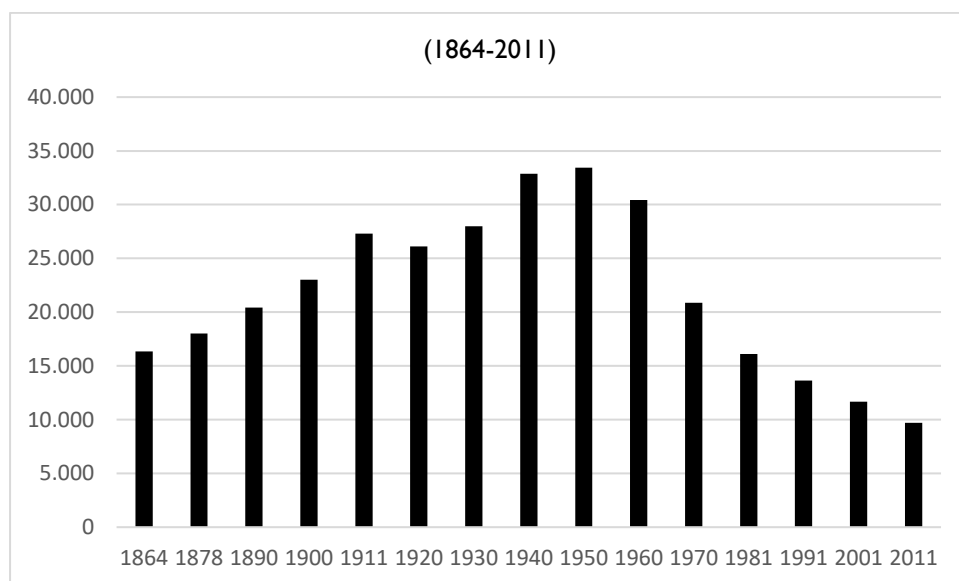
À semelhança do que acontece nos outros municípios da região Centro, e mais extensivamente em todo o interior do país, estas povoações encontram-se fortemente afetadas pelo envelhecimento da população, pela baixa natalidade, e por um elevado índice de migrações. De acordo com as análises de síntese estatística para a região Centro, Idanha apresentava um dos índices mais elevados de envelhecimento da população, situado entre os 377 e os 598 idosos por cada 100 jovens (INE 2011: 22). No anuário estatístico de 2017 esse valor era de 433,3 (INE 2017: 74). Ao envelhecimento da população acresce ainda uma baixa taxa de natalidade de 4,9 nados vivos por 1,000 habitantes (Ibid.: 73).

Olhando retrospectivamente para evolução demográfica no concelho de Idanha, nota-se claramente uma drástica redução da sua população (Cf. Anexo A – tabela de evolução demográfica no concelho de Idanha-a-Nova). No censo realizado no ano de 1911 contaram-se um total de 27,298 residentes no concelho; um século depois, no censo de 2011, registaram-se 9,716 pessoas. Assim, no último século Idanha perdeu 64% da sua população

⁴⁴ Idanha-a-Nova, Idanha-a-Velha, Medelim, Monsanto, Penha Garcia, Proença-a-Velha, Rosmaninhal, São Miguel d’Acha, Salvaterra do Extremo, Segura e Zebreira.

⁴⁵ A análise do processo histórica de transformações nas divisões administrativas do território atualmente denominado por Idanha-a-Nova foi feita com base na informação cartográfica disponibilizada pelo sistema da SIGMA – Sistema de Informação Geográfica e Modelação de Dados Aplicados à História de Portugal. Os dados e mapas aí coligido têm por base a cartografia administrativa de Portugal (1801-1911), a divisão territorial de Lisboa (1770-1918), os recenseamentos de 1801 e 1849, as eleições municipais de 1847 e as Memórias Paroquiais de 1758.

GRÁFICO 1 – TRANSFORMAÇÕES DEMOGRÁFICAS NO CONCELHO DE IDANHA-A-NOVA



Fontes: Este gráfico foi elaborado com base nos Censos de 1864 a 2011. Os dados estatísticos encontram-se listados na tabela em anexo (cf. ANEXO A), no final da tese, onde constam também as respetivas referências do Censos usado na sua elaboração.

No anuário estatístico relativo à região Centro, de 2016, contavam-se apenas 8,540 residentes em Idanha (cf. INE 2017). Em 2015, cerca de metade dessa população residente – mais precisamente 4,558 moradores – eram pensionistas.

No que diz respeito à agricultura predomina o latifúndio, tendo por base a produção do trigo, o montado e o olival. A paisagem de Idanha é marcada por grandes extensões de terrenos que se encontram vedados por redes de arames que delimitam grandes lotes de propriedade. Assim, por oposição ao contexto de Proença-a-Nova, a realidade social foi aqui marcada por assimetrias económicas e sociais decorrentes deste tipo de ocupação latifundiária da terra, aproximando-se mais da estrutura social do Alto Alentejo (Ribeiro 1944; Rovisco, 2013). Já desde meados do século XX, o trabalho, pago à jorna pelos grandes latifundiários do município, definiu, em grande medida, o tipo de relações sociais que aqui se estabeleceram, de desigualdade económica e social.

Em 1933, Jaime Lopes Dias descreve-nos um concelho em que “centenas de famílias, milhares de pessoas que não têm assegurado o direito à vida, que não têm a certeza do pão de cada dia por não terem trabalho” (Dias 1933: 7). Este olhar acutilante sobre a condição de miséria em que viviam as populações do concelho encontramo-lo igualmente expresso nas palavras de Orlando Ribeiro. Em 1944, num ensaio intitulado “A Cultura do Trigo no Sueste da Beira” o geógrafo documenta-nos um

cenário alargado de pobreza, em que a maioria dos trabalhadores rurais (camponeses) não possuíam terrenos, apesar da riqueza abundante das extensas campinas de trigo que além germinavam, e que serviam também de alimento para os gados locais e transumantes que aí pastavam. A essa extensa campina cerealífera, Orlando Ribeiro denominou o “celeiro da Beira Baixa”, (Ribeiro 1994: 689). Contudo, essas terras encontravam-se então parceladas em apenas três folhas que davam “a seis senhores um resto de esplendor antigo” (Ribeiro 1944: 6).

Em ambas as descrições, de Jaime Lopes Dias e de Orlando Ribeiro, encontramos um retrato assolador das condições de vida da população de Idanha na primeira metade do século XX. Assim, a vasta população das freguesias do concelho de Idanha – que ascendia aos 32,872 habitantes no ano de 1940 (v. anexo A) – era maioritariamente composta de “trabalhadores assalariados ou ganhões, que apenas usufru[iam] o indispensável à vida, sem terra, sem casa” (Ibid.).

Não se retrata aqui um passado longínquo desligado das pessoas que hoje residem nessas mesmas freguesias. Pelo contrário, a memória de um passado camponês, de *ganhões* sem-terra, está vincadamente presente na história de vida de grande parte dos interlocutores desta pesquisa. Essa memória negativa do passado emerge em conversas quotidianas, e em contextos formais de entrevista, nas palavras da parca população que hoje habita em Idanha.

Como exemplo extremo deste tipo de estrutura social altamente hierarquizada, no passado, destaca-se o caso da povoação de Idanha-a-Velha, que já desde meados do século XIX, era dominada por uma família, os Marrocos, que ainda hoje são proprietários da maioria das terras que circundam a aldeia e por isso foram os “patrões” da grande maioria dos residentes. A profunda assimetria social e a limitação material de recuso de elementares à vida desta população ainda hoje se refletem em alguns dados. Em 2011, 21,64% da população de Idanha era analfabeta (INE 2011: 129); note-se que esta é a taxa mais elevada de analfabetismo na região Centro, contrastando acentuadamente com os 5,22% de analfabetismo à escala nacional (Censos 2011).

Na atualidade um conjunto de iniciativas autárquicas, empresariais, nacionais e individuais têm vindo a fazer um grande investimento na reestruturação produtiva do concelho, na qual o património natural e cultural surge como uma das principais apostas para o desenvolvimento da região. Neste domínio observa-se um conjunto de ações, das quais se destacam a mercantilização dos recursos naturais e paisagísticos (ex. Parque Natural do Tejo Internacional ou do Geoparque Naturtejo), a reabilitação arquitetónica de aldeias e a sua promoção enquanto aldeias históricas (ex. Monsanto ou Idanha-a-Velha), a recuperação arqueológica e de objetos com valor etnográfico (ex. os adufes, a coleção de objetos do trabalho agro-pastoril, etc.), a construção de equipamentos culturais e museológicas (ex. Centro Cultural Raiano); a publicação de livros e revistas, de natureza histórica e etnográfica, sobre o património local (por exemplo a revista *Adufe*), bem como a realização de feiras de artesanato, a mercantilização de produtos alimentares locais e a promoção da gastronomia local.

2.5. Margem, i/Mobilidade e Re-invenção Cultural. Um Retrato de Penha Garcia

Penha Garcia encontra-se no extremo nordeste do município de Idanha-a-Nova, partilhando a linha da raia com a Estremadura espanhola. Ocupa uma área de 128.42km², correspondendo a aproximadamente 9% da área total do município de Idanha (cf. IGP: 2013). A povoação situa-se na Serra de Penha Garcia – uma ramificação da serra da Malcata –, a sudeste da Serra do Ramiro, e a sudoeste da Serra da Cacheira. A freguesia é delimitada a norte pelo município do Fundão e a Oeste pelo *Inselberg* de Monsanto. Na vertente Sul, em direção a Toulões, onde a terra é menos acidentada, encontramos um conjunto de arraiais⁴⁶. É nessas terras, a Sul, mas sobretudo na herdade do Vale Feitoso, a Norte, que se localizavam as principais explorações agrícolas da freguesia.

A aldeia de Penha Garcia, outrora uma vila, encontra-se edificada sobre um conjunto de falhas morfológicas⁴⁷ que se perfilam numa longa escarpa granítica. A denominada Falha do Ponsul é uma das cisões geológicas que integra o relevo da Cordilheira Central. Orlando Ribeiro descreve-nos essa falha como um “grande degrau que segue de Vila Velha de Ródão até Monfortinho, ladeado em parte pelo Rio Ponsul” ([1944] 1994): 632), marcando uma enorme rutura com as extensas planícies do sul. A aldeia é encimada por um castelo⁴⁸ e por uma igreja, e a sua povoação aglomera-se na vertente sul. O centro histórico da antiga vila é percorrido por ruas estreitas e sinuosas, ladeadas de casas feitas de pedra ruiva (um tipo de rocha que aí predomina). Nessa zona encontramos um pelourinho, uma fonte pública, o antigo forno comunitário (hoje uma padaria), a antiga escola primária (atualmente o posto dos correios), a capela do Divino Espírito Santo, e o posto de turismo. Uma grande parte das casas desocupadas no centro histórico da vila têm sido compradas pela Associação de Defesa do Património Cultural e Natural de Penha Garcia que as tem recuperado com vista ao desenvolvimento turístico da aldeia.

⁴⁶ Segundo Orlando Ribeiros o termo *arraiais* equivale ao *monte* alentejano, ambos correspondiam unidades de exploração agrária: “[a]lguns foram verdadeiras povoações, com residência dos donos, casa de ganhões, palheiros, currais de gado de pasto e cabanais para os bois, arrecadações, às vezes capela, tudo aberto para um recinto exterior” (Ribeiro 1944: 18).

⁴⁷ Penha Garcia encontra-se edificada sobre uma crista quartzítica com uma altitude média de 480 metros. Nessa formação morfológica milenar é possível detetar uma assemblagem de camadas de quartzitos, de xistos argilosos e de quartzitos xistoides (cf. Rodrigues; Neto de Carvalho; Oliveira 2009).

⁴⁸ Num estudo dedicado à história de Penha Garcia, intitulado “Recolhas etnográficas em Penha Garcia – Crenças devocionais” (1965), o seu autor, Vasco Fernandes de Guadalupe, relata-nos que Penha Garcia terá sido “tomada por D. Afonso II aos mouros em 1220 e doada aos cavaleiros da Ordem de São Tiago” (p.: 123), o contrato dessa doação obrigava reconstrução da sua fortaleza e ao repovoamento da localidade.

Da vertente Norte, em direção às traseiras do castelo templário de Penha Garcia, vê-se subitamente um impressionante precipício serrano. Lá em baixo corre o Rio Ponsul, “com quase 150 m[etros] de profundidade e cerca de 1 km de extensão” (Carvalho & Rodrigues s/d [2015]: 16), recortado por ingremes fragas de quartzito, que ascendem aos 627 metros de altura. Do cume da vila avista-se hoje a barragem de Penha Garcia.

Na freguesia a exploração agrícola desenvolveu-se nos campos em redor da escarpa. Nos arraiais a Sul e a Leste semeava-se sobretudo o centeio, mas também algum trigo. A moagem dos cereais fazia-se num conjunto de moinhos de vara que se encontram junto ao leito de Ponsul. A moagem de cereais constituiu aqui uma importante atividade económica para muitas famílias. Antes da construção da barragem de Penha Garcia, ao longo curso do Ponsul existia um numeroso conjunto de moinhos. Alguns dos moinhos que não foram destruídos fazem hoje parte do complexo museológico de Penha Garcia.

Nesta freguesia situam-se, também, campos povoados pelo montado, sobretudo a leste a e sul, onde predominam os sobreiros. Na serra de Penha Garcia existia uma floresta, a que famílias mais pobres recorriam para produzirem, em suas casas, carvão vegetal, que depois vendiam a vizinhos. A pastorícia de gado ovino e caprino era também uma fonte de rendimento importante para um grande número de famílias de Penha Garcia.

Contudo, apesar de aí terem existido meios e recursos para se viver de uma agricultura familiar, a maioria da população na freguesia era constituída por camponeses – *ganhões*, (sem-terra) – que trabalhavam ao serviço de um conjunto reduzido de proprietários. Na freguesia havia, também, um pequeno grupo de rendeiros dos arraiais da grande propriedade agrícola do Vale Feitoso.

Para uma compreensão do contexto rural de Penha Garcia releva saber que o grosso da sua população trabalhava na Granja ou Herdade do Vale Feitoso, local onde muitos nasceram e foram criados. Esta é uma propriedade com cerca de 75 km² (7,500 ha), uma das maiores do país. A sua extensão territorial encontrava-se pontuada por um conjunto de pequenas povoações/lugarejos (as arraiais). Os proprietários do Vale Feitoso eram os Condes da Ponte – a família Ferrão de Castelo Branco.

Na sua monografia sobre o contrabando na raia de Idanha, Eduarda Rovisco sintetiza-nos um conjunto de transformações políticas e económicas a que propriedade esteve sujeita ao longo do século XX:

Nesta propriedade, que pertenceu às ordens do Templo e de Cristo, foi constituída em 1921 – já na posse da família Ferrão de Castelo Branco (Condes da Ponte) – a Companhia Agrícola de Penha Garcia SARL. A partir de 1940, a propriedade começa a ser arborizada, mas só em 1980 passa a Regime Florestal Total com a criação da Mata Nacional de Penha Garcia, depois de ter sido expropriada no âmbito da

Reforma Agrária a 27 de Dezembro de 1975. Em 1989, a propriedade terá sido devolvida à família Ferrão Castelo Branco (cf. Martins, 1999), sendo hoje propriedade do Grupo Espírito Santo e explorada como recurso turístico. (Rovisco 2013: 113-114).

Importa aqui salientar que para parte dos atuais moradores de Penha Garcia, a memória do ritual da EdA encontra-se ainda associada à sua vida rural no Vale Feitoso. Devido à planura dos campos em que se situavam estas pequenas povoações, as encomendadoras procuravam pontos cimeiros ao redor dos arraiais (como as furdas ou palheiros), para daí realizarem o ritual, garantindo assim que o canto fosse ouvido por toda a população. Apesar da dureza do trabalho e das condições em que as pessoas viviam no Vale Feitoso, a prática da EdA é hoje recordada com uma certa melancolia.

Face aos rendimentos miseráveis que se obtinham do trabalho agrícola assalariado, muitos habitantes optaram por formas alternativas de sustento. Assim, desde a viragem do século XX, o contrabando constituiu para esta população uma prática possível para se ganhar a vida. Tomando proveito da proximidade territorial da fronteira e do fechamento da mesma, muitos moradores de Penha Garcia dedicaram-se ao contrabando, tal como sucedia em muitas outras freguesias junto à raia. A este respeito veja-se o trabalho de Eduarda Rovisco (2013). A antropóloga elaborou um estudo sobre a prática do contrabando na raia de Idanha, incluindo uma pesquisa etnográfica em Penha Garcia. Esse estudo encontra-se publicado na obra *Não Queiras Ser Castelhana – Fronteira e Contrabando na Raia da Beira Baixa* (2013).

No entanto, grande parte da população de Penha Garcia optou pela via da emigração. Muitas das histórias de vida dos interlocutores desta pesquisa são pautadas pelos seus percursos migratórios. As primeiras migrações da população de Penha Garcia foram sazonais e fizeram-se maioritariamente por razões laborais. Nos anos de 1940-1950 muitos iam em rancho para as Terras Fria (o Sabugal) ceifar trigo e, do mesmo modo iam, também, trabalhar para as campanhas de tomate em Santarém, ou para as vindimas no Ribatejo.

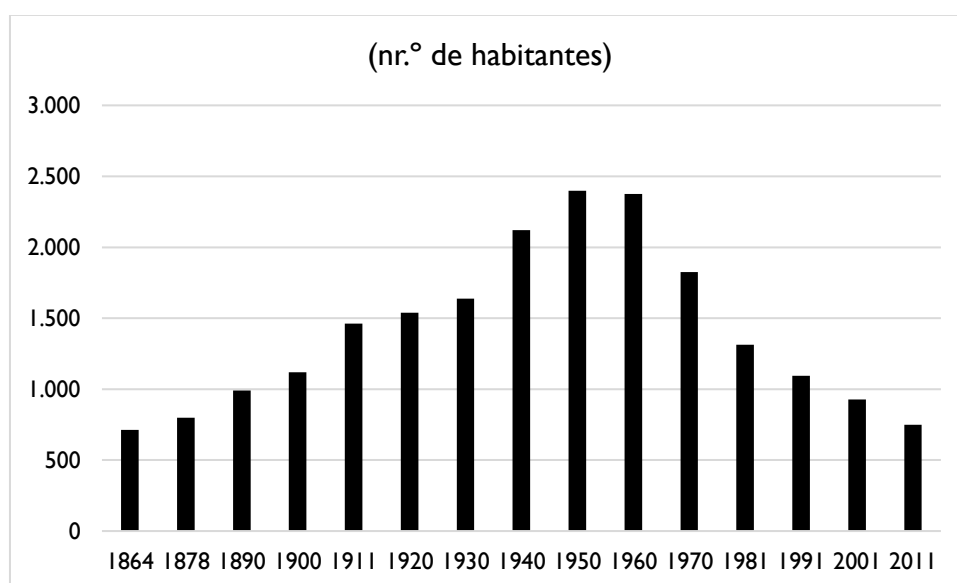
Já durante as décadas de 1960 e de 1970, a emigração teve como destino preferencial a França e a Alemanha, mas também o Luxemburgo e os Estados Unidos. Num estudo sobre o fenómeno migratório na região Centro, editado pela Comissão de Coordenação e Desenvolvimento Regional do Centro, Regina Duarte e Marcel Viergever contam-nos que entre 1960 e 1981 emigrou um total de 158 famílias de Penha Garcia, equivalendo a cerca de 27% da população que aí residia (1986). Os autores observaram, também, que 80% dessas emigrações fizeram-se “a salto”, ou seja, clandestinamente (Ibid.: 71).

A emigração fazia-se, sobretudo, com base em redes de parentesco pré-estabelecidas. A maioria dos que saíram de Penha Garcia já tinham alguém a trabalhar em França, geralmente, um familiar – *por exemplo*, uma irmã, uma prima, uma tia. Tanto no contexto da localidade como no novo contexto

transnacional, o parentesco constitui a base da organização social de Penha Garcia. Para além, da emigração, muitos optaram pelas migrações internas, sobretudo com destino à área metropolitana de Lisboa.

Em 1985, Regina Duarte e Marcel Viergever notaram que já tinham regressado a Penha Garcia 43% dos emigrantes que tinham saído nas décadas precedentes (Ibid.). As várias fases de regresso à terra encontram-se materialmente inscritas no conjunto de novas urbanizações que desde então se foram construídos no sopé da Serra de Penha Garcia. No entanto, o regresso dos emigrantes nunca foi suficientemente numeroso para superar os efeitos dessa perda demográfica, nem tão pouco para estancá-la. Desde os anos de 1960 até à data do último censo, de 2011, o decréscimo populacional tem sido continuo. Veja-se aqui o gráfico com os dados da população residente:

GRÁFICO 2 – EVOLUÇÃO DA POPULAÇÃO RESIDENTE EM PENHA GARCIA



Fontes: Este gráfico foi elaborado com base nos Censos de 1864 a 2011. Os dados estatísticos encontram-se listados na tabela em anexo (cf. ANEXO A), no final da tese, onde constam também as respetivas referências do Censos usado na sua elaboração.

Se compararmos o número de pessoas que aí residiam em 1960 com a sua população em 2011, observamos uma perda de cerca de 69% da sua população (cf. tabela 1, em anexo). E se nos reportamos aos 928 habitantes que aí residiam em 2001, somente 278 pessoas se incluíam na categoria de “população ativa” (INE 2001). Nesse mesmo ano, a maioria dos residentes (465 moradores) vivia de pensões e/ou de reformas, o que equivalia a 64% do total da população. Estes dados podem observar-se na seguinte tabela:

**QUADRO 1 – PRINCIPAL MEIO DE VIDA DA POPULAÇÃO
RESIDENTE EM PENHA GARCIA.**

PRINCIPAL MEIO DE VIDA (2001)	Nº
Trabalho	211
Subsídio temporário por acidente de trabalho ou doença profissional	1
Subsídio de desemprego	9
Pensão/reforma	465
Rendimento de propriedade ou empresa	8
Apoio social	1
A cargo da família	228

Fonte: População residente (N.º) em Penha Garcia (à data dos Censos 2001) e principal meio de vida; Decenal - INE, Recenseamento da população e habitação - Censos 2001.

A maioria da população ativa – 44% do total da população – trabalhava no setor agrícola. Todos os residentes de Penha Garcia com que contactei durante o meu trabalho de campo trabalhavam quotidianamente nas suas hortas, geralmente anexas às suas casas. Os produtos cultivados nas hortas (por exemplo, batatas, couves, arvores de fruta, ou ervas aromáticas) constituem um importante recurso para a economia familiar. No caso dos mais idosos os produtos da horta funcionam como um suplemento à reforma.

No que concerne à religião, à semelhança de todas as outras freguesias de Idanha, a população é maioritariamente católica. Segundo o atual pároco da localidade, João Esteves Felipe (mais conhecido por Pe. Filipe), do conjunto das suas paróquias⁴⁹ esta é “casa mais bem composta” de Idanha, pela grande afluência de pessoas á missa dominical. A vida religiosa de Penha Garcia situa-se em dois polos – a igreja e a capela de S. Lourenço – mas o principal é, naturalmente, a igreja. A capela de São Lourenço, situa-se na área de urbanização mais recente de Penha Garcia, junto a uma das entradas da aldeia. Por incapacidade ou limitação física da população mais idosa em se deslocar à igreja matriz, aos domingos uma mulher reza o terço na capela de S. Loureço. No entanto, nas duas partes da aldeia, há ministras de comunhão responsáveis por ir dar a comunhão dominical a casa dos mais idosos.

Os velórios dos mortos da área residencial mais recente realizam-se também na Capela de São Lourença; já os defuntos da zona histórica são velados na Capela do Divino Espírito Santo, situada junto às antigas “portas da vila”. Quando há algum defunto na aldeia, as famílias enlutadas - pela sua missa

⁴⁹ É um padre natural do concelho de Idanha-a-Nova, mas precisamente de São Miguel d’Acha. Faz parte do Arciprestado de Castelo Branco, onde é responsável pelas paróquias de Salvaterra do Extremo, Monfortinho, Toulões e Penha Garcia.

de sétimo dia - oferecem um pão a cada uma das pessoas que comparecem na respetiva missa de sétimo dia em louvor do defunto. Dada a frequência de mortos na aldeia, ou daqueles que, morrendo fora da localidade (por exemplo, em Paris) fazem questão de aí serem sepultados, durante a minha pesquisa de terreno cheguei a ir para casa, depois da missa, com três sacos de pão.

Um dos momentos de celebração da vida religiosa mais importantes para esta população realiza-se por ocasião da procissão a Nossa Senhora da Azenha (apesar da padroeira de Penha Garcia ser Nossa Senhora da Conceição). “As cruces da Senhora d’Azenha”, nome pelo qual o seu culto é designado em Penha Garcia, realizam-se anualmente na última Quinta-Feira da ascensão. Nesse dia, pela madrugada, alguns membros da comunidade fazem cruces em paus e, acompanhados do resto da população, seguem cantando em procissão até à capela de Nossa Senhora da Azenha. Note-se que o canto de devoção à Nossa Senhora da Azenha foi gravado por Michel Giacommetti, na voz de Catarina Chitas, – uma das líderes da EdA e do Rancho de Penha Garcia, nos anos de 1930-1970 (cf. Giacommetti, 1971, 5.º Programa: “Fragmentos de um Inquérito Musical em Penha Garcia).

O santuário situa-se num descampado (um azinhal), a meio caminho entre Penha Garcia e Monsanto (a cerca de 7km de Penha Garcia). Um dos aspetos mais interessantes do culto de Nossa Senhora da Azenha é o facto dessa entidade divina ser, também, fervorosamente cultuada pela população de Monsanto, que a reclama como sua. Na Quinta-feira da Ascensão as duas povoações acorrem ao campanário onde se deu a sua aparição e se erigiu o seu lugar de culto. Depois de celebrada a missa e benzidas as terras, a “santinha”, já coberta de notas e de cordões de ouro é levada pelo Monsanto para a sua igreja matriz (Igreja de São Salvador). Os mais devotos de Penha Garcia não conseguem evitar um choro de grande intensidade emotiva.

Naturalmente, o campo da religião não se encontra separado da realidade social e económica da aldeia. Um exemplo paradigmático dessa estreita relação é precisamente a prática costumeira de oferecimento de pão a quem atende à missa de sétimo dia dos defuntos na aldeia, anteriormente referida. A revitalização dessa prática nos anos de 1990 traduziu-se numa fonte de rendimento acrescido para as padarias de Penha Garcia. Note-se que no presente, existem seis padarias em Penha Garcia que distribuem o seu pão por toda região de Beira⁵⁰. O pão desta localidade, especialmente as bicas de azeite, são bastante apreciadas e reconhecidas em todo o concelho. Há, também, em Penha Garcia uma pequena zona industrial – com serviços nas áreas da silvicultura, panificação, produção animal, e fabricação de madeiras. Esta é uma das poucas aldeias onde ainda mantém ativa uma escola básica do primeiro ciclo. Por outro lado, a aldeia é um dos principais polos de turismo no município atraindo dezenas de visitantes diários.

⁵⁰ Uma dessas padarias distribui cerca de cinco mil unidades por dia.

Coube, em grande medida, aos que regressaram à terra agirem sobre a realidade material da mesma, tanto no que respeita à dinamização da economia local⁵¹ como na renovação de redes de sociabilidade na terra. Foi sobretudo através da criação de grupos recreativos e da revitalização de rituais, incluindo a EdA, que se tem procurado contrariar o declínio cultural dessas freguesias, visando a regeneração social do seu quotidiano. Importa lembrar que é sobre esse processo de revitalização – que irei esmiuçar na segunda parte deste capítulo – que esta tese se detém.

Em 1983 foi criado o primeiro rancho de folclórico de Penha Garcia (Rancho Folclórico de Penha Garcia), através do qual um grupo de pessoas da aldeia, sobretudo de migrantes de regresso à terra, procurou recriar o repertório musical tradicional, celebrando as suas tradições e modos de vida passados. O trabalho coletivo de recolha e de encenação do repertório do rancho focalizou-se no período de 1880 a 1915, materializando-se na consolidação de um repertório musical e coreográfico; mas, também, na recomposição de figurinos associados a “classes” e a estados sociais na aldeia – por exemplo, os domingueiros abastados, os domingueiros pobres, os romeiros, os noivos, assim como os trajes de trabalho e raianos.

No ano seguinte, em 1984, foi criado um evento bianual de reconstituição histórica e etnográfica da vila no passado, intitulado as *Jornadas Etnográficas de Penha Garcia*. Nesse evento realiza-se uma feira que congrega diversos artesões da aldeia e dos arredores que exibem e vendem os seus produtos – por exemplo, adufes, rodilhas, maias, rendas. O programa das Jornadas inclui, geralmente, a recriação de práticas religiosas⁵².

O momento de renascimento cultural que se viveu na aldeia no final dos anos de 1980 foi, em grande medida, organizado e institucionalizado na localidade através da criação da *Associação de Defesa do Património Cultural e Natural de Penha Garcia* (fundada no ano de 1987⁵³). Uma das iniciativas da associação, com vista à salvaguarda e à valorização do património local, foi a criação de um rancho folclórico na aldeia, intitulado *Grupo Etnográfico os Garcias*⁵⁴ (cf. Ventura 2016). Este

⁵¹ Em 1986 Regina Duarte e Marcel Viergever contaram um total de 14 cafés na aldeia. Desde então houve uma redução do número desses estabelecimentos comerciais, há hoje um total de seis cafés na aldeia, mas aumentaram substancialmente o número de empresas e de estabelecimentos comerciais. Para além das seis padarias já mencionadas, encontramos hoje em Penha Garcia duas pensões residenciais, três mercearias, uma esteticista, um antiquário, dois restaurantes – frequentados diariamente por um grande fluxo de clientes, e dois negócios de venda de artesanato. Assim, na freguesia existem 19 estabelecimentos abertos ao público.

⁵² O ver o “ascendente” através do derrame de azeite num prato, ou a encenação da passagem da “Boa hora” e da “Má hora”.

⁵³ Um dos elementos fundadores desta associação e o diretor da mesma até 2010, Américo André, na sua tese de mestrado sintetiza-nos os objetivos da associação, nas seguintes palavras: “executar projetos educativos, de sensibilização ambiental, assim como organizar ações de intervenção nas áreas do património histórico material e imaterial, nomeadamente na preservação das memórias orais e marginais, existentes na cultura popular.” (2012: 15).

⁵⁴ De acordo com a pesquisa de mestrado realizada por António Ventura em torno das práticas culturais e religiosas em Penha Garcia, o repertório deste segundo rancho deu continuidade – “às dramatizações históricas que a associação vinha fazendo (ceifa, malha, alfaias agrícolas)” (Ventura 2016: 26).

segundo rancho na aldeia era constituído por pessoas já em idade de reforma ou a viver de pensões, que se encontravam inscritos num curso de alfabetização promovido pela própria associação. Para além destes dois ranchos ainda havia na aldeia um terceiro grupo, constituído pelas adufeiras de Penha Garcia.

A associação foi também responsável pela angariação de fundos para o restauro das capelas do Espírito Santo e São Lourenço (cf. André 2012) e pela revitalização de uma parte do complexo ritual quaresmal e pascal da localidade, incluindo a EdA. Na década de 1980, deu-se ainda início a um processo de musealização da própria aldeia. A associação adquiriu casas fechadas (abandonadas) no centro histórico da vila e financiou a reconstrução do castelo (com recurso a donativos dos residentes, e com coparticipação financeira do INATEL).

Encontramos aqui um fenómeno que foi, de algum modo, transversal a várias localidades no país. Entre meados dos anos de 1980 e os anos de 1990 criaram-se em Portugal muitas associações dedicadas à salvaguarda do património local. Essas foram, em grande medida, financiadas pelo INATEL e pelos governos regionais e autárquicos – geralmente, com base no quadro de financiamentos europeus com vista ao desenvolvimento do território

Desde os anos de 1990, o conjunto de iniciativas locais aqui identificadas articularam-se com políticas e práticas culturais da autarquia concebidas para o desenvolvimento turístico do município. Coube à Câmara Municipal de Idanha-a-Nova a criação de um centro de interpretação dos icnofósseis⁵⁵. Esse centro interpretativo situa-se no vale do Ponsul, nas traseiras de Penha Garcia, e integra um percurso turístico na aldeia, intitulado *A Rota do Fósseis*. Nessa mesma vertente das penhas quartzíticas, encontramos um conjunto de moinhos de rodízio e de habitações de moleiros, que foram convertidos em centros de interpretação dos modos de vida rural da população no passado, tal como foi anteriormente referido.

Mais recentemente, em agosto de 2017, foi inaugurado em Penha Garcia o Núcleo Museológico São Pedro de Alcântara e Biblioteca Pires de Campos, tendo como espólio a coleção privada de João Pires de Campo, um padre⁵⁶ natural de freguesia. Contudo, mesmo com a presença dos vários grupos culturais e religiosos na aldeia, e com a visita diária de dezenas de turistas à aldeia, a população de Penha Garcia continuou a declinar. Os que aí residem falam da vida social e cultural da aldeia com uma certa melancolia, recordando-se da vitalidade que a aldeia tinha, quando eram jovens, comparando-a ao seu atual despovoamento.

⁵⁵ Aí conservam-se vestígios da passagem de trilobites e outros seres marinhos, de gerações glaciares.

⁵⁶ Conta-se na aldeia que o padre terá adquirido uma parte significativa da sua coleção por via do contrabando, fazendo uso da sua condição clerical para passar a fronteira e pagando a uns quantos homens para o assistirem no transporte das peças traficadas.

Não há muita interação entre os turistas que visitam a aldeia e o quotidiano dos seus residentes, o que se deve, em parte, à própria configuração da povoação. O polo principal de atração turística localiza-se nas traseiras da zona residencial da aldeia (na vertente das fragas quartzíticas).

Concluindo, até meados dos anos de 1970, o isolamento geográfico de Penha Garcia associou-se a um processo social de estratificação social, principalmente devido à condição subalterna, e de pobreza da maioria da população. Por outro lado, a proximidade da fronteira constituiu um importante recurso económico para a sua população (*i.e.*, o contrabando, o trabalho nas campanhas agrícolas na raia espanhola, mas também o trabalho como guardas fiscais). A fronteira funcionou também como uma *margem* que permitiu que grande parte da sua população se pudesse libertar de uma condição de *imobilidade social* – no sentido duplo do termo, de “classe” e de fechamento territorial. Ao contrário da aldeia de Corgas, onde persiste até ao presente um conjunto de estruturas e formas de organização sociais de base comunitária, em Penha Garcia, já desde meados dos anos de 1980, que se vive na aldeia um paradigma de recriação e musealização do seu próprio passado rural. Assim, o fenómeno contemporâneo de regresso-à-terra e de revitalização de práticas costumeiras, como a EdA, é aqui entendido como um processo de re-invenção de uma realidade social. Nesse processo, o repertório cultural desta localidade tem-se apresentado como formas práticas de construção de um futuro possível.

2.6. Processos de Turistificação e Proletarização na Freguesia de Monfortinho

A cerca de 15 quilómetros de distância a Sudeste de Penha Garcia, encontramos a aldeia de Monfortinho. A antiga freguesia é delimitada a Sul pela aldeia de Salvaterra do Extremo, com quem partilha a linha da raia de Idanha e a atual unidade administrativa (a União de Freguesias de Monfortinho e de Salvaterra do Extremo⁵⁷). Monfortinho encontra-se ainda delimitada a Oeste pela povoação de Alcafozes, e a Sudoestes pela freguesia de Toulões. Esta é uma das povoações do município que se situa mais perto da linha de fronteira, encontrando-se fisicamente separada de Espanha pelo Rio Erges, distando somente cerca de quatro quilómetros do município espanhol de Zarza la Mayo, na província de Carceres. Fazem parte da aldeia de Monfortinho, os lugares da Torre e das Termas de Monfortinho.

Apesar do afastamento das fragas quartzíticas de Penha Garcia, Monfortinho partilha da mesma unidade paisagística dessa freguesia. A povoação situa-se num vale ladeado pela interseção de serras (nomeadamente da Serra de Gorda e da Serra do Cancho) que correspondem ao fim da Falha do

⁵⁷ Por motivo de um processo político reorganização administrativa das freguesias, implementado à escala nacional, desde o ano de 2013 Monfortinho passou a constituir freguesia com Salvaterra do Extremo.

Ponsul. Desde o final do século XIX Monfortinho partilhou de culturas agrícolas muito idênticas aos campos em redor do Penha Garcia, mais precisamente o montado, de azinheiras e sobreiros. Note-se que algumas famílias naturais de Monfortinho trabalharam, também, como ganhões no Vale Feitoso. Antes do início da guerra civil espanhola (1936-39), grande parte da população passava temporadas nas terras da raia espanhola em transumância com o gado, ou a trabalhar em campanhas agrícolas.

A estrada que liga Monfortinho à aldeia de Toulões é atravessada por uma extensa campina com zonas de sobreiros, com pastagens, olival, e hortas familiares. Ao percorrer essa estradas, por vezes, é-se interrompido pela passagem de numerosos rebanhos ovelhas. Aí é ainda possível ver um par de pastores; outrora a pastorícia era um dos principais modos de vida da população local.

A densidade demográfica na freguesia é bastante reduzida, com uma ocupação média de 20 pessoas por km². À data do último censo (2011), residiam em Monfortinho um total de 536 pessoas, incluído a população dos lugares da Torre e das Termas de Monfortinho. Comparativamente às 1,345 pessoas que aí residiam no ano de 1960, Monfortinho perdeu cerca de 60% da sua população. Nessa década a freguesia perdeu um total de 409 pessoas. Veja-se na seguinte tabela os dados referentes à evolução demográfica na freguesia:

QUADRO 2 – EVOLUÇÃO DEMOGRÁFICA NA ALDEIA DE MONFORTINHO

1960	1970	1981	1991	2001	2011
1,345	936	885	756	608	536

Observações: Esta tabela foi elaborada a partir dos Censos relativos aos respetivos anos. Para uma visão comparativa dos dados demográficos (população residente) relativamente às outras freguesias do concelho consulte-se o Anexo A da presente tese. Os dados estatísticos citados encontram-se referenciados na página seguinte à tabela apresentada no Anexo A.

Mesmo não havendo dados estatísticos oficiais relativos ao número de emigrantes por freguesia, a decalagem populacional que aí se verificou nos anos de 1960 terá sido sobretudo motivada pela emigração a salto, tal aconteceu um pouco por todo o país rural.

Com vista a um apuramento de dados demográficos e sociológicos da aldeia de Monfortinho (e não da freguesia) realizei, durante o meu trabalho de campo, um *levantamento de vizinhos*. Nesse processo, encontrei mais de dois terços das casas da aldeia "*fechadas*"; e, fui informado que cerca de um quarto dessas casas são apenas habitadas sazonalmente por (e)migrantes, em tempo de férias ou de regresso em ocasiões festivas na aldeia. No ano de 2017 contei um total 78 residentes permanentes em Monfortinho, com uma média de idade de 64 anos. Cerca de metade dessa população vivia então de pensões de invalidez, incapacidade ou de velhice, atribuídas pela Segurança Social (43% da população). No Centro de Dia de Monfortinho trabalham quatro mulheres em idade ativa, e usufruem

desse equipamento social um total de 27 pessoas, 13 dos em regime diário e os restantes através dos serviços domiciliários. Existiam apenas cinco jovens, estudantes a residir na aldeia. No que concerne aos dados gerais sobre a demografia desta aldeia atente-se nesta tabela:

QUADRO 3 – DEMOGRAFIA DA POPULAÇÃO DE MONFORTINHO, 2018

Dados de síntese do Levantamento de Vizinhos	N.º
Residentes na aldeia	78
N.º de agregados familiares	22
Pop. com trabalho	21
Pop. a viver de pensões/reforma	34
Pop. a usufruir do Centro de Dia	27
Migrações de Regressado (permanentes)	26

Observação: os dados aqui compilados parte de um levantamento de vizinhos realizado na aldeia de Monfortinho. Os dados aqui apresentados foram obtidos através de um inquérito realizado de porta-a-porta. Para além da caracterização geral da população residente, foram também anotados aspetos sobre: (i) a vida religiosa da aldeia, (ii) as relações laborais com as Termas de Monfortinho e (iii) o percurso migratório de cada uma das pessoas entrevistadas.

Dos 21 residentes que constituem a população ativa da aldeia, apenas um trabalha no setor agrícola, e os restantes no setor dos serviços (ex.: empregadas da limpeza, serviços sociais, comerciantes, ou técnicos das Termas de Monfortinho). Já a população em idade ativa, que nasceu entre finais da década de 1940 e meados dos anos 1950, apesar de já ter tido o seu primeiro emprego no setor da hotelaria nas Termas de Monfortinho, manteve sempre uma estreita relação com o trabalho agrícola. A agricultura de autossustentação familiar e o trabalho em campanhas agrícolas sazonais durante os períodos de encerramento da estância balnear, constituíram sempre um recurso fundamental para a economia familiar.

Foi com a construção e institucionalização da estância balnear no lugar das Termas de Monfortinho, e com o complexo turístico que se desenvolveu em seu redor, que se veio alterar profundamente a realidade económica desta localidade. Note-se que o lugar das Termas de Monfortinho situa-se no sopé da serra de Penha Garcia, junto à margem direita do rio Erges, a cerca de 200 metros de distância de Espanha. Daí se avista uma parte da Serra da Gata, um elemento paisagístico da raia da Estremadura espanhola. Já desde o século XVII as propriedades curativas da água da fonte de Monfortinho eram conhecidas pela população, e nas redondezas – em particular pela população da raia espanhola – por terem efeitos curativos. Da constatação dos poderes terapêuticos das águas das Caldas de Pena Garcia provem a sua designação local de Fonte Santa.

Paralelamente aos discursos e conceções populares sobre os poderes sagrados da fonte, data do século de XVIII um conjunto registos científicos sobre os efeitos medicinais dessas águas (cf. Barreto

1950). Para um panorama sócio histórico da evolução da estância termal de Monfortinho, veja-se o artigo de Andreia da Silva Almeida, publicado pelo Centro de Estudo Ibéricos (cf. Almeida 2013). Depois de um período inicial de construção e institucionalização da estância termal no início do século, em 1935, as Termas de Monfortinho foram objeto de um impressionante desenvolvimento económico local, que durou até aos anos de 1980. Importa destacar que a construção do equipamento das Termas e do Hotel Fonte Santa – onde se hospedava a maioria dos seus utilizadores – bem como a sua gestão estiveram ao cargo do Conde da Covilhã, (Júlio Anahory de Quental Calheiros), e pelo Visconde de Guilhomil (Ruy Vieira Peixoto de Villas Boas), que formaram uma com o nome de Companhia das Águas da Fonte Santa de Monfortinho.

A quase a totalidade da população da aldeia de Monfortinho, com quem falei durante a minha pesquisa de terreno (residentes e e/migrantes), trabalhou no complexo termal das Termas ou em estabelecimentos comerciais que se criaram ao seu redor. No período inaugural de institucionalização da estância termal, em 1935, a empresa contratou “um médico, um administrador, uma engarrafadeira, um hortelão e uma cozinheira” (Almeida 2013: 16). No ano de 1945, o governo do Estado Novo inseriu Monfortinho no roteiro turístico nacional, denominada essa área por Zona de Turismo das Termas da Fonte Santa de Monfortinho. Assim, ao mesmo tempo que se desenvolvia e promovia um dos grandes centros de turismo à escala nacional, a poucos quilómetros de distância, o governo do Estado Novo premiara a aldeia de Monsanto com o título a Aldeia Mais Portuguesa de Portugal (1938). Dois dos principais eixos de emblematização e turistificação do Estado o Novo localizavam-se, portanto nas terras de Idanha Uma década mais tarde, a estância balnear e o hotel já empregavam praticamente a totalidade da população de Monfortinho.

Em suma, desde 1935 a 1974 as termas de Monfortinho transformaram-se num complexo de serviços hoteleiro altamente sofisticado, incluído a comercialização das suas águas e o desenvolvimento de um serviço de saúde reconhecido por todo o país. De acordo como um inquérito nacional conduzido para efeitos de avaliação de estâncias termais no país, *Hierarquização das Estâncias Termais Portuguesas* (1973), as Termas de Monfortinho apareciam aí classificadas como uma das melhores a nível nacional, ocupando o 7º lugar. Nessa mesma publicação podemos ler que no ano de 1973 existiam em Monfortinho dois estabelecimentos hoteleiros (o Fonte Santa e o Astoria), com uma capacidade de alojamento total para 637 pessoas, um campo de ténis, uma reserva destinada a atividades recreativas e de caça e pesca, uma piscina e um campo de tiro (Cunha 1973).

Por seu lado, a aldeia de Monfortinho, situada apenas a cerca de 8km do lugar das Termas de Monfortinho, tornou-se uma espécie de aldeia periférica, pois a maioria dos seus moradores trabalhava no complexo termal e turístico da Termas. A própria igreja de Monfortinho foi construída a partir de fundos angariados em peditórios realizados aos clientes das Termas

A partir do final da década de 1980, o fluxo de turistas nas Termas começou a declinar (cf.: Almeida 2013) e, conseqüentemente, os trabalhadores começaram a experienciar um processo de precarização das suas condições laborais, que se traduziu numa perda acentuada de postos de trabalho e na transição laboral para um regime de contratações a termo parcial, restrito às épocas balneares (de maio a outubro). No entanto, a população de Monfortinho manteve sempre a prática da agricultura de autossustentabilidade, sobretudo através do cultivo das suas hortas familiares, procurando assim garantir um suplemento à sua remuneração no setor dos serviços (nas Termas). Por outro lado, em períodos de época baixa nas Termas, os trabalhadores que ficavam sem contrato continuaram a recorrer ao trabalho sazonal nas campanhas agrícolas.

Em 1991 o complexo termal e turístico da companhia do Conde da Covilhã foi vendido ao Grupo Espírito Santo. Deste modo, e num mesmo plano histórico, o destino do Vale Feitoso e das Termas foram idênticos, ambos transitaram da posse de famílias de Condes e Viscondes para a família Espírito Santo, sucedendo-lhes a falência (a insolvência, no caso do Vale Feitoso). Nos dois casos a maioria da população residente ficou a trabalhar por conta dessas empresas familiares. Todavia, pelo caminho, muitos optaram pela emigração como alternativa à exploração salarial que aí se praticava.

No meu levantamento de vizinhos contei um total de 34 pessoas que regressaram à terra, depois de terem estado cerca de duas décadas fora. O destino preferencial da emigração foi a cidade de Baiona em França, onde existe atualmente uma comunidade de naturais de Monfortinho. Houve, também, quem tivesse emigrado para a cidade de Dortmund, na Alemanha, ou para Madrid em Espanha, entre outras. Como veremos na segunda parte deste capítulo, a maioria das mulheres do atual grupo da EdA reside na área metropolitana de Lisboa ou em cidades próximas (Fundão ou Castelo Branco), deslocando-se a Monfortinho para participar nos rituais religiosos da localidade.

O principal problema social vivido pela população de Monfortinho é o despovoamento da aldeia. Por sua vez, a crise demográfica que aí se vive está associada a uma incerteza face ao declínio da cultura local. Embora grande parte da aldeia se encontre desabitada, pela manhã ou pelo final da tarde é ainda possível ver-se pequenos grupos de vizinhos sentados à soleira das suas portas ou em praticas da aldeia, à conversa.

Em Monfortinho há quatro espaços que agregam e dinamizam vida local. Um desses espaços é o clube da Associação Cultural das Festas de Monfortinho, que se localiza na antiga escola primária da aldeia. É aí que convivem os cinco jovens da aldeia, mas também alguns homens e mulheres adultas da população. Os outros espaços sociais da aldeia são o café, que se localiza na praça central, o restaurante Fontela, e o Centro de Dia. Este último é particularmente importante, pois mais de metade da população da freguesia é reformada e usufrui quotidianamente desse equipamento. Aos sábados ou domingos, depois da missa, a igreja é o espaço que congrega a maioria da população.

Do domínio cultural ou religioso, a população de Monfortinho é, por todo o concelho e em algumas povoações na raia espanhola, conhecida por realizar o Bodo de Monfortinho. A festa faz-se todos os anos, sete dias depois do domingo de Páscoa, com intenção de se cumprir uma promessa feita a Nossa Senhora da Consolação⁵⁸, tendo como característica principal a dádiva de refeições coletivas a todos os que acorrem ao Bodo. O grosso da população nutre um forte sentimento afetivo por esta festa, o que confere à mesma um papel importante no reforço da coesão social e da identidade cultural da aldeia. É com a celebração anual do Bodo que se formula e reproduz a identidade local de Monfortinho, tanto na esfera interna (no círculo de vizinhos, no agregado familiar), como em relação às aldeias vizinhas. Todas as histórias de vida que recolhi nesta aldeia entretecem-se a partir do Bodo (geralmente diz-se: “no ano em que fui festeiro...”, ou “no ano em que um meu filho foi festeiro”); desse modo a festa serve também como um dos principais marcadores temporais na narrativa autobiográfica das pessoas desta aldeia. A maioria dos habitantes locais já exerceu o cargo de festeiro por mais do que uma vez, e todos fazem questão em participar na atividade de preparação da festa, dando apoio aos festeiros. As atividades de preparação da festa decorrem ao longo do ano e incluem peditórios coletivos, a organização de convívios de angariação de dinheiro, ou a confeção de alimentos⁵⁹.

Há também na aldeia um grupo de mulheres que fazem parte do Grupo dos Martírios. Para além da prática do ritual quaresmal dos Martírios do Senhor pelas ruas da aldeia, este grupo terá sido responsável pela continuidade de uma parte dos rituais vernaculares associados à celebração à semana santa. Mais recentemente, o “grupo dos Martírios” foi também responsável pela revitalização de uma parte do complexo religioso quaresmal e pascal outrora praticado na aldeia. Este grupo foi também responsável pela criação do rancho folclórico de Monfortinho - Cantigas d’Aldeia.

Ao contrário de Penha Garcia, esta aldeia não se inscreve no circuito turístico de Idanha. Só muito esporadicamente se veem passar turistas por Monfortinho, e os que vêm visitar a aldeia são sobretudo espanhóis, geralmente interessados em assistir ao Bodo de Monfortinho. O lugar com maior valor histórico e social para a população local é a capela de Nossa Senhora da Consolação (que tem configuração arquitetónica idêntica às capelas do Divino Espírito Santo). Foi nessa capela que a maioria da população se casou e foi lá que batizaram os seus filhos e este é, naturalmente, o lugar da santa

⁵⁸ De acordo com a memória social da população, o Bodo de Monfortinho faz-se desde o ano de 1870. Nesse ano, depois de um período de grande seca os terrenos agrícolas da povoação foram evadidos por uma praga de gafanhotos. Diante desse cenário de devastação das colheitas, os lavradores da povoação procuram solucionar apelando a uma intervenção divina para a proteção dos seus campos, prometendo a Nossa Senhora da Consolação o oferecimento um Bodo aos pobres como contra dádiva à santa por as suas terras terem sido libertadas da praga de gafanhotos. Desde então, a população empenha-se no trabalho anual e coletivo de realização do Bodo. Leia-se o artigo de Eddy Chambino para mais detalhes sobre uma problematização histórica e cultural do Bodo de Monfortinho (Chambino 2018).

⁵⁹ Tanto na confeção de contra dádivas alimentares a serem usadas nos peditórios, como na confeção das refeições do Bodo, quando já se aproxima a semana da festa.

padroeira da terra. Há também na aldeia um pelourinho cuja construção data do século XVI, e um armazém da Associação de Festas de Monfortinho. Aí encontramos uma pequena escultura de ferro, de autoria de João Dionísio, representando uma assemblagem de símbolos do Bodo (um caldeirão, uma espiga, e um gafanhoto).

Importa aqui sobretudo atender à articulação que se estabeleceu, já desde o princípio dos anos de 1930, entre um modo de vida rural e o turismo; mas, também a persistência de formas culturais de matriz rural, numa freguesia marcada por intenso e logo processo de des-agrarização (Baptista 2003). Assim, muito do que se tem sido escrito sobre novos usos ou funções do rural, é aqui uma realidade já com alguma longevidade.

Um olhar atento sobre as transformações sociais e políticas na freguesia de Monfortinho mostramos também que, à semelhança do contexto de Penha Garcia, esta foi uma sociedade submetida ao governo de uma família de condes. A incapacidade de aí realizarem os seus sonhos de vida fez com que a maioria dos habitantes acabasse por sair, procurando melhores condições de vida fora da aldeia. Com os regressos à terra, permanentes, pendulares ou periféricos (realizando-se a partir de cidades e vilas nas redondezas), os naturais de Monfortinho têm proactivamente tentado manter e/ou revitalizar a sua cultura local, nomeadamente através da prática do complexo ritual associado à quaresma e à celebração da Páscoa.

2.7. O Declínio de um “Tempo Longo” e a Persistência de uma ‘Economia Moral’ na Beira Baixa.

Em traços gerais, tanto Monfortinho como Penha Garcia foram submetidas, por parte de um par de famílias de elites nobiliárquicas e burguesas, a processos sociopolíticos e económico conducentes a um fenómeno de estratificação social, de modo muito idêntico ao estudado por José Cutileiro em Vila Velha, no Alentejo (cf. Cutileiro 1977).

O fechamento e o isolamento geográfico destas duas freguesias do Sueste da Beira, condicionaram profundamente a realidade social e económica das suas populações. Essas condições foram minuciosamente descritas e analisadas por Orlando Ribeiro (1944) e por Jaime Lopes Dias (s/d [1933]). A esse respeito, Orlando Ribeiro observava que “um destino de isolamento e de arcaísmo pesa sobre estas terras distantes, *arraianas*” (1944: 6, ênfases do autor), acrescentando que nelas havia uma “débil consciência de propriedade” (Ibid.: 19). Essa última condição, facilitou a apropriação privada de grande parte dos terrenos incultos e dos baldios que aí existiam no período anterior á reforma agrária legislada pelo regime liberal (vide: Ribeiro 1944). Num plano sociológico, o processo histórico e político de desestruturação e/ou abolição de velhos direitos consuetudinários – que

garantiam um usufruto comunal à terra no passado –, de aumento da estratificação social e, subsequentemente, de precarização laboral da grande massa da população, estão na base do êxodo rural que aí se verificou nos anos de 1940-80.

No domínio religioso, em ambas as freguesias de Monfortinho e de Penha Garcia, o complexo ritual e festivo associado ao ciclo anual – que pontua o calendário agrário de ambas as sociedades (Brito 1996) – continua a constituir o principal quadro de referência para a estruturação ideológica, moral e identitária das populações nessas freguesias. Uma parte significativa das interações sociais e das trocas entre os habitantes locais produziu-se precisamente no contexto das suas celebrações religiosas. A esse respeito veja-se, por exemplo, o trabalho anual implicado na realização do Bodo de Monfortinho, anteriormente descrito, ou as articulações intercomunitárias que se estabelecem aquando das procissões de Nossa Senhora da Azenha (entre Penha Garcia e Monsanto).

Numa visão de conjunto sobre estas duas freguesias, a prática da religião local tem um importante papel no que João Leal identifica como sendo os processos de “fabrico de conexões dos homens e das mulheres com os deuses e dos homens e das mulheres entre si” (Leal 2017: 13). Nesse sentido, as estruturas religiosas nessas freguesias têm sido localmente usadas pelas suas populações como ‘*tecnologias rituais*’ (Ibid.), que através de um trabalho de interações têm operado o “fabrico simultâneo do religioso e do social” (ibid.). Em Corgas, essa relação de mutualidade e/ou de simultaneidade entre o religioso e o social é praticamente indestrinçável. Os sistemas organizativos e os espaços produtivos, comunais e cooperativos, que aí se encontram ainda parcialmente ativos constituem um quadro de referência ideológico e moral, e um recurso económico material, que é produtor da própria ‘localidade’ (cf. Appadurai 1998).

Importa, todavia, sublinhar que dada a predominância do minifúndio agrário, e a centralidade da silvicultura em Corgas, ao invés da produção cerealífera, não se verificaram processos de estratificação social como os existentes nas freguesias de Idanha. Apesar de aí existir, também, uma diferenciação social entre “ricos” e “pobres”, a maioria das famílias tinha parcelas de terras, o que garantia à população local um recurso patrimonial a que se podia recorrer em momentos de necessidade. Esse sistema de organização social de base costumeira foi sendo, naturalmente, atualizado pela sua própria população. Apesar desse quadro social já não constituir o principal meio de estruturação da vida sua população, continua, ainda assim, a ocupar um lugar central na reprodução de valores morais consensuais, a que podemos denominar por sistema de ‘economia moral’ (E.P. Thompson 2008).

Finalmente, a compreensão dos significados e valores culturais associados à prática da EdA não se podem dissociar do processo histórico-social aqui descrito. Pelo contrário, a EdA foi uma parte constitutiva desse sistema de economia moral e, em certa medida, ainda o é, como veremos adiante. É através dessa prática ritual que se entretecem, e reproduzem relações com os antepassados, recentes, da aldeia. No tempo quaresmal, a sonoplastias gerada pelo canto projetivo de apelo às almas

ativa, em quem o escuta, processos sociais de meta-reflexividade em torno da *morte*, acomodando-a socialmente na aldeia. Assim entendida num quadro mais abrangente de uma economia moral, a EdA corresponde a um sistema tecnológico equivalente ao do lagar de azeite (também ele ativado sazonalmente), ou à prática de leilões de fumeiro (também esses com vista a interceder pelas almas).

Em ambos os contextos assistiu-se, contudo, a um declínio de um conjunto de práticas do ciclo anual da religião local. Para um entendimento social e contextual do declínio da EdA, em particular, é aqui central entender-se o fenómeno que Fernando Oliveira Batista designa de “declínio de um tempo longo”. A conceptualização de ‘tempo longo’ é desenvolvida pelo autor num artigo, intitulado “Declínio de um tempo longo”, publicado no catálogo da exposição *O Voo do Arado* (1996). Trata-se de um tempo persistente que ao longo de muitos séculos teve como valores morais, sociais e laborais de referência “um quadro de vida local, vincadamente endógeno na estruturação e na dinâmica das economias agrícolas, e a utilização de tecnologias hoje designadas de tradicionais, diversificadas, adaptadas às condições do meio, mas que impõem limites estreitos na relação com os ciclos da natureza” (1996: 72).

Com a sangria populacional que esvaziou estas freguesias também se transformaram os momentos de sociabilidades associadas aos rituais que estruturavam as relações do homem com a natureza e com o cosmos. A EdA era um desses momentos de reencontro entre os que partilhavam uma mesma visão do mundo: um lugar privilegiado para a formação de redes de solidariedade entre vivos, e dos vivos para com os mortos, através de trocas diretas com o divino e de circulação entre ‘mundos’. Mas como nos diz Oliveira Baptista, quando “morre uma cultura, declina um mundo...” (1996: 43). O declínio do ritual de encomendar as almas enquadra-se desta forma no declínio de um ‘tempo longo’.

Contudo, se o declínio do ritual de encomendar as almas poderá espelhar o declínio de um ‘tempo longo’, nos casos particulares estudados nesta tese, o ritual é sobretudo procurado como uma prática possível para reiterar e/ou revitalizar as culturas locais de quem o pratica. Como veremos nesta segunda parte de capítulo.

2.8. A Revitalização da EdA. Práticas, difusões e motivações.

Nos últimos 20 anos tem-se assistido a um fenómeno de ‘revitalização’ do ritual da EdA na Beira Baixa, liderado, maioritariamente, por migrantes de regresso-à-terra. Recordo o leitor que esta tese se inscreve numa linha de estudos da antropologia europeia em torno de fenómeno contemporâneo da revitalização de rituais religiosos. Assim a ‘revitalização’ é um fenómeno social que irá ser desenvolvido e problematizado ao longo da tese. Antes de mais, entenda-se aqui o conceito de ‘revitalização’, tal como proposto por Jeremy Boissevain (1992) – uma práxis processual que designa ressurgimentos

contemporâneos de celebrações e rituais públicos, em contextos locais diversificados e inseridos em dinâmicas sociais alargadas. O conceito integra celebrações públicas inventadas de raiz (Hobsbawm e Ranger 1983) e/ou das inovações por via de acrescentos a práticas costumeiras. Para além da abrangência sociológica deste conceito, procurei aqui entendê-lo no quadro específico da sua dimensão religiosa – análoga a uma forma de ‘regeneração da vida’ depois da morte (Hertz 2004 [1907]; Bloch & Parry 1982). O desenvolvimento etnográfico dessa dimensão mais detalhadas do conceito far-se-á no 5º capítulo.

Na região da Beira Baixa tive a oportunidade de desenvolver trabalho de campo de rastreamento preliminar do ritual, onde observei o ressurgimento da EdA num conjunto de 25 localidades⁶⁰, em três das quais o ritual se continuou a realizar de forma, mais ou menos, continua (Corgas, Monsanto e São Miguel d’Acha), e numa das quais o ritual já deixou de ser praticado depois de revitalizado em 2011 (Idanha-a-Velha).

Na maioria das localidades a revitalização da EdA deverá ser compreendida no quadro de um processo multifacetado em que se interconectam dinâmicas sociopolíticas e religiosas distintas, e onde intervém uma rede de agentes e de forças políticas à escala local, municipal e regional.

De uma forma geral a EdA é localmente compreendida como uma “tradição” da localidade, vinculada ao seu passado rural. Todavia, esta prática é, também, constitutiva de uma religiosidade centrada na materialidade topográfica da própria aldeia. Para além do seu acento no espaço da aldeia, a EdA consiste num sistema de culto que se centra, fundamentalmente, nas almas dos mortos, enfatizando o apelo à recordação dos *antepassados da terra*. Deste modo, essas duas valências do ritual, enquanto “tradição” (cultura) e religião local (culto), mantém entre si uma estreita relação.

Por outro lado, como vimos no capítulo anterior, a EdA tem também servido de recurso estético e cultural para práticas de objetificação e exibição cultural (Handler 1988), conduzidas por folcloristas e etnógrafos locais. Na maioria das localidades do concelho de Idanha-a-Nova, a revitalização da EdA foi suscitada, promovida, e por vezes, encenada, por agentes⁶¹ do poder local, como modo de emblematização de um passado rural e arcaizante, visando uma tematização identitária, de pendor medievalista, do município de Idanha-a-Nova. Esse processo tem-se realizado em articulação com uma rede de ‘ilustres locais’ ou empreendedores culturais situados nas várias freguesias. Por norma esses agentes ocupam lugares de proeminência política ou cultural na aldeia (*e.g.* presidentes de juntas de

⁶⁰ Em Proença-a-Nova: Chão do Galego, Corgas, Galisteu, Cunqueiros, Atalaias; no município de Idanha a Nova: Alcafozes, Aldeia de Santa Margarida; Idanha-a-Nova (a vila), Idanha-a-Velha, Ladoeiro, Medelim, Monsanto, Monfortinho, Oledo, Penha Garcia, Proença-a-Velha, Rosmaninhal, São Miguel d’Acha, Salvaterra do Extremo, Segura, Termas de Monfortinho, Toulões e Zebreira; Fundão: Capinha e Souto da Casa.

⁶¹ Em grande parte das freguesias da EdA teve por base um projeto de empreendedorismo religioso liderado por um folclorista e professor reformando do ensino primário da vila de Idanha-a-Nova. Note-se que a pessoa em questão foi durante alguns anos vereador da cultura deste município, e ensaiador do Rancho Etnográfico de Idanha-a-Nova, fundado em 1981.

freguesia, funcionários da câmara municipal, antigos professores, ou ensaiadores e/ou presidentes dos ranchos folclóricos). Nos contextos das suas respetivas localidades, esses agentes podem facilmente ser vistos como patronos, pois acumulam um círculo alargado de influências (relações clientelares) á escala do município e da região (cf. Boissevain 1974). Nessa rede de clientes incluem-se membros do poder autárquico e regional, e é através dela que se organizam e instituem processos de circulação de grupos culturais das várias freguesias e lugares dos municípios. Assim, no caso particular do município de Idanha-a-Nova, compreenderei aqui essa rede como um sistema institucionalizado de folclore por estar na base de processo de emblematização e promoção do ciclo pascal em Idanha.

No caso da EdA, em particular, encontramos também processos em que a revitalização ritual partiu exclusivamente da iniciativa da população local (Corgas, São Miguel d’Acha e Proença-a-Velha); ou, que depois de revitalizadas a partir de uma curadoria liderada pelo folclorista local, foram reapropriadas pelas suas populações, por vezes insurgindo-se contra decisões e prescrições associadas a esse processo – como sucedeu com os grupos da EdA em Oledo, Penha Garcia, Medelim.

Para além da sua dimensão estritamente sociológica e política, o conceito de ‘revitalização’ será aqui compreendido como uma forma de recuperação e/ou de reforço de laços afetivos com a terra-natal, em estreita articulação com a participação no ritual. Note-se que o termo ‘terra’ (chão e/ou planeta, no seu sentido mais literal) designa uma vila ou aldeia situada no meio rural, geralmente de pequenas dimensões. “Ir à terra”, “visitar a terra”, ou “ser da terra” são expressões correntemente utilizadas para designar uma visita ou férias ao lar da família (de pais e mães ou avós). Simultaneamente, a ‘terra’ é uma palavra empregue para referir uma localidade exterior às grandes áreas metropolitanas, constituindo também um forte marcador identitário (e.g. religioso, genealógico). Assim, o termo ‘terra’ encerra aqui um duplo sentido de lar e localidade (aldeia, vila ou freguesia) e de lugar envolvido por um meio natural, sobretudo de matriz rural, onde muitas pessoas mantêm laços afetivos e identitários.

Atendendo à distinção, proposta pelo geógrafo Yi-Fu Tuan (2001 [1977]), entre o ‘lugar’ como um domínio territorial associado a ideias de segurança e estabilidade e o ‘espaço’ enquanto campo de abertura, liberdade e movimento, a localidade produzir-se-ia como um processo de fixação e construção territorial, por oposição à fluidez do movimento pelo espaço. Neste sentido, proponho aqui um entendimento das práticas de revitalização da EdA como uma forma decorrente do que Tuan designa por ‘topofilia⁶²’ (1980 [1974]): a reanimação de laços afetivos com o meio ambiente. Neste caso em particular o lugar onde se projetam e materializam os sentimentos topofílicos é o lar (a ‘terra’),

⁶² Apesar do sentido amplo do neologismo empregue, incluindo “todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material”, Yi-Fu Tuan elabora um de modos de variáveis desse sentimento de acordo com a sua intensidade, subtilidade e expressão; nomeadamente, tendo por base processos de identificação estéticos, táteis e sentimentais (1980 [1974]): 106 -128).

um “*locus* de reminiscências e [outrora] o meio de se ganhar a vida” (ibid.: 107). Tratando-se a EdA de um culto aos mortos, a dimensão afetiva dessa filiação ao meio (rural) é ainda mais intensa, pois a ‘terra’ é, antes demais, o lugar onde se encontram sepultados os antepassados dos aí nasceram.

Nos três casos aqui estudados os movimentos migratórios que se realizaram a partir dos anos de 1960 até à década de 1980 determinaram um afastamento de grande parte das populações locais das suas terras, o que implicou uma retração ou suspensão temporária de laços afetivos e sensíveis com a terra. Na maioria dos casos, esse afastamento geográfico e social traduziu-se numa intensificação do sentimento de topofilia. Note-se que mesmo nos processos de objetificação e exibição cultural da EdA, supramencionados, encontramos um apelo discursivo a esse sentimento de amor pela terra (este tema será retomado e desenvolvido no 4.º capítulo da tese). Numa perspetiva fenomenológica, o sentimento de filiação à terra advém sobretudo de uma consciência do passado vivido na terra (*e.g.* lembranças íntimas, memórias corporalizadas, sensoriais, etc.), mas é também estimulado por imaginação projetiva de voltar⁶³.

2.9. Etnografia de um Processo Prático de Revitalização em Penha Garcia.

No que concerne aos processos práticos de revitalização da EdA, começo aqui por apresentar uma descrição etnográfica de um deles, em Penha Garcia. Apesar de na última década a EdA ter sido aí praticada continuamente, a recente elaboração de uma candidatura do ciclo pascal em Idanha ao título de Património Cultural Imaterial (cf. UNESCO 2003), incitou as mulheres do Rancho Folclórico da Penha Garcia a aderirem à prática da EdA, dando-lhe assim um novo folego na localidade.

No dia 17 de março de 2017, a propósito da realização de uma entrevista a Luzia Campos, uma emigrante da localidade que integra o grupo da EdA, encontrei-a na companhia de Maria Nabais, outra encomendadora. Ambas estavam sentadas diante de um computador, na sala de jantar de Luzia, a transcrever os versos do ritual. À medida que Nabais cantava as letras da EdA, Luzia passava o texto para um documento *word*. Entre nós encontrava-se ainda a voz de Emília do Tó Correia, uma vizinha já falecida. Maria Nabais tinha trazido consigo uma cassete com uma gravação de uma antiga versão da EdA. Durante esse processo de recriação cultural, sempre que tinham dúvidas sobre como se cantava a EdA no passado, Nabais carregava no botão “play” do gravador para se recordar dos versos antigos e de entoações que, entretanto, se foram atualizando. Por vezes, a presença da voz da vizinha

⁶³ Caroline Brettell entende que o fenómeno da migração portuguesa é, ainda antes de sair (*à priori*), conformada por aquilo que a autora designa de ‘*ideology of return migration*’, uma concepção temporária de migração, com o pressuposto pré-determinado de regresso. Esta ideologia é enformada por uma ‘nostalgia institucionalizada’, que poderá ser compreendida como ‘saúde’ (2003: 59).

falecida causava-lhe um sentimento de perda e distância em relação à sua querida amiga, o que a comovia profundamente.

Nesse trabalho de transcrição e de re-traditionalização da letra da EdA, Luzia e Nabais procuravam, sobretudo, facilitar a aprendizagem das letras do ritual às mulheres que iriam integrar o grupo nessa quaresma. Por outro lado, ambas aproveitaram o momento para atualizarem os versos da EdA com palavras e entoações referentes ao tempo da gravação da cassete (datada de 1980). Assim, o valor da ‘autenticidade’ surge aqui como uma dimensão importante no trabalho de revitalização. Se pensarmos na formulação *benjaminiana* do conceito de ‘autenticidade’ como a aura do objeto de arte – o elemento *imaterial* que lhe confere o seu valor de culto – então, encontramos aqui o uso de tecnologias de reprodução (o gravador e a cassete) como meios para facilitarem o reencantamento do seu valor de culto na localidade.

“A procura pela autenticidade”, está aqui também diretamente associada ao trabalho de revitalização, remetendo-nos para o que Regina Bendix designou como um trabalho que é “fundamentalmente uma busca emocional e moral” (Bendix 1997: 7). Como veremos adiante, esta aceção do elemento de autenticidade, enquanto valor emocional e moral (um duplo ideológico e/ou idealizado da matriz ritual), difere do significado do termo de autenticidade que encontramos nos processos de marcação patrimonial associados à promoção e espetacularização desse repertório religioso, por parte de agentes municipais.

Durante esse processo de recriação cultural da EdA, algumas mulheres da aldeia tocavam à campainha de Luzia, interrompendo o processo de transcrição da EdA. Vinham entregar-lhes as fichas de consentimento livre, prévio e informado, já assinadas, para que fossem depois entregues ao presidente da câmara. Faltavam, então, poucos dias para a data limite de submissão da candidatura (o prazo terminava a 31 Março de 2017). Dada a posição de Luzia enquanto ministra da comunhão – uma das responsáveis por ministrar o sacramento eucarístico aos mais idosos – tinha-lhe sido delegado o papel de interlocutora desse processo junto da comunidade religiosa de Penha Garcia.

A valorização política (patrimonial) por parte dos agentes culturais do município em torno repertório quaresmal da aldeia, bem como o seu prestígio público associado à categoria de *património cultural imaterial*, traduziu-se aqui num fenómeno social de um comprometimento renovado da comunidade nesse processo. Em termos práticos, o trabalho de re-traditionalização da EdA aqui retratado poderá ser pensado como um fenómeno de revitalização contemporânea do ritual.

O texto transcrito por Nabais e Luzia foi, posteriormente, fotocopiado e distribuído às mulheres do rancho para que elas pudessem seguir as letras da EdA na sexta-feira seguinte. Até então, o grupo

da EdA era quase exclusivamente constituído por mulheres mais idosas, com idades compreendidas entre os 73 e os 85 anos⁶⁴.

Na sexta-feira de 24 de março de 2017, antes da meia noite, o grupo de encomendadoras juntou-se à porta da igreja para realizar a EdA. Nessa noite contei um total de 28 mulheres no grupo⁶⁵. No adro da igreja, as encomendadoras dispuseram-se num semicírculo em volta de uma velha pia batismal, que ali ficou da antiga capela. As mulheres do rancho traziam consigo as fotocópias com os versos da encomendação, resguardadas em micas, que lhes foram previamente distribuídas por Luzia, de modo a que pudessem acompanhar o canto. Quando começaram a cantar, as “novas” encomendadoras tropeçavam em certos versos da EdA ou destoavam um pouco. Quando se enganavam permaneciam em silêncio até encontrarem um momento apropriado para entrarem, voltando depois a unir-se vocalmente ao coro das almas. Eram, contudo, as encomendadoras idosas que garantiam a base do serviço ritual, conferindo-lhe um tom justo, controlando as pausas e as passagens entre os versos, ou mantendo o seu fervor religioso.

O episódio aqui descrito é um caso paradigmático de revitalização da EdA, que se reencontra noutras localidades da Beira Baixa. A revitalização, neste caso uma revivificação, da EdA tem-se feito sobretudo através de práticas mimética, no sentido proposto por Pierre Bourdieu (1990 [1980]). A aprendizagem do ritual, mesmo que temporalmente descontinuado no contexto da aldeia, consiste antes de mais num processo de ativação prática centrado no corpo. É o próprio contexto da performance do ritual que muitas vezes serve de lugar para a sua transmissão cultural. Este tema será desenvolvido no 5º capítulo da tese.

Em Penha Garcia, o grupo da EdA é geralmente constituído por 15 mulheres, com idades compreendidas entre os 73 e os 85 anos⁶⁶. Cerca de metade do grupo, sete mulheres, são (ex-)migrantes que regressaram à terra depois de terem passado uma grande parte da sua vida adulta a trabalhar fora da localidade. Importa salientar que o número de mulheres que integram o grupo é anualmente variável. Há sempre pessoas que entram e saem do grupo e por norma as mais idosas acabam por deixar de participar por razões de saúde.

No caso anteriormente retratado, Maria Nabais e Luzia Gameiro emigraram ambas a salto para Paris onde ficaram a trabalhar como porteiras. Maria Nabais emigrou no ano de 1969 e regressou a Penha Garcia em 1982. Por seu lado, Luzia foi em 1972, também a salto, e hoje reside entre Paris e

⁶⁴ Com a exceção da atual líder do grupo, Anabela Gaspar e de Idalina Gameiro, uma Adufeira e cantora muito prestigiada na região, que se encontram nos seus quarenta.

⁶⁵ De acordo com etnografia do ritual realizada por António Ventura, nos âmbitos da sua pesquisa de mestrado em etnomusicologia, no ano anterior, em 2016, o grupo tinha 12 elementos (Ventura 2016: 78). Assim, com a inclusão das mulheres do rancho, no ano de 2017, o grupo duplicou.

⁶⁶ Com a exceção da atual líder do grupo, Anabela Gaspar e de Idalina Gameiro, uma Adufeira e cantora muito prestigiada na região, que se encontram nos seus quarenta.

Penha Garcia. Há no grupo mais duas encomendadoras (as irmãs Tovelhas) que mantêm essa mesma situação de residência trans-local, regressando a Penha Garcia para participar no complexo ritual da aldeia, e passando o resto do ano em Paris com as suas famílias. Um elemento do grupo emigrou com o seu marido (um coronel militar) para Angola, e retornou depois do 25 de abril. No grupo há, também, uma encomendadora que trabalhou cerca de 20 anos na Alemanha, regressando a Penha Garcia já reformada e uma outra que regressou mais recentemente, depois de um longo período de migração em Lisboa.

O processo de formação deste grupo mais recente da EdA data de 2009. Por ocasião de uma reestruturação das formações culturais da aldeia, Armindo Jacinto, o presidente da câmara de Idanha-a-Nova, e a sua esposa, Anabela Gaspar, ambos naturais de Penha Garcia, procuraram mobilizar um conjunto de mulheres da aldeia para retomarem a EdA. Nesse mesmo ano, o presidente – ele próprio um elemento do rancho de Penha Garcia – procurou também interceder junto do grupo de Adufeiras de Penha Garcia para que passassem a atuar no Rancho Folclórico da aldeia. Assim, a revitalização da EdA surge aqui, mais uma vez, associada a um movimento mais amplo de reconfiguração da vida cultural da aldeia. Essa revitalização da EdA, em 2009, foi liderada por Anabela Gaspar com auxílio (performativo) de Maria Nabais. Contudo, os bastidores desse processo de revitalização tiveram por base o quadro mais abrangente de remontagem do ciclo quaresmal no município, protagonizado pelo sistema de folclorização.

Nesse ano de 2009, a Câmara Municipal de Idanha-a-Nova começou a publicar uma brochura intitulada *Os Mistérios da Páscoa*, na qual se listam e agendam todas as práticas rituais associadas ao ciclo da quaresmal e pascal no município. Este foi, certamente, um dos instrumentos inaugurais do processo de emblematização do ritual enquanto objeto da identidade municipal. Note-se ainda que todas as encomendadoras de Penha Garcia, com a exceção das mulheres do rancho (que entraram em 2017), aderiram ao grupo precisamente no ano de 2009.

Um momento anterior de revitalização da EdA em Penha Garcia realizou-se no por volta do ano de 1986, no contexto da criação da Associação de Defesa do Património Cultural e Natural de Penha Garcia. Neste caso, o processo de revitalização partiu da iniciativa de uma migrante de volta à terra. Maria Nunes Pires Sargento (conhecida localmente por Mari-Nunes), que, depois de um longo tempo de migração em Lisboa, onde trabalhou como professora do ensino primário, regressou a Penha Garcia em meados da década de 1980. De volta à freguesia, envolveu-se proactivamente num conjunto de iniciativas com vista ao desenvolvimento cultural da sua aldeia. Coube então a Mari-Nunes a organização e a lecionação de um curso de alfabetização de população sénior residente na aldeia, um projeto institucionalmente enquadrado no âmbito programático da associação local. Foi juntamente com uma parte das mulheres que frequentavam esse curso que Mari-Nunes revitalizou a prática da EdA na aldeia. A retoma da EdA realizou-se em articulação com a revitalização de outros rituais

quaresmais que tinham cessado de se fazer na aldeia – como foi o caso do Louvado Nocíssimo e dos Santos Passos.

Num tempo anterior a esta revitalização dos anos 1980, a EdA foi liderada por Catarina Sargenta (localmente conhecido por Ti-Chitas) uma mulher de Penha Garcia que desde os anos 1960 foi tornada numa figura carismática da cultura popular a nível nacional. O fenómeno de emblematização da de Ti-Chitas deveu-se sobretudo a um conjunto de trabalhos de recolha etnográfica associados à construção e documentação de repertórios musicais na Beira Baixa – veja-se, por exemplo, o registo audiovisual realizado por Michel Giacometti no programa “Fragmentos de um Inquérito Musical em Penha Garcia” realizado no âmbito do programa série televisiva *Povo que Canta I* (cf. Giacometti 1971). No processo de popularização de Catarina Chitas intervieram etnólogos como Vergílio Pereira, Ernesto Veiga de Oliveira ou Michel Giaocometti⁶⁷. Para além da sua liderança da EdA, Catarina Chitas fez também parte da direção do Rancho Folclórico de Penha Garcia.

Na genealogia de processo de revitalização aqui identificados, encontramos sempre uma aproximação de processos sociais associados aos ranchos folclórico em Penha Garcia, e à sua vida cultural, e a reativação prática do grupo religiosos da EdA. O último momento de revivificação do grupo da EdA, no contexto de construção patrimonial em curso, mostra-nos claramente essa relação. Assim, as revitalizações da EdA em Penha Garcia têm-se realizado através do que Jeremy Boissevain designou por processos de *re-traditionalização*, implicando práticas de reestruturação do ritual pautadas por lógicas e valores associados à autenticidade (Boissevain 1992).

2.10. Processos de Rearticulação e de Difusão Criativa da EdA: os casos de revitalização em Monfortinho, Termas de Monfortinho e de Toulões.

Na minha etnografia em torno da revitalização da EdA encontrei, geralmente, uma certa opacidade face ao devir histórico da prática ritual nas aldeias. O mapeamento de momentos de declínio, ou a caracterização de alterações, invenções e/ou inovações relativos aos processos de atualização do ritual nas localidades revelou-se, nos três casos de estudo em que se centra esta tese, um processo moroso e por vezes com resultados pouco precisos ou incertos. Durante a minha pesquisa de terreno fui percebendo que esse obscurecimento local relativo à revitalização do ritual relacionava-se, sobretudo, com um esforço coletivo das populações de cada terra por enfatizarem a genealogia (de continuidade) do ritual na sua aldeia.

⁶⁷ Para mais detalhes sobre esse processo veja-se o artigo de António de Ventura (2015).

A valorização da “tradição” (a EdA) comporta, geralmente, uma ancoragem discursiva que remete, invariavelmente, para agência temporal dos seus “antepassados”, ou para a esfera topográfica do que “sempre se fez *aqui*”. Num plano sociológico, os processos migratórios a que grande parte das populações locais estiveram sujeitas vedam, também, a muitos dos que aí voltaram, o conhecimento sobre o processo histórico, contemporâneo, do ritual na aldeia. Por outro lado, os próprios agentes do sistema de folclorização e de emblematização dessas práticas no município de Idanha procuram, por vezes, ocultar períodos de declínio da EdA em algumas das aldeias, argumentando uma continuidade das mesmas “desde tempos imemoriais” (Catana 2013: 5).

A prática da EdA na aldeia de Monfortinho é um desses casos. Para uma compreensão do processo de revitalização da EdA nessa aldeia importa, antes de mais, compreender que o ritual é aí parte de um díptico, ou seja, de um conjunto de duas partes. Depois de cantados os Martírios do Senhor pelas ruas da aldeia, os dois grupos de mulheres juntam-se para encomendarem as almas diante da capela de Nossa Senhora da Consolação. Esse encontro para a encomenda é, geralmente, coincidente com o bater da meia-noite.

O grupo é, atualmente, composto por 14 mulheres, mas, tal como sucede na generalidade dos outros grupos de Idanha, nem sempre todas participam anualmente no ritual, pelas razões anteriormente descritas. A média das idades das encomendadoras é de 62 anos de idade; a encomendadora mais nova tem 40 anos e mais idosa tem 84 anos. Das 14 encomendadoras apenas quatro residem permanentemente em Monfortinho, todas as outras se deslocam de outras partes do país (Castelo Branco, Covilhã, Lisboa, Termas de Monfortinho e Penha Garcia), mas também de França, para fazerem o ritual na aldeia. A maioria das mulheres no grupo trabalham, ou são reformadas dos setores dos serviços – *e.g.* empregadas de limpeza, governanta, donas de casa, telefonistas. Apenas uma, a mais idosa, foi camponesa a maior parte da sua vida. Note-se que há no grupo uma encomendadora que é investidora imobiliária e uma proprietária de uma pensão no lugar das Termas.

Metade dos elementos desse grupo aderiram ao ritual nos últimos cinco anos, e duas mulheres afirmam ter retomado a sua prática entre meados dos anos de 1990 e o ano de 2005. Todas as mulheres naturais de Monfortinho, que hoje integram o grupo, recordam-se de terem sido iniciadas nos Martírios com 13 ou 14 anos de idade, e guardam desse período memórias muito marcantes associadas à sua prática.

Somente duas praticantes do atual díptico-ritual EdA/Martírios argumentam a continuidade do mesmo, sem quebras, desde esse tempo. Todavia, uma delas migrou para a Covilhã, onde ainda hoje reside a termo parcial. As outras 12 devido à sua condição de migrantes, não conseguem precisar essa informação. No processo de revitalização do repertório quaresmal a EdA foi acoplada à prática dos Martírios, neste sentido faço aqui uso do termo “díptico-ritual” para designar a articulação entre os dois rituais. Maria José, uma mulher de 72 anos de idade que residiu praticamente toda a sua vida na

aldeia e que participou ativamente nos rituais da quaresma, recorda-se ainda da singularidade da EdA na sua aldeia:

Era lá para baixo, íamos quase sempre lá para ao pé do cemitério (...) Umas começavam depois as outras acabavam, assim como a Senhora das Dores, também é sempre dois grupos (...) No dia que íamos aos Martírio era aos Martírios, noutra dia era a Encomendação das Almas (...) aquilo até parece que só os versos daquilo... que eu agora já nem me recordo! Mas a gente até ficava a tremer. Eu quando cantava, parece que até... aqueles versos, ficava agente até... porque a gente dizia “recordai fiéis Cristãos, nesse sono em que estais, lembrai-vos de quem lá tendeis, vossas mães e vossos pais.” (Maria José, 72 anos em 2017, entrevista conduzida em sua casa. Monfortinho).

Segundo Maria José, a EdA era realizada por dois grupos, através de um canto responsorial, tal como sucede na prática de celebração da Senhoras das Dores, como a própria refere. Assim, o argumento da continuidade dos Martírios na aldeia, serve também de suporte, tácito, para se justificar a ininterrupção da EdA. No entanto, a EdA terá cessado na aldeia, tal como uma parte substancial das manifestações associadas ao ciclo quaresmal, inclusivamente os próprios Martírios – um argumento que na verdade é defendido por algumas mulheres no grupo. Note-se, todavia, que houve um conjunto mais reduzido de rituais em Monfortinho que, segundo as interlocutoras desta tese, nunca terão cessado – esse foi o caso da celebração das Alvisaras no Sábado de suspensão pascal, que se realizava à meia-noite, em volta da capela, ao toque do adufe.

Em ambos os casos, de continuidade ou não dos Martírios, a EdA foi indubitavelmente revitalizada como um acrescento costumeiro ao primeiro. No capítulo seguinte apresentar-se-á uma descrição etnográfica detalhada do complexo ritual em cada uma das aldeias, em que se problematizará a imbricação e a sequência ritual em cada um dos casos de estudo.

O processo de revitalização dos Martírios em Monfortinho, segundo alguns membros da sua comunidade religiosa, realizou-se entre os finais dos anos de 1980 e o princípio dos anos de 1990, mas ninguém consegue precisar o momento. Uma das encomendadoras associa o processo de revitalização dos Martírios a um apelo feito por um dos principais agentes culturais no município, António Catana, como parte de um projeto cultural que abrangeu todas as freguesias do município. Note-se que António Catana, no final da década de 1990 e princípios do decénio seguinte foi, também, vereador da cultura do município, o que terá também impulsionado dinâmicas de formação de grupos e práticas de revitalização de rituais nas freguesias de Idanha.

No caso de Monfortinho, para além da polaridade de opiniões em torno da questão da des/continuidade dos Martírios, o fenómeno que mais importa salientar respeita ao processo de reinvenção cultural da EdA, implicado na sua revitalização. Estamos aqui diante de um processo de

articulação cultural (Leal 2017), entre duas práticas rituais distintas, tanto do ponto de vista formal, bem como no que concerne às próprias temáticas religiosas abordadas em cada um desses cultos. Assim, o cântico responsorial (em dois grupos) da EdA ter-se-á transposto, ou alargado, aos Martírios, transformando-se a EdA, por sua vez, num canto em coro uníssono.

Na revitalização da prática da EdA, em Monfortinho, o grupo encontrou uma solução de reinvenção criativa no contexto do seu próprio repertório quaresmal, que se pautou, também, por uma economia de esforço. Um dos principais problemas que se têm colocado face à continuidade dos rituais nas freguesias de Idanha é, precisamente, a crise demográfica que aí se vive, que limita substancialmente a possibilidade de se encontrar pessoas para ingressarem nesses grupos. Por outro lado, dado o envelhecimento generalizado da população, acima retratado, os grupos têm optado por um conjunto de soluções que visam poupar o esforço corporal inerente à prática ritual; nomeadamente: realizar o ritual a horas menos tardias (por exemplo, pelas 22 horas ao invés da meia-noite); a restrição espacial dos percursos rituais; ou a redução do número de repetições dos rituais.

Á semelhança do que se passou com todos os outros grupos quaresmais no município, António Catana apelou às líderes dos grupos que mandassem fazer figurinos apropriados aos respetivos rituais. Assim, a câmara municipal de Idanha-a-Nova financiou os custos associados à compra de tecido preto, para que os grupos se vestissem de luto, de modo a recriar os quadros históricos associados á prática da EdA. Houve, contudo, alguns grupos que contestaram essa prescrição, vinda de cima, como foi o caso do grupo da aldeia de Oledo.

Um dos fenómenos mais interessantes que sucederam com a revitalização do díptico EdA/Martírios em Monfortinho, foi o facto de essa solução se ter difundido para duas localidades vizinhas (Termas de Monfortinho e Toulões). Depois de um pároco novo na freguesia ter assistido, pela primeira vez, ao complexo ritual na aldeia, no ano de 2000, propôs à dinamizadora da vida religiosa de Termas de Monfortinho, Maria Nabais, que aí implementasse um complexo ritual similar ao da aldeia de Monfortinho. Depois de ter angariado um grupo de 18 mulheres nas Termas, Maria Nabais pediu à líder das práticas rituais em Monfortinho que fosse às Termas ensinar os procedimentos e as elocuições rituais ao grupo, recém-formado. Assim, desde 2001, o díptico ritual Martírios/EdA passou a realizar-se todas as quaresmas nas Termas de Monfortinho.

Segundo a líder do grupo nas Termas, a prática da EdA/Martírios foi aí bem aprendida e acomodada ao espaço da aldeia, sobretudo porque a maioria das mulheres do grupo recordava-se de fazer essas práticas na sua adolescência, em Monfortinho. Importa salientar que grande parte dos atuais moradores das Termas são naturais de Monfortinho.

Assim, se em Monfortinho encontramos um processo de re-articulação de dois rituais visando uma atualização dos mesmos em relação ao atual contexto da aldeia, no caso das Termas verificou-se um processo de adaptação criativa dessa matriz ritual à sua localidade. Este segundo caso

corresponde, então, a um processo de difusão e de implementação de um modelo, ou de uma matriz ritual, pré-existente, ao contexto da localidade vizinha. No ano seguinte, em 2002, essa assemblagem ritual viajou das Termas para a aldeia de Toulões, uma aldeia que se localiza a cerca de 18km a sudoeste dessa localidade.

Maria Jesus, natural e residente de Toulões, depois de ter assistido à prática do díptico EdA/Martírios nas Termas, e sabendo que a EdA se tinha praticado na sua aldeia no tempo da sua mãe, tomou a iniciativa de reinventá-la na sua terra. Jesus, foi ter com uma vizinha, a D.^a Maria Dionísio Leitão (mais conhecida por Maria do Céu), e pediu-lhe que a ajudasse nesse trabalho. A vizinha, que tinha então 54 anos e trabalhava no Centro de Dia de Toulões, recorda-se de terem – combinado o seguinte:

“– O canto ali é tão bonito!” E eu respondi-lhe assim “Oh pá, eu também gostava” disse-lhe eu. “Gosto tanto dessas coisas assim....”, e a moça disse-me “– Então olha, eu digo-lhes para elas virem cá, não te importas?” “Não! Fazemos cá o jantar e comemos aqui todas”, “– Tudo bem! Vamos a isso”. E, vieram, e eu dei-lhes cá o jantar, aquelas seis raparigas [das Termas de Monfortinho]. Vieram aqui ter à minha casa, que é logo aqui ao lado, e ali ensaiamos a cantar (Maria Dionísio Barreiros de Leitão, com 68 anos em 2016, Toulões).

Nesses mesmo ano de 2001 teve lugar um jantar com as encomendadoras das Termas, e começou-se a ensaiar o ritual de modo a podê-lo apresentar nas ruas da aldeia, na quaresma seguinte, em 2002.

Num primeiro momento, o processo prático de transmissão da matriz ritual EdA/Martírios realizou-se na própria sala de jantar de Maria Dionísio. As mulheres presentes afastaram as mobílias, as louças e as rendas, e tornaram a sala de jantar num pequeno estúdio de revitalização. Sobre esse processo Maria Dionísio recorda-se ainda dos procedimentos adotados:

Vieram, e eu dei-lhes cá o jantar, aquelas seis raparigas [das Termas de Monfortinho] vieram aqui ter á minha casa, que é logo aqui ao lado, e ali ensaiamos a cantar. Então, elas cantavam primeiro e depois nós cantávamos. Era um grupo aqui, e era outro grupo, por exemplo, ao fundo daquela rua. Nós cantávamos no nosso grupo depois elas respondiam-nos, e nós respondíamos-lhes a elas. Tudo ali na minha casa! (Maria Dionísio Barreiros de Leitão, com 68 anos em 2016, Toulões).

Num segundo momento, e numa ocasião diferente, os ensaios decorreram nas próprias ruas da aldeia. Dividiu-se o grupo em dois, e as encomendadoras das Termas foram acompanhando cada um dos grupos. A técnica que sentiram mais dificuldade em aprender foi o entoar melódico que dá mote a cada um dos martírios.

Em suma, o díptico-ritual EdA/Martírios foi adotado em três localidades do município, tendo por base processos de revitalização diferenciados. Como vimos, em Monfortinho operou-se uma re-articulação criativa entre práticas rituais; por seu lado, nas Termas e em Toulões realizam-se implementações dessa matriz ritual por via de processos de difusão. No caso das Termas, o agente responsável por estabelecer essa conexão foi um padre da paróquia local, já no caso da Toulões a difusão realizou-se a partir de relações de vizinhança entre essas três freguesias. Ambos os casos, de Termas e de Toulões, têm como contraponto teórico o que Eric Hobsbawm e Terence Ranger designaram por *tradições inventadas*, pois a EdA foi aí usada para dar “respostas a novas situações que tomam a forma de referência a situações antigas ou que fundam o seu próprio passado por meio de repetição quase-obrigatória”; atuando, na realidade social, como forma (ritual) de articulação “entre a constante mudança e inovação do mundo moderno e a tentativa de estruturar pelo menos algumas partes da vida social como imutável e invariável” (Hobsbawm e Ranger 1983: 2). Portanto, a invenção EdA foi aqui, sobretudo, motivada por uma vontade de legitimar e cimentar a coesão da própria comunidade local com base num passado rural (Ibid.: 12). Nas Termas, apesar de nunca ter existido a EdA, o passado é remetido à memória social da sua população, maioritariamente nascida e criada em Monfortinho. Já em Toulões, onde o ritual foi realmente praticado no passado, a sua re-invenção no presente foi usado como um dispositivo para se afirmar e emblematizar uma genealogia identitária da localidade.

No que concerne a essa valência do passado como critério de autentificação da tradição, releva ainda acrescentar que passados alguns anos, António Catana notou o facto de ter existido em Toulões uma versão própria do ritual que mereceria ser recuperada. Esse reparo deu origem a um novo movimento de pesquisa pela matriz local da EdA, por parte de um grupo de mulheres residentes na aldeia e que acabou por ser, posteriormente, adotada. Com esta segunda revitalização da EdA introduziram-se novos versos – de que uma senhora, mais idosa, na aldeia ainda se recordava – e uniram-se os grupos num só coro. A perda do jogo responsorial entre grupos desmotivou um conjunto de elementos do grupo, que afirmavam que “antes era um ritual, um grupo fomentava essa atitude [de jogo], em que o outro a respondia, agora não, é cantado por cantar” (Maria Dionísio 2016). Tal como aconteceu nas outras freguesias também aqui houve uma uniformização da estética de apresentação do grupo, cujos membros, desde o ano de 2012, passaram a vestir-se de negro.

Encontramos, portanto, aqui um processo de revitalizações que decorreram nos últimos 20 anos, atravessando um conjunto diversificado de transformações, incluindo processos de rearticulação criativas, circulação, invenção e de re-traditionalização. Numa visão de conjunto estes processos denotam o valor profundamente criativo que este repertório ritual, e a EdA em particular, têm assumido para estas populações.

2.11. A Revitalização da Encomendação nas Corgas: remessa ritual e feminização da prática.

No município de Proença-a-Nova são seis as aldeias onde se faz a EdA (Atalaias, Corgas, Chão do Galego, Cunqueiros e Galisteu Cimeiro e Vergão). Dessas aldeias a única em que não há memória do ritual alguma vez ter cessado é Corgas, mas mesmo aí o regresso dos emigrantes à terra injetou um novo fôlego no ritual.

Na aldeia, as encomendadoras praticam a EdA todas as noites da Quaresma, dividindo-se em dois grupos distintos. Um dos grupos localiza-se na parte cimeira da aldeia (*o grupo cimeiro*), e é constituído por quatro encomendadoras. O segundo grupo situa-se na parte mais central da aldeia, a poucos metros da Casa do Povo e do Café/Minimercado (*o grupo do povo*), e é formado por quatro mulheres e um homem. Até ao ano de 2017, ambos os grupos eram unicamente compostos por mulheres, denotando uma polaridade sociológica: no grupo cimeiro agregaram-se um conjunto de mulheres ex-emigrantes; e o grupo do povo era constituído por mulheres que permaneceram na aldeia (responsáveis pela sua ‘feminização’ e continuidade). Mais recentemente, no ano de 2018, um casal de residentes da aldeia, também ex-emigrantes, aderiram à prática da EdA, juntando-se ao grupo do povo.

Ao contrário do que acontece em alguns grupos da EdA em Idanha-a-Nova, em Corgas não é possível identificar momentos muito continuados, precisos ou unívocos de declínio ou cessão da prática.

Para uma compreensão da persistência do ritual na aldeia, procurei mapear as histórias de vida dos seus praticantes, e da memória social da EdA na aldeia. Através da identificação de momentos de entradas e saídas de elementos em grupos da EdA, bem como das suas respetivas motivações pessoais e/ou familiares, consegui deduzir períodos de constituição, desmantelamento e/ou suspensão de grupos que, por sua vez, estão associados à micro-história de declínios e de revitalizações do ritual na aldeia.

A primeira memória de se ter criado um grupo de encomendadoras de almas na aldeia data dos anos de 1950. Coube a duas irmãs a Maria do Céu (Ti-Céu) e a Maria dos Anjos, ambas filhas de Manuel Dias, a iniciativa de dar voz às encomendações. Essa foi também a primeira vez que a EdA foi cantada por vozes de mulheres. Segundo a memória social e familiar da população de Corgas a EdA era cantada em grupo pelos seus avôs, que se juntavam todos os dias da Quaresma, à meia-noite “para encomendá-las”. Nesse sentido, a EdA nas Corgas foi durante muito tempo uma prática culturalmente circunscrita ao género masculino.

Depois desse primeiro momento de revitalização feminina de que há memória, “de um ano para o outro, as mulheres da aldeia, incentivaram-se umas às outras” na retoma da EdA, conta-nos Isilda Alves, também ela uma encomendadora. A própria formou com a sua irmã Eugénia Órfão, em 1961, um grupo para encomendar as almas. Porém esse grupo teve uma existência fugaz.

O grupo das primeiras encomendadoras, *o grupo fundeiro*, localizava-se na zona do Ribeiro, junto à entrada do “povo”. Num segundo momento juntaram-se a esse grupo Gracinda Castanheira, hoje uma das principais líderes da vida religiosa da aldeia, e a sua mãe.

Em 1965, Maria dos Anjos Cardoso, uma vizinha do centro da aldeia, tomou a iniciativa de formar um segundo grupo de encomendadoras. Para além de Maria dos Anjos, participaram também nesse grupo Graça Ladeiro, uma prima sua, e Gracinda Castanheira, que se tinha casado e por isso mudado do grupo da mãe, na zona do Ribeiro, para o grupo das suas novas vizinhas. Esse grupo novo agregava-se a poucos metros de distância da Casa do Povo, a antiga capela, um local onde ainda hoje se pratica a EdA. Cerca de 15 anos depois, entre 1975 e 1976, o grupo acabou por se desmantelar, pois nesses anos nasceram os filhos de Maria dos Anjos, em 1974, e de Gracinda, em 1976. Porém, o *grupo fundeiro* manteve-se ativo na aldeia até aos anos de 2000.

O grupo cimeiro, foi constituído por Hermínia Martins no ano de 1983. Depois de uma tentativa malograda de emigração para a Suíça – em que durante um ano tentou arranjar trabalho na terra onde o seu marido se encontrava emigrado – Hermínia, viu-se obrigada a regressar a Corgas, por razões económicas. No seu regresso pediu às suas duas sobrinhas, filhas de Maria dos Anjos Cardoso, sua vizinha, que se juntassem a ela para formatem um grupo. Desse modo, desde meados da década de 1980 constituiu-se em Corgas um terceiro grupo da EdA.

Numa primeira fase de existência desse *grupo cimeiro*, o ritual realizava-se na casa de Hermínia, mais precisamente da janela voltada para o “povo”. Anos mais tarde, Filomena, a sua sobrinha mais velha casou-se e foi viver para o Cartaxo, a terra do marido, tendo por esse motivo saído do grupo. Nessa Quaresma, a sua mãe, Maria dos Anjos Cardoso (nascida em 1946), integrou o grupo, substituindo a filha. Maria dos Anjos é uma mulher camponesa de Corgas, que depois de se casar viveu oito em Angola – o marido era um soldado do exército português servindo, então, o contingente militar na guerra colonial em Angola –, e retornou às Corgas no 25 de abril.

Em 1999 a filha mais nova de Maria dos Anjos também se casou e, tal como sucedeu com a sua irmã, foi residir para a terra do marido, neste caso para a Sarzedinha, uma aldeia vizinha. Por coincidência, nesse mesmo ano regressaram da Suíça duas irmãs naturais de Corgas, Maria do Céu e Elisabete, filhas de Eugénia Órfão.

Nesse ano, Hermínia propôs às novas vizinhas que se juntassem ao grupo da EdA. Maria do Céu, uma das ex-emigrantes, recorda-se da grande satisfação que sentiu ao ser convidada a integrar a praticada EdA na sua aldeia:

Foi eu chegar e a Hermínia foi-me logo perguntar se eu queria encomendar as almas. Disse-lhe assim “Eu! Ai de mim! Eu nem sei cantar!”. E ela disse-me, “mas isto não é preciso saber cantar, tu não vais para ganhar nenhum prémio!” E, como eu gosto muito destas coisas disse-lhe logo que sim! Ainda hoje digo, é a coisa que mais gosto [de fazer]. Deus iluminou-a, porque eu adorava estas coisas. Só vou deixar mesmo quando não puder mais (Maria do Céu Órfão, com 56 anos em 2018, Corgas).

A dimensão emocional associada à prática da EdA na aldeia, encontra-se bem expressa nas palavras de Maria do Céu. O significado que atribuiu ao ter sido convidada a integrar o grupo e à possibilidade de participar na EdA, resultou também num voto de vinculação para a vida ao ritual. Um dos argumentos centrais desta tese assenta, precisamente, no processo vinculativo de base afetiva e religiosa, que se estabelece entre o ritual e a terra (*topos*) – e que se traduz no *compromisso social de se fazer o ritual*, em si uma forma de topofilia.

A agregação das ex-emigrantes ao grupo da EdA, gerou transformações positivas no quadro do próprio ciclo quaresmal da aldeia, neste caso traduzindo-se na iniciativa de recriação de um acrescento costumeiro à EdA. Nos serões que passava em companhia com a sua mãe, Eugénia Órfão, Céu ao ouvi-la a cantar os versos das Excelências, que tinham cessado de se cantar na Quaresma, tomou a iniciativa de os voltar a introduzir na sequência ritual. Tradicionalmente, as Excelências eram cantadas no final da EdA, mas somente no último dia. No processo de revitalização desse cântico sempre que se esquecia do tom certo, Maria do Céu ligava para a sua mãe para lhe desse o mote apropriado à prossecução no ensaio com as outras.

Já desde os anos de 1990, as encomendadoras do *grupo no povo*, que em meados dos anos de 1970 se desmantelou, depois dos seus filhos já estarem criados, tomaram a iniciativa de reconstituir o grupo, retomando assim a prática da EdA. Nessa segunda vida deste agregado ritual, para além das mulheres que tiveram na origem da sua formação, aderiam também ao grupo Filomena, uma vizinha de Gracinda Castanheiro, e Maria Celeste, uma vizinha nessa área da aldeia. Com a exceção de Filomena e de Graça Ladeiro, todas as mulheres mantiveram-se no grupo até ao presente.

Na quaresma de 2018 juntaram-se a esse círculo ritual um par de novos encomendadores, Luísa Dias, filha de uma das irmãs (a Maria do Céu) que protagonizaram a revitalização da EdA nos anos de 1950, e o seu marido José António, irmão da líder do grupo, Gracinda Castanheiro.

Importa aqui destacar que o fenómeno da revitalização da EdA em Corgas assentou sobretudo num processo de feminização dessa prática, outrora exclusivamente consignada aos homens. Porém, desde o tempo da sua revitalização por um par de irmãs, nos anos de 1950, que a prática começou a ser naturalizada, pela própria população, como “uma coisa das mulheres” ou uma prática das “bruxas”, como alguns insinuam em tom jocoso.

Esta vinculação de papéis de género à prática deverá ser compreendida no contexto de uma sociedade rural e maioritariamente católica, onde o complexo de rituais costumeiros, e em particular os designados *ritos de passagem*, assumem muitas vezes um lugar privilegiados para a reprodução e reificação de papéis e estereótipos de género. A entrada de José António no grupo veio, de algum modo, neutralizar as polaridades de género associadas à prática da EdA, antes e depois da sua revitalização.

Num olhar espacial (ou topográfico) sobre o processo contemporâneo de formação de grupos da EdA na aldeia – dos anos 1940 até à atualidade –, encontramos um movimento ascendente e progressivo de criação de grupos, que se fez em direção ao topo da aldeia – o *grupo fundeiro* (1950), o *grupo no povo* (1965), e o *grupo cimeiro* (1983). É, também, no cimo da aldeia que se encontram as habitações de construção mais recente, maioritariamente construídas pelas remessas enviadas pelos emigrantes da terra, com vista ao seu regresso (temporário e/ou sazonal). De modo semelhante, coube também aos emigrantes de *regresso-à-terra* a renovação dos contingentes rituais da EdA em Corgas. Note-se que, atualmente, mais de metade dos encomendadores na aldeia são ex-emigrantes. Se compreendermos os agregados sociais da EdA como assembleias humanas⁶⁸ então os próprios grupos da EdA na aldeia poderão ser entendidos como o resultado de remessas tanslocais na/da aldeia (cf. Leal 2017).

Por fim, e numa visão de conjunto, as dinâmicas sociais que subjazem aos processos de criação, desmantelamento e/ou suspensão de grupos da EdA em Corgas, encontram-se em estreita inter-relação com as redes de parentesco e de vizinhança que aí pré-existem. Em todos os processos de criação ou de renovação de agregados rituais aqui descritos, encontramos uma forte sobreposição de conexões de afinidade, descendência, matrimónio ou de vizinhança na costura social que os entretece. Neste sentido, a ‘revitalização’ do ritual assume aqui uma dimensão de revivificação das próprias redes de parentesco (locais e translocais), num processo que remete para o próprio universo dos enunciados performativos da EdA. Na EdA apela-se à rememoração dos antepassados, recentes, de quem os cante e de quem os escuta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um olhar etnográfico sobre o fenómeno da revitalização do ritual em cada uma das três localidades, oferece-nos uma leitura de processos sociopolíticos e económicos mais abrangentes no contexto da Beira Baixa. Um dos padrões sociais que encontramos nos vários agregados rituais da EdA é a

⁶⁸ Émile Durkheim usa o conceito ‘*ritual assemblies*’ como forma de designar a natureza gregária e intencional que está na base da adesão dos indivíduos ao grupo ritual (cf. Durkheim 1995).

predominância e o protagonismo de e/migrantes de 'regresso-à-terra'. Muitos das pessoas que desde do final da década de 1960 se viram obrigados a sair das suas terras para ganhar têm aderido aos agregados rituais nas suas respetivas localidades. Em Corgas, no grupo de 11 das encomendadoras, seis são migrantes de regresso, já em Penha Garcia mais de metade do grupo é constituído por e/migrantes (11 de um total de 18 encomendadoras). No caso de Monfortinho este padrão demográfico é particularmente expressivo, pois apenas três encomendadoras no grupo residem nas aldeias e a maioria (nove elementos) deslocam-se de outras localidades, onde residem, para integrarem o agregado ritual.

Atendendo à relevância dos movimentos migratórios na formação dos grupos da EdA, releva aqui destacar o conceito de 'remessas sociais', desenvolvido por Peggy Levitt, designando o conjunto de “ideias, comportamentos e capital social que fluem de comunidades anfitriãs para os expedientes [de partida]” (2001: 11). Dessa forma as remessas sociais constituem “ferramentas através das quais indivíduos comuns criam cultura global numa escala local” (Ibid.). Na sua pesquisa etnográfica sobre movimentos de interações translocais, e na senda de ideias de Peggy Levitt, João Leal propôs, recentemente, o conceito 'remessas culturais', destacando o modo como os processos de circulação de bens e pessoas mobilizam e afetam também as expressões culturais nas suas terras de origem (2017: 163-194). Prosseguindo esta linha de estudos, e tendo por base os dados empíricos discutidos ao longo deste capítulo, proponho um entendimento do processo de formação de agregados rituais da EdA como 'remessas rituais'. Com esta modalidade de remessas designo a constituição de assembleias de pessoas naturais dessas localidades, que tendo vivido uma parte significativa das suas vidas em contextos migratórios, têm encontrado na EdA uma forma sazonal (cíclica), social e afetiva de 'estar' na aldeia, enquanto experiência material e localizada. O 'estar' na aldeia assume assim um valor ontológico abrangente (incluindo o 'viver' e o 'ser' da/na aldeia) no restauro experiencial de uma 'ruralidade' enquanto realidade espaço-temporal tangível.

Se quem permaneceu a residir nestas aldeias pressente a proximidade do fim de um modo de vida rural, devido à crescente ausência de vizinhos e à falta de jovens, o processo de revitalização ritual surge aí como um movimento inverso. As iniciativas de investimento cultural de quem vai-e-volta (os migrantes translocais) têm-se apresentado como formas expressivas de revivificação de um quadro de vida rural. No entanto, importa ainda compreender-se os seus efeitos políticos: *De que forma essas remessas rituais têm interagido com a realidade social destas localidades? Que sentidos e transformações culturais se têm operado na realidade?*

Com o processo de revitalização da EdA têm-se introduzido novas ideias e transformações sociais no contexto particular de cada aldeia. Os processos de feminização da EdA em Corgas e em Monfortinho revelam-nos muito contundentemente algumas dessas transformações. Através do ritual as mulheres-encomendadoras têm-se afirmado como agentes centrais na dinamização da vida cultural

e religiosas da aldeia, o que reflete, de certo modo, a própria mobilidade e agência social que ganharam nos contextos migratórios de onde viveram – sobretudo nas áreas metropolitanas europeias de Paris, Zurique ou Basel. Como veremos no quarto capítulo desta tese, no atual contexto de patrimonialização da EdA a liderança feminina da prática tem, também, conferido às mulheres (sobretudo às líderes dos grupos) um papel político ativo em processos de negociação governamental à escala concelhia e regional. Importa não esquecer que as transformações associadas aos papéis de género têm aqui lugar num contexto mediterrânico vinculado ao quadro ideológico do catolicismo português. Assim, com o processo de feminização as encomendadoras têm invertido e, implicitamente, desafiado concepções e práticas sociais de género⁶⁹ que tendem remeter a mulher para a esfera do mundo doméstico⁷⁰, à margem de decisões políticas na aldeia e no município.

Numa visão de conjunto, a revitalização da EdA mobilizou atores locais e os migrantes de regresso-à-terra na fabricação do tecido social da aldeia. Para quem volta à terra, a revitalização ritual é sobretudo uma performance física de envolvimento sensacional e afetivo com a ‘terra’, ocupando um lugar idêntico ao trabalho sazonal de cultivo do quintal ou das hortas. Por seu lado, a ‘terra’ exerce também o seu próprio fascínio, que se manifesta sobre a forma de topofilia (Tuan 1980 [1974]). A sua magia provem de um conjunto de estímulos ambientais, afetivos, apaziguadores e espirituais que apelam a um abrandamento do ritmo da vida nas cidades, mas também da possibilidade de re-conexão com um mundo de relações e reminiscências afetivas. É a partir desse ponto axial do mundo, a ‘terra’ dos seus antepassados, que o ritual também possibilita aos seus agentes uma concretização, momentânea e sensual, do seu desejo de transcendência para o “*outro mundo*” – de que versam os próprios enunciados rituais da EdA.

⁶⁹ Para um desenvolvimento desta problemática importará ler-se uma linha de estudos antropológicos sobre re-apropriação usos de práticas religiosas por grupos de mulheres como modo de afirmação e transformações do papel das mulheres em contextos religiosos no mediterrâneo - nomeadamente, o trabalho de Ellen Badon (1990), Jill Dubish (1995), John Davis (1984) Lena Gemzöe (2000) ou de Nadja Serematakis (1991). Sobre o caso específico da EdA leia-se um capítulo de um livro que redigi em co-autoria com João Edral (Antunes & Edral 2014).

⁷⁰ Sobretudo associada aos trabalhos domésticos de cuidar da casa, da educação dos filhos, a par do trabalho agro-florestal.

AS ETNOGRAFIAS DO RITUAL DA ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS

3.1. Introdução Geral do Capítulo⁷¹

“Ajudai-as a tirar” pedem as encomendas cantando. Pedem aos vizinhos que se juntem a elas, desde o interior de suas casas, em orações de sufrágio das *almas do purgatório*. Nessa cadeia de solidariedades os vizinhos e as encomendadoras pedem também às entidades divinas que abreviem o sofrimento das almas no Purgatório e as encaminhem para o Céu. As ações de *mediação e transição* encontram-se assim no âmago do processo ritual da encomendação.

Se no capítulo anterior identifiquei um conjunto de processos socioculturais, económicos e políticos que pudessem enquadrar as motivações e as formas de ação que estiveram na base da revitalização da Encomendação das Almas (EdA), neste terceiro capítulo analiso as interações simbólicas, afetivas e sónicas envolvidas na prática ritual. As dimensões interacionais, fenomenológicas e sagradas do trabalho ritual da EdA serão aqui compreendidas em articulação com os contextos socioeconómicos de cada uma das localidades (Corgas, Penha Garcia e Monfortinho).

O principal objetivo deste capítulo é a *descrição etnográfica* do ritual em cada uma das aldeias. Partindo dessas etnografias propõe-se uma reflexão sobre os sentidos sociais e religiosos do ritual. Desta forma, procuro aqui, sobretudo, problematizar o lugar do ritual na vida social nas aldeias, para além da sua função identitária expressa nas apresentações mais folclorizadas.

No contexto das três aldeias estudadas a EdA consiste, fundamentalmente, num canto realizado de forma responsorial pelo qual se procura interceder – orando coletivamente – pela libertação das almas dos defuntos. Desta forma a EdA envolve um compromisso ritual, por parte destas comunidades religiosas, para com os mortos. Este trabalho coletivo de luto quaresmal pelas *almas do purgatório*, pode ser relacionado com um conjunto de ideias de Victor Turner sobre o ritual enquanto um processo anti-estrutural. Assim, por “ritual”, usarei a reelaboração, trabalhada por Victor Turner, dos ritos de passagem segundo Arnold Van Gennep – um conjunto de formas culturalmente prescritas de ação

⁷¹ O enquadramento teórico da etnografia apresentada neste capítulo tem como referência um conjunto de ideias e conceitos do campo disciplinar dos estudos da performance. Agradeço ao Professor Paulo Raposo pelas suas sugestões bibliográficas, no âmbito do seu seminário de doutoramento em Ritual e Performance; e ao encenador e criador português André E. Teodósio por me ter introduzido aos estudos culturais de performance dedicados à produção sonora e às práticas de audição, dando-me a conhecer a obra de Brandon LaBelle (2014) em particular.

coletiva usadas em processos de transformação social (Turner 1986). Esta abordagem performativa ao ritual compreende três fases interconectadas: a separação dos indivíduos da sua vida quotidiana (o pré-liminar); a situação ritual concreta, em que os seus praticantes são conduzidos a um estado de comportamento ambíguo, e desse modo são sujeitos a transformações experienciais (o liminar); e a re-agregação dos sujeitos rituais à estrutura social regular (pós-liminar) (ibid.).

No entanto, um dos desenvolvimentos mais estimulantes à abordagem processual de Turner ao ritual diz respeito ao papel do corpo na fase liminar. Em contexto ritual o corpo é usado como um local privilegiado para os seus atores experienciarem ideias, sensações e processos cósmicos, sobretudo através da condição de ambiguidade e paradoxo a que se encontram sujeitos. Nesse estado de liminaridade o ritual poderá ser “considerado uma espécie de modelo simbólico para a comunicação da *gnose*, conhecimento místico sobre a natureza das coisas e de como essas se tornam no que são” (1986 [1967]: 107). Partindo da conceção “processual” de ritual proposta por Victor Turner, este capítulo enfatiza as conexões afetivas, experienciais e ontológicas que são vividas durante o processo ritual.

A EdA consiste sobretudo na orquestração de redes interação e solidariedade dos vivos para com os mortos. Assim, no contexto do catolicismo português, e no quadro dos repertórios quaresmais da Beira Baixa em particular, a *piedade popular* (neste caso para com os defuntos) é o valor moral que estrutura a rede de relações rituais que se estabelecem na EdA. Os seus praticantes intercedem pelas almas em penas de purgação (no *purgatório*), mas também pelas dos que ainda vivos já se encontrem em sofrimento, já perto da morte.

O comprometimento moral implicado nesta forma de culto aos mortos encontra o seu equivalente formal e expressivo nos lamentos performativos e rituais de morte estudados por Nadia Seremetakis na península grega de Mani (Seremetakis 1991; 2019). A estética literária, musical e dramática, mas também o sistema jurídico e social que subjazem a esses sistemas culturais foram sistematizados pela antropóloga no conceito grego de “antifonia”, designando um coro de vozes opostas, mas também uma tradição costumeira de construção cultural de verdade. Nos lamentos fúnebres ou em rituais de morte o coro de mulheres que assiste ao pranto de dor assume uma posição de testemunha coletiva, presenciando a partilha de afetos do enlutado para com o defunto. Deste modo, as trocas emotivas e comunicativas que se realizam no ritual têm um papel de autenticação jurídica (fora da legislação escrita), que valida as relações sociais (pois, consistem em demonstrações públicas de afetividade) entre o sujeito, o morto e a sociedade (ibid.).

De modo idêntico, a prática da EdA pressupõe a criação de uma sinfonia de vozes dissonantes e/ou em oposição, agindo como um sistema cultural de consagração da memória das almas, contrariando invisibilidade e o esquecimento de quem é morto. Por dissonância compreendo aqui a produção ritual de uma acústica que reintroduz os mortos na vida social da aldeia, num tempo em que

a morte se encontra crescentemente arredada da realidade social. Mas entendo, também, a performance antifona ou responsiva que se estabelece entre os agregados rituais, num jogo acústico com a incerteza do pós-morte. No entanto, para uma compreensão mais detalhada sobre a operacionalidade da cadeia de mediações da EdA, há que saber *como se produz a conexão ritual com as entidades ontológicas das almas ou entre as respetivas entidades envolvidas no processo ritual*.

Partindo da análise da minha etnografia do ritual, e atendendo às suas diferentes modalidades de ação nas três localidades, o som afirmou-se como principal meio e matéria agencial. Consequentemente, o campo de estudos desenvolvidos em torno da produção som e da audição assumiram aqui um quadro epistémico e conceptual privilegiado para o estudo da EdA.

Para uma compreensão do som e da audição enquanto campo de problematização da “superfície” visual da realidade, farei aqui uso da moldura teórica proposta por Brandon LaBelle sobre agenciamentos acústicos e/ou aurais, que designou por ‘agência sónica’:

Enquanto movimento vigoroso — de intensidade rítmica e reverberantes, de interrupções volumétricas e vibracionais —, o som opera de modo a desestabilizar e a exceder os campos da visibilidade ao relacionar-nos com o invisível, com o não-representado ou o ainda-não aparente; juntamente com espaços de aparência e as visibilidades legíveis que muitas vezes definem o discurso aberto, o fluxo e a força de tonalidades e músicas particulares, silêncios e barulhos que possam transgredir certas partições ou fronteira, expandindo as possibilidades agenciais do não contado e do não ouvido (LaBelle 2018: 2).

Como veremos ao longo deste capítulo, a EdA age sobretudo como uma técnica cultural capaz de produzir um conjunto de mediações entre grupos de vizinhos na aldeia, incluído também o agregado das almas no *purgatório*. Do ponto de vista fenomenológico e espiritual, o som do canto vigoroso e plangente das encomendadoras ecoa e ocupa os volumes cúbicos das casas da aldeia, afetando assim quem se encontra no interior do seu lar. Dessa forma, pelas noites da Quaresma a sonoplastia ritual da EdA abre uma possibilidade de re-conexão com o mundo invisível e transiente dos mortos entre o *purgatório* e o *céu*. Por intermédio da prática acústica da EdA as subjetividades ontológicas e/ou espectrais que se inscrevem na própria materialidade do espaço performativo são entrecruzadas com a percepção de uma atmosfera sensorial que “tingem” esses espaços e que deles parece irradiar (Fisher-Lichte 2008). Trata-se aqui de um fenómeno de interpelação de elementos em relação — evocando, de certa forma, a leitura ecológica Ingoldiana que sublinha as dimensões relacionais e as interconexões que delas resultam num espaço determinado entre humanos, não-humanos e paisagem.

Numa perspetiva estritamente ontológica do ritual, equacionando a cadeia de mediações rituais que se estabelecem com os mortos, argumento aqui que a agência das almas se realiza sobretudo

através de uma modalidade de ação acústica a que podemos caracterizar por 'liminariade sónica'. Por um lado, as vozes das encomendadoras manifestam-se de forma 'acusmática', quem as escuta na aldeia é tocado por vozes descarnadas de corpos, destabilizando a imagem dialética corpo/voz (cf. Chion 1999; LaBelle 2018, 2014). Assim, quem as escuta em casa é sensorialmente transportando em direção ao círculo ressonante do coro ritual.

Por outro lado, essa qualidade sónica da EdA encontra-se aqui fortemente formatada pelos próprios atributos sagrados associados ao estado de 'liminaridade' ritual (Turner 1986 [1967]). As vozes dos coros de encomendadoras são a expressão de subjetividades que se expandem para além dos limites dos seus corpos. São subjetividades transacionais, invisíveis, etéreas que envolvem quem as escuta. São, portanto, um *devoir puro*: "nem uma coisa nem outra; ou podem ser ambas; ou nem aqui nem além; ou podem até estar em lugar nenhum (em termos de qualquer topografia cultural reconhecida)" (Ibid.: 97).

Esse estado de ambivalência transiente ou de *devoir ontológico* é aqui corporalizado pelas vozes das encomendadoras, expandindo-se na acústica da aldeia como *uma incerteza atuante*. Deste modo, as encomendadoras projetam vocalmente as aflições das almas, dando corpo (sonoro) à sua invisibilidade, num processo de analogia antitética. Por sua vez, o que fazem circular é reciprocado entre os agregados domésticos são reminiscências, afetos e sensações, que re-introduzem a presença sensorial e mnemónica dos mortos na vida social da aldeia.

Revolvendo em torno destas ideias, o capítulo procurará responder às seguintes questões: *Quais são os símbolos e ações mobilizados no processo ritual da EdA? Que sentidos lhe são atribuídos pelos seus praticantes?*

Para além dos seus sentidos exegéticos, procuro aqui contextualizar o ritual no domínio da sua própria atuação em cada uma das localidades. Deste modo, sigo o argumento discutido por Victor Turner segundo o qual o estudo do processo ritual (enquanto uma prática de conhecimento nativo), não se pode limitar ou esgotar na tradução dos seus significados nativos ou exegéticos. Em campo o antropólogo ocupa uma posição que lhe permite estabelecer um conjunto de articulações entre a performance de um ritual, em particular, com uma totalidade de outras entidades sociais e culturais que aí existem; mas também de captar transversalidade, desvios e/ou dissonâncias na variedade de sentidos individuais atribuídos aos seus símbolos e ações (Turner 1986b [1967]: 26-27). Eu acrescentaria ainda que, contrariando formas gramatológicas de interpretação do ritual, importa também compreender as interações práticas, de natureza sensual e afetiva que colocam o ritual em jogo. Assim, este capítulo procura também refletir sobre: *De que modo os procedimentos, os símbolos e as formas sensíveis inerentes à prática do ritual (inter)agem na aldeia? Que lugar ocupa a EdA no quadro do repertório Quaresmal de cada uma destas aldeias? Que efeitos produzem as encomendações para quem as faz e as escuta? E, de modo mais abrangente e conclusivo: Que*

elementos e/ou processos transversais podemos encontrar na operacionalidade das diferentes formas expressivas da EdA?

3.2. A Persistência do Purgatório. O Contexto Religioso da EdA em Corgas e os seus Símbolos.

As almas encomendam-se no período da Quaresma, integrando um momento específico na sociedade rural, num tempo em que os rituais se encontravam inscritos, em primeira instância, no calendário agrícola e pastoril. Nesta secção do capítulo irei descrever e analisar a inscrição da EdA no ciclo quaresmal e pascal do calendário anual, destacando o modo como esse é aí vivido na aldeia Corgas. A compreensão do ritual na vida social da aldeia far-se-á aqui a partir de uma contextualização que seja capaz de articular os seus símbolos e ações com um quadro moral e religioso mais abrangente, que designarei por repertório quaresmal.

Por ‘calendário’ entende-se aqui o que Joaquim Pais de Brito analisou como um “primeiro quadro ideológico de referência de uma sociedade rural tradicional que, funciona como guia orientador” (1996: 219). É a partir desse instrumento de conhecimento e de estruturação de temporalidade e sazonalidade, que se reproduzem e reforçam os modos de vida da sociedade rural. Segundo o autor, no calendário ritual manifestam-se processos de “cristianização e domesticação do tempo e dos modos de o sinalizar” (ibid.: 218).

A EdA situa-se no entrosamento entre um calendário agrícola e pastoril e um calendário religioso. No ano agrícola está associado a um tempo de inquietação relativa às condições meteorológicas e de incerteza face ao resultado das sementeiras, tornando-se assim um tempo em as comunidades rurais locais tendem a dialogar e a estabelecer relações de maior proximidade com os seus antepassados (ibid.: 200). A prática ritual surge assim como uma técnica cultural para intervir simbolicamente na proteção da terra (cultivada e habitada) face aos perigos da própria natureza, neste caso as adversas condições meteorológicas do inverno.

Por outro lado, no calendário religioso, a EdA faz parte do “longo período de recolhimento da Quaresma que mantém próximos os antepassados e o diálogo com a morte (...) um período de purificação que (...) prepara os homens para a partilha do sacrifício que o fundamenta” (ibid.: 222). No quadro do catolicismo português, a EdA surge também associada uma forma de piedade popular para com as Almas abandonadas ou que não têm ninguém que reze por elas.

Em Corgas no tempo da Quaresma celebra-se semanalmente a Via Sacra⁷², para além das usuais missas dominicais. Esta é uma prática dedicada à celebração da Paixão e Morte de Jesus Cristo. A celebração é conduzida por um grupo de mulheres da aldeia, sobretudo pelos elementos que integram os dois grupos da EdA. Pelas 15h o grupo reúne-se no interior da igreja para rezar uma sequência de orações diante de pequenos retábulos fixados nas paredes da nave da igreja. Aí se encontram representadas as 14 estações da Paixão e Morte de Nosso Senhor Jesus Cristo. As leituras e os cânticos selecionados para a adoração de Cristo baseiam-se nas representações que figuram nessas imagens.

Desde *Quarta-feira de Cinzas*, o primeiro dia da Quaresma, até ao Domingo de Páscoa há na aldeia dois grupos de homens e mulheres que intercedem todas as noites pelas Almas do Purgatório⁷³. Essas Almas correspondem a uma categoria ontológica genérica que, todavia, na sequência dos versos da EdA é formulada de modo mais particularizado, especificando, por exemplo, as “almas que andam sobre as águas do mar” ou as que estão “em agonias de morte”.

Na EdA os grupos apelam ao povo que, recolhido no interior de suas casas, reze um conjunto de orações pelas intenções pedidas. Portanto, um dos objetivos da prática da EdA é a criação de uma rede de solidariedades dos vivos (os vizinhos) para com os mortos. Assim, as preces das encomendadoras dirigem-se sobretudo a um auditório invisível, os *lares* da aldeia. O termo “lares” é aqui compreendido a partir de uma etimologia polissémica. Enquanto substantivo singular ‘lar’ define o “pavimento da chaminé, onde se faz o lume, e onde está o borralho, pelo fogão da cozinha”, mas é também sinónimo de “templo da memória” (Bluteau, 1728: 141)⁷⁴. Por outro lado, nos estudos de mitografia clássicos conduzidos por Leite de Vasconcelos os *Lares* são descritos como divindades veneradas pelos romanos (no período da antiguidade clássica) pois esses “protegem não só as casas e os campos, mas os indivíduos, as cidades e mesmo certas coletividades” (1897, vol II.: 191). Ao longo do capítulo farei uso desse duplo sentido do termo “lares”, remetendo o leitor para o culto doméstico dos antepassados (as almas dos mortos), e para a própria localidade (*domus*) como conjunto de agregados domésticos, ou familiares.

A celebração da Quaresma em Corgas culmina com a realização de uma peregrinação dedicada à celebração da Paixão e Morte de Jesus Cristo, que se realiza em direção à capela da Misericórdia, na vila de Proença-a-Nova. No seu curso os peregrinos vão cantando o “Louvado e Bendito”. Em encruzilhadas ou junto às três *alminhas* que pontuam uma primeira parte do trajeto, os peregrinos param para leituras evocativas a cada uma das cenas da Paixão e Morte de Cristo. Cada pessoa

⁷² A designação “via sacra” equivale aqui à prática que as comunidades religiosas de Idanha designam, geralmente, por a Adoração do Senhor.

⁷³ O Purgatório corresponde, na simbologia católica, ao que Jaques Le Goff designa por “terceiro lugar”: um espaço de espera para a reintegração religiosa no Reino de Deus após a vida terrena (1993: 15).

⁷⁴ Raphael Bluteau, 1728, Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico.... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus. [<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>, acessado a 02-06-2018].

encarregue de liderar a leitura pede também que se reze um Pai-Nosso e uma Ave-Maria em louvor do sofrimento de Cristo. Nesses momentos consagrados à oração, pedem-se também orações pelas Almas do Purgatório, em particular por aquelas que não têm ninguém que reze por elas, ou pelas mais necessitadas.

À entrada da vila confluem grupos de peregrinos que vêm de outras aldeias do concelho para participarem numa celebração conjunta e sequenciada de três procissões – o Pretório⁷⁵, o Encontro⁷⁶ (de Virgem Maria e seu filho Jesus Cristo) e o Enterro do Senhor. Importa aqui salientar que nesta peregrinação a comunidade (religiosa, ou de irmãos) transpõe os limites do território da sua povoação, atravessando uma vasta área serrania ladeada por áreas de pinhal. Desta forma a celebração da Sexta-feira Santa é também uma ocasião anual dedicada à congregação e interação religiosa entre as comunidades religiosas do município. No seu conjunto estas peregrinações geram uma rede de movimentos penitenciais simultâneos e de orientação centrífuga, com destino à capela da Misericórdia de Proença-a-Nova. Tratando-se este dia do feriado consagrado a Sexta-feira Santa, os peregrinos realizam o percurso em jejum.

Num olhar comparativo sobre estas três formas de culto – a Via Sacra (na igreja de Corgas), a EdA, e a Peregrinação do Bendito – encontramos sempre um entrecruzamento entre as práticas de celebração da morte e paixão de Cristo e o culto às Almas dos defuntos. Na celebração da Via Sacra o grupo centra-se sobretudo numa prática de oração, que é exclusivamente dedicada à Paixão e Morte de Cristo, incluindo algumas orações pela intenção das Almas do/no Purgatório. Por sua vez, com a EdA as Almas são recomendadas, todas as noites, a Deus. No entanto, a EdA inclui também um verso dedicado à Morte e Paixão de Cristo: *“Rezemos mais um credo / À Sagrada Morte e Paixão”*. Portanto, para além da inserção da EdA no calendário quaresmal, a cena litúrgica paradigmática que dá mote à Quaresma católica encontra-se, também, inscrita na sequência de versos cantados na própria EdA.

A par destas celebrações de natureza pública e coletiva, a maioria da população de Corgas continua a reservar o tempo da Quaresma para a realização de práticas individuais de penitência e caridade. De um modo geral, a comunidade de católicos praticantes na aldeia cumpre as prescrições de abstinência e de jejum no primeiro dia da Quaresma (Quarta-feira de Cinzas) e na Sexta-feira da Paixão e Morte de Cristo, seguindo as normas do direito canónico. Há também na aldeia quem faça votos individuais de renúncia quaresmal, restringindo certos hábitos de consumo mantidos ao longo

⁷⁵ A procissão do Pretório celebra-se o momento da condenação de Jesus Cristo à morte. No quadro das celebrações da Quaresma e da Páscoa no município de Proença-a-Nova esta procissão é realizada em conjunto com as comunidades católicas do município. Chegados à vila cada um dos grupos dirige-se à capela da Misericórdia para entregar a sua Cruz de madeira (com o nome da aldeia aí gravado) e diante do altar apresenta-se ao Provedor da Misericórdia. Nesse momento um porta-voz de cada uma das comunidades diz uma oração em Louvor em nome da Paixão e Morte de Jesus Cristo.

⁷⁶ Esta procissão inclui a procissão dedicada à Paixão do Senhor, geralmente a Procissão do Encontro realiza-se no final da manhã, e a Procissão da Paixão do Senhor é feita depois de almoço.

do resto do ano, aproveitando esse tempo litúrgico para os suspender ou cessar de vez. Durante a minha etnografia fiquei a saber que alguns homens da aldeia se abstêm da ingestão de bebidas alcoólicas durante este período. Essa forma de renúncia quaresmal implica uma retração temporária de momentos de sociabilidade nas Adegas que, como vimos no capítulo anterior, constituem contextos privilegiadas para o reforço dos laços de sociabilidade entre vizinhos, parentes e naturais da aldeia. A abstinência de ingestão de bebidas alcoólicas é assim compreendida, por alguns, como uma forma de regeneração e purificação espiritual.

Durante esses 40 dias há também alguns habitantes de Corgas que visitam com mais regularidade o cemitério da aldeia, procurando dessa forma manter uma maior proximidade com seus mortos. A igreja fica aberta durante toda a semana, ao contrário do que sucede ao longo do ano, de modo a que a população possa dedicar-se individualmente à prática da oração pelos seus defuntos.

Numa visão de conjunto, encontramos aqui um processo de justaposição de duas funções religiosas diferenciadas. Se o culto às *almas do purgatório* surge associado à celebração litúrgica da morte e ressurreição de Cristo, o culto aos defuntos da aldeia acaba por se afirmar como uma prática mais frequente. Esta vinculação poderá ser compreendida através do que João Leal associa à vocação do ciclo quaresmal para a rememoração dos mortos: “[s]endo a Quaresma o período do ciclo litúrgico anual consagrado à celebração da morte de Cristo, ela fornece um quadro particularmente adequado à evocação, pela sociedade, dos próprios mortos” (Leal 1993: 171).

Nessa imbricação que se estabelece entre o ciclo litúrgico e o quadro sociológico de culto às almas, encontramos ainda uma terceira linha de representações e atitudes culturais face à morte, nomeadamente a revivificação de um imaginário da cultura popular em relação ao Outro Mundo (cf. Capítulo 1).

Em Corgas, durante o período litúrgico da Quaresma, por intermédio da prática da EdA, sobressai um conjunto de símbolos e/ou entidades religiosas avessos e/ou arcaizados⁷⁷ pelo catolicismo institucionalmente prescrito. O “Purgatório⁷⁸” é, indubitavelmente, um dos símbolos dominantes da EdA. De acordo com a análise de Jacques Le Goff o nascimento do Purgatório faz parte de um longo processo histórico de espacialização do “Além”, levado a cabo por uma tradição erudita, nomeadamente por via de um processo de *cristianização* desse imaginário (de matriz pagã e/ou popular) nos registos de clérigos letrados (cf. Le Goff 1994 [1985]).

Mesmo assim, com a institucionalização clerical do Purgatório, na Alta Idade Média, enquanto *topos* do outro mundo, “o recurso ao sonho e à visão abriu as portas ao transbordar da imaginação

⁷⁷ Refiro-me aqui mais concretamente ao processo histórico transformação do Purgatório de espaço em estado e, no presente, da sua eliminação o léxico clerical. Para mais detalhes sobre esse processo leia-se o Nascimento do Purgatorio de Jaques Le Goff (1993).

⁷⁸ Segundo o historiador Jacques Le Goff, o Purgatório é um espaço e um estado intersticial situado entre a vida terrena e o Reino de Deus (*ibid.*).

popular” (ibid.: 139). No entanto, segundo o autor, desde esse tempo, “os teólogos eruditos esforçaram-se sempre por manter a distância a essa necessidade ‘popular’ de espacializar a vida espiritual, de localizar as suas crenças” (ibid.: 141). Por um lado, estes escolásticos procuram *racionalizar* os “itinerários erráticos” das almas dos mortos, o que liderou a uma ordenação da “multiplicidade de espaços” pré-existentes consignados ao *pós-vida*. Assim, as almas passaram a ser distribuídas por três lugares: “o Inferno e o Paraíso e um lugar intermédio, o Purgatório que culminou nas voltas e veredas da *Divina Comédia*⁷⁹” (ibid.: 140). Por outro lado, no processo de implementação prática dessa nova configuração do Outro Mundo, os clérigos locais resistiram à ideia de um terceiro lugar intermédio, o que levou a Igreja “a uma quase-identificação do Purgatório como o Inferno – uma infernalização do Purgatório” (ibid.)

Em Portugal muitas práticas de sufrágio pelas almas, assim como representações populares do Purgatório foram sancionadas ou cristianizadas durante o período do Estado Novo (veja-se primeiro capítulo desta tese – subcapítulos 1.2 e 1.3). Com a performance da EdA esse imaginário popular, e o universo ontológico a que se encontra associado, o Purgatório é reativado e atualizado no contexto social onde é praticado. Portanto, com a reativação prática da EdA recuperam-se também os sentidos culturais dos seus símbolos, que por sua vez se encontram enredados em processos históricos mais abrangentes. Neste sentido, para um entendimento do lugar do ritual na vida social da aldeia há que atender aqui a um conjunto de formulações específicas que constam dos seus enunciados e das interpretações exegéticas do mesmo, que muitas vezes nos remetem, precisamente, para um imaginário popular do Purgatório.

Uma formulação exemplar da vinculação simbólica que se estabelece na prática da EdA, entre e comunidade católica de Corgas e o imaginário popular do Purgatório é aqui claramente expressa por Gracinda Castanheiro, que integra um dos grupos da EdA em Corgas:

A gente reza e canta e continua a fazer isto, [porque] se alguma estiver *em* Purgatório que vá para o Céu, portanto, o sacrifício que fazemos é mesmo para isso. Até porque, no último verso que nós cantamos (...) na letra⁸⁰, do último dia, diz-se: «Ide agora para o Céu que já vos estão a chamar / Deus queira que nós para o ano as tornemos a encomendar», a isto se chama a Encomendação das Almas. (Entrevista realizada a 25 de dezembro de 2017).

⁷⁹ Título da obra poética de Dante Alighieri (2011 [1555]), cuja publicação teve um enorme impacto na conceção imagética do Purgatório.

⁸⁰ Nó último dia da Quaresma – o Sábado de Aleluia (ou Sábado Negro), nas vésperas de Domingo de Páscoa, depois de cantados os versos habituais da EdA, as Encomendadoras cantam uns versos especificamente reservados para essa ocasião. Note-se que as encomendadoras não têm um nome para designar esses versos, consideram-nos um apêndice de término do ritual no período da Quaresma.

A eficácia do ritual encontra-se diretamente associada à força intercessora dos seus enunciados e ações junto das entidades divinas, para que elas libertem as Almas que se encontrem no Purgatório. Assim, encontramos aqui formulado o que Jacques Le Goff considera uma das características mais fundamentais da concepção do Purgatório – a crença na eficácia de orações pelos mortos como forma de abreviar, às Almas dos defuntos, as penas do sofrimento (Le Goff 1993). Como se poderá também empiricamente observar, em Corgas, a prática da EdA consiste, fundamentalmente, numa forma cultural de sufrágio pelos mortos, pressupondo a “formação de longas solidariedades de um lado e do outro da morte”, num sistema em que se articulam “relações estreitas entre vivos e defuntos” (Ibid.: 26). A descrição etnográfica do processo ritual da EdA nesta aldeia far-se-á no próximo subcapítulo.

No processo ritual da EdA na aldeia enuncia-se também um conjunto de formulações socio-históricas mais específicas do Purgatório. Uma das intenções pedidas dirige-se às Almas que estão em “pecado mortal” – e.g. “*Rezemos mais um pai-nosso / por aquelas que estão em pecado mortal*”. Neste caso, o enunciado performativo da EdA é dirigido a uma categoria de pecadores. Para Isilda Alves, uma das encomendadoras do grupo de baixo (avesseiro), essas Almas são “aquelas que levantam falsos testemunhos, ou que roubam”. O Purgatório ganha aqui um contorno judicial, marcado por uma espacialização hierarquizada das almas, distribuídas em função do tipo de purgação a que foram destinadas. Este caso poderá também ser compreendido por referência ao papel do fogo no Purgatório, enquanto elemento punitivo e purificador no trabalho sagrado de remissão de *pecados veniais* (Le Goff 1993). A expressão pictórica do fogo surge também representado nas pinturas dos azulejos que se encontram colocadas nos sete nichos de devoção das Alminhas na aldeia.

Uma terceira prece da EdA de Corgas dirige-se às “*almas que estão em agonias de morte*”. Para a encomendadora Isilda Alves as orações por essas Almas visam interceder pelas “pessoas que estão para dar as *Alminhas* a Deus, e [que] às vezes estão dias e dias em sofrimento, mas num sofrimento de agonia⁸¹” (2018). Portanto, essas são as Almas de pessoas que, ainda vivas, já se encontram muito próximas de uma condição de morte física. Por essa razão, o seu sofrimento corporal, ainda em vida, é compreendido pelas encomendadoras como uma forma de purgação, num espaço (o corpo) e num tempo (um estado processual) equivalentes ao da passagem pelo Purgatório. O processo histórico de transformação na concepção do Purgatório de um espaço (um terceiro lugar entre a terra e o Paraíso) para um ‘estado’ é aqui transposto na própria concepção local de umas das encomendações.

Por último, nos versos da EdA de Corgas encontramos um apelo à salvação das Almas “*que andam sobre as águas do mar*”. Por contraste ao elemento do fogo, o Purgatório é aqui representado pelas “*águas do mar*”. A encomendadora Isilda Alves associa esta intenção às “Almas penadas”, pois sempre que as “senhoras videntes” (as curandeiras) visitam a aldeia para tratar de um vizinho ou familiar que

⁸¹ Entrevista realizada a 28 de maio de 2018, Corgas, Proença-a-Nova.

se encontre possuído por uma desses espíritos, elas evocam as “águas de mar” como forma de as desencarnarem:

quando *eles* [os espíritos] estão a falar lá dentro, e Eles são maus, muitas das vezes nem querem dizer quem são... elas [as curandeiras] dizem: «vai para as águas do mar». Depois, então, aquele espírito lá dentro fica *todo agitado* de elas [lhes] dizerem para irem para *as águas do mar*. Isso, com certeza, deve ter algum significado que não é bom para *eles*! Por isso é que a gente [na Encomendação] diz «por aquelas que andam sobre *as águas do mar*». (Isilda Alves, entrevista realizada a 2 de maio de 2018).

Há aqui uma clara alusão a um conjunto de características associadas ao lugar simbólico das ‘águas do mar coalhado’, tal como esse se encontra representado em algumas etnografias sobre o mundo rural português (cf. Pina-Cabral [1986] 1989).

Na sua monografia *Filhos de Adão, Filhas de Eva* ([1986] 1989), João de Pina-Cabral descreve-nos⁸² a noção de ‘mar coalhado’ como um “lugar para onde eram remetidas as *almas penadas* que se mostravam demasiado incómodas e exigentes” (Ibid.: 288). A remissão das almas para esse lugar de prisão espiritual, segundo a etnografia do autor, constituía apenas uma solução de último recurso “porque era considerado extremamente cruel — impedia a alma de prosseguir o seu curso normal, deixando-a num estado de dor e de impotência permanentes” (Ibid.: 289). A gravidade que a remissão das almas para esse lugar significava, encontra-se bem expresso na descrição que a encomendadora Isilda faz da reação das almas (neste caso caracterizadas como “espíritos”) às palavras proferidas pelas terapeutas-curandeiras. Contudo, importa ainda notar que de acordo com a análise das concepções históricas do Purgatório proposta por Jacques Le Goff, o elemento ‘água⁸³’ (mar) constituiu um referente simbólico associado ao processo mágico-religioso de purgação das almas nesse terceiro lugar.

Em suma, estas três formulações do Purgatório no scrip ritual da EdA em Corgas – “pecado mortal”, “agonias de morte”, e “águas do mar” – denotam a persistência histórica de um universo cosmológico que continua a enformar determinadas culturas locais. A crença na sobrevivência da alma depois da morte e na possibilidade de estabelecimento de comunicações entre humanos e não humanos, a caminho de se tornarem em espíritos, será aqui entendida como uma forma de ‘animismo’ nos moldes cristãos. De um ponto de vista teórico, as *almas do purgatório* revelam-nos a persistência

⁸² Esta descrição baseia-se na pesquisa de terreno que João de Pina-Cabral realizou desde meados da década de 1980 no Alto Minho, neste caso concreto a referência ao “mar coalhado” ocorreu no lugar de Paços ([1986] 1989).

⁸³ Segundo o historiador nos primeiros tempos do cristianismo o “par fogo-água” encontrava-se associado ao processo de “batismo pelo fogo”, sendo sobretudo mobilizado em ritos de passagem pelo fogo e pela água (cf. Le Goff [1981] 1993: 21-25).

de uma concepção de ‘alma’ humana tal como foi defendida por Edward Burnett Tylor, em *Primitive Culture* (1903 [1871]), enquanto entidade “separável e sobrevivente, [e] o veículo da existência pessoal individual” (1903: 501). No caso da presente etnografia da EdA, para além da concepção estritamente cristã das almas, enquanto forma de vida transcendental e eterna, que tem lugar depois da morte, encontramos também (entre as encomendadoras), ideias e formas de percepção das almas como entidades substantivas e dotadas de agência na vida terrena, nomeadamente sob a forma de almas penadas.

O urdimento popular e litúrgico e mágico-religioso na trama dessa concepção animista das almas possibilitaram processos histórico e sociais mais amplos de construção de uma cosmologia católica, de base rural e vernacular, que se sustenta na possibilidade da transcendência espiritual através de uma economia de redenção moral. Portanto, os processos de autonomização, atualização e criatividade destas comunidades religiosas do seu repertório religioso, e a prática da EdA em particular, asseguraram a persistência desse símbolo-dominante, o Purgatório, um Outro Mundo intermediário com relevância e eficácia socio-simbólica para as comunidades católicas rurais na Beira Baixa.

3.3. Etnografia da Encomendação das Almas em Corgas

Em Corgas a EdA realiza-se sob a forma expressiva de um canto responsorial entre dois grupos localizados em partes distintas da aldeia. Segundo a memória social da população relativa ao tempo dos seus avós, existiam em Corgas mais de três grupos da EdA. Desse modo a performance da EdA alcançava e incluía sonoramente os principais núcleos de vizinhança que aí existiam. Note-se ainda, que a multiplicação ou retração de microgrupos da EdA nas várias *Ruas*⁸⁴ reflete, também, processos de vitalidade ou declínio populacional da aldeia num tempo longo.

No presente, o processo de formação de dois grupos de encomendadoras comporta um duplo movimento noturno na aldeia. Cada um desses círculos rituais tem as suas próprias dinâmicas de agregação, escolhendo pontos determinados na aldeia para se encontrar. A escolha desses locais para a performance da EdA tem sido pautada por relações de proximidade espacial e de afinidade parental⁸⁵

⁸⁴ O termo ‘ruas’ designa uma unidade de vizinhança de um sistema costumeiro de organização social na aldeia de Corgas, para mais detalhes sobre o seu modo de funcionamento leia-se o capítulo anterior.

⁸⁵ Por norma a constituição dos grupos assenta numa lógica de vizinhança, ou seja, são sobretudo mulheres que residem na mesma rua, ou nas suas imediações que se juntam para encomendar as almas. Contudo, há também casos em que se privilegiaram as relações de parentesco na adesão aos grupos existentes – por exemplo, no ano da minha etnografia José Luís e a sua esposa Maria Luísa optaram por se juntar ao *grupo avesheiro* por lá se encontrar Gracinda Castanheira, sua irmã e cunhada do casal, apesar do seu local de residência se encontrar mais próximo do *grupo cimeiro*.

entre as encomendadoras – leia-se o subcapítulo anterior para um desenvolvimento etnográfico deste tema.

A distância (cerca de 200 metros) e o acentuado declive topográfico que separam os grupos da EdA (o *grupo cimeiro* situa-se a cerca 630 metros de altitude relativamente à localização do *grupo avesseiro*) desafiam as encomendadoras a uma capacidade de projeção vocal que possibilite a interação responsorial. Analogamente, a localização dos grupos da EdA em diferentes áreas da aldeia garante, em grande medida, o alcance e a audibilidade do canto nas principais zonas residenciais⁸⁶ de Corgas. Por outro lado, a escolha dos locais de canto, nas respetivas áreas da aldeia, prende-se com a própria prescrição costumeira do ritual ter de se realizar em pontos altos, sobretudo balcões.

No ano do meu trabalho de campo na aldeia identifiquei um total de 11 encomendadoras (nove mulheres e dois homens) distribuídas pelos respetivos grupos. Sete elementos integraram o *grupo avesseiro*⁸⁷, o mais numeroso, e quatro encomendaram as almas no *grupo cimeiro*. A maioria das praticantes da EdA são migrantes de volta á terra, todavia, os seus regressos foram determinados por contextos sociais diferenciados.

QUADRO 4 – IDENTIFICAÇÃO DAS ENCOMENDADORAS DE CORGAS, 2018.

NOME	N.	TRABALHO	MIGRAÇÃO	GRUPO
Elisabete Órfão	1965	Operária - indústria transformadora	Zurique, Suíça	Avesseiro
Fernando Alves Martins Castanheira	1950	Professor no Ensino Secundário [R]	Lisboa, Portugal	Cimeiro
Gracinda Castanheira	1956	Proprietária & Camponesa	n/a	Avesseiro
Isilda Marins Ribeiro Alves	1949	Trabalhadora Rural [R]	Basel, Suíça	Avesseiro
José António	1951	Operário Fabril [R]	Basel, Suíça	Avesseiro
Luísa Castanheira	1940	Auxiliar de educação	Basel, Suíça	Avesseiro

⁸⁶ A única área de vizinhança de Corgas a que as vozes de ambos os coros da EdA não alcançam são os habitantes da Lomba (uma área residencial localizada à entrada da aldeia, antes de se atravessar a ponte do Ribeiro).

⁸⁷ O termo “avesseiro” é utilizado pela população de Corgas para designar uma área da aldeia que menos exposta ao sol, contrastando com a zona “soalheira”. Apesar dos grupos não terem uma nomenclatura própria, e das pessoas se referirem aos mesmo como pelo nome de quem os integra – eg. O grupo da Gracinda – com o objetivo de tornar mais clara a descrição etnográfica da prática ritual em Corgas usarei o termo “grupo avesseiro” para me referir ao grupo que se localiza na zona baixa da Corga, que é o centro da vida social da aldeia (situado entre os Largo dos Resineiros e o Largo da Antiga Capela). Ao segundo grupo designarei por Grupo Cimeiro, pois esse grupo de encomendadoras residem e cantam a EdA já muito próximo do topo da Corga.

Maria Celeste Martins Lourenço	1956	Dona de Casa	n/a	Avesseiro
Maria do Céu Órfão	1962	Dona de casa, ex-governanta	Basel, Suíça	Cimeiro
Maria dos Anjos Cardos Martins	1951	Trabalhadora rural [R]	n/a	Avesseiro
Maria dos Anjos Cardoso Almeida	1942	Trabalhadora rural [R]	n/a	Cimeiro
Maria Hermínia Martins	1955	Trabalhadora rural (reformada)	n/a	Cimeiro

OBSERVAÇÕES. Dados compilados durante entrevistas semi-dirigidas ou em histórias de vida. N = Nascida; [R] = reformada.

Ao todo, em ambos os grupos, existem cinco elementos que regressaram da Suíça, entre finais dos anos de 1990 e meados de 2000, e que se estabeleceram em Corgas de modo permanente. Dois elementos do grupo das EdA são “retornados⁸⁸” (de Angola e de Moçambique) e voltaram à aldeia no período que sucedeu ao 25 de abril. Um desses “retornados” foi Fernando Castanheira, que a partir desse ano participou no ritual de modo mais intermitente, pois mantém uma situação migratória pendular entre Lisboa e Corgas. Este caso de migração pendular deverá ser aqui entendido como um padrão migratório (de inter-ação com a terra) bastante expressivo na Beira Baixa.

O *grupo avesseiro* é formado por sete elementos, embora nem todos possam atender diariamente ao ritual. Dessas sete encomendadoras, quatro têm um vínculo de parentesco em primeiro grau. Gracinda Castanheiro, José António e Fernando Castanheira são irmãos (família Castanheiro), e Maria Luísa é a esposa de José António (portanto, é cunhada dos dois irmãos no agregado). De resto, a encomendadora mais idosa no grupo, Maria dos Anjos, então com 76 anos de idade, é prima de Gracinda Castanheiro. No conjunto, apenas Isilda Alves não tem uma relação de parentesco direta (em primeiro grau) com a família Castanheira.

Similarmente, o *grupo cimeiro* é composto por ex-emigrantes que mantêm entre si vínculos relacionais de parentesco de grande proximidade. Note-se que este grupo é exclusivamente constituído por mulheres. As encomendadoras Maria do Céu Órfão e Elisabete Órfão são irmãs, e regressaram a Corgas depois de um tempo longo de emigração em Suíça, (de 1962 até ao final da década de 1990⁸⁹). Neste grupo encontramos também uma encomendadora que retornou de Angola com o seu marido no ano de 1976, e que desde então passou a residir em Corgas.

⁸⁸ Não obstante o estigma social associado a esta categoria, uso-a aqui como uma forma de especificar o movimento de regresso que contextualizou, socio-politicamente, a vida destes dois encomendadores para a aldeia. Para uma problematização do conceito consulte o Capítulo 2 da tese.

⁸⁹ Estas duas irmãs são filhas de Eugénia Órfão uma das mulheres que permaneceu na aldeia de Corga e foi responsável pela continuidade ou transmissão de um conjunto de práticas culturais e religiosas na aldeia; e,

Todas as encomendadoras de Corgas nasceram entre os anos de 1940 e os finais da década de 1960. Três delas – Anjos Martins (do grupo cimeiro), Isilda Alves e Maria dos Anjos (do grupo avesseiro) – tinham mais de 65 anos de idade, sendo que Maria dos Anjos, com 76 anos, era o elemento mais idoso no grupo. Todas as encomendadoras são descendentes de camponeses naturais da aldeia, ou de povoações nos arredores, que viviam estritamente da atividade agrícola.

Durante o período migratório as mulheres-encomendadoras trabalharam como empregadas de limpeza em serviços e/ou casas particulares, como operárias fabris ou governantas de casas de famílias estrangeiras. Os seus maridos encontraram trabalhos na apanha da fruta, como serventes de cozinha ou, também, como operários fabris. Contudo, quatro mulheres nos grupos da EdA nunca emigraram e algumas delas conseguiram financiar os estudos universitários ou técnico-profissionais dos seus filhos. Deste modo, encontramos no grupo da EdA de Corgas duas classes socioprofissionais e económicas distintas – famílias mais pobres e/ou remediadas (sobretudo as dos que tiveram de cooptar pela emigração) e uma família mais abastada, não propriamente “rica” mas de classe média rural (detentora de minifúndios).

Na atualidade a maioria das encomendadoras trabalha na lida quotidiana das suas casas, produzindo também uma parte substancial do rendimento do agregado familiar através do cultivo das suas hortas, da criação de animais (*e.g.* cabras, ovelhas, porcos, galinhas), ou da produção de azeite. Há no grupo somente uma encomendadora que trabalha a tempo inteiro, por conta de outrem. Elisabete Órfão, que encomenda as almas no grupo cimeiro, é operária fabril numa indústria de transformação de madeira sediada na vila de Proença-a-Nova, e o seu esposo é um dos coveiros da aldeia. No tempo da Quaresma, Elisabete quando regressa da fábrica, depois de ter passado oito horas “agarrada aos paus” (uma expressão que usa ironicamente para definir o seu trabalho), a produzir postes para telecomunicações, ou de para suporte de vinhas – só tem tempo para fazer o jantar à família e comer. Depois da lida da casa, cobre-se num xaile e vai a pé para a Travessa dos Anjos encomendar as almas.

Em Corgas a performance da EdA realiza-se todas as noites da Quaresma e é encarada pela população como um evento habitual, tão certo e regular como o toque do sino da igreja a dividir/ medir o tempo em quartos-de-hora, ou como o buzinar da carrinha do padeiro que anuncia sonoramente a sua chegada à aldeia, todas as manhãs. Assim, para muitos, e para os homens e os mais jovens em particular, a prática da EdA não constitui um momento de observância religiosa extraordinário, pelo contrário, o ritual faz parte das rotinas sociais desse período do inverno. Em

sobretudo, por cuidar e educar os filhos de muitos dos que se viram obrigados a emigrar para ganhar a vida. Todas as quatro filhas de D.^a Eugénia Órfão emigraram para a Suíça. A irmã mais velha, Cesaltina, é hoje proprietária e trabalhadora no café da aldeia. A mais nova, Carma Órfão reside na Suíça. Importa ainda notar que foi a D.^a Eugénia que ensinou uma das filhas, a Maria do Céu, os versos que se cantam no último dia da Quaresma depois da EdA (veja-se o capítulo anterior).

conversa com alguns homens sobre o modo como reagem ao facto de as mulheres se ausentam para fazerem a EdA, respondem que “estranho seria se não as ouvíssemos cantar!” Com isso não significa que sejam mais ou menos religiosos ou afetados pela prática. Para alguns a EdA é uma “tradição das mulheres”, para outros é uma prática associada aos mais idosos, mas na maioria dos casos há um vínculo social, e afetivo, à prática da EdA na aldeia.

Dada a quantidade reduzida de habitantes atualmente residentes em Corgas, à proximidade e entrecruzamento de relações de parentesco e vizinhança que aí existem, todos têm um familiar ou vizinho que participa nos grupos da EdA. Outros recordam-se de parentes seus, já falecidos, terem cantado as encomendações. Em noites mais silenciosas, ou em zonas mais distantes do café, as encomendações ressoam de forma particularmente intensa. Assim, para quem as escuta todos as noites é inevitável a ocorrência de sensações e pensamentos autorreflexivos sobre os seus entes já falecidos.

O ritual da EdA inicia-se um pouco antes das 21h da noite com a saída das encomendadoras das suas casas. No tempo que precedeu à revitalização mais contemporânea do ritual, a EdA realizava-se à meia-noite⁹⁰. Segundo a encomendadora Isilda Alves, o facto de o ritual se fazer a horas tardias encontrava-se então associado um efeito sensorial e afetivo na rememoração dos mortos: “quanto mais tarde a gente vai encomendar mais efeito tem (...) [pois] muitas vezes as pessoas esquecem-se e depois quando ouvem, «Olha! Estão a cantar, vamos a rezar!»”. Deste modo, o período da noite, quando as atividades laborais e/ou domésticas cessam e muitos já dormem, é o momento mais impactante para se invocar um sentimento de piedade por quem é morto.

Atendamos agora aos diferentes elementos e ações envolvidos na prática da EdA. Num primeiro momento do processo ritual, que nos termos processuais da análise proposto por Victor Turner corresponderia à fase *pré-liminar*, as mulheres suspendem os seus afazeres quotidianos e dirigem-se ao local onde a performance irá decorrer. Pelo caminho vão-se formando pequenos grupos de vizinhas que juntas caminham em direção ao local estipulado para se cantar as encomendações.

No percurso ritual com as encomendadoras, ao passarmos por entre as ruas estreitas, ouviam-se os sons da vida doméstica dos vizinhos vindos do interior dos lares da aldeia e, por vezes, também o uivo de cães. Passando junto a algumas habitações sentia-se o forte odor dos animais alojados em pardieiros ou lojas – onde se guardam sobretudo cabras, ovelhas, porcos e galinhas. Nos momentos de espera em que se aguarda pela chegada dos restantes elementos do grupo, mas também no próprio

⁹⁰ A razão da alteração da hora consignada à prática para as 21h00 prende-se com uma decisão do grupo relativa à gestão de esforço na performance ritual. Dado que a maioria das praticantes da EdA são mulheres idosas, já em idade de reforma, a obrigação de terem de ficar acordadas até essa hora constituiu um grande esforço. Note-se ainda que a EdA nas Corgas é praticada diariamente durante toda a Quaresma.

caminho até aí, geram-se bons momentos de sociabilidade⁹¹ entre as mulheres, que aproveitam para atualizar e comentar a vida social da aldeia.

Em Corgas as encomendadoras usam as suas roupas quotidianas⁹² na prática da EdA e geralmente vêm cobertas por xailes de lã grossa para se resguardarem do frio. Assim, o que se veste não é culturalmente prescrito ou determinado por processos de re-traditionalização da prática. O ritual é aqui uma prática diária, assumindo por isso uma expressão de ritualização quotidiana no quadro da Quaresma. Nesse sentido, o carácter “extraordinário” do ritual (enquanto prática quaresmal de culto aos mortos) dilui-se, e o rigor⁹³ da indumentária não obedece a uma exigência cerimonial.

Na primeira semana da Quaresma o grupo avesseiro fez a EdA no pátio de Isilda. Desse pátio é possível avistar-se a zona residencial do Ribeiro, a sul, situada à entrada de Corgas. Aproximadamente até ao ano 2000, localizava-se aí um terceiro grupo de encomendadoras que se formava nas faldas do ribeiro – junto ao equipamento do Lagar. Assim, do pátio de D.^a Isilda era então possível conseguir uma boa projeção vocal em direção ao Grupo do Ribeiro, de modo a que este pudesse remeter o responso.

Num segundo momento, já depois da primeira semana da Quaresma, o grupo avesseiro mudou a localização do círculo ritual para a vertente Leste dessa área residencial. A mudança de espaço deveu-se ao facto de Maria dos Anjos ter de tomar conta da sua prima-avó, que se encontrava então acamada. Esse segundo local é um balcão situado à porta de sua casa, orientado para nordeste da aldeia, de onde se podem escutar, à distância, as sociabilidades noturnas à porta do Café d’Aldeia (nome desse estabelecimento comercial).

Por seu lado, o grupo cimeiro é constituído por um conjunto de quatro mulheres que vivem muito perto umas das outras. A rua onde praticam a EdA foi nomeada de Travessa dos Anjos por aí residirem quatro mulheres com o nome de Maria dos Anjos. Uma dos Anjos é ela própria encomendadora das almas. Assim, habitualmente, Anjo desce da sua moradia na travessa e fica a aguardar a chegada das suas pares. Maria do Céu costuma vir de cima acompanhada pela sua irmã, a Elisabete. Já a Hermínia vem sozinha da Rua do Vale Pão, a cerca de 50 metros de distância. As quatro encomendadoras deixam os seus familiares em casa (os maridos, os filhos, ou os pais), para virem “encomendá-las” – uma expressão que usada pelas próprias para designar o trabalho ritual.

⁹¹ Note-se, todavia, que, há aldeias na Beira Baixa em que as sociabilidades entre atores rituais, antes e depois de se encomendarem as almas, são culturalmente; por exemplo, em Idanha-a-Velha as encomendadoras saem à rua completamente envoltas em xailes pretos velando assim a sua identidade – a identificação das mulheres encomendadoras é aí um tabu ritual (cf. Antunes 2019).

⁹² Todavia, sempre que saem da aldeia para participarem numa apresentação cultural da EdA as encomendadoras vão todas vestidas de luto e cobertas por xailes negros. Nessas ocasiões transportam, também, consigo candeias de azeite, como uma formam de ilustrarem a imagem-ritual de grupo notívagos conduzidos por fios de luz ténues.

⁹³ Durante a minha pesquisa de terreno a única encomendadora que se vestiu diariamente de preto foi a Maria dos Anjos Almeida, mas devido ao facto de se encontrar em luto pelo seu falecido esposo.

Essa rua transversal é atravessada por um muro que separa a rua de um conjunto de hortas plantadas no declive, a sul. É sobre esse muro que as mulheres se apoiam para *encomendá-las*, tal como se se apoiassem no parapeito de uma varanda para bradarem ao povo que se junte a elas em orações coletivas pelas *almas do purgatório*.

Antes de iniciarem o canto, as encomendadoras fazem uma pequena pausa para se concentrarem, aproveitando esse momento de silêncio para verificarem se o outro grupo já começou a cantar. Os enunciados das encomendações são cantados em voz alta, vigorosa, e num tom plangente, apelando aos residentes a rezarem com elas pelas intenções pedidas. Ao todo são realizadas sete preces, cada uma dirigida a uma entidade religiosa própria.

Na primeira estrofe as encomendadoras começam por nomear o Bendito e Louvado, que dá o mote à rememoração coletiva pelas *benditas almas*: “*Bendito e Louvado seja/ Lembremo-nos nós, das benditas almas*”. Nos versos seguintes da EdA, os grupos pedem à população que reze com elas em nome de quatro grupos de almas. A primeira prece é destinada às “*que estão no Purgatório*”, um conjunto abrangente e/ou genérico de almas em penas de aflição. De seguida fazem-se três preces pela intenção de categorias específicas das almas que estão “*em pecado mortal*”, “*em agonias de morte*” e pelas que “*andam sobre as águas do mar*”. A interpretações exegéticas destas categorias de almas podem ser lidas no subcapítulo anterior.

Na parte final da EdA as encomendadoras apelam aos residentes da aldeia que rezem, com elas pela intenção de três entidades divinas, recomendando-lhes que intercedam pelas *almas do purgatório*. Uma primeira intenção é pedida em louvor do “Padre São Francisco”. As encomendadoras de Corgas consideram-no o Santo “procurador das almas”. Hermínia Ribeiro, do grupo cimeiro, descreve esta entidade religiosa do seguinte modo:

O Padre São Francisco é para interceder por nós ao dia de Juízo, é o procurador das nossas Almas lá no dia de juízo. Era assim que o meu pai dizia: «rezemos um Pai-Nosso pelo Padre São Francisco para que seja procurador das nossas almas lá ao dia de juízo». (Entrevista realizada a 31 de maio de 2018).

Dada a presença de ordens franciscanas⁹⁴ no contexto Beira Baixa⁹⁵, a figura do Padre São Francisco refere-se aqui, possivelmente, a uma invocação a São Francisco de Assis. Um segundo apelo é dirigido à “*Sagrada Morte e Paixão*” que como vimos anteriormente corresponde ao principal tema da Quaresma. Por último, as encomendadoras pedem que se reze uma Salve Rainha em louvor da *Virgem, Nossa Senhora*”.

Em síntese, os sete versos cantados na EdA de Corgas podem dividir-se em três partes: 1) uma intenção inicial pelas *beneditas almas*, que dá o mote ao ritual; 2) um conjunto de quatro pedidos de oração por intenção das *almas no purgatório*, que se encontram em três estados distintos; e, 3) três pedidos dirigidos a entidades divinas, para que essas intercedam pelo alívio das almas no Purgatório. Recorde-se que as *almas do purgatório* pertencem a todos aqueles que faleceram recentemente, e que se encontram nesse espaço-tempo liminar.

Relativamente à performance vocal da EdA, apesar dos enunciados rituais serem relativamente curtos, na sua elocução as encomendadoras prolongam-lhes as sílabas vogais, em alguns casos dividem, duplicam ou suspendem-lhes certas palavras.

Num plano estritamente musicológico – e apesar da limitação da minha formação nessa área de especialidade – para quem as escuta na aldeia, a expressão vocal das encomendações oscila entre um enunciado cantado em tom de apelo (um texto semanticamente articulado, com um sentido próprio), e um pranto de aflição pontuado por expressões de pesar. Essa ambivalência vocal gerada pelos desdobramentos, arrastamentos e suspensões sonoras, produzidas nos atos de enunciação, entretecem-se com os próprios afetos experienciados pelas encomendadoras durante o seu ato elocutivo. Assim, as emoções vividas no ritual ressoam nas vozes das encomendadoras, transparecendo também nas suas faces e nos seus movimentos corporais.

Contudo, a densidade emotiva vivida no ritual traduz-se sobretudo em silêncios, vozes que cessam no grupo, dando lugar ao soluçar, choramingar, fungar ou, simplesmente, a uma quietude silenciosa. Por outro lado, os *prolongamentos vocálicos* em que as palavras se desdobram – por via de uma estrutura elocutiva prescrita culturalmente, e.g. “*Reze-emos*”, “*Pai Nosso-’sso*”, “*Lou-lou-vado-vado-se-eja*” ou “*al-alm-as*” – funcionam como espaços de abertura para a acomodação (e mesmo

⁹⁴ Desde finais do século XVI foram criadas um conjunto alargado de “confrarias das almas” em todo o território português, cuja iniciativa partiu de ordens religiosas, nomeadamente a franciscana. De acordo com a tese Maria de Lurdes Pereira Rosa, essas confrarias eram “dotadas de uma estrutura organizacional e de ritos religiosos muito padronizados e decididamente catequéticos” (2005: 65). No caso concreto do município de Proença-a-Nova, na maioria dos grupos que praticam a EdA se rezava pela intenção do Padre São Francisco, neste sentido, poderá aqui haver uma relação direta entre a natureza devocional desta forma cultural de sufrágio pelas almas com a ação dessas “novas «corporações» dedicadas ao sufrágio das almas” (ibid.). No contexto da aldeia de Corgas existe ainda hoje uma confraria das almas.

⁹⁵ O Convento de Santo António, na Sertã; Convento de São Francisco, Covilhã; ou os conventos franciscanos de Nossa Senhora da Consolação, em Monfortinho, e de Santo António em Idanha-a-Nova (Cf. *Catana, António, 2007 O Convento de Santo António de Idanha-a-Nova*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal).

para evocação) dos afetos sentidos no ritual. Esses momentos – sobretudo as pontes vocálicas das palavras –, estruturam e propiciam a capacidade de projeção emotiva no canto. Assim, uma das dimensões do estado de ‘liminaridade’ (“*betwix-and-between*”) vinculada ao ‘processo ritual’ (Turner 1986 [1967]: 110) da EdA é aqui expressa e vivida na própria ambiguidade iterativa, vocal e emotiva dos enunciados do ritual – entre a performatividade semântica do apelo melódico em tom plangente e a desarticulação e/ou desmaterialização lexical do que é dito, dando lugar às emoções.

Cada enunciado performativo da EdA é seguido por um conjunto de orações que são rezadas em conjunto. Depois do primeiro verso, em que se bendiz o Louvado, as encomendadoras rezam alternadamente dois Pai-Nossos e duas Ave-Marias. Nos seis versos seguintes reza-se apenas um Pai-Nosso e uma Ave-Maria; no penúltimo verso, dedicado à “*Sagrada Morte e Paixão*”, reza-se um Credo; e, por fim, depois de encomendadas as almas a Nossa Senhora, os grupos rezam uma Ave-Maria.

O grupo cimeiro realiza essa sequência de orações de forma introspectiva. Portanto, no seio do grupo é possível ver os movimentos das bocas das encomendadoras murmurando as orações. Esses momentos são vividos com grande deferência e profundidade emotiva, observáveis na expressão facial e na intensidade dos olhares das encomendadoras. No grupo de baixo reza-se coletivamente em voz alta e numa cadência idêntica às orações coletivas na missa.

Um dos efeitos estéticos (sonoros) mais deslumbrantes do processo ritual da EdA na aldeia de Corgas provém do jogo responsorial realizado entre os dois grupos de encomendadoras situados em partes distintas da aldeia. Depois de um dos grupos tomar a iniciativa de começar a cantar, o outro aguarda que os seus pares cessem, respondendo-lhes de seguida cantando esses mesmos versos, e assim sucessivamente. Havendo uma sincronia entre os grupos, e dado o distanciamento espacial entre eles, a capacidade de projeção dos resposos cantados produz uma sensação acústica de *duplicação mimética*. O que acabou de se ouvir e/ou de cantar é entoado noutra ponta noturna da aldeia.

Nesse vaivém sonoro as encomendações incorporam, transportam e coparticipam na própria *ecologia acústica* da aldeia – o vento, o uivo de cães, o som das hélices das torres eólicas a laminar o céu, o som de conversas à porta do café. Nem sempre os dois grupos se sincronizam no canto, mas sempre que possível procuram estabelecer uma interação responsiva. Caso haja um grupo que inicie o canto da EdA tardiamente, esse mesmo grupo aguarda um momento oportuno para “entrar”, de modo a assegurar a cadeia acústica de resposos. Em noites de temporais (com grandes ventanias, raios e trovões) o meio atmosférico pode inviabilizar a comunicação entre os grupos. Para ficar com uma ideia da ‘atmosfera performativa’ (Fischer-Lichte 2008) co-produzida pelo canto da EdA na aldeia de Corgas poderá escutar a seguinte gravação realizada: <https://soundcloud.com/pedro-antunes-58/encomendacao-das-almas-corgas-proenca-a-nova-2018> (Antunes 2018)

Descritas as ações envolvidas na performance ritual da EdA, importa agora compreender: *Quais são as experiências, sensações e/ou afetos vividos pelas encomendadoras durante a performance ritual?*

Isilda Alves, uma encomendadora do grupo *avesseiro*, descreve a sensação que experiencia no cântico da EdA da seguinte forma: “Ao cantar a gente sente-se *aliviada*, por ter o *pressentimento* que está a ajudar alguém⁹⁶”. Essa sensação de alívio provém do que designa por “ato de fé”, intrínseco à própria qualidade religiosa do ritual. Assim, para Isilda, encomendar as almas é sobretudo um ato de piedade para com os mortos. Apesar do carácter soturno e lúgubre dessas ações de sufrágio, de um modo geral todas as encomendadoras de Corgas traduzem a sua experiência “de as encomendar” como uma sensação de “alívio” e/ou de “leveza” emotiva.

Importa ainda salientar que a encomendadora Isilda Alves usa o termo “pressentir” para designar o que sente ao cantar. Esse termo remete-nos para uma forma de apreensão sensível e de natureza transcendental associada no trabalho ritual de encomendar almas. O “sentir” é aqui formulado, precisamente, em conexão com uma percepção que provém simultaneamente de um plano longínquo (transcendental) e interior (intrapessoal), tomando a forma de uma *intuição supersensível* do real em conexão com um universo de entidades invisíveis. Assim, a própria dimensão experiencial vivida no ritual é formulada como uma ambivalência cognitiva entre proximidade e distância.

Já a meio da Quaresma pedi permissão às encomendadoras para participar no ritual, cantando com elas, de forma a poder experienciar corporalmente a performance da EdA. A minha presença foi bem acolhida pelo grupo. Note-se que em Corgas o ritual não se encontra culturalmente prescrito a um género, apesar de ser uma prática feminizada. Nesse mesmo ano tinham-se juntado dois homens ao grupo. Leia-se aqui um registo etnográfico da minha participação referente a *terça-feira, dia 13 de março de 2018*, transcrito do meu diário de campo:

Cheguei ao balcão exterior da casa de Maria dos Anjos às 20h45 cerca 15 minutos antes do início da EdA. Do interior da casa escuto as conversas de Maria dos Anjos com a sua prima-avó, que se misturam com o som do televisor e com a sonoplastia da lida doméstica – o lavar e o arrumar das louças, o varrer do chão, etc. Passados cerca de cinco minutos chegam duas encomendadoras, a Gracinda e a Isilda. Batem à porta, entram e ficam à conversa no interior da casa até chegar a hora marcada para o início da EdA. Um pouco antes do sino da igreja bater as 21h, saem as três de casa. Cá fora, vêm-me sentado num degrau do pátio à espera, como já é habitual. Depois de uns instantes de conversa, dispusemo-nos num semicírculo por debaixo de um balcão de modo a nos protegermos da chuva, que caía a cântaros, e começámos a cantar. Durante o canto deixei-me envolver pela intensidade emotiva das encomendações. As elocuições dos versos exigiam-me sempre um trabalho de modelação vocal à tonalidade do coro,

⁹⁶ Entrevista realizada a 2 de maio de 2018, (destaques meus).

evitando assim destoar do coro. Essa preocupação técnica com a performance ritual acabava por retrain a dimensão mais afetiva do canto em coro e por acentuar o tempo-real (performativo) que partilhávamos nesse espaço. Enquanto rezávamos ouvíamos as vozes distantes do grupo cimeiro. Apesar do som da chuva e da dissipação acústica produzida pelo vento, conseguíamos ouvir as vozes do grupo cimeiro vindas do topo da corga. Ao ouvi-las sentia que essoutras vozes nos duplicavam as palavras e a presença, à distância, perlongando-nos num eco ascendente. (Diário de Campo, 13 Março de 2018).

O que mais me afetou na participação no agregado ritual foi o forte envolvimento comunicacional e emotivo que senti com o grupo enquanto cantávamos em coro, mas também a experiência de interação com um grupo invisível e distante – as encomendadoras do grupo cimeiro. Nesse jogo acústico, à noite e ao relento, coparticipávamos numa cadeia de mediação entre grupos, em que *almas do purgatório* corresponderiam, também elas, a um agregado distante e oculto.

Por seu lado, com grupo cimeiro, em noites mais claras, é possível avistar-se uma paisagem panorâmica da aldeia. A ressonância das vozes da EdA vindas do grupo avesseiro, que ascendem do fundo da aldeia, remetem-nos para o imaginário Dantesco do Purgatório (cf. (2011 [1555])); dando, por momentos, a sensação de que como nos encontramos num monte com coletivos de almas distribuídos por vários círculos em direção ao Céu. Vindas do fundo da aldeia, lá em cima, na Travessa dos Anjos, as vozes das encomendadoras do grupo avesseiro ressoam a súplicas aflitivas, procurando ascender. Neste sentido, o ritual da EdA funciona como dispositivo sónico, situacional e interacional, cujas ações se assemelham ao próprio referente animista que subjaz ao processo religioso de migração das almas entre mundos.

Fora do campo sensorial e afetivo da performance, e num plano mais antropológico, o processo de interação responsorial entre os dois grupos poderá ser extensiva e densamente compreendido através do conceito de ‘antifonia’, tal como proposto por Nadia Serematakis:

Antifonia é uma extensão da ética de ajuda (...) [m]obilizando o papel ativo que as mulheres parentes e/ou as vizinhas desempenham na facilitação [mediação] da conclusão do ciclo de luto dos sobreviventes. Ajudar é um termo denso que se refere a um sistema complexo de troca social, no qual o luto individual é apenas uma componente. (Serematakis 1991: 100)

De modo idêntico ao sistema ético e performativo que subjaz aos lamentos fúnebres estudados por Nadia Serematakis, na EdA os dois grupos não só se envolvem num canto alternado entre dois coros – no sentido etimológico mais estrito do termo ‘antifonia’ –, mas são sobretudo movidos por uma *ética de ajuda* ao trabalho de luto. A matriz piedosa e popular desta forma de culto aos mortos toma aqui a forma de um dispositivo aural que permite que seres/entidades intangíveis (que ainda se encontram ligado à terra e aos afetos dos vivos) – as almas – possam atuar. Deste modo, a raiz

etimológica do termo grego ‘*antiphonos*’ – “que responde, que acompanha⁹⁷” – revela-nos também uma dimensão agencial inerente ao próprio dispositivo ritual, enquanto sistema interativo (uma cadeia de mediação acústica), em que se recuperam formas de sociabilidade com as *almas do purgatório*.

Uma *terceira esfera de interação* constitutiva deste dispositivo ritual de sufrágios pelos mortos situa-se nos *lares* da própria aldeia. Tal como referi anteriormente, as encomendadoras apelam à população que se junte a elas, em oração, a partir do interior das suas casas, coparticipando assim nessa forma de sufrágio pelas almas em penas de purgação.

As poucas pessoas que vivem na aldeia e que conseguem ouvir o ritual de suas casas durante a Quaresma, afirmam acompanhar o ritual rezando com elas, tal como é proposto. Desta forma, o processo ritual da EdA converte as casas da aldeia num auditório invisível e as vizinhas, sobretudo as mais idosas e devotas, em agentes e pacientes rituais. Quem se encontra em casa, é acordado e/ou alertado para se juntar à sequência de orações pelas almas, desta forma os vizinhos ocupam um duplo papel: são *pacientes* – sobretudo as pessoas já acamadas em sofrimento, consideradas já como almas em processo de emancipação do corpo –, mas também de 2) *agentes*, na medida em que coparticipam ativamente, rezando, no sufrágio coletivo da EdA. Naturalmente em alguns casos e/ou situações o som da performance ritual coexiste com a realidade quotidiana, não interferindo diretamente na vida social de todos os agregados sociais – nomeadamente, em espaços e momentos de convívio ou em alguns contextos familiares de celebração ou discussão. A minha experiência ouvinte da EdA, a partir da minha casa na aldeia – que se situava no primeiro andar do café da aldeia, o principal centro da vida social das Corgas – permitiu-me compreender melhor a forma de interação vinculativa que o ritual produz com a realidade doméstica, circunscrita ao lar; mas também me permitiu aceder à dimensão comunicacional numa perspetiva de quem procura seguir, empiricamente, o canto responsorial dos grupos. Atenda-se aqui à descrição etnográfica de um desses momentos:

Sentia bastante engripado e com febre por isso optei por ficar em casa a ouvir a EdA. O contexto não é, á partida, favorável à audição do canto ritual, dado que vivo no primeiro piso do Café d’Aldeia, o único estabelecimento residencial em Corgas. É sábado à noite e lá em baixo o café está relativamente cheio e as conversas, animadas pelos copos de medronho e de vinho, misturam-se com som do televisor. Cá dentro, tenho a lareira em lume para me aquecer. Por volta das nove e meia ouço o grupo cá de baixo a cantar a EdA – o de cima não se consegue ouvir. À distância as vozes, agora desincorporadas, das encomendadoras ressoam em casa de forma fantasmática. Não consigo distinguir bem os conteúdos dos versos que cantam, por isso torna-se difícil acompanhá-las nas orações. O som das encomendações mistura-se com as vozes do Luciano e da Cesaltina [os proprietários do café] que,

⁹⁷ “Antifonia” In: *Dicionário da Língua Portuguesa* [1952], s/d, 6ª ed., ed.: J. Almeida Costa & A. Sampaio e Melo. Coimbra & Lisboa: Porto Editora, Pp.118.

no rés-do-chão reprimem o Rúben [o seu neto, com 9 anos de idade] por lhes ter partido alguma louça. Por fim, deitei-me num colchão que se encontrava estirado junto à lareira, e abandonei-me à escuta do «Outro Mundo» exterior e distante, que as encomendações nos propõem refletir. Sinto que as vozes das encomendadoras agem como um trilho sonoro que me permite distanciar e transpor o quotidiano acústico que me envolve – as repreensões de Cesaltina e de Luciano, o choro da criança, as conversas no café, o som do televisor. Junto a mim, no meu próprio lar, os pequenos sons e sensações que me envolvem parecem ampliar-se, o gotejar de uma torneira, o crepitar das brasas na lareira, e o fogo que me aquece o corpo. O afastamento das vozes e a quase ininteligibilidade dos enunciados rituais obrigam-me a uma concentração intuitiva, para poder cumprir a sequência de orações pelas intenções pedidas. De uma forma geral, acompanhar a orquestração ritual das encomendações traz-me uma sensação de conforto e de familiaridade, também pela própria relação que fui criando com as encomendadoras. Já com sono, senti que o tom plangente do canto, à distância, me proporciona também uma viagem acústica ao mundo do sono. (Diário de Campo, 3 Março de 2018).

Um dos efeitos mais extraordinários da participação no ritual encontra-se precisamente associada à sensação de nos encontramos num auditório invisível, em que somos acusticamente incluídos numa cadeia de mediações rituais. Dentro de casa, as vozes das encomendadoras impõe-se no quotidiano social, agindo como um coro antifónico que dá voz aos mortos, propondo a oração por elas. Neste sentido, a cadeia de interações rituais atua como uma *performance de dissenso social*⁹⁸ (cf. Raposo & Castellano 2019), dando voz aos mortos. A performance da EdA impõe-se diariamente na paisagem acústica noturna da aldeia, afirmando-se num comprometimento social de cuidar e recordar os mortos. Por outro lado, numa escuta atenta do ritual nessa condição de passividade corporal, o sujeito (agente/paciente ritual) é incluído na cadeia interacional gerado pelas encomendações. Sabendo que a eficácia religiosa desse trabalho ritual também depende da sua coparticipação no sufrágio pelas almas, através das orações que são propostas pelos grupos, encontramos-nos inelutavelmente comprometidos nessa diligência noturna de recordação dos mortos.

De um ponto de vista mais fenomenológico e interacional, a performance ritual pode também abrir campo a um estado de ‘reflexividade relacional’, o que François Berthomé e Michael Houseman designam por um processo de afetação relacional – não necessariamente voluntário ou autoconsciente – por empatia ou influência das emoções e/ou condições com quem interage (Berthomé & Houseman 2010). Neste sentido, a cadeia de mediações acústicas produzidas pela EdA,

⁹⁸ Parto aqui de um conjunto de discussões em torno da arte enquanto uma forma de ação socialmente comprometida recentemente introduzidas e analisadas por Paulo Raposo e por Carlos Garrido Castellano em *Textos para uma história da arte socialmente comprometida* (2019). Se olharmos para a EdA como uma performance artística – parte de uma genealogia cultural própria, é certo – atualizada e moldada pelos seus atores como uma forma de comprometimento social com o cuidar e recordar dos mortos, podemos compreender melhor a dimensão dissonante e antifónica da prática no atual contexto de silenciamento e ocultação clínica da morte.

em que circulam sobretudo afetos, acaba por instanciar viagens de reflexividade ontológicas, mas também o que, nos termos de uma antropologia turneriana, poderá ser compreendido como uma replicação de agregados que partilham da condição de liminaridade.

3.4. O Repertório Quaresmal de Penha Garcia e Monfortinho. Um Trabalho de Perda em Torno do Corpo e a sua Ausência

O corpo é o objeto em torno do qual revolvem os trabalhos de luto ritual que atravessam o tempo da Quaresma. A expressão mais proeminente e canónica da sua centralidade encontra-se nas várias manifestações que celebram a Morte e Paixão de Jesus Cristo, incluindo a produção ritual da ressurreição do seu corpo. A par das manifestações quaresmais mais representativas da liturgia cristã, que são parcialmente herdeiras dessa tradição, encontramos também um conjunto alargado de práticas realizadas de forma autónoma por parte da população na qual se inclui a EdA. É com base nesta etnografia que irei apresentar também aqui um conjunto reflexões sobre o lugar do corpo como “microcosmos do universo”, análogo e conectado com próprio corpo celeste (Turner [1986] 1986: 107).

Dada a proximidade geográfica e cultural de ambas as aldeias optei por apresentar aqui uma etnografia comparativa dos repertórios quaresmais em ambas. Apesar da autonomia cultural e identitária dessas localidades, o atual repertório quaresmal aí praticado teve por base de um fenómeno social mais amplo de revitalização ritual sobretudo protagonizado por e/migrantes de regresso-à-terra. Por outro lado, no quadro das atuais políticas e práticas municipais de reconfiguração patrimonial do ciclo da Páscoa, têm-se produzido uma série de articulações logísticas e estéticas entre os diferentes repertórios (cf. Capítulo 4). Desta forma, optei aqui por fazer uma descrição comparativa sobre o modo como o ciclo quaresmal é vivido em ambas as paróquias.

O tempo da Quaresma é sobretudo regrado por um conjunto de intervenções clericais junto das comunidades religiosas de cada paróquia, correspondendo a formas de culto que se fundamentam no ciclo litúrgico do cristianismo. Usarei aqui o termo ‘ritos quaresmais’ como modo de designar o conjunto de celebrações litúrgicas conduzidas pelo clero local com vista à ordenação desse ciclo. As sequências dessas celebrações cultuais funcionam em si como uma cadeia operacional (quaresmal), compreendendo processos de reprodução da subjetividade católica, fundamentados nos valores morais e práticas de compaixão, caridade, fraternidade e a bondade humana.

No caso das paróquias aqui analisadas, Monfortinho e Penha Garcia, o rito que oficializa o início da Quaresma é a Cerimónia de Imposição das Cinzas, realizada na Quarta-Feira de Cinzas⁹⁹. A 1 de março de 2017, em Penha Garcia, o padre responsável por ambas as igrejas, João Esteves Filipe¹⁰⁰, depois de um sermão em que apela à prática da “renúncia quaresmal” aplica as cinzas na testa dos fiéis, sob a forma de uma pequena cruz, repetindo a frase bíblica “Por que és pó, e em pó te hás de tornar”; premissa que dá mote ao ciclo da Quaresma.

Uma segunda intervenção clerical no tempo da Quaresma intitula-se o Aniversário das Almas. Por essa ocasião, um grupo de padres do distrito, que pertencem à diocese de Portalegre, desloca-se a seis paróquias¹⁰¹ de Idanha-a-Nova com o intuito de absolver os pecados dos fiéis, por via da prática da confissão. Até meados dos anos de 1980, a igreja de Penha Garcia ficava aberta ao longo do dia para receber os seus fiéis¹⁰². Os mais idosos de vila denominam essa prática pelo “desagravar” ou “desagravamento”, pois à medida que as pessoas se iam confessando reparavam-se os “agravos” (pecados ou injúrias) de cada um dos paroquianos. Para muitos dos camponeses que viviam nos campos em redor da vila, o Aniversário das Almas por vezes era a única ocasião do ano em que deslocavam à igreja para procederem à confissão dos seus pecados. No presente, dado o declínio populacional no concelho, esta prática cessou de se fazer em muitas paróquias, como foi o caso de Monfortinho. Em Penha Garcia continua a realizar-se o Aniversário das Almas, mas apenas conduzida pelo pároco da localidade.

A celebração do Domingo de Ramos, realizada na semana que antecede o Domingo de Páscoa, é um dos momentos centrais da Quaresma, correspondendo liturgicamente ao dia em que se celebra a entrada de Jesus em Jerusalém. Esta também é uma das celebrações vividas com mais entusiasmo por parte das populações, em grande medida devido ao facto de implicar relação estreita com a natureza. Em ambas as paróquias, as respetivas comunidades de fiéis preparam pequenos ramos, sobretudo de oliveiras para que sejam benzidos pelos padres.

Em conversa com uma das residentes de Penha Garcia, a propósito da celebração de Domingo de Ramos, percebi claramente o tipo de gestos e os afetos que são vividos nessa ocasião. Atenda-se aqui a uma descrição das trocas, generosidades e sociabilidades aí geradas:

⁹⁹ A Quarta-feira de Cinzas realiza-se na quarta-feira que se segue ao primeiro domingo da Quaresma.

¹⁰⁰ O padre João Esteves Filipe é conhecido pelas populações de Penha Garcia e Monfortinho como “padre Filipe”; durante o período da minha pesquisa de terreno tinha a seu cargo as paróquias de Salvaterra do Extremo, Monfortinho, Toulões,

¹⁰¹ Aldeia de Santa Margarida, Proença-a-Velha, Penha Garcia, São Miguel d’Acha, Medelim e Monsanto.

¹⁰² Depois do trabalho de ministração da confissão os padres eram convidados a jantar no Centro Paroquial de Penha Garcia, que se situa no lar de terceira idade, terminado o jantar os padres regressavam à igreja para celebrarem uma missa em louvor das almas.

A gente tem um raminho e colhemos as flores que pomos nos raminhos, atadinhas com um fiozinho, e [assim] adornamos o ramo da oliveira. Por exemplo, eu tenho muito o hábito de juntar ao raminho da oliveira um raminho de alecrim (...) depois, quando é para Bênção dos Ramos, o senhor padre manda levantar o ramo para cima, para benzer e, então, quando se ali chega, quando se está à espera que venha o senhor padre, passa por além muita gente, [comentando] “Ai, trazes um ramo tão bonito!”, “Ai, onde é que foste escolher essas flores para o ramo?”. E, então, as pessoas comentam umas com as outras. Depois, há aquelas pessoas que vêm à pressa, [que] não tiveram tempo de cortar o raminho da oliveira. Dizem “Ó pá! Dá-me lá um bocadinho do teu ramo, e a gente divide com as pessoas”. Eu até tenho o hábito... digo ao meu marido “colhe para aí ramos!”, e até levo assim uma mão cheia, porque depois pedem-me. E gosto de levar para aquelas pessoas que não estão cá, que não podem ir, ou para aquelas pessoas que gostavam muito de assistir a estas coisas e agora já estão velhinhos, nos lares. Depois, quando vou lá levo-lhes um raminho pequenino e digo-lhes “Olhe, tome!”, “– Ai, lembraste-te de mim no Domingo de Ramos”. As pessoas gostam! (Entrevista realizada a Bia Vento, a 26 de outubro de 2016. Penha Garcia).

Observando esta celebração no Largo da Igreja, eu próprio presenciei o entusiasmo da população que aí se juntava, trocando pequenos comentários elogiosos sobre os arranjos florais uns dos outros; aproveitando também esse momento para repartirem os raminhos com as vizinhas que se chegassem de mãos vazias. Benzidos os ramos na escadaria da porta da igreja, momentos depois, a comunidade de fiéis entra na igreja para assistir à missa. Para muitas pessoas na aldeia este é uma das celebrações litúrgicas em que mais gostam de participar, precisamente pela presença da natureza na igreja.

Por sua vez, os ramos benzidos são levados para as casas das pessoas, onde permanecem ao longo do ano como um amuleto protetor do lar. É, também, com alguns desses ramos que se produzem as cinzas que serão impostas na cabeça dos fiéis na Quarta-feira de Cinzas do ano seguinte.

Paralelamente às manifestações de natureza mais canónica e litúrgica que intervêm no ciclo da Quaresma, encontramos nestas aldeias um conjunto mais numeroso e expressivo de práticas realizadas de forma autónoma pelas próprias comunidades religiosas (*e.g.* grupo informais, irmandades, confrarias), que não são conduzidas pelo clero local ou prescritas pela Igreja. No passado, algumas dessas práticas foram inclusivamente sancionadas, outras apropriadas e recontextualizadas pela Igreja portuguesa (cf. Dix 2010); noutros casos a participação do pároco é apenas complementar e dirigida pelos irmãos das misericórdias¹⁰³. No entanto, para muitos dos membros das comunidades religiosas no concelho de Idanha-a-Nova, estas manifestações religiosas são sobretudo compreendidas

¹⁰³ Um dos casos mais paradigmáticos da posição simétrica do pároco em relação aos Irmãos da Misericórdia é certamente o da celebração da Procissão do Encontro em Alcafozes. Para mais detalhes, veja um filme etnográfico que realizei nessa aldeia, intitulado *Divino, Ferido e Chagado – Um Ato de Inverno* (2014) que documento a sequência cerimonial de Quinta-feira Santa.

como expressões complementares dos ritos quaresmais e pascais, conduzidas pelo padre. No idioma local, estas práticas são geralmente denominadas por “tradições religiosas”. Neste caso o termo ‘tradição’ tem uma dupla conotação, designando as práticas enquanto objetos representativos e produtores de uma genealogia cultural na povoação. Por outro lado, essas ‘tradições’ são localmente identificadas como formas locais de se cultivar a Paixão e Morte de Jesus Cristo.

Tanto a cadeia dos ritos litúrgicos da Quaresma, conduzidas pelo clero local, como as práticas costumeiras de Quaresma encontram-se estreitamente articuladas entre si. Esse imbricamento estabelece-se de formas diversificadas, como por exemplo, através de interceções temáticas e/ou de justaposições imagéticas (como a inserção do tema da Paixão e Morte de Cristo na EdA de Corgas), de extensões complementares (como são as Vias Sacras), ou mesmo por contrastes ou antagônicas - como no caso das conceções sobre o ‘Purgatório’ avessas à ortodoxia católica contemporânea. No entanto, como veremos ao longo deste subcapítulo, o valor moral da *pietade popular* subjaz e atravessa a totalidade das manifestações quaresmais. Contudo, num olhar comparativo, empiricamente embasado, podemos observar um contraste expressivo nas suas modalidades de ação, bem como no seu intento religioso. Por um lado, os ritos litúrgicos da Quaresma, pressupõem um tipo de participação predominantemente passiva por parte da comunidade de fiéis, encontram-se geralmente confinados ao espaço da igreja e circunscritos aos símbolos e ao *ethos* de doutrinação católica. Diferentemente, os repertórios quaresmais locais consistem sobretudo em *sistemas de culto sensoriais, frágeis e afetivos*, implicando um grande envolvimento corporal e sentimental por parte dos seus praticantes. De um modo geral, com esses rituais aciona-se uma cadeia de mediações na esfera social da aldeia. A fragilidade destes sistemas de culto provém sobretudo do facto de se realizarem ao relento e pela noite adentro, implicando um grau de vulnerabilidade corporal e afetiva por parte dos seus agentes. Através dessas práticas estabelecem-se um conjunto de articulações entre o corpo e os cosmos, tanto nos movimentos noturnos realizados nas aldeias, como nos próprios enunciados rituais.

Partindo das nuances, variações e saliências estéticas e experienciais, observadas em campo, proponho aqui o conceito de ‘repertório vernacular’ como modo de especificar o conjunto dessas práticas marcadas pela autonomia popular. Por ‘repertório’ entenda-se aqui o que Diana Taylor analisou como sistemas de memória corporalizados, incluindo “performances, gestos, oralidade, movimento, dança, e o canto” cuja aprendizagem e a atualização do conhecimento que transportam requerem a presença de participantes no *aqui* e *agora* da sua transmissão (Taylor 2003: 20). Por sua vez, com o termo ‘vernacular’ procuro explicitar a dimensão criativa, comunal e localizada através da qual essas expressões religiosas se reproduzem. Faço aqui uso do conceito ‘vernacular’ proposto por Dorothy Noyes como uma *invenção tradicional* que é “feita de objetos, vocabulário e pessoas à mão, ancorada por laços indexais aos modos de vida locais (...) retrabalhada conforme necessário,

adquirindo camadas espessas de ressonância histórica” (Noyes 2016: 259). Desta forma, é possível aceder a um lado mais dinâmico, inventivo e agencial que muitas vezes aparece oculto ou reificado em expressões como *religiosidade popular*.

Na Quaresma de 2017 registei um total de 11 manifestações distintas em ambas as paróquias de Penha Garcia e Monfortinho, incluindo Vias Sacras, a EdA, os Martírios do Senhor, o canto da Senhora das Dores, a Procissão de Ramos, o Louvado Nocíssimo, a Celebração da Paixão do Senhor, os Santos Passos, a celebração da Aleluia, a Procissão da Ressurreição e, por fim, o Canto das Alvíssaras. Neste conjunto incluem-se ainda os cerimoniais litúrgicos anteriormente citados, nomeadamente a Cerimónia de Imposição das Cinzas, o Aniversário das Almas, a missa de Domingo de Ramos ou a de Domingo de Páscoa.

Do conjunto do repertório quaresmal vernacular, as Vias Sacras, apresentam uma grande proximidade formal à reza do Terço nas igrejas. Em Penha Garcia, nos quatro primeiros domingos da Quaresma realiza-se a Via Sacra na capela de São Lourenço que consiste num conjunto de leituras seguidas por orações e cânticos de salmos dedicados aos episódios litúrgicos da Morte e Paixão de Jesus Cristo. Um grupo de cerca de oito mulheres reúnem-se no interior da capela e deslocam-se para junto de cada uma das 14 imagens que aí se encontram fixadas nas paredes, com representações alusivas aos diferentes passos da paixão e morte de Cristo. Para além dessa via sacra semanal, numa das noites da Quaresma, a comunidade religiosa realiza também os Passos, que consiste numa via sacra noturna pela Rua da Procissão; pelo caminho o grupo vai fazendo paragens, onde se organiza para fazer as leituras representativas da Paixão. Já em Monfortinho faz-se apenas uma Via Sacra, criada há poucos anos, que atravessa as várias áreas residenciais da aldeia. Esta Via Sacra tem a particularidade de consistir numa teatralização improvisada das cenas canónicas da Paixão e Morte de Jesus Cristo, envolvendo uma certa dimensão interpretativa nas leituras, bem como o uso de figurinos¹⁰⁴.

Em quase todas as paróquias de Idanha-a-Nova a EdA é a expressão religiosa que se realiza com mais frequência ao longo do período Quaresmal. Como veremos no penúltimo subcapítulo deste texto, em Monfortinho a EdA é feita nas cinco primeiras sextas-feiras da Quaresma em conjunto com os Martírios, constituindo assim um díptico ritual. No caso de Penha Garcia, a Via Sacra é a prática mais regular ao longo do longo período da Quaresma. Note-se que em Penha Garcia a EdA não tem datas pré-determinadas para a sua apresentação, contudo o seu agendamento na aldeia obedece à regra costumeira do “parnã” – uma sequência ímpar de performances. No entanto, é frequente encomendarem-se as almas em três sextas-feiras da Quaresma. Portanto, de Quarta-feira de Cinzas

¹⁰⁴ À falta de homens na aldeia, os apóstolos são representados por mulheres.

até à Semana Santa os rituais vernaculares que pontuam mais frequentemente a vida religiosa destas paróquias são a EdA, os Martírios do Senhor e as Vias Sacras.

Com o início da Semana Santa a vida religiosa intensifica-se em ambas as paróquias e aproximadamente a partir de Quarta-feira Santa as aldeias tendem a encher-se de população natural da terra e amigos, que vem passar as férias da Páscoa ao concelho de Idanha-a-Nova.

Passarei agora descrever quatro práticas que integram o repertório destas paróquias (a Senhor das Dores, o Louvado Nocíssimo, os Santos Passos e o Sábado de Aleluia) tendo como contraponto comparativo o quadro mais alargado do repertório quaresmal praticado no município. Atenderei a essas quatro práticas, em particular, pois representam formas paradigmáticas da dimensão piedosa e sacrificial do repertório quaresmal, em que o trabalho sobre o corpo e/ou o seu desaparecimento é mais central. Mas, também, por essas práticas serem intensamente vividas pelos seus praticantes, e por alguns dos seus símbolos e modalidades de ação performativa se aproximarem de alguma forma da EdA. Note-se ainda que no contexto religioso destas duas paróquias o canto processional da Senhora das Dores e a celebração do Sábado Aleluia se realizam somente em Monfortinho, já o Louvado Nocíssimo e os Santos Passos são praticados em ambas as aldeias.

As descrições etnográficas que farei de seguida reportam-se à minha pesquisa de terreno conduzi durante a Quaresma de 2017, mais concretamente à Semana Santa referem-se a celebrações realizadas de Quinta-feira Santa, dia 13 de abril, a Domingo de Páscoa, no dia 16 de abril.

Quinta-feira Santa é um dos momentos mais preenchidos de cerimónias de representações da Semana Santa no concelho de Idanha-a-Nova. É nesse dia que as Irmandades ou Misericórdias locais realizam um conjunto de representações paradigmáticas alusivas à Paixão de Cristo – e.g. a Ceia dos Doze, o Lava-Pés, a Procissão do Encontro ou dos Passos, ou as Ladainhas.

Em Monfortinho, na Quinta-feira Santa realiza-se o Canto da Senhora das Dores pelas ruas da aldeia. O grupo das praticantes reúne-se junto à capela de Nossa Senhora da Consolação, e ao baterem as dez horas da noite no sino da igreja uma das praticantes dá três pancadas na porta da capela. Esse gesto é seguido pelo canto responsivo da primeira quadra. “*Ai está lá Jesus!*”, exclamam, e o outro grupo pergunta-lhes, cantando, “- *Que lhe crendeis vós?*”, as outras respondem-lhe “*Queremos ir com Ele/ Que Ele leva a Cruz*”.

No seu interior vazio e obscurecido, a capela alberga a possibilidade da presença invisível de Jesus que querem resguardar, poupar e acompanhar na morte. As três pancadas que dão na porta, trazem-nos de volta aos sentidos a possibilidade de “experienciar o que não vemos” (Huberman 2011: 15); sem, contudo, perdermos de vista a materialidade histórica e a presença histórica do edifício concreto.

Depois de entoada a quadra inicial o grupo divide-se em dois. De braços dados, as mulheres de um dos agregados avança, enquanto o grupo que fica atrás, também formado em linha horizontal, canta a segunda quadra da Senhora das Dores. Terminada a quadra, o grupo da retaguarda avança ao

encontro do grupo dianteiro (enquanto ele canta), e assim sucessivamente num jogo alternado entre agregação e fragmentação do coletivo, em que o elo relacional é sempre *a voz*. Os versos cantados indicam as três cores dos vestidos de Senhora das Dores:

Ai bendita, bendita
Mil vezes e mais
Vestida de branco,
Bendita sejais!

Ai bendita, bendita
Mil vezes e mais
Vestida de roxo,
Bendita sejais!

Ai bendita, bendita
Mil vezes e mais
Vestida de preto,
Bendita sejais!

Este conjunto de cores – branco, roxo e preto –, representa a gradação do sofrimento de Jesus Cristo. O branco corresponde ao nascimento de Cristo, o roxo à Paixão, e o preto à sua morte. No último verso da celebração da Senhora das Dores expressa-se a dor que Virgem Maria sentiu pela morte de seu filho:

Ai bendita, bendita,
Mil vezes e mais
Entre sete lanças
Bendita sejais!

Num texto publicado numa das agendas dos *Mistérios da Páscoa* (2013), o historiador António Catana propõe uma interpretação para a numerologia simbólica associada às sete lanças a partir dos sete episódios¹⁰⁵ de aflição que conduziram Jesus à morte (veja-se a citação em rodapé). Mas importa aqui sobretudo realçar o processo de corporalização e subjectivização ritual da dor de Maria, em que Jesus Cristo toma o lugar de objeto de aflição e consagração sacrificial feminina.

Em Penha Garcia, na Quinta-feira Santa realiza-se o Louvado Nocíssimo, com início marcado para a meia-noite. Ajoelhadas nos degraus da igreja, ao escutarem as doze baladas na torre sineira, as mulheres que compõem o grupo iniciam o ritual. Benzem-se e uma das delas lê a seguinte oração:

¹⁰⁵ “[1] *a dor* [de Maria] - na apresentação do Menino Deus, no Templo, devido à profecia de Simeão (...) [2] na fuga para o Egipto, por saber que desejavam matar o Seu Filho; (...) [3] quando O perdeu durante três dia (...) [4] no doloroso encontro a caminho do Calvário; (...) [5] aos pés da Cruz; (...) [6] ao ver uma lança trespassar o coração de Seu Filho (...) [7] ao ver sepultá-Lo” (Catana, 2013: 8).

Quinta-feira Santa correu Jesus toda a cidade com o peso da cruz, as pernas atormentavam-lhe, o sol escurecia; era o filho de Deus que morria, morria para nos salvar, e ele era o bom Jesus. Às costas levava a cruz, e se não quisesdes acreditar subi aquele outeiro para verdes as ruas regadas com sangue verdadeiro (...) Quem esta oração disser sete vezes na Quinta-feira Santa e sete vezes na Sexta-Feira Santa terá as portas do Céu abertas e Nosso Senhor lhe dará salvação. (Notas de Campo – Penha Garcia, 13 de março de 2017).

De seguida as mulheres levantam-se, separaram-se em dois grupos e começam a caminhar em passo acelerado, cantando os versos do Louvado Nocíssimo numa métrica corrida. O grupo que segue na dianteira canta o refrão *“Louvado Nocíssimo/ Meu Senhor Jesus Cristo/ Bendita seja a vossa vinda”*. O outro responde *“Paixão e Morte/ Bendito seja o vosso Sangue/ [que] Por nós derramaste/ Pelo santo pé direito”*. Esta última estrofe varia de acordo com a parte do corpo que é nomeada. No conjunto invocam-se 14 partes do corpo de Cristo. À exceção da cabeça, são discriminadas as chagas de cada um dos lados do corpo, o que perfaz um total de 27 citações a regiões anatómicas do corpo – *os seus pés, as pernas, o lado direito e o esquerdo do corpo, as mãos, os braços, os cotovelos, os ombros, os olhos, as faces, os ouvidos e a sua “santa cabeça”*. No fecho de cada uma das três voltas, os grupos param, lado a lado, junto à igreja. Um canta *“Penetraí Senhor/ fruto do ventre sagrado”*, o outro responde *“Da mais pura Santa Virgem Maria”*.

Mais uma vez encontramos aqui uma ênfase teológica numa conceção mariana do catolicismo, que se realiza numa prática coletiva de corporalização feminina. Este ritual pratica-se também na aldeia de Monfortinho, onde se designa por *“Louvado Dulcíssimo”* e é calendarizado em articulação com os Santos Passos.

Sexta-Feira da Paixão é um dos momentos do ciclo quaresmal mais intensamente vividos pela população de todas as paróquias de Idanha-a-Nova, pois é em que celebra a morte de Jesus Cristo. Nessa noite as comunidades religiosas de Penha Garcia e de Monfortinho fazem o ritual dos Santos Passos que consiste num percurso sacrificial feminino, em que as mulheres corporalizam a dor de Maria perante a perda de seu filho, condenado à morte, beijando o chão dos seus últimos passos. Formalmente a performance dos Santos Passos contrasta fortemente com os dispositivos figurativos usados nas procissões do Enterro do Senhor organizadas pelas confrarias e misericórdias de outras paróquias município.

Em Monfortinho, dia 14 de abril, pelas 23 horas, onze mulheres congregaram-se mais uma vez, diante da capela, cobertas de luto, para realizarem os Santos Passos. O ritual é realizado num silêncio absoluto e é a única prática em que não são usados o canto ou orações em voz alta. As penitentes percorrem três vezes as ruas que circundam a capela de Nossa Senhora da Consolação e, pelo caminho, param em sete pontos distintos, convencionalmente conhecidos como os Passos da Paixão. Em cada

um desses pontos as mulheres ajoelham-se no chão, rezam uma sequência de orações, beijam o chão e tornam-se a levantar. Com exceção do portal da capela, os seis locais consignados à sequência ritual (genuflexão, oração e beijar do chão), realizam-se na soleira das portas de casas que circundam a capela. Na sequência oratória inicial, inaudível para quem se encontra de fora, as mulheres (as penitentes dos Santos Passos) dizem a seguinte oração:

Mãe Piedade
Mãe da piedade de Deus
Tende compaixão da minha alma
Pelo divino amor de Deus

De seguida rezam um Pai Nosso e uma Ave Maria. Levantando-se do chão as penitentes seguem caminho rezando o terço até chegarem ao próximo ponto, e assim sucessivamente, até darem três voltas à capela. Toda a sequência do processo ritual é realizada com uma grande sobriedade e contenção emotiva.

Nessa noite o ritual terminou por volta das 23h45, e no final as mulheres permanecem junto à capela até à meia noite, a hora marcada para o início do Louvado Dulcíssimo. A sequência de movimentos usados neste ritual é igual à do culto à Senhora das Dores, anteriormente descrito, compreendendo uma alternância entre a fragmentação e re-agregação do coro. Nessa mesma noite, em Penha Garcia fazem-se também os Santos Passos. Em ambos os casos, o ritual consiste numa sequência de ações penitenciais que exigem um grande envolvimento e esforço corporal por parte das mulheres, já idosas. No caso de Penha Garcia acresce ainda o facto de o percurso se realizar em pés descalços.

No dia seguinte, Sábado Santo, também designado por Sábado Aleluia, faz-se o luto pela morte de Cristo, e as comunidades de cristãos aguardam a sua ressurreição. Essa espera é ritualizada na prática de vigílias pascais que se realizam em várias paróquias do concelho. Em termos simbólicos e experienciais o Sábado Santo é um dia de suspensão do contínuo temporal do próprio calendário cristão, cuja matriz teológica assenta no ato da ressurreição. Nesse dia de suspensão, as comunidades vivem um clima de incerteza, intrínseca ao próprio trabalho de luto. Esta ideia de suspensão temporal poderá ser aqui pensada como uma forma de “*anti-temporalidade*”, que, nos termos da antropologia experiencial de Victor Turner, corresponde um tempo fora da temporalidade comum ou mundana. Em contextos performativos as ações de “simultaneidade, a espontaneidade, e a infinidade” que emergem no *jogo* (ritual) podem suscitar a abertura de um sentido fenomenal e ontológico de *eternidade* (1982: 265). Repare-se que a *contra-temporalidade* experienciada no processo ritual é um conceito fundamental para se entender os princípios que orientam um fenómeno de revigoração ontológica operada no trabalho ritual da EdA.

Numa visão de conjunto, nas dez paróquias de Idanha-a-Nova em que se ritualiza o Sábado Santo encontramos rituais idênticos, que versam sobre o tema litúrgico central desse dia, nomeadamente a Vigília Pascal realizada junto ao sepulcro de Cristo, e o anunciar da sua ressurreição. Contudo, cada comunidade religiosa faz uso de dispositivos e jogos representacionais e/ou interacionais próprios na produção desse duplo trabalho em torno do corpo, o seu velamento e o desaparecimento (momento a que precede a ressurreição).

Atendamos aqui a um exemplo concreto desse processo com base numa descrição etnográfica do historiador António Catana sobre os procedimentos envolvidos no trabalho da morte e ressurreição realizados por intermédio dos rituais da vila de Idanha-a-Nova.

[q]uando bate a meia-noite no relógio da torre sineira, os irmãos do Santíssimo retiram, no mais profundo silêncio, a imagem do Senhor jacente, colocam-na no esquife e conduzem-na (...) até à igreja da Misericórdia, onde a Irmandade da Santa Casa da Misericórdia os aguarda para posteriormente voltarem a colocar a Imagem, no camarim envidraçado do altar-mor (...) a imagem sai da igreja matriz pela porta lateral e entra na igreja da misericórdia também pela porta lateral, como que às escondidas em dia de ressurreição. (Ibid.: 10).

Desta forma, enquanto decorrem a cerimónias de celebração da Aleluia¹⁰⁶ na vila, que mobilizam a maior da população presente na vila, ambas as Irmandades de Idanha coordenam-se no trabalho mais reservado (“como que às escondidas”) de transporte e *produção social da ausência* do corpo de Cristo.

Em Monfortinho um pouco antes da meia noite, as mulheres começam a juntar-se à porta da capela, mas em vez do luto trazem xaile colorido pelo pescoço e adufes. Ao bater a meia-noite no sino da igreja, uma delas puxa o sino da capela a repique, pulsando continuamente a corda que aí se encontra à mão do povo (usado para anunciar o falecimento de vizinhos na aldeia). Finda a sinfonia sineira, o grupo começa a tocar os seus adufes, em som compassado, cantando em coro:

Aleluia já é festa,
E alegre-se toda a gente;

Já ressurgiu o Senhor,
Já ressurgiu para sempre;

Alegre estará a Virgem,

¹⁰⁶ Terminada a missa de Aleluia, a população junta-se na praça do adro da igreja. Da janela sua casa paroquial, o padre lança pacotes de amêndoas à rebatina de fieis que aí se encontram, seguindo-se momentos de sociabilização na Praça da República. Para uma descrição completa, e historicamente informada, sobre os vários momentos da celebração do Sábado de Aleluia na vila de Idanha-a-Nova leia-se o texto completo de António Catana, publicado na agenda *Mistérios da Pascoa* de 2018.

Com a nova do seu Filho;

Sexta-feira sepultado,
No domingo ressurgido;

Já apareceu Aleluia
Quem a achou, quem a acharia?

Achou-a o Senhor Vigário,
Fechada na sacristia;

(Transcrição de um fragmento da Aleluia canta em Monfortinho, registado no Sábado dia 15 de abril de 2017, pelas 24h00)

No percurso em volta da capela as adufeiras fazem paragens diante da porta da sacristia e do portal de entrada. Terminada uma sequência de três voltas à capela, seguem em direção à igreja matriz, formando aí novamente uma linha diante do portal de entrada, onde se encontra pendurado um ramo de oliveira.

A capela vazia, de portas fechadas, encerra a aqui o mistério do esvaziamento do túmulo de Jesus, à qual as mulheres dão três voltas, cantando e tocando os seus adufes. Por sua vez, o espaço da igreja toma o lugar representativo da ressurreição de Cristo, pois é aí que se encontra guardado o Santíssimo Sacramento, símbolo da refeição noturna do Senhor e da celebração da sua morte e ressurreição. Os próprios versos da Aleluia aí cantados pelas adufeiras, sinalizam uma diferença simbólica associada a esse segundo espaço:

Nós vimos aqui cantar,
Todas cheias de alegria;

Ao Santíssimo Sacramento,
E à divina eucaristia;

(Transcrição da Aleluia canta em Monfortinho no domingo dia 16 de abril de 2017, pelas 00h30)

Neste processo, um elemento fundamental usado nessa produção e consagração ritual da *ausência* (a morte de Cristo) é a percussão (dos adufes) enquanto elemento religioso que pontua e assiste à transição entre mundos (cf. Needham 1967).

Na noite de Sexta-feira Santa, à meia-noite, vários grupos de adufeiras em diferentes paróquias agregam-se à porta de capelas, igrejas, ou diante de sepulcros para cantarem as Alvíssaras ou a Aleluia ao som do adufe. Note-se ainda que em grande parte das letras cantadas invoca-se o Divino Espírito Santo. Em Monfortinho, num dos versos cantados diante da capela as adufeiras dizem: “*Nós já estamos na Capela, vamos para o Espírito Santo*”. Na aldeia de Monsanto, depois de um primeiro canto da Alvíssaras diante do portal da igreja as adufeiras seguem em direção à capela do Divino Espírito Santo,

cultuando-o ao som pulsante dos adufes. Já na aldeia do Ladoeiro no Domingo de Páscoa celebra-se a Festa do Divino Espírito Santo, que se encontra ao cargo dos respetivos festeiros.

No Domingo de Páscoa, por todas as paróquias do concelho de Idanha-a-Nova, se celebram procissões pela Ressurreição de Cristo, seguidas pela realização de eucaristias. No caso de Monfortinho, em particular, já depois de realizada a procissão e a eucaristia, pelas 16h, o grupo de mulheres dos Martírios (as adufeiras) volta a cantar as Alvissaras em redor da capela. Com fim da Quaresma e a celebração da Páscoa intensificam-se os trabalhos de preparação do oferecimento do Bodo de Monfortinho – um conjunto de refeições coletivas oferecidas à população, incluindo populações nas imediações raianas, ou a parentes, familiares e amigos que se encontrem e/migrados.

Em suma, o conjunto de práticas rituais aqui descritas centram-se sobretudo em formas culturais de trabalho de luto. Somos sempre confrontados com a imagem noturna de coros de mulheres cobertas de negro junto às portadas de igrejas ou capelas, prosseguindo numa errância performativa pelas ruas vazias das suas aldeias, parando em encruzilhadas, em largos, ou junto a calvários para cantarem e rezarem pelo sofrimento e morte de um filho. A recorrência dos mesmos símbolos e de modalidades de ação, que se repetem com pequenas variações, compõem um quadro operativo mais abrangente, que é a própria Quaresma.

Vista desta forma, a partir da multiplicidade de formas vernaculares de se cultuar a dor, a perda e ausência, a Quaresma surge aqui como ‘anti-temporalidade’ (Turner1982), que suspende a linearidade do tempo-contínuo. Nos seus diferentes repertórios as comunidades performativas de cada aldeia ritualizam o esgotamento de um ciclo sazonal e litúrgico (o fim do longo tempo do inverno e a morte de Cristo). Com a intensificação das práticas no decurso do ciclo, os grupos dão corpo a uma *incerteza estrutural*. Outrora fortemente vinculada ao calendário agrícola, face ao resultado das sementeiras (Brito 1996) a incerteza social então vivida encontra-se também representada nas cenas litúrgicas de associadas à morte de Cristo, abrindo-se a um fenómeno de reflexividade social em torno da morte, num sentido mais amplo. Através da prática ritual a incerteza e/ou inquietação é reapresentada como possibilidade de ação transformativa do real, como sentimento que nos precipita no universo do desconhecido, no improvável, remetendo-nos também para domínio da esperança. O repertório ritual da Quaresma apresenta-se assim como um duplo trabalho de 1) *formalização* cultural de ações coletivas de reverência religiosa para com o próprio "fim" (o fim do inverno a morte de Cristo), e 2) como *modalidade de ação* simultânea, sensorial e regeneradora. Na sua totalidade, a Quaresma poderá ser compreendida como um *rito de passagem*, segmentado em várias fases (performances culturais), através do qual se restabelece o *tempo generativo*¹⁰⁷ e transcendental da cosmologia cristã.

¹⁰⁷ Citando o conceito de ‘*illud tempus*’ de Mircea Eliade – um tempo mítico ou cosmogónico que se manifesta e toma forma numa sucessão de eventos –, Victor Turner lembra-nos o modo como as práticas e narrativas

A Quaresma corresponde, portanto, um tempo de “ação pura”, que Victor Turner qualifica como a “quinta-essência da anti-temporalidade (...) uma intemporalidade absoluta, eternidade” (Turner 1982: 265).

Em suma, com a suspensão temporal da Quaresma opera-se uma rutura (cíclica) entre o tempo histórico do real (linear), e uma contra-temporalidade remetida ao plano transcendental, instaura-se assim “um tempo fora do tempo” onde a morte e a incerteza se tornam os principais recursos para uma renovação coletiva – celebrada com o advento da Páscoa.

3.5. A Etnografia da Encomendação das Almas em Penha Garcia.

Depois de analisado o repertório Quaresmal nas freguesias de Monfortinho e Penha Garcia em articulação com o quadro mais abrangente de modos de ritualização da Quaresma no município de Idanha-a-Nova, atendamos agora ao caso particular da prática da EdA em Penha Garcia. A descrição etnográfica das ações envolvidas na performance do ritual, bem como os sentidos exegéticos e as emoções experienciadas por quem o pratica serão aqui abordados pela identificação de aspetos mais específicos da vida social da aldeia.

Em Penha Garcia a EdA tem sido objeto de várias revitalizações, em momentos históricos diferenciados (cf. subcapítulo 2.6), ocupando assim um lugar central na memória social da sua população. No presente, a EdA é localmente entendida como uma das principais “tradições” do repertório quaresmal da aldeia. Nesta aldeia raiana a EdA é feita por apenas um coro de mulheres e é realizado de modo itinerante entre três locais, tomando assim a forma de um percurso lutuoso.

Antes de passar à descrição das ações que configuram o processo ritual da EdA e aos seus efeitos, importa identificar: *Quem são as encomendadoras de almas para além de silhuetas veladas por xailes negros?*

Na primeira noite em que assisti à prática da EdA na aldeia, no dia 24 de março de 2017 contei um total de 17 mulheres, tratando-se, portanto, de um grupo consideravelmente mais numeroso daquele que encontramos nas outras aldeias. Importa, contudo, notar que devido ao processo político de elaboração de uma candidatura do repertório quaresmal e pascal, no município, ao Registo de Boas Práticas do Património Cultural Imaterial (cf. UNESCO 2003) uma parte do contingente ritual na aldeia aderiu¹⁰⁸ nesse ano à prática da EdA pela primeira vez, (cinco mulheres do rancho folclórico). Para o

religiosas de muitas culturas agem como sistemas de reativação de um tempo generativo, primaveral (cíclico), avesso à linearidade do tempo histórico (Turner 1982: 243-244).

¹⁰⁸ A minha presença em campo – *de outubro de 2016 a maio de 2017* - coincidiu com o processo de elaboração de uma candidatura ao Registo de Boas Práticas, do Património Cultural Imaterial da UNESCO, por parte do município de Idanha-a-Nova, o que motivou adesão de seis elementos do rancho folclórico da aldeia ao grupo da EdA.

efeito da presente etnografia do ritual veja-se a tabela com dados de síntese com uma caracterização do grupo.

QUADRO 5 – IDENTIFICAÇÃO DAS ENCOMENDADORAS DE PENHA GARCIA, 2017.

NOME	N.	TRABALHO	MIGRAÇÃO	REGRESSO
Maria Nabais Pascoaes	1933	Camponesa; Porteira [R]	Paris, França	1980
Maria de Campos Gameiro	1931	Camponesa	-	-
Maria Alice Rodrigues	1925	Dona de Casa [R]	-	-
Ana Bela Gaspar	1972	Empresária	Castelo Branco	n/a
Antónia Ramos	1936	Camponesa [R]	-	-
Catarina Esperança	1941	Serviços de Limpeza [R]	Alemanha	1990
Lurdes Sousa Santos	1961	Doméstica	-	-
Mila Teodora	1943	Camponesa; Padeira [R]	-	-
Amélia dos Santos Pires	1937	Dona de Casa [R]	Angola; St. Margarida	1990
Maria Ramos Esteves [Prudência]	1945	Dona de Casa	-	-
Luzia Gameiro	-	Porteira [R]	Paris, França	
Maria Ramos	1941	Dona de Casa [R]	Lisboa	1998
Isabel Pires dos Santos Teixeira	-	Turismo	Lisboa	1977
Idalina Gameiro	-	Comerciante	-	-
Amélia Carreiro	1942	Serviços Administrativos [R]	França, Paris	2005
Aurora Silva Pires	1940	Porteira [R]	França, Paris	2006
Maria de Fátima dos Santos	1964	Cabeleireira & Esteticista	Almada	2015
Maria Helena Pascoal	1976	Pensionista, Catequista.	Almada	2015
Adriana de Campos	1938	Serviços de Limpezas.	Colmar, França	2008

OBSERVAÇÕES. Dados compilados durante entrevistas semi-dirigidas ou em histórias de vida. Ao todo contei um total de 19 encomendadoras, das quais 13 são migrantes de regresso à terra. N = Nascida; [R] = reformada.

No entanto, numa etnografia da EdA realizada em 2016, no ano anterior à minha pesquisa de terreno, António Ventura contou um total de 12 encomendadoras (Cf. Ventura 2016).

As mulheres mais idosas no agregado ritual e mais diligentes na vida religiosa da aldeia, são ex-emigrantes. Depois da emigração “a salto” passaram grande parte da sua vida adulta a residir no estrangeiro, em França ou na Alemanha, onde encontraram trabalho, sobretudo como porteiras ou empregadas de limpeza (cf. capítulo 2). Três das onze encomendadoras que emigraram – Amélia Carreiro, Aurora Pires (mais conhecidas com as “irmãs trovelhas”) e Luzia Gameiro – mantém uma situação de residência pendular entre Paris e Penha Garcia. Encontramos também no agregado ritual cinco mulheres que regressaram de migrações internas.

Excetuando a Quaresma de 2017, em que aderiram sete novos elementos ao agregado da EdA, o grupo tem sido constituído regularmente por cerca de sete a doze mulheres. Esse conjunto de atores-rituais, sobretudo mulheres já aposentadas e algumas já viúvas, são as que têm tomado uma posição mais ativa na condução da vida religiosa da aldeia ao longo de todo o ano. Entre os vários trabalhos de zelo religioso a que se dedicam importa destacar a assistência que prestam ao pároco local, João Esteves Filipe, na preparação e nos serviços¹⁰⁹ das missas dominicais. Algumas delas são ministras da comunhão, sendo responsáveis por ministrar o sacramento domiciliar aos residentes mais idosos (os que se encontrem incapazes de se deslocarem à missa). Duas das encomendadoras estão também encarregues de dar as aulas de catequese na aldeia. As atividades religiosas destas mulheres-encomendadoras compreendem ainda o zelo¹¹⁰ pela capela do Divino Espírito Santo, localizada nas portas da vila e pela Capela de São Lourenço, que se encontra numa zona de urbanização recente. Uma das encomendadoras é também responsável por conduzir a *reza do terço* na capela de São Lourenço¹¹¹, aos domingos depois da missa.

Durante o tempo em que viveram nessas metrópoles europeias – e não obstante as suas principais esferas de sociabilidade se terem centrado no agregado familiar e nas vizinhas portuguesas – as encomendadoras estabeleceram contactos com grupos culturais e classes socioeconómicas diversificados. De uma forma sintética, o agregado ritual da EdA é sobretudo composto por mulheres

¹⁰⁹ Nesses trabalhos as mulheres encarregam-se, por exemplo, de realizar os peditórios no final da missa, de fazer as leituras das escrituras sagradas, ou de zelar pelas imagens religiosas que aí se encontram.

¹¹⁰ O trabalho associado a estas duas capelas encontra-se geralmente associado à receção de defuntos na aldeia, pois é aí que se realizam os velórios.

¹¹¹ Para os residentes mais idosos que habitem nos arredores do centro histórico da aldeia, a cerimónia da reza do terço na capela funciona como uma forma de comunhão alternativa à missa dominical, poupando-os da ingreme subida ao cume da aldeia onde se localiza a igreja.

‘metrorurais’, no sentido em são descendentes de camponeses e foram elas próprias trabalhadoras agrícolas, com uma profunda experiência cosmopolita do mundo.

Importa agora compreender: *Que convicções e concepções espaciotemporais da realidade se destacam com a performance simbólica da EdA? De que forma o conjunto de estipulações rituais da EdA de Penha Garcia coloca em ação um jogo com a morte?*

De acordo com a memória social da população, em Penha Garcia a EdA tem sido praticada por mulheres, portanto, a sua genealogia na aldeia encontra-se associada ao género feminino. O ritual faz-se às Sextas-feiras da Quaresma, tal como sucede em todos grupos da EdA do concelho de Idanha-a-Nova. No entanto, os dias consignados para a sua performance são negociados e determinados pelos próprios elementos do grupo, em função das suas disponibilidades.

Sobre a calendarização do ritual na aldeia, e na perspetiva da sua operacionalidade, importa aqui relevar o facto da frequência da sua apresentação se encontrar vinculada a uma prescrição de simbologia numerológica. Nos termos nativos, a EdA tem de se realizar em “parnã”, que designa uma sequência ímpar de performances. Assim, depois de realizado uma primeira vez, e se as encomendadoras entenderem fazê-lo uma segunda vez terão, necessariamente, de se comprometer em encomendar as almas uma terceira vez, e assim sucessivamente, de modo a garantir o cumprimento do parnã. Do mesmo modo, as encomendadoras no grupo devem também pautar a sua participação individual na EdA por essa mesma prescrição. Portanto, ao longo da Quaresma, caso alguma encomendadora tenha de faltar uma vez ao ritual terá de se certificar que o número total das suas participações na EdA é ímpar (uma só vez, três, cinco, etc.).

Durante a minha etnografia do ritual da aldeia, na última apresentação da EdA na aldeia – na sexta-feira, 7 de abril de 2017 – notei que uma das encomendadoras apesar de vir trajada de negro, limitava-se a observar coro ritual à distância, uma vez que não tinha podido comparecer nas outras duas performances do ritual, cumprindo então o ‘parnã’. De acordo com análise da EdA de Margot Dias e Jorge Dias, este tipo de elementos no ritual constituiriam remanescentes dos elementos tradicionais “magico-pagãos” (cf.: Dias & Dias, 1953). Em Penha Garcia, apesar do grupo valorizar e cumprir essa prescrição de ordem numerológica, os elementos do agregado não têm uma explicação sobre a mesma, remetendo-a para a esfera da tradição, “foi assim que os nossos antepassados nos ensinaram.” Ainda que de modo especulativo, e partindo de um olhar histórico, é possível associar a presença do número ímpar na EdA ao que Jean Delumeau identificou como uma das crenças magico-pagãs vinculadas à mentalidade (“arcaica”) de sociedades rurais europeias (Delumeau 1973: 204). Devido ao seu enraizamento cultural, muitas dessas crenças acabaram por ser introduzidas pelas populações rurais em práticas cristãs, acabando muitas vezes por traduzir-se na “folclorização” (hibridação popular e vernacular) das manifestações católicas implementadas por missionários, aquando do processo de cristianização pós-tridentino (ibid.). Seguindo esta linha analítica histórica,

proposta por Delumeau, a prescrição do “parnã” poder-se-á justificar da seguinte forma “[d]evido ao facto que no corpo humano os seus órgãos e partes se encontram geralmente em pares, desde épocas muito remotas o número ímpar pareceu dotado de uma natureza anormal e por isso de uma virtude sagrada” (Ibid.: 204-205). O autor nota ainda que o cristianismo “deixou uma ampla margem” ao uso de número ímpar – *e.g.* as três virtudes teólogas, os sete dons do Espírito Santo (ibid.: 205).

Uma segunda prescrição ritual da EdA, também relativa à sua inscrição temporal na aldeia (e no cosmos), é o seu início marcado para as 24 horas. Para os mais idosos no grupo o cumprimento desta prescrição costumeira representa uma dificuldade acrescida, sobretudo por terem de ficar acordados até tarde em circulação ritual pela aldeia. Por essa razão, em muitos dos agregados rituais na Beira Baixa a hora marcada para o início da EdA tem sido alterada. No entanto, como referi anteriormente, em Penha Garcia o grupo tem dado continuidade a essa prescrição.

Maria Helena¹¹², uma das encomendadoras mais novas, identifica a *meia-noite* como o momento em que se marca “a divisão de um dia para o dia que começa, como a morte também é a divisão do que já se viveu para a vida que se vai viver, completamente diferente daquela como nós a conhecemos” (19 de dezembro, 2016, Penha Garcia). O sentido exegético atribuído a essa convenção ritual tem aqui por base o que Rodney Needham designa por “oposição relacional” que consiste, fundamentalmente, numa operação de manipulação simbólica de oposições como forma de exprimir o ‘reverso’ de uma situação (Needham 1967: 430). No caso concreto da morte, o antropólogo considera-o um “processo simbólico comum”, pois num conjunto alargado de registos etnográficos é possível encontrarem-se “muitos relatos de outras sociedades em que o estado da morte é em muitos aspetos a continuação da vida sob um signo oposto” (Ibid.). Interessantemente, essa proposta analítica encontra um contraponto direto no sentido exegético apresentado pela encomendadora Maria Helena, em que a apresentação da EdA à meia noite articula, simbolicamente, uma dupla polaridade – nadir/zénite (meia-noite), vivos/mortos.

Na EdA de Penha Garcia as encomendadoras vestem-se escrupulosamente de negro, com saias compridas e com os torsos cobertos por xailes compridos. O xaile é colocado sobre o cimo da cabeça, tapando parcialmente o rosto e pescoço; para moldar as folgas do tecido à cabeça as mulheres usam uns pequenos ganchos. Mesmo quem esteja integrado na vida social da aldeia, convivendo quotidianamente com as encomendadoras, como era o meu caso, ao observá-las assim cobertas de

¹¹² Maria Helena é filha da responsável por um dos principais momentos da revitalização da EdA na aldeia, no final dos anos de 1980, a Professora Mari-Nunes. Apesar de só ter aderido à prática do ritual no ano da minha pesquisa de terreno na aldeia, em 2016-17, Maria Helena tem um conhecimento aprofundado sobre os sentidos exegéticos e sobre a própria genealogia do ritual na aldeia por via da sua mãe e outros parentes. Para além disso, Maria Helena é também catequista na aldeia e integra um movimento religioso de renovação carismática.

luto é difícil reconhecer-lhes as suas identidades¹¹³ individuais. Há ainda no grupo quem transporte candeias a azeite iluminadas, como parte complementar do traje emblemático¹¹⁴ da EdA. Note-se que o uso da cor preto encontra-se aqui fortemente associada ao luto, à morte, à noite, e à proximidade com entidades obscuras (*e.g.* as bruxas, as trevas).

O ponto de encontro do grupo e o lugar da primeira parte da EdA é o adro da igreja. Daí, as encomendadoras seguem caminhando em silêncio em direção a dois outros pontos. Portanto, a EdA realiza-se em três locais da aldeia, que segundo o quadro de prescrições costumeiras devem ser sempre pontos altaneiros, para que os enunciados rituais sejam bem ouvidos pela população. Importa ainda notar que nos percursos entre esses três pontos as encomendadoras obedecem à interdição ritual de não olhar para trás. Esta regra encontra-se associada ao facto de o grupo ser acompanhado pelas almas dos mortos.

Em cada uma dessas três paragens as encomendadoras agregam-se em coro e cantam uma sequência de três versos, que adiante analisarei mais detalhadamente. A EdA encontra-se aqui estruturada como uma novena, obedecendo a uma sequência operativa ternária. Deste modo, a própria EdA é formalmente ordenada com base numa numerologia ímpar.

Olhando para o conjunto de prescrições da EdA na aldeia (que pré-determinam o seu jogo performativo) podemos observar que o ritual se situa nos interstícios de convenções sociais espaço-temporais dicotómicas. O *afastamento* dos elementos do agregado ritual da sua esfera doméstica, a temporalidade da *meia-noite* (que convencionam a cisão temporal dos dias), e o *luto* (uma forma de expressão social e de corporalização do sofrimento pelos defuntos), correspondem a formas aproximação de uma dimensão invisível, oculta e marginalizada das interações sociais dominantes.

Situadas na margem dessas polaridades espaciotemporais e ontológicas, as encomendadoras convertem-se, temporariamente, em ‘entidades liminares’ tal como conceptualizado por Victor Turner, entidades intermediárias que se encontram (“*betwixt and between*”) “entre posições atribuídas e consignadas pela lei, pelo costume, convenção e pelo cerimonial” (Turner [1969] 1991: 95). Nessa condição de ambiguidade e de indeterminação ontológica, análoga às próprias *almas do purgatório*, as encomendadoras adquirem um estatuto místico que lhes permite restaurar uma cadeia de re-conexões entre vivos, mortos e entidades divinas.

Antes de mais importa esclarecer que para a maioria dos atores rituais a prática da EdA tem um duplo sentido. Por um lado, é tida como uma “tradição”, como um valor cultural, simultaneamente, ela é também apresentada como um serviço religioso, que pode efetivamente abreviar o sofrimento

¹¹³ Na aldeia de Proença-a-Velha, existem mesmo na EdA uma prescrição costumeira que obriga (culturalmente) ao velamento da identificação de quem participa no ritual (cf. Antunes 2019).

¹¹⁴ Ao contrário da função prática das lanternas no passado – que serviam para iluminar o percurso noturno do grupo pela aldeia, então, sem eletricidade pública –, hoje, o uso dessas candeias no contexto ritual confina-se a um adorno simbólico

das almas do purgatório. Geralmente as mulheres que residiram toda a sua vida na aldeia, tendem a relevar mais a dimensão sacrificial do ritual, e as que regressaram à terra depois de um tempo longo de e/migração destacam a sua importância enquanto forma de afirmação cultural da identidade local, portanto, é um sacrifício que fazem pela “terra”. No entanto, em ambos os casos as encomendadoras mantêm uma certa ambivalência face a essa sua dupla função.

Maria Alice, a encomendadora mais idosa na aldeia, que praticou a EdA em diferentes épocas e com diferentes grupos na aldeia entende a função religiosa do ritual como uma forma de o grupo facilitar a transição dos mortos *entre-mundos* (o Purgatório e o Céu): “É tudo de maneira a dar coisa aos defuntos, uma maneira de os ir levar, de fazer algo, caso às vezes precisem, também! Precisem de orações para serem aliviados, para mudarem o lugar. Quando estão lá, estão à espera de alguém que faça alguma coisa por eles. (Maria Alice, 18 de outubro, 2016, Penha Garcia). Tal como foi descrito relativamente ao sentido exegetico dominante na EdA de Corgas, também aqui o ritual realiza-se como forma de sufrágio pelos defuntos que se encontrem em penas de purgação.

Para melhor percebermos a operacionalidade da EdA no seu contexto social, atendamos agora a descrição etnográfica do ritual na aldeia. Importará aqui sobretudo questionar: *De que forma o jogo performativo estipulado pelas ações rituais costumeiras da EdA é colocado “em cena” na aldeia? Como se corporalizam e se projetam as encomendações em Penha Garcia?*

Sexta-feira, 24 de março de 2017, cerca de 15 a 20 minutos antes da hora marcada para o início do ritual, à meia noite, as encomendadoras organizam-se em pequenos grupos de vizinhas para se acompanharem até ao adro da igreja. Tal como sucede nas outras aldeias, a dinâmica de formação de grupos é aqui gerada pela agregação de vizinhas-encomendadoras que se deslocam em companhia para o local combinado. O evento de separação do núcleo doméstico e de trânsito noturno pelas ruas da aldeia em direção ao adro, corresponde aqui ao que Victor Turner, na senda de Arnold Van Gennep, identificou como a fase pré-liminar do processo ritual (cf. Turner [1967] 1986).

Poucos minutos antes do sino da igreja bater a meia-noite as encomendadoras começaram a aproximar-se de uma antiga fonte batismal localizada no adro da igreja. O objeto em redor do qual se formavam num semicírculo ritual, para darem início a um trabalho de luto, foi onde muitas delas receberam o seu primeiro ‘ritual de passagem’ enquanto sujeitos católicos (cf. Van Gennep [1908] 1960). O grupo posicionou-se de costas voltadas para a igreja, olhando em direção ao horizonte obscurecido pela noite que nos envolvia e se expandia para diante. A paisagem noturna é pontuada pela rede de luzes cintilantes dos postes da iluminação pública da aldeia e atravessada por estreitas colunas de fumo ascendentes indiciando vida nos lares de vizinhos.

De fora do semicírculo ritual, eu caminhava a poucos metros de distância do grupo. Nessa posição, em volta do adro, sentia-me precipitado e algo inquieto pela sobriedade da imagem do coro carregado de luto, de costas voltadas para o portal fechado da igreja. Com o badalar da meia-noite na torre

sineira, uma das encomendadoras iniciou formalmente o ritual dizendo uma oração denominada “oferecimento” às almas: “Esta novena que vamos cantar é oferecida às almas do Purgatório, para que Deus as tenha em descanso eterno, especialmente aquelas pertencentes às pessoas que aqui estão aqui”. Depois dessa oração, o grupo iniciou o canto das encomendações, num uníssono harmonioso e em tom plangente.

O conjunto de encomendadoras no grupo, que participavam no ritual pela primeira vez, hesitavam em alguns partes dos versos, e por vezes destoavam. Sempre que sentiam que se tinham enganado ou se encontravam perdidas, interrompiam o canto e permaneciam em silêncio. Ao encontrarem o tom certo ou um momento apropriado para voltarem a entrar retomavam o canto da EdA. Dessa forma, as encomendadoras iniciadas aprendiam os preceitos e as técnicas rituais no contexto da sua própria performance - *e.g.* imitando os tons e tempos das encomendadoras mais experientes, seguindo as suas inflexões textuais ou tentando sustentar a respiração de modo a libertá-la em versos suplicantes mais prolongados (como é o caso do refrão). Por seu lado, as encomendadoras mais experientes garantiam a base do serviço ritual, dando pequenas indicações às noviças para que estas pudessem acompanhar a sequência elementar dos seus ritos. Essas instruções passavam sobretudo pela afinação vocal, correções dos tempos rítmicos ou nas passagens entre as quadras, ou pelo reforço do vigor vocal e emotivo do canto. No seio do grupo todas essas interações associadas à modulação sónica das encomendações realizam-se de forma muito subtil, sendo de fora praticamente impercetíveis. Note-se que nessa primeira sequência de versos as encomendadoras apelam à rememoração de “pais e mães”. Neste sentido, as entidades endereçadas no ritual encontram-se hierarquicamente distribuídas em função do grau de parentesco com as encomendadoras e com quem as escuta.

1.

Acordai, fiéis cristãos
Desse sono em que estais
Lembrai-vos, de quem lá tendes
Vossas mães e vossos pais.

2.

Ó Almas, se tendeis sede
Ide beber ao Calvário
Que Jesus tem cinco fontes
A maior é a do lado.

3.

Acordai fiéis cristãos
Desse sono tão ativo
As Almas do Purgatório
Estão no fogo muito vivo.

O canto das sequências de três versos de encomendações é sempre sucedido por um refrão, cuja melodia se diferencia por ser cantado de forma mais prolongada e emotiva. Segundo as encomendadoras, o canto desse refrão é sentido de forma muito “ternurenta”.

Ajudai-as a tirar
Padre-nosso uma Ave Maria
Seja pelo Amor de Deus.

Nos versos desta primeira sequência de encomendações o grupo apela aos que se encontram em casa para acordarem e juntarem a elas nas suas orações pelas almas. Importa aqui salientar a analogia estabelecida na terceira quadra entre o estado de sono “tão ativo” dos que dormem na aldeia, e o estado de purgação das *almas do purgatório* que se encontram em “fogo muito vivo”. A latência da vida durante o sono é aqui justaposta à própria condição de latência da almas em purgação. Uma das encomendadoras mais experientes e idosas no grupo, e uma das responsáveis pela sua revitalização na aldeia, Maria Nabais (mais conhecida por Ti-Nabais), tem um entendimento pragmático e corpóreo das relações rituais que se produzem no quadro da EdA. Os corpos dos defuntos no cemitério são para si o local onde se encontram também as suas almas, “as da minha mãe e do meu pai, e as das outras, estão ali no cemitério! Foi para ali que foi o corpo, a alma é que pode sair para outro lado, se sair! Portanto, «ajudai-as a tirar», é para as almas que lá se encontram” (Maria Nabais, 28 de outubro, 2016. Penha Garcia). Neste sentido, a ação de “tirar” consiste num ato de separação da alma do sujeito do seu corpo defunto, numa cisão processual que as encomendadoras procuram facilitar. Terminada a primeira sequência da EdA, o grupo pegou nos materiais usados no ritual (candeias de óleo, crucifixos, rosários e textos), e caminhou em direção ao segundo local designado à prática da EdA.

Ao acompanhá-las nesse percurso, e apesar de não participar na performance do ritual, experienciava uma sensação de estranheza e de intensidade sinestésica, pois encontrávamo-nos a caminhar sobre uma massa rochosa íngreme, localizada a mais de 500 metros de altura, e por isso expostos a fortes rajadas de um vento cortante. Alguns metros adiante, o grupo parou ao lado de um grande cipreste, posicionando-se de costas para o castelo da aldeia¹¹⁵. Nesse ponto o grupo começou então a segunda sequência de encomendações.

4.
Acordai fiéis cristãos
Desse sono tão prudente
As almas do Purgatório

¹¹⁵ Há alguns anos, as encomendadoras costumavam subir ao topo do castelo para daí realizarem a EdA. No entanto, devido às restrições de mobilidade de algumas mulheres mais idosas do grupo, mudou-se a localização do segundo ponto para esse miradouro junto à árvore, de onde se contempla a paisagem por onde se estende o casario da aldeia.

Estão no fogo muito ardente.

5.

Ó Almas, se tendes sede
Ide ao Calvário a beber
Que Jesus tem cinco fontes
Todas cinco a correr.

6.

Ó Almas, se tendeis sede
Ide beber à ribeira
Que Jesus tem cinco fontes
A maior é a primeira.

Cada quadra da EdA é intercalada por uma sequência de orações, lideradas por uma das encomendadoras. Essa sequência de orações inclui um Pai-Nosso, uma Ave-Maria, um Glória ao Pai. Terminadas essas três orações, fazem-se os seguintes pedidos: “Tende compaixão de Nosso Senhor.”; “As Almas dos fies defuntos, pela Misericórdia de Deus, descansem em paz.”; “Santa Mãe da Dor, gravai no nosso coração a chagas do Salvador”. Esta sequência de orações e de pedidos são repetidos pelas encomendadoras nos três locais da EdA. Desse ponto continuámos a caminhar, mas agora em direção a uma área residencial já situada na zona do centro histórico de Penha Garcia. Depois de atravessarmos uma rua estreita ladeada por casas chegámos a uma casa desabitada, uma vivenda de construção recente que pertencia a um imigrante da aldeia (Tó Carreiro). Anabela Gaspar, que guarda as chaves da propriedade, abriu um pequeno portão e as encomendadoras subiram para a varanda, dispondo-se em coro para a última sequência do ritual. Eu permaneci cá em baixo, e essa foi a primeira vez que consegui ver o rosto das encomendadoras, enquanto cantavam.

7.

Acordai, fiéis cristãos
Desse sono tão profundo
Lembrai-vos de quem lá tendes
A penar no Outro-Mundo.

8.

Lá em cima ao Calvário
Está um craveiro à Cruz
E a água que o rega
É o sangue de Jesus.

9.

À porta das Almas Santas
Bate Deus a toda a hora
As Almas lhe responderam
“- Que quereis meu Deus agora?”
“- Quero que venhais comigo,
Para o meu reino da Glória.”

Durante o canto notei que algumas encomendadoras se emocionavam, por vezes interrompiam o canto para chorar, e depois de ganharem fôlego e alento retomavam cantando. Na última quadra introduz-se na EdA a figura retórica de um diálogo de Deus com as próprias almas, que batendo à porta do Purgatório lhes ordena que o acompanhem ao reino da Glória.

Nas três sequências performativas das encomendações encontramos uma elaboração poética que relaciona a expiação das *almas no purgatório* com as cenas de crucificação de Jesus Cristo. Esta imbricação, revelam-nos uma forte influência da pedagogia da morte da contra-reforma na EdA. Essa influência é evidente tanto na alusão à morte e paixão de Jesus Cristo (idêntica à EdA de Corgas), mas também na sua estruturação enquanto novena (que tem a sua origem na confissão católica), no seu tom melódico (idênticos ao canto litúrgico de salmos) e, mais expressivamente, nos versos finais de diálogo com Deus. Neste sentido, a EdA denota uma matriz histórica associada ao trabalho de catecismo conduzido por ordens missionários durante o século XVII. Segundo o historiador Jean Delumeau, o processo de renovação espiritual do catolicismo pós-tridentino, em contextos rurais, realizou-se através da ação de ordens missionárias (cf. Delumeau 1973). Para além das renovações administrativas e das inovações disciplinares introduzidas pelos missionários católicos, o trabalho de catecismo das camadas populares passou também pela criação de novas formas de culto, de natureza mais teatralizada e/ou espetacular, que fossem capazes de transmitir os novos ensinamentos religiosos de modo “simples e eficaz” (Ibid.: 334). No caso da pedagogia da morte, em particular, apesar da orientação espiritualista e milenarista (a crença na vida eterna da alma e na ressurreição dos corpos dos mortos no momento do apocalipse) doutrinada pelos clérigos, essa acabava muitas vezes por ser “folclorizada” (popularizada) ou “paganizada” pelas populações locais, com base nas “estruturas mentais” dominantes nas populações dessas localidades (Ibid.: 204). A este respeito a perspectiva de Delumeau é idêntica a análise da matriz histórica da EdA defendida por Margot Dias e Jorge Dias, segunda a qual a matriz cristã do ritual terá sido e hibridizada com acrescentos popular e/ou pagã da EdA, nomeadamente com elementos pagãos (cf. Dias & Dias 1953). Portanto, entramos aqui uma dupla formulação animista das *almas do purgatório* – para além da conceção tridentina da vida transcendente e eterna das almas, encontramos na EdA um conjunto de elementos que nos remetem para conceções mágicas de almas (entidades substantivas, dotadas de agência na vida terrena).

Em suma, o ritual realiza-se através de um conjunto de micro-ações que envolvem sobretudo a produção de uma estética vocal, dirigida a um auditório invisível, incluído os que se encontram a dormir nos seus lares, as Almas “a pensar no Outro Mundo” e as entidades divinas que habitam no Reino da Glória (Virgem Maria, Jesus Cristo e Deus). Dado o contexto de adesão de novos elementos ao grupo da EdA, que então iniciavam a sua aprendizagem com as mulheres mais experientes, na performance

aqui retratada, o conjunto de técnicas sonoras (vocais) envolvidas a produção aural do ritual são particularmente salientes. As respirações, entoações, intensidades, ritmo, ou o trabalho de gestão e de modelação das emoções vividas, transpostas nas suas vozes, orquestram uma modalidade de interação sónica na aldeia que se assemelha ao que Nadia Seretamakis concetualizou por ‘acústica da morte’:

um gritar dos mortos (...) que invoca a passagem da respiração e do som de dentro para fora (...) esculpindo uma topografia de impureza através do som. Todos os que se encontram no seu alcance auditivo são implicados. Gritar é um ato coletivizador que pode colapsar a distância social e cosmológica dentro dos seus perímetros (1990: 491).

Ainda que não se trate de um grito, a capacidade de projeção sónica do canto das encomendações ocupa aqui essa mesma função, agindo como um movimento dissonante e noturno que alcança e implica todos os que as escutam dos seus lares, mas também os espectros dos que já mortos ainda continuam a habitar na aldeia.

Importa então agora atendermos à dimensão mais subjetivas vividas pelas próprias encomendadoras no processo ritual da EdA. *Que efeito tem essa cadeia de mediações rituais para os seus atores?*

Maria Ramos, uma das atuais encomendadoras, com 76 anos de idade, regressou à aldeia no ano de 2011 porque o seu marido tinha sido diagnosticado com uma doença crónica terminal. Aquando do seu regresso à terra, Ramos começou a participar ativamente nas atividades ligadas à igreja, mas também a integrar os agregados rituais, nomeadamente o da EdA. Ao comentar o que sente durante a prática do ritual, destaca a força revigorante das emoções vividas no seu processo:

Costumamos ir para além [uma varanda], para um sítio alto que está além, uma casa alta. E, de além de cima eu consigo ver a minha casa, aqui. Então, aquilo toca-me um bocado. Eu olho para baixo e depois vejo aqui a minha casa (...) é como se visse aqui a minha gente, o pessoal, a minha família. (...) E, digo assim, para mim, “além está a minha casa”. Depois penso “daqui a bocadinho estou além sozinha, mas os meu já lá estiveram!” E depois é que a gente começa [a cantar]. (...) Na sexta-feira à noite emocionei-me, chorei porque a gente está a nomear ali a morte toda, não é! “Ó almas que já lá estais”, a gente sente ali um bocadinho! Somos nós a chamarmos por eles, praticamente, e a gente emociona-se, porque a gente começa-se a lembrar dos nossos, e dos amigos. (Maria Ramos, 12 de abril de 2017, Penha Garcia).

Essa visão distanciada sobre o seu lar, enquadrada pela moldura do ritual, acorda a memória de experiências da vida domésticas, reativando também uma genealogia de relações de parentesco. A

materialidade da sua própria habitação desencadeia densidades sensoriais e afetivas que se encontram aí inscritas. Portanto, o ritual funciona como uma técnica cultural, de qualidade 'sensorial' (de forma concentrada, intensa, cognitiva, afetiva e comportamental), provocando momentos de reflexividade relacional e de intensidade emotiva.

Nesse vaivém reflexivo e afetivo, entre a imagem do seu lar e o seu próprio corpo no seio do agregado ritual da EdA, Maria Ramos experiência também uma aproximação prospetiva à condição da morte.

A gente medita no que está a cantar, a gente transcende-se, para o outro lado (...) Nós estamos a cantar a Encomendação das Almas, mas estamos a cantar aos nossos entes queridos que lá estão. A gente é como se já lá estivéssemos (...) Sentimos [isso] porque, esta[mos] a cantar-lhes, a eles, e sentimos que estamos ali junto a eles, porque a gente canta, e depois reza. (...) É como se me estivesse a pôr-me já no lugar deles, a preparar para a ida. É importante para a gente não pensarmos que somos... que não estamos agarradas aqui a isto aqui, nada disto aqui é nosso. E que alguma recompensa teremos depois de abalarmos daqui, de sairmos de cá. (Maria Ramos, 12 de abril de 2017, Penha Garcia).

Essa aproximação à condição da morte, descrita por Maria Ramos, vivida como uma preparação preliminar para um novo devir ontológico, revela-nos um dos principais efeitos transformativo operados na prática da EdA – um processo de antropomorfismo das almas. Todas as prescrições e modalidades de ação da EdA indiciam esse processo – o luto, a meia noite, o não-olhar para trás, a numerologia simbólica. Deste modo, a comunhão sensorial e afetiva vivida pelas encomendadoras no agregado ritual, compreende ainda um sentido de experiência de '*communitas*' com os próprios mortos. Faço aqui uso do conceito extensivamente desenvolvido por Victor Turner, designando uma modalidade relação social, uma combinação dialógica entre "submissão e sacralidade", "homogeneidade e camaradagem" (Turner [1969] 1991: 96). No processo ritual da EdA a formação de uma *communitas* comprometida num processo de transição inclui também relações rituais de comunhão com as almas.

3.6. O díptico ritual Martírios/Encomendação das Almas em Monfortinho. Uma '*Communitas* Existencial'.

Em Monfortinho, a EdA é praticada nas cinco primeiras Sextas-feiras da Quaresma, pelas 24 horas, sendo precedida pelo ritual dos Martírios do Senhor. Apesar do seu acentuado despovoamento e do envelhecimento generalizado da sua população, Monfortinho continua a ser uma das aldeias no município que mantém um repertório religioso com alguma vitalidade.

Durante o processo de revitalização do repertório ritual da aldeia, a EdA foi acoplada (como uma extensão ritual) à prática dos Martírios. Segundo as minhas interlocutoras na aldeia, sobretudo mulheres, essa segunda manifestação religiosa nunca terá cessado de se realizar, tendo, no entanto, sofrido alguns períodos de declínio¹¹⁶. Dada a relação dialética que se estabeleceu entre ambos os rituais compreendê-los-ei aqui como parte de um mesmo processo ritual, tanto do ponto de vista do contínuo das ações que os enlaçam, como no que respeita aos seus conteúdos e sentidos exegéticos.

Os Martírios consistem num canto responsorial realizado entre dois grupos, em três¹¹⁷ pontos da aldeia. Note-se que o número de repetições dos Martírios deve ser ímpar, tal como acontece na EdA de Penha Garcia. Em cada um desses locais os grupos agregam-se para cantarem três Martírios, desse modo, e num plano simbólico, o percurso ritual pelas ruas da aldeia corresponde a um itinerário corporal pelas 15 chagas de Jesus – *cabeça, cabelo, ouvido, face, olhos, nariz, boca, garganta, ombros, braços, peito, cintura, joelhos, pernas e pés*.

Apesar de não existirem locais prescritos para a práticas dos Martírios há uma preocupação por parte dos grupos em que eles sejam ouvidos por toda a população. Por essa razão, em cada uma das cinco sextas-feiras em que se realiza o ritual, o grupo procura abranger acusticamente uma área diferente da aldeia, ainda que a maioria das suas casas se encontrem hoje desocupadas.

As mulheres vêm trajadas de negro, com saias compridas, envoltas em xailes e com lenços pretos pela cabeça. Para quem as observa de fora, assim veladas de luto, as mulheres apresentam-se como *corpos de sombra*¹¹⁸. Depois de cada segmento do caminho percorrido, os dois grupos velados de negro escondem-se um do outro pelas esquinas da aldeia, tomando a forma de *coros antifónicos*. Importa, antes de mais, compreendermos: *Quem são estas mulheres? De onde vêm e porque razões se envolvem na prática deste repertório quaresmal na aldeia?*

O grupo é atualmente composto por 14 mulheres, mas tal como sucede na generalidade dos agregados da EdA no município nem todas conseguem participar anualmente no ritual, sobretudo por se encontrarem fora, ou por motivos de doença. A encomendadora mais nova tem 40 anos e a mais idosa tem 84 anos. A média de idades das encomendadoras é de 62 anos (para mais detalhes veja-se a tabela síntese em baixo, Quadro 3d). Dessas 14 encomendadoras apenas quatro residem permanentemente em Monfortinho, o que significa que as restantes têm que se deslocar de outras

¹¹⁶ Para mais detalhes sobre os processos de revitalização, rearticulação ritual e difusão cultural da EdA em Monfortinho leia-se o segundo capítulo da tese (cf. Subcapítulo 2.10)

¹¹⁷ Note-se que em noites em que haja menos contingente ritual, ou que o grupo se encontre mais fatigado os Martírios fazem-se apenas em três locais.

¹¹⁸ Esta é uma expressão usada por Didi-Huberman para capturar o jogo de esvaziamento, ou a dialética visual suscitada por um conjunto escultórico de arte contemporânea de feição minimalista: “[a] sua massa impõem-se diante de nós segundo a volumetria paradoxal de uma experiência tipicamente noturna: obnubilando a clareza dos seus aspetos, intensa e quase tátil (...) exigindo sempre a aproximação e a circulação em seu redor” (Didi-Huberman 2011: 85). Essa sensação paradoxal, entre um desejo de aproximação ao grupo e a deferência que esse nos impõe, faz-nos circunda-los observando-os em volta sob múltiplos ângulos.

partes do país – nomeadamente de Castelo Branco, Covilhã, Lisboa, Termas de Monfortinho e de Penha Garcia – para interagem o contingente ritual. Esta forma de compromisso ritual com a “terra”, revela-nos uma tendência sociológica bastante expressiva à escala nacional, que os antropólogos Joaquim Pais de Brito, João Leal e Luís Silva analisaram relativamente aos emigrantes que voltaram a fazer as festas (cf. Brito 1996; Leal 2007; Silva 2008). No caso do agregado ritual de Monfortinho, num olhar de síntese, encontramos uma relação de mobilidade sazonal com a terra, em que o “campo, as aldeias e as freguesias tornam-se cada vez mais arredores de redes regionais de cidades médias, às quais estão ligadas de diversas maneiras.” (Leal 2010: 188). No grupo há ainda alguns elementos que se encontram a residir em França, na cidade de Bayonne, e que se esforçam por voltar à terra pela Quaresma “para que não se percam as tradições”, uma formulação usada repetidamente pelas mulheres no grupo. Atenda-se aqui a um quadro de síntese com dados sobre os elementos com uma presença mais regular no grupo:

QUADRO 6 – IDENTIFICAÇÃO DO GRUPO DE ENCOMENDADORAS DE MONFORTINHO, 2017.

NOME	N.	TRABALHO	RESIDÊNCIA	ADESÃO EdA
Amélia Pires Duarte	1942	Doméstica	Amadora, Lisboa	1982
Cristina Pedroso dos Reis	1977	Gerente de negócio familiar (hotelaria)	Termas de Monfortinho	2012
Emília Martins	1963	Doméstica	Penha Garcia	1997
Fátima dos Santos	1964	Doméstica	-	2016
Isabel Martins Clemente	1955	Investidora imobiliária	Bordéus, França - Monfortinho	1993
Isabel Poças	1957	Doméstica	Covilhã, Beira Baixa.	1994
Maria Celeste Rebelo	1933	Camponesa [R]	-	2005
Maria Helena Pires	1967	Empregada da limpeza, (no posto da GNR)	-	1982
Maria José Marques	1950	Telefonista, Portugal Telecom [R]	Termas de Monfortinho	2014
Maria Poças Mendes	1953	Governanta na Companhia Agrícola do Vale Feitoso	Termas de Monfortinho	2016
Maria Silvina Joaquim	1954	Talhante, Pingo Doce [R]	Damaia, Lisboa	2015

OBSERVAÇÕES. Dados compilados durante entrevistas semi-dirigidas ou em histórias de vida.. N = Nascida; [R] = reformada.

A maioria destas mulheres trabalha ou é reformada dos setores dos serviços – e.g. empregadas de limpeza, governanta, donas de casa, telefonistas. Note-se, todavia, que a encomendadora mais idosa, Maria Celeste Rebelo, nascida em 1933, foi camponesa, a maior parte da sua vida. Há ainda no grupo uma encomendadora (Isabel Clemente) que é investidora imobiliária. A encomendadora mais nova, Cristina Reis, com 46 anos de idade, é também empresária no setor do turismo, partilhando a gerência de uma pensão com a sua família (a Pensão Familiar), no lugar das Termas Monfortinho. Com a exceção de Maria Helena, todas as mulheres do grupo aderiram ao ritual entre meados dos anos de 1990 e 2016. A maioria das mulheres recorda-se de ter sido iniciada nos Martírios com os seus 13, 14 anos de idade, e guarda desse período memórias muito marcantes associadas a essa sua prática.

Os Martírios encontram-se estruturados por um conjunto de prescrições culturais que modelam a natureza das suas ações, configurando também os contornos estéticos do ritual e os seus próprios significados religiosos, camadas essas que confluem na produção da sua própria aura local (no sentido benjaminiano de valor de culto). Uma dessas prescrições é a proibição dos grupos se verem um ao outro. A regra aplica-se somente aos momentos em que os grupos interagem na prática do canto, em resposno. Quando param em determinado ponto da aldeia para executar os Martírios, os grupos têm a preocupação de certificar-se que não são vistos pelo outro. Esta condicionante faz com que as mulheres tendam a escolher cruzamentos, esquinas ou ruas transversais para melhor se esconderem dos seus pares, sem com isso perderem uma proximidade necessária à realização do jogo acústico. Por outro lado, em noites chuvosas, agitadas por ventos fortes ou por trovoadas, as encomendadoras procuram conciliar esse lugar de invisibilidade entre os grupos, com a escolha de locais em que seja possível abrigarem-se do mau-tempo; sobretudo ocupando lugares por debaixo de balcões, em soleiras de habitações de vizinhos, ou encostando-se rente aos muros.

A interatividade sonora que se estabelece entre os agregados ecoa em volta dos próprios espaços em que se encontram, à sua aproximação produz-se um efeito social de fruição sensorial do ritual aos vizinhos que aí residem. Quem as escuta em casa, nesse pranto martirizador, é também envolvido na performance sensorial (auditiva) do ritual. Grande parte dos residentes na aldeia seguem atentamente o trilho sonoro da performance dos Martírios, conseguindo inclusivamente deduzir pelas suas vozes os movimentos de aproximação e de afastamento dos grupos em relação ao ponto axial dos seus lares.

Uma segunda prescrição ritual determina que durante o trajeto pelas ruas as encomendadoras não podem olhar para trás, ou seja, esta regra incide também, sobre o campo visual. Segundo D.^a Zulmira, uma das mulheres mais idosas da aldeia, então com 90 anos de idade, essa restrição prendia-se com o facto de as próprias *almas do purgatório* as acompanharem durante a prática do ritual. Na

sua lembrança “[d]iziam os velhotes, antigamente, os meus avós, que não se podia olhar para trás (...) que andavam as almas todas a trás da gente, a almas perdidas” (Zulmira, *entrevista realizada a 13 de outubro de 2017*). Importa aqui notar a forma como as almas, enquanto *entidades liminares* (cf. Turner 1991 [1969]), aparecem inscritas na prescrição ritual de uma prática que é exclusivamente dedicado à morte de Cristo. Por outro lado, encontramos nesta descrição uma ideação antropomórfica das almas, como uma presença ontológica, que no quadro de ação ritual é corporalizado num exercício de direcionalidades associadas ao par antitético incerteza/crença.

Durante a performance dos Martírios, quem se encontra no interior de suas casas fica interdito de sair à rua ou de espreitar para ver as mulheres passar, porque os Martírios devem ser ouvidos e acompanhados no interior da esfera doméstica e, como tal, não devem ser vistos. Mais uma vez, estamos aqui diante de uma prescrição ritual que sanciona o sentido da visão, centrando-se exclusivamente na audição. Maria de Fátima, uma das encomendadoras, com 53 anos de idade, recorda-se que no tempo em que era inquilina de um café junto à praça da capela, depois de fechar o negócio encarregava-se de ir avisar uma das líderes do ritual para que pudessem iniciar a prática:

Elas começavam a cantar os Martírios muito tarde, não era às dez horas como agora. (...) porque eu quando tinha aqui o café, à meia-noite o café estava aberto, até á meia noite e meia. E, então, elas não cantavam nada disso enquanto estivesse aberto. [Havia] lá uma velhota, que era aquela senhora que fazia o Bodo, a Ti-Isabel Cabanas (...) e ela dizia assim... “olha cachopa, hoje é o dia dos Martírios se calhar até me vou encostar um bocadinho a descansar agora, que depois é para estar pronta, para cantar os Martírios”. (Maria de Fátima Campos dos Santos, *entrevista realizada a 13 de outubro de 2017*).

A realização do ritual sucedia ao recolhimento da vida social da aldeia, e com a sua performance abria-se uma cisão entre a esfera doméstica (o *lar*) e a rua, por onde circularam as mulheres encomendadoras. Essa cisão continua ainda hoje a ser transposta no quadro do processo ritual pelo movimento aurático do canto polifónico dos Martírios do Senhor. Entrando pelos lares da aldeia, o canto tem o poder de transformá-los em nichos de devoção pelos mortos. Dada o atual despovoamento de Monfortinho, aldeia onde residem sobretudo idosos, à hora marcada para o início do Martírios, pelas 22h, não há praticamente nenhum sinal de interações mundanas entre os vizinhos e parentes nas ruas da aldeia¹¹⁹.

Os Martírios são cantados pelos grupos com uma grande pujança vocal e intensidade emotiva, conferindo ao ritual uma qualidade musical impressionante e memorável. O canto deste ritual pode

¹¹⁹ Ocasionalmente passa um carro pelas ruas da aldeia ou alguns jovens que voltam a casa da associação recreativa da aldeia sediada nas instalações do Bodo. No entanto, esses são movimentos muito esporádicos e não causam qualquer transtorno ao decurso do ritual.

ser definido como um apelo vigoroso e ressonante, assemelhando-se a um lamento glorificador da morte sem, contudo, se perder a sua musicalidade. Assim, os Martírios distinguem-se melodicamente do tom plangente ou piedoso que pontua a maioria do repertório quaresmal nas aldeias do município.

O efeito encantatório dos Martírios em Monfortinho, para quem os escuta pela primeira vez, como foi o meu caso, provém também da força imagética do que é dito, pois os versos cantados percorrem o imaginário escatológico do corpo de Cristo. Com a performance ritual reativam-se um conjunto de cenas paradigmáticas associadas à Paixão e Morte de Cristo – e.g. *“Vossa divina garganta, apertada com cordel/ Por causa dos meus pecados, passasteis tanto má fel”*.

Nesse percurso escatológico, ao cantarem cada um dos martírios, os atores rituais tomam as culpas do sofrimento de Cristo. Na sequência de ações rituais, o primeiro grupo canta o verso correspondente a um dos martírios do corpo Cristo, enquanto o outro responde responsabilizando-se pelos pecados da humanidade. Portanto, encontramos aqui uma forte reminiscência do que Max Weber designou por *doutrina do infortúnio* – remetendo a um tempo da história da formação das principais doutrinas religiosas, em que as práticas de mortificação, abstinência ou penitência, tomaram uma centralidade histórica enquanto formas de coerção do espírito/alma dos seus praticantes (Weber 1958 [1915]: 274). Segundo a leitura de Weber, essa viragem teológica globalizadora (no ocidente e no oriente) compreendeu formas de ação conducentes a estados de virtuosismo e purificação da alma, que são transversais a várias doutrinas religiosas – e.g. induísmo, cristianismo, budismo (Ibid.). Por outras palavras, a intensificação da experiência corporal vivida no quadro do processo ritual põe em prática um conjunto de valores morais que estrutura a própria cosmologia religiosa, consagrando também os próprios sujeitos rituais enquanto grupo de virtuosos. No caso concreto do repertório quaresmal destas aldeias da Beira Baixa o valor dominante é a piedade popular.

Os textos cantados nos Martírios revelam, também, um imaginário estético escatológico, associado à humilhação e à dilaceração do corpo de Cristo – e.g.: *“[a]s vossas divinas faces, cheias de escarros nojentos”,* ou *“[o] vosso divino corpo, está feito numa só ferida.”* Na sequência de versos cantados as mulheres percorrem a topografia de um corpo violentado, terminando com um apelo ao trabalho de *“acabamento”* dessa morte divina (que os Martírios celebram); encarregam-se elas próprias desse trabalho, cantando: *“Acabai-os, acabai-os, dá-se-lho acabamento/ Viva Sol e viva Lua e o Santíssimo Sacramento”*. Deste modo, o fim é justaposto a uma saudação final aos corpos celestes do sol e da lua, vinculando-se a morte de Cristo ao cosmos.

Descritas as ações rituais que estruturam os Martírios, realizados em louvor da Paixão e Morte de Cristo, importa agora compreender: *De que forma os grupos articulam essa prática com a EdA?*

A sequência de imagens escatológicas, em que se enuncia o dilaceramento do corpo de Cristo, é sucedida por um apelo à oração pelas *almas no purgatório*. Nesta segunda forma de culto as encomendadoras cantam e rezam por três tipologias de almas, a *mães e pais*, invocando as almas dos

seus próprios pais (os falecidos) e pelas *almas do purgatório*, as “que estão a arder em fogo vivo” e pelas “que estão a arder continuamente”. Portanto, encontramos aqui diante de uma forma cultural de sufrágio pelos mortos, que nos descreve as almas como entidades antropomórficas dotadas de corpos em penitência (a arder no fogo do Purgatório), num processo de desmaterialização purificador, conducente à reintegração espiritual das mesmas. Ou seja, as almas são apresentadas com um realismo escatológico idêntico ao usado na enunciação ritual dos Martírios.

Observando empiricamente a articulação entre os dois rituais, assistimos a um desvio – uma passagem sequencial – de um trabalho ritual em torno do corpo (os Martírios), para uma forma de culto às almas (a EdA). No entanto, o díptico ritual manifesta ainda um paralelismo entre a expiação final do corpo (de Cristo) e as imagens das almas a arderem (no Purgatório).

Releva então aqui atender-se ao que o filósofo Mikhail Bakhtin qualificou de “sistema de imagens grotescas” na cultura popular (Bakhtin, Mikhail, [1968] 1984: 1-58). Na sua análise sobre a cultura popular, com base na obra de François Rabelais, o filósofo elabora uma crítica ao pensamento binário da modernidade, em que a morte e a vida surgem como condições opostas ou dicotômicas (*Ibid.*: 50). Por oposição a esse quadro de entendimento da morte, ainda dominante no ocidente, e seguindo o pensamento de Bakhtin em torno de formas populares de celebração do ciclo da vida, no díptico ritual Martírios/EdA a morte é também apresentada como: “parte da vida como um todo – o seu componente indispensável, a condição da sua constante renovação e rejuvenescimento (...) [num] eterno movimento.” (*ibid.*).

Atendamos agora a uma descrição etnográfica que nos revela o modo como se estabelece esse entrosamento dialético entre a morte e a vida. Sabendo que no passado haviam homens no agregado ritual da EdA/Martírios de Monfortinho, pedi à líder se podia juntar-me ao grupo, cantando e rezando como elas. De acordo com o argumento apresentado na introdução desta tese, em torno das práticas metodológicas, estava consciente que a minha participação na performance constituiria uma forma privilegiada de aceder a dimensões mais corporalizadas, experienciais e afetivas do processo ritual; funcionando, também, como um meio de complementar o processo metodológico de observação do ritual a partir do exterior.

A minha proposta de participação no ritual foi bem aceite por todas as mulheres do grupo e como tal fui muito bem recebido e integrado no seio dos agregados rituais. Importa notar que aceitação no grupo também se deveu ao facto de a comunidade religiosa de Monfortinho já se encontrar familiarizada com a minha presença “em campo¹²⁰”. No total participei no díptico ritual três vez, e

¹²⁰ A primeira vez que fui a Monfortinho, a 3 de janeiro de 2014, foi no âmbito do meu projeto de investigação de mestrado (cf. Antunes 2015). Nessa primeira incursão no terreno (na companhia do colega antropólogo João Edral), conduzi uma entrevista a Maria Helena Pires, a líder do repertório quaresmal aldeia, e ao seu sogro. Mais recentemente, em 2016, já durante a minha pesquisa de doutoramento, conduzi uma etnografia preliminar de

observei-o à distância duas vezes (a primeira e a última apresentação). Nas minhas duas primeiras participações – nos dias 10 e 17 de março, 2017 – integrei o grupo que responde à anúncio dos Martírio, por isso na terceira vez – Sexta-feira dia 24 de março de 2017 – pedi aos elementos do grupo que lhe dão o mote para me juntar a elas. Desse modo procurava identificar: *Que dinâmicas sociais e sensoriais se estabelecem na esfera de cada grupo? Que desafios técnicos e corporais são experienciados em cada um dos agregados?*

A encomendadora mais jovem do grupo, Cristina Reis, com 46 anos de idade, disse-me que podia juntar-me ao seu grupo (o que lança o mote). Em traços gerais, o desempenho técnico necessário à sua performance implica 1) a reprodução da entoação dos versos num lamento glorificador; 2) a capacidade de se sustentar a respiração de modo a suportar o prolongamento sonoro dos versos sem interrupções respiratórias, sobretudo as vogais que finalizam os versos (extensão essa que é localmente descrita como “fazer o rabo”); e, por último, 3) acompanhar a destreza elocutória nos enunciados dos Martírios, nomeadamente na aplicação de elisões e suspensões entre palavras, em extensões sibiladas, ou na duplicação de vogais.

Durante a performance dos Martírios senti sempre uma grande dificuldade em sustentar um fôlego contínuo capaz de acompanhar, ininterruptamente, as extensas elocuições dos versos. Ademais, iniciar os versos dos Martírios causava-me uma sensação de maior exposição, vulnerabilidade e/ou de arrojo vocal, pelo facto do grupo ter de romper o silêncio noturno da aldeia; mas também pela responsabilidade de modelar o tom apropriado ao canto.

Apesar do silêncio que se deve manter durante os tempos em que o outro grupo responde, esses momentos acabavam muitas vezes por propiciar pequenos gestos de fraternidade entre o grupo. Maria Helena faz circular um cantil de chá misturado com bagaço e mel, uma bebida que prepara para as companheiras aquecerem as cordas vocais durante a performance ritual. Esta é uma prática considerada “tradicional”, pois já as suas mães e avós o faziam no passado. Caso alguém no grupo tenha notado imperfeições técnicas no canto, as mulheres aproveitavam essas pausas para se corrigirem umas às outras, mas tudo num sussurro imperceptível para quem se encontra de fora.

Num desses compassos de espera, Amélia Duarte, uma das encomendadoras, comentou a imensa falta que sentia da falecida Gracinda, que ainda na Quaresma do ano anterior se encontrava a cantar com elas no círculo ritual e que agora, em virtude da morte, já se encontrava “do outro lado” (Anotação de campo – Sexta-feira dia 24 de março de 2017). O mesmo sucedia no outro grupo, pois no ano anterior tinha falecido uma das suas encomendadoras, Maria Isabel. A perda de duas companheiras (parentes e vizinhas das encomendadoras), em cada um dos agregados rituais, era assim afetivamente

terreno de natureza prospetiva, em que realizei algumas entrevistas e participei na Reza do Terço, na capela, no mês de outubro.

sentida com deferência e pesar. A tensão relacional entre a morte e a vida apontada por Mikhail Bakhtin parece encontrar-se também aqui em jogo na esfera dos próprios agregados rituais, pois era também a essas duas vozes silenciadas pela morte que as mulheres ali davam voz.

Em casa, a passagem dos grupos, num jogo de luto, suscita também formas de re-conexão dos vizinhos com os seus próprios mortos. António José, o filho da falecida Ti-Cabanas (Maria Isabel), a carismática cozinheira do Bodo e uma das líderes do ritual no passado, sempre que escuta os grupos a chegarem perto da sua casa sente uma aproximação da presença da sua mãe. Nas suas próprias palavras “o som [do canto ritual] faz acordar a gente (...) o passado [faz-se] presente, as pessoas e tudo (...) é uma forma de sentir que nós vivemos profundamente¹²¹”. A aproximação do volume sonoro atua como um movimento fantasmático de natureza afetiva, trazendo temporariamente de volta os mortos ao mundo doméstico. O efeito sónico suscitado pelo processo ritual deve-se também ao facto de a quase totalidade dos residentes de Monfortinho ter tido algum familiar ou vizinho que no passado participou no grupo dos Martírios. O canto torna-se assim um veículo afetivo que acorda fortes reminiscências de entes queridos já falecidos.

Terminados os Martírios, os dois grupos juntam-se e caminham em silêncio para junto da capela, onde realizam a EdA. Ao contrário do que acontece na maioria das encomendações no município, o grupo de Monfortinho realiza a EdA virado em direção à porta da capela, contemplando a imagem de Nossa Senhora da Consolação que se encontra por cima do portal da capela. Atendamos agora, em detalhe, às ações performativas da EdA, procurando compreender o modo como esta segunda parte do díptico é vivida na aldeia.

A EdA inicia-se por volta da meia-noite e tem uma duração aproximada de dez minutos, ao contrário dos Martírios que têm uma duração de cerca de duas horas ininterruptas. Antecipando-se ao canto de cada uma das quadras da EdA, a líder do grupo na aldeia, Maria Helena, diz ao coro de encomendadoras uma palavras-chave associada ao verso que se será cantado de seguida, orquestrando assim a sequência correta de encomendações (“pais e mães”, “ativo” e “continuamente”). Na primeira encomendação o grupo canta a seguinte quadra:

1.
Acordai ó irmãos meus
Desse sono em que estais-ais
Lembrai-vos de quem lá tendeis
Vossas mães e vossos pais.

Tal como sucede em Penha Garcia, esta primeira encomendação é dedicada a “mães e pais”, por se tratar de um apelo à rememoração dos mortos que lhes são mais próximos, os seus ascendentes

¹²¹ António José, entrevista realizada a 21 de outubro de 2017

em primeiro grau, esta é a quadrada que mais comove as encomendadoras. No final de cada quadra, o grupo canta um verso de apelo à oração pela libertação das almas, que funciona como um refrão da EdA:

Ajudai-as a tirar com um Pai Nosso e uma Ave Maria,
Seja pelo amor de Deus e pelo amor de Deus seja.

Depois de cada verso as encomendadoras rezam, em voz baixa, um Pai Nosso e uma Ave Maria. As encomendações são dirigidas às *almas do purgatório*, todavia, o estado em que essas se encontram é descrito de forma distinta. Na segunda quadra da EdA as almas “[e]stão a arder em fogo vivo” e na terceira, a última, encomendam-se as que se encontram a “arder continuamente”:

2.
Acordai ó irmãos meus
Desse sono tão ativo
Que as almas do Purgatório
Estão a arder em fogo vivo.

3.
Acordai ó irmãos meus
Desse sono tão ardente
Que as almas do Purgatório
Estão a arder continuamente.

No final das três encomendações reza-se uma Salve Rainha, as mulheres benzem-se, despedem-se e regressam às suas casas acompanhadas pelas vizinhas da sua área de residência¹²². Importa aqui notar a analogia que se estabelece entre a condição do sono dos vivos e o estado das *almas do purgatório* - o sono dos que dormem é qualificado de “ativo” e “ardente”, remetendo-nos para a condição das próprias almas; que no imaginário do catolicismo se encontram numa espécie de letargia purificadora – a “arder em fogo vivo”. Além do mais, o conteúdo dos versos das encomendações, e o seu refrão em particular, tem o poder performativo (de fazer coisas), no sentido apresentado por John Austin, constituem ‘elocuições performativas¹²³’ – que não sendo nem verdadeiros nem falsos,

¹²² As encomendadoras que moram fora da aldeia vão para os seus automóveis e seguem viagem em direção às suas respetivas localidades.

¹²³ Segundo Austin a eficácia performativa das elocuições performativas assenta nas seguintes condições “[d]eve existir um sistema convencional de procedimento aceite, com um certo efeito convencional, cujo procedimento inclua a elocução de palavras específica, [ditas] por determinadas pessoas e circunstância; e, além disso, as respetivas pessoas e circunstâncias num determinado caso devem ter a legitimidade para a invocação do procedimento específico em questão. O procedimento deve ser executado por todos os participantes corretamente e na sua totalidade” (Austin, J. 1975 [1962]: 14-15).

provocam um certo tipo de ação: o que é dito é do mesmo modo realizado (Austin 1979: 235). Portanto, o que se faz é ajudar, rezando, a *retirar* as almas do Purgatório, “porque elas estão a arder naquele fogo, com uma intensidade tão forte, que nós pedimos para as libertarem, para não ficarem lá mais tempo a arder”, esclarece-nos Maria Helena Pires (23 de abril, 2017, Monfortinho).

Há então que compreender-se: *que sentidos ou significados atribuem as encomendadoras de Monfortinho às entidades dominantes do ritual, as almas? Que ontologias são mobilizadas no processo ritual da EdA?* A primeira encomendação é dirigida a “pais e mães”, como referi em cima, destinando-se às almas dos ascendentes das próprias encomendadoras¹²⁴. Os outros dois versos da EdA são sobretudo dedicados às “almas perdidas” ou que não têm ninguém que reze por elas. Para a encomendadora Isabel Clemente há que rezar por essas almas, pois “ao comparar-se uma alma que não tenha quem peça por ela, que esteja lá cinco, dez anos... se tiver gente que faça por ela, que peça por ela, talvez possa lá estar dois anos, um ano... quem diz isso diz menos.” (Isabel Clemente. 27 de maio de 2017, Monfortinho). Há, portanto, uma relação direta entre o número de orações rezadas pelos vivos e a eficácia simbólica do próprio sufrágio.

Segundo a memória social da população as “almas perdidas” eram sobretudo as de “soldados que morriam e que ficavam para lá (...) às vezes não tinham família para pedirem por eles” (Helena Pires, 3 de janeiro de 2014). Helena refere-se aqui ao contexto político da guerra colonial e à perda de vida de muitos jovens soldados que se viam obrigados a integrar os contingentes militares: “a gente dizia que os ecos desses cantos que iam além e que salvavam essas almas perdidas, que por aí andavam” (ibid.). Note-se que esta foi umas das razões apontadas por Margot Dias e Jorge Dias para a persistência do ritual em Portugal até meados dos anos de 1950 (cf. Dias & Dias 1953). Segundo Helena Pires, nos tempos mais recentes, devido à falta de emprego e de perspectivas de emprego, muitas pessoas sofrem de depressão e por vezes suicidam-se, e “é por essas depressões que as pessoas às vezes acabam com a vida, suicidam-se, e assim... e a gente, depois, pede por elas para que elas depois descansem em paz.” (Helena Pires). Portanto, para além das encomendações dirigidas aos antepassados recentes, a EdA abrange também as almas de pessoas que morreram de forma atormentada ou infortunada.

A experiência performativa da EdA, por contraste aos Martírios – que exigem ao grupo um desempenho técnico (vocal) prolongado, envolvendo uma grande concentração – a EdA apresenta-se como uma prática de grande simplicidade. A melancolia do seu canto (um coro uníssono, em frete à capela) propícia o afloramento de emoções de natureza mais catárticas no/em grupo. Patrocínia, uma das encomendadoras que aderiu mais recentemente ao grupo e que não tem memória da EdA na aldeia, descreve a experiência da sua participação da seguinte forma:

¹²⁴ . Todavia, para as encomendadoras que ainda têm os pais vivos este é um momento em que refletem e rezam pelas almas de outros familiares ou vizinhos que lhes sejam próximos

Eu nunca tinha ouvido aquela parte, ou não me lembro [da EdA], e aquilo chocava-me muito, ainda me choca... eu começo a pensar naquilo tudo e desato a chorar (...) para mim aquela parte [a EdA] é assim uma coisa... já me morreram muitas pessoas conhecidas e assim, e eu não consigo [conter], dá-me um choque (Patrocínia, 1 de outubro de 2017, Monfortinho).

Sobre o efeito de comoção catártica, causado pela prática da EdA, Maria José explica-nos que muitas vezes as suas colegas “deixam de cantar por causa da emoção, por isso, nesse momento [da EdA] enquanto eu estou a dizer aquilo [os versos] tenho de estar concentrada, mas vejo as colegas a chorar, fico emocionada e [por vezes] tenho de parar de canta” (Maria José, 07 de julho de 2017, Monfortinho). Por sua vez, a encomendadora Maria Silvina retém a memória de infância um conjunto de cenas pictográficas e dissonantes do Purgatório, que hoje associa à prática da EdA. No momento em que se encontra a cantar as encomendações reativa um imaginário infernal e aflitivo, que a impele a uma forte piedade por quem lá possa estar:

Eu confesso que quando era mais nova, quando as ouvia, vinha-me muito à ideia era aquelas parábolas que a gente ouve do Inferno, e das Almas do Purgatório, umas que estão a arder, outras que vão para o Céu. [Hoje] quando estou a cantar, lembra-me muito [d]essas imagens, e vem-me à ideia aquela coisa das Almas no Purgatório que estão a arder e das outras que vão para o Céu (...) e vejo aquelas almas que estão no Inferno, que diziam que estavam a arder e as Almas assim a sair assim aos gritos e aflitas. A gente está a cantar, e quando está a cantar mesmo que feche os olhos parece que está a visualizar aquilo, parece que está com aquela coisa... mas somos todas! Na Encomendação das Almas aquilo é uma... Eu nem sei explicar, aquilo a gente está tão concentrada, parece que está a viver aquilo. É um sofrimento, parece que a pessoa está a sofrer naquela altura pelas Almas (Maria Silvino. 1 de outubro de 2017, Monfortinho).

Portanto, no presente contexto da recente revitalização da EdA, com a sua prática reanima-se um conjunto de símbolos e ontologias cristãs que enformavam um imaginário coletivo refletindo uma longa tradição de pedagogia religiosa (cf. Delumeau 1973).

Para uma visão panorâmica do lugar que a EdA/Martírios ocupa na vida social da aldeia, atendamos agora à descrição de Maria José às reações dos vizinhos: “[t]enho uma tia que mora ali, em baixo, ela às nove horas já está na cama, seja de inverno seja de verão, às nove horas está na cama; mas ela depois chega aquela hora diz que ouve tudo, e diz-nos sempre: «Em que grupo estavas? Estavas com quem? Havia uma que desacertava muito!». Porque as pessoas estão cá e ouvem.” (Maria José, 7 de julho 2017). Apesar da retração de sociabilidade própria ao tempo da Quaresma e das horas tardias a que o ritual se realiza, a prática da EdA/Martírios tem de facto a capacidade de mobilizar e

envolver a maioria dos moradores e de produzir uma experiência social intensa. Ademais, como referi anteriormente a propósito do efeito acústico e afetivo do percurso dos Martírios pelas ruas da aldeia, o ritual traz também de volta os mortos à vida social da aldeia. No ano da minha etnografia a ausência das encomendadoras Gracinda e Maria Isabel, falecidas no ano anterior, foram profundamente sentidas, não apenas pelos elementos dos respetivos grupos, mas também por quem as escuta em sua casa. De modo idêntico à EdA em Corgas e Penha Garcia, em Monfortinho a eficácia da prática da EdA (neste caso sob a forma de um díptico ritual) encontra-se sobretudo associada à sua capacidade de agir como um sistema de re-conexão social, produzindo uma cadeia de mediações sonoras e afetivas que reintroduzem os mortos na esfera social da aldeia.

Acima de tudo, a intimidade e as emoções partilhadas durante a EdA, juntamente com performance aural corporalizada pelo grupo, revelaram-se os elementos mais determinantes na produção dessa comunhão religiosa. Esta experiência vivida no agregado ritual dá origem a um processo social que Victor Turner designou por '*communitas*': uma modalidade de relações sociais (anti-estruturais), distintas e/ou opostas à estrutura social dominante. Nessa reconfiguração do social os seus elementos deixam, temporariamente, de estar vinculados a classes e/ou a estatutos socioeconómicos distintos, que ocupam e/ou desempenham no seu quotidiano. Os sujeitos rituais passam, então, a formar uma sociedade homogénea, não estruturada (ou com uma organização rudimentar), em que as interações dos seus elementos são marcadas pela espontaneidade e por um imediatismo relacional (Turner [1969] 1991: 131-132).

No que concerne às etnografias da EdA, o processo ritual dá origem à modalidade específica de '*communitas* existencial¹²⁵' em torno da morte: "o confronto direto, imediato e total das identidades humanas que, quando acontece, tende a fazer com que aqueles que a experienciam pensem na humanidade como uma comunidade homogénea, não estruturada e livre" (Turner 1973: 193). Durante a EdA/Martírios as mulheres experienciam formas de fraternidade no grupo – *e.g.* abrigando-se do mau tempo, escondendo-se do outro grupo, mantendo o vigor do canto. Por outro lado, a o díptico ritual é também vivido como uma forma realização prática de piedade para com a paixão e morte de Cristo e para com *as almas do purgatório*. Com ritualização desta dupla passagem do pós-morte – a morte/ressurreição (de Cristo) e a purgação/remigração (das almas) – geram-se momentos de reflexividade social em torno dessa metamorfose ontológica. Portanto, a religião é aqui experienciada, pelos grupos, como uma *communitas* que se realiza entre a comunidade de praticantes (incluindo os

¹²⁵ Naturalmente, a dimensão mais espontânea e anti-estrutural da performance da EdA, foi sendo rotinizada e moldada a um cânone tradicional (histórico e vernacular) do ritual na aldeia

vizinhos), num eixo horizontal, mas também, entre os humanos e as *almas do purgatório* e Deus, numa *communitas* horizontal¹²⁶.

Terminada a Quaresma, na segunda-feira seguinte ao Domingo de Páscoa ultimam-se os preparativos para a celebração do Bodo de Monfortinho, que se realiza nove dias depois da Páscoa (cf. Cabral 2019; Chambino 2018). A semana em que se realiza o Bodo é, sem dúvida, o grande fenómeno social total da vida social da aldeia, pois grande parte da população marca as suas férias para visitar a terra natal pela ocasião do Bodo. Como vimos anteriormente, a realização do repertório quaresmal também só é possível com o regresso de mulheres de volta à terra. No entanto, e por contraste ao tempo de celebração do Bodo de Monfortinho, ao observarmos o ciclo quaresmal na aldeia, sentimos o esvaziamento populacional real que aí se vive ao longo do ano; a isso acresce o próprio fechamento e retração de sociabilidades da escassa população residente na aldeia, própria ao tempo da Quaresma (cf. Leal 1993). Todavia, essa é uma retração necessária ao trabalho ritual de revivificação e reintrodução dos mortos na vida social da aldeia – um agregado social antifónico.

Reflexões Conclusivas.

Que elementos e/ou processos transversais podemos encontrar na operacionalidade das diferentes formas expressivas da EdA?

O corpo e a sua extensão vocal, projetam e ecoam a sua própria presença no mundo, é o principal meio e matéria de intervenção cosmológica. As encomendações descritas e analisadas neste capítulo revelam o que Victor Turner denominou por *paradigma anatômico humano* – em que “o cosmos pode ser visto como um corpo humano vasto” (1986: 107). No tempo da Quaresma, o corpo cósmico funda-se nas imagens da própria escatologia do corpo de Cristo, mas também na possibilidade da sua ressurreição.

A forma vinculativa mais evidente e abrangente desse corpo cósmico encontra-se certamente na própria transição entre os ciclos sazonais da própria natureza, nomeadamente a passagem do inverno para a primavera. Essa transição corresponde aqui a um processo que inscreve o próprio *tempo* na figura de um corpo humano. Nas palavras de João Leal, acerca das Romarias de S. Miguel nos Açores, o repertório vernacular quaresmal aqui tratado consiste sobretudo numa evocação da morte de Cristo, que “é o preâmbulo indispensável à comemoração da sua ressurreição, e, da mesma maneira que, do

¹²⁶ Refletindo sobre os modos como São Francisco de Assis (fundador da ordem Franciscana) procurou criar um estado permanente de liminaridade, Victor Turner descreve-nos um duplo processo de realização de *communitas*: “A religião para ele era uma *communitas*, entre o homem e Deus, e homem e o homem, verticalmente e horizontalmente, por assim dizer, e a pobreza e a nudez eram os símbolos expressivos de *communitas* e instrumentos para alcançá-la.” (Turner [1969] 1991: 146).

ponto de vista sazonal, o termo Inverno prenuncia o renascimento da Primavera, também no plano da organização social, a contenção da Quaresma prepara a reativação do corpo social que intervém na Páscoa” (1993: 178).

O vasto repertório quaresmal em que as Encomendações se inscrevem consiste assim, fundamentalmente, num trabalho de luto que se repete ao longo de quarenta dias que precedem a chegada da primavera. As variações que encontramos em cada uma das práticas, correspondem a adaptações a temáticas específicas dos diferentes momentos do ciclo quaresmal. No seio desse repertório, e apesar da similitude dos seus símbolos e modalidades de ação, a EdA distingue-se pelo facto de se desviar de um centramento exclusivo nos temas litúrgicos prescritos hoje em dia pela Igreja para a celebração da Quaresma. As encomendações consistem sobretudo em formas de sufrágio pelas almas dos mortos, através do qual se apela à recordação e à oração dos próprios antepassados, recentes (de “mãe e pais”) da terra, mas também de todas as *almas do purgatório*. Portanto, as próprias encomendadoras assumem um papel de mediadoras entre as diferentes esferas do universo cósmico do catolicismo.

Ao longo do capítulo procurei descrever e clarificar o modo como a EdA também se destaca das restantes práticas por agir como um dispositivo sensorial e relacional. Através do seu canto vigoroso de tom plangente, os agregados de encomendadoras produzem uma série de cadeias de mediação entre grupos com estatutos ontológicos diferenciados – os que se encontram no auditório invisível dos seus lares, as entidades dividas, e as próprias almas no Purgatório. O meio pelo qual se articula estas diferentes esferas de ação é a voz. Em cada uma das aldeias em que a EdA se realiza a população é envolvida numa ecologia relacional aural, sendo desse modo afetada pela presença acústica dos próprios mortos. Fazendo uso do conceito de Erika Fischer-Lichte (2008), a ‘atmosfera performativa’ da EdA dialoga, através das vozes, com elementos não presentes liminares (as almas, os mortos, as divindades) e convida as presenças invisíveis dos vivos em suas casas a um exercício de cruzamentos perceptivos sensoriais e de subjetivação ligados a processos de identificação cultural particulares desta ruralidade beirã. Neste sentido procurei demonstrar que os coros de encomendadoras produzem uma experiência de ‘liminaridade sónica’ – um conceito que resulta da investigação empírica realizada no âmbito desta tese – interagindo com a própria acústica da aldeia e pressupondo uma sensibilidade aural, sendo que o caso mais evidente desse processo pode ler-se na etnografia da EdA na aldeia de Corgas.

O som das vozes da encomendadoras atua como uma forma de transporte de intensidades afetivas. Seguindo aqui algumas ideias em torno de agências e sensibilidades sónicas propostas por Bradon Labelle, procurei destacar, etnograficamente, o modo como as encomendações atuam na “criação e ocupação de um campo relacional altamente maleável e carregado, modulando as coordenadas sociais e as fronteiras territoriais pelas quais o contato e a conversa se podem

desdobrar". (LaBelle 2018). Desta forma será possível rever no conceito antropológico de liminaridade uma forma de agenciamento afetivo, com o poder de criar novas formações sociais, de pessoas e entidades muitas vezes invisibilizadas ou marginalizadas. Em suma, as encomendações criam e articulam relações rituais entre comunidades aurais.

O Património “Imaterial” como Ritualização do Real. As Reconfigurações Patrimoniais da Encomendação das Almas.

4.1. Uma Introdução à Patrimonialização da Encomendação das Almas.

Na vila de Idanha-a-Nova, a sede do concelho homónimo, ao início da tarde, na sexta-feira, 11 de abril de 2014, assisti pela primeira vez à performance da EdA desta localidade. No agregado encontravam-se presentes 14 elementos: 11 encomendadoras trajadas de negro com as cabeças cobertas por xailes, e quatro homens vestidos de gabões castanhos, representando frades franciscanos. O percurso ritual teve início à meia-noite nas ruínas do castelo da vila e, desde esse primeiro ponto, o agregado percorreu silenciosamente as ruas vazias da vila, parando em três outros pontos para cantar a sequência de sete versos da EdA. Dadas as horas tardias a que o ritual se pratica, mas também ao frio que faz pela Quaresma e, sobretudo, ao crescente despovoamento da vila, apenas cinco pessoas tinham vindo assistir ao ritual.

Ao terminarem a terceira sequência de encomendações num pequeno pátio ajardinado de uma casa privada, já no portão de saída, um dos solistas do grupo aproveitou essa brecha no ritual para dar um conjunto de “boas notícias ao coro das encomendadoras:

Só um bocadinho, se faz favor! Como sabem amanhã haverá transmissão, daquilo que foi gravado, quer da Encomendação das Almas quer da Aleluia, amanhã. Depois, na terça, na quarta e na quinta-feira, às três e meia da tarde, quem quiser pode ver [as gravações] na RTP2, também sobre os Mistérios da Páscoa na Idanha, haverá uma transmissão através da Eclésia na RTP2 (...) Depois, na Quinta-feira Santa haverá também uma transmissão sobre as nossas tradições, sobre os Mistérios da Páscoa na Idanha. E vão voltar a transmitir o que vocês cantaram hoje, para Rádio Renascença. (Sexta-feira, 11 de abril, 2014)

O encomendador que informava o grupo que se encontrava aí agregado foi o responsável por um amplo processo de folclorização da EdA no concelho, e o principal impulsionador do projeto da sua patrimonialização. Apesar da soturnidade do ritual e da natureza funérea do seu canto, a EdA é hoje um dos emblemas da identidade do concelho, em resultado de cerca de 40 anos de políticas e

atividades de enquadramento cultural deste ritual. Através dessas práticas de emblematização identitária da EdA o município tem procurado dar voz e reconhecimentos público às *comunidades práticas*¹²⁷ da raia de Idanha. No processo ritual da EdA e nas políticas associadas à sua recontextualização cultural a voz tem sido usada num duplo sentido: como forma de agenciando de modalidades de *interação ritual*¹²⁸, e sob a forma discursos e práticas patrimoniais, almejando o reconhecimento social destas populações rurais e uma transformação socioeconómica desta sociedade raiana, fortemente ligada a um passado rural.

A vinheta etnográfica em cima apresentada é elucidativa do processo de multi-vocalidade associado à prática da EdA, pois a voz é o instrumento central na ação ritual – em si um veículo produtor de agregações sociais num contexto infrapolítico e meta-comunicacional. Note-se que no caso apresentado o líder informou o grupo sobre as datas de exibição do ritual em programas públicos de rádio e da televisão. O “canto das almas¹²⁹” tem sido usada, pelos agentes culturais do Município de Idanha-a-Nova, como emblema da identidade do concelho, mas também como forma de promoção turística deste território.

Se no capítulo anterior analisei a centralidade da voz na produção de uma cadeia interativa de mediação acústica, na vida social da aldeia, em que se recuperam formas de sociabilidade com as almas do purgatório; o enquadramento cultural do *canto das almas* e a sua projetividade pública no contexto dos recentes programas de patrimonialização serão aqui vistos como parte de uma estratégia política para dar voz a uma realidade marcada por uma incerteza estrutural. O crescente número de fogos desabitados no concelho, a desvitalização social da vida de muitas localidades na aldeia e o envelhecimento generalizado da população (cf. Capítulo 2) apresentam-se como preocupações estruturais que têm levado a sua população a um sentimento de incerteza sobre a reprodução do modo de vida rural. É com base neste quadro de crise sociodemográfico e de desvitalização cultural nas freguesias que as políticas de enquadramento patrimonial associadas ao fenómeno de revitalização da EdA (analisado no segundo capítulo desta tese), deverão ser aqui compreendidas.

¹²⁷ A designação ‘comunidades práticas’ corresponde aqui a uma aplicação conceptual proposta por Nicolas Adell, Regina F. Bendix, Chiara Bortolotto e Markus Tauschek (2015) ao campo estudos do património cultural. Inspirado na teoria da aprendizagem, o conceito foi descrito por Etienne Wenger como uma forma de expressar a agregação de indivíduos provenientes de diferentes contextos e com interesses distintos que podem, mesmo assim, trabalhar coletivamente e produtivamente num objetivo comum. No caso da patrimonialização da EdA, este conceito é particularmente relevante, pois desconstrói ideias reificadoras sobre comunidades rurais e, no campo do património, demonstra que “indivíduos dedicados a manter, restaurar ou reviver uma tradição cultural podem formar uma comunidade de prática, não partilhando necessariamente identidades étnicas, podem, contudo, cooperar em prol de interesses políticos ou económicos comuns” (ibid: 8)

¹²⁸ No caso da vila de Idanha-a-Nova entre o solista (que assume a posição de intermediário ou de personificação de Deus) e um coro de encomendadoras que intercedem junto das entidades divina pelas almas dos mortos.

¹²⁹ As expressões “canto das almas” ou “cantar as almas” são empregues por muito encomendadoras no concelho par designar a Encomendação das Almas, mas também como modo de se referirem à sua participação em confinados à apresentação do ritual. No âmbito deste capítulo o termo “canto das almas” apresenta-se também como uma forma designar a objetificação do ritual enquanto expressão musical.

Neste contexto, a patrimonialização da EdA será apresentada e discutida como parte de um processo multifacetado de reenquadramentos políticos que tiverem por base molduras socioculturais distintas, potenciando diferentes perspectivas, usos e efeitos nos contextos sociais onde este é realizado. O atual processo de patrimonialização da EdA faz assim parte de um quadro temporal mais alargado que teve por base um projeto de folclorização de repertórios e práticas locais, vinculadas ao ciclo quaresmal e pascal nas paróquias do concelho. Essa primeira moldura patrimonial, de cunho folclorista, foi subseqüentemente reconfigurada por dois programas de salvaguarda e promoção desse mesmo ciclo.

Seguindo esta linha, o património cultural será aqui sobretudo entendido como uma moldura política e social contruída para agir, transformar e reordenar a realidade sociocultural e económica de um determinado contexto (local, regional, nacional, trans-local ou global). A sua operacionalidade e eficácia material encontram-se fortemente associadas ao reconhecimento e ao prestígio internacional da própria categoria “património cultural imaterial” (PCI), potenciando lógicas de interação entre diferentes escalas contextuais.

Dada a natureza multifacetada de enquadramentos patrimoniais, (por vezes contíguos ou justapostos), adotados pelas câmaras municipais de Idanha-a-Nova e de Proença-a-Nova, farei aqui uso da teoria proposta por Erving Goffman – em *Frame Analysis* (1974). Portanto, por ‘moldura’ entenda-se um quadro operativo que serve de referência para dar sentido às relações que se estabelecem entre eventos sociais e/ou quotidianos e a nossa apreensão subjetivas e/ou coletivas dos mesmos (ibid.). Numa publicação sobre ritual e património, Richard Handler (2011) destacou, precisamente, a relevância que esta proposta epistemológica poderá trazer aos estudos sobre o património cultural. Um aspeto importante destacado por Handler na teoria de Erving Goffman, é a capacidade que molduras de referência elementares, como rituais e cerimónias, podem ter numa reconfiguração da realidade social, mais alargada (2011). Quando consolidados na vida social estas atividades demarcadas do quotidiano e de ordem prescritivas podem ser retiradas do seu meio sociocultural passando então a ser usadas como molduras de referência para processos de transformação social mais abrangentes (ibid.). A este processo o sociólogo designou por ‘ritualização ritual’ (Goffman 1971; Handler 2011).

Seguindo esta linha de ideias em torno da performatividade do reenquadramento da EdA, a implementação pública de políticas e práticas culturais em termos operativos será aqui analisada como uma forma de *ritualização sociopolítica do real*. Outro aspeto que importa destacar sobre o potencial das molduras goffmanianas para a análise do património cultural é a possibilidade que estas nos oferecem para distinguirmos transformações de sentidos e significados apreendidos pelos atores sociais relativamente à implementação de diferentes *reconfigurações* culturais das suas práticas. De modo mais premente e inovador, este modelo sociológico permite-nos ainda fazer uma distinção

análítica mais clara entre o “objeto” patrimonial (neste caso a EdA) e os materiais (socioculturais) que foram usados na construção dessa moldura – o que Handler designou por “tecnologia” ou “maquinaria” patrimonial (2011). Importa ainda destacar a tendência epistemológica que, nas palavras de Handler, continua a existir entre muitos antropólogos em “tratar os materiais dentro da moldura como ‘pertencentes’ à cultura local, e a maquinaria de enquadramento como uma importação, ou um empréstimo da UNESCO ou da cultura mediática global” (2011: 51). Outros autores têm também sublinhado que todos sistemas (normativos) políticos globalizados, são localmente concebidos, implementados, adaptados, administrados (cf. Latour 2005; Bortolotto 2013; Tsing 2005).

Dando continuidade a esta problemática, neste capítulo procuro identificar e compreender os mecanismos e atividades constitutivas das molduras patrimoniais adotadas pelos municípios, em diferentes momentos; destacando, em particular, a reconfiguração política associada à implementação da Convenção do PCI em Idanha-a-Nova.

Tendo como contraponto a análise retrospectiva das etnografias clássicas da EdA, apresentada no primeiro capítulo desta tese, procurei neste capítulo desconstruir tematizações e politizações contemporâneas do ritual, com o objetivo de demonstrar o modo como este tem sido objeto de múltiplas apropriações e recriações locais e geracionais, fazendo parte de uma longa tradição de mudanças. Richard Handler caracteriza esses processos como formas de ‘objetificação’ da cultura: o poder local seleciona práticas culturais com traços “tradicionais”, transformando-as em “*typical specimens*” (1988: 77), posteriormente produzidas, geralmente de forma homogénea, como objetos emblemáticos de uma suposta identidade local. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998) interpreta essa produção como uma ‘segunda vida¹³⁰’ das práticas objetificadas: um modo de produção cultural no presente com recurso ao passado. Por seu lado, Gaetano Carcia fala-nos de uma ideia de ‘fim duradouro’, em que as próprias ideias e discursos em torno do declínio e/ou da eminência de um “fim”, são em si mesmas (re)produtoras de uma certa vitalidade das práticas, e da sua aura cultural (cf. Carcia 2006).

Neste sentido, se entendermos ‘patrimonialização’ como um modo de objetificação da cultura numa narrativa histórica mais alargada, poderemos pensar os seus processos e meios como instrumentos de poder cultural. David C. Harvey (2001), compreende a patrimonialização como um conjunto de formas de ação estratégicas e de agenciamentos políticos e ideológicos, usadas de acordo com o período histórico em que se situam (2001: 8). Em suma, uma parte significativa dos usos político-

¹³⁰ Tal como analisei no primeiro capítulo desta tese, no caso da EdA não se trata de uma “segunda vida” no sentido estrito do conceito, mas de um momento de revivificação do ritual num tempo longo de sucessivos declínios e revitalizações do ritual. No entanto, em conversa com Barbara Kirshenblatt-Gimblett, no âmbito de uma entrevista audiovisual que realizei à autora (Kirshenblatt-Gimblett & Antunes, 2020, ¿Guess Who's in Town, ep.1), a autora esclarece-nos que o termo “segunda vida” pode igualmente se pensado como um momento de notabilização da cerimónia ritual no curso da sua história.

ideológicos descritos nas etnografias clássicas da EdA, analisados no primeiro capítulo desta tese, podem também ser lidos como parte de um movimento mais amplo de sucessivas reconfigurações patrimoniais da EdA, no sentido proposto por Erving Goffman (1974).

No entanto, importa aqui complementar e atualizar esta proposta de Erving Goffman sobre o processo de reconfiguração ou de múltiplas transmediações que se operam entre quadros densamente codificados de ação, com o conceito de ‘ritualização’ recentemente proposto por Alexandro Testa e Cyril Isnart (2020). Numa aplicação do termo ao campo das políticas de patrimonialização, os antropólogos descrevem-no como designando o “processo através do qual uma dada prática adquire novas formas, significados sociais e/ou funções com base em ações performativas que resultam da sua estruturação e formalização, mas também do seu enredamento com a esfera emocional dos agentes sociais envolvidos” (Testa & Isnart 2020: 11). No fundo, esta formulação do conceito – que Goffman identificou como processos de reenquadramento transformativo de molduras elementares de atividade – vem acrescentar uma importante dimensão ao processo designado, que é, justamente, a transferência das emoções vividas no quadro do processo ritual para a própria moldura da reconfiguração patrimonial.

No seu conjunto o capítulo revolve em torno da seguinte problemática: *em que medida e de que forma as políticas de reconfiguração patrimonial da EdA podem constituir uma forma efetiva de ritualização de uma ruralidade em declínio?* Para além das práticas de emblematização e/ou objetificação da diferença cultural associada às políticas do património – amplamente desconstruídas na literatura de estudos críticos do património –, procurarei aqui destacar aspetos transformadores que a politização do ritual pode trazer à realidade social destas populações.

Perseguindo este intuito, centrei-me sobretudo na pesquisa do caso de patrimonialização no contexto de Idanha-a-Nova, que experiencia atualmente uma crise demográfica, deparando-se com uma incerteza face à reprodução da vida social nas suas aldeias. Esta focalização no caso de Idanha-a-Nova deveu-se também ao facto da minha pesquisa de campo ter coincidido, precisamente, com o processo de conceção e implementação do primeiro programa de salvaguarda e promoção do ciclo da Páscoa às listas de PCI da UNESCO.

O capítulo encontra-se organizado em seis subcapítulos. Depois desta introdução, no primeiro subcapítulo, começo por apresentar um conjunto de práticas etnográficas e museológicas desenvolvidas pelo Centro Cultural Raiano em torno da cultura popular, que culminaram na apresentação do atual programa de salvaguarda e promoção das práticas quaresmais como PCI (*subcapítulo 4.1*). Num segundo subcapítulo apresento a o processo de folclorização da EdA no concelho. O encomendador solista e líder do agregado da EdA na vila, acima referido, realizou um amplo projeto de remontagem cultural do ritual por todo o concelho, criando um campo de folclore dedicado ao ciclo quaresmal e pascal, intitulado “Os Mistérios da Páscoa” (*subcapítulo 4.2*). Atendendo

a essa linha matriz e/ou fundacional desse projeto, no subcapítulo seguinte analiso a conceção e implementação do primeiro programa de patrimonialização da EdA (*subcapítulo 4.3*). Em termos práticos a conceção e implementação do ‘património imaterial’ no concelho consistiu num reconfiguração sociocultural do que até então era um *sistema de figuração* (Vasconcelos 2010) da “religiosidade popular”.

No quarto subcapítulo descrevo o processo de emblematização patrimonial da EdA no município vizinho, no concelho de Proença-a-Nova. Aí pondero sobre as modalidades de objetificação da EdA enquanto forma de ‘culturalização’ (Leal 2018) do repertório quaresmal de culto aos mortos (*subcapítulo 4.4*). A disseminação pública destes rituais enquanto património cultural tem sido aí igualmente usado em políticas de promoção do património religioso no quadro institucional do catolicismo – correspondendo a uma moldura patrimonial mais invisível, mas presente. Como se pode ler na citação de abertura desta introdução, os meios de comunicação sociais ou os programas em que o agregado da EdA da vila de Idanha-a-Nova participaram encontram-se filiados ou dirigidos pela Igreja Católica portuguesa – i.e. a Rádio Renascença, a Agência Eclésia.

O enredamento destas práticas de catolicismo vernacular com os seus usos em políticas patrimoniais do poder autárquico e a sua instrumentalização por parte da Igreja católica portuguesa em políticas de reafirmação pública do catolicismo, serão aqui abordados a partir da patrimonialização da EdA (*subcapítulo 4.5*). Este quinto subcapítulo sublinha a tensão histórica entre o clero português e os praticantes de formas de catolicismo vernacular. Argumenta-se aqui que a maquinaria cénica do património imaterial tem tido um duplo efeito no campo religioso – por um lado, tem incrementado um fenómeno de vernacularização do catolicismo (uma forma de pluralização no interior da confissão católica); e, paradoxalmente, tem sido usada pelo clero católico como um instrumento de afirmação pública do catolicismo na sociedade portuguesa (cf. Dix 2010). No *subcapítulo 4.6* retomo a análise do processo de patrimonialização cultural do ciclo da Páscoa em Idanha-a-Nova, analisando a elaboração de um novo programa de salvaguarda e promoção desses repertórios no concelho. Partindo de um microsociologia etnográfica dos agregados rituais, capaz de identificar processos de transformação e/ou inovação nos mesmo (*e.g.* revitalização, feminização), o capítulo conclui com uma reflexão sobre formas de sociabilização do instrumento global do ‘património cultural imaterial’. A sua conversão em micropolíticas de ritualização sociocultural, tem sido aqui usada como uma estratégia possível para reestruturar a experiência da realidade material e quotidiana da raia de Idanha (*subcapítulo 4.6*). Este processo compreende a criação de uma experiência (patrimonial) programada, formalizada e intensa, gerando respostas cognitivas e afetivas que se projetam sobre a própria realidade.

4.2. O Centro Cultural Raiano e a Cultura Popular: do Património Etnológico ao Património Cultural Imaterial.

No processo histórico de diferentes tematizações culturais e usos políticas em que a EdA foi mobilizada (analisados no primeiro capítulo desta tese), o seu atual enquadramento institucional, no âmbito da sua patrimonialização, encontra-se delegado ao Centro Cultural Raiano (CCR). Neste subcapítulo proponho um olhar histórico sobre as práticas e políticas culturais do município que antecedem e preparam o atual projeto de patrimonialização.

Importa, antes de mais, salientar que até bem recentemente a emblematização cultural e patrimonial dos repertórios foi conduzido por António Silveira Catana, um historiador e folclorista no município. Nesse sentido, o trabalho de recriação e de tematização cultural dos repertórios quaresmais e pascais das paróquias de Idanha-a-Nova, bem como a documentação e a gestão institucional dos grupos e dos seus praticantes foram pautados por um conjunto de princípios e metodologias do folclore. No entanto, para que se perceba a confluência das linhas de ação do folclore e da etnologia no atual processo de patrimonialização da EdA, importa primeiro conhecermos a formação do principal quadro institucional de gestão do património da Câmara Municipal de Idanha-a-Nova.

Do ponto de vista teórico este subcapítulo problematiza uma evolução histórica do conceito de ‘património cultural’ no contexto disciplinar da etnologia e da museologia em Portugal e a sua transição para o modelo de ‘património imaterial’. Assim, partindo do mapeamento de um conjunto de práticas etnológicas desenvolvidas pelo CCR, nos últimos 20 anos, procuro aqui identificar a passagem de uma conceção etnológica de património, para uma conceção patrimonial-imaterial do património cultural, associada ao conceito de ‘património cultural imaterial’, definido pela UNESCO (2003). De uma forma geral, este subcapítulo tem o papel de contextualizar o leitor no quadro das políticas culturais adotadas pelo município, que conduziram ao processo de patrimonialização da EdA e, por outro lado, introduzir e analisar o conceito de ‘imaterialidade’ (patrimonial).

Para uma compreensão do dinamismo cultural do município e do seu investimento em políticas e práticas culturais, apresento agora a descrição de uma celebração pública onde participaram um conjunto de importantes atores e instituições do campo cultural em Idanha-a-Nova. Este momento da minha *etnografia política* no município, corresponde ao primeiro anúncio público do trabalho que o município se encontrava a realizar com o objetivo de criar uma candidatura dos repertórios quaresmais e pascais às listas de PCI da UNESCO.

A primeira apresentação pública do Programa de Salvaguarda do Ciclo Páscoa em Idanha-a-Nova teve lugar no dia da Comemoração do 20.º Aniversário do Centro Cultural Raiano, numa quinta-feira, dia 2 de fevereiro de 2017, no Salão Nobre da Câmara Municipal de Idanha-a-Nova. Para o efeito as autoridades municipais agendaram a celebração de um Memorando de Entendimento entre o Município de Idanha-a-Nova, o Estado Português e o Turismo de Portugal I. P., no âmbito do programa Revive. Para a assinatura do memorando deslocaram-se ao município o Ministro da Cultura, o Ministro da Economia, a Diretora-Geral do Património Cultural, uma delegada do Instituto Português de Turismo de Portugal e a Diretora Regional de Cultura do Centro. Na sequência da celebração do protocolo para a requalificação e aproveitamento turístico da Casa de Marrocos, numa segunda sessão, o Presidente da Câmara anunciou publicamente o processo, então em curso, de elaboração e implementação de um Programa de Salvaguarda dos Mistérios da Páscoa em Idanha-a-Nova. Nas suas palavras o objetivo seria candidatar o programa, que incluía a EdA, ao Registo de Boas Práticas de Salvaguarda do PCI, titulado pela UNESCO, e no Inventário Nacional do PCI.

Num terceiro momento do evento, pelas 21h, os convidados do governo nacional e os ilustres locais assistiram a um espetáculo¹³¹ no auditório do Centro Cultural Raiano (CCR). No final, o Presidente da Câmara subiu ao palco e fez um discurso formal sobre os 20 anos de atividade do CCR, destacando o trabalho que o centro tem vindo a desenvolver em torno da cultura “idanhense”. Aproveitando a ocasião, e a presença dos membros do governo aí presentes, o presidente do município apresentou ao Ministro da Cultura um projeto de expansão do espaço museológico do CCR solicitando, informalmente, o apoio ao Ministério da Cultura para a sua concretização.

Neste evento encontramos, portanto, uma interceção entre políticas culturais em curso no município, nomeadamente o desenvolvimento do setor do turismo (como na Casa Marrocos), um novo envolvimento em políticas de valorização da cultura popular no concelho (no caso do programa de salvaguarda da EdA), e a ampliação do espaço museológico do CCR. Como iremos observar ao longo deste texto, o vigésimo aniversário do CCR que aí se celebrava, marca mais de 20 anos de trabalho contínuo dedicado às culturas locais das várias freguesias do concelho que se tem, sobretudo, centrado na cultura popular.

O CCR surge de uma vontade política de criar uma estrutura de governação municipal com a capacidade de salvaguarda e notabilizar as culturas locais de base rural, o modo de vida dominante no concelho. Num artigo publicado na revista do município, *Adufe*, Joaquim Mourão – presidente do Câmara Municipal de Idanha-a-Nova (1982 - 1987) – apresenta-nos uma síntese das principais ideias que estiveram na base do processo político da criação de um centro cultural:

¹³¹ Espetáculo de música, dança e vídeo, “Todas as Noutes Passadas”, de Filipe Faria.

Pensámos que a Idanha tinha vivido desde sempre da agricultura, que, entretanto, tinha desaparecido. Era disso que nós estávamos a tratar, de uma estratégia de desenvolvimento alternativa. Tínhamos em mente salvar aqui o que existia, e para isso era preciso criar uma estrutura, que evoluiu para a criação de um centro cultural. Portanto, o Centro Cultural Raiano nasce para incluir Idanha-a-Nova nos roteiros turísticos, e para salvar os artefactos agrícolas que ainda existiam nas grandes propriedades da região, e também peças de outra atividade importante, a olaria (Joaquim Mourão *in* Pedro Ornela, *Adufe*, 2007 pp. 24-25).

Em 1993, com recurso ao quadro de financiamento comunitário a fundo perdido, INTERREG II, Mourão avança para a criação do que viria a ser um importante centro de pesquisa etnológica e de museologia no país. Para a conceção e materialização desse projeto, o presidente pediu apoio a Benjamim Pereira¹³². Depois de uma primeira visita prospetiva de terreno e de conversas com Luís Marçalo Grilo – o arquiteto responsável pela conceção do espaço – Joaquim Mourão e Benjamim Pereira reconheceram a importância que o envolvimento do Museu Nacional de Etnologia (MNE) teria na conceção e implementação do projeto. Nesse sentido, Joaquim Pais de Brito, então diretor do MNE, assumiu a coordenação do projeto, contando com o trabalho dos antropólogos Paulo Longo e Rita Jerónimo (cf. Pereira 2010). Na conceção do centro cultural, foi decidido construir de uma grande sala de exposições, uma sala de espetáculo, uma sala de exposições temporárias e uma instalação para arquivos da câmara (cf. Ornelas 2007). Neste processo constituiu-se uma equipa para a condução de pesquisa de terreno, coordenada por Joaquim Pais de Brito e realizada pelos antropólogos Paulo Longo (o atual diretor do CCR) e Rita Jerónimo, em colaboração com Benjamim Pereira (ibid.).

A inauguração do CCR teve lugar no dia 2 de fevereiro de 1997, com a exposição permanente, intitulada “A Vida nos Campos de Idanha”, juntamente com uma exposição dedicada aos Oleiros de Idanha. Em ambos os casos releva aqui sobretudo destacar o fôlego e o conhecimento etnográfico que estiveram na base da criação desta estrutura cultural. A exposição sobre o trabalho agrícola nas terras de Idanha, na qual se exhibe uma coleção de 183 peças (alfaias agrícolas), resulta de um extenso trabalho de pesquisa e recolha de campo, realizado por Rita Jerónimo. Note-se que a curadoria e a montagem de ambas as exposições foram feitas por Benjamim Pereira. No texto de apresentação do catálogo da exposição, Rita Jerónimo descreve-nos o processo de constituição do acervo como um trabalho de resgate cultural:

¹³² Benjamim Pereira foi um dos mais notáveis etnógrafos do país, especializado no estudo do mundo rural português e nas tecnologias de produção tradicional, em particular (cf. Leal 2010). Integrou a equipa de etnólogos do Museu Nacional de Etnologia, desde a sua fundação, por Jorge Dias. No contexto de Idanha foi uma das figuras chave na criação do CCR.

Procurámos recolher um conjunto de bens materiais que evocam a vida nos campos e a laboração que nestes teve lugar, tentando assim identificar as vidas daqueles que manusearam esses objetos. As peças têm impressos traços da cultura que pretendemos compreender, ao serem inquiridas vão-se revelando e deste modo, põem a descoberto interessantes indícios do modo como o homem lidava com a natureza e a tentavam controlar (Jerónimo 1997: 7).

Nesse momento inicial da vida cultural do CCR, e apesar do enfoque na cultura material e nos seus processos técnicos de relação com a natureza, encontramos já uma vontade de compreensão das formas específicas de sociabilização das populações rurais de Idanha. No entanto, as festas e os rituais que pontuavam o calendário do ciclo anual e que estruturavam o mundo do trabalho rural, que aí se retratavam através da cultura material, eram então vislumbrados como uma perda irremediável:

Hoje, o agricultor sente uma maior autonomia e controlo sobre a terra e produção. A eficácia resultante do conhecimento parece ter-se homogeneizado com a mecanização. Desapareceram as cruces no campo, as festas que pontuavam o final dos trabalhos, os rituais que imprimiam sociabilidades específicas no meio rural, as *caravelas* e os espantalhos. Os objetos ficaram para ajudar as pessoas como era (ibid.: 8).

Interessantemente, vinte anos depois, na celebração do 20.º aniversário do CCR, como vimos, estava em curso um programa de salvaguarda de muitas dessas práticas rituais. Desde então (1997) estes rituais foram sendo revitalizados pelas populações de várias localidades do concelho, em muitos casos instigadas por migrantes de regresso à sua terra natal (cf. Capítulo 2).

Paralelamente à exposição dedicada à agricultura nos campos de Idanha, foi também apresentada a exposição Oleiros de Idanha¹³³, cuja pesquisa, recolha e constituição do acervo foi realizada por Paulo Longo (cf. Idanha-a-Nova 1997). Prosseguindo uma mesma linha etnográfica em torno da cultura material e das técnicas, esta foi uma exposição dedicada à olaria popular, com a qual se procurou reconstituir a cadeia produtiva de uma arte popular, refletindo também no seu uso enquanto tecnologia de armazenamento. A coleção da olaria popular resulta assim de um projeto de preservação da memória social, associada a essa atividade técnico-artística no concelho. Desta forma, a olaria constituiu um campo sociocultural, análogo ao da agricultura, através do qual foi possível o resgate (museológico) de histórias de vida, formas de conhecimento e de redes de interação social que pontuavam um modo de vida rural.

¹³³ A coleção de Olaria conta com um total de 132 peças e encontrava-se dividida em seis secções temáticas – 1) o fabrico da louça (equipamentos e ferramentas); 2) a louça produzida no concelho de Idanha-a-Nova; 3) a louça proveniente de outros centros oleiros; 4) mobiliário; 5) adaptações; e, 6) sistemas de transporte.

No processo de criação da estrutura museológica do centro cultural, Benjamin Pereira ficou responsável pela criação do Núcleo Museológico do azeite em Proença-a-Velha. Esta terceira linha de ação cultural incidiu sobre a salvaguarda do património oleícola da região, nomeadamente através da recuperação da tecnologia tradicional de produção do azeite. Com esse objetivo a Câmara adquiriu um antigo arraial¹³⁴ na aldeia de Proença-a-Velha, onde se encontram instalados dois lagares (Pereira 2005: 134). A par da musealização¹³⁵ dos lagares de Proença-a-Velha (enquanto “documento, em si mesmo”, *ibid.*), foi ainda recuperado o Lagar de Varas de Idanha-a-Velha, também sob a coordenação científica de Benjamin Pereira. Este último fez parte de um projeto mais amplo de reabilitação arquitetónica, arqueológica e urbanística da aldeia histórica de Idanha-a-Velha¹³⁶.

Para além da vertente de conhecimento etnográfico mais tecnológica desenvolvida em torno do património oleícola da região, a produção do azeite foi também pensada numa vertente sociocultural e religiosa, com base na identificação dos seus usos. Numa publicação seminal sobre o tema, intitulada *Tecnologia tradicional do azeite em Portugal* (Pereira 2005), editada pelo CCR, Benjamin Pereira destaca ainda a importância do azeite no plano cerimonial, tanto nos seus variados usos na “medicina mágica” quanto nos rituais de passagem. Sobre o uso do azeite em cerimónias religiosas Benjamin Pereira salienta que “[e]m certas regiões do país, nomeadamente na Beira Baixa, era frequente os devotos doarem oliveiras – as oliveiras das almas –, com a obrigação de serem alumadas a azeite determinadas imagens ou altares” (Pereira 2005: 158). Como vimos no segundo capítulo desta tese, na aldeia de Corgas cada proprietário que usasse o lagar comunitário tinha de doar uma talha de azeite ao mordomo das almas, para “alumiar” as sete *alminhas* na aldeia.

Numa visão panorâmica deste período há-que destacar que o CCR foi inaugurado no ano seguinte à abertura da exposição “O Voo do Arado” (1996), coordenada por Joaquim Pais de Brito, Fernando Oliveira Baptista e Benjamin Pereira. Desta forma os processos de conceção, investigação preliminar e constituição das coleções inaugurais da instituição decorreram paralelamente à reabertura do MNE nos anos de 1990, sob a direção de Joaquim Pais de Brito. Portanto, ambas as estruturas museológicas (MNE e CCR) são fruto de um mesmo momento na antropologia portuguesa. Neste contexto é sobretudo notável a forma como o CCR nasce da vontade política de um autarca local, Joaquim Mourão, num município do interior do país, que até meados da década de 1960 se encontrava num

¹³⁴ Tal como referi no segundo capítulo da tese, o arraial é uma propriedade de exploração agrícola equivalente ao monte alentejano, que na Beira Baixa corresponde a “uma unidade fechada, com uma estrutura arquitetónica que satisfazia os requisitos funcionais normais de pessoas, animais.” (Pereira 2005: 143)

¹³⁵ A localização de um complexo de dois lagares num arraial, no interior do núcleo urbano da aldeia de Proença-a-Velha, facilitaram a sua reconversão museológica; como nota Joaquim Pais de Brito “a amplitude e a diferenciação interna do espaço que ocupam permitiram diversificar as funções pensadas para a sua abertura como sítio/museu” (Brito 2005: 11)

¹³⁶ Ambos os projetos de reabilitação e musealização dos núcleos de produção de azeite, bem como a conceção museológica CCR são coetâneos, tendo sido concebidos e implementados entre 1993 e 1997.

contexto de isolamento cultural e de periferização socioeconómica (cf. Capítulo 2). Tendo como matriz fundadora o MNE, e como seus mentores e coordenadores científicos duas figuras centrais da antropologia contemporânea portuguesa, Benjamim Pereira e Joaquim Pais de Brito, o CCR passou, desde então, a afirmar-se no contexto nacional como um centro proeminente da etnologia portuguesa, pautando-se pelos *ethos* profissional e metodológico da pesquisa antropológica tal como esta era centralmente encarada na época.

Apesar da sua filiação institucional ao modelo do MNE, mais precisamente no tocante à musealização da cultura popular portuguesa¹³⁷, o contexto de atuação CCR centrou-se na especificidade cultural das terras de Idanha, dando especial atenção à identidade “raiana” da população. A posição geográfica do território, nas margens dos estado-nação, submetida a um tempo longo de isolamento territorial, foram fatores geopolíticos e históricos que marcaram a memória social¹³⁸ da população (cf. Capítulo 2). O ser ‘raiano’ constitui assim um forte referente identitário para as populações do concelho, surgindo inclusivamente emblematizado no repertório musical de alguns ranchos folclóricos. Portanto, o reconhecimento de processos socio-históricos de circulação de pessoas, mercadorias e ideias, bem como o acento híbrido (luso-espanhol) na linguagem usado em certas localidades, junto à raia de Idanha, refletem-se na própria identidade e missão cultural adotada pelo CCR, encontrando-se, aliás, claramente expressa na sua denominação, Centro Cultural Raiano.

Um terceiro trabalho desenvolvido pelo CCR, com vista à consolidação e salvaguarda do património cultural de base popular no concelho (no sentido etnológico do termo), esteve a cargo de Eddy Chambino (antropólogo do CCR). Entre 2004 e 2008 realizou-se uma pesquisa etnográfica sobre a atividade pastoril no concelho, cujo objetivo foi a recuperação do corpus de memória da pastorícia na região. Na senda do trabalho etnográfico desenvolvido por Rita Jerónimo e Paulo Longo¹³⁹, este projeto decorreu também em articulação com “uma campanha de identificação e recolha de espécies – incluindo algumas aquisições – com vista à sua posterior apresentação em contexto expositivo” (Longo, 2008: 7). O projeto culminou com uma publicação intitulada, *Pastores, Guardiões de uma Paisagem* (2008). Como consta da sua introdução, a sua edição tinha como objetivo de constituir, em si mesma, um passo importante na musealização da atividade pastoril no concelho.

¹³⁷ Nomeadamente na vertente adotada num terceiro momento de desenvolvimento do Museu sob a direção de Jorge Dias, em parte, prosseguida por Joaquim Pais de Brito, em que a cultura popular portuguesa passa a ser o principal tema de pesquisa e objeto de musealização. Note-se que o ‘popular’ é aqui sobretudo representada como um “povo tecnológico” (cf. Leal 2011)

¹³⁸ A população mais idosa de Idanha guarda da fronteira fortes memórias associadas à guerra civil espanhola, e do fechamento das fronteiras. Muitos que trabalhavam em propriedades ou em campanhas agrícolas em Espanha foram repatriados. Há também a memória de movimentos de migração-clandestina e contrabando entre os territórios. De um modo mais abrangente, a raia encontra-se associada ao trabalho agrícola (de ganhão) em propriedades espanholas, para os pais de alguns a raia espanhola era onde trabalhavam como redeiros de propriedades.

¹³⁹ Antropólogo, atual diretor do CCR e chefe da divisão da cultura da Câmara Municipal de Idanha-a-Nova.

O CCR é também herdeiro de um conjunto de projetos políticos anteriores à sua criação, sobretudo vocacionados para o setor do turismo. Durante a presidência de Joaquim Morão no ano de 1991, o Município inscreveu as aldeias de Idanha-a-Velha e de Monsanto na rede de turismo das Aldeias Históricas de Portugal¹⁴⁰. De modo idêntico ao processo de conversão turística de Sortelha e Monsaraz estudado por Luís Silva (2007), a integração das aldeias de Idanha-a-Velha e Monsanto nesta rede de aldeias históricas refletiu-se, também, no desenvolvimento da atividade turística em torno do património histórico e cultural de Idanha-a-Nova. Entre as atividades realizadas no âmbito da transformação destas aldeias em ‘atração turística’ (cf.: Silva 2007: 855), destacam-se as intervenções nas infraestruturas do centro histórico, a reabilitação de edifícios e a adaptação de alguns dos seus espaços a novas funções (ibid.). Em Monsanto e Idanha-a-Velha foram criados postos de turismo, que são atualmente geridos pelo CCR e, por vezes, usados como espaços expositivos para programação cultural, enquanto extensões do CCR. Para mais detalhes etnográficos, económicos, interacionais e cognitivos acerca do processo de desenvolvimento do setor do turismo em espaços rurais, em particular no que concerne à rede de aldeias da Beira Interior que integram o programa das Aldeias Históricas de Portugal leia-se o artigo de Luís Silva intitulado: “Sortelha e Monsaraz: estudo de caso de dois lugares turísticos no interior de Portugal” (2007).

Prosseguindo esta linha de desenvolvimento da oferta turística no município, com base na singularidade estética dos seus lugares, em 2006, o território de Idanha-a-Nova foi incluído na área demarcada pelo Geopark Naturtejo¹⁴¹. As paisagens de Idanha surgem aqui objetificadas e mercadorizadas sob a forma de “produtos turísticos, tendo como *mais-valia* comum a natureza e as excelentes infra-estruturas” (cf. www.naturtejo.com – “Introdução”, 15 de julho 2020). Mais recentemente, em 2016, o território de Idanha-a-Nova foi integrado na Reserva da Biosfera do Tejo Internacional¹⁴² da UNESCO. Portanto, um dos vetores de desenvolvimento do setor turístico tem vindo a ser realizado a partir da categoria de “património natural” da UNESCO.

No campo específico da cultura, os trabalhos do CCR revelam-nos uma intenção institucional em constituir, salvaguardar e legitimar aquilo que podemos designar por ‘património etnológico’ da

¹⁴⁰ Projeto desenvolvido pela PROVERE (Programa de Valorização de Recursos Endógenos) enquadrado pelo Programa Operacional Regional do Centro e numa iniciativa ou subprojecto intitulado “Projetos Privados Âncoras e Complementares”, cofinanciado por apoios privados (maioritariamente da indústria hoteleira) e por apoios/subsídios de fundos da União Europeia, através do QREN (Quadro de Referência Estratégico Nacional).

¹⁴¹ Este foi o primeiro geoparque português a integrar as Redes Europeia e Global de Geoparques tutelados pela UNESCO e integrado no Sistema Nacional de Áreas Classificadas de Portugal (2006); a sua área geográfica inclui os concelhos de Castelo Branco, Idanha-a-Nova, Nisa, Oleiros, Penamacor, Proença-a-Nova e Vila Velha de Ródão.

¹⁴² O Parque Natural do Tejo Internacional inclui as áreas territoriais na província de Cáceres em Espanha e do distrito de Castelo Branco intermunicipal realizado pelo Tejo. Neste sentido a UNESCO declarou esta área como reserva da biosfera transfronteiriça. Em Portugal esta denominação de património natural inclui os concelhos de Castelo Branco, Idanha-a-Nova, Vila Velha de Rodão e Nisa.

cultura popular de base rural, geralmente materializada sob a forma de coleções e/ou de exposições museológicas. Para uma melhor compreensão de uma primeira fase de desenvolvimento dos projetos do CCR, bem como do seu trabalho mais recente em torno da categoria PCI, importará aqui atendermos a uma breve análise histórica do conceito *património etnológico*.

A propósito da tradição disciplinar da etnologia francesa e do seu embate contemporâneo com a categoria PCI, Jean-Louis Torantore (2011) explica-nos, de modo sintético, a história do conceito ‘património etnológico’. Esta categoria resulta de um processo histórico¹⁴³ de indexação dos conhecimentos socioculturais decorrentes de investigações conduzidas em pesquisas etnográficas, sobretudo centradas em objetos. Foi desta forma que se constituiu um corpus patrimonial em torno da “imaterialidade”, geralmente sobre as culturas populares, até então não-valorizadas (Torantore 2011: 220). O campo disciplinar da etnologia foi, então, orientado para a produção e consagração de conhecimento cultural (imaterial) capaz de ser transmitido aos seus próprios praticantes ou comunidades representadas. No entanto, o modo operativo da etnologia no domínio patrimonial foi criticado por alguns autores por se ter padronizado num regime de ação que assenta na autoridade científica, profissional e objetificadora de um especialista (ibid.).

Em Portugal esta conceção etnológica da cultura popular afirma-se com particular vigor a partir da pesquisa de Jorge Dias e da sua equipa do MNE e é ela que reencontramos também no trabalho desenvolvido por Joaquim Pais de Brito e Benjamim Pereira nos anos 1990.

Afetos a esta conceção, os grandes projetos desenvolvidos pelo CCR, desde a sua fundação, prosseguiram esta mesma orientação etnológica nas suas pesquisas, naturalmente influenciados pelas práticas disciplinares dos mentores do projeto – Benjamim Pereira e Joaquim Pais de Brito (MNE). Nesta primeira fase, as metodologias adotadas pelo CCR para a condução dos projetos anteriormente descritos, assentaram sobretudo nas práticas de recolha de objetos ou da reabilitação de equipamentos tecnológicos de matriz rural, acompanhadas pela pesquisa, descrição e a interpretação dos objetos (imóveis e móveis) angariados no contexto das recolhas etnográficas.

Neste sentido, a constituição das suas principais coleções segue uma linha de pesquisa idêntica ao do MNE, onde o ‘povo’ era representado sobretudo como “um povo tecnológico: um povo de arados e abrigos pastoris de montanha, de teares e cangas de boi, de enxadas e trilhos” (Leal 2011: 104). Para além da constituição de coleções museológicas, grande parte dos projetos etnológicos do

¹⁴³ No período após a Segunda Guerra Mundial houve uma tomada consciência social e política em França sobre a necessidade de se criarem instrumentos de salvaguarda e reabilitação dos monumentos. Este processo encontra-se vinculado a uma mudança de visão sobre o valor civilizacional e cultural dos monumentos, e não apenas memorial e estético. Essa transformação sociopolítica e cultural refletiu-se numa reclassificação conceptual através da qual os monumentos passaram então a ser vistos como património e, numa segunda fase, como património cultural.

CCR culminaram com a publicação de monografias ou catálogos sobre esses temas da vida rural nas terras de Idanha

Numa segunda fase de atuação do CCR (de 2007 a 2015), abriram-se novas linhas de investigação temáticas em torno da cultura popular, que incidiram sobre expressões de culturais que podemos designar por ‘imateriais’, no sentido mais convencional do termo, dado o facto dessas expressões estarem associados a práticas religiosas, alimentares e musicais no concelho.

“A Devoção à Senhora do Almortão¹⁴⁴” foi o título de uma exposição realizada pelo CCR, em 2007, sobre a devoção à santa padroeira da vila. Uma das características distintas desta exposição foi a adoção de uma abordagem dialógica na sua conceção. A exposição resultou de uma colaboração do CCR com a Confraria de Nossa Senhora do Almortão – que cedeu o seu espólio¹⁴⁵ à exposição temporária – e da participação direta da comunidade religiosa do concelho.

As peças da exposição foram angariadas através de um anúncio publicado em dois jornais locais e regionais, no qual se apelava aos leitores que emprestassem bens pessoais (“testemunhos de devoção”) para a realização da exposição temporária (cf. Câmara Municipal de Idanha-a-Nova 2007). Nas palavras do comissário da exposição, António Silveira Catana, com este projeto museológico exibiram-se “muitas e variadas peças de devotos que as guardaram religiosamente em suas habitações” (ibid.: 3). A exposição destacou o papel da comunidade religiosa e da Confraria de Nossa Senhora do Almortão na “salvaguarda” de peças de culto, pois uma parte significativa da coleção foi cedida temporariamente por esta confraria. Neste sentido, podemos ver este projeto como uma *exposição de base comunitária* (cf. Peers & Brown 2003). O processo de participação da comunidade e da confraria local, bem como o próprio objeto da exposição – uma expressão religiosa – denotam já uma forte aproximação epistémica do próprio conceito de ‘património cultural imaterial¹⁴⁶’ (UNESCO 2003). Ainda assim, este projeto centrou-se na dimensão artefactual de representação cultural, pois a exposição compreendeu a exibição de mais de 400 peças, revelando assim uma continuidade com as pesquisas do CCR em torno da cultura material.

Em 2008 o CCR realizou um projeto de investigação museológica intitulado “Doces de Festa”, dedicado ao tema da confeção de doçaria no concelho, tendo como principal objetivo “a recuperação da memória local associada ao domínio da doçaria e, em particular, ao papel que esta desempenhou no plano festivo” (Chambino & Longo s/d [2009]: 5). Na publicação que resultou desta pesquisa

¹⁴⁴ Nossa Senhora do Almortão, é uma santa estimada pela população um pouco por todo o concelho, realizando-se uma romaria em direção ao seu santuário, situada numa campina a 7km da vila, na terceira segunda-feira depois do Domingo de Páscoa.

¹⁴⁵ “27 mantos com a indicação dos ofertantes, as joias, as peças em ouro e prata, bem como o ex-votos preservados” (Catana 2007: 3)

¹⁴⁶ Nomeadamente no que se refere á participação ativas das comunidades nas práticas de salvaguarda e à natureza do próprio “objeto” patrimonial – uma expressão religiosa com valor identitário para a comunidade.

podemos aceder às práticas de confeção de doçaria produzidas no contexto dos principais rituais e festividades do ciclo anual¹⁴⁷. Neste caso a etnografia da confeção dos doces e das suas respetivas práticas alimentares desenvolveu-se em torno de um elemento cultural concreto e comestível. Mas os doces de festa forneceram de qualquer modo o meio para a descrição de diferentes festas e rituais que se realizam no concelho, devidamente enquadrados nos seus respetivos contextos. Ademais, este projeto vem dar continuidade ao trabalho desenvolvido por um pequeno núcleo museológico, o Polo da Gastronomia de Monsanto, desenvolvido em parceria com a Associação “As Idades dos Sabores” que foi, entretanto, descontinuado. Neste sentido, o CCR comprometeu-se em prosseguir com a programação de uma linha temática que surgiu, em primeiro lugar, de um trabalho associativo realizado à escala local.

Em ambos os projetos – “A Devoção à Senhora do Almurtão” (2007) e “Doces de Festa” (2008) – encontramos uma preocupação em patrimonializar (no sentido museológico – de salvaguardar, exibir e valorizar) formas de culto religioso e práticas de confeção alimentar e de consumo, respetivamente, que enformam relações sociais nas várias freguesias do concelho. Por outro lado, os dois trabalhos revelam-nos um envolvimento institucional na colaboração com movimentos associativos no concelho. Esta abordagem metodológica aos temas poderá aqui ser compreendida como uma *etnologia participativa*, preocupada em compreender o papel do simbólico na sua articulação com processos sociais nas diferentes localidades. No que respeita aos objetos de pesquisa destes trabalhos estamos aqui diante de um trabalho em torno da ‘imaterialidade’ nas representações e interações culturais. É precisamente esta a ideia de património cultural que foi consagrada na Convenção PCI, nomeadamente quando esta se refere a “práticas sociais, rituais e atos festivos” (UNESCO 2003: artigo 2.º 2.b).

Mais recentemente, a 11 de dezembro de 2015, o Município de Idanha-a-Nova integrou a Rede de Cidades Criativas da UNESCO, na rubrica Cidade Criativa da Música. Este foi a primeira candidatura submetida pelo município a uma titulação da UNESCO, no âmbito do setor cultural. Numa edição especial da revista do município, *Adufe – a música que fazemos* (2015), podem ler-se as principais linhas temáticas do projeto: a música popular associada ao trabalho agrícola (nas campinas, nas eiras), a música tocada e/ou cantada em celebrações locais do ciclo anual, a música das tabernas, das filarmónicas, dos grupos de adufeiras (e o processo da produção do adufe), os sons da paisagem, a música experimental, e os festivais realizados no concelho¹⁴⁸. Um dos destaques da candidatura é

¹⁴⁷ Na publicação, a etnografia da doçaria encontra-se classificada de acordo com os seguintes ciclos: “o ciclo da germinação (Entrudo ou Carnaval), o ciclo da floração (Páscoa, Romarias, Festa da Espiga e as Fogueiras de Junho dos Santos Populares), o ciclo das colheitas e das partilhas (Festas de Padroeiros, Todos os Santos, São Martinho, Natal, noite de fim de ano e Reis) (Chambino & Longo s/d [2009]: 6)

¹⁴⁸ O Boom (“ecosistema psicadélico”), o Fora do Lugar (Festival Internacional de Músicas Antigas), e o Terra com Causa (“um ecofestival bienal”). (Adufe 2015: 120).

precisamente o canto da EdA, no contexto do ciclo pascal, onde a prática é descrita como “um dos mais assombrosos cânticos do ciclo da Quaresma. Ao som intimidante de matracas, homens de gabão e mulheres de xaile negro encomendam as almas dos seus mortos” (Adufe 2015: 26).

Uma das rubricas de Idanha Cidade da Música foi dedicada aos músicos¹⁴⁹ carismáticos da terra. Catarina Chitas (1913-2003), mais conhecida por Ti-Chitas, foi uma das protagonistas da música popular da região. Pastora, tocadora de adufe, cantora e líder do rancho e do agregado ritual da quaresma em Penha Garcia, Ti-Chitas tornou-se uma figura emblemática da música popular portuguesa. A sua reputação nacional¹⁵⁰ deveu-se em grande parte a pesquisas etnográficas realizadas no concelho pelos etnólogos Ernesto Veiga de Oliveira e Benjamim Pereira, mas também ao etnomusicólogo Michel Giacometti.

No texto introdutório à candidatura – publicado na edição especial da *Adufe* – a integração de Idanha-a-Nova na Rede das Cidades Criativas da UNESCO foi poeticamente apresentada da seguinte forma: “Às vezes, parece que os sons reconhecem os lugares. Outras, parece que são os lugares que reconhecem os sons. Os sons e os lugares encaixam-se na vida, no tempo e no espaço, com uma melodia que procura abrigo nas gerações” (Adufe 2015: 5). De forma idêntica são também apresentadas um conjunto de ideias vinculadas ao conceito de PCI, tanto nas formulações textuais da candidatura, como nos títulos das suas rubricas. Essas analogias ao conceito encontram-se, por exemplo, nas seguintes expressões, “o som da alma” (sobre as técnicas de produção do adufe), onde o toque do adufe nos é descrito como um ‘*saber-fazer*’ que reproduz e repercute o próprio espírito identitário do concelho; “a música como substância identitária” (uma referência ao papel da música na vida rural), ou “celebrar os lugares” (onde a música é representada como um fator de encantamento dos lugares e monumentos históricos) (Cf. Adufe 2015). Neste sentido, a vinculação do som e da música à terra de Idanha, remete-nos para ideias associadas ao conceito de *espírito do lugar*¹⁵¹ – apesar de não existir uma menção explícita ao conceito do ICOMOS.

Um dos principais efeitos da adesão do município a esta rede patrimonial das cidades de música foi a notabilização internacional da música produzida no município, no contexto de turismo e, por

¹⁴⁹ Catarina Chitas, Francisco Paiva Boléo, Manuel Moreira e José Fatela.

¹⁵⁰ Em 1963 Ti-Chitas foi documentada pelos etnólogos Ernesto Veiga de Oliveira e Benjamim Pereira, no âmbito de uma recolha do repertório musical da aldeia, um projeto financiado pela Fundação Gulbenkian. Cerca de uma década depois, em 1972, Ti-Chitas foi também filmada pela Rádio Televisão Portuguesa; e a sua performance musical do repertório de Penha Garcia foi, posteriormente, incluída no 13º episódio de um programa dedicado à documentação da música folclórica portuguesa, conduzido pelo etnólogo e etnomusicólogo Michel Giacometti (Cf. Adufe, 2014).

¹⁵¹ Na senda de um conjunto de ideias discutida na 16.ª Assembleia Geral do ICOMOS, a Declaração de Québec – Sobre a Preservação do Espírito do Lugar (2008) virá definir o conceito nos seguintes termos: “o espírito do lugar é composto por elementos tangíveis (locais, edifícios, paisagens, rotas, objetos) e intangíveis (memórias, narrativas, documentos escritos, festivais, comemorações, rituais, conhecimentos tradicionais, valores, texturas, cores, odores, etc.), que contribuem significativamente para fazer um lugar e para lhe dar espírito” (ICOMOS 2008: 3).

outro, a entrada nesta rede da UNESCO traduziu-se também num aumento da circulação de grupos de música popular (*e.g.* adufeiras e ranchos) no concelho, bem como na sua participação em eventos festivos internacionais.

Seguindo o argumento apresentado no primeiro capítulo desta tese, o atual processo de patrimonialização da EdA faz parte de uma longa tradição de pesquisas etnográficas realizadas no concelho. A legitimidade e a aura cultural associada a estes estudos clássicos tem sido usada no presente como elemento simbólico diferenciador, que prestigia as práticas culturais, em que a “etnografia” passa a ser usada com um termo associado a valores de autenticidade cultural e persistência histórica (cf. Raposo 2006). O projeto de patrimonialização do ciclo da Páscoa em Idanha, por intermédio da sua candidatura às listas de PCI da UNESCO, deverá então ser compreendido como parte do trabalho que CCR tem vindo a desenvolver, em torno da cultura popular raiana, nos últimos 25 anos.

No conjunto dos trabalhos de etnomusicologia e de património cultural aqui descritos, este foi, efetivamente, o primeiro projeto do CCR diretamente associado à adoção e implementação do ‘património cultural imaterial’. O conceito foi adotado pela Convenção do PCI em 2003, e ratificado pelos Estados Membros em 2006 (UNESCO 2003), consagrando as dimensões da “criatividade” e de “expressão” de comunidades, grupos e indivíduos com intuito de salvaguardar o seu património e de promover um reconhecimento das suas identidades (UNESCO 2003). Neste sentido, o conceito de imaterialidade é aqui equivalente ao conceito antropológico de cultura, remetendo-nos para a diversidade de formas expressivas de cultura enquanto bem maior das comunidades e grupos que a praticam.

Como referi anteriormente na introdução da tese, há, no entanto, uma equivalência conceptual entre a definição de ‘cultura popular’ e o significado atribuído a ‘património imaterial’, tal como este se encontra descrito pela UNESCO (cf. Leal 2009). Para um entendimento desta sobreposição conceptual e epistemológica retomo aqui algumas ideias da análise comparativa entre estes dois campos apresentada por João Leal (2009). Ao lermos a definição do conceito de ‘património imaterial’ podemos constatar que esta corresponde, literalmente, a uma síntese dos principais temas de estudo que moldaram, historicamente, a constituição do campo disciplinar da antropologia portuguesa - nomeadamente as “tradições orais, artes do espetáculo, rituais, práticas sociais, conhecimento e mitologia, «saberes fazer» técnicos” (ibid.: 290). O estudo cultura popular de matriz rural foi, em larga medida, encarado pelos antropólogos como uma importante forma de documentar e conhecer os “saber fazer” de uma população nacional que vivia então maioritariamente da agricultura. Na leitura das principais etapas do desenvolvimento da antropologia podemos então observar um enfoque e aprofundamento do estudo da cultura popular. As várias tematizações antropológicas da cultura popular podem igualmente ser observadas através do rastreamento das etnografias sobre uma

determinada expressão cultural, como é o caso da EdA (cf. Capítulo 1). Por outro lado, os métodos, técnicas e as preocupações sociais e institucionais que subjazem ao conceito de PCI – “a identificação, a documentação, a pesquisa, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão, e (...) e ainda a revitalização dos diferentes aspetos desse património” (UNESCO 2003) – fazem também parte da tradição disciplinar da etnografia portuguesa. A este respeito, João Leal relembra-nos o carácter exemplar do trabalho de pesquisa desenvolvido por Jorge Dias e pela sua equipa do Museu Nacional de Etnologia na descrição minuciosa dos “«saberes fazer» de que fala a UNESCO e sobre os quais repousava a vida rural” incluindo “as festividades cíclicas, [e] práticas sociais como o comunitarismo agro-pastoril” (Leal 2009: 292).

Atendendo à linha histórica dos projetos culturais desenvolvidos pelo CCR desde 1993 até ao presente, o Programa de Salvaguarda do Ciclo Pascal corresponde a um momento de transição de um modelo de *património etnológico* para o de *património imaterial*. Portanto, a implementação da Convenção do PCI revela-nos uma mudança gradual de paradigma nos processos de reconhecimento, valorização e salvaguarda da cultura popular. Paulo Costa, o atual diretor do MNE, descreve-nos a proveniência do conceito de ‘património etnológico’ (“de carácter técnico-político”) como resultante de uma estratégia de tematização da cultura legitimada por discursos autorizados, em que a “patrimonialização de uma determinada expressão cultural é competência exclusiva das instâncias científicas, técnicas e administrativas” (Costa 2013: 105). Por seu lado, o conceito de *património cultural imaterial* (PCI) é definido como o conjunto de “práticas, representações, expressões, conhecimentos e competências – bem como os instrumentos, objetos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, grupos e, eventualmente, indivíduos reconhecem como fazendo parte do seu património cultural.” (UNESCO, 2003: 2). Neste sentido, a grande mudança associada a esta transição conceptual resulta principalmente da introdução de princípios etnográficos com vista ao agenciamento e empoderamento dos grupos visados. Desta forma as práticas metodológicas associadas à implementação do PCI consistem sobretudo numa aplicação normativa do *ethos* disciplinar de uma antropologia pós-colonial (reflexiva, participativa e socialmente comprometida) ao campo da cultura e de movimentos sociais de base local. De acordo com a Convenção devem, portanto, privilegiar-se os processos (sociais, culturais, simbólicos), ao invés dos “produtos” e, sobretudo, dar voz e protagonismo político aos praticantes locais e à sua respetiva comunidade, favorecendo assim políticas de reconhecimento cultural e de dignificação de minorias étnicas ou a grupos subalternos. A Convenção do PCI vem também destacar a importância contextual dessas práticas, sublinhando a importância de um mapeamento holístico que analise a realidade socio-histórica onde se pratica o designado PCI.

Numa visão de conjunto, nos últimos 20 anos o CCR tem-se dedicado continuamente à salvaguarda do património raiano, procurando sobretudo dar visibilidade pública à cultura popular de

base rural do município. Se numa primeira fase as políticas e práticas culturais privilegiaram sobretudo a cultura material e as tecnologias produtivas, elas nunca deixaram de refletir os modos de vida das populações locais, servindo assim de suporte a reflexões em torno da sua ‘imaterialidade’ sociocultural, técnica e simbólica. Ainda antes da entrada em cena da convenção da Convenção do PCI em Portugal (cf. Queiroz 2018) e da sua adoção e implementação institucional no município, já o CCR desenvolvia linhas temáticas de investigação muito próximas do que viria a ser o “objeto” do PCI – nomeadamente, sobre os trabalhos de confeção alimentar ou sobre a música popular na região, seguindo, inclusivamente, algumas das inovações metodológicas sugeridas pela Convenção do PCI. Em suma, todos os projetos do CCR aqui tratados encontram-se associados ao que poderíamos designar por *políticas de renascimento rural*. Estas compreenderam a revisitação de um conjunto de elementos que marcam a memória social e a modos de vida das populações raianas, mas também a reanimação de práticas e expressões culturais locais. Esta segunda dimensão tornar-se-á mais expressiva no contexto dos processos de PCI, como veremos adiante.

No próximo subcapítulo, darei continuidade à análise do processo de patrimonialização da EdA em Idanha, aprofundando a matriz folclorista dos processos de objetificação da cultura que estão na base da atual moldura patrimonial do ciclo quaresmal e pascal em Idanha-a-Nova.

4.3. Os “Mistérios da Páscoa em Idanha” – As práticas de objetificação e folclorização da EdA em terras de Idanha.

Passarei agora a identificar um conjunto de discursos e práticas culturais de objetificação desses repertórios locais, através das quais se tem vindo a construir uma moldura institucional de tematização e emblematização da EdA como património cultural “do” município. O recente processo de tematização da EdA enquanto ‘património imaterial’ (que será analisado no próximo subcapítulo e desenvolvido no último) corresponde a uma *reconfiguração* de um longo trabalho de montagem e emblematização cultural do ritual, de cunho folclorista. Portanto, com este subcapítulo procuro descrever o processo histórico de formação da moldura folclorista em que a EdA foi tematizada sob o signo da “religiosidade popular”, passando esta a ser institucionalmente assumida como uma das marcas distintivas da identidade cultural do município. Revolvendo um conjunto de críticas, formas de resistência, de instrumentalização e negociação políticas que subjazem às interações sociopolíticas desse processo de folclorização, procuro aqui identificar os bastidores deste enquadramento político da EdA.

Note-se, todavia, que embora a patrimonialização seja aqui tida como uma versão atualizada de um dispositivo político de objetificação da cultura, a implementação da Convenção do PCI no concelho vai significar uma disrupção parcial na ordem social, pré-existente, do regime de folclorismo religioso; nomeadamente devido ao conjunto de princípios e valores que subjazem à própria Convenção da UNESCO ¹⁵².

No ano de 1991 foi publicada uma notícia no jornal da paróquia de Idanha-a-Nova, o *Raiano* (1973 - ...), que nos reporta o processo de revitalização da EdA na vila. Nessa peça, intitulada “Idanha revive antiga tradição – A Encomendação das Almas”, António Silveira Catana, o autor do texto, descreve-nos o contexto religioso em que a EdA se insere, as principais ações rituais e o trabalho associado à sua revitalização. Importa aqui atendermos ao processo da sua revitalização, em particular:

Volvidos que são cerca de cinquenta anos que havia terminado esta usança, em Idanha-a-Nova, graças a um punhado de componentes do Rancho Etnográfico, volta, nesta Quaresma, a reviver-se a tradição da Encomendação das Almas, após uma aturada recolha e um minucioso estudo. (Raiano 1991: 3).

A iniciativa de revitalização da EdA na vila partiu do Rancho Etnográfico de Idanha-a-Nova, então dirigido pelo próprio António Silveira Catana, um prestigiado professor e historiador¹⁵³ da localidade, e membro da Federação do Folclore Português. António Catana foi o principal protagonista da folclorização dos repertórios quaresmais e pascais no município, agindo como intermediário entre as Irmandades das Misericórdias locais e a Câmara Municipal de Idanha-a-Nova. Será com base no seu trabalho de folclorização destes repertórios – nomeadamente, através da sua re-tradicionização – que se irá criar um ‘complexo patrimonial religioso’ (cf. Isnart & Cerezales 2020) em torno do ciclo quaresmal e pascal no município. A atual influência política de António Catana na esfera cultural do concelho e da região advém sobretudo da sua atividade de ensaiador de ranchos folclóricos na região, meio em que alcançou uma grande popularidade junto das populações, e que era, então, complementada pela sua atividade enquanto professor-regente do ensino primário e secundário. Nos finais da década de 1990 António Catana exerceu, temporariamente, a posição de vereador da cultura na Câmara Municipal de Idanha-a-Nova. Atualmente é o diretor de uma importante organização

¹⁵² Mais precisamente devido à ênfase que é dado na Convenção à participação efetiva dos grupos no processo de salvaguarda e promoção das suas práticas e à proteção dos direitos humanos (cf. UNESCO 2003).

¹⁵³ Fez o curso do Magistério Primário e licenciou-se em História, na Faculdade de Letras de Coimbra e tem-se dedicado à recolha e investigação do património histórico e cultural da região de Idanha. Foi um dos sócios fundadores da Associação Regional, Arqueológica de Defesa do Património dos Concelhos de Castelo Branco, Idanha-a-Nova e Penamacor. É atualmente investigador do Centro de História Sociedade e Cultura da Universidade de Coimbra, é o coordenador do projeto Mistério da Páscoa em Idanha, e colaborador na imprensa regional. Na esfera do poder local, foi vice-presidente da Câmara Municipal, responsável pelouro cultural.

cultural no concelho, o Fórum Cultural e é o coordenador do projeto Mistérios da Páscoa em Idanha. Para além da sua atividade política e cultural António Catana lidera o grupo da EdA na vila de Idanha-a-Nova, a sua terra natal, onde desempenhada o papel de um dos solistas masculinos do grupo. António Catana é também um fervoroso participante na vida religiosa da vila, o que determinou, em grande medida, a sua motivação no processo de montagem e notabilização política e religiosa destes repertórios locais enquanto emblemas municipais. Nas palavras de Pedro Miguel Salvado – um dos elementos fundadores do CCR e o atual diretor do Museu Arqueológico Municipal do Fundão, para além do interesse na emblematização identitária do concelho, António Catana viu na recuperação da religiosidade popular, e na EdA em particular, “uma missão quase religiosa”; nesse sentido “ele anda numa cruzada! Há um sentido de cristianização; lá está, a irmã é monja, é freira!¹⁵⁴” Como veremos mais detalhadamente no *subcapítulo 4.5* – a propósito dos processos de continuidade e justaposição entre património e religião – à própria dimensão política de remontagem cultural da EdA no concelho subjaz uma intenção religiosa, impulsionada por um espírito evangelizador.

As campanhas de ação cultural conduzidas pelo professor em torno dos repertórios quaresmais nas paróquias de Idanha têm sido acompanhadas por alguns colaboradores, mais recentemente por um técnico da Câmara Municipal. Constituiu-se então uma equipa de trabalho em torno do projeto de emblematização institucional dos repertórios rituais locais – envolvendo a calendarização das práticas no concelho, a sua monitorização ou a produção de relatórios, em formato de atas, sobre a performance dos rituais em cada uma das paróquias. Importa aqui salientar que os princípios e as práticas adotadas neste projeto foram fortemente inspirados pela formação que o professor realizou em etnografia e folclore. Numa comunicação apresentada no âmbito do programa dos Mistérios da Páscoa em Idanha, António Catana explicou aos convidados presentes a importância que essa sua formação teve na condução do projeto:

Foi a partir de 1988 que eu comecei a ver isto de outra maneira, todas estas celebrações. E porquê? Porque fui frequentar, durante quinze dias um curso de formação, em que o nosso amigo professor Tomás Ribas do Gabinete de Etnografia e Folclore organizava (...) a partir dessa altura outros olhos se me abriram em mim; e, então melhor, comecei a ir de aldeia em aldeia a... já com um equipamento mais próprio, a fotografar, a registar, a entrevistar; mas, depois, como eu já conhecia as pessoas, e especialmente os guardiães de cada terra, foi fácil para estarem à vontade comigo, para eu ir fazendo aquele levantamento. Todas as recolhas que tenho, [foram realizadas] em mini-disco. Tenho 125 MiniDisks com cânticos, mas também com entrevistas com as próprias pessoas de outros tempos. (Registo de uma comunicação apresentada no âmbito do IV Curso Livre de Religiosidade Popular. 8 de abril de 2017)

¹⁵⁴ Entrevista realiza a 16 de Julho de 2018, em Castelo Branco.

Em suma, estamos aqui diante de intervenção cultural claramente distinta do trabalho de etnologia desenvolvido pelo CCR em torno da cultura popular na raia de Idanha-a-Nova, descrito no subcapítulo anterior. Os repertórios rituais associados ao ciclo da Quaresma e da Páscoas, foram orientados por um conjunto de princípios e métodos veiculados pelas orientações disciplinares do folclore português, nomeadamente pela Federação do Folclore Português.

Ainda no contexto da minha pesquisa preliminar de terreno, a 2 de janeiro de 2014, numa entrevista semi-dirigida¹⁵⁵ que realizei ao professor fiquei a conhecer os principais valores e práticas que pautaram o processo de revitalização de EdA na vila:

Há trinta-e-três anos atrás, era eu presidente do nosso rancho etnográfico de Idanha, quando sugeri às pessoas, que fossemos às raízes. Depois com a colaboração do distinto etnomusicólogo que é o Dr. José Alberto Sardinha, de quem certamente também tem ouvido falar é que, depois de eu andar a recolher várias... E foi a partir daí que nós iniciámos, há 33 anos, vai fazer mais até 34 anos (...) Iniciámos, aqui, com o canto da Encomendação das Almas, depois nas outras freguesias. Atualmente estende-se a todo o concelho, mas sempre com a preocupação.... Eu não sou musicólogo, nem tão pouco posso pensar nisso, porque nunca me dediquei a essa parte, mas de qualquer forma as pessoas dizem-me: “– Olhe, venha cá à nossa terra e veja lá!” Eu conheço, de facto, esses guardiães todos deste meu concelho. Conheço-os e convivo com eles de perto, particularmente nesta parte quaresmal costume conviver com pessoas, que já conheço há muitos, muitos anos, de cada uma das freguesias. (António Silveira Catana, o mentor do programa Mistérios da Páscoa em Idanha-a-Nova. Entrevista realizada no dia 2 de janeiro de 2014, na companhia de João Edral, em sua casa, Idanha-a-Nova).

O processo de revitalização do ritual na vila de Idanha-a-Nova teve por base uma pesquisa de campo conduzida pelos membros do rancho folclórico junto da população mais velha. Foi nessa pesquisa que foi identificado um conjunto de elementos que estruturavam o ritual na vila – tais como, os seus versos, os percursos rituais, ou os espaços consagrados ao canto das encomendações. António Catana contou ainda com a participação de um dos seus colegas associados da Federação do Folclore Português, o etnomusicólogo José Alberto Sardinha, que partindo de transcrições musicais da EdA em etnografias locais reconstituiu e ensaiou o seu canto. Desta forma o processo de revitalização da EdA na vila consistiu na recuperação de um elemento expressivo da cultura popular da vila, servindo depois como modelo para a revitalização e/ou retraditionalização desta prática ritual noutras localidades do concelho.

¹⁵⁵ Note-se que esta entrevista foi realizada no âmbito de um meu projeto de investigação de mestrado, que consistiu num pré-projecto de doutoramento para a presente dissertação. Esta entrevista, em particular, foi realizada na companhia do meu colega de mestrado João Edral.

Importa aqui sobretudo destacar o modo como este processo foi enformado pelo que o antropólogo João Vasconcelos caracterizou como o *paradigma de reconstituição* do folclore assumido pela Federação do Folclore Português como principal cânone disciplinar (Vasconcelos 2001). Demarcando-se da ênfase em processos de figuração estéticos vigentes durante o Estado Novo – a que o antropólogo chamou *paradigma da estilização* – as práticas de folclorização da EdA em Idanha (posteriormente aplicadas em outros agregados rituais do concelho) pautaram-se por critérios de rigor etnográfico, fidelidade representativa, autenticidade ou genuinidade histórica (Ibid.).

Atendendo às agendas municipais onde se encontram listadas as performances da EdA, verificamos que desde a sua primeira edição, em 2009, houve um aumento de dez para quinze no número de localidades com grupo de praticantes da EdA, sendo que a primeira vaga de revitalizações ocorreu com o regresso de muitos emigrantes na década de oitenta (cf. Capítulo 2).

No entanto, um conjunto significativo de revitalizações da EdA resultaram de iniciativas locais, não tendo por isso sido diretamente instigadas pelo movimento de folclorização conduzido por António Catana. Como vimos no segundo capítulo desta tese, em Penha Garcia a EdA foi objeto de diferentes momentos de revitalização. Durante a minha pesquisa de campo identifiquei três períodos distintos em que a comunidade religiosa dessa freguesia se organizou para retomar a prática da EdA (cf. Subcapítulo 2.9).

Três anos antes da revitalização da EdA na vila de Idanha-a-Nova, em 1988, encontramos uma pequena reportagem na imprensa local intitulada “Retomaram-se as Ladainhas¹⁵⁶” (Raiano 1988), onde se pode ler que na aldeia de Proença-a-Velha “após longo interregno, os irmãos da Misericórdia decidiram recomeçar este ano o canto e a procissão das ladainhas, ao longo de vários Domingos da Quaresma” (Raiano 1988: 4). Nesta mesma aldeia, após um extenso período de silêncio da EdA, entre 1996 e 1997, o ritual foi também revitalizado pela sua população. O processo foi, então, coordenado pelo provedor da Misericórdia, com o auxílio de uma das praticantes mais idosas na aldeia, a Dona Luísa (cf. Antunes 2019). No entanto, o primeiro impulso para a sua revitalização partiu de duas migrantes de regresso-à-terra, que durante os seus serões na aldeia, em noites da Quaresma, tomaram a iniciativa de começar a encomendar as almas nos balcões de suas casas. Esta prática espontânea e nostálgica acabou por suscitar um movimento organizado de retoma da prática. Para o efeito o coro da igreja da aldeia organizou um conjunto de ensaios que foram coordenados pelo próprio provedor da Misericórdia.

Cerca de dois anos após a revitalização da EdA, em 1999, a Irmandade da Misericórdia de Proença-a-Velha revitalizou um conjunto de representações de cenas litúrgicas associadas à celebração de

¹⁵⁶ In: Raiano: por terras do concelho da Idanha (1988), Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, p. 4.

Sexta-Feira Santa¹⁵⁷. Num artigo publicado na primeira edição do segundo ano da revista *Adufe* (2003), Teresa Perdigão reporta-nos que a “representação de cenas bíblicas «adormecidas» durante cerca de 60 anos, renasceu agora, graças ao incentivo da Irmandade da Misericórdia com aceitação total da comunidade local” (Adufe 2003: 10). Desta forma, a partir do final dos anos de 1990 operou-se uma remontagem de um quadro expressivo de manifestações religiosas vernaculares, associadas ao cinco da Páscoa.

Não obstante o facto de as revitalizações terem sido, em muitos casos, realizadas de forma autónoma pelas comunidades religiosas das respetivas localidades – por exemplo, pelas Irmandades das Misericórdias locais, por grupos informais de migrantes de regresso-à-terra, ou por coros da igreja – acabaram todas por ser englobadas no projeto de intervenção folclorista, com vista à criação de um programa municipal de emblematização do ciclo quaresmal.

Este processo de emblematização implicou ainda um trabalho de uniformização estética dos grupos da EdA nas várias paróquias do concelho. A implementação de um traje a ser usado pelas praticantes da EdA foi o elemento mais expressivo de homogeneização dos grupos. Nas suas incursões pelas aldeias – no âmbito do processo de construção do programa dos Mistérios da Páscoa – António Catana solicitou às líderes da EdA que os seus respetivos grupos passassem a trajar de roupas pretas, com xailes pela cabeça. Helena Poças, a líder do grupo da EdA em Monfortinho recorda-se que até 2001 o grupo usou sempre as suas roupas do quotidiano para encomendar as almas. No entanto, as mulheres tinham a prática costumeira de levar um xaile pela cabeça, tal como tinham aprendido com as mulheres mais idosas na aldeia. Depois de uma reunião com o professor os elementos do grupo começaram, então, a trajar de preto:

Quando eu comecei e iniciei com as velhinhas [as praticantes mais idosas do ritual na aldeia] nós íamos com uma roupa normal, tirando levarmos sempre o xaile pela cabeça, e o lencinho. Porque elas mandavam-nos logo levar um lenço e um xailinho pela cabeça. Quando, depois, começámos a ter as entrevistas com o Professor, e [devido aos] conhecimentos dele, disse-nos que devíamos levar roupa preta, ou seja, quando mais rabuda melhor. Então, arranjàmos uma farda, temos a saia comprida preta, e vamos todas de preto (Helena Pires, entrevista realizada a 21 de outubro de 2016, Monfortinho, Idanha-a-Nova).

Os custos associados à compra de tecido para a produção do traje foram financiados pela Junta de Freguesia de Monfortinho e a mão de obra empregue na sua confeção ficou ao cargo de uma das encomendadoras, que tinha trabalhado como costureira. Contudo, a prescrição do uso do traje de

¹⁵⁷ Nomeadamente o transporte de corpo de Jesus num esquife pelas ruas da aldeia, o canto de Verónica com o sudário de Cristo, e a aparição de Maria Madalena vestida de luto.

roupas pretas na prática da EdA não foi bem aceite por todos os agregados rituais no concelho. Na aldeia de Oledo houve elementos no grupo que se insurgiram contra esta prescrição folclorista do uso de roupas pretas, contrariando dessa forma ao processo de emblematização dos repertórios da EdA.

Outro adorno estético adotado um pouco por todos os grupos da EdA no concelho foi o uso de candeias de óleo¹⁵⁸. Os agregados da EdA que não tinham candeias antigas, encomendaram-nas novas de modo a complementarem o seu traje ritual. Tal foi o caso do grupo da EdA na aldeia de São Miguel d’Acha, onde as encomendadoras compraram as suas candeias numa loja de artesanato local de Monsanto; tratando-se inclusivamente do negócio da líder da EdA nessa aldeia. De acordo com a memória das pessoas mais idosas da aldeia, essas candeias de azeite ou de petróleo eram usadas para iluminar os caminhos em direção aos locais designados para a prática da EdA. Em Proença-a-Velha, Dona Luísa, a encomendadora mais idosa na aldeia, recorda-se que o uso das candeias era interdito no seio da povoação, pois uma das prescrições rituais da EdA estipulava que o grupo não fosse visto e que os seus elementos não fossem identificados:

Antes a gente não tinha cá luz, era tudo às escuras, tudo, tudo... A gente só tinha um bocadinho de luz quando havia lua, tirando isso não havia, a gente era tudo às escuras. O sacristão da misericórdia levava um candieirinho (...) o homenzinho metia o candieirinho aqui debaixo do capote. Aqui nas ruas o candeeiro nunca saía debaixo do capote, era [só] para quando se saía além da povoação para fora, que íamos além para cima para o alto do Calvário, lá é que o candieirinho saía [era retirado do capote do sacristão]. Aqui nas ruas ninguém nos via nas ruas. (Luísa dos Santos, nascida em 1928. Entrevista realizada no dia 22 de março de 2016, numa praceta da aldeia de Proença-a-Velha).

A candeia já não cumpre a sua função de iluminar os percursos, nem a escuridão faz hoje parte do efeito fantasmático almejado pelo jogo ritual, pois as ruas são já iluminadas pela rede de iluminação pública. Todavia, as candeias são agora usadas como um emblema da tradição. Margarida, uma das encomendadoras dessa mesma aldeia conta: “quando fazemos a encomendação (...) a gente traz um candeeiro antigo a petróleo, e aquilo dá um cheiro que eu sei lá, quando a gente cheira aquilo é como se fosse antigamente¹⁵⁹”. A experiência de sentir o passado, foi aqui sensorialmente desencadeada, projetando-se nas relações estabelecidas com o uso dos próprios materiais do ritual. O despertar de lembranças e recordações associadas aos materiais usados no processo ritual pode ser aqui entendido

¹⁵⁸ Com a exceção do grupo de Monfortinho onde se usa terços. Note-se que a prática da EdA em Monfortinho é articulada com o ritual dos Martírios – primeiro cantam-se os Martírios pelas ruas da aldeia e num segundo momento, pelas 24 horas, encomendam-se as almas diante da capela. No entanto, o uso do terço é alegórico, os elementos do grupo não utilizam o terço para a contagem das orações, ao contrário do que acontece, por exemplo, nos Santos Passos.

¹⁵⁹ Entrevista realizada no café da aldeia, junto à torre do relógio a 29 de dezembro de 2013, na companhia de João Edral

como uma forma de ‘presenciar o passado’ (MacDonald, 2013). Portanto, para além da natureza prescritiva do processo de folclorização dos repertórios e de algumas resistências locais que esse possa ter suscitado, a recuperação dos símbolos e/ou artefactos rituais potenciaram, também, uma reativação experiencial do ritual pelos seus praticantes.

Juntamente com estes dois elementos (o luto e as candeias), que contribuíram fortemente para a homogeneização estética dos grupos da EdA, foram ainda reintroduzidos alguns elementos rituais que distinguem os grupos, sublinhando uma diferenciação “etnográfica” entre as diferentes tradições locais. O toque das matracas no final de cada encomendação, usado na aldeia de Monsanto, ou o toque de um sino móvel da Santa Casa da Misericórdia, na aldeia de Proença-a-Velha¹⁶⁰, são dois exemplos de elementos costumeiros que diferenciam a estética ritual da EdA.

No entanto, a expressão melódica do canto e dos versos da EdA foi a vertente estético-musical mais enfatizada no processo de folclorização dos repertórios, nomeadamente no que concerne à observada preocupação em sinalizar as singularidades locais dos repertórios do concelho. Na entrevista supracitada, realizada a António Catana (o mentor dos Mistérios da Páscoa), este esclarece-nos que:

Procurou-se sempre ir ao mais genuíno que houvesse. E, tanto assim foi que se for ouvir a Encomendação das Almas nas várias freguesias, elas são diferentes. Claro que há quadras, por exemplo, a nível dos próprios versos que são semelhantes ou até iguais, mas há sempre uma ou outra, ou várias, que são diferentes de freguesia para freguesia no nosso concelho. (Entrevista Realizada no dia 2 de janeiro de 2014, Idanha-a-Nova).

A este respeito, em alguns casos o processo de folclorização teve por base uma aturada pesquisa de etnografias da EdA em monografias locais, ou através de inquirições junto das pessoas mais idosas em cada freguesia – tal como referi a propósito da revitalização ritual na vila de Idanha-a-Nova. Em certos grupos de EdA o processo de folclorização sobrepôs-se, inclusivamente, ao próprio fenómeno de revitalização ou de invenção ritual que o precedeu. Tais foram os casos da folclorização da EdA na aldeia de Segura (cf. Subcapítulo 1.6) ou na aldeia de Toulões (cf. subcapítulo 2.10), respetivamente apresentados no primeiro e no segundo capítulos desta tese. Na aldeia de Segura, cinco anos após a revitalização¹⁶¹ da EdA em 2005, foi adotada e ensaiada uma nova matriz performativa da EdA, que teve por base uma etnografia local do ritual que data de 1949 (cf. Andrade 1949). Já em Toulões, um grupo de mulheres da aldeia implementaram a versão do díptico ritual praticado no lugar das Termas

¹⁶⁰ Este último caso, acabou por ser, entretanto, abandonado.

¹⁶¹ A primeira revitalização da EdA foi feita a partir da versão cantada na vila de Idanha-a-Nova, para mais detalhes etnográficos sobre este processo leia-se o primeiro capítulo desta tese.

de Monfortinho – em si uma versão importada do agregado ritual de Monfortinho (cf. Subcapítulo 2.10). Contudo, no contexto institucional de folclorização da EdA, as encomendadoras do grupo foram incitadas a um trabalho coletivo de recolha da versão (“original”) da EdA da sua localidade. Partindo da memória da EdA de uma ex-praticante na aldeia, Ti-Maria Antunes¹⁶², realizaram-se novos ensaios com vista à recriação da matriz “autêntica” da EdA.

Em suma, com o processo de folclorização da EdA introduziram-se novos elementos de figuração estética da EdA e, em alguns casos, as versões “autênticas” sobrepuaram-se a processos precedentes de revitalização conduzidos autonomamente pela comunidade local.

Ainda no âmbito das práticas de folclorização aqui tratadas, depois de consolidado o processo de recolha, recriação e documentação dos grupos da EdA, em 2007 foi criado um evento anual de exibição de grupos da EdA no concelho. Nesse programa, intitulado “Encontros de Cantares Quaresmais”, são anualmente apresentadas versões locais do canto das almas, e de outros cantares quaresmais associados a práticas rituais. Desde a sua criação, este evento de exibição de repertórios musicais da Quaresma tem sido uma prática anual continuada, encontrando-se atualmente na sua 12ª edição (2019). Por norma, a programação do evento compreende a atuação de um ou dois grupos da EdA do concelho de Idanha-a-Nova e a participação de dois ou três grupos convidados de municípios vizinhos¹⁶³. A criação deste evento vem, de certo modo, constituir e legitimar um novo “campo” institucional de folclore. Trata-se neste caso de um campo folclórico centrado nos repertórios quaresmais da região, e no canto das almas em particular. Seguindo a proposta analítica de João Vasconcelos (2011), se atendemos ao conjunto de índices que podem identificar a existência de um campo folclórico, encontramos neste evento as seguintes características que nos remetem para a existência dessa tipologia: a i) “manifestações culturais exclusivamente dedicadas à exibição e ao consumo do folclore”; promovendo, simultaneamente, ii) “redes formais e informais de contacto entre ranchos [neste caso de agregados rituais], nas quais se desenvolvem relações de reciprocidade e de antagonismo” (Vasconcelos 2011: 403). Este contexto é, por vezes, propenso a pequenas rivalidades ou despiques sobre quem tem a melhor encomendação, ou sobre as localidades que têm o canto das almas mais bonito.

Como veremos mais detalhadamente no próximo subcapítulo, a constituição deste campo de folclore religioso será complementada e reforçada por uma iniciativa idêntica no município de

¹⁶² Uma das únicas mulheres da aldeia que retém a memória de ter praticado a EdA. Maria Antunes recorda-se de cantar a EdA com outras mulheres camponesas em contexto de trabalho rural em propriedades rurais que circundam a aldeia de Toulões.

¹⁶³ Tais foram os casos de grupos da EdA do Fundão, Castelo Branco, Proença-a-Nova ou mesmo de Portalegre, no Alto Alentejo.

Proença-a-Nova (cf. Antunes 2014), e por movimentos associativos¹⁶⁴ nas freguesias de Monsanto e de São Miguel d'Acha. No seu conjunto, estes eventos culturais em torno da EdA têm sido articulados numa rede cultural, criando um circuito cultural de circulação municipal e inter-regional de agregados rituais. Aquando da realização dos Encontros de Cantares Quaresmais, no Fórum Cultural de Idanha-a-Nova, os grupos são transportados numa carrinha disponibilizada pelas suas respetivas câmaras municipais, e nesse mesmo dia exibem práticas representativa do repertório quaresmal da sua aldeia, sobretudo a EdA. O público é geralmente composto por ilustres locais ou por pessoas naturais do concelho que se encontram já reformadas, ou a gozar o período das suas férias da Páscoa nas respetivas localidades, aproveitando esse momento para participarem na vida cultural do município. Estes eventos constituem sobretudo ocasiões para os elementos dos vários grupos viajarem e conhecerem outras localidades na região, propiciando momentos de sociabilidades entre os participantes dos diferentes grupos.

Em 2009, foi criada a primeira edição de uma brochura anual – intitulada *Os Mistérios da Páscoa em Idanha*¹⁶⁵ – em que se compilam, agendam e divulgam as manifestações quaresmais e pascais realizadas em todo o município. Para além do seu modelo compilativo funcionar como um programa¹⁶⁶ em que as celebrações religiosas são apresentadas em formato de eventos culturais, estas agendas anuais apresentam ainda alguns conteúdos etnográficos sobre os respetivos repertórios locais. Cada edição anual da agenda Mistérios da Páscoa é dedicada a uma prática religiosa em particular. Por exemplo, o culto do “Louvado Nocíssimo” (2012) ou da Senhora das Dores (2013) deram mote aos conteúdos etnográficos publicados nas agendas das edições desses anos. Numa segunda fase as publicações das agendas passaram a ser tematizadas por referência aos repertórios de localidades específicas – como foram os casos de Alcafozes (2014) ou de Monsanto (2016) – procurando-se desse modo notabilizar anualmente cada uma das comunidades religiosas do concelho. A descrição etnográfica dessas práticas é normalmente acompanhada de mapas da freguesia, onde figuram alguns dos percursos e/ou peregrinações rituais, e de imagens dessas práticas. Desta forma as agendas têm funcionado como o principal instrumento de promoção e disseminação de conhecimentos produzidos no contexto da folclorização destes repertórios junto das suas populações, e das comunidades de praticantes em particular.

¹⁶⁴ ADEPAC – Associação de Defesa do Património Cultural de S. Miguel d’Acha; em Monsanto a iniciativa foi organizada pelo Junta de Freguesia de Monsanto, contudo, é o grupo das Adufeiras de Monsanto que recebe os grupos convidados.

¹⁶⁵ O título “Mistério das Páscoa em Idanha”, servirá também de mote para designar este amplo projeto de emblematização cultural, de cunho folclorista, dos repertórios locais praticados no concelho.

¹⁶⁶ A programação abrange um período de cerca 5 meses de celebrações – de Quarta-feira de Cinzar a Quinta-feira de Ascensão.

Estas publicações anuais constituem, ainda hoje, um dos principais meios usados pelos agentes culturais do município para a recontextualização e tematização discursiva dos repertórios locais enquanto complexo patrimonial religioso do município. Importa, todavia, notar que o agendamento das práticas não foi pacificamente aceite por todas as comunidades religiosas. Em Penha Garcia, por exemplo, num primeiro momento os elementos do agregado ritual da EdA não se quiseram comprometer com a calendarização institucional da EdA. Uma das encomendadoras do agregado ritual explicou-me as razões que levaram algumas das suas vizinhas a rejeitar a proposta de programação da EdA de Penha Garcia na agenda dos Mistérios da Páscoa:

[O Professor] telefona-me muita vez, para estas coisa, no outro ano telefonou-me e disse-me “Vejam lá se se arranjam para fazermos a agenda” (...), depois quando a agenda fica feita, ele já sabe que tal dia, sextas-feiras, é a Encomendação das Almas, não há outro dia da semana. (...) Disse-lhe, “- Então está bem eu vou falar [com as outras]”. Falei com algumas destas que costumavam ir, que me disseram logo que não queriam. Não queriam um *compromisso*, porque na Quaresma chove muita vez, o senhor sabe, e pronto, a gente sair de casa com a água a cair, a chover muito, mas já era uma responsabilidade, já tínhamos dito que sim, eles vinham cá a filmar, a gente não podia falhar. Então elas não quiseram responsabilidade, disseram-me “- Olha, não fazemos, não prometemos, nós vamos a fazer como podemos, se não podemos ir mais noites, vamos menos. Esta noite está a chover muito, não vamos, mas vamos às outras, mas assim é uma responsabilidade, é um compromisso, eles vêm cá e depois se a gente não vai!”

As encomendadoras de Penha Garcia entenderam que a inscrição da sua prática na agenda municipal dos Mistérios da Páscoa em Idanha representaria uma forma de comprometimento institucional, que poria em causa a sua autodeterminação comunal. Como solução alternativa optaram por consentir o agendamento de apenas uma das suas apresentações. Desta forma seria possível minimizaram o compromisso institucional do seu grupo. Importa ainda referir que para algumas encomendadoras da aldeia, a rotinização institucional do ritual, determinado por um programa cultural, não se deveria sobrepor às prescrições costumeiras da EdA, nomeadamente à regra do “parhão” – através da qual se determina, simbolicamente, a frequência de performances do ritual (cf. Subcapítulo 3.4). Na Quaresma de 2017, o ano em que acompanhei o repertório ritual em Penha Garcia, a EdA tinha sido agendada apenas uma vez – para *sexta-feira, 17 de março, 2017*. No entanto, já depois de publicada a agenda, as encomendadoras entenderam realizar a EdA em três sextas-feiras da Quaresma, mas nenhuma dessas performances coincidiu com o dia marcado na agenda. Isto revela-nos uma certa autonomia do grupo face à institucionalização das suas práticas, bem como uma valorização pelas mulheres do grupo das dinâmicas da vida social da aldeia e do sentido religioso do ritual.

Atendamos agora a algumas das principais linhas de tematização cultural destes repertórios na Agenda dos Mistérios da Páscoa. Para o efeito retomarei aqui algumas das análises dos discursos institucionais que apresentei no âmbito da minha tese de mestrado, sobre este mesmo tema (cf. Antunes 2015).

Na sua primeira edição da brochura (2009), o programa de celebrações dos Mistérios da Páscoa é apresentado como um momento privilegiado para os residentes e turistas nacionais e estrangeiros poderem “sentir a paz (...) retemperar as forças e retemperar o espírito” numa região descrita como “ilha encantada” num tempo “avassalado pelo desnorte, intranquilidade e perplexidade¹⁶⁷”. Seis anos depois, na edição de 2015 dos Mistério da Páscoa¹⁶⁸, o sucesso do programa é apresentado como uma consequência natural da nostalgia dos que migraram:

Tocados no coração e na alma, pela força anímica das puras e ingénuas tradições vividas por pais e avós, não resistem à saudade dos seus, ao sensível desejo de saborear (...) e ao íntimo desejo de se envolverem na pureza das tradições que os marcaram nos tempos de menino e moço. (Mistérios da Páscoa em Idanha, 2015: 26)

Apesar de afastados da terra pela escassez de meios de subsistência e de oportunidades e condições de vida que aí tinham, os migrantes agora aí regressam sazonalmente. Note-se que em ambas os programas citados encontramos uma descrição espiritualista das terras de Idanha, por referência às suas tradições – uma “ilha encantada” onde se praticam tradições com uma “força anímica” [sic]. A própria designação “mistérios”, que dá título à agenda, remete-nos para uma formulação weberiana de ‘encantamento’. De acordo com Max Weber o *‘desencantamento do mundo’* encontrava-se ligado ao advento da modernidade, marcada por processos de crescente intelectualização e racionalização das condições de conhecimento do mundo. Ideias de progresso científico e evolução passaram a subordinar a sociedade formas tecnicistas e calculistas de produção próprias ao sistema capitalista (Weber 1959: 138). Neste sentido, podemos pensar na tematização dos repertórios religiosos nos Mistérios da Páscoa como uma estratégia discursiva de índole patrimonial que atesta e promove um reencantamento da realidade local. O sentido de ‘encantamento’ é formulado nestas brochuras a partir das características que Weber atribuía a um estado do mundo anterior ao advento da modernidade, em que predominavam “os valores fundamentais e mais sublimes (...) da vida pública (...), quer no domínio transcendental da vida mística, seja na irmandade das relações humanas diretas e pessoais.” (ibid: 155). Como veremos ao longo deste capítulo, algumas

¹⁶⁷ Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, s.d. [2009], Mistérios da Páscoa em Idanha, 2009. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, p. 4.

¹⁶⁸ Ibid., 2015, p. 26.

destas ideias de ‘encantamento’ religioso associadas a modos de vida rurais ecoam na estrutura e nas intenções do projeto de patrimonialização da EdA em Idanha-a-Nova. Tal acontece, nomeadamente, através de apelos aos leitores das agendas para que voltem a sentir a experiência sensorial da terra, e a uma revivificação de relações fraternas no seio da comunidade religiosa. Portanto as práticas rituais são aqui sobretudo apresentadas como formas culturais que potenciam a re-agregação sazonal de redes de parentesco e de vizinhança (e/migrantes) dos naturais das terras de Idanha.

As manifestações religiosas e festivas atuam assim como um meio privilegiado para a reintegração dos migrantes de regresso-à-terra (permanente, sazonal ou pendurar), servindo também de vínculo para a realização prática de um sentimento de topofilia (Yi-Fu, 1980 [1974]) e para o reforço de um sentimento identitário dos migrantes do concelho. O município surge aí descrito através de quadros imagéticos e sensoriais bucólicos, colocando as manifestações religiosas no seu interior. O autor do programa atesta e legitima a intensidade das experiências vividas durante os períodos quaresmal e pascal no município, por via do discurso e relevância da “autenticidade” das manifestações religiosas. Apela, também, a uma memória nostálgica da localidade que se produz a partir do entrecruzamento entre categorias de parentesco (*i.e.* “tradições vividas por pais e avós) e a dimensão sensorial da terra (*i.e.* “o abençoado renascer do perfume das giestas, das estevas e dos rosmaninhos¹⁶⁹”). Na agenda dos Mistérios da Páscoa em Idanha de 2015 tece-se também uma analogia entre o sentimento dos visitantes “naturais ausentes” e o dos “visitantes nacionais e estrangeiros”, ambos são contagiados pelas emoções experienciadas no ritual: “vão também partir animados com renascida alegria de viver e de lutar por um amanhã com saúde e paz¹⁷⁰”. Já no contexto de patrimonialização oficial do ciclo quaresmal e pascal – mais precisamente entre setembro de 2016 e maio de 2017 – estas agendas foram também usadas como um instrumento de divulgação e legitimação política desse mesmo processo. O prestígio das listas de PCI da UNESCO passou então a ser usado enquanto estratégia discursiva de reforço de vínculos identitários para com o território de Idanha-a-Nova. Veja-se aqui um exemplo da inclusão de *discursos patrimoniais autorizados* (Smith 2006) nos Mistérios da Páscoa:

O dossier com uma proposta para potencial inscrição deverá ser apresentado até ao último dia do mês de março e o resultado final só se saberá cerca de dois anos depois. Todos os que nos orgulhamos de ter nascido no concelho de Idanha e os que o adotaram por opção sentir-nos-íamos subidamente honrados com tal distinção. Mas mesmo que o resultado não seja de sucesso, tal com diz Fernando Pessoa, “tudo vale a pena quando a alma não é pequena” (Mistérios da Páscoa em Idanha 2017: 3)

¹⁶⁹ Ibid.. 2015, p.26

¹⁷⁰ Ibid.

Para além da publicação das agendas anuais, em 2004 foi publicado o livro *Mistérios da Páscoa em Idanha* de António Silveira Catana, com fotografias de Hélder Ferreira e desenhos etnográficos de Paulo Longo. Esta é uma obra bilingue exclusivamente dedicada às manifestações religiosas do ciclo Pascal no município de Idanha-a-Nova. O livro inclui registos fotográficos e descrições etnográficas dos repertórios quaresmais e pascais, nos seus respetivos contextos locais. Sobre o ritual da EdA é citado um conjunto diversificado de etnografias clássicas da EdA (cf. Capítulo 1), sendo sobretudo destacados os registos da EdA no contexto da Beira Baixa, em particular as etnografias relativas aos grupos existentes no concelho de Idanha-a-Nova. Oito anos depois, em 2012 foi publicada uma segunda obra dedicada ao mesmo tema – intitulada *Mistérios da Semana Santa em Idanha*¹⁷¹ (2012). Em ambas as obras a EdA é retratada como um canto de piedade popular católico, que remonta ao período da Idade Média, denotando vestígios pagãos de culto aos mortos. Nos dois livros corrobora-se a tese apresentada por Margot Dias e Jorge Dias de a EdA ser uma criação “genuinamente” portuguesa (cf. Catana, 2004; 2012).

Uma primeira menção a esta assemblagem dos repertórios quaresmais e pascais sob o signo de “património cultural” surge, precisamente, no prefácio à publicação do livro *Mistérios da Páscoa em Idanha* (s/d [2004]). Nesse texto Manuel Vilas-Boas¹⁷² contrasta “uma onda de revivalismos [nacionais], que perpassa outras instituições” com o interesse e a dedicação de Idanha-a-Nova na conservação e reabilitação do “património cultural” dos seus rituais populares (Ibid: 7). Contudo, a decisão institucional de se avançar para a elaboração de uma candidatura em torno do ciclo pascal e quaresmal no município foi tomada cinco anos depois, em 2009, no âmbito de um colóquio internacional em Idanha-a-Nova, intitulado “Memória e História Local¹⁷³”, (cf. Santos & Catana 2010). Numa publicação com as comunicações apresentadas na respetiva conferência, um dos seus coordenadores, João Marinho dos Santos, reporta-nos que “[s]ob a presidência [de Álvaro Rocha], participámos numa reunião em que a discussão girou em torno de uma possível candidatura do património cultural imaterial à classificação de «Património Mundial»” (Santos & Catana 2010: 9).

Portanto, a intenção institucional de avançar para a elaboração de uma candidatura com o repertório quaresmal e pascal no concelho ao PCI, resulta aqui de um amplo trabalho de folclorização. Como veremos nos subcapítulos seguintes, o enquadramento institucional com vista à patrimonialização deste ciclo foi sempre contextualizado por eventos ou investigadores que pudessem legitimar academicamente o processo.

¹⁷¹ Os conteúdos desta nova publicação são relativamente idênticos. Em termos visuais foram introduzidas algumas imagens do fotógrafo Valter Vinagre. Relativamente à análise da EdA, o texto destaca mais um conjunto de historiografia à matriz missionária e evangelizadora da EdA.

¹⁷² Padre natural de Braga e jornalista da TSF.

¹⁷³ com a coordenação de João Marinho dos Santos e António Silveira Catana.

É a seguinte uma visão de conjunto deste processo de montagem cultural do quadro da “religiosidade popular” no município de Idanha-a-Nova, desde o final dos anos de 1980 até ao presente (nos últimos 40 anos): formaram-se novos grupos da EdA, revitalizou-se um conjunto alargado de manifestações religiosas, emblematizaram-se os diferentes repertórios rituais enquanto expressões da identidade municipal, e criou-se uma rede de circulações e exibição cultural destes grupos. O principal agente que conduziu e estruturou este amplo processo de remontagem do ciclo quaresmal é ele próprio um praticante da EdA na vila de Idanha-a-Nova. Dada a sua formação em etnografia e folclore, e dado ser também um membro da Federação do Folclore Português, alguns dos princípios ideológicos defendidos pela federação acabaram por influenciar as práticas de remontagem e emblematização da EdA no concelho.

Seguindo a análise proposta por João Vasconcelos sobre o folclore enquanto *dispositivo de figuração da cultura popular* (Vasconcelos 2001), muitas dos procedimentos aqui adotados pelo coordenador desta remontagem cultural foram orientados por dois paradigmas disciplinares (complementares) do campo do folclore português: o “paradigma de reconstituição”, instigando uma busca etnográfica por formas arcaicas de modos de vida e seguindo valores associados à ‘autenticidade’ cultural; e um “paradigma de esteticização”, responsável pela conversão de práticas folclóricas em objetos estéticos, que circulam num mercado, sobretudo destinado a ser visto por especialistas locais e pelo público em geral (Vasconcelos 2001: 399-400). Como resultado, nos “Mistérios da Páscoa em Idanha” podemos observar a constituição de uma nova tipologia de folclore religioso “ancorado na busca pela autenticidade figurativa” (Ibid.: 423) – o qual poderá ser conceptualizado por *dispositivo de figuração da “religiosidade popular”* – sendo que o conceito de “religiosidade popular” foi assumido por um conjunto de ilustres locais do concelho como forma de demarcar estas manifestações do catolicismo oficial. Para uma análise crítica desta categoria, e tendo como contraponto crítico o conceito de ‘cultura popular’, leia-se a introdução desta tese. Num plano histórico, o paradigma da estilização e/ou de revitalização estética operado pelas políticas de espírito do Estado Novo (subcapítulo 1.3) intercetam-se aqui com o paradigma de reconstituição da EdA veiculado pelos valores e práticas culturais defendidos pela Federação Nacional do Folclore. Em ambos os períodos, e nos seus respetivos quadros de emblematização, o ritual foi recriado esteticamente enquanto testemunho de uma ruralidade “imutável” ou “atemporal” e apresentado como parte de uma “apologia de formas arcaicas do popular que reproduzem o passado no presente” (Alves 2013: 97).

Numa visão de conjunto, e integrando aqui a etnografia apresentada no subcapítulo anterior, coexistiram no município duas linhas epistémicas que se refletiram em formas de reconfiguração culturais distintas em torno do ciclo quaresmal e pascal. O que as distingue são precisamente os valores e as intenções que motivaram as suas ações culturais em relação aos agregados rituais no

concelho. O projeto dos Mistérios da Páscoa em Idanha interveio diretamente na recriação e tematização identitária dos repertórios associados ao ciclo da Páscoa – prescrevendo trajes rituais, propondo a pesquisas sobre (re)formulações musicais mais autênticas, ou agendando as manifestações rituais numa brochura municipal, criada com essa finalidade. Por seu lado, o trabalho de etnologia desenvolvido pelo CCR teve uma dimensão mais documental e reflexiva, os seus agentes não se envolveram diretamente com os procedimentos performativos ou com as opções estéticas adotadas pelas comunidades religiosas. No entanto, sem o processo de remontagem cultural e, mais concretamente, de sistematização administrativa e gestão dos agregados rituais existentes no concelho, implementado por António Catana, teria sido mais complicado e moroso articular as diferentes organizações religiosas locais e agregados rituais nas paróquias de Idanha em torno do ciclo da Páscoa; teria também sido pouco provável a produção de um efeito de “bola de neve” de revitalizações” – como apresentei no segundo capítulo desta tese. A atual expressão quantitativa de manifestações religiosas praticadas no concelho e a vitalidade cultural do ciclo Pascal resultam assim, em grande medida, das ações culturais implementadas pelo designado dispositivo de figuração e de governação da “religiosidade popular” em Idanha-a-Nova. Importa aqui sublinhar o papel que a rede de circulação intermunicipal dos grupos da EdA, criada por este dispositivo, tem tido no reconhecimento social e autoestima dos seus praticantes. Note-se, ainda que a implementação do programa de salvaguarda e promoção do ciclo da Páscoa às listas da UNESCO realizou-se sobretudo como uma atualização e aprimoramento deste dispositivo de governação cultural – este tema será desenvolvido no final no próximo subcapítulo.

Para concluir importa ainda notar que apesar do atual processo de patrimonialização da EdA ser herdeiro de um dispositivo de figuração e governação da designada “religiosidade popular”, de matriz folclorista, em termos práticos, a implementação do local do PCI não correspondeu a uma continuidade do idioma prescritivo e dirigista desse dispositivo, num sentido estrito. À representação da EdA enquanto expressão remanescente de terras encantadas por uma ruralidade prístina, sucedeu-se uma reconfiguração patrimonial em que se procurou dar visibilidade pública a um conjunto de fenómenos de transformação social, mais abrangentes e relevantes para as populações locais. No subcapítulo seguinte analiso o processo de conceção e implementação do primeiro enquadramento patrimonial da EdA em Idanha-a-Nova.

4.4. “A Páscoa na Idanha” – Programa para a Salvaguarda e Promoção do Ciclo da Páscoa em Idanha-a-Nova. A Reconfiguração Patrimonial do Dispositivo de Figuração da “Religiosidade Popular”.

O primeiro processo de enquadramento patrimonial do ciclo quaresmal e pascal em Idanha-a-Nova realizou-se no âmbito de um projeto de um programa de salvaguarda e promoção das manifestações religiosas praticadas no concelho. O projeto culminou numa primeira candidatura realizada pela Câmara Municipal de Idanha-a-Nova à Lista de Boas Práticas do Património Cultural Imaterial da UNESCO (2003). Numa primeira parte deste subcapítulo procedo à identificação do trabalho preliminar de documentação das manifestações rituais e da conceção de uma moldura institucional, com vista a futura implementação do PCI no concelho. Foi no âmbito deste trabalho realizado pelo CCR em conjunto com António Catana que se criaram os bastidores institucionais para os futuros processos de patrimonialização da EdA. Por bastidores entenda-se aqui, um contexto propício à interação de agentes culturais e políticos no campo institucional do património e à constituição de um idioma e de uma rede de influência política em torno do PCI, em particular.

Numa segunda parte deste subcapítulo descrevo as atividades realizadas conducentes à primeira implementação da Convenção do PCI em de Idanha-a-Nova. Atendo aqui, em particular, ao processo de reconfiguração patrimonial do dispositivo de figuração da “religiosidade popular”, concebido e administrado por António Catana, tal como foi descrito no subcapítulo anterior. Partindo da análise dos discursos oficiais sobre a implementação desse primeiro programa de salvaguarda e promoção patrimonial do ciclo da Páscoa em Idanha-a-Nova, destaco um conjunto de estratégias políticas associadas a esse processo. Por fim, proponho uma reflexão crítica sobre as justaposições e transformações entre o campo institucional do folclore e o conceito de ‘património imaterial’, de modo a remeter as questões analisadas neste caso de estudo para o campo mais vasto dos estudos críticos do património cultural imaterial.

Apesar do CCR não ter sido a instituição diretamente responsável pela recriação e emblematização cultural dos repertórios quaresmais e pascais, não deixou, mesmo assim, de participar no processo. Seguindo a sua própria linha de investigação etnológica em torno da cultura popular, analisada no primeiro subcapítulo, o CCR organizou um conjunto de iniciativas de documentação e representação institucional do ciclo quaresmal no município. Um dos primeiros projetos desenvolvidos pela instituição neste sentido foi a produção e publicação de duas coleções de postais¹⁷⁴ com registos fotográficos – com a colaboração de Valter Vinagre, um conhecido fotógrafo português, com residência secundária em Idanha-a-Nova – de manifestações emblemáticas do ciclo quaresmal no município (cf. Perdigão e Vinagre 1999; Longo e Vinagre 2001). Durante os anos de 1999 e 2003, a antropóloga Maria Teresa Perdigão¹⁷⁵ colaborou ativamente com o CCR no estudo e na publicação de

¹⁷⁴ Curiosamente, estas duas coleções de postais têm por título “Mistérios da Paixão e da Ressurreição”, o que antecipa o título que viria a ser adotado para o programa municipal Mistérios da Páscoa em Idanha-a-Nova.

¹⁷⁵ Investigadora do IELT – Instituto de Estudos de Literatura e Tradição, FCSH-NOVA. Uma das vertentes da sua pesquisa é dedicada ao estudo das formas de culto religioso, na cultura popular portuguesa.

textos sobre práticas rituais realizadas no concelho de Idanha-a-Nova. No âmbito desta colaboração, em 1999, Teresa Perdigão redigiu o texto de introdução da primeira coleção de postais com registos fotográficos do ciclo quaresmal e pascal em Idanha-a-Nova (Perdigão e Vinagre 1999). No ano seguinte, em 2000, a antropóloga publicou um livro intitulado *Cavallhadas no Rosmaninhal* (Perdigão & Vinagre 2000), que resulta da sua pesquisa, em conjunto com Valter Vinagre, sobre a festa de São João na freguesia do Rosmaninhal. Como referi no subcapítulo anterior, Teresa Perdigão é também autora do artigo sobre o processo de revitalização de práticas do repertório quaresmal da aldeia de Proença-a-Velha, publicado na primeira edição da revista *Adufe* (2003).

Entre março e maio de 2002, a coleção de imagens fotográficas do ciclo quaresmal foi exposta no CCR. Numa segunda fase, os antropólogos do CCR colaboram com António Catana (líder do processo de folclorização da EdA) na criação de uma base documental que pudesse vir a servir de suporte para uma futura candidatura do repertório associado a este ciclo às listas de PCI da UNESCO. Com esse objetivo os agentes culturais do município contrataram um realizador de cinema, Fernando Santos, para trabalhar na documentação audiovisual das manifestações religiosas praticadas nas várias paróquias do concelho. Ainda no âmbito do trabalho de preliminar de documentação dos repertórios locais, foi coligida e publicada uma bibliografia geral sobre o concelho de Idanha-a-Nova (cf. Salvado 2010).

Em 2014 foi criado um programa de formação em torno do ciclo, com o formato de conferência, intitulado Curso Livre Sobre Religiosidade Popular. Esta tornou-se uma das iniciativas mais importantes no âmbito da construção de uma rede de influência política, com vista à notabilização e à legitimação institucional do projeto de patrimonialização dos Mistérios da Páscoa. Dos vários agentes culturais que participaram neste ciclo de conferências destacam-se, por exemplo, Clara Bertrand Cabral, então representante da Comissão Nacional da UNESCO, Rui Vieira Nery, presidente da Comissão Científica da Candidatura do Fado à Lista Representativa do PCI (2011), ou Paulo Lima, coordenador das candidaturas do Cante Alentejano à Lista Representativa do PCI (2014) e da Arte Chocalheira (2015) – inscrita na Lista do PCI com Necessidade de Salvaguarda Urgente.

Se na esfera das localidades os grupos já se encontravam consolidados e os seus repertórios identificados e documentados, importava então realizar um aprofundamento teórico do idioma conceptual e normativo do PCI que aplicasse ao projeto – nomeadamente, no que respeita à compreensão da sua terminologia, das suas principais problemáticas, ou do enquadramento legal previsto pela Convenção. A presença de convidados especialistas em políticas patrimoniais, ou de agentes que estivessem diretamente envolvidos em processos de patrimonialização, tornaram estes cursos um contexto privilegiado para a produção de conhecimentos em torno do ‘património cultural imaterial’. Por outro lado, como vimos, os cursos subordinados ao tema da “religiosidade popular” serviram, também, de bastidores para práticas de diplomacia cultural, nomeadamente por

propiciarem a criação de relações de afinidade política com alguns dos principais agentes regionais e nacionais das instituições afetas ao PCI em Portugal. Foi precisamente no quadro destes encontros que o município viria a aprofundar relações institucionais com um dos seus oradores convidados, um especialista e empreendedor em PCI, Paulo Lima. Alguns meses depois da sua participação como orador num dos Cursos Livres de Religiosidade Popular, o reconhecido especialista na área foi contratado para coordenar o primeiro programa de salvaguarda e promoção patrimonial do ciclo da Páscoa em Idanha-a-Nova.

Atendendo ao descrito no primeiro subcapítulo desta secção – relativamente à candidatura do município à integração de Idanha-a-Nova na Rede de Cidades Caritativas da UNESCO –, a Câmara Municipal de Idanha-a-Nova optou aqui, pela segunda vez, por delegar a condução do processo patrimonial a uma entidade externa.

Por contraste aos últimos 20 anos de atividade do CCR, em que os seus investigadores conduziram pesquisas de fundo, em primeira mão, sobre a cultura popular no município, nesta fase da história desta instituição – sobretudo associada a processos de implementação de programas da UNESCO – os projetos foram delegados a empresas de consultadoria cultural e/ou especialistas externos contratados para o efeito.

Para ficarmos com uma ideia concreta do investimento financeiro realizado pela Câmara Municipal de Idanha-a-Nova no património cultural, entre 2016 e 2018, atendamos aqui a um quadro de síntese das despesas relativas à área dos museus, monumentos, património imaterial e sítios arqueológicos:

QUADRO 7 – DESPESAS EM PATRIMÓNIO NO MUNICÍPIO DE IDANHA-A-NOVA, COM A DIFERENÇA PERCENTUAL DO INVESTIMENTO REALIZADO (2016- 2018).

RÚBRICAS	2016	2017	2018	2017 / 2018 (%)
Museus	€ 234.319	€ 314.110	€ 202.372	- 46%
Monumentos, centros históricos, sítios protegidos	€ 67.755	€ 66.193	€ 64.324	- 3%
<i>Património Imaterial</i>	€ 298.670	€ 417.867	€ 129.208	- 69%
Sítios arqueológicos	€ 46.293	€ 50.315	€ 63.140	26%
Total *	€ 647.364	€ 852.979	€ 460.304	- 46%

Fonte: INE – Instituto Nacional de Estatística. Despesas em património cultural (€) dos municípios por Localização geográfica (NUTS - 2013), Tipo de despesa e Domínio cultural (património); Anual - INE, Inquérito ao financiamento das atividades culturais, criativas e desportivas pelas Câmaras Municipais. Quadro extraído do portal do INE a 10 de Janeiro de 2021.

** O total aqui considerado, inclui ainda a despesa com uma rubrica intitulada “outras atividades não especificadas”, cujos valores declarados foram de € 4,494.00 em 2017, e de € 1,269.00 no ano de 2018.*

Como podemos verificar nos dados aqui apresentados, entre 2016 e 2017 houve um aumento significativo (cerca de 40%) das despesas do Município relacionadas com “património imaterial”, o que afetou o total de financiamento realizado neste setor cultural. Importa ainda notar que o valor de 417.867,00 euros gasto com o património imaterial em 2017, teve uma quebra de cerca de 69% no ano seguinte. Podemos assim concluir que uma parte das despesas realizadas com o património imaterial¹⁷⁶, entre 2016 e 2017¹⁷⁷, se encontra associada ao pagamento dos serviços contratados para a realização do programa de salvaguarda e promoção patrimonial do ciclo da Páscoa em Idanha-a-Nova, então em curso.

O município promoveu ainda um conjunto de iniciativas culturais com vista a fomentar relações de diplomacia cultural com agentes políticos e com a imprensa – como foi o caso da celebração do 20.º aniversário do CCR, anteriormente descrito. No seu conjunto, estas práticas de agenciamento de políticas patrimoniais deverão ser aqui entendidas como parte de uma genealogia de poder em torno da cultura popular, no contexto da Beira Baixa (cf. Vera Marques Alves 1997; 2003; Rovisco 2013).

Valdimar Hafstein definiu o tipo de intervenção política associada à implementação da Convenção do PCI através do termo ‘regime patrimonial’, designando-o um processo de formação de conhecimento que atua como um “regime de verdade” (2007: 76). Entre outras coisas, o regime patrimonial é definido como “uma forma de conhecimento, repleta de especialistas e profissionais, jornais e conferências, que se preocupam frequentemente com os meios e não com os fins” (2007: 76). Como veremos mais adiante, neste subcapítulo, o projeto de elaboração da candidatura dos Mistérios da Páscoa, acabou por ser interrompido devido a desentendimentos financeiros e políticos entre as partes, o que resultou, precisamente, numa subordinação dos fins em relação aos meios.

Neste novo cenário de patrimonialização do ciclo da Páscoa, em que um reconhecido especialista do campo do património em Portugal, e a sua equipa, entram em campo, importa então questionar:

¹⁷⁶ Note-se que entre 2016 e 2017 uma parte dos gastos no património imaterial terão sido, também, parcialmente usados para custear atividades relativas à participação do Município na Rede de Cidades Criativas da UNESCO, e ao processo de inventariação do Bodo de Monfortinho na lista nacional do PCI. Contudo, este segundo projeto não representará um acréscimo significativo de despesas do Município nesta rubrica, dado que foi conduzido por Eddy Chambino, no âmbito das suas funções laborais enquanto técnico de investigação cultural do CCR.

¹⁷⁷ Como referi anteriormente neste subcapítulo, o trabalho de pesquisa e documentação realizado no âmbito da criação do programa de salvaguarda e promoção patrimonial do ciclo da Páscoa em Idanha, coordenado por Paulo Lima, decorreu entre meados do 2016 e o mês de maio de 2017.

Como se transpôs o dispositivo de figuração da “religiosidade popular” para o quadro a moldura do PCI? Que motivações e sentidos sociopolíticos e culturais estruturam o projeto de patrimonialização dos repertórios religiosos praticados no concelho?

Durante a apresentação pública do primeiro programa de salvaguarda, por ocasião da celebração do 20.º aniversário do CCR o presidente da autarquia descreveu o trabalho de implementação da Convenção do PCI que estava em curso no concelho, da seguinte forma:

Ao longo destas últimas semanas temos feito aqui um trabalho com as diferentes vilas e aldeias do nosso concelho, e com as diferentes paróquias, com os párocos, com as Misericórdias, com outras associações, e entidades, algumas delas informais, com quem temos reunido (...). As pessoas, as nossas gentes vivem, de facto, todas estas ações e estes momentos de uma forma absolutamente extraordinária! Isto para mim tem sido muito enriquecedor (...) Ultimamente, temos estado com as pessoas para lhes pedir e perguntar se querem estar com este nosso processo, se querem participar neste processo de inscrição desta nossa riqueza cultural na lista das boas práticas da UNESCO, e que este processo que temos vindo a desenvolver tem sido para nós absolutamente enriquecedor. Por que são as pessoas de Idanha que são os verdadeiros atores de todo este processo [e os] que deverão querer, ou que quererão tomar parte deste processo. (Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, 2 de fevereiro, 2017).

Já no contexto etnográfico de conceção do programa de patrimonialização dos Mistérios da Páscoa (de setembro de 2016 a abril de 2017) foram realizados encontros com as comunidades religiosas das diversas paróquias do concelho. Nessas ocasiões o coordenador do projeto, António Catana juntamente com um técnico da câmara municipal, na presença do próprio Presidente da Câmara, informaram os praticantes dos rituais, os dirigentes de associações locais e os presidentes das juntas de freguesias sobre os objetivos do projeto em curso.

Ainda na conferência de apresentação preliminar do programa – no âmbito de 20º aniversário do CCR – Paulo Lima, o coordenador, revelou aos presentes a intenção de se criar um programa de salvaguarda destinado ao Registo de Boas Práticas da UNESCO:

O projeto que aqui nos reúne, os Mistério da Páscoa em Idanha, não é um projeto que tenha nascido hoje, ele não resulta de alguns anos para cá! Ele resulta daquilo que são pesquisas, entrevistas. É um projeto com 40 anos, no mínimo, e aqui, nestes 40 anos coloco, se calhar, como processo inicial aquilo que foi a recuperação do cântico das almas em Idanha-a-Nova, mas que se começa a estruturar de forma mais visível, a partir de 2009, com as chamadas agendas, que no fundo se refletem ao nível de um documento que é anualmente editado e que nos permite aceder ao território, que neste tempo cria, comemora, todo o momento da Paixão e da Ressurreição de Jesus Cristo. E, poderemos ver neste

primeiro desdobrável deste programa que em 2009 tínhamos 173 manifestações e sete anos depois isto altera-se para 250. Isto significa que aqui há um trabalho profundo, talvez até me atreva a dizer único em Portugal, com esta dimensão. E, é este projeto que leva à construção deste Programa para a Salvaguarda e Promoção dos Mistérios da Páscoa, que nos seus objetivos tem: a organização da informação, uma etnografia global, a produção do Plano de Salvaguarda e Promoção, e aquilo que era o nosso projeto, também inicial, a inscrição das manifestações associadas aos Mistérios da Páscoa no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial. (Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, 2 de fevereiro, 2017).

São aqui claramente discriminados os principais objetivos do projeto: i) a condução de uma etnografia dos repertórios do ciclo quaresmal e pascal no concelho; ii) a produção de um Programa de Salvaguarda e Promoção dos Mistério da Páscoa; iii) a inscrição dessas manifestações no Inventário Nacional do PCI. A estes objetivos acresce ainda a intenção de iv) inscrever o programa de salvaguarda na Lista de Boas Práticas do PCI da UNESCO, como foi declarado no discurso do presidente do município, apresentado na citação anterior. Portanto, a contagem do crescimento do número de manifestações religiosas discriminada pelo coordenador procura legitimar o sucesso de cerca de 40 anos de práticas de folclorização dos repertórios locais enquanto “boas práticas” patrimoniais.

A Lista de Boas Práticas de Salvaguarda (2009), corresponde a uma terceira “categoria” criada pela Convenção PCI (2003), retificado em 2006, embora só tenha sido implementado em 2009, no contexto da quarta sessão do Comité Intergovernamental da UNESCO. De acordo com o 18º artigo da Convenção do PCI o Comité reúne-se anualmente para selecionar programas, projetos e atividades que tenham sido apresentados pelos Estados Membros para serem a inscritos nessas listas do PCI, consignada aos programas que melhor refletem os princípios e objetivos da Convenção do PCI¹⁷⁸ (cf. (Hafstein 2009: 102). Os valores da UNESCO que regem os critérios de “seleção” e “exibição” dos bens inscritos neste registo são os mesmos que se aplicam às outras listas – vinculados ao próprio conceito de ‘património imaterial’ –, a diferença encontra-se na natureza do objeto. No caso da lista de “salvaguarda urgente” e da lista dos “bens representativos” do PCI, a avaliação dos programas recai sobretudo no valor patrimonial das próprias manifestações; enquanto no registo das “boas práticas” a avaliação centra-se na conceção do próprio programa de patrimonialização. Ou seja, o que está sob avaliação não é prática cultural, a salvaguarda e promoção de um “*know-how*”, ou os “objetos” imateriais, mas a eficácia¹⁷⁹ da conceção de um programa de iniciativas de salvaguarda, em função da

¹⁷⁸ Segundo Valdimar Tr. Hafstein, esta terceira lista surgiu de uma proposta apresentada na terceira sessão da Reunião Intergovernamental de Especialista apontados para a redação do Projeto de Convenção Preliminar para a Salvaguarda do PCI, que teve lugar em junho de 2003 (Hafstein 2009: 102).

¹⁷⁹ Dependendo da candidatura envidado pelo Estado Membro, o programa poderá ser concebido e avaliado prospectivamente (a ser implementado) ou retrospectivamente – neste caso a apresentação de um projeto já

sua proximidade com os sistemas regulamentares de salvaguarda do PCI disseminados pela UNESCO. É também avaliada a capacidade do programa de criar uma rede de relações entre diferentes escalas de governação.

A etnografia (patrimonial) do ciclo quaresmal e pascal conduzida pelo especialista, decorreu em paralelo à minha pesquisa de terreno. Apesar de me ter sido vedada a possibilidade de acompanhar mais diretamente o processo (nomeadamente a através do método de *observação participante*), mesmo assim fui tomando conhecimento dos principais métodos de pesquisa que estavam a ser aplicados em campo, sobretudo no contexto de eventos públicos consagrados à apresentação do projeto. Durante a minha própria pesquisa empírica cruzei-me por vezes em campo com os elementos da equipa que conduzia o projeto, tendo por isso observado, pontualmente, o próprio processo de documentação dos repertórios quaresmais. A equipa era constituída por um antropólogo (o coordenador do programa), dois fotógrafos e um realizador de documentários, contando também com outros colaboradores pontuais.

Para uma descrição sistematizada das principais práticas metodológicas e dados etnográficos identificados e analisados pela equipa do projeto seguirei aqui o discurso apresentado pelo seu coordenador, no contexto de um dos cursos de religiosidade popular, no Fórum Cultural de Idanha-a-Nova.

Numa primeira fase do processo foi realizado um levantamento documental dos bens patrimoniais, imóveis e móveis, no município. Este processo incluiu o registo de conjuntos toponímicos nas diferentes paróquias e a identificação de bens patrimoniais como cruzeiros, igrejas ou capelas existentes nessas localidades. O aprofundamento do conhecimento da história local de cada uma das paróquias do concelho foi complementado por uma pesquisa bibliográfica na Torre de Tombo, onde foram encontrados “cerca de 900 registos” sobre as localidades do município (as expressões entre aspas correspondem a transcrições diretas do discurso do coordenador do projeto). Realizou-se também um mapeamento das várias paróquias, através da qual se procurou conhecer melhor a dramaturgia popular na base articulada com o culto aos santos locais.

Num segundo momento, documentaram-se os objetos no interior dos espaços de culto das paróquias no município, sobretudo os artefactos usados nos rituais do ciclo pascal. Foi dada uma atenção especial à dimensão simbólica e aos usos performativos desses objetos. Neste sentido, a pesquisa em torno da dimensão ‘imaterial’ do património foi aqui articulada com o designado património ‘material’. Note-se que a polarização entre estes dois domínios, associada à criação do PCI,

implementado (Cf. “Operational Directives”, UNESCO 2018). Nos termos de Erving Goffman, este processo de elaboração de um program de salvaguarda poderá ser uma questão de reenquadramento retrospectivo ou prospetivo de conformação de uma atividade (Goffman 1974: 543) .

tem sido um tema amplamente discutido no campo dos estudos críticos sobre o património cultural (cf.: Kearney 2009; Kirshenblatt-Gimblett 2004; Smith 2006).

No entanto, o principal eixo de desenvolvimento do projeto de patrimonialização teve por base uma aturada pesquisa sobre o papel que as duas Confrarias do Santíssimo Sacramento¹⁸⁰ e das quatro Irmandades das Santas Casas das Misericórdias¹⁸¹ existentes no município tiveram na reprodução das práticas de religiosas na esfera da comunidade. Como vimos no segundo capítulo desta tese, até ao período do liberalismo português, as atuais 17 paróquias que existem no concelho correspondiam a concelhos autónomos. Foi durante esse período que os diferentes municípios foram sendo progressivamente aglomerados no que hoje é o extenso território administrativo de Idanha-a-Nova. Enquanto estruturas religiosas locais as Misericórdias tiveram um papel fundamental na retenção e transmissão da memória social das populações locais. Assim, a maioria dos repertórios religiosos hoje praticados no concelho foram assegurados e/ou revitalizados por estas instituições religiosas. Por seu lado, a persistência cultural destes repertórios religiosos tem constituído um importante veículo para a reprodução de formas de sociabilidade e de mundividências locais (este tópico será desenvolvido no próximo capítulo da tese, o último). Portanto, o programa patrimonial vem, no fundo, reforçar uma articulação entre os repertórios praticados nas diversas comunidades religiosas, dando visibilidade a uma diversidade de histórias locais. Foi nesse sentido que o coordenador do projeto renomeou o programa de “Páscoa na Idanha¹⁸²”, demarcando assim uma linha de tematização distinta do programa dos Mistérios da Páscoa em Idanha, descrito no subcapítulo anterior.

No âmbito do estudo destas instituições religiosas locais a equipa de património procedeu, em campo, à identificação dos diferentes elementos que as integram, mas também ao mapeamento de outros grupos associativos ou informais responsáveis pela prática dos repertórios quaresmais. Segundo a contagem apresentada pelo coordenador do projeto – durante o processo de patrimonialização (2016-2017) do ciclo quaresmal – aderiam às práticas cerca de 80 pessoas em cada aldeia, perfazendo, aproximadamente, um total de 300 praticantes no concelho. Como vimos no segundo capítulo da tese, o prestígio público da Convenção do PCI traduziu-se localmente numa maior adesão de pessoas às práticas rituais, tendo a sua participação sido, em muitos casos, diretamente associada à possibilidade de verem as tradições das suas terras publicamente representadas e reconhecidas como ‘património imaterial’ da humanidade.

¹⁸⁰ Na vila de Idanha-a-Nova e no Ladoeiro.

¹⁸¹ Santa Casa da Misericórdia de Alcafozes, Proença-a-Velha, Salvaterra do Extremo e Segura.

¹⁸² “Idanha” constitui a principal referência pela qual as populações do concelho situam as suas respetivas localidades. No entanto, o termo designa também elementos históricos que foram partilhados um pouco pelas suas diferentes populações – e.g. o modo de vida rural, a sua condição raiana. Em muitas publicações locais, sobretudo sobre a história ou cultura popular e religiosa, encontramos um uso frequente do termo “terras de Idanha”.

Produziram-se ainda mapas genealógicos dos agregados rituais nas respectivas localidades de modo a identificar padrões associados à transmissão desses repertórios tradicionais. Com base no mapeamento dos processos históricos de reprodução, descontinuação e revitalização desses repertórios, em articulação com os elementos que integram os rituais no presente, foi identificado o fenómeno contemporâneo de reapropriação feminina destas práticas. No segundo capítulo desta tese defini este fenómeno por referência ao conceito de ‘feminização’ do campo religioso, tal como esse foi teorizado por Lena Gemzöe (2000). No passado muitos destes rituais, e a EdA em particular, foram sobretudo praticados por grupos de homens ou por grupos mistos (cf. Capítulo 1: “As Etnografias da EdA na Beira Baixa”). O fenómeno social de regresso-à-terra e o trabalho de revitalização da EdA encontram-se aqui recorrentemente ligados à feminização dos seus agregados, pois foram principalmente as mulheres que tomaram a iniciativa de retomar esta prática ritual. Já no âmbito da minha pesquisa preliminar de terreno, conducente à elaboração da presente tese de doutoramento, o processo de feminização da EdA foi por mim identificado como uma importante linha de desenvolvimento etnográfico associada ao processo de revitalização ritual. Para uma problematização teórica deste processo social leia-se a minha tese mestrado, intitulada *Depois da Morte – O Restauro Imaterial da Encomendação das Almas* (Antunes 2015), ou o artigo que redigi em conjunto com João Edral (2014).

Portanto, uma das transformações mais relevantes que o projeto de patrimonialização do ciclo da páscoa trouxe ao contexto social de Idanha-a-Nova foi, seguramente, a legitimação oficial e a notabilização pública deste facto social. A mudança de papéis de género nos agregados rituais evidenciam uma transformação social no quadro ideológico de tradições católicas que têm sido, geralmente, entendidas como sendo profundamente conservadoras. Decorrente dessa tomada de consciência política sobre a agência das mulheres na condução da vida religiosa das aldeias, a formulação da candidatura à UNESCO passou a afirmar-se, em si mesma, como uma política de igualdade de género.

Com este projeto de patrimonialização procedeu-se à identificação, documentação e à criação de uma narrativa de conjunto a partir de diferentes histórias locais e dispersas no concelho, que nas palavras do seu coordenador “tiveram também percursos e formas de *popularização* diferentes”. Com o projeto Páscoa na Idanha pretendeu-se criar um complexo patrimonial que, por um lado, articulasse e problematizasse a matriz histórica e cultural destes repertórios e, por outro, devolvesse à sua população um olhar renovado para estas “tradições” (supostamente conservadoras), como um dos motores contemporâneos de transformações social destas terras raianas, nomeadamente no quadro sociológico dos papéis de género.

Para esse efeito foi criada uma plataforma digital dedicada ao programa de salvaguarda e promoção dos ciclos da Páscoa, com o intento de reunir e classificar a documentação realizada –

incluindo o património imóvel, móvel, os lugares, os sons, os atores e os percursos rituais. Esta plataforma digital foi também concebida como uma ferramenta tecnológica de acesso público aos conteúdos etnológicos sobre os repertórios locais em cada uma das localidades. A possibilidade de mapeamento digital dos locais e formas de culto e a calendarização virtual (on-line) destas manifestações rituais, facilitariam, também, o acesso dos “visitantes” aos respetivos contextos locais onde são praticadas, através do uso dos seus telemóveis. A plataforma digital Páscoa na Idanha¹⁸³ corresponde aqui a uma forma de sofisticação etno-tecnológica face à publicação da agenda dos Mistérios da Páscoa em Idanha, abrindo também a possibilidade de funcionar como um sistema de museologia performativa (Kirshenblatt-Gimblett, 2015), neste caso gerido pelo CCR.

A 6 de fevereiro de 2018, a Câmara Municipal de Idanha-a-Nova (CM de Idanha-a-Nova) – na pessoa do presidente, em companhia de alguns assessores e do próprio coordenador do projeto – entregou o dossier de candidatura dos Mistérios da Páscoa, entretanto renomeada de “Páscoa na Idanha”, junto da Comissão Nacional da UNESCO (CNU). Desta forma, formalizou-se um primeiro procedimento institucional conducente ao pedido de inscrição do projeto na Lista das Boas Práticas da UNESCO. Contudo, o documento da candidatura (o formulário “ICH-03 Form”) foi entregue com uma série de espaços por preencher e, por essa razão o documento acabou por ser devolvido à CM-Idanha-a-Nova para que, num prazo adicional, fosse submetida uma nova candidatura à CNU, mas sem espaços em branco¹⁸⁴.

Esta situação de negligência burocrática foi provocada por um desentendimento prévio entre o especialista do património imaterial e a Câmara Municipal (e com alguns dos eruditos locais). Pelo que fui informalmente informado, as exigências e exetativas da Câmara Municipal face ao volume de trabalho necessário à conclusão da candidatura, e à implementação do plano de salvaguarda dos repertórios da Páscoa em Idanha, não corresponderam ao acordo inicialmente estabelecido entre ambas as partes. Em suma, devido à insuficiência de recursos financeiros que garantissem à equipa contratada terminar o projeto, de modo economicamente sustentável, gerou-se um conflito de interesses e exetativas em torno da candidatura a PCI.

Por isso, este primeiro projeto de patrimonialização foi interrompido e os seus objetivos institucionais não foram cumpridos, nomeadamente no que concerne à sua inscrição nas listas da UNESCO e no Inventário Nacional do PCI. Na sequência deste episódio, um dos agentes culturais da Câmara Municipal de Idanha-a-Nova redigiu uma segunda versão da candidatura. No entanto, esta recebeu um parecer negativo da CNU. Pelo que consegui apurar durante a minha etnografia – e note-se, mais uma vez, que me foi negado o acesso ao estudo dos bastidores políticos deste processo de

¹⁸³ No entanto, apesar da plataforma ter sido criada e de alguns dos conteúdos etnográficos terem sido disponibilizados na mesma, o projeto encontra-se de momento em suspensão.

¹⁸⁴ Esta informação foi-me comunicada por um dos elementos da CNU e por um dos trabalhadores do CCR.

patrimonialização – o parecer negativo deveu-se sobretudo a uma conceção errada por parte das CM de Idanha-a-Nova do propósito da lista da UNESCO a que concorriam (“boas práticas”). Segundo o parecer redigido pela Comissão, o objetivo não era justificar o valor patrimonial dos bens culturais (os repertórios rituais do ciclo da Páscoa em Idanha-a-Nova), mas antes argumentar em que medida a conceção e/ou implementação do programa patrimonial (imaterial), conduzido pelas instituições e comunidades religiosas, era exemplar das “boas práticas” de salvaguarda aconselhadas pela UNESCO. A CNU criticou ainda o uso do termo “autenticidade” no texto da candidatura submetida, por este ser um critério desconsiderado e até mesmo contrário aos princípios orientadores para titulações nas listas da UNESCO (cf. Bortolotto 2013). Em suma, depois de um longo processo de investigação e de práticas de tradução e implementação da Convenção do PCI no concelho e de um investimento financeiro avultado, realizado pelo CM de Idanha-a-Nova, o processo foi interrompido devido a desentendimentos políticos e financeiros entre os seus agentes.

Num cenário global, importa agora, em tom de conclusão, explicitar o modo como este caso de implementação do PCI, em Idanha-a-Nova, poderá contribuir para o campo mais amplo de estudos críticos do património cultural (imaterial). As críticas que foram feitas por muito autores à história do conceito e do campo do ‘folclore’¹⁸⁵ (cf. Handler 1988; Kirshenblatt-Gimblett 2006; Löfgren 1989) – e que levaram o Comité Intergovernamental de Salvaguarda do Património Cultural Imaterial a adotar o conceito de ‘património cultural imaterial’ – poderão ser aqui revistas a partir deste caso de estudo. Tal como Barbara Kirshenblatt-Gimblett apontou “o que era então chamado folclore, falhou”, porque “não é a criação única de um indivíduo; existe em versões e variantes, ao invés de uma forma única, original e autoritária” (2006: 165). Assim, o novo conceito de ‘património imaterial’ pretendeu enfatizar uma mudança de focos da valorização dos “artefactos (contos, músicas, tradições) para as pessoas (intérpretes, artesãos, curandeiras) e os seus conhecimentos e competências” (ibid). Num argumento semelhante, embora mais cético relativamente a esse “pormenor semântico” (a mudança de designação¹⁸⁶), Kristin Kuutma observou que as “interpretações locais do novo termo [‘património cultural imaterial’] criaram problemas recorrentes de tradução” (Kuutma 2015: 51). Segundo a autora, este novo formato de conhecimento “transporta tacitamente uma referência a [ideias de] propriedade ao mesmo tempo que atribui a construção à sua contraparte” (ibid.) – ou seja, aos praticantes do PCI (neste caso aos agentes da revitalização e atores rituais da EdA). Portanto, para a autora, o processo de implementação do ‘património imaterial’ é similar, em termo pragmáticos, à abordagem usada no campo disciplinar do “folclore”. No entanto, como vimos anteriormente, no primeiro capítulo da tese,

¹⁸⁵ Nomeadamente a respeito à sua influência disciplinar e metodológica em processos de emblematização nacionalistas de expressões locais da cultura popular.

¹⁸⁶ Importa aqui não esquecer que em 1989, na Conferência Geral da UNESCO os comitê adotou uma Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular (“Folklore”).

no contexto português o processo de folclorização não é contíguo ao conceito de folclore (cultura popular). A instrumentalização política do folclore enquanto sistema de governação local e regional não é recente. De fato, este processo pode ser rastreado até ao período anterior ao ano de 1938, momento em que a Secretaria da Propaganda Nacional e o Secretaria Nacional de Informação (SPN/SNI) realizaram um concurso nacional premiando “A Aldeia Mais Portuguesa de Portugal”. Mesmo atendendo às diferenças contextuais e às diferentes nomenclaturas conceptuais deste campo disciplinar, o facto é que também em Portugal o folclore foi também sujeito a manipulações ideológicas na criação de políticas nacionalistas do Estado Novo (cf. Alves 2013). No entanto, ao atual paradigma epistemológico e metodológico do PCI subjazem os mesmos “atos instrumentais de identificação, mapeamento e celebração” (Kuutma 2015: 51) usados no estudo da cultura popular, para além das instrumentalizações políticas a que estes foram ou possam vir a estar sujeitos. O PCI pode ser assim considerado como um instrumento político que reproduz e atualiza conhecimentos disciplinares envolvidos na salvaguarda e promoção de expressões culturais populares.

Seguindo esta linha de pensamento, podemos entender que a mudança conceptual proposta pela UNESCO do conceito ‘folclore’ para o de ‘património imaterial’ foi localmente usada para traduzir um longo processo de folclorização de repertórios religiosos locais, no que vimos anteriormente tratar-se da instituição de campo de folclorização religioso, inscrito e administrado por um dispositivo de figuração da cultural popular. Portanto, podemos afirmar que à escala local, pelo menos neste caso, a implementação do “património cultural imaterial” consistiu, fundamentalmente, numa atualização conceptual do processo de objetificação cultural inerente a um processo previamente instituído no município de recriação e emblematização da cultura popular de base rural. Independentemente da categoria disciplinar usada para mapear este processo político, trata-se aqui, indubitavelmente, do reenquadramento patrimonial de uma (re)montagem cultural, de cunho folclorista, liderado por António Catana.

No entanto, este processo de reconfiguração patrimonial – e fazendo aqui uso da teoria da análise de enquadramentos apresentada na introdução deste capítulo da tese – foi também responsável pela introdução de novas leituras políticas sobre a realidade social no concelho. Trata-se de um processo realmente interessante e relevante para ser analisado: *De que forma a adaptação de uma convenção internacional, filiada aos princípios internacionais dos direitos humanos, acaba por abrir novas leituras sobre realidade social no concelho?* Dois aspetos inovadores associados à implementação do PCI em Idanha-a-Nova, foram o reconhecimento do papel dos migrantes na revitalização e condução das estruturas e grupos religiosos nas freguesias do concelho, e a abertura para uma reflexão sociopolítica em torno das questões de género. Estes dois tópicos serão retomados e desenvolvidos no subcapítulo 4.7 – “Conectividade Ritual” –, em que se analisa um segundo momento do reenquadramento patrimonial do ciclo da Páscoa em Idanha, desta vez liderado autonomamente pelo próprio CCR.

4.5. A ‘Culturalização’ da Encomendação das Almas em Proença-a-Nova. Circulação de Grupos, Performance Musical e Práticas Artísticas.

Neste subcapítulo analiso políticas e práticas culturais adotadas pelo município de Proença-a-Nova com vista à patrimonialização da EdA. Relevo aqui o modo como as encomendadoras de Corgas têm vivido o trânsito ritual entre o campo intermunicipal de representação cultural de tradições locais e a ritualização diária da EdA durante a Quaresma na vida social da aldeia.

À semelhança dos usos culturais da EdA no município de Idanha-a-Nova, também aqui os processos de emblematização e espetacularização do ritual inserem-se numa tradição de processos de ‘objetificação’ (cf. Handler 1988) cultural – que irei descrever de seguida. As práticas de patrimonialização da EdA no município de Proença-a-Nova decorrem de um processo de emblematização local idêntico ao que foi implementado no concelho de Idanha-a-Nova. Um dos principais projetos de tematização da EdA, enquanto bem cultural vinculado à identidade do município, consistiu na criação de um evento anual dedicado à exibição dos grupos de EdA. Esta tornou-se a principal moldura institucional associada à sua patrimonialização – um processo que decorre no presente.

Desde a criação do evento dedicado a exibição da EdA no concelho, em 2011, o ritual passou a ser articulado com um conjunto de outras iniciativas locais de tematização de uma identidade¹⁸⁷ local, com recurso a expressões da cultura popular de base rural. A inclusão do ritual num repertório de tradições locais passou então a servir de instrumento de construção identitária, num processo que poderá ser compreendido a partir do que Ovar Löfgren define como um ‘*do-it-yourself kit*’ de construção de uma ideologia – neste caso de pendor regionalista e não nacionalista. Juntamente com a celebração da gastronomia regional (o maranho), com o complexo das aldeias de xisto¹⁸⁸ ou com a rede de moinhos de água no concelho, o evento de exibição da EdA resulta de um processo de “seleção, categorização, recontextualização e de congelamento” de versões autorizadas e intemporais da cultura popular do município (Löfgren 1989: 12).

A mobilização da EdA enquanto instrumento de construção identitária do município tem também compreendido a mobilização de conhecimento etnográfico e históricos como forma de contruir e/ou

¹⁸⁷ Os usos da cultura popular na formulação política de uma identidade local foi uma linha de ação política adotada por muitos municípios portugueses, através da qual a cultura popular; a este respeito vejam-se, por exemplo, os trabalhos de Paula Godinho (2010) ou Paulo Raposo (2004).

¹⁸⁸ No concelho de Proença-a-Nova as aldeias de Oliveira e Figueira fazem parte da Rede de Aldeias de Xisto. Esta rede trata-se de um projeto de desenvolvimento sustentável, de âmbito regional, liderado pela ADXTUR- Agência para o Desenvolvimento Turístico das Aldeias do Xisto, em parceria com 21 Municípios da Região Centro, abrangendo 27 aldeias distribuídas por essa região (cf.: <https://aldeiasdoxisto.pt/>).

validar a o seu valor enquanto emblema identitário. Note-se, todavia, que por contraste com as etnografias clássicas redigidas sobre a EdA no concelho de Idanha-a-Nova, neste território encontramos uma menor quantidade de registos sobre a prática do ritual (cf. Capítulo 1). A etnografia realizada por Maria Assunção Vilhena – intitulada, *Gentes da Beira-Baixa – Aspetos Etnográficos do Concelho de Proença-a-Nova* (2004 [1995]) – constitui hoje a principal referência legitimadora da importância da EdA na afirmação das culturas locais do concelho. Importa destacar o subcapítulo intitulado “Gente de Fé Ardente”, onde é possível ler uma descrição abrangente das principais formas de expressão religiosa nesta região do pinhal da Beira, bem como uma caracterização das irmandades religiosas que foram responsáveis pela sua persistência histórica. Tendo a EdA deixado de se realizar em todas as localidades deste município – sobretudo devido ao esvaziamento populacional destas freguesias a partir dos anos de 1940 (cf. Capítulo 2) –, a partir do início dos anos de 1990, com o fenómeno social do regresso de migrantes à terra grupos formados por mulheres têm-se dedicado ao trabalho de revitalização da EdA nas suas respetivas aldeias. Atualmente o ritual é praticado em seis localidades do município: nas aldeias de Atalaias, Chão do Galego, Corgas, Cunqueiros, Galisteu Cimeiro e Vergão. Nas aldeias de Chão do Galego e de Cunqueiros os grupos praticam rituais quaresmais em que pedem pela intenção das *almas do purgatório*. De um ponto de vista formal as práticas destas duas últimas aldeias distinguem-se da EdA, sendo geralmente designadas por Excelências e/ou “Insolências”¹⁸⁹. Apesar das diferenças cerimoniais e da sua designação, os seis casos são hoje entendidos no município como fazendo parte de um mesmo universo de formas populares de culto aos mortos.

Comparativamente ao contexto de Idanha-a-Nova, no concelho de Proença-a-Nova os grupos da EdA não foram, no seu conjunto, submetidos a processos articulados de folclorização. De acordo com a minha pesquisa preliminar de terreno, realizada no âmbito do mapeamento de agregações da EdA na Beira Baixa, o único caso de folclorização que observei foi o grupo da EdA na aldeia de Atalaias. O ritual foi aí recriado pelo Grupo de Danças e Cantares Populares de Sobreira Formosa, liderado pela ensaiadora do rancho, Isilda Ribeiro, – uma ex-regente do ensino primário. De facto, ao assistir-se à apresentação dos grupos da EdA no concelho, o grupo de Atalaias caracteriza-se por um conjunto de aspetos estéticos que o diferenciam dos restantes agregados. O aprimoramento da técnica vocal usada no canto tem uma qualidade impressionante. A formação do grupo em redondo, os trajes ltuosos usados pelas encomendadoras, ou a forma como o sistema de canto responsorial foi integrado na

¹⁸⁹ A designação atribuída pela população ao ritual quaresmal das “Insolências” em Chão do Galego tem sido contestada por alguns eruditos locais, pois consideram-na uma corruptela de Excelências; para mais detalhes etnográficos sobre esta prática leia-se o meu artigo “«Insomnolências» e notas de campo do filme «P’ra Irem P’ró Céu»” (Antunes 2014).

esfera do próprio círculo ritual, são também elementos que revelam a extensão do trabalho associado à sua folclorização.

Ainda antes da criação do encontro de cantares quaresmais no concelho, em 2011, alguns grupos da EdA foram convidados a participar num dos principais eventos nacionais de emblematização e mercadorização da cultura popular que teve lugar em Portugal nas últimas décadas: a Expo 98¹⁹⁰. No âmbito do programa musical Sons da Tradição, com a curadoria do etnomusicólogo José Alberto Sardinha, no sábado de 18 de julho de 1998, vários grupos da EdA participaram num evento intitulado “Noite Religiosa – Almas da Idanha, Almas do Pinhal, Batalha e Souto da Casa”. Os grupos presentes atuaram no Anfiteatro da Doca, com vista para o Rio Tejo, num espetáculo que teve início às 24 horas, tematizando uma das prescrições rituais regularmente usadas em contextos locais (Comissariado da Exposição Internacional de Lisboa, vol.2: 104).

Mais recentemente, desde 2011, como referi, a Câmara Municipal de Proença-a-Nova tem organizado um evento, em formato de festival, chamado “A Encomendação das Almas - Cânticos Quaresmais”, onde se juntam encomendadoras dos diferentes grupos existentes no concelho para exibirem os seus respetivos rituais. Algumas encomendações foram revitalizadas por ocasião deste encontro anual¹⁹¹. No entanto, na aldeia do Galisteu e de Corgas, a EdA foi revitalizada na década de 1990, por iniciativa de migrantes de regresso-à-terra (cf. Capítulo 2). Na sua terceira edição, em 2013, o grupo de encomendadoras da aldeia de Proença-a-Velha (concelho de Idanha-a-Nova) foi convidado a exhibir a sua versão da EdA. Desde então tem-se mantido a prática de convidar um grupo do município de Idanha-a-Nova¹⁹².

O evento é publicitado um pouco por toda a vila, em cartazes, e também na imprensa regional. Por essa ocasião, os grupos de encomendadoras das várias localidades congregam-se num espaço programado – geralmente o Parque Urbano Comendador João Martins, que se situa no centro da vila de Proença-a-Nova – para exibirem fragmentos dos seus repertórios rituais. Usualmente cada grupo tem o limite de 20 minutos para a apresentar a sua encomendação. Dada a instabilidade das condições climatéricas próprias do tempo da Quaresma os técnicos da Câmara Municipal de Idanha-a-Nova optaram, muitas vezes, por mudar o local da performance para um espaço interior. No entanto, esta recontextualização é, em certos casos, avessa a certos aspetos experienciais que se pretendem criar e viver na EdA. No caso específico de Corgas, a adversidade do tempo é entendida como uma ação sacrificial e, por outro lado, a eficácia do ritual encontra-se associada à interação acústica entre grupos,

¹⁹⁰ Exposição Internacional de Lisboa de 1998, dedicada ao tema “Os oceanos: um património para o futuro”, realizada em Lisboa – de 22 de maio a 30 de setembro de 1998. Teve como objetivo comemorar os 500 anos dos Descobrimentos Portugueses.

¹⁹¹ Na aldeia do Vergão a EdA foi revitalizada em 2017

¹⁹² O mesmo sucede no nos Encontros de Cantares Quaresmais em Idanha-a-Nova, organizados pelo Fórum Cultural, que convida anualmente um dos grupos do município de Proença-a-Nova a atuar no encontro.

envolvendo e inscrevendo-se na paisagem sonora da aldeia (cf. Capítulo 3). Com a acomodação dos grupos no interior de edifícios¹⁹³ perde-se o jogo acústico do ritual, que como vimos no terceiro capítulo desta tese, se destina a um auditório invisível (as casas da aldeia).

No âmbito da realização deste evento a Câmara Municipal de Proença-a-Nova publica, anualmente, um programa com as quadras da EdA que irão ser cantadas por cada grupo. Estes programas são distribuídos pelo público presente de maneira a que cada espetador possa acompanhar as letras dos versos cantados pelos grupos. Encontramos também aí um curto texto onde se descreve e contextualiza a EdA, incluído a sua expressão cultural no concelho. Sobre este último aspeto, no folheto correspondente à edição de 2015, pode ler-se o seguinte:

Na maioria das povoações perdeu-se há muitas décadas. E a falta de continuidade por pessoas mais jovens leva a que mesmo as aldeias que conservam a tradição tenham dificuldade em cantar com regularidade. Apenas na aldeia de Corgas a oração é feita sem falhas todas as noites ao longo da Quaresma. Atalaias, Corgas e Galisteu fazem a encomendação das almas com letras e músicas muito distintas, enquanto Chão do Galego e Cunqueiros cantam as “excelências”, com uma letra muito idêntica.

Note-se que os grupo de Atalaias, Vergão, Galisteu e Cunqueiros apenas apresentam a EdA neste encontro anual, organizado pela câmara municipal, ou em eventos semelhantes organizados por municípios vizinhos. Por vezes estes grupos apresentam o ritual no contexto da própria aldeia¹⁹⁴, sobretudo aquando do regresso sazonal de migrantes da terra durante as férias da Páscoa.

Por ocasião dos encontros municipais da EdA os grupos de encomendadoras são transportadas das suas localidades numa carrinha da câmara municipal. Chegadas à vila de Proença-a-Nova são recebidos no espaço onde irá decorrer a apresentação, preparando-se depois para a atuação¹⁹⁵. Os grupos que participam deste evento distinguem-se pelo uso de elementos folclóricos, como os trajes lutuosos ou as candeias. Como vimos na etnografia da EdA na aldeia de Corgas (cf. Capítulo2), estes

¹⁹³ Na vila de Proença-a-Nova em caso de chuva o evento tem sido transferido para o Complexo Gimnodesportivo (cf. Antunes 2014, 2015). Contudo, em 2015 o evento cultural da EdA realizou-se na Igreja Matriz de Proença-a-Nova, no sábado 19 de março. Importa aqui notar o processo de recontextualização especial numa igreja matriz de um ritual de matriz popular, que durante o período do Estado Novo foi banido de muitas aldeias pelos párocos locais.

¹⁹⁴ As encomendadoras estão também, geralmente, disponíveis para fazerem o ritual quando vêm investigadores e cineastas de fora com o objetivo de documentarem os seus repertórios quaresmais.

¹⁹⁵ Note-se que este espaço tem mudado aos longo dos anos, começou se realizar no Parque Urbano Comendador João Martins, como referi anteriormente. Contudo, é frequente ter de se mudar o local programado para um espaço interior dada a instabilidade e adversidade do tempo inverno. No entanto, esta medida é contrária ao à prescrições costumeira da EdA, segundo a qual a exposição das encomendadoras ao tempo frio e chuvoso do inverno, é uma forma de sacrifício implícita no ritual. “Faça chuva, faça vento, nós vamos encomendar as almas”, é uma das frases geralmente usadas pelas encomendadoras dos vários coletivos, para descreverem o compromisso religioso e a dimensão sacrificial envolvida na prática da EdA.

adornos estéticos são apenas usados em contextos de espetáculo, pois esses correspondem a momentos em que as encomendadoras se esmeram para representar uma “tradição” da aldeia. Ainda antes do início do evento os grupos de cada localidade são distribuídos por diferentes espaços, de forma que o público presente se possa aproximar de cada agregado aquando do momento da sua atuação.

No dia 23 de março 2017, pelas 21 horas, o evento tinha sido programado para o Largo da Devesa, na vila de Sobreira Formosa. Contudo, devido ao mau tempo o espetáculo realizou-se no interior da igreja matriz dessa vila. Antes do evento os grupos foram convidados pela Câmara Municipal de Proença-a-Nova para um jantar de convívio num restaurante local. Estes são ocasiões que geram bons momentos de sociabilidade entre os elementos dos diferentes grupos; as encomendadoras de aldeias distintas já se conhecem por participarem anualmente nos encontros municipais da EdA.

Chegados à igreja, os grupos da EdA foram distribuídos pelo espaço e o público foi ocupando o lugar dos fiéis. Eram sobretudo familiares, amigos e conterrâneos das encomendadoras do concelho, mas também alguns jornalistas da imprensa local e ilustres locais (*e.g.* professores, membros de associações locais, ou das juntas de freguesia) que aí se tinham deslocado para assistir às encomendações. Não se tratando de uma missa regular, os presentes (o público), ao invés de missais, traziam consigo os folhetos com os versos da EdA transcritos – que tinham sido previamente distribuídos pelos técnicos da câmara, à entrada da igreja.

Os encomendadores do Rosmaninhal (um grupo misto de homens e mulheres) foram posicionados, pelas técnicas da câmara, no centro do altar-mor e os grupos de Atalaias e dos Cunqueiros ocuparam as alas laterais do altar. Já os grupos do Galisteu e do Vergão foram encaminhados para o centro da igreja, sentando-se nos lugares dos fiéis, respetivamente à esquerda e à direita da nave. Momentos antes da sua atuação cada um desses dois grupos levantou-se e formou-se em coro junto às capelas laterais, de onde cantaram as suas encomendações. O grupo de Corgas ficou na entrada da igreja, junto à capela do Santíssimo Sacramento, local onde se localiza o antigo altar-mor, usado na realização da eucaristia no tempo anterior à recuperação da igreja. Por fim, o grupo do Chão do Galego ficou no canto oposto da igreja, junto à atual porta de entrada principal. Atendendo ao facto de que o público tinha sido convidado a sentar-se no lugar dos fiéis, portanto ao longo da nave central, os cânticos da EdA vindos das diferentes posições ao redor da nave, criaram um ambiente polifónico envolvente.

Nesta disposição geral dos grupos, o quadro performativo mais distinto e imponente encontrava-se instalado, precisamente, no altar-mor. Aí podíamos ver os elementos do grupo convidado desse ano, os encomendadores do grupo do Rosmaninhal (um grupo misto de homens e mulheres), vestidos com túnicas pretas, com carapuços altos e em bico, formados num círculo fechado. Alguns elementos traziam sinos que tocavam no final de cada encomendação.

Nos 20 minutos alocados para a realização de cada apresentação, alguns grupos de Proença-a-Nova aproveitaram para apresentar um segundo canto; tal foi o caso do grupo de Chão do Galego que, para além do canto das “Insolências”, exibiu ainda o canto quaresmal “O Lavrador da Arada”. O grupo da aldeia de Corgas depois de ter apresentado a sua EdA cantou as “Excelências”.

Reconhecendo que este evento possa ser compreendido por analogia a espetáculos de folclore – nomeadamente por contribuir para a “objetificação” (Handler 1988) e mercadorização de tradições populares, enquanto produtos culturais com valor de autenticidade local – impõe-se, ainda assim, questionar o seu valor sociocultural. Para o público na igreja/auditório a sensação é a de se estar a assistir a um concerto coral de encomendações, onde é possível (re)conhecer os versos e as melodias de cada grupo, ou ganhar uma ideia de conjunto relativa à diversidade de repertórios quaresmais existentes no concelho. Para as encomendadoras, para além da possibilidade de dar voz aos cânticos quaresmais em representação da sua terra, a sua participação significa ainda a partilha de uma experiência social que é de certo modo um momento extraordinário nas suas vidas – como é evidente nas conversas que se têm com encomendadoras de outras terras, ou na troca de orações locais para diversos fins (trovoadas, doenças de pelas, etc.). Portanto, uma das principais vocações destes encontros – para as encomendadoras – consiste nas formas de sociabilização que aí se realizam, nomeadamente, com a troca de amabilidades e elogios sobre as quadras cantadas ou sobre as entoações dos cânticos.

Paralelamente à organização do evento dos cânticos quaresmais, a Câmara Municipal de Proença-a-Nova tem apoiado um conjunto de projetos de natureza artística e etnográfica em torno da EdA que têm sido usados como meio de fomentar uma consciência do valor patrimonial da no concelho. Uma das primeiras iniciativas realizada nesse âmbito foi a programação e divulgação que a Câmara Municipal fez de um filme etnográfico que eu próprio realizei sobre a prática da EdA no município, intitulado *P’ra Irem P’ró Céu*¹⁹⁶ (2013).

Em 2015 a Câmara Municipal de Proença-a-Nova criou uma parceria com Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, apoiando uma residência artística de 15 estudantes. Partindo da observação da prática ritual, os artistas criaram peças escultóricas – usando a técnica medalhística – com representações da EdA. No ano seguinte, em 2016, as peças foram exibidas na Galeria Municipal de Proença-a-Nova, numa exposição intitulada “Herança, património, tradição – Projeto Encomendação de Almas” (2016).

¹⁹⁶ Filme que documenta a prática ritualística da EdA no município de Proença-a-Nova, olhando a revitalização deste culto dos mortos e a produção de novos laços de sociabilidade na comunidade. Este foi um trabalho que desenvolvi no âmbito do Mestrado em Antropologia, na especialização de Culturas Visuais (FCSH-Universidade Nova de Lisboa, 2013).

O uso da arte enquanto processo e meio de tematização patrimonial da EdA foi novamente adotado pelo município em 2018-2019, desta vez no campo da literatura. Para o efeito, a Câmara Municipal de Proença-a-Nova criou um concurso literário – intitulado Prémio Literário Pedro da Fonseca¹⁹⁷ – dedicado ao universo poético e etnográfico dos rituais de inverno das Janeiras e da EdA no concelho. Os textos vencedores¹⁹⁸ foram publicados numa obra editada pelo município, intitulada *Prémio Literário Pedro da Fonseca* (2019). Mais recentemente, num comunicado de imprensa regional da Câmara Municipal de Proença-a-Nova, foi anunciada a presença de duas artistas brasileiras, Flora Lahuerta e Mayra Sergio¹⁹⁹ no município, informando que estas se encontravam, então, a realizar uma pesquisa etnográfica em torno da prática da EdA; mais precisamente no âmbito de um projeto artístico intitulado “Performing Loss²⁰⁰”.

O conjunto destas práticas etnográficas e artísticas de tematização da EdA no Município podem ser compreendidas como processos de objetificação cultural (Handler 1988). Nas circunstâncias em que os agregados rituais da EdA participam em eventos como os Cantares Quaresmais, o processo ritual da EdA passa então a ser “redefinido como uma coisa [um canto] que é parte de um contexto cultural único de uma entidade social delimitada” (Ibid.), mais precisamente um bem cultural do município, valorizado como forma de autenticação de uma cultura municipal. Desta forma, tanto a recontextualização da EdA nos Encontros de Cantares Quaresmais, organizados pela Câmara Municipal de Proença-a-Nova, como os processos de tematização artística e/ou etnográfica do ritual que foram descritos atrás, assentam nesse mesmo processo de objetificação cultural. Neste segundo caso, as práticas objetificadoras usadas por criadores tendem inscrever essas expressões culturais no campo artístico, reencantando o seu imaginário social, ou a vinculá-las a problemáticas culturais mais abrangentes, como a performance cultural da dor e da perda. No entanto, a abertura à intervenção de artistas e/ou etnógrafos autónomos – com projetos e intenções diferentes – potenciou, também, em

¹⁹⁷ Pedro da Fonseca (1528-1599), natural da vila de Proença-a-Nova, foi um erudito religioso (padre, filósofo e teólogo jesuíta), que é atualmente reconhecido na história da cultura portuguesa pela sua atividade de pedagogo e filósofo. Na sua carreira de pedagogo exerceu funções associadas a reformas escolásticas implementadas pelo rei Filipe II de Espanha, e publicou obras na área da lógica e da metafísica.

¹⁹⁸ Os textos vencedores fora a “Encomendação” (2019), de Lucília Nunes, e “Gente de bem” (2019), de Inês Montenegro, que venceram, respetivamente, nas categorias de poesia e prosa, foi ainda publicado o conto “Outras Vidas” (2019) de Carlos Paixão Lopes e um texto meu sobre o enquadramento histórico e antropológico sobre dos rituais no concelho, intitulado “Eco da Dádiva – uma introdução aos peditórios cerimoniais das Janeiras, Reis e Encomendação das Aldeias nas aldeias de Proença-a-Nova” (2019).

¹⁹⁹ Aluna de mestrado em Antropologia na Universidade Nova de Lisboa.

²⁰⁰ A artista Mayra Sergio encontrava-se então a realizar uma pesquisa comparativa de cultos de morte no Brasil e na Nigéria, a partir da qual irá criar uma instalação artística enfatizando o papel da voz no processo de luto.

alguns casos, a desconstrução e a reflexão crítica sobre os próprios processos de objetificação, fazendo, paradoxalmente, uso desse mesmo processo objetificador²⁰¹.

Independentemente dos métodos de investigação, ferramentas e práticas adotadas na concepção de uma peça artística (e.g. teatro, filme, escultura), a sua criação compreende sempre um processo de concentração ideacional e material (mesmo no caso de peças de som ou de dança) de aspetos expressivos de uma determinada realidade cultural. Nesse devir objetual, a obra emancipa-se dos contextos sociais que representa ou a que alude, ganhando uma vida própria. Assim, como alternativa a processos de objetificação acríticos e/ou alienadores, uma peça artística/patrimonial tem a capacidade de conter, *em si*, estratégias comunicativas (simbólicas) que estimulem um efeito de *distanciamento crítico*²⁰² por parte de quem as observa ou presencia. Neste segundo caso, a fruição estética da peça (uma concentração fragmentária ou unitária e reflexiva do real) é potenciada pela transparência e/ou explicitação dos seus próprios mecanismos de produção. Deste modo, não só a citação patrimonial/artística de um determinado contexto poderá abranger as tensões políticas que subjazem à realidade aí encapsulada ou encenada, como também se poderá autorreferenciar criticamente enquanto artefacto de objetificação cultural.

Por outro lado, uma questão central levantada por Handler sobre os processos de objetificação prende-se, justamente, como a mudança de significados que a recontextualização ‘metacultural’²⁰³ dessas “expressões” acarreta para os objetos e/ou práticas – pois, o objetificador ao “selecionar aspetos do mundo social como traços, e depois ao (...) fotografá-los, inscrevê-los, representá-los em palco, restringi-los a um museu – muda necessariamente, o significado que esses traços têm” (Handler 1988: 77). Para uma compreensão dos processos de conformação estética do ritual a contextos de

²⁰¹ Tal foi o caso do documentário etnográfico que realizei sobre a prática da EdA no concelho, mas também de um artigo que publiquei sobre o processo da sua realização na revista *Cadernos de Arte e Antropologia* (Antunes 2014). Em ambas as peças procurei refletir sobre as articulações entre a prática da EdA no seu contexto local e a sua objetificação enquanto bem patrimonial do município.

²⁰² Este conceito pode ser aqui pensado por referência ao seu uso no campo teatral. Num aprofundamento de alguns dos princípios do ‘teatro épico’ (uma corrente teatral desenvolvida por encenadores na Rússia, após a revolução de 1917) o dramaturgo alemão Bertolt Brecht descreve-nos as técnicas de ‘distanciamento ou de estranhamento’ (*Verfremdungseffekt* ou *V-Effekt*), como um dos efeitos dramáticos desejados pelo seu teatro. Sobre as técnicas de distanciamento o encenador/dramaturgo explica-nos que todo aparato cénico (e.g. coros, canções, legendas, técnicas do trabalho do ator), deve ter como objetivo último a revelação do “carácter histórico dos acontecimentos apresentados” em cena (1976 [1957]:102). Uma das técnicas empregues na produção deste efeito consistia, então, na apresentação das meta-narrativas vividas pelas personagens (criticamente refletidas pelos atores em palco), dessa forma o público poderia ganhar uma consciência crítica dos problemas interiores ou morais vividas pelos personagens, no contexto do período histórico e social representado.

²⁰³ Barbara Kirshenblatt-Gimblett ensina-nos que a conversação de práticas e artefactos de um determinado contexto cultural em “bens culturais” se realiza através de operações ‘meta-culturais’ no sentido em “que estendem valores e métodos da museologia (coleção, documentação, preservação, apresentação, avaliação e interpretação) às pessoas vivas, ao seu conhecimento, práticas, artefactos, mundos sociais e espaços de vida” (Kirshenblatt-Gimblett, 2006: 1).

exibição cultural e à transformação de significados que lhe é inerente atendamos agora à descrição do trabalho realizado pelas encomendadoras de Corgas com vista à apresentação da sua EdA num encontro intermunicipal de encomendações na aldeia de Monsanto²⁰⁴.

Nas três noites anteriores ao evento um dos grupos de encomendadoras, já depois de ter “encomendado as almas”, deslocou-se à rua onde as outras encomendadoras se encontravam²⁰⁵, de modo a ensaiarem uma versão da EdA para o evento. Dado o limite de 20 minutos estipulado para a atuação de cada grupo, as encomendadoras optaram por rezar em silêncio, para perderem menos tempo com as orações. Decidiram, também, eliminar o procedimento de canto em resposta, evitando assim a repetição dos versos cantados, o que duplicaria a duração da atuação do grupo. Tendo em vista a utilização do tempo remanescente, as encomendadoras decidiram acrescentar o canto dos versos das Excelências à sua atuação, sendo que estes normalmente se cantam apenas no último dia da Quaresma. Para além do trabalho realizado em torno dos conteúdos e das técnicas a serem usadas, as encomendadoras planearam ainda quem no grupo ficaria encarregue de levar as candeias de óleo – um objeto que já não usam no ritual. Neste processo coletivo de seleção e ensaio de estratégias de representação e de emblematização da EdA para um palco cultural (neste caso tratava-se do altar-mor da igreja de Monsanto) as encomendadoras foram as objetificadoras do seu próprio ritual. À semelhança da participação do grupo no encontro municipal da EdA na igreja de Sobreira Formosa, também aqui as encomendadoras cantaram as encomendações num coro uníssono e harmonioso, intercalado por momentos de oração, em silêncio, sempre viradas em direção ao público.

Em suma, grande parte das ações elocutórias, posicionais e emotivas associadas à prática da EdA perderam os seus principais sentidos: a orquestração de uma *communitas* existencial (cf. Turner 1969) em torno da morte, num jogo sonoro em que se procura incluir, acusticamente, os vizinhos que se encontram no interior das suas casas, num sufrágio coletivo pelas *almas do purgatório*. Com a sua recontextualização cultural, a poética sonora desencadeada pelas relações rituais que se estabelecem durante a performance da EdA perde-se por completo. No palco do património assistimos à performance de um coro de mulheres que dá voz a uma expressão cultural da aldeia. Para quem conhece a riqueza performativa e acústica do ritual na aldeia, como era o meu caso, ao assistir à sua atuação, programada juntamente com grupos – que, entretanto, se especializaram na apresentação musical do seu repertório, em tudo idênticos a coros profissionais – torna-se uma experiência dececionante. Para além do mais, o principal significado do ritual – a ativação de uma cadeia de

²⁰⁴ Este encontro teve lugar na igreja de matriz de Monsanto, em Idanha-a-Nova, no dia 9 de março de 2018. No subcapítulo seguinte serão apresentados mais dados etnográficos sobre o evento.

²⁰⁵ Este encontro foi realizado-se alternadamente, cada dia era a vez de um dos grupos se deslocar para junto do outro se encontrava. Numa primeira noite o grupo cimeiro deslocou-se para o pátio da D.ª Maria do Céu; na segunda noite fez-se o movimento inverso o grupo avessoiro caminhou até ao ponto de encontro do grupo cimeiro, e assim sucessivamente.

orações coletivas que intercedam pelo sufrágio das *almas no purgatório* – deixa de fazer sentido. Se os significados e a magia da EdA na aldeia das Corgas vivem do jogo de interatividade sónica e espiritual que se gera nas suas ruas, já os grupos onde, com o processo de revitalização, perdeu o papel ritual da EdA – como foi o caso do grupo de Queirã da Beira (Vouzela, Coimbra – o virtuosismo da prática assenta, inversamente, no aprimoramento técnico da sua versão objetificada enquanto peça coral.

Descritas as principais práticas associadas ao processo de patrimonialização da EdA no município de Proença-a-Nova, cuidemos agora de analisar os principais discursos e linhas de ação política associadas a este projeto.

Como vimos, numa primeira fase, as tematizações da EdA como ‘património’ cultural do município surgem sobretudo associadas à realização do encontro de cantares quaresmais organizados pela Câmara Municipal de Proença-a-Nova. No próprio website da Câmara a EdA aparece compilada na categoria de “património”, mais precisamente como “património etnográfico”, na rubrica de “costumes e tradições” (cf.: www.cm-proencanova.pt). A primeira comunicação pública sobre a intenção da autarquia avançar com uma candidatura da EdA para uma inscrição na lista de PCI da UNESCO foi apresentada num comunicado de imprensa que data de janeiro de 2017. Numa notícia publicada no jornal *O Público* podemos ler que presidente do município, João Lobo, já teria contactado com as instituições públicas do setor cultural com esse objetivo (*O Público*, 26 de janeiro 2017). Segundo João Lobo a candidatura iria articular duas propostas “uma referente ao «Cantar das Janeiras» e outra em relação à «Encomendação das Almas»” pois ambos os rituais “fazem parte integrante dos usos e costumes de um povo e da região” (ibid.).

As práticas das Janeiras e do cantar dos Reis foram também consagradas e celebradas enquanto parte do “património etnográfico” do município, através da realização de um encontro anual²⁰⁶, organizado pela câmara desde 2014. No entanto, existindo grupos e coletividades que praticam as Janeiras um pouco por todo o país, havia que criar uma estratégia para desterritorializar a circunscrição municipal da candidatura, criando uma linha de investigação que justificasse uma distinção patrimonial destes grupos no concelho. Note-se que nos municípios de Alenquer, Cadaval e do Sobral de Monte Agraço o cantar dos Reis encontra-se atualmente inscrito no Inventário Nacional do PCI (Cf.: Sousa e Barbieri 2016). João Lobo explicou que não se tratando as Janeiras de um ritual apenas praticado em Proença-a-Nova dever-se-ia, nesse sentido, realizar uma candidatura de âmbito nacional.

²⁰⁶ Estes encontros – intitulados “Encontros de Janeireiros” – são dedicados à exibição do canto das Janeiras ou dos Reis por grupos existentes nas localidades do concelho. O formato deste evento é idêntico ao encontro intermunicipal da EdA. Em muitos casos, os elementos participantes no grupo da EdA são os mesmo que vão cantar as Janeiras. No entanto, os grupos da EdA no município são exclusivamente constituídos por mulheres, enquanto nas Janeiras e nos Reis predominam os grupos de homens ou mistos.

Os objetivos específicos da candidatura do Município de Proença-a-Nova foram posteriormente apresentados²⁰⁷ pela técnica superior de comunicação, turismo e eventos do município, Sónia Martins. O “reconhecimento do papel das comunidades” (citando as palavras usadas por Sónia) na produção, salvaguarda, manutenção e recriação dessas práticas, numa sociedade marcada por progressos de globalização e transformação social foi uma das principais motivações associadas ao processo de patrimonialização. Por outro lado, a notabilização dos repertórios rituais de inverno no concelho enquanto património cultural serviria também, como instrumento político para promover a “consciencialização das gerações mais jovens para a importância do PCI e da sua salvaguarda.”

De um modo geral, os objetivos apresentados evidenciam uma aplicação, relativamente direta, das principais diretrizes da Convenção do PCI aos rituais da EdA e das Janeiras. Nesta tematização patrimonial do ritual, sublinhou-se ainda o papel do PCI como fator de “aproximação, intercâmbio e entendimento entre os seres humanos”, mas também a sua importância na promoção do “respeito pelas comunidades, grupos e indivíduos envolvidos” (cf. UNESCO 2003).

Num retrato panorâmico sobre as atividades conduzidas pelo Município de Proença-a-Nova com vista à patrimonialização do ritual, destacam-se duas linhas de trabalho: (i) a organização de uma mostra anual (em formato de espetáculo cultural) dos agregados de EdA do concelho, e (ii) a promoção de iniciativas de tematização artísticas do ritual, incluindo o apoio a jovens artistas e/ou etnógrafos na realização dos seus trabalhos de investigação sobre a EdA.

Através destas atividades culturais os agentes culturais da Câmara Municipal desencadearam um processo de ‘culturalização’ (Leal 2018) dos rituais no concelho. Faço aqui uso do conceito apresentado por João Leal – associado à incorporação gradual das festas do Divino num ‘regime patrimonial’ (Hafstein, 2007) –, que nos descreve “um processo de adição de um novo significado «cultural» aos significados religiosos e sociais que continuam a caracterizá-las” (Leal 2018: 92). De modo semelhante ao processo identificado por João Leal nas festas do Divino no Maranhão, a inscrição da EdA em políticas e práticas de objetificação da EdA, conduzidas pelos agentes culturais de Proença-a-Nova, veio acrescentar uma nova dimensão cultural aos valores do ritual, nomeadamente ao seu papel religioso no contexto social da aldeia.

Os eventos de exibição de grupos de EdA realizados pelo Município de Proença-a-Nova bem como o Encontro de Cantares Quaresmais, organizado pelo Fórum Cultural de Idanha-a-Nova, têm sido politicamente articulados numa rede de circulação cultural de grupos de EdA. Por seu lado, é sobretudo nestes contextos de recontextualizações do ritual em mostras culturais que as encomendadoras e os seus públicos têm tomado consciência da valência cultural dos seus repertórios

²⁰⁷ Releva aqui apontar que a apresentação se realizou no contexto do Curso Livre de Religiosidade Popular organizado pelo Fórum Cultural de Idanha-a-Nova, no âmbito do programa dos Mistérios da Páscoa, em Idanha-a-Nova.

religiosos. Desta forma, os processos de circulação e emblematização da EdA funcionam também como políticas de afirmação identitárias destas comunidades, em que as embaixadoras assumem o papel de embaixadoras ou porta-vozes das suas respetivas localidades. Podemos assim concluir que o processo de ‘resignificação cultural’ (Leal 2018) da EdA tem sido sobretudo operado através de um ‘dispositivo de figuração da cultura popular’ (Vasconcelos 2001), impactando positivamente na própria autodeterminação cultural destas comunidades.

Por outro lado, a criação desta camada “cultural” (adicional) na EdA, tem sido beneficiada por um conjunto de pesquisas conduzidas por artistas e etnógrafos, em residência no concelho de Proença-a-Nova. Tal como foi analisado neste subcapítulo, os processos de objetificação artísticos têm o poder de propor novas leituras sobre o processo ritual e de iluminar sentidos implícitos à sua performance no contexto social da aldeia. Deste modo a culturalização do ritual têm-se realizado, também, através da produção de um conjunto de peças que recuperam e reconfiguram esteticamente processos sociopolíticos, histórico-culturais contidos nos próprios gestos rituais realizados pelos grupos de EdA nestas localidades. Entendida desta forma, para além do acréscimo de uma mais-valia cultural ao ritual, sob a forma de reconhecimento social e político, a culturalização da EdA pode também potenciar um fenómeno social de reapreciação estéticas e reflexiva sobre esta expressão da cultura popular.

Por fim, importa ainda sublinhar uma inversão de paradigma político que se realizou entre uma primeira fase de culturalização da EdA – sobretudo associada à sua recontextualização em mostras culturais intermunicipais – e uma segunda culturalização, marcada pelos processos oficiais de elaboração de candidaturas, com vista à patrimonialização destes repertórios. Na primeira fase de culturalização, a EdA foi recontextualizada enquanto expressão das singularidades da uma cultura local e/ou regional tendo, contudo, na maioria dos casos, continuado a realizar-se no contexto social da aldeia. Neste sentido o processo de culturalização veio a inscrever estes repertórios religiosos numa rede de circulação cultural. Ou seja, nada se perdeu, pelo contrário, acrescentou-se uma nova vertente cultural ao valor social do ritual. Contudo, ao sistema articulação de agregados rituais numa rede intermunicipal cultural (que ainda se mantém ativo), sobrepôs-se um paradigma de possessividade política, que predomina atualmente nesta segunda fase de culturalização da EdA. O reconhecimento nacional e internacional do PCI – aqui sobretudo entendida pelos ilustres locais da Beira Baixa como uma nova categoria de certificação cultural –, acabou por ser incorporado nos regimes de governação e de diplomacia locais e regionais, amplificando as tensões e/ou solidariedades políticas existentes na Beira Baixa.

Num primeiro momento os presidentes e/ou agentes culturais dos concelhos do Fundão, Idanha-a-Nova e Proença-a-Nova discutiram e acordaram, informalmente, a possibilidade de realizarem uma

candidatura conjunta²⁰⁸, articulando os repertórios quaresmais destas localidades. No entanto, o facto do presidente do Município de Idanha-a-Nova, Armindo Jacinto, ter avançado com um projeto²⁰⁹ autónomo, circunscrito ao território de Idanha-a-Nova, obrigou os outros dois Municípios a reconfigurarem as suas políticas culturais relativas ao património imaterial. Os Municípios do Fundão e da Covilhã estabeleceram uma parceria cultural para a criação de uma candidatura conjunta, em torno das práticas sacrificiais quaresmais aí realizadas, ao Inventário Nacional do PCI. Já o Município de Proença-a-Nova afirmou a sua intenção de criar uma candidatura em torno dos peditórios cerimoniais das Janeiras e da EdA, estando ainda recetivo e/ou a negociar uma possível colaboração com municípios vizinhos. Desta forma, as estratégias de implementação políticas do PCI na Beira Baixa acabaram por instituir um regime de competição autárquico por titulações patrimoniais (imateriais).

Para além das fricções, cooperações e das ancoragens ou fechamentos geopolíticos que têm caracterizado as políticas institucionais em torno do património imaterial, a implementação da Convenção do PCI colocou, também, um conjunto de novos desafios aos Municípios. Nos dois subcapítulos seguintes analisarei, alguns processos de transformação sociais associados à adoção local do Convenção do PCI, nomeadamente no que concerne ao domínio religioso (4.5) e a transformações sociais no quadro de género, masculino/feminino (4.6).

4.6. A Vernacularização Patrimonial do Catolicismo Tradicional. O Re-encantamento ‘Imaterial’ da Encomendação das Almas.

Sendo a EdA um ritual religioso, neste subcapítulo analiso o modo como a sua patrimonialização tem interagido com a sua dimensão ontológica de ritual de culto aos mortos, detetando fricções, torções e/ou resistências à sua prática. Para um entendimento das interações entre estas duas dimensões, procuro aqui responder às seguintes questões: *que diferenças têm sido experienciadas pelas encomendadoras entre a prática do ritual no contexto social da aldeia e no âmbito da sua recontextualização patrimonial, enquanto performance cultural? Qual é a visão da Igreja católica*

²⁰⁸ Representativa da antiga Beira Baixa, nomeadamente os concelhos de Fundão, Idanha-a-Nova e Proença-a-Nova.

²⁰⁹ A 2 de fevereiro de 2017 – por ocasião da celebração do 20.º aniversário do CCR – o presidente da Câmara Municipal de Idanha-a-Nova anunciou, num comunicado de imprensa, que encontrava em curso a elaboração de um projeto com vista à criação de um programa de salvaguarda e divulgação dos Mistérios da Páscoa. O objetivo seria a inscrição das manifestações quaresmais e pascais realizadas no concelho às listas de PCI da UNESCO. Este é a que se passa da esfera das intenções especulativas a cerca do PCI, até então vigente nestes três municípios, para a afirmação pública de um projeto em curso, delegado ao antropólogo Paulo Lima.

(bispos e clero local) sobre o atual fenómeno de revitalização e patrimonialização da EdA? Como se situa Igreja católica em relação às políticas municipais de patrimonialização do ciclo da Páscoa, e que usos têm feito desta nova reconfiguração cultural?

Vimos no subcapítulo anterior que nos contextos de exibição cultural da EdA, alguns dos seus sentidos e significados sociais e religiosos tendem retrair-se ou perder-se. O jogo responsorial que se realiza entre agregados de encomendadoras e o seu propósito de acordar as pessoas na aldeia, para se juntarem a elas num sufrágio de orações coletivas pelas *almas do purgatório*, são elementos constitutivos do ritual que não podem ser reproduzidos ou experienciados fora do seu respetivo contexto social.

Neste subcapítulo apresento uma etnografia sobre espaços, processos e discursos de recontextualização e objetificação patrimonial da EdA. Com base na etnografia aqui apresentada proponho uma reflexão sobre os usos religiosos do ‘património imaterial’, pela Igreja católica, mas também pelas pessoas que participam nos coletivos rituais.

No sábado, dia 10 março de 2018, acompanhei as encomendadoras da aldeia de Corgas numa itinerância ao “Encontro de Cantares Quaresmais”, organizado pela Junta de Freguesia de Monsanto. Neste encontro foram também programadas as Adufeiras de Monsanto (responsável pela prática da EdA na aldeia), o Grupo de Canto às Almas - Cavaquinhos e Cantares à Beira de Queirã (Vouzela) e o Grupo de Cantares de Monforte da Beira.

No início do evento o pároco da localidade, Pe. Adelino Américo Lourenço, começou por fazer um reparo sobre o espaço da igreja (onde iriam ser apresentadas as encomendações), explicando que “a igreja não é [sua], mas é do povo de Monsanto (...) e para [os grupos e o público] se sentirem mais à vontade retirámos o Santíssimo da igreja de Monsanto.” O sacrário situado no altar-mor, onde se guarda o Santíssimo tinha a portinhola aberta e encontrava-se vazio. A remoção deste artefacto sagrado da igreja criou um sentimento de apreensão e descontentamento por parte de algumas das encomendadoras convidadas.

No seu discurso o padre elogiou, também, as comunidades religiosas de Idanha-a-Nova (*e.g.* Irmandades, Confrarias, agregados da EdA) pelo trabalho que têm realizado na salvaguarda dos repertórios quaresmais e pascais, que iriam aí apresentar:

Nós, graças a Deus, tivemos a predição de mantermos as nossas práticas, mas não as representamos, porque no palco já não são tradições. O que vamos ver é o que o nosso povo faz, e este é o quadro mais lindo do ano. As nossas tradições fazem parte da alma do nosso povo. Eu sou natural de Escalos de Baixo... onde se acabou ostensivamente com aquela “velharia”. Nós aqui, felizmente, não acabámos com nada! Porque [as tradições] germinam na alma do povo, são a expressão de um povo interior a viver a sua fé. Estas tradições são importantíssimas porque quem as segura nas nossas freguesias é um povo inteiro na

rua a cantar o... É um povo que se afirma, que não se deixa morrer (...) Ajudai os vossos conterrâneos a terem orgulhos nas suas práticas. Nós somos poucos e velhotes, mas seguramos tudo! (Pe. Adelino Américo Lourenço, notas de campo, Monsanto, 10 de março, 2018).

Tendo como referência comparativa a localidade de Escalos de Baixo (Castelo Branco), a sua terranatal, onde os rituais quaresmais locais deixaram de se praticar desde os anos de 1950, o padre Adelino Lourenço procurou demonstrar o valor social e identitário que a salvaguarda do repertório de tradições popular tem tido para as comunidades rurais de Idanha-a-Nova.

O evento teve início com a atuação do grupo das Adufeiras de Monsanto, que apresentaram a EdA, o canto da Senhora da Dores, a teatralização da cena do “arrependimento e santificação” de Maria Madalena e, por fim, o pranto dos “Héus²¹⁰” das Três Marias. Seguiu-se o grupo de Queirãs, do concelho de Vouzela, cujo seu porta-voz começou por introduzir a história do coletivo e o processo de recuperação dos cantos ao público intitulado Ementar as Almas (descrito por José Alberto Sardinha como a Amentação das Almas²¹¹) e o canto Divino Espírito Santo. Antes da recuperação “etnográfica” destas práticas, sob a forma de um canto coral, o ritual consistia num peditório cerimonial²¹² que percorria as ruas da aldeia. Em Queirãs a recuperação da Ementação das Almas fez-se com o objetivo de integrar o *repertório musical*²¹³ do Grupo de Cavaquinhos e Cantares à Beira de Queirãs. Depois desta apresentam-se o grupo de homens dispôs-se em coro no altar da igreja e iniciaram o canto da Amentação das Almas, juntamente com os versos finais do Divino Espírito Santo.

Depois do grupo de Queirã as encomendadoras de Corgas subiram ao altar para apresentar o seu ritual. A encomendadora Gracinda Castanheiro explicou ao público que em Corgas a EdA se realiza todas as noites da Quaresma, e que a sua performance compreende um canto responsorial entre dois grupos, situados em vizinhanças distintas da aldeia. Por contraste aos outros três grupos aí presentes,

²¹⁰ Na Sexta-feira Santa as Três-Marias, trajadas de luto, entoam o cântico dos Héus junto do esquife onde jaz a imagem do corpo chagado e morto de Jesus. Os versos dos Héus são ditos em latim, mas na edição de 2016 da agenda dos Mistérios da Páscoa em Idanha, por ler-se a sua tradução: "Ali vão as Três-Maria/ Ai! Todas três a chorar. À cata de Jesus Cristo/ Ai! Sem o poderem achar". (Câmara Municipal de Idanha-a-Nova 2016: 13).

²¹¹ Segundo a descrição que consta enciclopédia das tradições populares portuguesas compilada por José Alberto Sardinha – disponível on-line no site Terra Mater (cf. [Amentação das Almas - Terra Mater](#); consultada a 3 de julho de 2020) – “[a]o contrário da Encomendação das Almas, que consiste numa exortação musical à reza pelas alminhas, a Amentação tem como objetivo, como aliás o próprio texto poético indica, o peditório para mandar dizer missas de sufrágio por essas almas caídas ao fogo do Purgatório.”

²¹² Ementar as Almas é praticada por homens agregados em número ímpar, que no seu peditório pelas almas paravam nas encruzilhadas da aldeia para cantar. Desta forma o ritual consistia num peditório cerimonial pelas almas do purgatório. A partir de Quarta-feira de Trevas – a quarta-feira que antecede a celebração da morte e ressurreição de Jesus – dia em que tinham “permissão para a algazarra”, o grupo acrescentava ao Ementar uns versos ao Divino Espírito Santo. (Notas de campo, Monsanto, 10 de março, 2018).

²¹³ Nesta localidade o ritual já não corresponde a uma prática social e religiosa vivida pela população.

a performance desta versão da EdA realizou-se sobretudo como uma citação²¹⁴ à dimensão piedosa do ritual no contexto social da aldeia. Em palco as encomendadoras cantaram os versos da EdA num coro uníssono, o que significou uma perda da dimensão interativa do canto responsorial, cada verso cantado foi alternado pelas respetivas orações. Deste modo, a performance das encomendadoras de Corgas provoca uma sensação de se esta “de volta” à igreja, no contexto de uma eucaristia – em que o canto de salmos é acompanhado por momentos de oração coletiva.

Por fim, o grupo de Monforte da Beira apresentou o canto da EdA e dos Martírios do Senhor²¹⁵. No grupo estavam presentes cerca de 27 elementos, homens e mulheres. No tempo da Quarema estes dois rituais continuam a ser ritualisticamente realizados pelas ruas da aldeia. Dada a intensidade emotiva e a expressividade musical com que ambos os rituais foram cantados (a EdA e os Martírios) algumas pessoas no público emocionaram-se ao assistirem à sua performance.

Como referi no subcapítulo anterior, grande parte dos agregados de EdA moldaram a estética do ritual à configuração do que poderá ser hoje entendido como um “espetáculo de valor etnográfico” (cf. Raposo 2004) – neste caso compreendendo um aprimoramento da dimensão musical da EdA através do uso técnicas de canto, entre outros elementos artísticos com referência a ideias de autenticidade cultural. Tanto na mostra de cantares quaresmais realizada igreja de São Salvador, em Monsanto, como na que teve lugar na igreja matriz de Sobreira Formosa, em Proença-a-Nova (leia-se o subcapítulo anterior), ao assistirmos às encomendações ficamos com uma sensação de ambivalência e/ou oscilação intermitente entre estarmos diante de uma manifestação religiosas e a exibição cultural de cantos corais.

Na viagem de volta de Monsanto para Corgas (onde me encontrava então a residir) perguntei às encomendadoras qual era a diferença entre fazer a EdA na aldeia ou de “canta-las²¹⁶” em contextos de exibição cultural. Para estas mulheres a qualidade e o valor do canto encontra-se principalmente associado à “devoção com que são cantadas [as almas].” Esta ideia de “devoção” é definida pelas encomendadoras como resultando de uma combinação entre uma atitude de “respeito” pelo que se está a fazer, a “intenção” que se dá aos versos, e um “sentimento” interior de piedade pelas almas, que deve transparecer na voz. Neste sentido, e respondendo à primeira questão levantada no início deste subcapítulo, as encomendadoras não sentem uma diferença significativa, mas sim circunstancial, entre a performance da EdA no contexto social da aldeia e em eventos de exibição cultural. A

²¹⁴ Note-se, todavia, que o grupo também adapta alguns dos elementos do ritual para a sua recontextualização em eventos de exibição cultural – nomeadamente através da adoção de um traje de luto e de candeias de petróleo, ou na seleção dos versos que irão apresentar.

²¹⁵ Ambos os rituais da EdA e dos Martírios fazem também parte do repertório do Grupo de Cantares de Monforte da Beira, como tal são praticados ao longo do ano no contexto dos ensaios semanais da coletividade.

²¹⁶ Esta é uma expressão usada pelas encomendadoras de Corgas para designarem o trabalho quaresmal diário de encomendar as almas – e.g. “vamos cantá-las”, “hoje já as cantámos.” Para mais detalhes etnográficos sobre a performance da EdA em Corgas leia-se a secção correspondente do segundo capítulo.

“devoção” que colocam no canto e nas orações das encomendações é a mesmas que usam no contexto da aldeia. Contudo, no palco sentem que o ambiente e as expectativas são diferentes, pois aí têm de apresentar uma versão resumida do ritual, de modo cumprirem a duração pré-determinada para a sua atuação, ademais no palco cultural encontram-se diante de um público que as observa. As ações adaptativas ao formato de exibição cultural comportam a perda do jogo interacional da EdA na aldeia e a sua respetiva ressonância transcendental. Estas diferenças podem ser aqui entendidas como torções realizadas ao ritual que visam conformar o ritual a uma performance coral.

No entanto, mesmo que as encomendadoras não sintam uma diferença significativa na prática ritual em relação à forma com cantam as almas nestes dois contextos, o facto é que já depois da sua atuação no evento festivo em Monsanto, ao chegarem à aldeia voltaram a realizar a EdA antes de seguirem caminho para casa. Isto revela-nos que o sentido religioso e social do trabalho ritual de sufrágio pelas almas realizado no contexto da aldeia, se sobrepõe à sua performance cultural (na igreja matriz de Monsanto ou de Sobreira Formosa).

Neste processo de justaposição ou contiguidade entre a experiência religiosa da EdA e a sua exibição cultural há, porém, momentos de fricção entre o que é o “palco” das tradições, por um lado, e a performance social das encomendações, por outro. A participação dos agregados de EdA no evento realizado na igreja de São Salvador, em Monsanto (Idanha-a-Nova), suscitou em algumas encomendadoras um sentimento de perplexidade e frustração face à reconfiguração patrimonial do espaço da igreja – mais concretamente devido ao facto do Santíssimo ter sido retirado do sacrário, como uma condição para que se pudesse aí realizar um evento cultural. Nas palavras de uma das encomendadoras de Corgas: “sem o Santíssimo, que é o espírito de Deus, a igreja é uma casa qualquer! O que nós fazemos é uma prática católica, não é um espetáculo qualquer!” Este ato foi assim encarado pelas encomendadoras como uma forma de negação da índole religiosa do ritual que praticam na sua aldeia.

A separação das esferas religiosas e culturais realizada através da remoção do símbolo do Santíssimo, demonstra-nos que em certos contextos a EdA é implicitamente considerada pelos paroquianos mais beatos como um evento cultural, devendo por essa razão ser simbolicamente acautelada de um contacto com o sagrado. Em suma, encontramos aqui uma fricção entre a dimensão ontológica do ritual, enquanto prática de sufrágio aos mortos, e a sua reformatação patrimonial, no que pode ser lido como uma precaução face a uma potencial profanação cultural²¹⁷ da ordem religiosa.

Num olhar abrangente sobre os recentes processos de emblematização identitária e patrimonial da EdA, importa destacar a expressão crescente do fenómeno de culturalização EdA, cuja programação

²¹⁷ Ou pagã, já que o ritual é também considerado por algumas pessoas da localidade como uma tradição animista, pré-cristã.

tende, atualmente, a realizar-se com frequência em igrejas locais. Em baixo apresento um quadro de síntese de encontros realizados com coletivos de EdA, que tiveram lugar durante a Quaresma de 2018 na região da Beira:

QUADRO 8 – DIGRESSÕES DE GRUPOS DA EDA NA REGIÃO DA BEIRA (2018)

IGREJA MATRIZ DE SÃO SALVADOR (Monsanto, Idanha-a-Nova)

IV Encontro de Cantares Quaresmais de Monsanto (10 de Março, 2018)

Grupo de Adufeiras de Monsanto (1)

Grupo de Canto às Almas - Cavaquinhos e Cantares à Beira de Queirã (2)

Grupo de Cantares de Monforte da Beira (3)

Grupo de Encomendação das Almas de Corgas. (4)

IGREJA DE SÃO MIGUEL (São Miguel d'Acha, Idanha-a-Nova)

1.º Encontro de Cantares Quaresmais em São Miguel d'Acha 17 de Março, 2018)

Grupo de Encomendação das Almas da Lousa (5)

Grupo de Encomendação das Almas do Paúl (6)

Grupo de Encomendação das Almas de Oledo (7)

Grupo de Encomendação das Almas de São Miguel d'Acha (8)

IGREJA MATRIZ DE SOBREIRA FORMOSA, (Sobreira Formosa, Proença-a-Nova).

Encontro de Cantares Quaresmais em Proença-a-Nova (23 de março, 2018)

Grupo de Encomendação das Almas de Atalaias. (9)

Grupo de Cantares Quaresmais de Chão do Galego. (10)

Grupo de Encomendação das Almas de Corgas.

Grupo de Encomendação das Almas de Cunqueiros. (11)

Grupo de Encomendação das Almas do Galisteu. (12)

Grupo de Encomendação das Almas do Rosmanihal. (13)

Grupo de Encomendação das Almas do Vergão. (14)

IGREJA MATRIZ SANTIAGO DE BESTEIROS (Tondela, Viseu)

II Encontro das Almas Santas (17 de março, 2018)

Grupo Coral e Rancho Folclórico “As Capuchinhas” de Santiago de Besteiros (15)

Grupo de Canto dos Cavaquinhos e Cantares à Beira de Queirã (Queirã, Vouzela)

Grupo Coral e Rancho Folclórico “As Capuchinhas” de São Silvestre (Vasconha) (16)

Grupo de Cantares das Almas Santas Alcofra (17)
IGREJA DA MISERICÓRDIA DE MANGUALDE (Mangualde, Viseu) Mangualde - Amentar das Almas (17 de março, 2018)
Grupo de Cantares de Santo Amaro de Azurara, Mangualde (18)
Grupo de Cantares da Ínsua, Penalva do Castelo (19)
Grupo de Cantares de Toulões, Idanha-a-Nova (20)
Grupo de Cantares de Tourigo, Tondela (21)
IGREJA D SÃO JOÃO BATISTA (Pereiras de Bodiosa, Viseu) I.º- Encontro do Canto às Almas do Purgatório (25 de março, 2018, 20h30)
Grupo de Amentar as Almas de Oliveira de Baixo (22)
Grupo de Cantares Almas Santas de Alcofra (Alcofra, Vouzela) (23)
Grupo de Canto dos Cavaquinhos e Cantares à Beira de Queirã (Queirã, Vouzela)
Grupo de Amentar as Almas da Associação de Folclórica Cultural e Recreativa de Pereiras Bodiosa (24)
IGREJA PAROQUIAL DE CAMBRA (Vouzela, Viseu) XIX - Encontro Concelhio de Cantares - Amentar as Almas (24 de março, 2018, 20h)
Grupo de Trajes e Cantares de Cambra (25)
Grupo de Cantares da Associação Cultural e Desportiva de São Miguel do Mato (26)
Grupo das Almas Santas de Alcofra (27)
Grupo de Canto dos Cavaquinhos e Cantares à Beira de Queirã (Queirã, Vouzela)
Grupo de Cantares de Carvalhal de Vermilhas (28)
Grupo de Cantares do Rancho Folclórico de Fornelo do Monte (29)
Grupo de Cantares da Sociedade Musical de Paços de Vilharigues (30)
Grupo de Cantares às Almas Santas de Albitelhe (31)
Grupo de Cantares do Rancho Folclórico e Etnográfico “As Capuchinhas de S. Silvestre”
Grupo de Cantares da Associação “Os Amigos de Levides” (32)

Tabela 1. Listagem elaborada a partir de uma recolha de programas locais de promoção e agendamento de coletivos de EdA e de grupos corais que incluem o canto de encomendações no seu repertório, realizados em igrejas na região Centro, mais especificamente na antiga região da Beira.

Nesta tabela podem contar-se um total de sete igrejas que foram usadas para acolher grupos da EdA, ou coletivos culturais que integraram o canto das encomendações nos seus repertórios musicais. Em 2018 participaram 32 grupos de EdA em eventos culturais realizados – exclusivamente dedicados ao canto das almas – nos distritos de Castelo Branco e Coimbra. Dois desses eventos tiveram a sua primeira edição nesse mesmo ano, o que nos revela um padrão em crescimento.

Numa análise preliminar deste movimento contemporâneo de programação cultural da EdA em igrejas, podemos verificar que com a nova roupagem de ‘património imaterial’ houve uma abertura da Igreja católica para incluir estes rituais vernaculares nos seus templos. Nesta reconfiguração patrimonial, os repertórios populares da EdA são, por vezes, inclusivamente apresentados por elementos do clero local, enquanto manifestações de fé realizadas pelas comunidades locais – a este respeito leia-se o discurso do padre Adelino Américo Lourenço citado início deste subcapítulo.

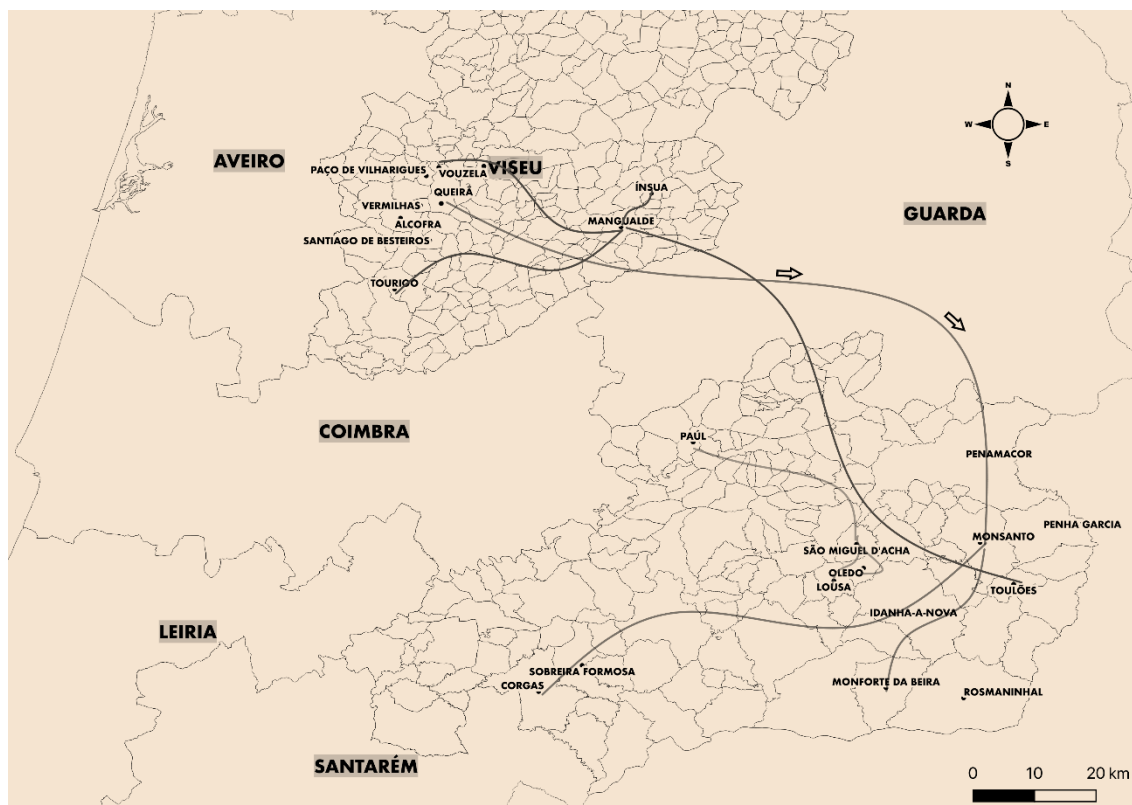
Podemos então responder à segunda questão colocada no início deste subcapítulo: o fenómeno de revitalização e patrimonialização da EdA tem sido incorporado nos discursos oficiais como expressões populares de um catolicismo tradicional.

A popularidade e notabilização pública que a EdA tem tido por via das políticas municipais do PCI conferem ao ritual uma eficácia social na promoção e renovação de valores da fé cristã na sociedade portuguesa. Este fenómeno deverá ser contextualmente compreendido como um processo renovado de reincorporação²¹⁸ discursiva de práticas de piedade popular na esfera institucional da Igreja católica.

Releva aqui também atendermos à expressão geográfica do fluxo de itinerâncias realizados pelos coletivos de EdA. Com este objetivo apresento de seguida um mapa com um rastreamento dos principais movimentos de itinerância de um conjunto de grupos (conforme a tabela nº 1) realizados durante a Quaresma de 2018:

MAPA 4 – RASTREAMENTO DAS ITINERÂNCIAS DE AGREGADOS DE ED A.

²¹⁸ Como apresentei no terceiro capítulo desta tese, estes rituais quaresmais foram criados e implementados por ordens mendicantes durante processo de recristianização pós-tridentina no sul da europa, servindo durante um tempo longo (até meados do século XVIII) como um dos principais instrumentos catequéticos de doutrinação da população (cf. Capítulo 3).



Mapa 1. Os dados mais específicos sobre os nomes dos grupos, as datas e os locais de apresentação podem ser consultados na Tabela nr. ° 1 deste subcapítulo.

Observando os movimentos de circulação de coletivos de EdA em contextos celebrativos, é possível verificar a formação de uma extensa rede cultural de exibição da EdA. A expressão geográfica deste processo de ‘culturalização’ (Leal 2018) do ritual, revela-nos a formação de uma tipologia de património imaterial religioso, que tem o seu epicentro em manifestações populares realizadas durante o tempo da Quaresma. Esta rede de circulação inter-regional de coletivos de EdA – que articula várias igrejas das paróquias dos concelhos de Viseu e Castelo Branco – deverá ser vista conjuntamente com as formas de mediatização e popularização de um repertório mais alargado de manifestações do ciclo da Páscoa, que têm sido frequentemente noticiadas em meios da comunicação social da Igreja católica, tal como foi apresentado no início deste capítulo.

Para as pessoas que integram os coletivos da EdA, a circulação entre estas diferentes paróquias representa, também, uma forma de turismo cultural e religioso. Quando acompanhei as encomendadoras de Corgas em inerência à aldeia de Monsanto (que integra a rede de Aldeias Históricas de Portugal) pude partilhar o entusiasmo vivido pelo grupo, que visitava então a aldeia pela primeira vez. No percurso que realizamos por Monsanto, eu próprio tomei o papel de guia turístico das encomendadoras, pois tinha aí estado alojado durante o ano anterior.

Para que possamos ter uma visão crítica sobre os novos usos que a Igreja católica tem feito destes rituais sob a rúbrica do ‘património imaterial’, importa enquadrar contextualizar este fenómeno num

quadro mais amplo da história contemporânea do catolicismo. O que representa esta nova moldura do património imaterial face às tensões histórica entre o clero local e os praticantes de rituais vernaculares? Que perceções têm as encomendadoras sobre o papel da Igreja católica na sociedade portuguesa atual?

Em conversa com uma das encomendadoras mais idosas do grupo da EdA de Penha Garcia, Maria Alice partilhou comigo a ansiedade que tem sentido relativamente ao futuro do catolicismo português. Na noite anterior, quarta-feira, 5 de dezembro de 2018, tinha ficado acordada até tarde a assistir a um programa de televisão sobre a pluralidade religiosa em Portugal, intitulado “Liberdade Religiosa” (RTP 2018). Ainda com o debate em mente, Maria Alice lamentou-se do estado em que confissão católica se encontrava então a atravessar em Portugal:

Agora, só a se queixaram que Portugal que não tem fé, [que] é uma das nações do mundo que está a perder a religião [católica], e que há cá muitas [outras] religiões. Ainda ontem deu um programa muito grande na televisão [em que diziam] que Portugal tem cá religiões de... não sei quantas religiões não-católicas, tantas religiões! Portanto, são de outras nações. E, lá diziam ontem que há muito poucos católicos praticantes e [que] há muitos que são católicos e não-praticantes. Mas que há [também] muitas e muitas religiões de pessoas vão para outros lados [confissões], para os Jeovás, para as IURDs [Igreja Universal do Reino de Deus], para essas coisas todas que há para aí, também! (Maria Alice, entrevista realizada dia 6 de dezembro de 2018, num banco público na aldeia de Penha Garcia).

O programa de televisão em questão teve por base um estudo sociológico intitulado “Identidades religiosas e dinâmica social na Área Metropolitana de Lisboa²¹⁹”, coordenado pelo antropólogo Alfredo Teixeira, no âmbito de um projeto de investigação da Fundação Francisco Manuel dos Santos. Para além do próprio coordenador do projeto, estavam também presentes no estúdio a socióloga Helena Vilaça, uma das investigadoras (socióloga) do projeto e D. José Tolentino Mendonça, cardeal, poeta e teólogo português. Uma das principais problemáticas²²⁰ discutidas no programa foi o fenómeno contemporâneo de “pluralização religiosa”, tendo como pano de fundo a perda de expressão social do catolicismo português.

Ao assistir ao debate televisivo sobre o (re)surgimento de uma pluralidade de confissões religiosas em Portugal – mas também do ateísmo e de novos movimentos espirituais – a encomendadora Maria

²¹⁹ Os investigadores do projeto foram Helena Vilaça, Jorge Botelho Moniz, José Pereira Coutinho Margarida Franca e Steffen Dix, com a coordenação de Alfredo Teixeira. O estudo resultou numa publicação intitulada, Identidades religiosas e dinâmica social na Área Metropolitana de Lisboa (Teixeira 2019).

²²⁰ As várias peças audiovisuais exibidas no programa, eram dedicadas ao tema das identidades religiosas na área metropolitana de Lisboa. No entanto, foram também discutidos um conjunto de assuntos mais abrangentes sobre a expressão e formas de vivência da religião em Portugal – e.g. modernidade e secularismo, a individualização da crença, o surgimento e crescimento de grupos religiosos minoritários (não-católicos).

Alice questionou-se sobre qual seria o futuro da confissão católica. Ficou com a imagem de que “a Igreja católica [se] está a desmoronar.”

De fato, o catolicismo português é hoje publicamente compreendido e qualificado de forma inequívoca por muitos pesquisadores, mas também no domínio público, como a principal confissão religiosa no país. No entanto, o catolicismo convive numa sociedade que atualmente é caracterizado como sendo mais inclusivo e plural. De acordo com a análise do sociólogo Steffen Dix, “[a] história religiosa de Portugal é, geralmente, contada como a história de um sistema de crença católico monolítico” (2008: 60). Por esta razão tem sido dada uma menor atenção à pesquisa de “identificações ambíguas” (ibid.: 73) e/ou às “pluralizações internas” (ibid. : 81) no seio da própria Igreja Católica em Portugal.

Como referi na introdução desta tese, a EdA é um caso paradigmático de um culto que foi objeto de uma diferenciação religiosa sistemática no quadro do catolicismo português, tendo sido historicamente reprimida, subestimada e estigmatizada pelas autoridades clericais e elites urbanas anti-religiosas. Um conjunto de etnografias portuguesas redigidas durante o regime de ditadura fascista do Estado Novo (1933-1974) notam o papel danoso que as autoridades clericais da Igreja católica tiveram no declínio deste ritual.

No ano de 1950 dois etnógrafos portugueses, A.C. Pires de Lima e Alexandre Lima Carneiro criticaram a Igreja católica portuguesa de proibir a prática da EdA. Os autores entenderam que a sua interdição institucional poderia causar, em primeiro lugar, a incapacidade clerical “em manter na ordem os perturbadores” (referindo-se aos praticantes do ritual); e em segundo lugar, porque poderia também dar margem à “indisciplina, pois os costumes muitas vezes não morrem” (Lima & Carneiro, 1951: 20). Os antropólogos portugueses Margot Dias e Jorge Dias no seu ensaio *A Encomendação das Almas* (1953) concordaram com Pires de Lima e Lima Carneiro, observando que a Igreja “na sua permanente ânsia de depuração, tem ultimamente tentado combater todas estas costumeiras tradicionais, sempre que a pureza ortodoxa não seja respeitada” (Dias & Dias 1953: 5). Até então Portugal passara por um processo de secularização social progressiva que teve o seu apogeu com a implementação da República, em 1911 e, posteriormente, com a publicação da Lei de Separação entre Igreja e Estado (que data de 21 de abril de 1911).

As proibições e/ou sanções do clero local à prática da EdA fizeram, então, parte de estratégias de governação parcialmente reacionárias, implementadas pela Igreja católica com vista a uma requalificação do catolicismo português na esfera pública. Em 1940, o Estado Novo assinou uma Concordata²²¹ com a Santa Sé (cf. Carvalho 2009; Vilaça 2012). Entre outros aspetos, este acordo

²²¹ Na sua tese de doutoramento, intitulada *A Concordata de Salazar. Portugal-Santa Sé 1940* (2009), Rita Carvalho caracteriza as concordatas como “acordos genéricos celebrados entre os Estados e a Santa Sé (a primeira

institucional previu “uma consolidação da posição da Igreja, estabelecendo o seu direito de ser financiada pelo Estado” (Vilaça 2012: 78). Juntamente com a ampla divulgação por parte da Igreja do fenómeno religioso da aparição da Virgem de Fátima aos três pastorinhos, a Concordata (1940) veio também contribuir, em grande medida, para a renovação e popularização do catolicismo em Portugal (cf. Dix 2010).

No contexto histórico do regime do Estado Novo, importa aqui sublinhar dois tipos de intervenção do clero no âmbito do programa de renovação espiritual da Igreja, tendo em vista à sua afirmação na sociedade portuguesa. Um deles foi a interdição de rituais de populares que revelassem elementos não concordantes com a “pureza ortodoxa” (Dias & Dias 1953) do catolicismo. A este respeito, o padre Adelino Lourenço (Idanha-a-Nova) compreende o autoritarismo exercido por alguns párocos da região de Castelo Branco (nos anos de 1950) face às manifestações religiosas não-oficiais, como fruto de um impulso reacionário ao período transato da implementação da República. Segundo o pároco, durante o período da República o catolicismo foi descredibilizado e a Igreja alvo de uma perseguição anticlerical. Como exemplo o padre Adelino Lourenço fala-nos da própria memória que tem da sua freguesia, Escalos de Baixo, Castelo Branco, onde a interdição clerical da EdA e de outras manifestações de piedade popular significaram a perda de um importante instrumento de reprodução de sociabilidades para esta comunidade rural da Beira Baixa – leia-se a citação do discurso do pároco no início deste subcapítulo.

Uma segunda forma de renovação do catolicismo adotada pela igreja foi a reapropriação de fenómenos religiosos de grande popularidade, nomeadamente as aparições de Fátima. O carisma social das formas de culto ao ciclo de aparições marianas na localidade de Fátima, em 1917, foi apropriado pela Igreja católica enquanto instrumento de recristianização do povo, e também como modo de legitimar o catolicismo na esfera pública, como a religião do Estado. Para um desenvolvimento destas técnicas de reconfiguração e afirmação da Igreja católica em Portugal, durante o período do Estado Novo leia-se o artigo de Steffen Dix, intitulado “As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa” (2010). Importa também aqui salientar que poucos anos antes da assinatura da Concordata do Estado Novo com a Santa Sé, a EdA foi uma das tradições elogiadas pelo júri do “Concurso da Aldeia Mais Portuguesa de Portugal” (1938), organizado pelo SNI/SPN (cf. Capítulo 1). Assim, paralelamente ao movimento de renovação da Igreja católica, a tematização da cultura popular constituiu também um importante instrumento político de construção da nação e de dominação ideológica do povo (cf. Alves 2013).

Concordata que regula genericamente as relações entre o Estado e a Igreja é a Concordata napoleónica), que têm juridicamente o valor de um tratado internacional, porque a Santa Sé é geralmente reconhecida como pessoa jurídica de Direito Internacional Público (como as Nações Unidas ou a União Europeia) (Carvalho 2009: 4).

Na tentativa de compreender a posição do clero local sobre o atual processo de patrimonialização destes repertórios rituais realizei um conjunto de entrevistas aos padres dos concelhos aqui estudados. O padre Adelino Lourenço vê o património imaterial como um instrumento de evangelização católica:

[O património] é um instrumento fantástico, que não foi preciso inventá-lo, que está aí para evangelizar, para que as pessoas ponham em prática na sua vida, no seu modo de se relacionarem o que são as máximas do Evangelho de Jesus, é fomentar o respeito entre pessoas (...) Onde houver estas tradições não é preciso inventar nada, basta o padre inserir-se nelas com o seu povo! Estarem atentos, porque é um instrumento que está aí para evangelizar. (Pe. Adelino Américo Lourenço, Casa Paroquial de Idanha-a-Nova, 7 de dezembro, 2018, Idanha-a-Nova.)

O padre revela-nos aqui a sua visão sobre o potencial evangelizador do ‘património imaterial’, através deste o clero poderá aproximar-se das suas comunidades de praticantes. A opinião aqui expressa pelo Pe. Adelino deverá ser entendida à luz do quadro mais abrangente de processos de divulgação mediática que têm sido investidos na divulgação e promoção públicas destes repertórios em canais e programas televisivos católicos – como por exemplo, o programa da Eclésia na RTP 2, ou em emissões radiofónicas da Rádio Renascença – tal como foi descrito na introdução deste capítulo. Apesar da linha política adotada pela Igreja na relegitimação destas práticas rituais, alguns membros do clero mantêm uma certa desconfiança e reserva face aos conteúdos e símbolos aí representados. Em conversa com outro pároco do município, este demonstrou uma certa preocupação relativamente à revitalização da EdA, comparativamente a outras tradições religiosas, que vê como sendo menos perigosas:

[A EdA] é aquela que eu acho que esteve muito tempo parada, esteve muito tempo parada e não evoluiu, por que essa ideia [do Purgatório], nem a liturgia oficial da Igreja nos falecimentos tem essa coisa, essa ideia de irem para o Purgatório, ou que vão para o Inferno! Hoje praticamente... os próprios livros... nos falecimentos, nos funerais não se fala assim! Estes textos e o próprio vestuário, eu acho que ficou parado no tempo. E, hoje faz-se como está, um bocadinho... tudo negro, tudo... está a perceber? E, hoje faz-se como está, e tem dignidade, pode achar-se que é um bocadinho antigo, ou assim... Mas não se modernize muito, porque então ficaria ridículo, essa é a minha ideia. (Município de Idanha-a-Nova, 14 de fevereiro de 2018).

A EdA é entendida por este padre como um ritual anacrónico, pois com a sua prática reativa-se o imaginário e o papel moralizador do “Purgatório” e do “Inferno”. Desta forma, é com um certo embaraço que alguns padres encaram a recente reativação deste sistema de crenças, de natureza vincadamente animista, contrariando a matriz espiritualista adotada pela Igreja católica. No entanto,

segundo o pároco a dimensão teatralizada da EdA é a única condição possível para a sua existência no presente, pois sob essa forma o ritual é apresentado como a recriação de uma prática medieval cristã. A principal preocupação demonstrada pelo padre é que o “público” (do património) não confunda os rituais da Igreja e a sua atual doutrina como “uma mensagem que se queria transmitir no seculo X”, num tempo em que se apelava à oração pelos mortos “porque as almas estão lá [no Purgatório] a gritar!” [sic].

Podemos assim associar esta subordinação da EdA (enquanto processo ritual religioso) a uma performance de reconstituição histórica, inscrita no atual quadro do património cultural, como equivalente ao gesto da remoção do Santíssimo do sacrário da igreja de Monsanto, aquando programação de cantares quaresmais. Em ambos os casos encontramos uma instrumentalização cultural da EdA na construção de um património católico, que ainda assim é vista com um certo paternalismo e/ou condescendência clerical em relação à sua vertente social e religiosa: uma forma de sufrágio coletivo pelas *almas do purgatório*.

No prefácio ao segundo livro publicado por António Silveira Catana – intitulado, *Mistérios da Semana Santa em Idanha* (2012), o Bispo do Porto, Manuel Clemente elabora uma breve reflexão sobre o ciclo da Páscoa em Idanha-a-Nova. Lamentando o despovoamento do interior do país, especialmente nas zonas da raia, o Bispo propõe-nos uma reflexão sobre o papel que as tradições religiosas podem desempenhar enquanto recurso para reverter a crise demográfica vivida em Idanha-a-Nova. Com a sua reconfiguração patrimonial o “[c]ulto redundado em cultura, cultura transfigurada pelo culto²²²”. A ambivalência com que estes rituais são aqui apresentados entre culto e cultura, são fruto de processos cíclicos de atualização social, em contextos socio-históricos distintos.

Podemos então responder à terceira questão colocada no início deste subcapítulo: *Como se situa e que usos tem feito a Igreja católicas das políticas e práticas de patrimonialização do ciclo da Páscoa adotadas pelas autoridades municipais?*

O reenquadramento municipal dos repertórios quaresmais realizado através da Convenção do PCI tem sido usado pela Igreja católica como uma estratégia política de promoção e/ou relegitimação do catolicismo na sociedade portuguesa. Nos ‘discursos autorizados do património’ (Smith 2006) o complexo de rituais quaresmais e pascais praticados no concelho de Idanha-a-Nova (outrora marginalizados ou sancionados pelo clero local) são atualmente apresentados pela Igreja católica como tradições seculares do catolicismo. Deste repertório quaresmal, a EdA é certamente o ritual mais exemplar do que podemos considerar uma inversão de paradigma institucional, pois a sua performance comporta a reativação prática de símbolos e de ações performativas que a Igreja

²²² “A Páscoa de Cristo e o futuro da Idanha” (prefácio). In: António Catana, *Mistérios da Semana Santa em Idanha*. [Lisboa]: Progestur, p.7.

considera obsoletas, mas que se encontram agora formalmente camufladas sob a forma de reconstituição histórica (medieval) do catolicismo.

Por outro lado, a implementação da Convenção do PCI em Idanha-a-Nova traduziu-se numa maior difusão de manifestações religiosas vernaculares, este efeito foi aliás descrito numa das apresentações do coordenador do projeto de patrimonialização em Idanha. Na agenda local produzida pelo município, em 2009 foram contadas 173 manifestações de práticas religiosas populares, sendo que a maioria foi conduzida de modo autónomo pelas respetivas populações. Sete anos mais tarde, em 2016 este mesmo programa listava cerca de 250 manifestações. Como vimos no segundo capítulo desta tese, o número crescente de revitalizações rituais no contexto da Beira Baixa deveu-se, sobretudo, ao trabalho coletivo de migrantes de regresso-à-terra, com o auxílio das mulheres mais idosas residentes nessas localidades. Porém, no caso da EdA, em particular, a sua reformatação patrimonial, inspirada pela Convenção do PCI, tem legitimado e notabilizado esta prática em diversos contextos locais, o que se tem traduzido numa multiplicação de revitalizações rituais.

Como forma de descrever epistemologicamente este fenómeno proponho aqui a expressão *vernacularização do catolicismo*, designando o efeito que a implementação local da Convenção do PCI tem tido no florescimento de tradições religiosas locais, como a EdA. Neste sentido, podemos compreender a ‘vernacularização do catolicismo’, como um processo análogo ao da ‘pluralização religiosa’ na sociedade portuguesa contemporânea (cf. Dix 2010), ou seja, como um fenómeno de ‘pluralização interna’ (ibid.) do catolicismo português.

Com o termo vernacularização procuro enfatizar o conjunto de soluções coletivas encontradas pelas comunidades religiosas translocais no trabalho de revitalização ritual, numa espécie de arqueologia imaterial de práticas rituais realizadas nas diferentes paróquias do concelho. Seguindo o desenvolvimento do conceito ‘vernacular’ apresentado por Dorothy Noyes (cf. 2016), o uso da imaginação, improvisação e de aptidões técnico-artísticas (voz, movimentos, textos e práticas miméticas) têm constituído os principais meios de vernacularização do catolicismo oficial. Nos termos da sociologia da religião de Max Weber, podemos afirmar que este amplo processo revitalização ritual deu origem a um *re-encantamento* do carisma da ‘religião local²²³’ que, por sua vez, têm sido canalizados para a notabilização e prestígio social da Igreja católica.

4.7. Conetividade Ritual: Trans-localidade e Género. O uso do Património Cultural Imaterial enquanto tecnologia política de ritualização do real.

²²³ Numa atualização deste conceito aplicada ao atual contexto de reconfiguração patrimonial das tradições europeias, Cyril Isnart descreve-nos a ‘religião local’ como um “dispositivo” onde se opera a “re-articulação de sentimentos religiosos, crenças, a história do território e da identidade de grupo” (Isnart 2020: 43).

Neste último subcapítulo apresento uma reflexão sobre formas possíveis de sociabilização do instrumento global do ‘património cultural imaterial’, atendendo ao potencial da Convenção do PCI na criação de micropolíticas de reestruturação experiencial da realidade material e quotidiana da raia de Idanha. As ideias aqui apresentadas correspondem, também, a um aprofundamento de conhecimentos e da análise social que partilhei com Paulo Longo (o atual diretor do Centro Cultural Raiano), no âmbito de um trabalho de consultadoria que realizei com vista à criação de um terceiro Programa de Salvaguarda e Promoção do Ciclo da Páscoa em Idanha, coordenado pelo CCR.

Sendo o recente fenómeno de revitalização da EdA um trabalho de envolvimento criativo e coletivo em torno de uma prática cultural análoga aos processos institucionais de patrimonialização, importa questionar: (i) *de que modo o enquadramento patrimonial dos movimentos locais de revitalização, se poderão repercutir numa ampliação e/ou extensão de vínculos de conectividade cultural, num contexto municipal em crise demográfica e económica?*

A capacidade do ritual para reagrupar relações sociais entre comunidades translocais, é aqui analisado enquanto meio de criação e de reforço de relações de *compromisso ritual* com a terra natal. Tomando partido da vocação emotiva e vinculativa da performance ritual, apresento o património imaterial como uma tecnologia política de ritualização do real – fazendo também uso de estratégias prescritivas de diferenciação, e formalização simbólica de ações, formas de cognição, emoções e interações sociais.

Para o desenvolvimento desta aproximação ritual ao ‘património imaterial’ faço aqui uso de uma microssociologia dos agregados de EdA em articulação com histórias de vida dos atores, e de uma etnografia sobre as sensações e afetos experienciados pelas encomendadoras no contexto do regresso-à-terra (cf. Capítulo 3). Os novos usos do ritual detetados no quadro da recente revitalização da EdA, são analisados como importantes indicadores de mudanças sociopolíticas e económicas destas comunidades. Neste sentido, destaco um conjunto estratégias de enquadramento patrimonial de processos de transformação sociais que se manifestam sob a forma de *inovações rituais* – em particular no que concerne à valorização da EdA na agregação de migrantes de regresso-à-terra, e à feminização dos seus contingentes rituais. Sobre o fenómeno de transformação dos papéis de género no quadro do processo ritual, mas também no contexto mais alargado das lideranças de sistemas e práticas culturais costumeiras, proponho uma reflexão em torno de uma segunda questão, (ii) *o que poderá significar o enquadramento patrimonial das transformações de género introduzidas na estrutura do ritual?*

Conforme foi analisado no segundo capítulo desta tese, uma grande parte das agregações rituais da EdA são constituídas por migrantes que regressaram para residir nas suas localidades, ou pelos que mantém uma condição migratória pendular, entre as áreas metropolitanas onde residem e a sua terra de origem. As encomendadoras migrantes procuram, sempre que possível, voltar à terra a tempo integrarem o coletivo ritual da EdA, de modo manterem vivas as tradições das suas localidades. Como veremos adiante, a hipervisibilidades das políticas patrimoniais (e dos seus discursos em particular) têm reforçado laços de pertença e de sociabilidade com a terra-natal, por referência aos repertórios da Quaresma e da Páscoa.

Isabel Poças, uma encomendadora de Monfortinho, quando se casou foi viver com o seu marido para a Covilhã, onde residem há mais de 20 anos. Desde então, todas as sextas-feiras da Quaresma regressa para fazer a EdA:

Eu, por exemplo, venho para participar, não é! Mas podia passar lá o fim-de-semana, venho só... porque é? Porque gosto destas coisas e gosto de participar [no ritual]. Venho à noite, mas podia até ficar lá o fim-de-semana, está-me a perceber? A gente faz aquela força, a gente gosta, é aquela emoção... não sei explicar! A gente faz assim mais esforço, porque, pronto! São coisas bonitas. Oxalá que não acabem! (Isabel Poças, conversa realizada a 21 de outubro de 2016, em sua casa. Monfortinho, Idanha-a-Nova).

Para a encomendadora Isabel a prática da EdA representa uma forma experiencial de reativação dos laços afetivos para como a sua terra natal, no que podemos aqui designar por *compromisso ritual*. Esta forma de comprometimento individual com os repertórios de rituais da aldeia tem sido progressivamente reforçada por uma consciência social do valor patrimonial destas tradições religiosas. Este fenómeno deve-se, em grande medida, ao trabalho de folclorização e emblematização da “religiosidade popular” conduzido pelo folclorista e historiador António Silveira Catana (cf. Subcapítulo 4.2). A adesão de mulheres migrantes ao coletivo dos Martírios/EdA e o esforço que estas têm realizado para estarem presentes na aldeia durante a Quaresma tem também sido estimulado pelas políticas de representatividade da comunidade religiosa de Monfortinho na celebração e promoção do ciclo da Páscoa, enquanto património imaterial do Município de Idanha-a-Nova.

No contexto social da aldeia são as encomendadoras que estão há mais anos no grupo que têm incentivado as suas vizinhas a participarem nos Martírios/EdA. Tal foi o caso, por exemplo, de Fátima Campos de Santos, uma mulher da freguesia de Monfortinho que no ano de 2015 se juntou pela primeira vez ao “grupo dos Martírios.” A descrição que faz da sua adesão ao coletivo ritual e sobre a forma como experienciou a performance do díptico ritual Martírios/EdA pela primeira vez, revelam-nos a centralidade das emoções coletivas no processo de vinculação social:

As [mulheres] do grupo estavam-me sempre a dizer para eu entrar, e em 2015 eu disse-lhes “- Pronto, eu vou lá experimentar, a ver se eu gosto, como é que é a minha sensação de quando eu for entrar!” E, gostei, adorei e acho que... aquilo começou a *mexer comigo*. No ano seguinte eu entrei definitivamente e nunca mais faltei, e ainda hoje... Eu posso ter qualquer coisa, mas eu deixo o que tenho de ir fazer para ficar lá, e para não faltar dia nenhum. Tanto que este ano uma vez precisei de sair e sabia que não podia chegar a horas, por isso não fui! Deixei de fazer o que tinha para fazer, sem nunca faltar. Gosto, pronto! (Fátima Campos, conversa realizada à porta da capela de Nossa Senhora da Consolação, no dia 20 de maio, 2017).

O que começou por ser a realização de um desafio colocado pelas suas vizinhas encomendadoras (juntar-se ao grupo para experienciar a prática de um canto a que se habituara a escutar em sua casa, pelas noites da Quaresma), na prática revelou-se uma experiência que a tocou afetivamente. A conexão social que sentiu durante a performance ritual acabou por se materializar num compromisso que assumiu para com a celebração dos rituais quaresmais da sua freguesia. Importa também notar na transcrição atrás citada que Fátima Campos deu preferência à realização do ritual face aos seus planos ou obrigações pessoais, o que nos revela a integridade envolvida no comprometimento social destas mulheres em relação à realização do processo ritual na aldeia.

Na freguesia vizinha uma parte significativa do coletivo da EdA de Penha Garcia é formado por emigrantes (cf. Capítulo 3). Na história de vida que registei de uma mulher que esteve emigrada em Paris durante cerca de 38 anos, esta relata-nos que o tempo em que permaneceu a viver fora do país refletiu-se num forte sentimento de nostalgia pela sua terra-natal. Conforme foi descrito no terceiro capítulo desta tese, a encomendadora Luzia Gameiro emigrou “a salto” de Penha Garcia para Paris, em 1972, onde residiu e trabalhou como porteira em vários prédios da cidade. Atualmente Luzia mantém ainda a sua residência oficial em França, onde passa largos períodos de tempo com a família que lá deixou (uma filha e sua respetiva família). De volta à aldeia, a performance da EdA é vivida por Luzia como uma experiência sacrificial e ontológica, que associada à sua experiência migratória:

A sensação de voltar a fazer [a EdA] é que Deus me ajudou! Eu julgava que era capaz de um dia nem voltar, porque eu via tanta coisa, via tanta gente que tinha acidentes... que a gente fez tanta viagem, de carro (...) Eu fiquei um bocadinho, porque eu nunca pensei um dia [poder] voltar a fazer isto, porque eu julgava que voltava para terra assim de outra maneira, sem poder já [poder] fazer isto”. Agora, a minha impressão é que os anos nem passaram, porque eu consigo fazer o que fazia quando estava cá [na terra], com a mesma energia. Para mim, é ao mesmo tempo um prazer e um sacrifício que eu ofereço a Deus; dizendo assim “Ó meu Deus, fui para França, tive lá tantos anos, fiz tantas viagens, cheguei tão bem, e regresssei às minhas raízes para poder fazer aquilo que eu sabia fazer sem dificuldade,

o que me dá prazer fazer” (Luzia Gameiro, entrevista realizada a dia 14 de janeiro de 2017, em sua casa, Penha Garcia, Idanha-a-Nova).

Sabendo que muitos dos seus amigos emigrantes morreram ao volante em acidentes rodoviários entre França e Portugal e que outras pessoas ficaram fisicamente incapacitadas pelos acidentes que tiveram na estrada, Luzia entende o facto de poder estar de volta à aldeia, e de ter a capacidade de fazer o ritual como uma dádiva de Deus. Desta forma, a sua performance da EdA é vivida como uma forma meta-história em que o presente (o tempo-real vivido nas ações rituais) é cognitivamente apreendido como um estado de graça, face a uma vida de esforço.

Além do papel afetivo e cognitivo que a EdA tem desempenhado na (re)conexão social das encomendadoras-migrantes, para algumas destas mulheres a sua agregação nos contingentes rituais da Quaresma tem constituído uma importante forma de suporte social e material. Como tenho vindo a analisar ao longo desta tese, a EdA é sobretudo uma tecnologia de produção do social e/ou reforço de laços de sociabilidade (cf. Leal 2016, 2017), ocupando um importante papel na reintegração de migrantes, recém-chegadas, no tecido social da localidade.

Maria José Pina, uma das encomendadoras dos grupos Proença-a-Velha (no concelho de Idanha-a-Nova), depois cerca de 12 anos de emigração em França (em Clermont-Ferrand), quando regressou em 1985 para aí viver um novo ciclo de vida foi confrontada com uma questão de incerteza sobre os meios de subsistência a que teria acesso na aldeia. Como não regressou em idade de reforma, colocou-se então uma questão económica e social fundamental: onde poderia arranjar um trabalho, cujo salário lhe permitisse sustentar a si e ao seu marido?

Aquando do seu regresso Maria Pina integrou o agregado da EdA, vinculando-se desse modo à comunidade religiosa da localidade. Durante os seus primeiros meses de vida na aldeia acabou arranjar trabalho a “tratar da Santa Casa da Misericórdia, a fazer limpezas²²⁴”. Meses depois, a líder do grupo da EdA (a esposa do então presidente da Junta de Freguesias) contratou a Maria Pina como varredora de ruas da Junta de Freguesia de Proença-a-Velha. De algum modo, os próprios vínculos sociais que se produzem nos contextos das agregações rituais da aldeia – sobretudo no caso de migrantes que regressam em situações de maior precariedade financeira – têm tido efeitos nas condições de vida (socioeconómicas) de algumas destas mulheres.

Num panorama mais amplo, podemos aqui concluir que para estas mulheres migrantes o ritual tem constituído uma importante tecnologia de reagrupamento social e de (re)conexão afetiva com as suas terras. A par das sociabilidades e formas de reciprocidade e interajuda que se geram entre os elementos dos coletivos rituais, através dos símbolos e gestos incorporados da EdA as

²²⁴ Entrevista realizada a 22 de março de 2016, em sua casa, na aldeia de Proença-a-Velha (concelho de Idanha-a-Nova).

encomendadoras têm reestabelecido um *nexus existencial* com o cosmos, que tem com o ponto axial a terra-natal.

Compreendido a vocação emotiva e vinculativa da performance ritual importa então refletir a primeira questão colocada na introdução deste subcapítulo: *De que modo essas experiências e emoções vividas na EdA são transpostas para o campo do 'património imaterial', enquanto forma amplificada de ritualização do real?*

Um dos efeitos provocados pelos processos de culturalização do ciclo da Páscoa em Idanha refletiu-se numa visibilidade pública e transnacional das comunidades onde se praticam estes repertórios. Mais recentemente, em 2017, o processo de ampla mediatização de um projeto de salvaguarda e promoção ciclo da Páscoa, coordenado por Paulo Lima, veio acelerar esse fenómeno, gerando uma hipervisibilidade em torno destes coletivos rituais. Em termos práticos isto traduziu-se numa multiplicação de notícias na imprensa, local e nacional, e na participação de grupos de EdA em programas de televisão, ou em transmissões televisivas realizadas em direto nos próprios contextos sociais onde o ritual é praticado. Uma das consequências deste fenómeno tem sido a ativação de redes de vizinhança e parentes e/migrados a partir das tradições locais.

Este forma de reconexão de emigrantes com as suas localidades de origem é visível nas reações que a participação de Fátima Campos dos Santos (a encomendadora de Monfortinho, cuja adesão ao grupo descrevi atrás) num programa televisão suscitou junto dos seus parentes e amigos emigrados na Alemanha:

Eu por acaso tenho família em Munique e em Frankfurt, na Alemanha, e a minha sobrinha, que nasceu já na Alemanha. Quando faço os Martírios, a minha filha tira-me sempre uma fotografia lá em casa para lhe mandar, a ela [à sobrinha]. E, ela diz-me assim este ano “- Tia, outra vez isso este ano? Eu tenho de ir passar aí a Páscoa para ver isso, como é que tu andas aí todas as noites a cantar pelas ruas, todas as sextas-feiras!” E, depois, fizeram-nos um convite para irmos à RTP1 (...) Eu falo muita vez com a minha sobrinha através do programa Hi-Fi, do What’s Up. Quando eu lhe mandei a primeira mensagem a perguntar se estava tudo bem, e assim. E, ela diz-me assim: “- Eu tenho uma tia famosa!”. Eu respondo-lhe “Ó Corina, tu tens uma tia famosa, porquê?”, “- Ó tia tu foste vista por tanta gente alemã, que adoraram”. E eu disse-lhe “Olha Córina, eu não te disse nada, mas a Marta [a sua filha] foi-te dizer o que estava a acontecer”, “- Sim, ela disse-me e eu vi-te, e mostrei aos meus amigos, e disse aos meus amigos com quem eu estava, e adoravam ver!”. E, eu tinha-lhe dito uma vez que, em princípio, que tinham estado a falar connosco sobre a UNESCO. E, ela disse: “- Olha tia, eu vou-te dizer uma coisa, eu gostava muito que vocês fossem convidadas para vir à Alemanha, porque toda a gente adorou, e nunca ninguém viu coisa bonita assim como vocês!” Nós primeiro cantámos a Senhora das Dores, pronto, na RTP1. Depois foi uma parte do Aleluia, que Jesus Cristo já foi ressuscitado, aquele que se fez aqui em volta da capela (Fátima Campos dos Santos, 20 de maio de 2017, Monfortinho, Idanha-a-Nova).

O prestígio social do ‘património imaterial’ e a sua ampla difusão mediática influíram assim na ativação de uma rede transnacional de parentesco em torno do repertório quaresmal de Monfortinho. A filha de Fátima avisou a sua prima Córina (que já nasceu na Alemanha, filha de uma emigrante de Monfortinho) sobre a participação do grupo no programa de televisão “Agora Nós²²⁵”, acompanhado pelo antropólogo Paulo Lima. Por sua vez, Córina avisou os seus familiares e amigos, que por seu turno informaram um conjunto alargado de migrantes da comunidade transnacional portuguesa, residentes em Munique e Frankfurt, para que assistissem à performance dos Martírios/EdA, da Senhora das Dores e da Aleluia, na RTP online. Note-se que uma eventual classificação do ciclo da Páscoa em Idanha nas listas do PCI da UNESCO já era um tema de conversa entre esta rede de ‘habitantes translocais’ (Levitt 2011) – neste caso, situados entre Monfortinho e duas cidades alemãs. Outro aspeto que releva aqui destacar é o ênfase dado por Córina e pela sua prima Marta (a filha da encomendadora Fátima) ao carisma das manifestações rituais praticadas na aldeia – “tu andas aí todas as noites a cantar pelas ruas, todas as sextas-feiras!”. Noutras palavras, a exuberância visual e performativa do repertório é considerada pela geração de descendentes das famílias emigrantes como uma expressão virtuosa da localidade dos seus pais. Em suma, encontramos também aqui um vínculo direto entre a dimensão sacrificial e exótica da EdA (no sentido em que é apreciada como uma singularidade exuberante da cultural local) e o prestígio internacional da categoria de ‘património imaterial’.

Esta mesma dialética operativa entre o virtuosismo performativo dos repertórios rituais locais e o reconhecimento público das listas de PCI da UNESCO, foi também usado para reforçar a vitalidade da EdA em Penha Garcia. Conforme foi descrito no segundo capítulo desta tese, em 2017 por ocasião construção de um primeiro programa de salvaguarda de promoção do ciclo da Páscoa à lista de boas práticas do PCI da UNESCO, as mulheres do Rancho Folclórico de Penha Garcia foram convidadas aderir à prática da EdA.

Reconhecendo o número reduzido de elementos no agregado da EdA e um declínio da sua expressão performativa, e tendo em consideração o prestígio público dos bens inscritos nas listas de património imaterial da UNESCO, as mulheres do rancho entenderam que a sua adesão ao grupo poderia ser um importante contributo para a valorização cultural da sua comunidade. Reciprocamente, ao aderirem ao ritual estas mulheres (de uma geração mais jovem) acabaram por reforçar a genealogia de um repertório religioso que até aí era socialmente considerado como uma tradição minoritária, apenas praticado pelas mulheres mais idosas e devotas da aldeia.

²²⁵ Programa da Rádio Televisão Portuguesa gravado em direto, na Quinta-feira Santa (13 de maio de 2017), seriado na temporada 5 (parte 2), com apresentação de José Pedro Vasconcelos e Tânia Ribas de Oliveira

Podemos assim caracterizar esta nova adesão ao coletivo da EdA em Penha Garcia com base no que Gaetano Ciarcia definiu como um processo de “magia social” decorrente da patrimonialização, pelo qual “conferimos um valor adicional às coisas e aos seus símbolos, pedindo a uns o *mana* que falta nos outros, e *vice-versa*” (2006: 70). O «*mana*» do ‘património imaterial’ foi aqui transferida para o domínio do próprio ritual, potenciando o seu carisma social na aldeia (cf. Antunes 2020). Este *laço social* produzido através da reconfiguração patrimonial da EdA pode também ser observado no processo de reativação das relações de parentesco com a terra de migrantes em contextos translocais, tal como foi descrito relativamente ao caso do agregado da EdA em Monfortinho.

Na senda do argumento que desenvolvi num artigo intitulado “Voicing Souls: Embodying Uncertainty in a Portuguese Borderland Village” (Antunes 2020) – redigido no âmbito do projeto de investigação da presente tese –, aos vários usos do ritual enquanto tecnologia de conectividade com a localidade de origem ou de reforço dos laços sociais translocais, aqui descritos, subjaz um motivo que é particularmente importante: a reprodução da vida socioeconómica e cultural destas sociedades. Por intermédio dos coletivos rituais do ciclo da Páscoa, a classe política e erudita do Município tem procurado dinamizar a vida cultural da aldeia e, dessa forma, contrariar o problema de despovoamento e declínio socioeconómico que aí se vive. Perante o contexto de crise demográfica e a falta de perspetivas de dinamização ou regeneração social que estes meios rurais vivem na atualidade, os agentes culturais do Município têm usado as políticas patrimoniais como uma forma, possível, de reverter o sentimento de incerteza em relação ao futuro destas comunidades de Idanha. Para os habitantes e descendentes destas localidades, o declínio da vida social e económica que aí se vive representa uma incerteza estrutural face à continuidade da vida local. Para uma análise socio-histórica e demográfica (quantitativa) dos contextos aqui estudados leia-se o segundo capítulo da tese (cf. Capítulo 2).

De acordo com a abordagem crítica de Rodney Harrison aos estudos do património²²⁶ este processo estaria diretamente vinculado a um paradigma conservadorista de gestão de bens culturais. Segundo Harrison os valores e princípios que fundamentam a produção e gestão do património, veiculados pela UNESCO, partem de um sentido de “tempo linear,” segundo o qual “a velocidade de sua passagem produz um sentido subjacente de *incerteza* e vulnerabilidade” (Harrison 2013: 39, ênfase do autor). Dessa forma o sentimento de “incerteza” torna-se um recurso eficaz para “ordenar, classificar e organizar o património” e, reciprocamente, a ideia de vulnerabilidade atribuída ao património representa uma estratégia para “para a gestão desse sentimento de risco e incerteza” (ibid.). Esta instrumentalização da “incerteza” na produção de uma consciência de um risco que precisa ser

²²⁶ Estas ideias encontram-se desenvolvidas num artigo que publiquei numa edição especial da revista *Ethnologia Europaea* (Isnart & Testa 2020), dedicado ao tema da reconfiguração patrimonial das tradições europeias: “Voicing Souls: Embodying Uncertainty in a Portuguese Borderland Village” (Antunes 2020)

gerido, pode ser lida em variados textos publicados na agenda “Mistérios da Páscoa em Idanha”. Leia-se aqui, por exemplo, a formulação de crise e incerteza em dialética como a importância da salvaguarda do ‘património imaterial’, na publicação de 2010 desta agenda:

Neste mundo que parece avassalado pelo desnorte, pela intranquilidade e perplexidade, aceite o convite para assistir à força da identidade das gentes das terras das Idanhas, participando nas suas vivências comunitárias, joias do nosso património cultural imaterial e oral, em que se espelham tradições quaresmais e pascais, que permitem retemperar as forças e avigorar o espírito não só aos inúmeros naturais residentes dentro ou fora do país, mas também aos visitantes, nacionais e estrangeiros, cujo número cresce de ano para ano²²⁷.

“Desnorte”, “intranquilidade” e “perplexidade” são aqui usados como descritores de uma incerteza estrutural resultante de um “mundo” em crise. Contrariando este cenário catastrófico, os rituais vernaculares (aí descritos como “património cultural imaterial e oral”) são apresentados e prescritos como uma forma de renovar uma existência espiritual no mundo. Talvez o mundo não esteja a terminar, mas certamente sob o desconstrucionismo crítico da “incerteza” enquanto categoria política, tal como nos é apresentado por Rodney Harrison, existem de facto graves problemas demográficos e sociais no território de Idanha-a-Nova, que são fruto de uma longa história de negligência política em relação à gestão administrativa do interior do país (cf. Capítulo 2). Diferentemente do argumento de Harrison em que a patrimonialização é descrita como produzindo e nomeando crise ou incerteza, tornando-a, dessa forma mais real, a questão não é se a crise é ou não é real, mas deverá ser antes a compreensão do que as pessoas sentem em relação ao seu mundo (não apenas “como se”, mas na realidade) em crise.

Os elementos constitutivos do ritual – nomeadamente a sua função agregadora, simbólica, prescritiva e afetiva – quando institucionalmente reenquadrados como património imaterial, podem tornam-se índices expressivos e agenciais com a capacidade de referenciar, comentar e transformar a realidade social, num sentido mais amplo.

Se pensarmos na EdA como um fragmento de atividade ritual (cf. Goffman 1974) do ciclo anual – que se encontra profundamente vinculada à memória social destas populações –, então a sua citação e ampliação institucional através da moldura do PCI, tem o potencial de reforçar um sentimento de toponímia nos migrantes do concelho. Por outro lado, esta reconfiguração política também se tem repercutido num processo crescente de novas revitalizações (Boissevain 1992), tal como foi analisado no segundo capítulo desta tese. Neste contexto de reconfiguração patrimonial do ciclo da Páscoa, estas

²²⁷ Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, s.d. [2010], Mistérios da Páscoa em Idanha, 2010. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, p. 3.

práticas rituais de matriz rural²²⁸ apresentam-se agora como formas culturais que podem inspirar novas formas de experiência e interação social, alternativas a uma vida contemporânea marcada pelos efeitos da globalização neoliberal e tecnológica do mundo. No caso concreto dos agregados de EdA, analisados nesta tese, o processo ritual tem sido vivido pelas encomendadoras e pelos seus vizinhos como um jogo ritual ressonante (cf. Capítulo 3). O processo relacional e experiencial vivido no ritual é também uma forma de envolvimento ontológico com o universo cósmico, que transcende a existência individual de quem corporaliza os seus gestos. Através do trabalho de revitalização e da prática ritual, sazonal, estas mulheres têm assim adaptado e transformado a seu modo de vida (num regresso-à-terra) e regenerado a vida social das suas freguesias.

Num olhar de conjunto sobre o agregado da EdA na aldeia de Monfortinho, podemos confirmar, quantitativamente, o papel que o enquadramento patrimonial do ritual teve na adesão de migrantes ao agregado da aldeia, que confirmam as descrições etnográficas apresentadas neste subcapítulo. Das 12 encomendadoras do grupo, apenas três residem de modo permanente na aldeia, as outras nove encomendadoras deslocam-se sazonalmente à terra, pelas sextas-feiras da Quaresma, para fazerem a EdA e os outros rituais. Um segundo elemento a ter em consideração é o facto de cinco dessas 12 encomendadoras – aproximadamente metade do grupo –, terem aderido à EdA depois do ano de 2012, ou seja, já no período correspondente à implementação das políticas de reconfiguração patrimonial do ciclo da Páscoa em Idanha-a-Nova. Por conseguinte, é aqui possível identificar uma correlação contextual entre o momento de entrada de novos elementos no agregado ritual dos Martírios/EdA e as políticas patrimoniais adotadas pelo Município.

Na freguesia de Penha Garcia, onde na atualidade o agregado da EdA é significativamente mais numeroso, encontramos uma expressão acentuada de encomendadoras que são migrantes transnacionais. Dos 19 elementos que integraram o agregado da EdA, nos dois últimos anos, oito são migrantes transnacionais, quatro dos quais mantêm um tipo de residência pendular entre Paris, Colmar (Alsácia) e Penha Garcia. Note-se que, para além das migrantes transnacionais, há no grupo cinco encomendadoras que migraram para áreas metropolitanas, sobretudo para Lisboa ou para a capital de distrito da sua freguesia, Castelo Branco. Em síntese, neste agregado ritual encontramos um total de 13 migrantes, correspondendo a 68% do total de elementos no grupo. É neste sentido que o enquadramento patrimonial se poderá afirmar como um instrumento político operativo na reversão da vulnerabilidade contextual deste território geopolítico, numa ritualização do real.

Uma segunda linha de sociabilização da Convenção do PCI (tendo por base as inovações rituais detetadas na EdA) encontra-se associada à feminização dos seus coletivos. Atendendo ao modo como na prática ritualística ou no quotidiano, as mulheres têm transformado os papéis que lhes são

²²⁸ Marcado por fortes laços de sociabilidade e por modos de vida em estreita relação com o meio ambiente.

consignados pela 'tradição', importa aqui questionar: *de que forma a reconfiguração patrimonial destas transformações poderá influir em práticas de equidade de género noutros domínios sociais e políticos?*

De acordo com o notado fenómeno de 'feminização' (Gemzöe 2000) da religiosidade local – analisado no segundo capítulo desta tese – os agregados de EdA na Beira Baixa são hoje sobretudo compostos por mulheres. Esta transformação no quadro de género deveu-se, principalmente, ao trabalho de revitalização que foi realizado por mulheres migrantes no contexto do seu regresso-à-terra (capítulo 2). No quadro das políticas patrimoniais que têm sido adotadas pelo Município, releva aqui considerar o importante papel que a transformação de género nos contingentes rituais da EdA tem desempenhado no âmbito mais alargado da redistribuição de agencialidade política feminina nestas localidades.

No contexto do regresso-à-terra, e por via da liderança de rituais religiosos e práticas culturais locais, as mulheres têm negociado cargos e decisões políticas nos municípios, o que se reflete em si mesmo na transformação na realidade local. Um dos casos mais paradigmáticos do processo de feminização de cargos e funções de poder ocorreu nas Irmandades de Santas Casas das Misericórdias no concelho. Encontramos hoje no concelho de Idanha “irmãs” que integram estas associações religiosas, duas Santas Casas de Misericórdia são, inclusivamente, lideradas por mulheres. No período anterior ao fenómeno de êxodo rural (entre o final da década de 1950 e os anos 1980) este tipo de participação feminina na vida religiosa das paróquias não seria consentida. A atual ocupação feminina de posições de liderança que no passado eram exclusivamente consignadas a homens, pode também ser observado em algumas igrejas locais. Tal é o caso, por exemplo, da feminização da função do sacristão exercida na igreja paroquial da aldeia de Proença-a-Velha. Aquando do regresso da encomendadora Maria Pina – que referi atrás – à aldeia de Proença-a-Velha (Idanha-a-Nova), devido à falta de uma pessoa com disponibilidade para exercer o cargo de sacristão, Maria Pina acabou por conciliar o seu trabalho de empregada da limpeza da Santa Casa da Misericórdia com esta posição de zelo religiosos pela paróquia local e de assistência ao padre na realização das missas. Com o decorrer do tempo, esta função passou mesmo a ser designada por “sacristoa”.

No contexto de despovoamento de muitas destas aldeias – sobretudo provocado pelo forte movimento de êxodo rural, mas também com o contramovimento migratório de regresso-à-terra (cf. Capítulo 2) –, a feminização dos agregados rituais ou de determinados cargos de institucionais foi sobretudo motivada por um sentimento religioso e identitário de “segurar”, “não deixar cair” ou “recuperar” as tradições da aldeia. Num segundo momento, a predominância feminina e as competências rituais e/ou religiosas adquiridas por estas mulheres traduziu-se na liderança de uma parte significativa dos repertórios quaresmais. Atualmente, o prestígio e a visibilidade pública

associadas aos processos de patrimonialização destas manifestações tem consagrado as suas líderes como porta-vozes da cultura local e, por conseguinte, na notabilização pública destas mulheres.

É frequente as líderes, e por vezes outras mulheres que integram estes agregados, ocuparem também posições políticas ou administrativas nas suas localidades ou no Município. Um caso exemplar desta articulação entre a posição de liderança do ‘património imaterial’ e a ocupação de cargos de governação pública, verificou-se também na aldeia de Proença-a-Velha. Hoje a presidente da Junta de Freguesia desta aldeia, Helena Silva, e a suas assistentes, Palmira Ramos, são ambas encomendadoras de almas. Helena Silva é também uma das técnicas de conservação e restauro do Centro Cultural Raiano.

Sobre o processo de afirmação política das mulheres na liderança da vida social e cultural destas aldeias, importa aqui notar a existência de uma diferença significativa relativamente ao último programa de salvaguarda e promoção da Páscoa na Idanha, coordenado pelo Centro Cultural Raiano (2019), relativamente ao projeto de patrimonialização coordenado por Paulo Lima (2018), descrito no subcapítulo 4.3. No atual programa o CCR reconsiderou-se a representatividade de género na própria coordenação do programa. Apesar do projeto anterior ter sido pensado como uma política de igualdade de género, sinalizando o processo de transformação de género num contexto conservador de tradições católicas – o que foi em si uma determinação política exemplar – a sua estrutura de poder foi exclusivamente composta por homens (cf. ANEXO 3, p. 366). Neste sentido, podemos afirmar que houve um enviesamento hierárquico na representatividade política e institucional desta mesma política de igualdade de género. No processo de arquitetura conceptual conducente ao terceiro programa de patrimonialização procurou-se corrigir esta assimetria de género no quadro da própria coordenação executiva e operacional do programa (2019). No âmbito do aconselhamento que prestei a Paulo Longo (diretor do CCR), propus que se fizesse uma nova redistribuição na equipa do projeto, com objetivo de transpor o fenómeno de feminização das práticas rituais na liderança do próprio programa de patrimonialização, a partir do CCR. De acordo com esse projeto, seriam hoje três mulheres funcionárias do CCR (duas são encomendadoras) a ocuparem posições na coordenação do processo político da patrimonialização do ciclo da Páscoa.

Neste subcapítulo procurei mostrar o efeito que a construção de uma moldura patrimonial em torno da EdA poderá ter na regeneração social da própria realidade onde o ritual se se inscreve. Em termos metodológicos, o projeto aqui descrito teve como reverência a investigação etnográfica de inovações detetadas nos contingentes e processos rituais, neste caso decorrente do trabalho da sua revitalização.

Uma das transformações verificadas nos contingentes de EdA foi a crescente participação de elementos transnacionais. Neste sentido, através do enquadramento patrimonial da EdA, e atendendo

ao prestígio internacional desta categoria, foi aqui apresentada a capacidade que esta moldura poderá ter no reforço de laços de sociabilidade entre elementos da comunidade, sobretudo incluindo a re-agregação dos migrantes que aí regressam. A reativação de redes transnacionais de parentesco e vizinhança operada pela patrimonialização do ritual foi aqui considerada como uma estratégia possível para o repovoamento (sazonal) destas localidades, que se poderá igualmente traduzir na formação de uma microeconomia associada ao PCI (cf. Leal 2017 & Silva 2007).

Por fim, partindo do notado processo de feminização dos agregados de EdA, identifiquei uma segunda estratégia de patrimonialização: a transformação do PCI numa política pública de defesa e promoção dos direitos das mulheres. Através o processo de feminização dos agregados de EdA, bem como da notada liderança instituições religiosas e culturais locais, as mulheres têm-se afirmado publicamente como porta-vozes da cultura local e como agentes de decisões políticas nos seus respetivos contextos sociais. O ênfase dado pela Convenção do PCI às políticas de defesa dos direitos humanos (UNESCO 2003) – nomeadamente no que concerne às ideias internacionais sobre os direitos das mulheres – foram aqui destacados como uma forma estratégica de dar expressão pública ao fenómeno social de feminização da EdA. Procurou-se desta forma sublinhar o potencial que a sociabilização do PCI poderá ter na construção de uma política de igualdade de género.

Reflexões Conclusivas.

Tendo em vista um quadro histórico mais alargado de formas de objetificação da EdA (cf. Capítulo 1), neste capítulo foram analisados três paradigmas contíguos de reconfiguração patrimonial da EdA. Num primeiro momento, mais diretamente ligado ao fenómeno de revitalização do ritual (e em certos casos propulsor do mesmo), a EdA foi enquadrada por um amplo processo de folclorização. Este paradigma foi fundamentalmente marcado por um trabalho de remontagem figurativa dos grupos de EdA, sobretudo realizado através da recontextualização de diferentes repertórios locais em eventos de exibição cultural. Neste paradigma as práticas de esteticização, encenação, espetacularização e tematização discursiva do ritual foram usadas num processo político de construção simbólico do ritual como uma expressão emblemática da identidade do Município. De modo semelhante a outras formas de objetificação da cultural popular de matriz rural (cf. Vasconcelos 2001), esta moldura patrimonial foi aqui conceptualizada como um *dispositivo de figuração da “religiosidade popular”*. Nesse contexto as manifestações e/ou formas de culto de piedade popular associadas ao ciclo da Páscoa têm sido objeto de uma diferenciação cultural e religiosa passando a ser apresentadas como arcaísmos que revelam uma suposta “autenticidade” da cultura local, e do modo de vida das suas populações.

Em paralelo, realizaram-se um conjunto de pesquisas e trabalhos artísticos e etnográficos em torno destes repertórios, que têm privilegiado a captação e reflexão sobre os aspetos performativos, sensoriais e relacionais da prática ritual no seu contexto social. A diversidade e complexidade de formas de revitalização e emblematização da EdA têm assim variado consoante a sua prática emerge nas aldeias apenas para “escuta interna”, nas gravações e registos audiovisuais para uma “escuta diferida”, seja ela mais doméstica (em perfis de Youtube das vizinhanças ou das associações locais e das municipalidades) ou em versões mais próximas das indústrias criativas (em programas como a “Música portuguesa a gostar dela própria” ou em outras plataformas/programas); mas até mesmo em eventos culturais (mostras, festivais, acontecimentos públicos). Em grande parte dos casos estes variados contextos e diferentes modalidades de revitalização e objetificação da EdA têm coexistido, por vezes intercetando-se pacificamente, outras dado origem a fricções – como foi o caso do referido projeto de revitalização estética e/ou estilização dos coletivos da EdA em Idanha-a-Nova (cf. subcapítulo 4.3).

Ao contrário do processo intervencionista da folclorização, o modo de reconfiguração artístico dos repertórios quaresmais foi aqui caracterizado como um processo não-intervencionista (pois não interfere ou encena os rituais), procurando sobretudo mediar uma *aproximação sensorial* diferida, do público, em dialética com um *distanciamento crítico* sobre os significados religiosos e culturais incorporados na EdA. Mais recentemente, o Município de Idanha-a-Nova tem trabalhado em colaboração com antropólogos e artistas na construção de projetos de conceção e implementação da Convenção do PCI no concelho. Esta moldura patrimonial compreendeu a adoção de micropolíticas de sociabilização dos princípios e valores normativos do PCI. Uma das abordagens de patrimonialização da EdA, proposta pelos antropólogos foi a afirmação do ‘património imaterial’ como uma *política de igualdade de género*, visando a notabilização do processo de feminização das práticas rituais em sociedade maioritariamente católica e androcêntricas. Foi também aqui analisada a eficácia do PCI enquanto *política de renascimento rural* (associada ao fenómeno de regresso-à-terra e de revitalização dos rituais).

Entre estas diferentes molduras de ritualização sociocultural da EdA, encontramos um quarto enquadramento patrimonial da EdA que tem sido realizado pela Igreja católica portuguesa, como forma de reafirmação pública do catolicismo. Os discursos oficiais e autorizados (Smith 2006) de reincorporação e legitimação das manifestações de piedade popular enquanto património imaterial católico, têm dado lugar a um crescente fenómeno de ‘vernacularização do catolicismo’, que foi descrito como uma forma de pluralização de formas locais de expressão religiosas, no interior da própria confissão católica.

Observando estes processos de reconfiguração patrimonial da EdA a uma escala panorâmica, podemos verificar que a implementação do ‘património imaterial’ provocou um amplo processo de

‘re-encantamento’ religioso do repertório vernacular nas localidades dos concelhos aqui estudados. Este conceito clássico weberiano pode ser aqui resgatado como parte de uma tensão dialética entre o desencantamento e o encantamento (intelectualização, secularização e burocracia vs. espiritualidade, magia e carisma). Tal como antropólogo Alessandro Testa demonstrou num artigo recente, o “re-encantamento” é um conceito apropriado para designar um processo através do qual as tradições locais se tornam um recurso para projeções globais de realidades locais, agindo assim: “como uma forma de religiosidade vernacular ‘global-local’ (ou ‘glocal’), expressando-se principalmente através de um tipo de magia ritual formalmente ligada ao passado, mas enraizada nas necessidades existenciais e materiais do presente” (Testa 2017 : 28). Como foi descrito ao longo deste capítulo, com a performance da EdA as encomendadoras têm sido “encantadas” (ou seduzidas) pela experiência conectiva, criativa, solidária e transcendental que a prática desta tradição local lhes proporcionar. Por sua vez, este sentimento de re-conexão performativa e experiencial com os coletivos culturais da sua terra tem gerado e/ou reforçado a consolidação de novos laços de *compromisso ritual* com as suas respetivas localidades. A predominância de migrantes nos agregados rituais da EdA, conferem a estas assembleias humanas uma dimensão de ‘remessas culturais’ (Leal 2017). Deste modo, para além da dialética glocal ou trans-local que se estabelece na realidade da aldeia, argumentei aqui que a projectividade global do património se encontra associada à intensificação de fluxos de *conetividade ritual* com a terra. Em suma, os agentes culturais dos municípios de Idanha-a-Nova têm procurando usar o PCI como instrumento que articula a prática ritual da EdA com ideias de recriação de ‘comunidade’, afirmando-o, simultaneamente, como uma política de incentivo ao *renascimento rural*, face ao envelhecimento da população e ao despovoamento deste território, num processo que compreende também a uma cosmopolização da cultura local.

CAPÍTULO 5

Morte e Segunda Vida: Ritual, Património e o ‘Intangível’.

Uma Etnografia de Comparativa entre Rituais Funerários e Práticas Patrimoniais de Transmissão Cultural.

5.1. Introdução. O ‘Social Transcendental’ na Reanimação do Real.

Tratando-se a EdA de um ritual inscrito no calendário anual litúrgico da Quaresma, o seu estudo tem sido em grande medida feito por referência ao ciclo de inverno e às celebrações do tríduo pascal. Porém, como veremos ao longo deste capítulo, a EdA encontra-se, também, inextricavelmente associada à sequência de rituais funerários celebrados nas aldeias.

Durante o meu trabalho de campo participei em oito funerais na Beira Baixa: três em Penha Garcia, um na aldeia de Toulões (no município de Idanha-a-Nova), e quatro na aldeia de Corgas, no concelho de Proença-a-Nova. Em dois destes funerais (em Penha Garcia e Corgas) tirei notas de campo detalhadas sobre o sistema completo de ritos fúnebres, desde o momento do anúncio público do falecimento da pessoa até a realização da Missa de Sétimo Dia, em homenagem à alma do defunto. Com o objetivo de identificar e analisar a cadeia operativa de ritos funerários vividos nos contextos estudados, neste capítulo centrar-me-ei na descrição etnográfica de dois funerais realizados em cada um dos municípios – nomeadamente nas aldeias de Corgas e em Penha Garcia. Apesar das particularidades dos seus sistemas locais de ritualização da morte, estes poderão, mesmo assim, ser entendidos como representativos de uma forma mais abrangente de ritualização da morte noutras freguesias da área cultural da Beira Baixa.

Além do estudo dos sistemas da morte e da sequência de celebrações funerárias realizada nestas freguesias, com o presente capítulo procuro estabelecer uma comparação entre as técnicas de *reparação e transmissão de conhecimentos* nos rituais funerários, aqui descritos, e as práticas associadas ao património cultural (capítulo 4). De acordo com a literatura clássica da antropologia da morte, uma das principais finalidades dos ritos funerários é a transformação da morte num processo de reparação (Hertz [1907] 2004) ou de regeneração social (Bloch & Parry 1982). De modo idêntico, diferentes autores têm notado que o ‘património imaterial’ consiste numa forma de ‘objetificação’ cultural ou de criação de uma ‘segunda vida’ para esse património, encarado como um modo de produção cultural no presente com recurso ao passado (Handler 1988; Kirshenblatt-Gimblett 1998, 2003).

Seguindo estas considerações preliminares, e com base na etnografia das celebrações funerárias e dos cultos aos mortos procuro responder à seguinte questão: *Quais os mecanismos e/ou formas de representação da morte usados nos rituais funerários que subjazem à (re)produção de coletivos e formas de interação entre vivos e mortos?* Partindo da identificação e análise de semelhanças encontradas entre os processos rituais e as práticas patrimoniais de revivificação cultural, proponho uma reflexão em torno desta segunda pergunta: *De que modo o estudo dos sistemas rituais de transmissão cultural poderá fornecer um contraponto crítico para pensarmos no ‘património imaterial’?*

Atendendo à análise apresentada no capítulo anterior – sobre o ‘património imaterial’ como uma tecnologia de ritualização política do real – proponho aqui um estreitamento temático, dedicado aos processos e técnicas de transmissão cultural. No contexto dos sistemas de rituais analisados neste capítulo, a morte é sobretudo usada como um recurso para a regeneração cultural e económica destas sociedades. A economia transcendental e moral ativada pelos repertórios rituais aqui etnografados são consideradas à luz do que Maurice Bloch e Jonathan Parry (1989) nos descrevem como “um ciclo de trocas de longo prazo, relacionadas com a reprodução da ordem social e cósmica” (Bloch & Parry 1989: 2). As transações quotidianas e individuais ou domésticas, encontram-se ligadas a um ciclo duradouro de relações sociais de longo prazo. É na interceção entre estas duas esferas de trocas sociais que podemos localizar o sistema ideológico que fundamenta estes rituais mortuários e de culto aos mortos.

Este ciclo de trocas entre diferentes esferas sociais pode ser também compreendido como uma forma de economia realizada entre um ‘social transaccional’ e um ‘social transcendental’ (Bloch 2013). Num artigo mais recente²²⁹ de Maurice Bloch, este diz-nos que o primeiro tipo de agrupamento social

²²⁹ Sobre a centralidade do aprofundamento da imaginação humana no processo de essencialização da estrutura social, que transcendem a própria existência individual de quem ocupa os seus respetivos papéis.

resulta de um processo continuado de práticas transacionais manipulativas ou declarativas, e o segundo da capacidade imaginava humana de criar grupos e papéis sociais essencializados, que transcendem a existência dos indivíduos que os ocupam (ibid.). Neste sentido, tanto a conceção clássica de estrutura social ou de grupos corporativos – e.g. as ‘comunidades imaginadas’ (Anderson 1983) – como os agregados transcendentais de deuses, antepassados ou almas, partilham uma mesma “existência fenomenológica que não se baseia na monitorização empírica do quotidiano, mas em estatutos e comunidades imaginadas” (Ibid: 23).

Apesar deste capítulo não se inscrever numa *antropologia da morte*, no sentido estrito desta área disciplinar da antropologia, importa, ainda assim, apresentar aqui uma breve revisão da literatura clássica desta área da antropologia, que é aqui importante para uma abordagem ao património imaterial. As perspetivas antropológicas que irei agora sintetizar, constituem uma base conceptual usada no enquadramento e na análise da etnografia apresentada nos seis subcapítulos que se seguem.

No seu estudo sobre representações da morte, *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death* (1960 [1907-1909]) Robert Hertz conceptualiza a morte como uma performance duracional, em que o coletivo social procura reparar a fissura social causada pela morte de um dos seus elementos. A ritualização da morte corresponde assim um ‘período intermediário’, em que se opera uma reclassificação de estados sociais. É no quadro desta temporalidade intermediária que se processa um duplo trabalho de ‘desintegração e síntese’ da morte (ibid.). A ritualização da morte compreende três grandes fases interdependentes: (i) o tempo de decomposição do corpo defunto, que é síncrono ao (ii) tempo do luto dos vivos e simétrico ao (iii) tempo da alma na sua viagem de transição para a sociedade invisível dos mortos. Este processo tripartido de ‘desintegração’ é simultâneo a um segundo processo de ‘*synthesis*’ (ou memória), imprescindível à integração do indivíduo-morto nessa nova sociedade (ibid.: 210). A consumação final da morte da pessoa é consagrada numa celebração cerimonial que Hertz nos descreve como ‘segundo enterro’ (ibid).

A triangulação processual entre o corpo, os enlutados e almas, no processo de ‘desintegração e síntese’ constituem, também, um importante contributo antropológico para pensarmos nos processos de transmissão e/ou recomposição cultural no âmbito das práticas ‘imateriais’ do património. Um segundo aspeto que importa considerar no modelo das ‘duplas exéquias’, é o facto deste nos permitir articular a importância da manipulação de temporalidades interdependentes.

Numa revisão crítica do modelo herztiano – onde a morte é vista como um “sacrilégio” cometido a uma sociedade reificada – Maurice Bloch e Jonathan Parry adicionam-lhe uma nova camada interpretativa, relativa ao uso do tempo construção e manipulação de poder. No quadro ideológico das sociedades altamente estratificadas, estudadas por Bloch e Parry, a ‘ritualização da morte’ é revista pelos autores com um mecanismo central de construção de poder. O reconhecimento social da morte individual revela a irreversibilidade do tempo (biográfico), que se encontra inscrito numa conceção

linear do próprio tempo. Face a ameaça que a morte coloca a uma concepção ideológica do tempo circular e eterno – sobre a qual subjaz a própria construção cosmológica de uma ordem social imutável – os autores identificam a morte com o principal vetor de construção de poder nestas sociedades. A putrefação do corpo do defunto (a “carne”) é aqui entendida como um equivalente à transitoriedade da vida social, por seu lado, os ossos têm o papel de substitutos simbólicos da permanência da estrutura social. Desta forma os autores associam o ‘primeiro enterro’ “ao indivíduo limitado pelo tempo e aos aspetos poluentes da morte, e o segundo aos aspetos regenerativos que recriam a ordem permanente em que se baseia a autoridade tradicional.” (Bloch & Parry 1982: 11). Concebida desta forma a morte é canalizada na construção ideológica e/ou cosmológica do mundo.

Uma segunda abordagem clássica na antropologia da morte que importa referir encontra-se na obra *The Rites of Passage* ([1908] 1960) de Arnold Van Gennep, apresentada na introdução desta tese. Partindo da sua identificação de padrões elementares que atravessam todos os ‘ritos de passagem’, sobre as cerimónias funerárias o autor enfatiza a importância dos *ritos de transição*, pois a morte é frequentemente conceptualizada, em diferentes sociedades, como uma “viagem” com destino a uma incorporação no mundo dos mortos (Van Gennep 1960: 153-154). Com vista à especificação etnográfica dos processos cognitivos e ideológicos vividos nos ritos funerários, descritos neste capítulo, farei também aqui uso da reformulação dos ritos de passagem ([1908] 1960) apresentada por Maurice Bloch, enquanto modelo de construção e subjetivação ideológica. Em suma, o autor compreende o processo tripartido dos ritos de passagem como uma forma de ‘violência repercutida’ (ibid), em que a iniciação do sujeito ritual a uma nova condição social, implica um ato inicial de sacrifício, de ordem transcendente, e um segundo momento de regresso e reconquista, violenta, do social, como modo de legitimação da sua nova condição social (ibid.). Analisados à luz deste modelo, tornar-se-ão aqui mais compreensíveis alguns aspetos envolvidos na subjetivação ideológica experienciada na cadeia operativa dos rituais funerárias – do velório ao luto.

Por fim, para a compreensão práticas das ações sociais, laborais, solidárias e ontológicas realizadas nas cerimónias mortuárias, e destacando a centralidade que mulheres ocupam nesse ciclo de trocas transgeracionais e regeneradoras, atenderei aqui ao importante contributo de Annette B. Weiner para a antropologia da morte (cf. 1976 [1933], 1977, 1987). Na sua investigação sobre os cerimoniais de trocas funerárias em Kiriwina, na Melanésia a autora explica-nos que a incorporação da alma do morto no outro-mundo (a ilha Tuma) implica um árduo trabalho feminino de criação e distribuição de braceletes e saias feitas de folhas secas de bananeiras. No contexto destas trocas mortuárias (*lisaladabu*), o defunto é conceptualizado como uma “pessoa social” (Weiner 1993: 50). Através deste sistema de prestação, os ‘donos da morte’²³⁰ têm o encargo público de redimir o morto de todos os

²³⁰ Os membros da linhagem materna da pessoa morta.

laços e interações que este manteve em vida. Este trabalho ritual realiza-se através da distribuição de saias e braceletes a todos os que participaram na fabricação social da ‘pessoa’ que morreu. A regeneração da sua alma no *outro-mundo* é, assim, processada em trocas funerárias que retribuem, simbolicamente, o trabalho investido na “fabricação social da pessoa” (ibid.).

Organizei este capítulo em três temas diferentes, que nos revelam perspetivas complementares sobre os processos rituais e simbólicos de transmissão e regeneração cultural: (i) uma etnografia aos rituais funerários e de culto aos mortos; (ii) um enquadramento sociodemográfico ao fenómeno da morte nos contextos etnografados; e, (iii) uma reflexão epistemológica e teórica sobre complementaridades, divergências, interceções entre práticas patrimoniais e rituais de recuperação de uma ‘cultura intangível’²³¹

Os três primeiros subcapítulos, que se seguem a esta introdução, foram divididos de acordo com as diferentes fases do processo ritual das exéquias – nomeadamente os ritos de separação, transição e incorporação do morto e dos seus enlutados. Seguindo esta sequência, no primeiro (5.1) descrevo os sistemas costumeiros de organização social, ativados aquando da morte de alguém na aldeia. Numa segunda parte deste subcapítulo apresento a etnografia da cerimónia do velório. A celebração da Missa de Corpo Presente, do cortejo fúnebre e do enterro são descritos e analisados no subcapítulo 5.2. No subcapítulo seguinte (5.3), apresento a etnografia dos ritos de incorporação e do processo de reclassificação dos enlutados e do defunto numa nova condição social.

No quarto subcapítulo (5.4), faço uma análise geral dos rituais funerários descritos nos subcapítulos anteriores e, numa segunda parte do texto, contextualizo o repertório de práticas funerárias num quadro demográfico e sociológico mais abrangente. Os fenómenos sociais de migração, despovoamento e envelhecimento da população nestas freguesias, são aqui pensados em articulação com a persistência e a revitalização patrimonial de formas coletivas de celebrar a morte. No quinto subcapítulo (5.5) faço um rastreamento das principais concepções que as encomendadoras têm do “*outro-mundo*”, depois da morte. Partindo das representações dos espaços e/ou estados que configuram essa cosmologia do pós-morte, identifico um conjunto de representações paradigmáticas sobre *céu*, o *purgatório* e o *inferno*. A análise destas práticas permitir-nos-á compreender melhor algumas das motivações e questões morais que fundamentam a concepção social e cosmológica destas comunidades católicas. Numa segunda parte deste subcapítulo, os discursos sobre o *outro-mundo* são complementados com uma descrição e análise de práticas e relações rituais que as encomendadoras mantém com as entidades que circulam entre a realidade social da aldeia e a esfera social transcendental. Por fim, no último subcapítulo (5.6), partindo da recapitulação de analogias conceptuais (descritas ao longo de todo o capítulo) – nomeadamente, entre as condições ontológicas

²³¹ Cf. Kirshenblatt-Gimblett & Antunes 2020, *Guess Who’s in Town*, ep. 1.

das almas e os processos fisiológicos de vitalidade humana – elaboro uma reflexão sobre formas de reparação e transmissão cultural.

5.2. Etnografia dos sistemas de organização funerários e da performance do velório, nas aldeias de Penha Garcia e Corgas e o rito do Velório.

“Temos defunto” dizia o «mordomo das almas» de porta-em-porta num percurso pela aldeia de Corgas, avisando cada casa (agregado familiar) sobre a ocorrência da morte de um elemento da comunidade. Desde meados de 1980, aquando da passagem deste cargo à Comissão de Festas da aldeia, o trabalho árduo de anúncio da morte pelas ruas da aldeia passou a realizar-se através do toque do sino da igreja. Quando alguém morre o mordomo sobe à torre da igreja para sinalizar, sonoramente, o acontecimento. Caso o defunto seja uma mulher o toque obedece a um padrão sequenciado de três badaladas, se for homem o compasso é de quatro batimentos.

O «mordomo das almas» é um cargo rotativo, anual, que cabe a todos os homens na aldeia, exceto aos viúvos. Esta função comunitária tem início no dia de Todos os Santos (a 1 de novembro) terminando no dia dos Fiéis Defuntos (celebrado a 2 de novembro) do ano seguinte. A mudança de mordomo é celebrada no dia do magusto de São Martinho, ocasião na qual o mordomo oferece uma sardinhada na aldeia²³². Desta forma, o cargo encontra-se simbolicamente inscrito no próprio ciclo anual de celebração aos mortos.

As práticas de tratamento do corpo e administração legal da morte que precedem o cerimonial costumeiro de velamento do morto são contratadas a uma das agências funerárias sediadas no distrito de Castelo Branco. No período anterior à intermediação das agências funerárias na gestão administrativa e logística da morte, era um vizinho mais próximo da família enlutado que ia à vila de Proença-a-Nova (a sede do município) “dar a parte” – ou seja, notificar o registo administrativo e a paróquia da morte da pessoa. O velório do morto realiza-se atualmente na Associação Desportiva Cultural e Recreativa de Corgas (ADCRC) – também designada por “casa de povo”, situada no lugar da antiga capela da aldeia. Tal como acontecia um pouco por todo o país os velórios nas Corgas eram

²³² O magusto e a sardinhada realizados pela ocasião da passagem do cargo de «mordomo das almas» são financiados pela Comissão da Festa da aldeia. A população coparticipa trazendo consigo vinho e água-pé. Encontramos um tipo de celebração muito idêntico a este, por ocasião da mudança dos cargos rotativos do Lagar de azeite da aldeia – nomeadamente o lagareiro, o tesoureiro, o chefe executivo (cf. Capítulo 2: subcapítulo 2.3).

realizados na própria casa do defunto. No entanto, e de acordo com os interlocutores desta tese, o formato do velório realizado na Casa do Povo é praticamente idêntico ao modelo tradicional, realizado no lar do defunto; isto porque o espaço da ADCRC se encontra dotada de uma cozinha, lareira e de um amplo salão onde se recebem os vizinhos que venham velar o morto. Assim, o corpo do falecido é transportado pela carrinha da agência funerária do hospital ou da morgue para a Casa do Povo da aldeia, onde permanece exposto num caixão aberto (ou semiaberto, dependendo da escolha da respetiva família) para ser velado durante essa noite.

Um dos aspetos centrais para um entendimento da organização social de Corgas é, precisamente, o seu sistema funerário costumeiro. Como vimos no capítulo de apresentação dos contextos socio-históricos e culturais das comunidades aqui estudadas (capítulo 2), a aldeia de Corgas encontra-se organizada num sistema social de base comunitária, tendo como base as «ruas» (cf. Subcapítulo 2.3). Em síntese, cada pessoa de Corgas encontra-se filiada numa «rua», cuja pertença a obriga ao cumprimento de um conjunto de deveres morais e de práticas de solidariedade para com os outros elementos desse segmento social, neste caso para com os enlutados. A «rua» corresponde assim a um segmento social de base comunitária. Quando morre alguém na aldeia, pelo menos um elemento de cada casa dessa «rua», tem o dever moral de estar presente no velório do defunto. Além dos elementos da «rua» do defunto, comparecem também no velório familiares e amigos do falecido vindos de outras partes da aldeia e de localidades vizinhas. Porém, os elementos da «rua» têm a obrigação de oferecer uma vela aos «doridos» (expressão usada para designar os enlutados), para ser usada no velamento do defunto. Estas velas permanecem a arder ao longo da noite. Os membros da «rua» ficam também responsáveis por alimentar os «doridos».

No passado, a primeira refeição oferecida aos «doridos» era confeccionada pelos vizinhos mais próximos da «rua», ou pelos que ficassem primeiro a saber da ocorrência da morte. Com o progressivo despovoamento da aldeia – sobretudo associado aos sucessivos movimentos migratórios (cf. Capítulo 2) – atualmente quando alguém da aldeia morre, a confeção e o serviço das refeições para os «doridos» é encomendada à dona Cesaltina Órfão, a proprietária do Café d’Aldeia (o único café e minimercado existente nesta aldeia). Grande parte dos elementos das «ruas» vivem hoje fora da aldeia tendo de se deslocar aí para prestar as suas condolências aos enlutados. No entanto, os encargos relativos à alimentação dos «doridos» são pagos pelos vizinhos da respetiva «rua» que perdeu o vizinho. Caso seja a dona Cesaltina uma das «doridas» – como aconteceu a 8 de abril de 2018, pela ocasião da morte da sua mãe, Eugénia Ribeiro – são os vizinhos da sua «rua» a cozinhar e a servir as refeições durante a noite do velório, cumprindo-se assim o sistema fúnebre tradicional.

Numa pesquisa etnográfica sobre os rituais funerários em Portugal, Clara Saraiva identificou na vila de Oleiros (que dista apenas cerca de 20km de Corgas) uma forma de organização comunitária idêntica à desta aldeia, sendo aí denominada «a corda» (Saraiva 1994). Essa vila encontra-se também

ordenada em várias unidades de vizinhança, e os seus membros (os agregados familiares de cada «corda») “têm uma estrita obrigatoriedade de comparecer a prestar os últimos respeitos ao morto, no velório, na missa de corpo presente e no cemitério, e era costume aplicarem-se multas aos faltosos” (ibid.: 53). Os elementos da respetiva «corda», tinham também o dever de alimentar os enlutados nos dias que se seguem à morte. À semelhança de Corgas, também na vila de Oleiros a prática piedosa e comunitária de cuidar da alimentação dos «doridos» passou a ser encomendada a um restaurante local, sendo a conta depois dividida pelos membros da «corda» (Ibid.). Este tipo de organização social (da morte) terá sido uma prática comum em muitas outras aldeias desta zona do pinhal da Beira Baixa. Apesar deste tema se encontrar já fora do âmbito desta tese, o seu estudo seria seguramente de grande interesse sociológico e político, pois esta formas práticas de organização social correspondem a sistemas de auto-governança (da vida e da morte), de base comunitária.

Importa aqui salientar que as alterações associadas à intermediação dos restaurantes locais na confeção das refeições para os enlutados se prendem com o facto da maioria dos migrantes desejar ser sepultado na sua terra-natal. Por esta razão, os «doridos» migrantes têm de viajar de Lisboa, Castelo Branco ou da Suíça, de modo a cumprirem os rituais funerários na sua localidade de origem. O mesmo acontece no Dia dos Finados, a 2 de novembro, data em que as aldeias da Beira Baixa se enchem de migrantes que aí se deslocam propositadamente para prestarem culto aos seus mortos.

O desejo ontológico e/ou existencial dos migrantes naturais de Corgas serem sepultados na sua “terra-natal” é um elemento central a ter-se em conta na análise geral deste capítulo, nomeadamente porque a morte contemporânea tende a estar diretamente ligada ao processo de regresso-à-terra dos «doridos» ou de transladação re-migratória do corpo do defunto. Em muitos casos a proximidade da morte ativa uma consciência social no moribundo de apego material à sua terra. Por outro lado, mesmo quando esse desejo não tenha sido explicitamente manifesto pelo defunto ainda em vida, ou quando este teve uma “má morte” (uma morte inesperada e/ou repentina), verifica-se, geralmente, uma expectativa social e moral, por parte dos seus familiares, de que o corpo do defunto seja devolvido à sua “terra-natal”. Ser-se sepultado no cemitério da freguesia é, em última instância, entendido pela comunidade como um momento de reagregação comunal no próprio composto material da terra.

Em Corgas participei em três velórios. Duas mortes ocorreram na mesma noite, a 21 de fevereiro de 2018, e a terceira a 8 de abril desse mesmo ano. Nos três velórios em que participei cumpriram-se os mesmos procedimentos rituais. O caixão é colocado sobre uma mesa, no salão principal da casa do povo, e aí permanece de tampa aberta para que o corpo do morto possa ser vistos pelas pessoas que o venham velar. Na cabeceira do caixão é posta uma pequena mesa com cinco velas acesas num candelabro e um raminho de oliveira dentro dum copo, com água benta, para ser usado na bênção do morto. Ao entrarem na casa do povo as pessoas (os veladores) realizam uma sequência de ritos: benzem-se à entrada, dirigem-se junto à cabeceira do morto e pegam na haste do pequeno ramo de

oliveira para aspergirem o cadáver com água benta, dizendo “dai-lhe Senhor o Eterno Descanso”. Uma vez repetido, três vezes, este gesto ritual, reza-se um *pai-nosso* e uma *ave-maria*.

Num segundo momento, os veladores vão dar os seus pêsames aos doridos. Este é geralmente um momento vivido com uma grande tristeza, pois representa uma ocasião de partilha de afetos e pesar pela morte do seu familiar ou amigo. Refreadas as emoções os veladores ficam um pouco à conversa com os «doridos», recordando-se dos bons tempos partilhados em companhia com o defunto. Esta é também uma forma de atenuarem o sentimento de dor, em que se dá início a um processo de metamorfose do morto na memória social da aldeia – o duplo processo hertziano de ‘desintegração e síntese’ descrito na introdução deste capítulo.

Alguns dos vizinhos que comparecem no velório optam por prestar a sua homenagem ao morto conduzindo uma sequência de orações, em voz alta, que implica a participação de todos aí presentes. Nesta sequência oratória do velório a pessoa que propõe as orações começa por pedir aos presentes que rezem uma *salve-rainha*, e todos respondem rezando coletivamente. Segue-se um apelo ao “eterno descanso” da alma do morto, em que a pessoa que lidera as orações diz, “Dai-lhe Senhor o Eterno Descanso.” As pessoas aí presentes respondem rezando três *pai-nossos*. Por fim, pede mais um *pai-nosso* pela alma do defunto, dizendo “Rezemos mais um *padre nosso* pela alma dele”, e os presentes respondem rezando em coro. Em certos momentos do velório as pessoas que mais chegadas ao morto (amigos ou familiares) aproximam-se dele, retiram-lhe o naperão que lhe vela o rosto dão-lhe beijos na testa, como se o defunto se encontrasse doente ou ainda a dormir. Este gesto afetivo de despedida do morto evidencia, também, um processo gradual e intrapessoal de naturalização e familiarização com a morte.

Outro especto associado à forma como a morte é domesticada (aqui num sentido estrito do termo – em que morte é um trabalho do lar/casa) e naturalizada na esfera social da aldeia, é a preparação e a serventia das refeições aos doridos. Como referi no início deste subcapítulo, quando D.^a Eugénia Ribeiro faleceu (a 8 de abril de 2018) cumpriu-se a regra costumeira de serem os elementos da «rua» a prepararem as refeições para servir aos «doridos». Neste caso em particular os «doridos» eram os próprios donos do único estabelecimento comercial que serve as refeições na aldeia. Como vimos anteriormente, quando há morte na aldeia é ao Café d’Aldeia que os habitantes têm por hábito contratar a confeção alimentar para os «doridos». Assim, no dia do velamento de D.^a Eugénia Órfão²³³ foi a encomendadora Gracinda Castanheira, juntamente com a sua nora, mais a cunhada, e ainda com

²³³ Note-se que a falecida D.^a Eugénia Órfão, para além de ter criado os seus netos (pois as suas filhas viram-se obrigadas a emigrar para a Suíça para ganhar a vida), foi também a responsável por cuidar de muitas outras crianças na aldeia. Muitos casais da geração das suas filhas tiveram também de partir, pois também eles se encontravam numa situação de precaridade social, tendo por isso deixado os seus próprios filhos ao cuidado de mulheres/avós na aldeia. Por esta razão o funeral de D.^a Eugénia foi muito participado, e vivido com um sentimento de grande deferência.

ajuda da sua vizinha Suzana que preparam as refeições para o velório. Para o almoço dos doridos as mulheres da «rua» cozinharam sopa de legumes, “pois a tristeza e o ressentimento dos enlutados era tanta que não conseguiriam comer mais do que isso!” Para o jantar fizeram filetes²³⁴ fritos com arroz de grelos, que acompanharam com a sopa do almoço. Note-se que há uma restrição costumeira de não se servir carne (de mamíferos) aos «doridos» na noite do velório. As refeições foram servidas numa mesa que se encontra na antecâmara do salão, onde decorre o velamento. É também neste espaço que se vão colocando as pequenas dádivas alimentares oferecidas pelas famílias que vêm prestar a suas condolências. Neste espaço há, também, uma lareira que é usada para aquecer os «doridos» durante a noite.

Em Penha Garcia os velórios obedecem a uma sequência ritual idêntica aos de Corgas, embora não exista aqui um sistema formal de auto-organização comunitária em torno da morte. Desta forma, não há obrigações comunais sobre quem tem o dever de estar presente no velório, nem existe uma distribuição de papéis sociais consignados ao trabalho ritual do velório – nomeadamente, cozinhar para os «doridos» ou oferecer as velas.

Apesar da crise demográfica que se vive nesta aldeia, e que afeta a totalidade do município de Idanha-a-Nova, Penha Garcia continua, ainda assim, a ser uma das poucas freguesias a manter um certo dinamismo populacional, sobretudo devido ao fluxo de migrantes que circulam entre a aldeia e os seus destinos migratórios (cf. capítulo 2). Os percursos de vida dos defuntos recentes na aldeia refletem, também, a importância do translocalismo na vida social da aldeia. Durante o período da minha pesquisa etnográfica em Penha Garcia (outubro 2016 – março 2017) faleceram 17 pessoas, das quais apenas uma não foi sepultada no cemitério da aldeia, tendo os familiares desta defunta optado por enterrá-la em Lisboa, pois era aí que todos residiam. Dos 16 defuntos sepultados no cemitério de Penha Garcia, um morreu em Lisboa e os restantes 15 defuntos residiam na aldeia. Porém, quatro destes defuntos estiveram emigrados durante grande parte da sua vida e regressaram à terra para aí gozarem a sua reforma, e também porque queriam morrer na sua terra-natal.

Atualmente, em Penha Garcia os velórios realizam-se nas capelas de São Lourenço e do Divino Espírito Santo. Ambas as capelas foram reabilitadas no início dos anos de 1990, no âmbito de um projeto de intervenção patrimonial (cf. capítulo 2). A distribuição dos velamentos dos mortos pelas respetivas capelas faz-se de acordo com a sua área de residência. Se o defunto residir numa das áreas que circundam o centro histórico da antiga vila (as novas urbanizações situadas nas faldas de Penha Garcia), o morto é velado na capela de São Lourenço. Caso os defuntos sejam moradores da área residencial situada no interior da antiga vila histórica de Penha Garcia, o seu velório realizar-se-á na capela do Divino Espírito Santo, situada junto às “portas da vila”.

²³⁴ Note-se que há na aldeia uma interdição ritual relativa à ingestão de “carne” (de mamíferos) no dia do velório.

A gestão administrativa da morte, incluído a preparação do cadáver para o enterro e o transporte do corpo do morto (do hospital e/ou casa do defunto para a morgue, e de volta para a aldeia) é realizada por uma agência funerária²³⁵ contratada para o efeito.

Desde o final da tarde e durante a noite os vizinhos vão comparecendo na capela para participarem no velamento do defunto, rezando pela sua alma e dando os seus pêsames aos enlutados. Junto ao corpo do defunto coloca-se um pequeno cesto para a doação de esmolas; desta forma os conterrâneos que venham prestar homenagem ao morto podem contribuir com dinheiro para as despesas do funeral. Em ambas as capelas se encontram dispostos terços e missais para serem usados ao longo da noite, em momentos de oração individuais ou coletivos, pela alma do morto. O ambiente geral do velório é de grande pesar, sendo sobretudo marcado pelas emoções de dor e tristeza dos parentes mais próximos do defunto (os enlutados). Contudo, em ocasiões em que se juntam mais pessoas na capela geram-se, por vezes, momentos de sociabilidade fraterna entre vizinhos e familiares, quebrando temporariamente o tom sombrio e grave do velamento.

Em ambas as localidades aqui tratadas o morto é o principal centro de atenção dos ritos de velamento (bênçãos e orações), e as conversas entre os presentes centram-se, também, na vida do morto. Contudo, tanto o corpo do morto como os doridos inspiram compaixão e cuidados por parte das pessoas aí presentes, desta forma no contexto do velório cria-se uma ligação de equivalência entre o estado de vulnerabilidade dos «doridos» e do próprio morto, pois ambos precisam de ser cuidados e protegidos. A forma mais expressiva dessa *correspondência simbólica* entre estados ontológicos pode ser observada nos momentos em que as pessoas mais chegadas ao morto se aproximam do seu corpo para lhe sussurrar palavras, chorar sobre o seu leito, para o acariciar ou beijar-lhe a face. Estes gestos de compaixão e intimidade para com a pessoa morta são depois reproduzidos, de modo semelhante, quando se prestam as condolências aos «doridos». As práticas de consolo aos «doridos» e os gestos rituais de homenagem e purificação direcionados ao defunto estão também na base de um processo mimético de resignificação ontológica, em que a aura ou os atributos liminares do morto são transferidos e presentificados na figura da própria viúva/o.

Numa visão geral sobre o velório, as ações aqui descritas correspondem a uma fase preliminar do processo ritual, em que a morte é sobretudo enquadrada e dramatizada na esfera 'doméstica' (no sentido em que esta designa os círculos de sociabilidade mais chegados do morto, e não somente à família). No contexto das sociabilizações que aí se produzem ao longo da noite, o espaço interior das capelas ou da Casa do Povo (de acordo com os respetivos contextos), é ocupado e usado como uma casa da aldeia. Esta dimensão doméstica do velório é particularmente expressiva na aldeia de Corgas

²³⁵ As agências funerárias aqui usadas encontram-se geralmente sediadas nas áreas urbanas da Beira Baixa – e.g. Castelo Branco, Fundão ou Covilhã.

devido à própria configuração do espaço, que, como vimos, se encontra equipado com uma lareira, e com cadeiras e mesas da associação.

Outro aspeto que releva aqui atender é que em ambas as localidades os velórios são principalmente participados e dinamizados por mulheres. Embora os homens também compareçam no velamento do morto, sobretudo os familiares do defunto, estes tendem a permanecer menos tempo no interior do espaço ritual. Lá dentro ouvem-se, continuamente, os lamentos, as preces e as orações das mulheres, que se mantêm junto ao corpo do morto ao longo de toda a noite. São também as mulheres que cuidam dos doridos, preparando e servindo a comida ou consolando-os nesse doloroso *rito-de-separação*, que também elas atravessam.

Apesar da prática costumeira do velório se encontrar associada a um período de vigília e confirmação final da morte – não fosse a alma do defunto querer reapossar-se do seu corpo – em termos experienciais e cognitivos a comunidade de veladores *confronta-se* aqui, sobretudo, com a morte do corpo (fisiológica). Analisando a centralidade do processo de ‘violência repercutida’²³⁶ nos ritos de passagem, Maurice Bloch saliente que dramatização exterior e coletiva vivida durante os ritos preliminar, é experienciada interiormente pelos seus atores sob a forma de uma “dicotomização experiencial” (Bloch 1992: 5). Neste caso, durante o velório os enlutados vivem uma bipolarização interna entre um devir emotivo intensificado e catártico perante a morte e momentos de quietude, em que ficam absortos num processo de autorreflexividade transcendental. O próprio modelo de dramatização ritual do velório se processa através de um movimento zigzagueante entre uma atitude de realismo diante da morte física da pessoa, que comporta um grande sentimento tristeza coletiva, e um sentimento de deferência ritual, suportado pela crença na salvação e transcendência das almas. A tristeza e dor que a presença do defunto provoca é circundada ou domesticada pela solenidade das orações, mas também por momentos de negação da própria morte (espiritual). Este é, precisamente, um dos principais papéis do trabalho ritual, a afirmação da vida transcendental da alma do morto, em que se procura secundarizar a morte física e, desta forma, atenua a dor que provém da impossibilidade de voltar a interagir, quotidianamente (e não ritualisticamente ou espiritualmente) com a pessoa morta. Assim, neste primeiro momento do processo ritual funerário, a morte é sobretudo representada como um fenómeno de ordem natural ou biológica e individual, e vivido numa esfera doméstica (a capela ou a associação do povo).

²³⁶ Tal como descrevi na introdução deste capítulo, o conceito de ‘violência repercutida’ corresponde a uma reelaboração teórica do modelos tripartidos van gennepio dos ritos de passagem; a passagem entre os três estados sociais (separação; liminaridade e incorporação social) são revistos por Maurice Bloch como resultantes de dois atos de violência simbólica que marcam a sua transição sacrificial de presa (objeto de consagração ritual) a agentes transcendentais cujo regresso ao mundo empírico compreende marcada por ato de conquista e consumo de vitalidade (Bloch 1992).

Olhando para a o velório como um quadro de ação dramático, a *(in)ação da espera*²³⁷ é a performance dominante deste ritual, cuja duração é pontuada pelas práticas dos ritos de vigília, que foram aqui descritos (*e.g.* orações, bênçãos, condolências). A imagem da morte configurada no velório, enfatiza uma ideia de *naturalidade* em relação à morte – pois o cadáver é exposto diante de todos –, e apresenta também a morte como um fenómeno individual: a morte do corpo aí presente. Por outro lado, a morte é aqui ritualisticamente apresentada como um trabalho feminino, pois são as mulheres que recebem os vizinhos no velório, que cuidam e alimentam os doridos. Até meados dos anos de 1980, esta divisão sexual do trabalho fúnebre, no contexto do velório, era amplificada pelo trabalho de lamento das carpideiras, que, na sua performance, intensificavam o processo catártico de dor e tristeza.

Numa visão de conjunto, a primeira fase do processo ritual fúnebre compreende um primeiro movimento centrífugo de externalização da morte, em que esta é publicamente anunciada aos vizinhos da aldeia. Apesar dos procedimentos de gestão administrativa do funeral serem hoje intermediados por agências funerárias, os procedimentos tradicionais de ritualização da morte – aqui vinculados à *longa duração* da cultura rural – continuam a ser praticados em muitas freguesias da Beira Baixa. O dobre do sino a finados, a preparação do espaço do velamento, a alocação de um espaço no cemitério e abertura da respetiva cova, são um trabalho coletivo de auto-organização em que se procura sinalizar e acomodar a morte num interstício social entre a comunidade dos vivos e a dos mortos da aldeia. Com a cerimónia de velamento realiza-se um segundo movimento, agora de sentido centrípeto, pois o morto e os seus doridos são circundados e cuidados pela comunidade de vizinhos. Vimos também que durante o velório se opera um processo gradual de transferência de atributos liminares entre o defunto e os doridos. Este processo é observável na oscilação dos enlutados entre momentos de rutura emotiva e desespero – causadas pelo ressentimento de jamais se volver a conviver com quem jaz aí morto –, e a sua resignação, manifesta na sua latência ou inércia física, numa cessação de formas de cognição mundanas, ou no abandono de desejos ou de práticas vitais. Nesse estado psicofisiológico, incapacitados pela dor da perda, os «doridos» personificam e a presentificam o próprio morto, ocupando assim o lugar de sujeitos rituais do processo ritual da morte.

5.3. Ritos Funerários de Transição. Etnografia da missa de corpo presente, do cortejo fúnebre e do enterro.

²³⁷ Note-se que a matriz tradicional do velamento se vinculada a um tempo em que aguardava, com incerteza, e se confirmava a infelicidade da morte física da pessoa.

No dia seguinte à noite do velório celebra-se o funeral. Esta cerimónia fúnebre inclui a celebração da missa de corpo-presente, a realização do cortejo fúnebre em direção ao cemitério e, por fim, o enterro do morto. Observando este conjunto de cerimónias funerárias a partir do modelo clássico dos ritos de passagem este segundo dia corresponde à fase de liminar ou de transição. No quadro litúrgico do catolicismo, os ritos celebrados nas exéquias, conduzidas pelo padre, são considerados os atos oficiais do funeral, e é através destes que se realiza a performance simbólica de separação da alma do morto do seu corpo, e a sua transição simbólica para o *céu*.

A sequência tripartida desta fase do processo ritual, revelando-nos precisamente uma das características notadas por Arnold Van Gennep acerca dos *ritos de transição* (liminares), o facto da sua complexidade e duração lhes conferir um certo grau de autonomia face à cadeia ritual tripartida que integram (1960 [1908]: 146). Em ambas as aldeias o corpo do morto é transportado na carrinha da agência funerária para a igreja matriz onde é exposto junto ao altar-mor. A tampa do caixão permanece aberta, para que o defunto possa ser visto pela comunidade uma última vez. Ao entrar na igreja o padre incensa o defunto e, num segundo momento dá início à missa de corpo presente.

Depois de uma saudação de condolências dirigida aos enlutados e da récita de orações e de salmos da liturgia das exéquias, o padre celebra o Mistério Pascal, recordando aos presentes a imagem da morte e ressurreição de Cristo. Este rito consiste num “enunciado performativo” proferido pelo padre (Austin 1979), através do qual se realiza a incorporação do morto “em Cristo²³⁸”, para que com Ele a alma do defunto possa transitar da morte para a “vida eterna²³⁹”. Este enunciado sintetiza, em grande medida, a representação teológica do processo de passagem do morto da comunidade dos vivos para a Glória Eterna, situada no mundo espiritual. O corpo de Cristo apresenta-se assim com o próprio veículo simbólico para o transporte da alma, mas também como meio de união mística do morto no corpo celeste. A reagregação do morto no Céu é auxiliada pelas práticas de bênção e da homilia do padre, e pelas orações de sufrágio coletivo de todos os que compareçam na missa.

Por fim, terminada a Celebração da Palavra (na Missa de Corpo-Presente), o padre aproxima-se novamente do corpo do morto, dizendo as seguintes palavras: “Entregamos à terra o corpo deste nosso irmão, na esperança da sua ressurreição entre os eleitos de Deus e pedimos que a sua alma seja

²³⁸ De acordo com o atual código da Igreja Portuguesa para a *Celebração da Exéquias* (2006), nas exéquias o padre profere as seguintes palavras: “cada um dos seus filhos, incorporados pelo Batismo em Cristo morto e ressuscitado, com Ele passem da morte à vida e, devidamente purificados na alma, sejam associados aos santos e eleitos no Céu, enquanto o corpo aguarda a bem-aventurada esperança da vinda de Cristo e a ressurreição dos mortos.” (Conferência Episcopal Portuguesa 2006: 9)

²³⁹ O episcopado da Igreja Portuguesa, Igreja Portuguesa recomenda que na celebração das exéquias – no período entre a morte e o enterro –, se afirme, coletivamente, a fé na vida eterna; e que nos três principais momentos que estruturam as exéquias (em casa do defunto, na igreja e no cemitério) sejam sempre acompanhados por orações de sufrágio pela alma do defunto (Conferência Episcopal Portuguesa 2006: 9).

recebida na comunhão gloriosa dos Santos²⁴⁰. Dando duas voltas ao caixão, o padre incensa e asperge o corpo do defunto. Este último rito, denominado a Última Encomendação e Despedida da Alma (este rito é também designado por Absolvição), é por vezes realizado já no cemitério, junto à campa do defunto.

Finda a celebração das exéquias dá-se início a um cortejo fúnebre em que o morto é transportado da igreja para o cemitério. Este segundo movimento entre espaços sociais e sagrados da aldeia realiza-se sob a forma de um cortejo cerimonial, que atravessa uma parte residencial da aldeia.

Em Penha Garcia a missa de corpo presente dos defuntos que foram velados na Capela do Divino Espírito Santo²⁴¹ é celebrada na igreja matriz; já os que foram cultuados na Capela de São Lourenço recebem as exéquias nessa mesma capela. Esta diferença deve-se ao facto de a Capela de São Lourenço ter uma configuração espacial, e lugares suficientes, que permitem a realização de uma missa, poupando-se assim um movimento adicional de transladação do corpo do defunto. No caso das exéquias celebradas na igreja-matriz, o cortejo fúnebre realizado em direção ao cemitério segue, parcialmente, o mesmo trajeto das vias sacras celebradas na Quaresma (cf. Capítulo 3).

Em ambos os casos, a procissão fúnebre da igreja ou da capela para o cemitério é acompanhado pelo toque mecânico do sino da igreja matriz, que é ativado automaticamente por um dos elementos da Fábrica da Igreja de Penha Garcia. O caixão transportado na carrinha funerária, que avança em marcha lenta, e os participantes no funeral, acompanham o trajeto a pé, na retaguarda.

No tempo em que o pároco da freguesia residia na Casa Paroquial da aldeia, o sacristão levava consigo um sino processional, em mãos, que ia tocando ao longo da marcha fúnebre. Para além do toque do sino móvel era também usada uma Bandeira das Almas²⁴² na procissão. O desaparecimento destes elementos tradicionais no enterro deveu-se, possivelmente, à dissolução de uma Irmandade da Misericórdia que terá existido em Penha Garcia (cf. Carvalho 2015). A Bandeira das Almas encontra-se ainda hoje exposta no interior de uma vitrine instalada na capela do Divino Espírito Santo. Note-se que na aldeia de Proença-a-Velha (concelho de Idanha-a-Nova) também existe uma Bandeira das Almas, que constitui hoje uma parte do acervo patrimonial na Santa Casa da Misericórdia da aldeia. Na paróquia de Proença-a-Velha, tanto o sino como a bandeira eram somente usados nos funerais de irmãos da Santa Casa da Misericórdia (cf. Geraldès 2004: 210).

No caso da aldeia de Corgas, onde continua a existir uma Irmandade, quando termina a missa das exéquias, o «Mordomo das Almas sobe à torre da igreja para tocar o sino, pontuando, em compasso

²⁴⁰ Sermão transcrito nas notas de campo relativas ao funeral da D.ª Eugénia Órfão, a 8 de abril de 2018.

²⁴¹ A Capela do Divino Espírito Santo é um espaço que só poder acolher cerca de 20 pessoas, como tal para que se possa realizar as exéquias o corpo tem de ser transferido para a Igreja matriz.

²⁴² Esta bandeira é uma construída em madeira e pintada à mão, em que figuram as um conjunto de almas a arder no Purgatório.

lento, o cortejo fúnebre em direção ao cemitério²⁴³. Quando o morto é um dos irmãos, a procissão é acompanhada pelos três tesoureiros da Irmandade das Almas de Corgas, que se vestem de opas vermelhas, transportando consigo uma cruz e duas lanternas processionais. Até aos anos de 1980 os defuntos eram transportados em ombros, por homens, desde sua casa até à igreja, e daí até ao cemitério. Note-se que nesse cortejo fúnebre os homens paravam para descansar apenas em 12 estações, o que possivelmente seria uma alusão às estações da via-sacra. Até aproximadamente à década de 1960 o transporte do morto era realizado num esquife único da aldeia (uma tecnologia comunitária), e corpo do defunto era então sepultado enrolado em lençóis (cf. Guedelha 2019).

Ambos os cortejos fúnebres aqui descritos podem ser analisados com referência ao que Edith Turner e Victor Turner designaram por ‘paradigma matriciais²⁴⁴’ (“root paradigms”), designando cenas ou imagens paradigmáticas constitutivas de um imaginário cultural (Turner & Turner 1974). Por estarem de tal modo enraizadas numa determinada cultura, estes paradigmas matriciais têm a capacidade de modelar as próprias formas de cognição e de ação das pessoas no mundo (ibid.). Os cortejos fúnebres realizados nestas aldeias, podem ser aqui entendidos por intermédio daquilo que Turner e Turner nos descrevem como “paradigma da *via cruci*” (ibid.: 64); pois nesta anti-estrutura ritual citam-se imagens penitenciais e de autossacrifício, associadas à Paixão de Cristo (ibid.). Os martírios físicos e espirituais que Cristo passou no percurso que precedeu ao seu julgamento e morte são aqui usados como analogia à última viagem do defunto, a caminho da sepultura. O cortejo fúnebre do morto poderá, então, ser visto como uma prática homóloga e remanescente à última peregrinação do defunto “em Cristo”. Desta forma, a condução do morto a um novo estado de existência, na periferia sagrada do cemitério, afirma-se assim, publicamente, como um ‘paradigma matricial’, pois a todos caberá a vez, tendo como valor axiomático a própria vida, morte e ressurreição de Cristo.

Os sinos da misericórdia, as roupas pretas e a Bandeira das Almas, no caso de Penha Garcia; ou a presença dos elementos da Irmandade das Almas, vestidos de opas vermelhas, transportando o sagrado coração e Jesus e as lanternas processionais, e toque do sino da torre da igreja, no caso das Corgas, são elementos figurativos (sonoros e pictóricos) através dos quais se ritualiza o funeral. No contexto do cortejo fúnebre, estes elementos cumprem o papel do que Edith Turner e Victor Turner conceptualizaram por “veículos-simbólicos sensorialmente perceptíveis” (ou “formas ideológicas”, um

²⁴³ O cemitério das Corgas situa-se a cerca de 400 metros da igreja, mas fora do perímetro da povoação.

²⁴⁴ Entre outros atributos, Edith Tuner e Victor Turner definem os ‘paradigmas raiz’ como transliterações culturais de concepções fundamentais que subjazem aos vínculos sociais humanos, revelam-se: “num comportamento que parece ser livremente escolhido, mas que se resolve extensivamente num padrão total. Indo para além do domínio cognitivo e até mesmo do moral, para o existencial e, desse modo, [os paradigmas raiz] tornam-se revestidos de alusividade, implicitude e metáfora. Eles alcançam posições irredutíveis na vida dos indivíduos, passando por debaixo da apreensão consciente para um controlo fiduciário do que o indivíduo sente serem valores axiomáticos, questões literalmente de vida e morte” (Turner & Turner 1978: 248).

conceito equivalente) que orientam o pensamento e as emoções dos participantes. O destino desta última peregrinação do irmão falecido é a Igreja Triunfantes das almas e dos santos (ibid.: 10-16).

No caso de Corgas, importa ainda salientar que os elementos simbólicos usados no cortejo fúnebre foram preservados pela Irmandades das Almas. Já no caso de Penha Garcia o zelo pela Bandeira das Almas terá estado o cargo de uma Irmandade agora extinta e, mais recentemente, como referi anteriormente, foi exposta numa vitrine colocada na Capela do Divino Espírito Santo, pela iniciativa da Associação de Defesa do Património de Penha Garcia. No contexto geográfico mais amplo da Beira Baixa estas estruturas corporativas religiosas têm sido, também, responsáveis pela salvaguarda do *script ritual* de ações e procedimentos funerários costumeiros. Apesar do declínio de alguns destes elementos, como foi o caso de Penha Garcia, a forma matricial ou arquetípica do cortejo fúnebre continua a persistir. De uma forma elementar este consiste numa peregrinação coletiva, realizada em silêncio, em que os participantes demonstram um sentimento de deferência ritual para com o morto, acompanhando-o no seu último percurso material pela aldeia.

Por fim, no cemitério realiza-se o enterro do defunto. Este é o momento em que o tratamento ritual da morte se impõe mais violentamente sobre os seus participantes, sobretudo sobre enlutados, reduzindo-os a um estado de profunda dor e tristeza.

Na aldeia de Corgas a cova do defunto é aberta no dia anterior, ou na madrugada desse mesmo dia. Chegando ao cemitério o caixão é colocado sobre duas traves de madeira perpendiculares ao perímetro da cova e, depois, enlaçado por duas cordas. Note-se que as cordas usadas no enterro do morto costumavam ficar guardadas ao longo do ano na casa²⁴⁵ do Mordomo das Almas, constituindo assim um elemento simbólico associado à transferência deste cargo rotativo na comunidade.

Voltando-se para os presentes, o padre realiza um discurso final em que sublinhada que a prática ritual de entrega do corpo à terra é um ato de fé na ressurreição do corpo no Último Dia (o Juízo Final), para daí seguir para a Glória Eterna. Enquanto os presentes rezam um *pai-nosso* de despedida ao morto, o padre volta a aspergir o caixão com água benta. A celebração das exéquias termina com as seguintes palavras, proferidas pelo padre: “Dai-lhes, Senhor, o eterno descanso”, e os presentes respondem “- Nos esplendores da luz perpétua.”

Terminada a sequência de práticas exequiais conduzidas pelo padre junto à sepultura, cada uma das pontas das duas cordas, previamente enlaçadas ao caixão, é puxada por um homem da família do defunto. À medida que estes vão sustendo, em punhos, o peso do morto no esquife, o coveiro vai deslizando as tábuas, e o caixão vai descendo em direção ao fundo da cova. A mecânica da descida do defunto ao fundo da terra aberta exige alguma destreza técnica, fazendo-se por isso acompanhar

²⁴⁵ As transformações no processo de enterro nas Corgas encontram-se também associadas à desativação da antiga capela das Corgas e à construção da igreja matriz, que teve início em 1959 e foi inaugurada em julho de 1970.

geralmente por solavancos. Este é um momento que provoca sentimentos de tristeza e dor intensa nos doridos e que se propaga em instantes por todas as pessoas aí presentes. Depois de colocado o morto na cova, os doridos agarram em punhados da terra, que se encontra aí revolta em redor da sepultura, atirando-os sobre o caixão do morto. Algumas pessoas beijam a mão-cheia de terra antes de a lançarem à cova como uma última expressão de afeto para com o defunto, mediado pela própria terra.

Num dos dois enterros em que participei em Penha Garcia, depois das últimas palavras do padre, o filho do morto foi o primeiro a segurar numa mão-cheia de terra e atirá-la sobre o caixão. Enquanto observava estes atos rituais, a poucos metros da sepultura, uma vizinha da aldeia que me tinha previamente descrito as principais ações rituais do enterro, ao ver-me tirar notas no diário de campo, aproximou-se de mim, novamente, e com algum desdém em relação à vida terrena, comentou “- Pronto, é assim que se faz, filho! Já acabou, não há mais nada, está morto e enterrado.” Lá em cima, junto à cova, a neta do defunto gritava em dor, encontrando-se à beira de um colapso nervoso; e, de facto, poucos instantes depois atirou-se para o chão num choro convulsivo, desejando a própria morte, para poder acompanhar o avô. O rito do enterro é assim experienciado pelos doridos como um ato de violência existencial que se manifesta sob a forma de uma pulsão emotiva de grande intensidade.

Com a descida do caixão à terra, a bênção do defunto e os atos de lançamento de terra sobre a cova que integram os ritos de enterramento, a morte é aqui encenada como um ato de cisão final da pessoa. A dicotomização da pessoa em corpo/alma, apresenta-se, então, como a condição necessária para a salvação espiritual da alma do morto no *outro-mundo*, mas também como uma forma de suportar a dor da perda. À domesticidade da morte experienciada na cerimónia do velório, neste segundo dia superpõe-se uma construção ideológica da morte (cf. Bloch 1989), através da qual a alma da pessoa morta é remetida para um ‘social transcendental’ (Bloch 2013).

Observando este rito no quadro do ‘processo ritual’ (Turner 1969) assistimos aqui a um momento paradigmático e a uma experiência violenta de *liminaridade ritual*. No processo do enterro, os enlutados são empiricamente submetidos a um estado de rutura emocional. Nesse estado de *tábula rasa* existencial são submetidos aos procedimentos funerários (ibid.). Observando os gestos e elocuições rituais do padre os «doridos» são expostos à doutrina da salvação da alma do morto no *outro-mundo*, espiritual. A desorientação, a vulnerabilidade e precaridade existencial em que se encontram, intensificam ou ampliam o potencial transformativo do processo ritual. Na aplicação da *antropologia cognitiva* aos ritos de passagem, tal como foi apresentada por Maurice Bloch (1989), os sujeitos rituais são aqui submetidos a um “assalto” ideológico à sua forma de cognição da categoria de pessoa, em que a morte é negada e teologicamente revertida no ato da transcendência e salvação da alma (Bloch 1989).

Em suma, no seu conjunto, os ritos de separação operam uma modulação dos sujeito-rituais (os enlutados) a uma subjetividade católica, em que a alma é consagrada como uma entidade que transcende o corpo humano, e que se procura integrar no corpo social de Cristo, numa transição para o mundo do Além. Diferentemente das cerimónias do velório, da missa-de-corpo presente e do cortejo fúnebre, a morte é aqui violentamente consumada numa imagem cognitivamente antitética, pois a incorporação do morto na terra contraria o desejo dos doridos de manterem em vida (terrena) os seus entes-queridos.

5.4. Ritos de Incorporação Social da Morte. A Reagregação Social dos «Doridos» e Incorporação do Morto no Tecido Social da Aldeia.

Depois do enterro, a morte é gradualmente incorporada no tecido social da aldeia, num trabalho de luto solidário, distributivo e circular realizado pelas ruas da freguesia, através da dádiva de esmolos e orações pelas almas dos mortos. Nesses percursos coletivos pelas ruas da aldeia reinventa-se a própria localidade²⁴⁶ (cf. Certaud 1984). Porém a morte continua a habitar por muito tempo as casas dos que partiram e é diante das moradias dos vizinhos «doridos», que os grupos notívagos param para sufragar os seus mortos.

Prosseguindo aqui a análise das cerimónias funerárias como base no modelo clássico dos rituais de passagem, importa destacar que os ritos de incorporação do morto, segundo Arnold Van Gennep, “têm uma duração e complexidade às vezes tão grande que por isso devem receber uma espécie de autonomia” (1960 [1908]: 146). Nos casos aqui descritos os ritos de incorporação integram um conjunto de celebrações anuais, cujo principal objetivo nem sempre coincide exatamente com o culto da morte. Uma segunda observação do autor que releva aqui destacar, é o facto de “[m]uito raramente os restos (ossos, cinzas) constituírem o novo corpo do falecido no pós-vida, independentemente do que Hertz possa pensar sobre o assunto” (1960 [1908]: 164). De facto, nas aldeias de Corgas e de Penha Garcia o processo de incorporação da alma do morto no *céu* não se manifesta no ato concreto e temporalmente determinado da exumação; nem tão pouco os ossos do morto são entendidos pelos «doridos» como o novo corpo do falecido. O morto, justaposto à figura do «dorido», é progressivamente incorporado no tecido social da aldeia.

²⁴⁶ Numa distinção conceptual entre ‘espaços’ e ‘lugares’ Michel de Certaud delimita o primeiro a uma “ordem (de qualquer tipo) de concordância pela qual os elementos se encontram distribuídos em relações de coexistência” (Certaud 1984: 118), por seu lado, um lugar corresponde a “uma configuração instantânea de posições (...) composta de interseções de elementos móveis” (ibid.). Os movimentos e as ações realizadas dos coletivos rituais nos seus peditórios cerimoniais pela aldeia, articulam, atualizam e inscrevem uma historicidade própria nos espaços habitacionais que configuram a localidade. Em suma, a relação entre espaço e lugar é dialética, pois os espaços são lugares habitados por práticas do corpo.

As cerimónias rituais exclusivamente consagradas à incorporação do morto são as Missas de Sétimo Dia e o Ofertórios de Pão realizados à saída dessas missas. Para além destas cerimónias, a incorporação do morto realiza-se nos peditórios rituais realizados ao longo do calendário anual, em particular os que se encontram vinculados ao ciclo de inverno. Estes sistemas de piedade popular são reforçados pelas práticas litúrgica da Missa do Primeiro Ano do falecimento da pessoa. Em Penha Garcia as famílias mais ricas tinham também o costume de encomendar ao padre a realização de “resposos” pela alma do defunto, nas missas realizadas ao longo do ano.

Atendamos agora à etnografia destas práticas. Passados sete dias da celebração do enterro – mais precisamente no primeiro domingo após o funeral – realiza-se a Missa do Sétimo Dia, que é dedicada à alma da pessoa falecida. Os sete dias, ou mais, que separam a celebração do enterro e a realização desta missa compreendem um tempo de luto mais rigoroso, em que as comunidades e os parentes mais próximos cuidam dos «doridos», ainda num estado de grande sofrimento. Na senda da descrição dos sistemas de organização social da morte apresentados no primeiro subcapítulo (5.1), em algumas aldeias da Beira Baixa uma parte da comunidade fica responsável pelo encargo moral e financeiro de cuidar e alimentar os doridos durante essa semana (cf. Saraiva 1994). Em Penha Garcia e na aldeia de Corgas a Missa de Sétimo Dia é uma cerimónia que marca, simbolicamente, um certo alívio do processo de luto, embora não coincida com o término dessa condição. A incorporação plena do «dorido» na vida social da aldeia é incerta, devendo-se fundamentalmente a uma mudança subjetiva no seu estado interior.

Na aldeia de Corgas, no domingo seguinte ao enterro do defunto a comunidade celebra a «Reza do Terço». Depois da celebração da Missa de Sétimo Dia, que tem lugar numa das eucaristias dominicais, à noite a população reúne-se na associação²⁴⁷ cultural da aldeia (o mesmo espaço onde foi realizado o velório do morto), para aí rezar três terços do rosário pela alma do defunto. Para a realização desta cerimónia forma-se um círculo fechado com cadeiras distribuídas no salão principal. Ao entrarem as pessoas sentam-se em volta do círculo. Esta prática é liderada por uma das mulheres mais proactivas na condução²⁴⁸ de vida religiosa de Corgas.

A «Reza do Terço» consiste na oração coletiva, e em voz alta, de três “terços” (uma terça parte do rosário), e é seguido pela récita dos três Mistérios do Evangelho de São Lucas. Cada terço é composto por quatro *pai-nossos*, um *credo*, uma *salve-rainha* e uma *ave-maria*. O primeiro *pai-nosso* é dedicado ao “primeiro que faltar nesta irmandade”. Desta forma, os presentes rezam, antecipadamente, pela próxima pessoa que morrer na comunidade (aqui formulada como “irmandade”). A oração do *pai-nosso* que acompanha a reza do segundo terço realiza-se em nome da “Santíssima Trindade, que nos

²⁴⁷ Associação Desportiva, Cultural e Recreativa de Corgas (ADCRAC).

²⁴⁸ Geralmente é a encomendadora Gracinda Castanheira ou Maria José, a ministra da sagrada comunhão.

livre de trovoadas e de tempestades.” O terceiro *pai-nosso* é dito “pelas benditas *almas do purgatório*, em especial por aquelas que não têm ninguém que se lembre delas.” Por fim, o último *pai-nosso* é dirigido “ao Santíssimo Sacramento, que não nos deixe partir deste mundo sem receber o seu Santíssimo Corpo em Graça.²⁴⁹”

A «Reza do Terço» termina com uma dádiva de pão aos «inocentes», que são todas as crianças da aldeia. É através do «pão dos inocentes» que a comunidade realiza, simbolicamente, uma forma de incorporação do morto no corpo social dos vivos, recuperando desta forma uma cadeia de vitalidade na aldeia. O pão do morto ocupa aqui o papel de elemento através do qual o grupo social conceptualiza a morte como uma forma de regeneração social (cf. Bloch & Parry 1982). Importa sublinhar que em termos litúrgicos o pão é um dos símbolos matriciais do cristianismo, e a sua ingestão (sob a forma de hóstia) é eucaristicamente consagrando como o ato de transubstanciação simbólica do corpo de Cristo, que os fiéis comungam na missa. Importa ainda notar que o pão é um símbolo de vitalidade na cultura popular, matriz rural.

Até meados dos anos de 1980 – no período anterior à construção da igreja matriz atual – a «Reza do Terço» realizava-se em três momentos e locais diferentes. Pelo “sol-nado” uma pessoa de cada casa da aldeia reunia-se à porta da antiga capela (hoje a casa do povo de Corgas) para aí rezarem o primeiro terço. À saída da Missa de Sétimo Dia, aproximadamente ao meio dia, a comunidade rezava o chamado “terço de acompanhamento”, e daí acompanhavam os «doridos» até sua casa. Portanto, os «doridos» apresentam-se aqui como os elementos que lideram estes ritos cerimoniais. Por fim, quando a comunidade chegava à porta da casa do morto, depois de rezarem o terceiro terço pela alma do defunto, os «doridos» distribuía o «pão dos inocentes». As crianças da aldeia, aí agrupadas, recebiam então os pães ofertados pelos «doridos», rezando depois um *pai-nosso* pela alma do morto. Com este ato ritual é invertida a posição passiva que os enlutados até aí mantiveram (cf. Bloch 1992), passando de sujeitos-rituais (os que são nutridos pelo povo) a líderes do ritual (os que provêm o pão-dos-inocentes).

Na atualidade estes três momentos/atos da prática costumeira da «Reza do Terço» foram acoplados num só ato performativo, que passou a realizar-se no espaço da antiga capela da aldeia. O pão continua a ser distribuído às crianças, mas como a maioria das crianças reside hoje fora da aldeia, os parentes que recebem o pão congelam-no na arca frigorífica até que os miúdos venham de férias a Corgas. Em suma, é através desta sequência de ritos costumeiros que se continua a realizar a

²⁴⁹ A informação aqui coligida foi apontada nas minhas notas de campo, quando participei na «reza do terço» pela alma de António Francisco Órfão, falecido a 21 de fevereiro de 2018. Em entrevistas realizadas à D.ª Gracinda Castanheira e à D.ª Margarida Cardoso Alves, consegui rever e confirmar a sequência do terço rezado, bem como as intenções dedicadas a seguir a cada *pai-nosso*.

incorporação dos «doridos» na vida social da aldeia e, reciprocamente, a sufragar pela agregação da alma do morto no Céu.

Apesar das alterações na sequência formal da «Reza do Terço», esta tradição fúnebre continua a constituir um importante momento para o reagrupamento da comunidade. Cerca de uma semana depois do funeral a comunidade volta agora a comparecer no mesmo círculo onde se velou o morto, mas desta vez para realizar a «Reza do Terço». Nesse ato de comparecimento, a *presença* (dos vivos) é confrontada e dá corpo à *ausência* do defunto, numa cerimónia em que se joga com a precaridade da presença humana no mundo e com a possibilidade de fazer comparecer o invisível (a alma) no seio desse coletivo social. Para além da simbologia eucarística associada ao pão, importa aqui destacar o papel do Ofertório do Pão aos inocentes que encerra este ritual de incorporação. O agrupamento das crianças da aldeia para receber o pão dos «doridos», prevê uma prática alimentar e simbólica de reversão da morte, pois esse pão é ingerido pela futura geração da aldeia. Assim, a morte encontra-se inscrita na própria economia moral, de repartição social, da aldeia (cf. Capítulo 2), ativando simultaneamente *um ciclo de trocas transgeracionais* (cf. Weiner 1987).

Em Penha Garcia a celebração da Missa do Sétimo Dia é também acompanhada pela prática social da dádiva de pão à saída da missa, mas aqui o ofertório estende-se a todos os que compareçam à missa, e não apenas aos “inocentes” da aldeia. Durante a minha pesquisa de terreno em Penha Garcia, o marido de uma das encomendadoras faleceu. No domingo seguinte ao seu enterro – mais precisamente no dia 4 de dezembro de 2018 – assisti à celebração desta missa pela intenção da alma do seu falecido esposo. Curiosamente, mas infelizmente, nessa mesma semana tinham morrido mais duas pessoas na aldeia. Assim nesta missa sufragaram-se as almas de três defuntos. Finda a missa, depois de uma lenta espera na fila que se formou para sair da igreja, já cá fora, deparámo-nos²⁵⁰ com uma das três viúvas junto ao portal (uma das quais era uma encomendador emigrada em França) no trabalho ritual de distribuição de pão aos que assistiram à missa por alma do seu esposo.

No adro da igreja estavam estacionadas três carrinhas de padarias sediadas em Penha Garcia, que tinham sido contratadas pelas famílias dos respetivos enlutados para cumprirem a tradição do oferecimento do pão à comunidade. Os pães encontravam-se embrulhados em sacos de papel²⁵¹ e eram distribuídos pelos próprios enlutados, em mãos, a cada pessoa que saía da igreja. Já a caminho de casa uma das encomendadoras de Penha Garcia, Mila Teodora, explicou-me que o oferecimento do pão “é uma esmola que se dá a quem vem à Missa de Sétimo Dia.”

²⁵⁰ A minha colega Inês Belo Gomes de programa doutoral veio visitar-me em campo, e a sua estadia na aldeia coincidiu com esta semana de grande atividade funerária em Penha Garcia.

²⁵¹ Um dos sacos do pão tinha impresso uma fotografia do defunto, com a inscrição do seu nome e a data do seu nascimento e morte (José Pires: 06-05-2015 – 02-11-2016)

No passado, o pão (uma “bola de centeio”) era ofertado aos “pobres” da aldeia. Este é um aspeto importante a ser aqui considerado, pois a “esmola” de pão dada aos mendigos nos rituais funerários era uma prática comum realizada um pouco por todo o país (cf. Godinho 2006; Vasconcelos 1983; Lopes Dias 1944). Numa leitura transversal sobre o papel simbólico das esmolas de pão nos ritos funerários, Suzana Trovão diz-nos que estas operavam “como formas substitutivas, de consolação e de apaziguamento das almas dos ausentes, para que estas não lamentassem o facto de terem partido e permanecessem nas imediações” (2016 [1997]: 14). Por outro lado, com as esmolas dadas aos pobres procurava-se também “evitar que aquelas [almas], insatisfeitas ou transviadas, viessem a importunar os presentes” (ibid.). Desta forma os pobres eram também usados como entidades mediadoras para a “manutenção de uma «boa distância» entre o mundo dos vivos e dos mortos” (ibid.)

No presente, a encomendadora Mila Teodora diz-nos que “já não há pobrezinhas em Penha Garcia” por isso o pão é distribuído por todos os que compareçam na missa. No entanto, quem recebe o pão tem de retribuir essa esmola através de uma contraprestação. Neste caso, a pessoa a quem foi ofertado o pão, quando o parte, tem o dever moral de recordar e sufragar a alma do morto, rezando um pai-nosso, antes de pôr o pão à boca. O consumo de cada pão doado irá, assim, multiplicar-se numa nova rede de sufrágios domésticos pelas *almas do purgatório*.

Tal como sucede na aldeia de Corgas, o rito da esmola de pão é também aqui liderado pelo enlutado. Ao analisarmos as celebrações funerárias a partir do quadro do processo ritual, observamos uma inversão simbólica do papel do enlutado. Durante as fases do velório e do funeral, o «dorido» atravessou um duro processo emotivo de separação do seu ente-querido. Nesta terceira fase observamos uma inversão da sua condição de sujeito ritual – enquanto ator passivo amparado pela sua família e vizinhos – para uma posição de liderança social de uma prática redistributiva. Na senda da releitura dos ritos de passagem como uma forma de ‘violência repercutida’ (Bloch 1992), podemos aqui observar um processo de transição de um primeiro ato de violência²⁵² simbólico e material (uma perda de vitalidade mundana, e ato sacrificial implícito no enterro), para um segundo ato simbólico, em que o sujeito ritual assume o papel de liderança na redistribuição de pão, para o consumo da comunidade.

A transformação operada entre o estado de liminaridade do «dorido» e o seu regresso progressivo à estrutura social encontra-se aqui distintamente expressa na forma como as pessoas descrevem o processo de luto na aldeia. Bia Vento, a responsável pelo posto de correios de Penha Garcia, descreve a forma de luto tradicional do seguinte modo:

²⁵² Violência não será aqui o termo mais exato para qualificar esta ação ritual, pois esta é uma prática retributiva de piedade popular, vinculada a uma economia moral, de base rural. Contudo, o ato de exposição do enlutado à porta da igreja, ainda num estado de dor e de arroubamento espiritual a distribuir do pão, é uma forma sacrificial que comporta, visivelmente, um certo grau de violência experiencial.

As pessoas antigas perdiam o apetite e andavam um mês que não comiam carne, porque se tinha deitado carne à terra [o corpo do defunto]. Os homens, se tinham barba não a cortavam, embora vestissem também uma camisa preta para dar a ver a tristeza. Há um provérbio que se diz na aldeia ao viúvo: “a morte à terra e o vivo à tigela!” Enterra-se o morto, mas a pessoa tem de se alimentar para seguir com a vida em frente. (Bia Vento, Estação dos Correios de Penha Garcia. 26 de outubro de 2016).

O fim do luto corresponde assim a um processo de reclassificação de estados sociais: o regresso do *enlutado* (enquanto entidade liminar) à vida dos vivos deve realizar-se através do consumo alimentar (a “tijela”), e a incorporação do morto (“a carne à terra”) no reino dos mortos.

Como referi no início deste subcapítulo, o Ofertório de Pão é, certamente, o rito funerário que expressa, de modo mais formal, o rito de incorporação ou de pós-liminaridade. Todavia, o luto não termina com esta prática. A agregação dos «doridos» na vida social da aldeia é gradualmente realizada através de uma extensa cadeia de peditórios cerimoniais que se fazem ao longo do ciclo anual.

Nessa cadeia de sufrágios coletivos pelos mortos, o ritual das Janeiras desempenha um importante papel na reincorporação do enlutado no tecido social da aldeia, mesmo que o sufrágio aos mortos não seja o seu principal propósito. Em Penha Garcia sempre que os janeireiros passam diante das casas de vizinhos que perderam recentemente um parente, e que ainda se encontrem no processo de luto, ao invés de cantarem as Janeiras o coletivo reza²⁵³, coletivamente, um *pai-nosso* e uma *ave-maria* pela alma do defunto dessa casa. Desta forma, para além da prática do sufrágio coletivo pela salvação da alma do morto, a visita dos janeireiros representa também um gesto afetivo coletivo (em nome da comunidade) para com os enlutados dessa casa. De modo semelhante, quando os janeireiros passaram perto do cemitério param para rezar pelos seus mortos. No seu trajeto ritual os janeireiros incluem assim o cemitério como a moradia coletiva dos mortos, na sua aldeia.

No caso das Corgas, a própria finalidade do peditório cerimonial das Janeiras é a angariação de dinheiro para encomendar²⁵⁴ orações pela intenção das almas dos mortos. Ao analisar as quadras cantadas pelos vários grupos de janeireiros do Município de Proença-a-Nova, é frequente encontramos uma vinculação simbólica entre os pobres que pedem esmola na aldeia e as *almas do purgatório*. A sobreposição simbólica destas duas condições faz-se através dum paralelismo que conecta a fome das almas e a escassez alimentar dos pedintes. Nos versos cantados pelos janeireiros da aldeia de Cunqueiros (Proença-a-Nova), esta relação entre os estados liminares de ambos

²⁵³ No final das orações a líder do agregado ritual despede-se dos enlutados dizendo: “Que seja pelas intenções das almas das pessoas que partiram desta casa.”

²⁵⁴ Cada ação de graças realizada pelo defunto tem um custo de 10€. Desta forma, para que seja possível pagar pelo sufrágio das almas dos defuntos nas missas dominicais, ao longo de todo ano, os janeireiros precisam de angariar de 120€. No ano da minha participação no ritual das Janeiras na aldeia de Corgas, a 12 de dezembro de 2017, o coletivo angariou um total de 288€.

(pedintes/almas) encontra-se claramente apresentada: “*Ó almas do purgatório / Quando vos deres na Glória / Pedi a Deus por nós / Mais uma esmola / Não vos pedem as riquezas / Nem tão pouco as fazendas / Só pedem as migalhinhas / Que sobram das vossas mesas.*”²⁵⁵.

Os janeireiros apresentam-se assim como pedintes, estabelecendo um paralelismo entre essa sua condição e as *almas do purgatório*. No peditório, recordam as pessoas em casa que as *almas do purgatório* têm o poder de interceder por quem lhes dá esmolas, pois quando as *almas* ascenderam ao *céu* poderão zelar ou intervir positivamente pelas almas dos vivos. Importa aqui atender novamente à análise histórica de Suzana Trovão sobre os pobres no mundo rural português (Trovão [1997] 2016). Segundo a antropóloga até ao final do século XIX os peditórios por ocasião dos rituais de passagem funerários consistiam fundamentalmente em sistemas de prestações que interligavam a sociedade dos vivos com o domínio sobrenatural; neste caso a mediação realizava-se através de uma “equivalência simbólica” (ibid.: 11). Deste ponto de vista, os ritos de incorporação do morto no mundo transcendental eram também mediados pelas preces realizadas pelos mendigos-pedintes a Deus. Nestes sistemas de trocas fúnebres a dádiva surge sempre associada ao sentimento de piedade, sobre o qual se fundamenta a própria economia social e cosmológica do catolicismo, de matriz popular.

Por fim, o rito em que se intercede de modo paradigmático pela incorporação da alma no Céu é a EdA. Do mesmo modo que se deve dar esmolas aos mais necessitados, os pobres-mendigos, deve-se também sufragar pelas as “almas que não têm ninguém que reze por elas” – faço aqui uso de uma expressão que as encomendadoras usam para descrever o principal motivo para fazerem a EdA (cf. Capítulo 3). Importa sublinhar, mais uma vez, que a EdA consiste também numa modalidade ritual que assenta numa prática de troca. Este é um ritual responsorial em que as preces cantadas pelas encomendadoras visam sufragar os que ocupam uma terceira posição, entre a terra e o céu, as *almas do purgatório*. Durante a Quaresma as encomendadora juntam-se à noite em pontos ermos da aldeia acordando quem se encontra a dormir para pedir que se juntem a elas num sufrágio pelas *almas do purgatório*. As esmolas são aqui as próprias orações coletivas, com as quais se pede às entidades divinas que atenuem as penas das almas no *purgatório*, e as levem para o *céu*.

Os peditórios cerimoniais descritos neste subcapítulo, correspondem fundamentalmente aos principais ritos de incorporação da alma do morto no *outro-mundo*. A Missa de Sétimo Dia, o ofertório do pão, as janeiras e a EdA têm em comum o facto de serem sistemas rituais em que se realizam trocas, simbólicas e materiais. Na sua prática os participantes criam redes de solidariedade que envolvem os seus vizinhos em formas coletivas de sufrágio pelos mortos. O que distingue estes sistemas de

²⁵⁵ Transcrição realizada no encontro municipal dos coletivos janeireiros na vila de Proença-a-Nova, janeiro de 2018

prestações sociais de outros, realizados no ciclo de celebrações anuais, é sobretudo o facto de consistirem numa *modalidade de ação piedosa*, para com os mortos da terra.

A retribuição é aqui totalmente imaterial e diferida, pois a salvação das almas no *outro-mundo* não pode ser empiricamente aferida. Porém, num plano moral, a contraprestação mais imediata traduz-se nos estados de consciência experienciados por quem participa no ritual. Esse *estado de consciência* de “paz” encontra-se associado ao facto destas mulheres sentirem que as almas dos defuntos já se encontrarem em “bom lugar”.

No modelo clássico de classificação e análise de formas arcaicas de troca, Marcel Mauss descreve-nos a ‘esmola’ como “fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, por um lado, e de uma noção de sacrifício, por outro.” (Mauss 2001 [1950]: 76). Com a difusão global do catolicismo, o dever moral de repartição do excesso de riquezas e as práticas de redistribuição dos desperdícios, a esmola (um regime de dádiva) passa a ser instituída como uma prática central no catolicismo (Ibid.: 77). Como referi, para além dos bens simbólicos transacionados nestes sistemas de trocas fúnebres – pão e dinheiro para a realização de missas pelas almas, ou orações pela intenção das almas do *purgatório* – o que se troca (a “esmola”) é acima tudo o próprio sacrifício corporal intrínseco à performance do ritual.

No entanto, atendendo aos ‘ritos de incorporação’ descritos neste subcapítulo, eu considero que os sistemas femininos de distribuição mortuária analisados por Annette B. Weiner, constituem um modelo antropológico alternativo, e mais adequado, ao da ‘economia da dádiva’ maussiana, para a compreensão das trocas funerárias realizadas nos contextos aqui abordados. Nos rituais fúnebres estudados por Weiner em de Kiriwina, as mulheres produzem e distribuem “bens maleáveis²⁵⁶” a todos os que coparticiparam na criação da pessoa (morta) enquanto ‘entidade social total’ (Weiner 1976: 22). Através das trocas realizadas no ritual as mulheres tentam libertar os mortos de todas as obrigações (morais e materiais) que o defunto foi contraindo em vid. Desta forma “as mulheres desvinculam simbolicamente a pessoa morta de todas as dividas recíprocas” (Ibid).

De modo semelhante, no sistema de prestações associados aos ritos de incorporação dos mortos descritos neste subcapítulo, é através das encomendações ou de dádivas alimentares que as mulheres procuram interceder pela libertação das *almas do purgatório* e, reciprocamente, regenerar a vida social da aldeia. A relevância ou distinção deste modelo de redistribuição mortuário encontra-se no facto do sistema de prestações rituais se encontrar dialeticamente vinculado à dissolução social do morto. Ou seja, as trocas funerárias articulam e reconsolidam a noção de pessoa e/ou sujeito, singular, no corpo social. Desta forma, depois da morte, a alma da pessoa é re-conceptualizada pela

²⁵⁶ As mulheres produzem (*nuniga*), pequenos maços feitos com tiras de folhas secas de bananeiras, e (*doba*) saias de fibras coloridas produzidas e tingidas a partir de folhas de bananeiras (Weiner, 1976).

comunidade como uma “entidade social total” (Weiner 1976). Portanto, a pessoa (alma) resulta de todas as interações sociais, afetivas e económicas que a “fabricaram” ao longo da sua vida; é neste sentido que as trocas cerimoniais fúnebres realizadas ao longo do ciclo de inverno – que se repetem ao longo de vários anos – procuram desenlaçar o novelo social que a engendrou. A vitalidade da morte realiza-se assim nos atos da sua incorporação social, incluído o consumo de pão.

5.5. Análise Preliminar das Cerimónias Funerárias e Contextualização Sociológica do Final da Vida e da Morte no Distrito Castelo Branco

Uma visão de conjunto das celebrações funerárias realizadas nestas aldeias da Beira Baixa demonstram, sobretudo, a persistência de sistemas rituais costumeiros, através dos quais a morte de uma pessoa é vivida coletivamente pela sua respetiva comunidade. Outro aspeto a considerar são as marcas culturais dos sistemas funerários que encontramos em cada um destas comunidades; estas são mais visíveis na realização dos velórios ou nos ritos de incorporação depois das exéquias. Os termos usados para definir os papéis sociais da comunidade (*e.g.* “ruas”, “corda”), o espaço do velamento, os símbolos usados no cortejo fúnebre, correspondem a formas funerárias vernaculares. Esta dimensão coletiva, agregadora e vernacular dos sistemas da morte é mais expressiva na celebração do velório, do cortejo fúnebre e, sobretudo, nos diferentes ritos de incorporação do morto no *outro-mundo*.

Ao processo ritual da morte acrescem ainda dois rituais fundamentais na celebração das exéquias: a missa de corpo-presente e o enterro. Estas duas celebrações são conduzidas por um padre da paróquia local, que se rege pelo esquema de celebração das exéquias prescrito pelo episcopado português, de acordo com a liturgia cristã (cf. Conferência Episcopal Portuguesa 2012). Como tal, a celebração litúrgica das exéquias obedece a procedimentos homogéneos. Numa visão sintética, as exéquias do defunto realizam-se com base numa analogia à celebração do mistério pascal de Cristo. Todavia, apesar do rito do enterro encenar uma cisão do corpo do defunto com o mundo dos vivos, essa separação é simultaneamente negada ou invertida pois “os cristãos, como membros de Cristo, são só um em Cristo e nem pela morte se podem separar” (ibid.: 12). Por isso, ao contrário das celebrações funerárias costumeiras, em que a morte é progressivamente naturalizada e integrada no coletivo social, tanto a celebração da missa de corpo-presente como o enterro compreendem a realização de ritos de afirmação do mundo transcendental de Deus que negam, implicitamente, a morte física e espiritual do defunto. De acordo com o quadro ideológico aí proposto, o corpo ressurgirá no dia do Juízo Final, enquanto a sua alma será reconduzida para a “vida eterna”, o *céu*.

Vimos que nesta fase do processo ritual funerário se opera uma sobreposição ideológica entre a morte física do defunto e a salvação da sua alma no *outro-mundo*. Deste modo, através do processo

ritual, a morte é negada, pois a alma da pessoa é remetida para um plano transcendental, à semelhança do Mistério Pascal de Cristo. Contudo, não se encontrando o corpo do defunto num estado incorrupto, à semelhança dos corpos dos santos, este só poderá ressurgir no dia do Julgamento Final (cf. Pina-Cabral 1985).

Se analisamos o processo ritual sob a perspectiva de subjetivação ideológica ou doutrinária do catolicismo, com este ato opera-se o fenómeno que Maurice Bloch nos descreve como uma passagem entre um fenómeno “não-ideológico de cognição” para um processo de modulação ideológica do sujeito (Bloch 1989). Na primeira fase do processo ritual o morto é rodeado pelo agregado familiar e pelos vizinhos num ambiente doméstico. No segundo dia as exéquias cristãs, encenam um “assalto simbólico” à naturalização comunitária da morte (ibid.: 127), pois no rito da Última Encomendação o padre realiza uma cisão simbólica do defunto em corpo e alma, negando assim a própria ideia de morte. Ou seja, nesta segunda fase do processo ritual a experiência social da morte é transformada num veículo privilegiado para a afirmação e subjetivação de um outro-mundo transcendental. Por fim, na terceira fase das celebrações fúnebres há uma aceitação social dessa cisão fundamental entre a morte física e a possibilidade de salvação espiritual da alma no reino de Deus.

No seu conjunto as diferentes fases processuais das celebrações funerárias aqui descritas conjugam-se num quadro sociológico e histórico mais amplo, em que a morte se afirma como um fenómeno agregador e regenerador da vida social destas aldeias. Além do processo de ativação dos sistemas sociais aqui apresentados, quando morre alguém *da* aldeia, a notícia é rapidamente dissemina pelos e/migrantes e pelos seus respetivos familiares, bem como pessoas da terra que vivem nas redondezas, que se deslocam à terra para dar os seus pêsames aos «doridos» e participarem nas celebrações funerárias.

Os sistemas tradicionais de culto aos mortos aqui descritos podem assim ser compreendidos como parte de um processo histórico de *longa duração*²⁵⁷ que Philippe Ariès conceptualiza como ‘*morte domesticada*’ ([1977] 1988). Sobretudo vinculada a sociedades camponesas²⁵⁸ europeias tradicionais, esta atitude face à morte é caracterizada por Ariès pela simples aceitação, proximidade e familiaridade pública com que a morte é socialmente encarada e vivida (ibid.: 13-40). No quadro desta tipologia cultural e histórica, a morte acrónica é representada como um fenómeno social simétrico à vida. Assim

²⁵⁷ Sobre possibilidades diferentes temporalidade se estratificarem num mesmo domínio social Michel Vovelle diz-nos que no caso da morte, articulação de diferentes temporalidades configuram uma experiência mental e/ou cognitiva em que “o tempo imóvel, acrónico, da morte domesticada, acolhida das antigas sociedades não desapareceu, pelo contrário, vemo-lo ressurgir inesperadamente de uma experiência quotidiana” (1987 [1985]: 281)

²⁵⁸ A *morte domesticada* é caracterizada pelo autor como atitude acrónica perante a morte que abrangeu uma série de séculos, na escala do milénio, mas que marcaram sobretudo o contexto histórico do início da Idade Média até cerca do século XII, altura em que se começaram a introduzir novas ideias e formas de culto e comportamentos sociais face à morte (Ariès [1975] 1988).

como a vida se realiza através de uma acumulação de vínculos e de interações sociais, também a morte é concebida como um ato coletivo, em que todos devem participar. Numa analogia ao próprio ritos de passagem, o autor considera que “assim, como cada grande passagem da vida, [a morte] é celebrada por uma cerimónia sempre mais ou menos solene, que tem por objetivo marcar a solidariedade do indivíduo com a sua linhagem e comunidade” (ibid.: 360).

A par dos ritos funerários aqui descritos, a expressão participativa e pública da morte revela-se também nos sistemas de mobilização da comunidade e da organização de tarefas previstas no trabalho do luto. Por exemplo, na aldeia de Corgas, para além da rotatividade do cargo de Mordomo das Almas, e das suas tarefas de mensageiro da morte, ou do papel das «ruas²⁵⁹» no zelo pelos «doridos», há ainda que sublinhar a autonomia administrativa que a comunidade mantém sobre a residência dos seus mortos. O cemitério de Corgas é hoje o único no concelho de Proença-a-Nova²⁶⁰ a ser administrado pelo próprio povo. O dinheiro pago por um lugar no cemitério é depositado na conta da Comissão da Festa de Nossa Senhora do Carmo (no banco Millennium BCP), e é desse fundo comunitário que se paga a avença ao coveiro da aldeia (o Paulo) pelo seu trabalho realizado. A própria morte faz aqui parte da economia (financeira) da comunidade.

Apesar da continuidade histórica e cultural de uma parte destes sistemas de morte nestas localidades, num olhar demográfico sobre estas sociedades somos confrontados com o cenário desolador do seu despovoamento. Segundo a estimativas estatísticas do Instituto Nacional de Estatísticas (INE) apuradas em 2019, Idanha-a-Nova é o segundo concelho do país com menor densidade populacional, com um número médio de apenas 5,7 indivíduos por km²²⁶¹. Em Penha Garcia, desde 1960 até ao ano de 2011 observamos uma perda de cerca de 69% da sua população, e em Monfortinho residem apenas cerca de 78 pessoas (cf. Capítulo 2). No município vizinho, Proença-a-Nova, o cenário é idêntico. Em 1960 a aldeia de Corgas era habitada por 501 moradores, volvidos 58 anos, no ano de 2018 contei um total de 70 habitantes. A drástica crise demográfica das populações aqui estudadas, afeta hoje uma parte significativa das localidades da Beira Baixa.

²⁵⁹ Segmentos sociais de base comunitária que estruturam a organização social da aldeia.

²⁶⁰ Em meados dos anos de 1990 houve um processo de reestruturação administrativa dos cemitérios por todas as localidades do Concelho de Proença-a-Nova em que a propriedade e a administração destes espaços comunais passou ser gerida pelas juntas de freguesia e pela câmara municipal. Neste processo a comunidade católica de Corgas foi a única que se opôs à proposta de venda do terreno e à transferência administrativa do seu cemitério para a Junta de Freguesia de Proença-a-Nova

²⁶¹ O concelho de Mértola no Baixo Alentejo é o município com menor densidade populacional no país, com um índice de 4,8 indivíduos por km². Informação consultada na plataforma Pordata – Base de Dados Portugal Contemporâneo, organizada e desenvolvida pela Fundação Francisco Manuel dos Santos

A este cenário de esvaziamento populacional acresce o envelhecimento generalizado da população. De acordo com o último anuário estatístico do INE (2019), o índice de envelhecimento²⁶², por rácio, no concelho de Idanha-a-Nova é de 427,1%, e no concelho de Proença-a-Nova é de 388,7% (cf. Porbase – Base de Dados Portugal Contemporâneo 2020). Ou seja, em 2019 a população com mais de 65 anos que residia nestes territórios é, proporcionalmente, quatro vezes superior à população jovem. Isto significa que estes dois municípios são maioritariamente povoados por idosos. Por este motivo encontramos também aqui uma presença expressiva de equipamentos e serviços sociais, como Lares para a “terceira idade” e Centros de Dia, com serviços de apoio domiciliário a este setor populacional. Em Idanha-a-Nova existem atualmente 15 equipamentos e serviços de apoio à terceira idade, e no concelho de Proença-a-Nova contam-se um total de seis.

Neste olhar de síntese demográfica sobre desvitalização social, e observada a emergência de equipamentos institucionais de apoio ou solidariedade ao fim da vida, há ainda a considerar que a maioria dos óbitos ocorre em contextos institucionais. Na minha observação etnográfica da morte de três pessoas na aldeia de Corgas (2018), um dos defuntos encontrava-se internado já há algum tempo na unidade de cuidados intensivos do Hospital Distrital de Castelo Branco, onde acabou por falecer. Nos outros dois casos, os moribundos ao acordarem em suas casas numa situação de aflição física foram levados numa ambulância para as urgências desse mesmo hospital, onde acabaram por morrer. Nestes dois concelhos a maioria das mortes sucede no Hospital Distrital de Castelo Branco.

Importa ainda salientar o papel que as agências funerárias ocupam na mediação burocrática e/ou administrativa da gestão da morte – nomeadamente, no transporte dos defuntos do hospital de volta à aldeia, nos trabalhos de exumação e transladação, na prática de tanatoestética (preparação estética de cadáveres) ou na tanatopraxia (técnica de conservação de cadáveres); mas também na facilitação de créditos para funerais²⁶³.

Observada desta forma, a morte e morrer nestes contextos não diferiria muito do que se sucede nas grandes áreas metropolitanas do país. Na realidade estas freguesias constituem hoje uma extensa periferia da cidade de Castelo Branco, à qual se encontram ligadas não só por redes viárias, mas sobretudo por relações de dependência laboral²⁶⁴, administrativa ou por motivos de acesso a serviços de saúde (cf. capítulo 2). A proliferação de equipamentos e serviços sociais de apoio à “terceira idade”

²⁶² De acordo com os índices estatísticos disponibilizados na plataforma Pordata – Base de Dados Portugal Contemporâneo, organizada e desenvolvida pela Fundação Francisco Manuel dos Santos, o índice de envelhecimento é calculado com base no número de pessoas com 65 e mais anos por cada 100 pessoas menores de 15 anos. Portanto, um valor inferior a 100 significa que há menos idosos do que jovens.

²⁶³ Estes serviços encontram-se listados em várias agências funerárias sediadas em Castelo Branco.

²⁶⁴ Grande parte do setor dos serviços e das indústrias encontra-se sediado em Castelo Branco, como tal uma parte significativa dos residentes dos concelhos de Proença-a-Nova e de Idanha-a-Nova, tem de viajar diariamente para a cidade; ou, em muitos casos, coopta por residir na cidade deslocando-se aos fins-de-semana ou nas férias para a sua casa na aldeia.

nestes dois concelhos, bem como a medicalização e hospitalização da morte, que é comum a todo o país, poderiam evidenciar-nos o paradigma de atitudes perante a morte que Philippe Ariès nos descreve como a *morte interdita* (Ariès 1988 [1975]). Interdita, no sentido em que se procura “evitar, já não ao doente, mas à sociedade e ao próprio círculo de relações o incómodo e a emoção demasiado forte, insustentável, provocados pela fealdade da agonia e a simples da morte em plena vida feliz” (ibid: 56). A estes fatores socio-históricos de alineação contemporânea da morte, acrescentar-se-iam os efeitos que os movimentos migratórios laborais com destino aos grandes centros urbanos têm tido na separação dos mais idosos das suas respetivas famílias, com o confinamento da população não-ativa aos meios peri-urbanos/peri-rurais²⁶⁵. A imagem da morte solitária vivida num hospital – onde os médicos e as equipas hospitalares são os peritos da morte (Ariès 1988 [1975]) – juntamente com processo de mercadorização dos serviços funerários, e uma progressiva retração do processo de luto, comporiam assim um quadro desencantado da morte no Portugal contemporâneo.

No entanto, como procurei demonstrar etnograficamente nos subcapítulos anteriores, este paradigma contemporâneo marcado pela burocratização, individualização e medicalização da morte coexiste e articula-se com os ritos costumeiros funerários, onde persistem formas de domesticação coletiva da morte.

Contrariando o despovoamento destas aldeias, as celebrações funerárias são elas próprias produtoras de vínculos e relações rituais dos migrantes com a sua terra-natal. Para além da celebração das festividades do verão, uma das poucas ocasiões que mobilizam migrantes de volta às suas respetivas aldeias é a celebração dos Dia de Finados. Um pouco por todas as localidades da Beira Baixa, por esta ocasião, assistimos a um movimento de regresso-à-terra, para se prestar culto aos mortos. Os funerais constituem, também, um momento privilegiado para a agregação de famílias e indivíduos dispersos pelo mundo nas suas respetivas freguesias. Como vimos no primeiro subcapítulo (5.1), uma grande parte da população e/migrada continua a preferir ser enterrada no cemitério da sua aldeia. Neste movimento migratório a terra (localidade) é sobretudo o lugar onde se encontram soterrados os antepassados dos que aí nasceram; por isso, o culto à morte é, também, uma manifestação de *amor* à própria localidade (Tuan 1980 [1974]), a terra onde se deseja, por fim, ser incorporado.

Uma segunda problemática aqui levantada foi a crescente proliferação de equipamentos e serviços de apoio à terceira idade, enquanto indicador de um fenómeno mais vasto de

²⁶⁵ Segundo a ambientalista Angela Colucci (2017) as zonas ‘peri-urbanos/peri-rurais’ podem ser pensadas como áreas transacionais entre meios urbanos e rurais com características idênticas aos *ecótonos*: áreas de transição ambientais onde coexistem e convivem diferentes comunidades ecológicas, agindo como gradientes ecológicos com a capacidade de regular fluxos climáticos e ambientais. Neste caso, as marcas e/ou formas de persistência de ruralidade (e.g. modos de exploração da terra, meios de vida, características ambientais, formas de organização social) poderão ser vistos como mediadores e reguladores do rápido avanço de processos de urbanização e industrialização do território.

institucionalização do fim da vida²⁶⁶. Não obstante a relevância sociológica deste facto, há, porém, aspetos históricos e culturais que podem ser ocultados pelos dados estatísticos, que comprovam a institucionalização da velhice. Durante o ano da minha pesquisa de campo no Município de Idanha-a-Nova (2016-2017) constatei que, em algumas freguesias, os centros da “terceira idade” constituem verdadeiros dínamos da vida social destas comunidades.

Muitos destes serviços sociais estão integrados das Misericórdias locais, que têm sido, precisamente, as instituições responsáveis pela salvaguarda e/ou revitalização do repertório local de celebrações quaresmais e pascais. Por exemplo, as Misericórdias das freguesias de Alcafozes, Monsanto, Segura e da vila de Idanha-a-Nova são as gestoras dos serviços sociais da aldeia e, simultaneamente, as instituições “guardiãs” e organizadoras das celebrações da Quaresma e da Páscoa. É também nalguns destes Centros Sociais que se realizam as atividades culturais e/ou recreativas promovidas pelos ranchos folclóricos ou pela Universidade Sénior de Idanha-a-Nova. Para que se tenha uma ideia realista sobre os atuais sistemas implantados nestas localidades, e o importante papel que têm na transmissão cultural do “património imaterial”, há que esclarecer que a Universidade Sénior é hoje uma das principais instituições associadas, por exemplo, ao ensino do toque do adufe no concelho de Idanha-a-Nova. De modo idêntico, as Misericórdias locais, ou os coros da igreja têm sido os principais contextos de transmissão cultural de repertórios quaresmais.

Entre a durabilidade dos sistemas funerários locais, através dos quais se opera uma domesticação da morte na esfera das comunidades (subcapítulo 5.1, 5.2 e 5.3), e o paradigma contemporâneo da *morte interdita*, aqui descrito, encontramos uma polaridade abissal. *Como (re)conciliar perspetivas tão antagónicas face ao fenómeno da morte no mundo contemporâneo? Como convivem num mesmo tempo histórico práticas e comportamentos tão contrastantes face ao ato de morrer e ao tratamento da morte?*

Uma forma de pensarmos o lugar da morte na sociedade contemporânea, que possa dar sentido a esta polaridade sociológica, passa pelo que Michel Vovelle nos descreve como processos de ‘estratificação’ comportamental face à experiência da morte (Vovelle 1987 [1985]). Segundo o historiador, a espantosa persistência da rede de gestos e ritos fúnebres tradicionais, deve ser compreendida em articulação com os “deslizamentos progressivos” próprios do devir histórico e regional, modelando assim “estratificações diferentes” face à experiência da morte (ibid.: 135).

Nos contextos sociais das localidades aqui estudados, e de acordo com a análise apresentada, parece-me evidente a natureza imbricada destes sistemas, onde coexistem procedimentos e leituras diferentes face à morte. Porém, importa ainda notar que no quadro contemporâneo de revitalizações

²⁶⁶ Mas também como forma demonstrar o arredamento da velhice e o ato de morrer do círculo da comunidade.

rituais e de processos de patrimonialização na Beira Baixa, e para além das resistências e dos deslizamentos de práticas e comportamentos perante a morte, verificam-se também processos de renascimento rural de formas culturais de celebração da morte.

Um exemplo paradigmático da revitalização de um sistema funerário costumeiro é o caso da prática do Ofertório do Pão (a “esmola”) realizada à saída da missa de Sétimo Dia em Penha Garcia, descrita no terceiro subcapítulo (5.3). O ofertório de pão atravessou um período de declínio e só foi revitalizado em meados dos anos de 1990, aquando da criação Associação de Defesa do Património Cultural e Natural de Penha Garcia (cf. Capítulo 2). Neste âmbito importa destacar o papel que a revitalização deste rito de luto representou para a microeconomia financeira de Penha Garcia. Se atendermos ao facto de cada pão ofertado ter um custo de 1€, e que a igreja tem uma lotação de cerca de 150 pessoas, o lucro da padaria contratada para a distribuição do pão poderá chegar aos 150€ por defunto, sepultado no cemitério da aldeia.

Deste modo, a agregação das pessoas de volta à terra, aquando da morte de alguém, encontra-se aqui articulada com a ativação de um ciclo de trocas na aldeia. Em suma, a morte social representa, também, uma força generativa da microeconomia local. A revitalização da EdA em várias freguesias da Beira Baixa, em muitos casos, faz também parte deste movimento de renascimento rural de sistemas costumeiros, associados à experiência coletiva de se viver a morte.

De um modo geral pode admitir-se então que a persistência dos sistemas da morte que foram aqui descritos, se deve ao seu entrosamento na economia moral local e nos imaginários coletivos destas populações. Como desenvolvi, em detalhe, no segundo capítulo desta tese, o conceito de ‘economia local’ deriva aqui do sentido maussiano de economia, designando neste caso sistemas de troca e de interação com a terra-natal vinculados a uma ideologia moral localmente partilhada. A ocorrência da morte de alguém é, pois, um dos momentos que aciona um conjunto de procedimentos rituais embasados nos sistemas de auto-organização social e de interajuda destas comunidades. Por outro lado, observamos aqui também que muitas das práticas costumeiras e gestos rituais coexistem hoje com um paradigma distinto de viver a morte, onde predominam as práticas de institucionalização da velhice que se conjugam com a medicalização e/ou hospitalização da morte e com a emergência global do fenómeno de mercadorização funerária. Por fim, observámos também que muitos dos processos de desvitalização ou declínio dos sistemas costumeiros da morte associados aos processos de debandada migratória (cf. capítulo 2) têm sido revitalizados por migrantes de regresso-à-terra, no quadro movimentos associativos locais de revalorização do seu património cultural. Na estratificação destes três paradigmas distintos, a morte pode ser considerada um fenómeno social que continua, em grande medida, a inscrever-se num tempo-longo de ciclos regenerativos (Bloch & Parry 1982), da ordem social, cósmica e moral destas comunidades.

5.6. Etnografia do “Outro Mundo”. Conceções sobre a transição entre vida e a morte, e os seus espaços e estados sociais.

As conceções que as encomendadoras têm sobre o pós-morte e, por extensão sobre o sentido da vida são, em grande medida, moldadas pelos símbolos dominantes, ações e emoções que compõem as diferentes fases e ritos das celebrações funerárias, até aqui analisados. No entanto, importa agora aprofundar os sentidos exegéticos associados ao pós-morte. Dando continuidade à etnografia dos sistemas de morte apresentados nos subcapítulos anteriores, proponho aqui uma reflexão sobre as seguintes questões: *De que modo as participantes nos rituais funerários representam e interpretam os símbolos e gestos incorporados de culto à morte? Que relações rituais entretecem com as almas, entre este e o “outro-mundo”, para além do contexto das celebrações funerárias?*

Para uma reflexão sobre estas questões, apresentarei aqui uma etnografia (possível) sobre conceções da morte e da existência pós-humana. No final deste subcapítulo contraponho as representações discursivas sobre a morte com as práticas de construção e interação empírica com o mundo pós-morte, nomeadamente através de uma etnografia de ritos de aflição (através dos quais encaminham almas penadas para o *purgatório*). As formas de representação e interação descritas neste subcapítulo concernem os ciclos de trocas transcendentais, através das quais se reproduz a ordem social e cósmica do mundo (Bloch & Parry 1989). É nessas transações transcendentais que compreendo, conceptualmente, o ‘outro-mundo’, tal como descrevi na introdução deste capítulo.

Nos versos da EdA a expressão “outro-mundo”, designa um mundo de espaços e condições sociais e ontológicas experienciados depois da morte física da pessoa. Como veremos ao longo deste subcapítulo, mesmo nos sentidos exegéticos das encomendadoras o ‘outro-mundo’ representa uma ordem social e cósmica, que transcende a existência corpórea e individual. As diferentes espacialidades que configuram essoutro mundo transcendental constituem um imaginário referencial e conceptual que alicerçam o que podemos designar por catolicismo popular ou tradicional, de matriz rural. Numa olhar transversal sobre os atos elocutórios de causalidade performática (Austin 1979), proferidos durante a EdA, nas localidades aqui estudadas, ficamos com uma ideia da diversidade de espacialidades e/ou condições ontológicas que conformam este ordem socio-cósmica (cf. Capítulo 3).

Na sétima quadra da EdA cantada em Penha Garcia, as encomendadoras fazem o seguinte apelo: *“Acordai, fiéis cristãos/ Dese sono tão profundo/ Lembrai-vos de quem lá tendes/ A penar no Outro-Mundo.”* As mulheres do agregado endereçam assim essoutro mundo como uma esfera social duradoura e transcendental, onde se encontram *“pais e mães”* já falecidos, e todos os outros que *“[e]stão no fogo muito ardente.”* Em Corgas o “outo-mundo” é localizado em diferentes espaços e/ou

condições²⁶⁷, “no purgatório”, “em pecado mortal”, “em agonias de morte”, “sobre as águas do mar.” (cf. Capítulo 3). Entre o fogo, a dor, o pecado e o mar, compõem-se imagens onde figuram entidades em movimento, investidas em expressões de revolta, tristeza, agonia, ou em estados de graça ou alegria. As representações contidas nos versos cantados na EdA prefiguram assim um gradiente de emoções vinculadas aos estados de consciência que atravessam, reproduzindo a imagem de uma ordem social e cósmica.

O estudo da EdA em articulação com outras formas locais de culto aos mortos oferece-nos a possibilidade de acompanharmos o ciclo de trocas envolvidas numa escala-temporal que intercetam e transcendem a existência individual. Na realização ritual dessas trocas as encomendadoras recriam o “outro mundo” num jogo mimético e acústico de antropomorfismo das almas (cf. Capítulo 3). Nesta performance noturna os seus atores substituem-se simbolicamente aos próprios coletivos de almas, encenando a sua coexistência espectral, para além do espectro do visível. Um dos versos da EdA recolhido por Jaime Lopes Dia na vila de Idanha-a-Nova²⁶⁸ e em Vale do Lobo – publicado no segundo volume da sua *Etnografia da Beira* (1941-1966,) – é bastante elucidativo a este respeito. Cantavam as mulheres, em toada dolente, “Irmãos, lembrai-vos de nós, / Da nossa miséria tanta;/ Estamos no Purgatório/ E a chama se alevanta.” (Lopes Dias 1964: 152). Para além da referência à condição de “miséria” das almas – numa analogia à própria condição de pobreza vivida pela população rural da Beira Baixa, nos anos de 1940-70 (cf. Capítulo 2) –, o grupo de mulheres substitui-se às próprias almas no interior da chama que se “alevanta” no *purgatório*.

Conforme os significados exegéticos da EdA interpretados no terceiro capítulo desta tese, os principais espaços que configuram a linha axial da cosmologia cristã, de matriz popular, são a terra, o *purgatório*, o *céu* e o *inferno*. As polaridades desse eixo vertical são o *céu* – o reino de Deus, dos santos e dos anjos – e o *inferno* habitado por demónios; que é, por vezes, concebido como uma prisão perpétua (e.g. “o mar coalhado”). Entre estes dois polos situa-se a terra, onde habitam todas as espécies mortais, incluindo os humanos. Nesta geografia cósmica do catolicismo tradicional o *purgatório* situa-se numa encruzilhada transcendental entre estes três lugares, situando-se, todavia, mais perto da terra (Le Goff 1993).

O *céu* é frequentemente representado sob a forma de um lugar ideal, consagrado às almas que cumpriram os seus deveres morais em vida. Esta representação moralizadora e idealizada da existência pós-humana apresenta-se sobretudo na imagem transcendental de um jardim mágico, onde (sobre)vivem eternamente os antepassados do moribundo. Estas ideias de justiça moral associadas ao

²⁶⁷ Para uma compreensão dos significados exegéticos conferidos a cada uma destes espaços e/ou condições leia-se o terceiro capítulo desta tese.

²⁶⁸ Por motivos que não consegui apurar, esta quadra da EdA de Idanha-a-Nova foi suprimida no contexto da sua revitalização. No ano de 2014, quando assisti e filmei a performance da EdA nesta vila, as encomendadoras não cantaram o verso aqui citado.

mundo depois da morte, são transversais às representações litúrgicas e populares do *céu*. As pessoas que foram batizadas pela Igreja, que viveram de acordo com as ideias de justiça moral cristã, com respeito e amor pelo outro, e que são crentes em Deus e na salvação cristã serão, postumamente, recompensados com a vida eterna no *céu*. Este espaço – por vezes também designado como *jardim do éden* ou *paraíso celeste* – corresponde à condição da “vida eterna” ou do “eterno descanso”.

Atendendo a estas ideias gerais sobre o paraíso celeste, vejamos agora as conceções que as próprias encomendadoras têm deste lugar. A encomendadora Maria Helena²⁶⁹ (catequistas na aldeia de Penha Garcia), descreve-nos o *céu* como um lugar onde se materializa uma fusão plena do humano com a natureza (o mundo vegetal e animal):

Para mim o *céu* é assim, imagine, vá... Porque eu também não lhe posso falar daquilo de que não tenho conhecimento! Se neste planeta, que nós temos... em vez de estarmos a prejudicá-lo, não é! Porque é assim, Deus perdoa sempre o ser humano, perdoa às vezes! Outras vezes não, mas a natureza nunca perdoa! Se nós prejudicarmos a natureza ela um dia vira-se contra nós, porque nós estamos a dar cabo do planeta e temos consciência disso, não é! Agora, imaginemos que nós não temos bondade e amor dentro de nós! O que é que fazemos? Não estimamos o planeta, não é! Mas se nos estimarmos uns aos outros, cuidarmos dos animais, de tudo... Se todas as pessoas fossem assim, nós podíamos viver com o que cultivamos, não precisava haver dinheiro, porque não precisamos de mais, e assim seríamos mais felizes. Nós podíamos ir para qualquer sítio, ninguém nos faria mal, ninguém nos roubaria, não é! Ninguém nos destruiria, nem o meu corpo, nem aquilo que eu tivesse à minha volta. Essa é a minha ideia de *céu*, que na verdade é o *paraíso* de Deus. (Maria Helena, entrevista realizada em sua casa, na aldeia de Penha Garcia, a 19 de dezembro de 2016).

Nesta perspetiva, o *céu* corresponde a um mundo idílico e moralmente mais justo onde se convive num estado de comunalidade perfeita, numa espécie de reflexo de uma realidade terrestre não transformada ou deteriorada pela ação dos humanos. Seguindo aqui as ideias de Eric Wolf sobre o papel das crenças e cerimónias religiosas das sociedades camponesas – como uma *ideologia de ordem moral* – o *céu* é concebido como um plano transcendental moralmente estruturado como uma “ordem social comum”, capaz de purgar a desordem e “restaurar a sua integridade” (Wolf 1966: 98). Esta ideação moral atua como um modelo-arquétipo na própria conceptualização e reordenação do real, tendo por base a materialidade terrestre (ou ecológica). Reciprocamente, é a partir desta imagem de holismo e interdependência metafísica entre entidades vivas que se afirma um modelo de comunismo social entre humanos. Como tenho vindo a descrever ao longo desta tese, os sistemas de

²⁶⁹ Maria Helena é filha da falecida Professora Mari-Nunes, que foi uma das principais protagonistas da revitalização da EdA no final dos anos de 1990 aquando do seu regresso à terra.

economia local, de base moral, podem ser aqui pensados como resultante de trabalho de estruturação social e de ordenação moral das suas relações que tem por base ideais de interajuda, reciprocidade e interdependência social e cósmica.

Em algumas representações mais populares, o *céu* apresenta-se como um espaço campestre onde convivem várias pessoas. Uma das encomendadoras mais idosas no grupo de Penha Garcia, Maria Nabais, descreveu-me o *paraíso* celeste através da seguinte imagem:

Quem vai para o *céu*, está ali bem com Deus. Olhe eu já vi um filme, ainda não há muito tempo, em que o representaram (...), era um campo muito grande, e andavam lá a passear as almas que foram daqui, formadas com o corpo. Mesmo cá na aldeia dizem que a roupa que a gente [os mortos] leva no dia que vai para o cemitério, que é a que depois aparece. (Maria Nabais, entrevista gravada em sua casa, na aldeia de Penha Garcia, a 28 de outubro de 2016).

É interessante notar aqui o modo como os filmes transmitidos na televisão figuram e revivificam a própria dimensão encantatória desta ordem social transcendental para algumas encomendadoras do agregado da EdA. Um comentário semelhante – no sentido da permeabilidade das representações sobre o outro mundo á contemporaneidade – podia ser feito sobre a conceção ecológica do *céu* anteriormente apresentada. Ao visionar esse filme, Maria Nabais recordou-se do preceito ritual de se vestirem os mortos a rigor na aldeia, assim como fez ao seu falecido marido. Será com essa mesma aparência que o defunto aparecerá, vestido, diante de Deus no *céu*.

O lugar do corpo no *céu* é, porém, um tema algo incerto e objeto de discussões teológicas. A experiência do corpo (o bem-estar, as emoções e as sensações) são centrais na própria caracterização da vida no *céu*. Porém, a morte do corpo, enquanto despojo da materialidade humana, é uma condição fundamental para a salvação da alma, como vimos no segundo subcapítulo (5.2). Atendamos agora à descrição que a encomendadora Maria Helena²⁷⁰ faz sobre a experiência de estar no *céu*:

O *céu* é como quando nós sentimos que estamos num sítio lindo, não é! Não temos dor nenhuma no corpo, estamos rodeados de amigos, e estamos a fazer uma festa. É nesse estado de alma que eu costumo dizer que estou no *céu*. O *céu* é a alegria total, é a pessoa sentir-se bem consigo mesma, com os outros, com a natureza, é a harmonia completa. (Maria Helena, entrevista realizada em sua casa, na aldeia de Penha Garcia, a 19 de dezembro de 2016).

²⁷⁰ Note-se que a própria já experienciou o processo liminar da morte aquando de uma intervenção cirúrgica a que foi submetida, mas (felizmente) regressou à vida.

A ideia sensorial e festiva de um corpo sem dor, numa experiência continua de êxtase e alegria, é uma questão incerta e, por vezes, contestada pela Igreja católica. Como referi anteriormente, um dos dogmas centrais do catolicismo é crença na ressurreição de Cristo depois de morto, unificado no seu corpo e alma. Mas, o comum dos mortais é incorporado em Cristo, e a sua alma é levada por Ele para o *céu*. Porém, como se pode ler no Catecismo da Igreja Católica (1999), no caso dos humanos (não-divinos ou santos), com o ato da ressurreição o seu corpo físico é transformado num corpo espiritual, *perene*:

Cristo ressuscitou com o seu próprio corpo: «Vede as minhas mãos e os meus pés: sou Eu mesmo» (Lc 24, 39); mas não regressou a uma vida terrena. De igual modo, n'Ele «todos ressuscitarão com o seu próprio corpo, com o corpo que agora têm» (575), mas esse corpo será «transformado em corpo glorioso» (576) em «corpo espiritual» (Catecismo da Igreja Católica, artigo 999).

Por exemplo, a atual governanta da Companhia Agrícola do Vale Feitoso²⁷¹, em Penha Garcia, Maria Engrácia Poças (uma das encomendadoras do agregado ritual de Monfortinho) interpreta a morte com base nesta ideia de latência, temporalmente indeterminada, da vida. Para Maria Poças, “quando morrermos vamos para a terra e permanecemos lá até que Deus nos chame, é aquilo em que eu acredito.” Depois da morte a pessoa permanece sepultada no cemitério, até que Deus a faça ressurgir:

Deus diz “levantai-vos ó corpos que estais adormecidos”, é o que a bíblia diz! Se será um mudo diferente, onde não haverá dor nem pranto [não sei]. Desde o momento da morte ficamos num sono, até porque Deus disse: “No dia do Juízo Final...” Aliás, “todas as pessoas morrerão antes do que eu estou a dizer...” É o que a bíblia diz! Repare, nem todas as pessoas morrem, há pessoas que nunca vão morrer. Porque irão acontecer estas coisas? Deus diz assim “Estais preparados porque não sabeis nem o dia nem a hora que o Senhor vos irá julgar.” (Maria Engrácia Poças Mendes, entrevista realizada em sua casa, no lugar das Termas de Monfortinho, a 20 de julho de 2017).

Para algumas encomendadoras a morte é concebida com base nesta interpretação profética ou milenarista da bíblia. No entanto, o *purgatório* parece ficar aqui desprovido do seu papel central na economia transcendental das almas. Se o defunto permanece enterrado, num estado de latência da vida, até ser acordada no dia do Juízo Final, a alma não tem de ser separada do corpo para ingressar numa nova vida espiritual. No quadro desta leitura alternativa sobre a vida no *céu*, Maria Engrácia

²⁷¹ Também conhecida como a Herdade da Granja, explorada durante largos anos pela família (grupo económico) Espírito Santo, mas recentemente penhorada pelo Estado Português (cf. Capítulo 2).

pensa no *purgatório* como uma forma de punição espiritual dada por Deus às almas que cometeram pecados em vida.

Eu acho que Deus é um Deus de amor, mas porque eu acredito... Eu nem sei bem como lhe hei-de explicar! A ver se o senhor Pedro me entende, é assim, eu quero muito bem os meus filhos, não é! E, se os tenho que os reprimir, se tenho de ralhar ralho, e também se lhes for preciso dar uma palmada também lhes dou para os corrigir, para os pôr no caminho certo. Portanto, para mim é muito normal que Deus, às vezes, nos dê assim umas sacudidelas, e para mim aquelas pessoas que morrem de repente, que não têm tempo sequer de pedir perdão a Deus pelo que fizeram, e que têm alguma... sei lá! Que passam por ali, para se purificarem, para entrarem... Penso eu que será assim. (Maria Engrácia Poças Mendes, entrevista realizada em sua casa, no lugar das Termas de Monfortinho, a 20 de julho de 2017).

De acordo com esta conceção da morte – segundo a qual depois da morte a alma não é separada do seu corpo – o *purgatório* é representado como uma punição espiritual, sob a forma de um pesadelo purificador, vivido no sono secular do defunto. Será mediante a remissão espiritual dos seus pecados, vivido durante esse período de latência, que o morto poderá, ou não, ressurgir do *Reino dos Mortos*, no dia do Juízo Final. Para além da escatologia do fim do mundo, importa aqui sublinhar o modo como as encomendadoras concebem as relações entre as entidades divinas (neste caso Deus) com os humanos, a partir de modelo de parentesco. Afinal, os humanos, e todas as outras criaturas vivas, são sobretudo pensadas pelas pessoas destas comunidades cristãs, como filhos de Deus.

Por contraste à utopia cristã do “paraíso celeste”, o *purgatório* e o *inferno* têm sido objeto de várias reformulações teológicas e representações literárias. As duas representações topográficas mais paradigmáticas do *purgatório* são a cena de um rio²⁷², cujas margens separam a vida terrena do jardim do paraíso (cf. Vicente [1518] 1995) e a imagem dantesca de uma montanha, cujo topo ascende ao céu, o reino de Deus (Alighieri [1555] 2011). Na profundidade da cama sismogénica sobre a qual assenta essa montanha encontramos, por fim, o *inferno*, povoado por criaturas infernais. Estas formas de espacialização do *outro-mundo*, ainda que de modo poético, continuam a estar presentes no imaginário ocidental cristão – nomeadamente na literatura, na história da arte e do teatro, ou em formas populares de representação da morte, como é o caso da EdA.

Na cultura popular portuguesa, e no contexto da Beira Baixa, em particular, os nichos das *alminhas do purgatório* que encontramos à beira das estradas, à entrada das povoações, nas encruzilhadas ou

²⁷² Na literatura dramática portuguesa o *Auto da Barca do Inferno* (1517) e o *Auto da Barca do Purgatório* (1518) de Gil Vicente, constituem representação emblemática desta conceção do *purgatório* enquanto espaço intersticial entre o céu e o inferno.

em lugares ermos, já dentro das aldeias, constituem a expressão mais visível do culto às *almas do purgatório*.

As *alminhas* são pequenos templos de devoção, geralmente erigidos em construções de tijolo e cimento, no interior dos quais encontramos um painel de azulejos com a representação pictórica de almas de pessoas envoltas em chamas, apelando a entidades divinas (anjos, santos, arcanjos, Jesus Cristo ou a Virgem Maria) que as socorram em direção ao *céu*. Nas *alminhas* encontramos sempre um pequeno cofre de ferro para que os passantes possam aí depositar a sua “esmola²⁷³” monetária às *almas do purgatório*. Para mais detalhes históricos e etnográficos sobre o culto das *alminhas* em Portugal leia-se o primeiro capítulo desta tese (cf. capítulo 1). Na maioria destes nichos o elemento representativo do *purgatório* é o fogo, é aí que se agregam e redimem as várias almas dos mortos. Em alguns destes nichos de devoção encontramos mensagens inscritas, lembrando aos transientes que “a vida é passageira e a morte é certa”.

Em Corgas existem atualmente sete *alminhas*²⁷⁴, cinco das quais foram construídas entre os anos de 1950 e 1970; a mais recente foi erigida há cerca de 19 anos e a mais antiga data do século XIX. É na *alminha* mais antiga (a *alminha* do “ribeiro”) que se realizam a maioria dos ritos terapêuticos na aldeia – nomeadamente, aqueles que se encontram associados ao cumprimento de ações rituais relacionadas com libertação de pessoas e/ou famílias da maldição das *almas penadas*. Importa ainda notar que duas *alminhas* foram mandadas construir por famílias que estão emigradas na Suíça, pela intenção da salvação das almas de familiares na aldeia, passando, todavia, a ser também usadas para o culto de todas as almas da comunidade de Corgas. A construção das duas *alminhas*²⁷⁵ localizadas na Lomba (uma vizinhança de Corgas), resulta de promessas realizadas a Deus, para que este ajudasse a recuperar de acidentes que os voventes sofreram ou de intervenções cirúrgicas a que foram submetidos.

Uma consideração preliminar que podemos tirar do culto das *alminhas* no presente, é o facto de estas continuarem a exercer um papel de mediação simbólica entre a vida terrena e o mundo transcendental. Para além de constituírem uma forma da comunidade zelar pela salvação das *almas no purgatório*, as *alminhas* são em si nichos sagrados (compostos por agregados de almas), que exercem poderes sobre os vivos. Por outras palavras, os templos das *alminhas* são, também, localmente considerados como espaços de veneração a entidade espirituais (as *alminhas*) que

²⁷³ No caso da aldeia de Corgas a recolha das esmolas depositadas nas *alminhas* é feita pelo mordomo das almas, e o seu dinheiro é usado para mandar rezar missas de sufrágios pelas almas do purgatório.

²⁷⁴ Para mais detalhes sobre as *alminhas* de Corgas consulte-se a recolha etnológica realizada por Libânio Martins no âmbito da exposição intitulada “Amostra de Memória da Aldeia de Corgas” (2018), pela associação Amacorgas, em arquivo na Associação Desportiva Cultural e Recreativa de Corgas.

²⁷⁵ A história de uma destas *alminhas* pode ser vista num filme etnográfico que realizei na aldeia de Corgas (Antunes 2013).

intervém, positivamente ou negativamente, na vida dos vivos. Porém, as promessas que estão na base na criação destes nichos de devoção realizam-se, sobretudo, como expressões genuínas (não-utilitaristas) de *piedade popular* para com as almas que não têm ninguém que reze por elas. Assim como Deus pode interceder, positivamente e piedosamente, na intervenção cirúrgica ou na recuperação do corpo de uma vizinha da aldeia, estas pessoas retribuem a dádiva divina erigindo um templo pelas *almas* mais necessitadas, as que se encontram a sofrer no *purgatório*. Desta forma, as vizinhas da comunidade católica de Corgas estabelecem um paralelismo entre a condição de vulnerabilidade física que enfrentaram quotidianamente nas suas vidas e o sofrimento e a precariedade liminar das *almas do purgatório*.

Os aspetos simbólicos, materiais e expressivos aqui considerados sobre os nichos das *alminhas* traduzem-se, reciprocamente, nas próprias representações que as encomendadoras têm do *purgatório*, mesmo nos contextos sociais de Penha Garcia e de Monfortinho, onde não há *alminhas*. Nos três contextos da Beira Baixa aqui estudados as encomendadoras mais idosas concebem o *purgatório* como um espaço de purgação, idêntico às representações visuais que figuram nos painéis de azulejos das *alminhas*. Depois da morte as almas são agrupadas no *purgatório*, onde ficam temporariamente a redimir os seus pecados, dentro de uma fogueira.

Contudo, as representações do *purgatório* muitas vezes justapõem-se ou confundem-se com as do *inferno*. Pelo que consegui apurar junto das encomendadoras, há também uma relação hierárquica entre a intensidade e a duração do sofrimento a que as almas são submetidas nestes dois lugares, e os pecados que cometeram em vida. Segundo a encomendadora Maria Nabais, as almas que vão para o *inferno* poderão aí ficar em pena perpétua; já outras, que cometeram “pecados” menos gravosos, depois de uma primeira fase de purificação no *inferno*, poderão ascender a um novo patamar de castigo no *purgatório*:

As almas que estão a arder no fogo do *inferno*, que foi o que toda a vida ouvi sobre a sua representação, são almas de pessoas que fizeram cá muito mal, ou mataram... Os pecados que essas almas levam são mais pesados, e Nosso Senhor põe-nas no fogo do *inferno* a arder. A gente dizia assim: “as alminhas que estão no fogo do *inferno*, Nosso-Senhor as tire e alivie e as leve a atravessar o Reino da Glória”. Se Deus entende que as deve tirar de lá, [então] não vão direitas ao *céu*! Se as tira das penas do *inferno*, vão [antes] para o *purgatório*. A diferença é que a almas que está mais pesada de pecados, vai direita ao *inferno*, e outras se calhar nem por lá passam. Do *inferno* vão para Deus, depois quando a gente reza por elas, ou quando as almas já estão leves daqueles pecados, Deus tira-as do *inferno* e leva-as para o *purgatório*, que é noutro lado. No *purgatório* também sofrem, mas não sofrem tanto como quando estão a arder no *inferno*. O *inferno* é para os pecados mais pesados. Quando se mata uma pessoa Deus põem-lhe a alma nas penas do *inferno*, e se calhar fica lá sempre, até que arde, até que coiso... Outras, para se aliviarem de lá, vão para outro coiso [estado], dali ó-depois leva-as para o *céu*, mas

aquelas que merecem. No *inferno* estão a arder as almas, porque o *inferno* é uma chama, é uma chama, eu já vi em filmes, já vi... representaram ali o *inferno*, é uma chama, e as almas estão a lá a arder. Se Deus vê, mais tarde, que a gente está cá a rezar por elas, Deus perdoa-lhes o que cá fizeram, pronto! (Maria Nabais, entrevista realizada em sua casa, na aldeia de Penha Garcia, a 28 de outubro de 2016).

Também as encomendadoras mais novas, como é o caso de Luzia Gameiro – uma das ministras da comunhão na aldeia, que reside entre Paris e Penha Garcia – compreende o *purgatório* desta forma. Em termos simbólicos importa, porém, sinalizar que para Luzia, e outras mulheres da sua geração, a “luz” é o elemento que conduz a passagem entre estes lugares do *outro-mundo*, correspondendo, simetricamente, a uma expressão de mudança do estado (de esperança) interior, sinalizando a purificação da alma. A luz das almas é aqui compreendida como uma reflexão da luminosidade incandescente de Deus, indicando assim o grau de proximidade a que cada uma se encontra dele.

O *purgatório* faz parte da pena, a pessoa fez um erro... por exemplo, esses que agora andam aí a matar, essa pessoa não deve de ir direta para presença da Luz de Deus, deve ficar um bocado a padecer noutra lugar. Portanto, quando às vezes dizem “Ah, tu vais para o *inferno*!”, “- Ai, Eu vou para o *céu*!”, há ali uma diferença. As pessoas boas devem de ir logo diretas à presença de Deus, e estão na Luz de Deus, e as outras devem de ficar um bocado a gemer, a padecer, a pedir perdão. Quer dizer, a gente sente que [na EdA] está a fazer um pedido a Deus, porque esse pedido é dirigido a Deus, a gente pensa que está a fazer bem às almas, que estamos a ajudá-las. Quer dizer que estão no *purgatório*, é como que estão presos, sem luz. E, quando elas se puderem safar de lá, não é! Para elas é bom. (Luzia Gameiro, entrevista realizada em sua casa, na aldeia de Penha Garcia, a 14 de janeiro de 2017).

Estas visões escatológicas e penitenciais do *purgatório*, enquanto um espaço constitutivo do *outro-mundo*, foram sendo progressivamente reclassificadas pela Igreja católica como estados-de-consciência, experienciados pelas pessoas ainda em vida (cf. Le Goff 1993). A mudança clerical de discursos sobre o pós-morte acompanha uma transformação institucional mais abrangente de atitudes contemporâneas da Igreja Católica face à morte (cf. capítulo 1).

Maria Helena, a encomendadora de Penha Garcia, citada anteriormente, uma das catequistas da aldeia, concebe o *purgatório* como um processo de tomada de consciência moral, que ocorre ainda em vida. Este estado de consciência advém de um reconhecimento do mal que uma pessoa cometeu a outros:

Para mim o *purgatório* é a pessoa que tem a consciência de que prejudicou tanto o outro, e ali já ganhamos a noção de que o outro é tão próximo de nós, como nós mesmos. Nós estamos interligados como as células, que estão interligadas no nosso corpo, e só funcionam se estiveram ligadas umas às

outras, porque se as células não estiverem ligadas umas às outras, não adianta para nada, não é! Uma célula sozinha morre, e nós aí já temos a noção da ligação e do que se calhar uma palavra ríspida ou o ter a consciência de que não ajudámos, ou que aquilo que não fizemos nos prejudicou. E, aí... para mim o *purgatório* é isso, é esse estado de alma, de sofrimento interior. (Maria Helena, entrevista realizada em sua casa, na aldeia de Penha Garcia, a 19 de dezembro de 2016).

O *purgatório* é desta forma concebido por Maria Helena como condição de ordem moral, de natureza introspectiva e retrospectiva, que decorre num período marcado por uma reflexividade existencial. Durante esse tempo a pessoa, em crise, questiona-se sobre o sentido da sua própria vida. A constituição multicelular do corpo humano e a sua orgânica interna são apresentadas pela encomendadora-catequista como equivalentes à própria condição do homem como ser social. Esta visão de interdependência social e moral entre humanos reflete a própria meta-construção da subjetividade cristã, que é ideologicamente ministrada pelas práticas do catolicismo incluindo, naturalmente, as aprendizagens realizadas na catequese. Entendida deste modo, a subjetivação da doutrina católica demonstra-nos, também, uma forma de valorização moral de relações de mutualidade e interajuda. A *solidariedade* é aqui apresentada como um princípio moral, fundamental, associado à tomada de consciência cada um, sobre as suas ações no mundo.

Em conversa com o Sr. ^o Padre Adelino, na casa paroquial de Idanha-a-Nova, sobre o tema da continuidade da vida depois da morte, o pároco mostrou-se bastante crítico relativamente a ideias de localização ou regionalização espacial do pós-vida. Na sua opinião, a veracidade da persistência ontológica do homem depois da sua morte física, baseia-se, sobretudo, em dois factos históricos, e empiricamente verificáveis: i) as crenças e as formas de culto das almas, que percorrem toda a história da humanidade, e ii) o testemunho histórico da vida de Jesus Cristo. Contudo, para si a manifestação metafísica dessa outra vida é incerta²⁷⁶, e esse é, precisamente, o mistério constitutivo do cristianismo. Nas suas palavras:

Há uma continuidade de vida... sob a forma de alma que ninguém sabe como é, porque ninguém de lá veio dizer como é! Temos o testemunho do Nosso Senhor Jesus Cristo, e na crença da humanidade inteira, desde que há homem, no pós-morte. Agora figurar isso num lugar, em que estão lá as almas num fogo aos gritos, isso é um Auto de Gil Vicente! (Pároco Adelino Lourenço, entrevistas realizadas na Casa Paroquial de Idanha-a-Nova, a 7 de dezembro de 2018)

²⁷⁶ A incerteza pode ser igualmente pensada como uma como um modo de incerteza mistificada.

Note-se a sobriedade, quase agnóstica, com que o pároco concebe a vida depois da morte, demarcando-se de formas figurativas de encenação do *outro-mundo* transcendental. A visão histórica e espiritualista que tem sobre a continuidade da vida depois da morte reflete o próprio movimento renovação da Igreja católica, implementada com o Concílio do Vaticano II. Nas várias celebrações funerárias que conduz ao longo do ano (nas quatro paróquias de que é responsável no concelho de Idanha-a-Nova²⁷⁷) o Sr.º Padre Adelino diz-nos que já não se usa essa terminologia catequética: “nem a liturgia oficial da Igreja nos falecimentos tem essa coisa, essa ideia de irem para o *purgatório*, ou que vão para ao *inferno*; hoje, praticamente, os próprios livros da Igreja, nos falecimento, nos funerais não se fala assim.” (ibid.)

As representações espiritualistas da Igreja católica contemporânea sobre as ideias de “purgação” ou de “estados” de purificação espiritual – já presentes no concílio de Trento, num documento em que o clero evitou localizar ou definir a natureza das penas lá sofridas pelas almas (Le Goff 1993) – traduzem assim as concepções da teologia católica moderna. No contexto de um mundo globalizado, e face a uma crescente pluralização de confissões religiosas, a Igreja Católica adotou uma posição de maior sobriedade representativa e ecumenismo religioso, passando desde então a usar os meios de comunicação de massa para difundir a sua mensagem. Porém, a renovação espiritualista da doutrina católica, tal como foi formulada no concílio do Vaticano II, coexiste hoje com representações e atitudes locais face à morte, onde persistem concepções espacializadas e formas de presentificação (através de inferências cognitivas) das almas dos mortos. O complexo de ritos funerários, descritos nos subcapítulos anteriores, e os repertórios rituais do catolicismo vernacular revelam-nos, justamente, a continuidade e/ou a revivificação de um imaginário do catolicismo popular e piedoso em relação ao *outro-mundo*.

Apesar destas duas visões aparentemente contrastantes sobre o pós-morte, para os habitantes destas aldeias, e para as encomendadoras em particular, não existe qualquer tipo de clivagem ou contradição religiosa, entre estas diferentes formas de viver a morte. A este respeito, Patrícia Goldey, na sua análise etnográfica do ideal de «boa morte» na construção da identidade comunitária em aldeias do norte do país, já nos anos de 1980 constatou esta mesma unidade nos repertórios rituais que estudou, dentro e fora do domínio institucional (Goldey 1985: 97). Tanto as formas rituais de matriz local ou popular (e.g. “a bruxaria”), como as práticas estritamente católicas “são consideradas como fazendo parte do Catolicismo tradicional, embora um tanto «medievais» e embaraçosas para um Igreja atualmente ansiosa de sublinhar a sua modernidade e intelectualismo” (Goldey 1985: 97).

Á luz das representações do *outro-mundo*, aqui analisadas com base nos discursos das encomendadoras, importa agora contrapô-las com algumas práticas de interação ritual com essoutro

²⁷⁷ A própria vila de Idanha-a-Nova, Oledo, Monsanto e Alcafozes.

mundo transcendental. *De que modo essoutro mundo e as entidades que o povoam são experienciadas e/ou se presentificados na aldeia? Como se realizam as mediações e/ou transposições simbólicas entre este e o outro-mundo?*

Durante a minha etnografia na aldeia de Corgas fui tomando conhecimento de várias pessoas da comunidade que tiveram a infelicidade de se confrontar com *almas penadas* (que não foram devidamente incorporadas no *purgatório*) encarnadas nos corpos de parentes ou de entes queridos. Esses momentos de crise ontológica tendem a suceder a pessoas que têm o “cofre aberto” – ou seja, pessoas que são espiritualmente mais vulneráveis a serem penetradas por entidades ou feitiços (e.g. o mau-olhado, espíritos). Por outro lado, as *almas penadas* assombram geralmente as pessoas que representam um veículo estratégico na resolução de problemas morais ou em disputas económicas.

Um exemplo deste tipo de interferência dos mortos na vida dos vivos foi, por exemplo, experienciado pela família da encomendadora Isilda Alves. Durante o período em que o seu marido esteve emigrado na Suíça (cerca de 20 anos) começou a sofrer momentos de alienação, em que era temporariamente privado das suas faculdades sensoriais e cognitivas. Uma vizinha de Isilda, que também se encontrava então emigrada na Suíça, telefonava-lhe de lá muito preocupada a descrever os comportamentos do seu marido nos momentos em que este se encontrava “possuído.” Um desses momentos resultou numa tentativa de suicídio. Perante o sucedido Isilda foi aconselhada por um parente na aldeia a consultar uma vidente (uma mulher curandeira) em Abrantes. Para a realização da consulta a vidente solicitou-lhe que levasse consigo “uma fotografia e uma peça de roupa” do seu marido. No final da sessão a vidente disse-lhe: “o seu marido traz em si um senhor que era da família dele, que morreu com uma ferida na cabeça, embora ele não saiba [que está possuído por essa alma].”

Com o objetivo de libertar o espírito do corpo do seu marido, a vidente recomendou-lhe acender uma vela às *alminhas do ribeiro*²⁷⁸, que deveria permanecer ateadada durante oito dias seguidos. Prescreveu-lhe ainda a reza de *pai-nossos*, junto das *alminhas*, pedindo-lhes que libertassem o espírito do corpo do seu marido e, por fim, mandou-lhe celebrar uma missa pela intenção da alma do senhor que morreu com uma ferida na cabeça. Assim o fez. Durante oito dias seguidos Isilda manteve uma vela a arder nas *alminhas do ribeiro*. Para garantir que a chama da vela não se apagava, Isilda pediu ajuda a uma vizinha que residia nas imediações do nicho desta alminha, para que no caso de notar a que a chama se estava a apagar lhe deitasse mais azeite na candeia.

Outra assombração de uma *alma penada*, passou-se com a mãe da encomendadora Hermínia. Depois do labor agrícola a Ti-Carma era a responsável por devolver uma junta dos bois aos respetivos

²⁷⁸ Há em corgas sete nichos da alminha, este situa-se junto a um ribeiro que passa junto ás antigas portas da aldeia – chamada a “cancela” – onde fica o lagar comunitário.

meeiros²⁷⁹. No percurso de volta à aldeia, caminhando em frente aos bois, a sua mãe começava a gritar. Para além das crises que tinha no regresso do trabalho, a mãe “gritava toda a santa noite, era assim um grito muito aflito, mas não nomeava o nome de ninguém.” Neste caso a família também recorreu aos serviços de uma vidente, de modo a solucionar a condição da mãe. A bruxa de Abrantes descobriu que a entidade encarnada na Ti-Carma era a alma do seu pai, que procurava dessa forma reclamar a realização de uma nova partilha da sua herança. Assim sucedeu. Depois de se reunirem novamente os herdeiros, fez-se uma partilha mais justa dos bens do falecido. Alterados os marcos que dividiam as propriedades, a alma do avô de Hermínia não voltou a manifestar no corpo da Ti-Carma, sua mãe.

Ambas as histórias aqui descritas são paradigmáticas de muitos outros casos. As *almas penadas* manifestam-se, principalmente, através de um processo de encarnação, mas há também casos em que estas se podem revelar sob a forma de uma aparição fantasmática. Em todas estas manifestações as almas reclamam sempre a resolução de um problema de ordem moral que lhes impossibilita a agregação no *outro-mundo* – nomeadamente, devido ao facto de não se terem cumprido devidamente as celebrações funerárias, por motivo de uma repartição indevida da herança, ou de outra injustiça social. Por conseguinte, as pessoas assombradas entram num estado de disrupção cognitiva, gerando um contexto de crise familiar e/ou social.

Os ritos prescritos pelas videntes têm como objetivo libertar a *alma penada* do mundo dos vivos, e implicam quase sempre o uso dos nichos das *alminhas*. Colocar uma vela a arder numa candeia de azeite junto à *alminha* é a principal ação realizada para libertar a *alma penada*, de modo a que esta possa seguir o seu caminho para o *purgatório*. Contudo, a manutenção da chama acesa implica diligências diárias junto ao nicho das *alminhas*. Assim, para grande parte das pessoas na aldeia de Corgas, o *outro-mundo* é sobretudo uma realidade experiencial e intuitiva. É a condição de ‘crise-de-presença’²⁸⁰ experienciada pelas pessoas atentadas pelas *almas penadas*, que urge os seus familiares e/ou vizinhos ao uso de técnicas mágico-religiosas para os libertarem (cf. De Martino [1959] 2001: 97).

Estas práticas consistem fundamentalmente em formas figurativas e sacrificiais, em que os não-humanos (neste caso as *almas penadas*) são representadas através de analogias com processos de

²⁷⁹ No passado os bois eram muito usados na aldeia de Corgas para a realização de trabalho agrícola mais pesado, que necessitasse de tração animal. Por norma os bois eram comprados a meia por dois ou mais famílias que eram então divididos semanalmente entre os meeiros.

²⁸⁰ Num perspetiva estritamente cognitiva (num quadro da psicologia) o perturbação sofrida pela pessoa, resulta do que Ernesto de Martino conceptualizou por ‘crise de presença’: “[e]star no mundo – manter-se como uma presença individual na sociedade e na história – significa agir como um poder de decisão e de escolha de acordo com valores (...) A perda desse poder ou a possibilidade espiritual de exercê-lo, representa um risco radical para uma presença comprometida sem sucesso em resistir a um ataque sob a forma da experiência de se ser-coagido («*being-acted-upon*»), em que ser coagido envolve a personalidade como um todo e os poderes operativos que a fundamentam e a apoiam.” (Martino [1959] 2001: 97).

vitalidade fisiológica e/ou biológica, culminando num fenómeno dialético de reagrupamento e reclassificação ontológica dos vivos e dos mortos.

O rito de aflição realizado junto do nicho das *alminhas do purgatório* é aqui particularmente revelador deste processo de paralelismo análogo entre funções fisiológicas fundamentais ao ser-vivo e a sua figuração simbólica num fenómeno material análogo. Do mesmo modo que o “último sopro” do humano é um dos sinais de termo da vida, a extinção da chama de uma vela resulta também da falta de oxigénio ou de matéria de combustão que a alimenta. A conexão empírica entre os dois processos corresponde assim a fenómeno materiais análogos – pois ambos envolvem reações exotérmicas de libertação de energia. Através do uso ritual da candeia de azeite torna-se assim possível realizar uma *substituição simbólica* da alma penada pela chama da vela. A dispersão da alma penada (que não foi agrupada no *purgatório*) e a disrupção que essa traz ao grupo social atestado pela sua presença é, desta forma, simbolicamente transferida para a chama. Porém, o ato mais revelador do recurso a um imaginário coletivo no trabalho de reordenação da ordem social da aldeia, realiza-se no ato de colocação da candeia de azeite no nicho de adoração às almas, onde figura um painel de azulejos com a representação de um coletivo de almas a arder nas chamas do purgatório. Em termos simbólico, a chama da alma desagregada, a arder em azeite, fica assim a aguardar a sua incorporação num fogo maior. No plano das transações socio-cósmicas, as diligências necessárias para manter a vela acesa ao longo de oito dias, ou mais, consoante a prescrição da vidente, implicam um grau de *comprometimento ontológico* para com essa alma, correspondendo assim a uma forma de sacrifício. Garantir que a chama não se apaga durante o curso da terapia ritual, implica muitas vezes acordar a meio da noite para alimentar a sua combustão com azeite. No plano moral o sacrifício realizado pela agregação das *almas penadas* comporta, sobretudo, uma demonstração de *trabalho de luto* para com a morte dessa pessoa.

A analogia ritual que se estabelece entre a alma e a chama acesa na candeia de azeite é, também, reveladora de uma compreensão da morte, no quadro do catolicismo tradicional. Morrer é, fundamentalmente, um processo vital intrínseco à unidade da vida, correspondendo ao fim de ciclo vida terrestre. Na senda das ideias de Maurice Bloch sobre *capacidade que as ações rituais têm de transformar os processos materiais da vida* (Bloch 1992), a morte é aqui, fundamentalmente, conceptualizada e convertida pelas encomendadoras num estado ‘social transcendental²⁸¹’ (Bloch 2013).

No caso da EdA as encomendadoras procuram, essencialmente, interceder junto das entidades divinas por uma segunda transição, encomendando as *almas do purgatório* de um espaço transcendental intermédio (o *purgatório*) para o estado de “eterno descanso”, o *céu*. Observada

²⁸¹ Isto é, uma rede transcendental de papeis e agregado especializados, que no “outro mundo” são formados por entidades misteriosas e invisíveis, cuja sua existência só é possível através de uma capacidade imaginativa partilhada (ibid.).

através deste sistema de transposição analógico, podemos constatar que a EdA se realiza, igualmente, através de um conjunto de paralelismos sensoriais e cognitivo, encenando empiricamente a expansão ou emancipação da pessoa/alma em relação aos limites do seu corpo físico e social.

A maioria das letras da EdA cantadas na Beira Baixa começa pela seguinte formulação “*Acordai, fiéis cristãos*”, ao que se sucede, geralmente, um verso que estabelece um paralelismo com o estado de latência das almas no *purgatório*. Um dos versos mais emblemáticos desta analogia encontra-se, por exemplo, na terceira encomendação cantada na aldeia de Proença-a-Velha: “Ó Almas que estais dormindo/ Nesse sono tão profundo/ Rezemos um Padre Nosso/ Pelas almas do outro mundo” (cf. Antunes 2019). O estado de consciência alterada de quem dorme – mais precisamente, de inibição sensorial e redução de atividade muscular – é aqui usado como uma analogia conceptual da condição de sono das almas em latência no *purgatório*. Para além do conteúdo semântico dos versos cantados, nos gestos pragmáticos das ações do ritual as encomendadoras deslocam-se, em grupo, a locais altaneiros da sua povoação, geralmente à meia-noite, e com o seu canto acordam, de facto, pessoas que se encontrem a dormir. A isto acresce a interdição ritual do uso do sentido da visão na percepção do mundo: as encomendações realizam-se para o auditório invisível dos lares da aldeia (cf. Capítulo 3). A condição de inatividade corporal, em que as pessoas se encontram durante o sono, e a capacidade da voz transcender o corpo das encomendadoras, entrar pelos lares da aldeia, e de acordar e emocionar quem dorme, são processos simbólico/rituais que operam numa cadeia processos vitais (biológicos e cognitivos). Através destes atos sensoriais e cognitivos, próprios dos seres-vivos, a morte é ritualisticamente reconfigurada. As qualidades ontológicas das almas do/no *purgatório* e o seu poder mediador entre diferentes esferas sociais (transacionais e transcendentais) realiza-se, a prática, através de paralelismos conceptuais com os sistemas de cognição humana. O canto noturno das encomendações é assim uma forma estética, sensorial e cultural de *capturar a imaginação do “outro” invisível* e da sua condução misteriosa à aura da morte.

5.7. Transmissão Cultural no ‘Património Imaterial’ e no Processo Ritual: O Acordar de um Povo de Camponeses numa “Terceira Vida”.

Olhando para a morte numa cadeia de trocas sociais e cósmicas, retomo agora os principais temas desta tese: a revitalização ritual e a patrimonialização, imaterial, da EdA. Neste último subcapítulo estabeleço uma comparação entre processos de transmissão cultural interveniente nos rituais funerários, ou cultos dos mortos, e as práticas do *património cultural*, enquanto ritualização sociopolítica regeneração cultural. Neste paralelismo podemos verificar que ambos os processos do ritual e do património compreendem técnicas de reparação ou mediação da descontinuidade causada

pela morte, através das quais é possível restabelecer ou reparar uma cadeia (imaterial e social) de vitalidade cultural.

Tendo em vista uma convergência das práticas ritual e patrimoniais na reprodução de sociabilidades e conhecimentos culturais, proponho aqui uma reflexão sobre a seguinte problemática central: *Quais as continuidades e as diferenças entre estes dois sistemas de transmissão cultural (o ritual e o património)?*

Nos subcapítulos anteriores vimos que os repertórios rituais de culto aos mortos²⁸² fazem uso de formas de figuração culturais que inscrevem (alegoricamente e expressivamente) os processos vitais do ser humano num ciclo social e cosmológico de compreensão do mundo. É, sobretudo, através dos rituais de passagem que estas comunidades reconhecem o que Maurice Bloch nos descreve como a “unidade implícita da vida” (Bloch 2005: 22). Em termos processuais, o potencial transformativo dos rituais funerários produz-se através da realização de *analogias simbólicas*, por intermédio das quais estas comunidades procuram transcender a própria descontinuidade que a morte representa no curso da história. Nas conexões figurativas realizadas entre a vida e o seu fim, os mortos são remetidos para um plano ‘social transcendental’ (Bloch 2013), continuando daí a coparticipar na história dos vivos. Nesta transição simbólica os mortos são reclassificados e ordenados de acordo com a sua própria biografia – *e.g.* dívidas morais contraídas em vida, ou em relação à sua respetiva rede de parentesco. A forma mais evidente deste paralelismo entre esferas sociais deste e do *outro-mundo* realiza-se no próprio quadro do processo ritual. É através do conjunto de ações simbólicas realizadas em contextos rituais que as entidades não-humanas (as almas) são justapostas e substituídas por processos vitais (fisiológicos) dos humanos, tal como foi descrito e analisado no subcapítulo anterior.

Os símbolos figurativos usados nos rituais de culto aos mortos (miniaturais, miméticos, sensoriais, *etc.*) têm aqui sobretudo o papel de conectar o *outro-mundo* essencializado (transcendental e *a-histórico*²⁸³) à realidade histórica do mundo material. Desta forma a morte é simbolicamente figurada como uma incorporação das almas no *purgatório* e, numa segunda fase, daí transpostas para o *céu*. Com esta transferência ou substituição conceptual – através da qual a morte é socialmente

²⁸² Tanto as cerimónias funerárias foram descritas e analisadas como as práticas de agregação das almas num corpo social transcendental.

²⁸³ A ideia de tempo transcendental ou permanente, pode ser igualmente compreendida com base no conceito de “ahistórico” ou “atemporalidade” apresentado por Annette B. Weiner, designando um domínio temporal que não se encontram demarcado por gerações específicas (Weiner 1977). Na cosmologia dos trobriandeses de Kiriwina, a concepção humana corresponde ao processo de penetração de um espírito ancestral no corpo duma mulher; este é fenómeno através do qual se opera a regeneração da identidade matrilinear (*ibid.*: 56). No contexto do catolicismo tradicional, de matriz rural, este processo equivale ao restabelecimento de uma concepção cíclica do tempo, em que a Morte a Ressurreição do Cristo constitui as cenas paradigmáticas, em que se alicerça esta construção regenerativa do cosmos. Uma versão feminina (mariana) desta concepção de regeneração da natureza, encontra-se no paralelismo simbólico da Virgem Maria com a terra-mãe, e da sua penetração pelo espírito do Divino Espírito Santo. Porém esta vertente do marianismo no catolicismo foi fortemente suprimida pelo clero (Salvado 1998).

domesticada – a esfera transcendental ou ideacional do *outro-mundo* passa a intervir e a transformar a própria realidade material do mundo ‘social transaccional’ (Bloch 2013), a freguesia. Os vivos cuidam dos seus mortos na terra, do mesmo modo que mantêm outras estruturas e cadeias produtivas da aldeia. A este respeito veja-se, por exemplo, o lagar comunitário na aldeia de Corgas (e o ciclo produtivo a que este se encontra associado), a expressão económica dos leilões realizados á porta da igreja, ao longo do ano, ou a obrigação moral de todos doarem uma parte das colheitas hortícolas à *economia das almas* na aldeia (cf. Capítulo 2).

Seguindo este entrosamento do culto aos mortos na sociedade dos vivos, importa aqui questionar: *Qual é o poder da ‘morte simbólica’ na reparação da cadeia de vitalidade da vida? Que transformações se operam através destas analogias conceptuais na esfera da localidade?* Como vimos na conclusão do terceiro capítulo desta tese, no quadro social e cosmológico do catolicismo tradicional a morte é um processo indispensável à reparação do próprio ciclo regenerativo da vida. As cenas paradigmáticas da morte e ressurreição de Cristo representam, respetivamente, o fim do ciclo do inverno e o renascimento primaveril do coberto vegetal, ou seja, o renascimento da vitalidade da terra e do homem, também ele um animal que depende desse processo regenerativo para se alimentar e reproduzir (cf. Capítulo 3 & Leal 1994).

Na esfera da localidade, com a remissão ritual da morte para um plano ‘transcendental social’ (Bloch 2013) celebra-se, sobretudo, um sentido de interdependência e comunalidade da vida (Wolf 1966), incluído as sociabilidades transcendentais com os antepassados da comunidade. Deste modo, a vida é analogicamente conceptualizada como um dom²⁸⁴ (a “alma”). Como vimos no terceiro capítulo desta tese, a própria ‘alma’ é localmente compreendida como fruto da atribuição divina de uma *mente intencional* ao homem, que antecede e transcende a própria existência individual e histórica da pessoa (cf. Capítulo 3). A alma/pessoa encontra-se assim, também ela, vinculada a uma cadeia transaccional e transformativa da vitalidade cósmica. É no quadro destas interações sociais entre os recursos materiais e as manifestações simbólicas que podemos localizar a ‘economia moral’²⁸⁵ (Bloch & Parry 1989) dos coletivos aqui estudados.

Vejamos agora como alguns destes processos se manifestam também em práticas patrimoniais de reparação de sistemas de transmissão cultural. Com este objetivo atenderei aqui, em particular, ao

²⁸⁴ Nos contextos estudados, as pessoas compreendem a *vida* como uma dádiva de Deus. Seguindo aqui a linha da epistemológica da antropologia cognitiva, esse dom da vida corresponde a “uma atribuição imaginativa de uma mente” (Bloch 2005: 32), neste caso a alma humana é vista como uma faculdade mental atribuída por Deus ao humano.

²⁸⁵ Jonathan Parry e Maurice Bloch compreendem a totalidade das transações humanas (incluído as dádivas não-monetárias, as transações monetárias e comerciais) como parte integrante de um padrão geral que subjaz à própria reprodução social e ideológica de sistema estruturais que ultrapassa a vida humana. O “ciclo de trocas de “curto-prazo” – de ordem aquisitiva e individual – são aqui articuladas, e moralmente ponderadas, num ciclo de trocas “duração-longa”, que concernem à reprodução da própria ordem social e cósmica do respetivo coletivo (Bloch & Parry 1989).

trabalho desenvolvido por Barbara Kirshenblatt-Gimblett na conceção e curadoria da coleção permanente do POLIN Museum of the History of Polish Jews, em Varsóvia, Polónia. O conjunto de princípios meta-histórico²⁸⁶ que subjazem à recuperação e encenação museológica da história milenar da civilização étnica dos judeus na Polónia (Kirshenblatt-Gimblett 2015), são um importante contributo para a conceção de um modelo alternativo de ‘património imaterial’.

Em 2019, no contexto de uma série audiovisual produzida pelo Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA²⁸⁷), tive a oportunidade de realizar uma entrevista à própria Kirshenblatt-Gimblett. Nesta ocasião procurei aprofundar alguns dos processos adotados nesta curadoria, que fossem relevantes para uma aplicação ao campo do património imaterial. Seguindo algumas das ideias discutidas nessa entrevista, atenderei aqui, em particular, aos procedimentos usados na recuperação de conhecimentos e sistemas de transmissão cultural da história milenar dos judeus polacos²⁸⁸ (Kirshenblatt-Gimblett & Antunes 2020, *Guesse Who’s in Town*. CRIA [ed.]).

Em primeiro lugar, há que considerar que a reparação de uma imagem cultural da história milenar desta etnia, se realizou em torno do que Kirshenblatt-Gimblett nos descreve como a ‘cultura intangível’ da sua civilização – por exemplo, correspondência, documentos legais, autobiografias ou fotografias – , que contivessem conhecimentos sobre períodos da história desta cultura (ibid.). Apesar da natureza tangível dos artefactos usados, a equipa de curadores trabalhou sobre os conteúdos intangíveis inscritos nesses objetos (conhecimentos, valores sociais e morais, histórias, práticas culturais etc.), numa espécie de arqueologia da intangibilidade. Partindo dessa pesquisa recuperaram-se formas de conhecimento sobre aspetos da vida social, política e económica que fossem importantes para a compreensão de diferentes períodos temporais vividos por este grupo étnico. Foi, portanto, através de práticas de citação e de interpretação de um legado de ‘artefactos culturais²⁸⁹’ (ibid.) – no sentido em que se valorizaram os conhecimentos inscritos nos vestígios da sua cultura material – que Kirshenblatt-Gimblett criou um *play-script*, no qual os judeus pudessem ser agentes e narradores da sua própria história.

²⁸⁶ Com este termo a autora refere-se aos conceitos que fundamentam a narrativa histórica e forma como os curadores da exposição escolheram conta-la (Kirshenblatt-Gimblett 2015).

²⁸⁷ Ao qual me encontro institucionalmente filiado, mais precisamente no Grupo de Investigação de Circulação e Produção de Lugares (<https://cria.org.pt>).

²⁸⁸ No contexto da exposição permanente do POLIN Museu of the History of Polish Jews, em Varsóvia, Polónia.

²⁸⁹ Este é um termo equivalente ao de cultura intangível. Em ambos os conceitos Kirshenblatt-Gimblett refere-se a objetos (e.g. moedas, cartas, fotografias, selos, documentos legais, autobiografias), que serviram de suporte material para aceder ao pensamento, ideias, valores, formas de cognição ou a hábitos e cerimónias coletivos dessa cultura.

Esta primeira *práxis*²⁹⁰ patrimonial pode ser assim compreendida como um trabalho de recomposição do imaginário cultural que fundamentava as relações sociais e os valores dominantes nos períodos em que esses objetos eram transacionados. O trabalho realizado em torno desses ‘artefactos intangíveis’ poderá ser recapturado como uma inversão do duplo processo mediado pelos rituais funerários, de ‘desintegração e síntese’, de que nos fala Robert Hertz (1960). Segundo o autor, os rituais funerários têm como objetivo: “fazer um objeto material ou ser-vivo passar deste mundo para o outro; de modo a libertar ou criar a sua alma, este deve ser destruído (...) À medida que o objeto visível desaparece, este é reconstruído no além, transformado em maior ou menor grau” (Hertz 1960: 46). Num processo inverso e simétrico, a criação da narrativa histórica ou patrimonial adotada por Kirshenblatt-Gimblett foi concebida com base na recomposição de fragmentos e/ou de citações de um mundo civilizacional destruído. A sua reconstituição “a partir dos escombros” do holocausto, realizou-se assim através da prática seletiva de fragmentos ou citações de períodos históricos que pudessem captar e transmitir uma imagem cultural e experiencial do que foi a materialidade histórica desse povo.

Uma segunda estratégia de reconstituição patrimonial adotada nesta exposição foi o tratamento e a recomposição das várias temporalidades que confluem nessa história milenar (justapondo-se, contrapondo-se ou perdurando). Com esse objetivo usaram-se narrativas dos períodos correspondentes, que pudessem provocar *uma aproximação cognitiva* do visitante à “consciência histórica” percecionada pelos seus próprios atores, no contexto da temporalidade citada²⁹¹. Dada a ausência significativa de vestígios materiais que pudessem servir de testemunhos culturais relevantes na exibição da cultura dos judeus polacos, foi adotada uma outra prática de reconfiguração cultural.

O corpo e as suas técnicas foram usados como meios de recuperação de conhecimentos implícitos na produção de objetos emblemáticos da sua cultura material. O contacto e manuseamento de materiais, ferramentas e processos técnicos tradicionais experienciados pelos curadores e técnicos, nesse trabalho prático, traduziu-se em formas de conhecimento incorporado (repertórios culturais). Estes foram posteriormente usados na materialização do arquivo da própria exposição (cf. Taylor 2003). No entanto, importa aqui sublinhar que o processo usado por Kirshenblatt-Gimblett, como a própria menciona na entrevista, corresponde a uma forma invertida do *corpo-repertório*²⁹². Neste caso

²⁹⁰ O termo *práxis* é aqui usado no sentido do materialismo histórico marxista, em que a prática é orientada por um plano consciente e estratégico de ação que possa interferir num complexo-histórico-social estimulando um estado de consciência subjetiva que possibilite uma visão holística sobre a realidade.

²⁹¹ Em termos concretos, este processo foi executado através de técnicas de composição de narrativas, por exemplo, a polifonia, cacofonia ou antifonia. A maioria das histórias exibidas na exposição encontram-se narradas na primeira pessoa, e foi através da sua colocação audiovisual no espaço que se configuram essas estratégias de aproximação cognitiva.

²⁹² Como vimos na revisão de literatura apresentada na introdução do terceiro capítulo desta tese, na obra *The Archive and the Repertoire* (2003) Diana Taylor compreende o repertório como o conjunto de conhecimentos culturais que constituem e alojam no corpo, e nas suas práticas coletivas. Segundo a autora, através da

o corpo da equipa de curadores-técnicos foi transformado num *corpo-repertório* pelo contacto que tiveram com os materiais, ferramentas, ou através da aprendizagem e experiência prática de técnicas tradicionais usadas na criação dessas peças (Kirshenblatt-Gimblett & Antunes 2020).

Este é um aspeto central para compreendermos, por exemplo, a forma como uma grande parte das atuais encomendadoras da Beira Baixa revitalizaram a EdA nas suas respetivas aldeias. Foi, sobretudo, através do contacto com os símbolos, instrumentos e versos das encomendações, ou partindo da corporalização das suas posicionalidades, movimentos e entoações que a revitalização e a aprendizagem²⁹³ contemporânea do ritual foi revitalizado.

Do mesmo modo que a reconfiguração dramatúrgica da ‘cultura intangível’ apresentada por Kirshenblatt-Gimblett se materializou na criação de um *play script* patrimonial, que pudesse orientar a experiência da narrativa histórica desse grupo étnico, o trabalho de revitalização das encomendadoras resultou, também, na reconstituição de um *script ritual* local da EdA. Este é localmente considerado um importante testemunho da cultura local (“é a nossa tradição”). Em termos epistemológicos o trabalho de revitalização ritual é, de certa forma, semelhante a alguns dos princípios usados na reconstrução patrimonial concebida e teorizada por Kirshenblatt-Gimblett.

No movimento de regresso-à-terra, os coletivos de mulheres-encomendadoras envolveram-se na pesquisa²⁹⁴ e assemblagem de símbolos, prescrições e objetos rituais. A ‘cultura intangível’ da sua localidade foi usada com um médium-veicular para acederem e darem sentido a uma esfera transcendental social – grupos, papéis e valores sociais essencializados (Bloch 2013). Os seus próprios corpos tornaram-se instrumentos de mediação entre a esfera social transacional da aldeia e a recomposição e transmissão de uma genealogia local de poder e de auto-organização cultural: as tradições. Se compreendermos o ‘património imaterial’ como formas de citação do passado, transpostas e articuladas num sistema performativo de transmissão cultural (Kirshenblatt-Gimblett & Antunes 2020), as continuidade e/ou contiguidade entre o processo revitalização ritual e as estratégias de recriação patrimonial tornam-se aqui mais evidentes.

Numa compreensão mais elementar do que é um ritual Maurice Bloch ensina-nos que este consiste sobretudo em práticas de ‘citação’: uma repetição não apenas linguística, mas de todos os gestos, movimentos e procedimentos das pessoas que corporalizaram o ritual no passado (Bloch 2005). Contudo, no caso do ritual essa citação encontra-se inextricavelmente associada a um

performance cultural, é possível reativar e transmitir memórias culturais, fora do sistema da escrita ou do regime arquivista que predomina, de modo hegemónico e/ou colonial, em sociedades ocidentais.

²⁹³ Porém, como foi analisado no segundo capítulo desta tese (cf. Capítulo 2), houve também algumas encomendadoras nos coletivos rituais que mantiveram os conhecimentos e a habilidade de encomendar almas de gerações anteriores – sobretudo mulheres não migrantes, que permaneceram toda a sua vida na aldeia.

²⁹⁴ Nomeadamente através da gravação das letras e melodias da EdA, na aprendizagem dos lugares, símbolos e prescrições da prática ritual na aldeia.

sentimento de deferência, uma forma de “confiança na autoridade de outros para garantir o valor do que é dito ou feito” (ibid.: 126). Quando questionadas sobre os sentidos simbólicos da EdA ou sobre os motivos pelos quais realizam o ritual, é muito frequente as encomendadoras começarem por responder: “porque é uma tradição cá nossa, da terra”, ou “porque os nossos pais e avós nos deixaram cá isto”. Face à indeterminação das origens da tradição, transmitida numa genealogia cultural da aldeia (mesmo que de forma descontinuada), ou das intenções e/ou significados precisos sobre as ações realizadas, podemos concluir que à sua transmissão subjaz sobretudo uma atitude de confiança das suas praticantes em relação ao valor e propósito das suas tradições. A isto acresce ainda um sentido de identidade local, pois as tradições correspondem também a técnicas de produção de ‘localidade’ (cf. Appadurai 1996), como vimos na introdução desta tese.

O estado consciente de ‘deferência ritual’ para com a autoridade e os conhecimentos dos que corporalizaram estas mesmas ações no passado, é-nos caracterizado por Maurice Bloch como se tratando de “momentos em que os [seus] atores se tornam transparentes de modo a que outras mentes intencionais possam ser lidas através deles” (Bloch 2005: 135). O aspeto mais extraordinário deste processo provém, justamente, do facto dos seus atores-rituais renunciarem à sua intencionalidade interpretativa, confiando e deixando-se penetrar por todos os outros que incorporaram e atualizaram essas mesmas ações no passado. Neste ato de submissão total à autoridade e às camadas ontologias contidas nas ações e intenções que citam²⁹⁵, os atores-rituais recuperam, implicitamente, uma cadeia de transmissão cultural na aldeia (Bloch 2002). Assim compreendida a natureza do dispositivo ritual, e atendendo ao caso da EdA, em particular, sublinhe-se o modo como a intencionalidade da *mente dos mortos*, que incorporaram o ritual no passado, coparticipam juntamente com as atuais encomendadoras, na sua própria transmissão cultural. O canto da EdA acorda assim uma multidão de camponeses-antepassados na transparência dos gestos que o atualizam na aldeia. Esta formulação cognitiva e sensorial da vocação histórica e social do ritual poderá, inclusivamente, constituir uma epistemologia alternativa para se repensar a própria “*ontológica turn*” na antropologia.

Atendendo ao desenvolvimento do conceito ‘interpenetração social’ apresentado por Maurice Bloch, não apenas designado que todos *entramos e saímos dos corpos uns dos outros no nascimento e no sexo*, mas também que qualquer “relação social implica interpenetrações²⁹⁶, e *como tal a arbitrariedade de fronteiras no interior do tecido social* aplicam-se não apenas às pessoas que se

²⁹⁵ Mantendo assim uma postura de deferência e de consciência de deferência para com o que repetem.

²⁹⁶ O conceito de ‘interpenetração social’ desenvolvido por Maurice Bloch tem por base um cruzamento com o campo disciplinar das ciências cognitivas, mais concretamente da “Theory of the Mind” (TOM), segundo a qual os humanos desenvolveram uma capacidade que os distingue dos outros espécies animais que é a sua “capacidade de “lerem” a mente de outros, uma capacidade que é de algum modo estranhamente referida como “teoria da mente” (Bloch 2013: 6)

encontram relacionadas, mas também aos seres humanos que não estão em contacto” (Bloch 2013: 15). Como vimos na introdução desta tese, o autor considera a participação dos mortos neste fenómeno de *interpenetração social*. Neste sentido, o reconhecimento da existência de múltiplas realidades e mundos, e dos seus respetivos pluralismos ontológicos que o paradigma da *ontological turn* propõe (cf. Carrithers; Candea; Skyes; Holdrad; Venkatesan 2010), poderá ser aqui recapturada como uma forma de interpenetração de um ‘social’ que compreende ontologias transacionais e transcendentais (cf. Bloch 2013). Segundo esta perspetiva, as formas de conhecimento que resultada de interpenetrações sociais (“knowledge of interpenetration”) baseiam-se, precisamente, na falta de limites claros entre essas ontologias – sobre a sua indeterminação ontológica enquanto seres distintos –, mas também nas emoções experienciadas durante esse fenómeno (ibid.). Como tal, o pluralismo ontológico e a multiplicação de mundos, podem aqui convergir – através de interpenetrações, cognitivas, afetivas, sensoriais, corporais – em contextos como o ritual ou o património.

Considerando este paradigma, o património poderá ser reconsiderado como uma técnica citacional de incorporação do passado (imaterial evanescente) no presente. A citação patrimonial destas manifestações (práticas ou saberes-fazer) constitui uma forma de referenciar coletivos sociais e sistemas culturais mais abrangentes que estruturavam um modo de vida no passado. Tendo por base esta ideia de *totalidade implícita*, a citação patrimonial de determinados aspetos culturais poderá potenciar a criação uma ‘segunda vida’, encarada como um modo de cultural no presente com recurso ao passado (Kirshenblatt-Gimblett 2006). Um segundo paralelismo entre o ritual e o património encontra-se na forma como Kirshenblatt-Gimblett encenou as diferentes temporalidades que confluem numa experiência patrimonial. Demarcando-se de uma conceção do património como reconstrução históricas que pretende “sincronizar o relógio do património com o relógio da história” (2006: 60), com o objetivo dar uma consciência histórica sobre os acontecimentos vividos no período, pediu-se aos visitantes para “esquecerem” o que pudessem conhecer previamente sobre a história narrada e entrassem “no momento preciso em que os eventos, à medida que estes se desenrolam” (2015: 53). Esta experiência de reconfiguração do tempo numa narrativa patrimonial é definida por referência à temporalidade do ‘presente histórico’ (ibid.). Desta forma, o processo temporal de reanimação ontológica de um ‘corpo social’, por intermédio da dramaturgia patrimonial, foi reforçado pela introdução de “questões-abertas” sobre as narrativas apresentadas, de modo a provocar no visitante um sentimento dialético de incerteza entre o que já sabe (à priori) e o desejo de conhecer, através da experiência performativa do património. Neste sentido, a solução encontrada pelos curadores para um envolvimento do visitante no processo transmissão de conhecimentos sobre um determinado aspeto da vida cultura representada realizou-se através de questões que pudessem suscitar um estado de real necessidade de saber “need-to-know basis” (ibid.: 55). No quadro da

performance ritual isto corresponde a um "movimento dialógico da certeza para o desconhecido" (Bloch 2013: 103).

Apresentadas as semelhanças entre o património cultural e a prática ritual enquanto sistemas de transmissão cultural, importa agora identificar uma diferença significativa entre ambos os processos de reprodução e/ou atualização de conhecimentos culturais.

O que distingue estes dois sistemas de transmissão cultural? Um dos principais fenómenos divergentes entre a ritualização patrimonial e o processo ritual resulta das modalidades de citação (repetição do passado no presente) de que fazem uso. A citação ritual é estruturalmente caracterizada pela "falta de clareza sobre a quem se está a diferir" (ibid.: 129). Ou seja, no contexto do processo ritual os seus atores acreditam e/ou confiam no conhecimento implícito dessas ações, sem as compreenderem na sua totalidade, ou questionarem a origem ou a veracidade dos seus predicados e ações performativas (ibid.). Pelo contrário, como vimos no capítulo anterior (capítulo 4), através da patrimonialização destes repertórios rituais é possível configurar-se uma moldura de distanciamento crítico face à natureza destes sistemas culturais. O processo de transformação destes repertórios rituais em 'património imaterial' tem o potencial de tornar os seus atores, e as suas respetivas comunidades, cognitivamente conscientes dos contextos e das condições socio-históricas, laborais e económicas que marcaram os percursos das suas vidas, e as dos seus ascendentes familiares.

No repertório de cerimoniais funerários e de culto aos mortos, descritos ao longo deste capítulo, a pobreza, a fome e a escassez alimentar, a precaridade generalizada das condições de vida das encomendadoras, sobretudo no período que antecedeu à sua emigração a "salto" (ilegal), inscrevem-se na própria simbologia ritual. O paralelismo entre os mendigos nas aldeias e as *almas do purgatório*, o sentimento de piedade popular que predominava nestas sociedades para com os pobres da aldeia, são exemplos paradigmáticos de inscrições contextuais socio-históricas na própria simbologia dos seus rituais. Para além disso, os sistemas de auto-organização social ativados aquando da morte de alguém na aldeia, ou a obrigação moral de todos coparticiparem na economia moral e financeira da comunidade atestam, também, a valorização da interdependência comunitária e da confiança no social.

Demonstradas as continuidades ou semelhanças entre os processos rituais e as práticas patrimoniais como sistemas de transmissão cultural, e analisado o potencial transformativo do seu enquadramento políticos enquanto PCI, importa ainda notar uma forma articulação entre estes dois sistemas.

Pensando no conjunto de formas de ação estratégicas e de agenciamentos políticos e ideológicos, que estiveram na base dos modos de objetificação e/ou emblematização da EdA (cf. Capítulo 1), aproveitei a minha conversa com Kirshenblatt-Gimblett para que lhe colocar as seguintes questões: *O que há nestas práticas culturais para além da sua segunda vida, enquanto PCI? O que pode representar*

*essa nova existência meta-cultural numa narrativa histórica mais alargada, sobretudo quando algumas destas práticas culturais mantêm ainda o seu valor de uso*²⁹⁷?

Em resposta as estas questões Kirshenblatt-Gimblett, explica-nos que o património é uma forma de citação cultural, que pode servir de médium para recuperar, encenar e transmitir uma história do passado:

Uma vez iniciado o processo de transformação de algo em património, este pode continuar sob esta forma, indefinidamente, mas é também inteiramente possível, que este possa ser naturalizado como uma parte implícita da vida quotidiana. Eu penso nos casamentos como um bom contexto para se explorar esta ideia. Podem existir formas de casamento que são tratadas apenas como práticas costumeiras, mas chegando a um determinado período caem em desuso, podendo depois ser retomadas e, muito inconscientemente, passam então a ser tratadas pela citação "património"; podendo, depois, voltar a ser *habitadas* [no seu respetivo meio social] voltando a ser costumeiras. Eu penso no património não como um regresso ao passado, mas como uma segunda vida, tendo na verdade uma terceira vida, se preferir, como costume, por contraste ao património. Isto para encontrarmos algum tipo de linguagem que nos permita distinguir uma prática costumeira de uma prática de património. (*In: Kirshenblatt-Gimblett & Antunes, entrevista: Guess Who's in Town, 2020*)

Deste modo, para além da contiguidade do ritual e do património enquanto sistemas de transmissão cultural, o PCI poderá ser também entendido como um enquadramento político temporário importante para a revalorização social e/ou revivificação de práticas costumeiras em declínio. Não obstante as modificações que uma prática social possa sofrer nesse novo enquadramento patrimonial (ou 'segunda-vida') esta pode, a determinado momento, ser reincorporada e naturalizada no seu respetivo contexto social. A este fenómeno a autora designa por 'terceira vida' (ibid.). Um claro exemplo deste processo de desvitalização de uma prática cultural que foi posteriormente revitalizada, por via da sua citação patrimonial foi, por exemplo, o caso do ofertório de pão realizado à saída da igreja pela ocasião das missas de sétimo dia, em Penha Garcia.

Os diferentes usos políticos ideológicos a que a EdA foi sujeita no passado (cf. Capítulo 1), demonstram-nos também esta articulação dialética entre o seu papel ritual, sob a forma de tradição local, e a sua revivificação, enquanto emblema cultural ou patrimonial. Em termos políticos estamos aqui diante de processos de instrumentalização de uma forma de autoridade tradicional na consolidação e legitimação pública de sistemas políticos que atravessam a história destas

²⁹⁷ Algumas destas questões foram longamente debatidas durante as aulas de mestrado e de doutoramento do meu estimado professor/orientador João Leal.

comunidades. Importa então concluir este capítulo com uma leitura sobre os mecanismos de construção de poder implícitos nas práticas e usos do património.

Na introdução deste capítulo apresentei a ritualização da morte como sendo um fenómeno paradoxal de construção cosmológica de uma ordem política que se pretende imutável ou eterna (Bloch & Parry 1982). Do mesmo modo, a incorporação das tradições locais (associadas a formas de autoridade tradicional) em sistemas políticos representa, também, um mecanismo eficaz na legitimação de diferentes enquadramentos político-ideológicos, e dos seus respetivos detentores de poder. Através da consagração das tradições – e da genealogia de poder que estas representam para as comunidades locais –, as autoridades governativas são vistas como encarnações temporárias de uma ordem social que as transcende (ibid.).

Nos rituais funerários, a morte individual é subordinada e/ou instrumentalizada na recriação de uma *ordem permanente* e este ideal social encontra o seu equivalente no valor patrimonial da *autenticidade cultural*. As qualidades de durabilidade e/ou imutabilidade, implícitos na formulação do valor “autenticidade”, imputados aos sistemas e formas culturais locais, encontram-se aqui inextricavelmente vinculadas à legitimação de uma autoridade tradicional. Nas palavras de Bloch e Parry “[a] sociedade é construída tanto emocionalmente como intelectualmente inatacável por meio dessa alquimia, que transforma a morte em fertilidade. Esta fertilidade é representada como uma dádiva dos que se encontram no poder, que a concedem por meio das suas bênçãos” (ibid.: 41). A recontextualização contemporânea destes sistemas rituais, de matriz tradicional, sob a forma de políticas patrimoniais, constitui, igualmente, uma forma de reprodução e legitimação de poder. Nesta equação entre regimes de poder contemporâneos e formas de autoridade tradicional, os repertórios rituais aqui estudados podem ser recapturados como tecnologias tradicionais locais, nas quais encontramos um poderoso mecanismo de construção de poder político e de formas de regeneração social.

Em suma, vimos aqui que as representações discursivas e figurativas ou rituais do ‘*outro-mundo*’, se produzem através de transposições simbólicas entre as funções vitais humanas e os poderes transcendentais das entidades espirituais liminares e divinas. A realidade material, social e histórica destas comunidades é aqui submetida a um processo de *imaginação transformativa*, através do qual se reproduz e reitera um sentido meta-histórico e ideológico da vida – neste caso enraizado em sentimentos e práticas coletivas de *piedade popular*. Neste processo, o ritual continua a constituir um instrumento central na reprodução de formas de *economia social e cósmica*, que transcendem a própria existência individual.

Conclusões

I

Começámos esta tese por analisar um conjunto de etnografias sobre a EdA em que esta surge representada como uma expressão da vida popular ou da cultura popular. A partir desta leitura foi-nos possível identificar dois aspetos interligados que atravessam a grande maioria das tematizações etnográficas da EdA: a sua instrumentalização em processos de construção políticos e ideológicos por referência ao valor da autenticidade ou da origem de um povo (local, regional ou nacional). Por outro lado, estas etnografias permitiram-nos reconhecer os seus usos locais e transformações históricas – incluindo a interrupção da sua prática, que reflete a própria desvitalização dos contextos onde era praticado (cf. Capítulo 1). Tendo como pano de fundo o declínio do mundo rural português, esta tese centrou-se no estudo do fenómeno da revitalização contemporânea da EdA. Com este objetivo, ao longo desta tese procurámos compreender quais são os atuais significados, representações e sentidos dos seus símbolos e gestos da EdA para as encomendadoras, e qual é a eficácia social e religiosa deste ritual de culto aos mortos em localidades onde atualmente o despovoamento, o abandono das atividades agrícolas, e o envelhecimento das suas populações se apresentam como os principais problemas.

Foi atendendo a este processo histórico, em articulação com uma extensa pesquisa etnográfica realizada em torno do trabalho de revitalização da EdA e da sua patrimonialização, que os seus usos atuais nos revelaram uma nova valência associada à sua prática: a construção do processo ritual enquanto tecnologia política de ritualização do real, por referência aos mecanismos processuais, simbólicos, sensoriais e cognitivos próprios do sistema de ação ritual. Entre essas qualidades processuais destacámos a vocação do ritual para criar agrupamentos sociais, através da produção de vínculos de compromisso entre os atores associados à prática do ritual, de quadros performativos que proporcionam experiências intensificadas da realidade, a que se associam as emoções coletivas geradas e vividas em grupo, e estratégias simbólicas e conceptuais de mediação de processos vitais ligados a momentos de transição social (*e.g.* nascimento, morte, entrada na vida adulta). Se no período anterior à sua revitalização a eficácia ritual da EdA se encontrava estritamente ligada à possibilidade de mediar a transição das almas do *purgatório* para o *céu*, ocupando o papel de um ‘segundo enterro’ no sentido hertziano (cf. Capítulo 5), no atual contexto da sua revitalização este trabalho ritual de mediação e re-agregação das almas dos mortos aparece-nos agora também ligado a um processo sociológico de morte e regeneração das próprias sociedades e das vidas locais onde o ritual se inscreve.

Neste sentido o principal eixo que estrutura esta tese corresponde também à sua conclusão fundamental: a EdA é um ritual que se tem construído e afirmado como uma tecnologia cultural de ritualização do real, por referência aos seus próprios processos de ritualização da morte – enquanto dispositivo situacional e relacional em que se operam paralelismos simbólicos e cognitivos que figuram, conectam e substituem conceptualmente o declínio da vida física e social por um ‘social transcendental’ (cf. Bloch 2013). É neste sentido que o estudo de um ritual nos fornece também um exemplo concreto de mecanismos de construção de poder, por via das tradições, possibilitando e estimulando desta forma o seu uso como tecnologias de ritualização sociológica do real.

Reciprocamente, na nossa pesquisa o ritual revelou-nos também ser uma lente metodológica privilegiada para o estudo dos contextos sociais e políticos onde é praticado. Neste sentido a eficácia performativa do ritual na produção do social foi aqui articulada com o potencial que esta nos oferece para conhecer as suas praticantes e as suas motivações para aderirem ao grupo, mas também para aceder às sociabilidades e às relações que se geram no contexto da sua prática, e de como essas se repercutem nas relações sociais do quotidiano. O rastreamento dos processos de formação de grupo de EdA nas três aldeias estudadas nesta tese, juntamente com a recolha e mapeamento das histórias de vida das pessoas que têm integrado estes coletivos permitiram-nos estudar um conjunto de movimentos socioculturais e políticos mais localizados.

II.

Conforme foi analisado no segundo capítulo desta tese, a maioria dos coletivos da EdA nas localidades estudadas, em ambos os concelhos, são hoje formados por mulheres migrantes. Algumas destas encomendadoras regressaram à aldeia para aí residirem de forma permanente – sobretudo as mulheres que regressaram entre os anos de 1980-1990. No entanto, as mulheres mais novas, que ainda não se encontram em idade de reforma ou que se aposentarem recentemente mantêm uma condição migratória pendular, entre as áreas metropolitanas onde residem e têm os seus filhos e a sua terra de origem. No seu conjunto as encomendadoras migrantes procuram, sempre que possível, voltar à terra a tempo de integrarem o coletivo ritual da EdA, de modo a manterem vivas as tradições das suas localidades.

Os movimentos de agrupamento social associados às migrações trans-locais, motivados pela prática da EdA, foram aqui interpretados como ‘remessas rituais’ (cf. Leal 2017; Levitt 2001). Para além do repovoamento sazonal destas aldeias os efeitos destas remessas têm-se manifestado na transformação social e cultural destes contextos. Como referimos, uma das principais mudanças sociais associadas à formação destas assembleias humanas em torno desta expressão religiosa, foi a feminização dos contingentes rituais da EdA, que no passado eram mistos ou, em alguns casos,

somente formados por homens. Nos contextos estudados são geralmente as mulheres as líderes dos rituais, guardadoras das chaves dos espaços sagrados – igreja, cemitério e das alminhas – tesoureiras e mordomas dos mortos e das almas e encomendadoras de almas. Em termos sociológicos, este processo tem-se também refletido numa mudança de papéis de género em cargos de liderança administrativa (cf. capítulo 2 & 4).

Uma segunda transformação social associada a estas remessas rituais tem-se refletido na ‘culturalização’ (Leal 2018) de hábitos e práticas culturais associadas ao passado rural destas populações. Este processo manifesta-se principalmente através da reformatação da EdA como ‘bem cultural’ por referência a um mercado dedicado à exibição de práticas culturais associadas a um passado rural. Em termos práticos esta operação comporta a adição de uma nova camada “cultural” aos significados religiosos e sociais inerentes ao ritual (ibid.). Motivadas pelo atual processo de emblematização cultural e patrimonialização da EdA, por ocasião de eventos de exibição cultural do ritual, as encomendadoras esforçam-se por estar presentes no grupo para garantirem uma boa representatividade da sua aldeia nesses contextos públicos. Assim, este processo de culturalização também tem contribuído para uma intensificação de movimentos translocais de mulheres encomendadoras, neste caso associado a categorias de pertença e identidade. Ainda nesta rubrica, apresentámos um movimento crescente de fluxos intermunicipais de coletivos da EdA no âmbito da sua participação numa rede alargada de mostras EdA, que decorrem ao longo da Quaresma na região da Beira (cf. Capítulo 4).

Atendendo aos diferentes aspetos aqui resumidos, uma das conclusões sociológicas desta tese prende-se com o processo contemporâneo da revitalização da EdA, contingente ao fenómeno de migração de regresso (cf. Capítulo 2). De forma semelhante ao fenómeno de revitalização ritual analisado por Jeremy Boissevain (1992), o atual processo de revitalização da EdA também se enquadra num contexto social marcado por uma progressiva desvinculação do ciclo produtivo do calendário agrícola e na sua relação com o ciclo festivo anual (neste caso o complexo de manifestações rituais que pontuavam o ciclo da Páscoa), e com as formas de sociabilidade e construção do tempo cíclico e ritual a que se encontrava associado. Porém, foi aqui notada uma importante diferença sociológica nos processos de revitalização estudados nesta tese, comparativamente aos casos estudados na obra *Revitalizing European Rituals* (Boissevain 1992). Os efeitos da revitalização da EdA nos contextos da Beira Baixa não se traduziram em conflitos políticos e sociais associados ao turismo de massas. Apesar da EdA se encontrar vinculada à implementação de políticas e práticas de patrimonialização, associadas ao desenvolvimento do turismo em meio rural (cf. Silva 2007) na maioria das localidades onde há grupos de encomendadoras, não verificámos processos de turistificação em torno da sua prática. Conforme a argumentação apresentada nos últimos parágrafos, a revitalização da EdA

manifestou-se aqui principalmente num movimento de repovoamento sazonal de algumas destas freguesias, em que o ritual tem estimulado a integração de mulheres migrantes nestas aldeias.

Por outro lado, a dimensão social e experiencial associada à revitalização do ritual, foi aqui compreendida como parte de um quadro mais amplo de expectativas e projetos de vida que as encomendadoras-migrantes têm em relação ao seu regresso-à-terra. Como referimos, uma parte significativa dos elementos que integram estes coletivos rituais são mulheres migrantes já em idade de reforma e veem no regresso à sua terra-natal uma possibilidade de terem uma vida melhor, com mais qualidade, por contraste com as décadas que passaram a trabalhar em contextos urbanos, muitas vezes em condições de vida precárias. Neste contexto biográfico e social, fazer o ritual tem sido sobretudo encarado por estas mulheres como um veículo experiencial e interacional com um mundo em que projetam uma mudança de atitude corporal, biográfica, emotiva e social de viver. De certa forma, e não obstante da dimensão mais religiosa de culto aos mortos, a prática da EdA representa também uma forma de jogo acústico no qual estas mulheres cantam em coros responsoriais, se escondem em grupo e se reencontram no percurso ritual pela aldeia, onde também se encontram com os seus antepassados. Neste sentido, as reciprocidades e emoções coletivas que se produzem no contexto do 'processo ritual' (Turner 1968), foram aqui compreendidas como uma experiência performativa de 'topofilia' (Tuan 1980 [1974]).

III.

Ao mesmo tempo que, por intermédio da sua revitalização, a EdA se tem construído e afirmado como uma importante técnica cultural para a regeneração da vida social nestas aldeias, o ritual tem também sido integrado em políticas culturais de emblematização dos municípios, por via das 'tradições', e como instrumento para o desenvolvimento do turismo. No caso do município de Idanha-a-Nova este processo comportou a criação de um campo de figuração folclórica (cf. Vasconcelos 2001) da "religiosidade popular", principalmente dedicado à exibição de grupos de EdA. Inspirada em valores e práticas disciplinares da Federação do Folclore Português, a montagem deste enquadramento institucional da EdA compreendeu a estilização dos agregados da EdA (nomeadamente através dos seus trajes de roupa negra) e a reconstituição de elementos performativos distintos dos repertórios da EdA, em que se procurou sublinhar uma diferenciação "etnográfica" entre as diferentes tradições locais. Consequentemente, este amplo processo de remontagem da EdA num programa municipal, intitulado "Os Mistérios da Páscoa em Idanha", repercutiu-se num aumento do número de manifestações religiosas praticadas no concelho, incluído novas revitalizações da EdA. Analisámos estes processos de multiplicação de agrupamentos rituais como um efeito de difusionismo sugestivo

– e.g. “se na aldeia [vizinha] fazem a EdA, porque razão não havemos de ter nós aqui também um grupo?”

Uma das particularidades deste sistema figurativo da EdA é o facto de ter sido concebido com referência a uma imagem espiritualista das terras de Idanha. Assim, na análise deste amplo processo de figuração cultural do ciclo da Páscoa em Idanha destacámos também o modo como aí se têm combinado dois enquadramentos políticos destas práticas. Ao referido processo de ‘culturalização’ identitária do município, associado à promoção do ciclo da Páscoa e à divulgação ao turismo local, em Idanha-a-Nova, acrescentou-se um projeto de reencantamento religioso das comunidades onde o ritual é realizado (cf. Antunes 2020). Por sua vez, no âmbito da tematização espiritualista deste programa cultural dedicado ao ciclo da Páscoa, os repertórios quaresmais locais têm sido discursivamente apresentados pela Igreja católica portuguesa como parte do património “imaterial” do catolicismo tradicional (cf. Capítulo 4). O efeito desta dupla ligação – entre a normalização religiosa de repertórios religiosos locais, outrora estigmatizados e sancionados pela Igreja, e a sua reconfiguração enquanto emblema identitário do município – foi aqui analisado como um processo de ‘vernacularização do catolicismo’: designando uma reativação de manifestações locais de piedade popular que tem inspirado diferentes disposições e formas coletivas de experienciar conexões com o universo cosmológico do catolicismo.

Foi por referência a este quadro de montagem de políticas identitárias em torno do ciclo da Páscoa, que surgiu a ideia de se criar um programa de salvaguarda e promoção destes repertórios, com vista a uma futura inscrição nas listas de património imaterial. Para o efeito, as autoridades municipais da CM de Idanha-a-Nova, conjuntamente com os agentes culturais do CCR, têm colaborado com artistas e antropólogos no desenvolvimento de uma linha de investigação etnográfica em torno destes repertórios quaresmais. Este processo resultou na conceção faseada de um programa patrimonial de salvaguarda e promoção do ciclo da Páscoa em Idanha.

Partindo de uma microssociologia dos coletivos de EdA em articulação com os conhecimentos etnográficos sobre a vida social nas aldeias os agentes culturais intervenientes neste projeto identificaram um conjunto de problemáticas sociais que pudessem ser usadas na conceção de um programa de PCI em torno do ciclo da Páscoa. Uma dimensão central nesta abordagem etnográfica ao PCI partiu da pesquisa de inovações introduzidas no script ritual das ações costumeiras da EdA no âmbito da sua revitalização. Essas inovações rituais foram compreendidas como índices de transformações sociais mais amplas: a formação de novas configurações e padrões de iteratividade com/nestas localidades, a mobilidade social dos seus atores, ou a renovações de agências políticas e de formas de criatividade no atual contexto destas freguesias.

Após constatarem que a revitalização da EdA se encontrava ligada a um processo social mais amplo de movimentos de circulação cultural (locais e translocais), envolvendo novas interações e formas de

sociabilidades, os agentes culturais procuraram reforçar e amplificar este fenómeno através do património. Neste sentido, o prestígio internacional da categoria PCI e a sua popularização no domínio público – manifesto na hipervisibilidade mediática dos bens titulados nas listas da UNESCO – têm sido usados pelas autoridades municipais como uma forma de mobilizar migrantes naturais do concelho na adesão aos agregados rituais (Capítulo 2 & 4). Consequentemente, a afluência de encomendadoras à terra durante o tempo da Quaresma significou um prolongamento de cerca de 40 dias (correspondentes à Quaresma) do seu tempo de permanência nestas localidades. Atendendo ao crescente fenómeno de popularização dos repertórios quaresmais e ao efeito que este tem tido em micromobilizações locais de migrantes relativamente aos contingentes rituais da Quaresma, os agentes culturais dos municípios têm conseguido incrementar um repovoamento sazonal, mais alargado, destas freguesias, que tende naturalmente a intensificar-se à medida que se aproximam os feriados da Semana Santa.

Como foi analisado no quarto capítulo desta tese, um dos principais argumentos do programa de patrimonialização da CM. de Idanha-a-Nova teve por base o fenómeno social de transformação de papéis de género dos repertórios quaresmais, decorrente do fenómeno contemporâneo da sua revitalização (Capítulo 2). Neste sentido, um segundo aspeto associado à conceção deste programa encontra-se relacionado com o notado processo de ‘feminização’ (Gemzöe 2000) da EdA. Por intermédio da moldura interpretativa do ‘património imaterial’, este fenómeno social foi pensado como uma estratégia política para amplificar e promover publicamente valores de igualdade de género nestes contextos do interior raiano. Dada a centralidade que a defesa dos direitos humanos ocupa na Convenção do PCI – nomeadamente pela referência que faz à Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) – procurou-se alinhar estas orientações ideológicas e valorativas com o movimento social de revitalização da EdA como uma forma ampliar e notabilizar o fenómeno renovação do quadro de papéis de género nestas localidades. A construção desta nova moldura de patrimonialização da EdA reforça assim, em grande medida, a principal conclusão desta tese: o ritual tem sido reconfigurado como uma tecnologia política de ritualização sociológica do real. Tendo neste caso sido mobilizada para a construção e implementação de políticas de renascimento rural.

IV.

O presente estudo sobre os processos de revitalização e patrimonialização da EdA, para além de contribuir para uma antropologia da Beira Baixa – na qual se cruzam um conjunto importante de linhas contemporâneas de investigação no domínio da história da cultura popular e dos seus usos políticos –

também poderá estimular uma reflexão sobre problemáticas do campo disciplinar dos estudos do património cultural.

Sendo a EdA de um ritual de culto aos mortos que foi reenquadrado por políticas e práticas de patrimonialização (cf. Capítulo 4), o seu estudo forneceu-nos um olhar sobre um processo, em particular, que nos poderá ajudar a compreender a interação entre o ritual – enquanto manifestação cultural (intangível) – e a morte, um fenómeno que ativa processos de rituais e simbólicos no contexto social da aldeia. Por outras palavras, a ritualização da morte compreende em si mecanismos simbólicos e performativos da sua conversão num processo de ‘regeneração do social’ (cf. Bloch & Parry 1989). É com base nesta relação dialética entre o ritual e a morte que esta tese poderá contribuir para uma reflexão geral sobre ideias de “perda”, “morte” ou “desaparecimento” que se encontram geralmente ligadas ao património cultural.

Esta linha temática do património cultural tem sido desenvolvida por diversos autores, sobretudo por investigadores filiados ou inspirados pela “Association of Critical Heritage Studies”. Desse conjunto de pesquisas destacam-se as relacionadas com o conceito ‘endangerment sensibility’ desenvolvido por Nélia Dias e Fernando Vidal (2015), para designar um complexo de diversas formas de preservar, pensadas de forma a “proteger o se encontra ameaçado para que não desapareça, para registrar o que se encontra fatalmente condenado, e até para revivificar” o que é morto (Dias & Vidas 2016: 2). Similarmente, Cornelius Holtorf fala-nos de uma crescente atitude comportamental institucionalizada de ‘evitamento da perda’ (“averting loss”), segunda a qual qualquer transformação sofrida pelos bens patrimoniais é socialmente encarada como um fator de desvalorização económica e aurática (Holtorf 2014). Com o objetivo de contrariar este consenso social que valoriza a inércia das coisas (patrimoniais), o autor propõe a adoção de uma visão dinâmica do património cultural, capaz de compreendê-lo e/ou integrá-lo num processo transformativo, criativamente ajustado a novas funções sociais (ibid.). Mais recentemente o programa de investigação internacional “Heritage Futures” (2015-2019), que reuniu um conjunto especialistas da área disciplinar do património, dá continuidade a esta problemática, procurando desvincular a noção de ‘endangerment sensibility’ (Dias & Vidal 2016) da noção de património, questionando o que a dissociação entre estes dois conceitos poderá significar para o património (enquanto objeto e agente transformador).

Coloca-se então aqui a seguinte questão: como poderá esta tese sobre um ritual de culto aos mortos contribuir para o desenvolvimento da vinculação estrutural entre perda e/ou crise e o património cultural?

Com o objetivo de explicitar os mecanismos do ritual na afirmação de um ‘social transcendental’ (Bloch 2013) e de esclarecer o modo como esse processo se encontra ligado a determinadas conceções de património, retomamos aqui algumas ideias desenvolvidas no último capítulo desta tese (cf. capítulo 5). Seguindo as ideias de Barbara Kirshenblatt-Gimblett, a cultura ‘intangível’ (os

conhecimentos, atividade ou práticas que pela sua natureza performativa não são coletáveis ou preserváveis) encontra-se em dialética com a sua natureza ‘evanescente’: a condição que desencadeia a sua interação performativa, indispensável à manutenção, transmissão e reprodução do conhecimento incorporado, que subjaz à sua existência (Kirshenblatt-Gimblett 2004). Com base nestas ideias, a intangibilidade do património foi compreendida nesta tese como um atributo ou qualidade que lhe confere uma durabilidade que transcende a sua existência material, subordinada ou delimitada a um tempo histórico. O desejo consciente de que certas coisas sejam efémeras (e.g. o ritual, a festa, abrigos de pastores), é em si revelador de uma estratégia cultural elementar de intensificar os processos de reprodução de conhecimentos corporalizados, de que a sua existência depende (ibid.). Entendida desta forma, é então, possível contrariar a ideia do “património” como algo vulnerável ao desaparecimento, (cf. Kirshenblatt-Gimblett 2004; 2005) que urge ser submetido a programas de salvaguarda.

Do mesmo modo, constatámos que alguns destes processos metaculturais de transmissão de conhecimentos estão também presentes no ritual. Nas etnografias aqui apresentadas sobre o processo ritual da EdA no contexto das aldeias estudadas, a principal disposição que subjaz à performance dos seus atores é uma atitude de ‘deferência ritual’ (Bloch 2005). Seguindo a análise de Maurice Bloch, vimos que um ator-ritual ao permitir-se ser conscientemente “tomado pelo conhecimento e pela autoridade de outros” (Bloch 2005: 135-136), suspendendo temporariamente a sua intencionalidade agencial. O ator-ritual torna-se assim transparente às mentes e aos conhecimentos que cita (ibid.). É justamente através deste processo de deferência iterativa para com todos os que habitaram os seus gestos, que o ritual tem a capacidade de agir como um sistema re-criativo de transmissão cultural.

Com esta comparação procurámos sublinhar a importância da ‘morte’ – enquanto processo de incorporação do efémero num ‘social transcendental’ (Bloch 2013) – como um ato vital de transferência e recriação de conhecimentos sociais. Em termos processuais este fenómeno tem por base a faculdade do homem em metamorfosear conceptualmente a morte num imaginário social omnipresente, que é também usado como recurso para outros processos de reanimação ou regeneração cultural, como é o caso do património. Através da capacidade essencializadora e agregadora da imaginação humana (ibid.), mediada pelo sistema citacional do ritual ou do património, torna-se assim possível recapturar (por meios simbólicos, figurativos ou cenográficos) a ‘intangibilidade’ de uma prática cultural. No caso do património, os seus sistemas figurativos (nomeadamente a museologia) têm também o potencial de estimular uma aproximação cognitiva do visitante à consciência histórica do tempo em que essa se inscreve.

Retomando a questão sobre a vinculação conceptual das ideias de “perda”, “ameaça” e “vulnerabilidade” ao património cultural, por comparação a um entendimento sobre o conhecimento dos mecanismos rituais funerários – enquanto processos de transmissão cultural –, constatámos neste

segundo caso um processo invertido de salvaguarda ou preservação. Os rituais funerários ou de culto aos mortos amplificam e dramatizam publicamente a perda como um meio necessário à sua dissipação e incorporação num 'social transcendental' e 'atemporal' (cf. Bloch 2013 & Weiner 1976). Garantem dessa forma a agregação e salvaguarda intangível da alma do morto no imaginário social transcendental da comunidade.

No domínio mais específico do que são as preocupações sociais e políticas dos praticantes da EdA e das autoridades municipais, o que sentem estar em perigo não é 'património imaterial', que, como vimos, foi recentemente revitalizado. Pelo contrário, a persistência histórica e a evanescência das ações rituais têm demonstrado a sua vitalidade e capacidade de se reinventar em contextos sociais diferenciados (cf. Capítulo 1). Assim, na atualidade o ritual tem sido usado como uma técnica cultural de regeneração social de uma realidade em "crise" (cf. Capítulo 2 & 4). Por seu lado, a perda ou a morte (a transição para um 'social transcendental') é um mecanismo estrutural da própria reprodução do ritual enquanto sistema de reagrupamento (cf. Capítulo 5), que se tem repercutido na regeneração do social destas freguesias. Ao contrapormos ou estendermos os valores e mecanismos de ação simbólica e sensorial do ritual ao setor do património cultural, podemos reconsiderar este último como uma espécie de dispositivo de conjuração de presenças, cuja eficácia consiste num reagrupamento ontológico (Leal 2015; Brubaker 2002; Latour 2015) – na medida em que esta comporta também uma interação com o corpo social dos mortos.

Referências Bibliográficas

- ADELL, Nicola, *et. al.*, Introduction. Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage. Em: ADELL, Nicolas, Regina F. BENDIX, Chiara BORTOLOTTO & Markus TAUSCHEK, eds. *Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Temporality and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag, 2015 p. 7–21. Disponível em: <https://orcid.org/0000-0003-4137-524X>.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um povo? Em: José NEVES e Bruno Peixe DIAS, ed. *A Política dos Muitos. Povo, Classes e Multidões*, Lisboa, Edições Tinta-da-China, 1996 p. 31-34.
- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Lisboa: Quetzal, 2011 [1555].
- ALMEIDA, Andreia da Silva. O Termalismo na Raia Portuguesa: As Termas de Monfortinho”. In: *Iberografias – Paisagens, Patrimónios e Turismo Cultural*, nº. 24, Centro de Estudos Ibéricos, 2013, p. 85-103.
- ALMEIDA, Sónia Vespeira de. *Camponeses, cultura e revolução: campanhas de dinamização cultural e acção cívica do MFA (1974-1975)*. Lisboa: Colibri: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional. 2009.
- ALVES, A. Alfredo. Algumas tradições populares — Recolhidas em Aldeia de Santa Margarida, concelho de Idanha-a-Nova, *Revista Lusitana*, III, 1894-1895, Porto, p. 74-79.
- ALVES, Vera Marques. *Arte Popular e Nação no Estado Novo – A Política Folclorista do Secretariado da Propaganda Nacional*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 2013.
- ALVES, Vera Marques. O SNI e os ranchos folclóricos. In Salwa Castelo-Branco & Jorge Freitas Branco (org.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*. Oeiras: Celta, 2003.
- ALVES, Vera Marques. Os Etnógrafos Locais e o Secretariado da Propaganda Nacional. Um Estudo de Caso. *Etnográfica*, 1997 (2), p. 213-235.
- AMARO, António Rafael. Regiões e regionalismo: a região da Beira. *Máthesis*, 2008, nr.º 17, Lisboa, Universidade Católica, p. 9-35.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso Books, [1983], 2006.
- ANDRADE, Mário Marques de. *Subsídios para a monografia de Segura: aldeia raiana das mais pitorescas*. Tomar: M. M. Andrade, 1988.

- ANDRÉ, Américo dos Santos. *Descobrir, Partilhar e Valorizar Memórias da Literatura Oral da Raia. Contributos para a Preservação dos Contos Lendas, Crenças e Superstições de Penha Garcia*. Tese de Mestrado, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2012.
- ANGÉ, Olivia & David BERLINER. *Anthropology and nostalgia*. New York & Oxford: Berghahn Books, 2014.
- ANTUNES, Pedro e João EDRAL. Metateatro da Morte: as encomendadoras das almas numa aldeia da Beira Baixa. Em: Paula GODINHO, cord. *Antropologia e Performance: Agir, Actuar, Exibir*. Castro Verde: 100 Luz, 2014, p. 115-142 [consultado a 20 junho 2019]. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/59851>.
- ANTUNES, Pedro. “Insomnolências” e notas de campo do filme “P’ra Irem P’ró Céu”. *Cadernos de Arte e Antropologia* [Online], Vol. 3, No 1,01 abril 2014, [consultado a 02 abril 2015]. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.298>.
- _____. *Depois da Morte. O Restauro Imaterial da Encomendação das Almas*. Tese de Mestrado (Trabalho Projeto de Investigação), Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/16181>.
- _____. The «Commendation of Souls»: Body and the Senses. Em: Eugénia ROUSSOU, Clara SARAIVA e István POVEDÁK, ed. *Expressions of Religion: Ethnography, Performance and the Senses*. Berlin: LIT Verlag, 2019, p. 59-88.
- _____. Voicing Souls: Embodying Uncertainty in a Portuguese Borderland Village. *Ethnologia Europaea* 50(1) 2020, p. 73–88 [consultado a 16 abril 2020]. Disponível na World Wide Web: <https://doi.org/10.16995/ee.1901>
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente – Desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1988 [1975].
- _____. *O homem perante a morte*. Mem Martins: Europa-América, 1988.
- AUSTIN, John, *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962 [1975].
- BAKHTIN, Mikhail. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, [1968] 1984.
- BAPTISTA, Fernando Oliveira. Declínio de um tempo longo. Em: Joaquim Pais de BRITO, Fernando Oliveira BATISTA e Bejamim PEREIRA, org. *O Voo do Arado*. Lisboa: Museu de Etnologia, 1996, p. 35-75.

- BAPTISTA, Fernando Oliveira. Um Rural Sem Território. Em: José PORTELA e João Castro CALDAS, org. *Portugal Chão*. Oeiras: Celta Editora, 2003.
- BARRETO, António Pedrosa. *Memorial ou História dos Banhos da Fonte Santa de Monfortinho (1862)*. Porto: Tipografia Sequeira, 1950.
- BENDIX, Regina. *In search of authenticity: the formation of folklore studies*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1997.
- BENEDICT, Ruth. *Patterns of culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- BERTHOMÉ, François & Michael HOUSEMAN. Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions. *Religion and Society*. Berghahn, 1, 2010, p. 57-75, [consultado 19 janeiro 2019]. Disponível em: <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010105>.
- BLOCH, Maurice & Johnathan PARRY. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge University Press, 1982.
- BLOCH, Maurice & Johnathan PARRY. Introduction: Money and the morality of exchange. Em: Maurice BLOCH e Johnathan PARRY, ed. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BLOCH, Maurice. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Ritual, history and power: selected papers in anthropology*. London: The Athlone Press, 1989.
- _____. *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. *Essays on cultural transmission*. Oxford: Berg, 2005.
- _____. *In and Out of Each Other's Bodies – Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*. London & New York: Routledge, 2013.
- BLUTEAU, Raphael. *Diccionario da Língua Portuguesa*. Lisboa: Oficina de Simão Thadeu Ferreira, 1789.
- BOISSEVAIN, Jeremy. Introduction. Em: Jeremy BOISSEVAIN, ed. *Revitalizing European Rituals*. London, and New York: Routledge, 1992, p. 1-19.
- BORTOLOTTI, Chiara. Authenticity: A Non-Criterion for Inscription on the Lists of UNESCO's Intangible Cultural Heritage Convention. 2013 IRCI Meeting on ICH–The 10th Anniversary of the 2003 Convention. Final Report. 2013.

- BOURDIEU, Pierre. Belief and the body. Em: Pierre BOURDIEU. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press, 1990 pp. 66-79.
- BRAGA, Teófilo. Estados Sociais Representados nos Costumes Portugueses. Em: Teófilo BRAGA. *O povo português I: Nos seus costumes, crenças e tradições*, Dom Quixote – Portugal de Perto, Lisboa, 1985, p. 143-206.
- BRECHT, Bertolt. *Estudos Sobre Teatro*. Lisboa: Portugália, 1976.
- BRETTELL, Caroline. Emigrar para Voltar – A Portuguese Ideology of Return Migration. Em: Caroline BRETTELL. *Anthropology and Migration: Essays on Transnationalism, and Identity*. Oxford: AltaMira; Rowman & Littlefield, 2003, p. 57-74.
- BRITO, Joaquim Pais de & João LEAL. Apresentação. Em: Joaquim Pais de BRITO & João LEAL. Etnografias e Etnógrafos Locais. *Etnográfica*, I (2), 1997, p. 181-190. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_01/N2/Vol_i_N2_02jpaisdebrito-joaoleal.pdf.
- BRITO, Joaquim Pais de, et. al. *O Voo do Arado*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 1996.
- BRITO, Joaquim Pais de. Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola. Em: Joaquim Pais de BRITO, Fernando Oliveira BATISTA e Bejamim PEREIRA. *O Voo do Arado*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 1996, p. 217 – 229.
- _____. Um Projeto em Idanha: o azeite. Em: Benjamim PEREIRA, *Tecnologia tradicional do azeite em Portugal*. Idanha-a-Nova: Centro Cultural Raiano, 2005.
- BRUBAKER, Rogers. Ethnicity Without Groups. *Archives Européennes de Sociologie* XLIII (2), 2002, p. 163-189 [consultado 13 outubro 2015]. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0003975602001066>.
- CABRAL, Luís Pedro. *Adufe – Revista Cultural de Idanha-a-Nova*, 2019, nr.º 27. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, p. 56-73.
- COLUCCI, Angela. Peri-Urban/Peri-Rural Areas: Identities, Values and Strategies. Em: Angela COLUCCI, Marcello MAGONI e Scira MENONI, ed. *Peri-Urban Areas and Food-Energy-Water Nexus*. New York: Springer Berlin Heidelberg, 2016.
- CÂMARA MUNICIPAL DE IDANHA-A-NOVA. *Adufe. Revista cultural de Idanha-a-Nova*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, 2003-2019.
- CÂMARA MUNICIPAL DE IDANHA-A-NOVA. *Mistérios da Páscoa em Idanha*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal, 2009-2020.

- CARRITHERS, Michael, *et. al.* Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory. University of Manchester. *Critique of anthropology*, 2010, 30(2), p. 152-200. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>.
- CARVALHO, Carlo Neto de & Joana RODRIGUES. *Parque Icnológico de Penha Garcia: Geomonumento reconhecido pela UNESCO*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, s/d [2015], [consultado a 07 abril 2018]. Disponível em: <https://www.naturtejo.com/ficheiros/conteudos/files/parque-icnologico-penha-garcia.pdf>
- CARVALHO, David Luna de. A religiosidade e o povo na Primeira República. Em: José NEVES (coord.), *Como Se Faz Um Povo? Ensaios em História Contemporânea de Portugal*. Lisboa: Tinta-da-China, 2010, p. 107-124.
- CARVALHO, Mário Vieira de. Politics of Identity and Counter-Hegemony: Lopes-Graça and the Concept of «National Music». *Music & Politics*, 2012, 6 (1), p. 1-12 [consultado 12 dezembro 2018]. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.3998/mp.9460447.0006.104>.
- CARVALHO, Rita. *A Concordata de Salazar. Portugal-Santa Sé 1940*. Tese de doutoramento em História Contemporânea Institucional e Política de Portugal. Lisboa: FCSH-UNL, 2009.
- CASTELLANO, Carlos Garrido & Paulo RAPOSO. Introdução – Pode a Arte Mudar a Sociedade? Em: Carlos Garrido CASTELLANO e Paulo RAPOSO, org. *Textos para uma história da arte socialmente comprometida*. Lisboa: Sistema Solar, 2019.
- CASTELO-BRANCO, Salwa e Jorge Freitas BRANCO, org., *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*, Celta, Lisboa, 2003.
- CATANA, António Silveira. Idanha revive antiga tradição – A Encomendação das Almas. *Raiano: por terras do concelho da Idanha*. Idanha-a-Nova, 1973, p.3.
- _____. *Mistérios da Páscoa em Idanha*. Lisboa: Ésquilo, s/d, 2004.
- _____. *O Convento de Santo António de Idanha-a-Nova*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal, 2007.
- _____. *Mistérios da Páscoa em Idanha*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, 2010.
- _____. *Mistérios da Semana Santa em Idanha*. [Lisboa]: Progestur.net., s/d, 2012.
- _____. *A Devoção à Senhora do Almurtão*. Idanha-a-Nova: Município de Idanha-a-Nova, 2014.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval, ritual e arte*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

- _____. O Ritual e a Brincadeira: Rivalidade e Afeição no Bumbá de Parintins, Amazonas. *MANA*. 2018, 24(1), p. 9–38. DOI: [doi: 10.1590/1678-49442018v24n1p009].
- _____. *Drama, Ritual e Performance. A antropologia de Victor Turner*. Mauad Editora, 2020.
- CHAMBINO, Eddy. *Pastores, guardiões de uma paisagem*. Idanha-a-Nova: Município de Idanha-a-Nova, 2008.
- _____. «Andamos todo o ano a trabalhar para a festa»: festa e dádiva no bodo de Monfortinho. Em: Jorge Freitas BRANCO e António MEDEIROS, ed. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia – Enredos Ibéricos: comidas, ritos, políticas de património*, 2018, volume 58, p. 475-494.
- CHAVES, Luiz. *A Arte Popular: Aspectos do Problema*. Porto: Portucalense Editora, 1943.
- CHION, Michel. *The Voice in the Cinema*. New York, Colombia University Press, [1947] 1999.
- CIARCIA, Gaetano. « La perte durable. Étude sur la notion de “patrimoine immatériel”». In HOTTIN Christian (ed.). *Les carnets du Lahic*, 2006, no. 1. Lahic: Mission Ethnologie (Ministère de la Culture).
- COELHO, Adolfo. Tradições Populares. Em: Adolfo COELHO, *Festas, Costumes e outros materiais para uma Etnologia de Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, vol. I. 1993, p. 271-556.
- COMISSARIADO DA EXPOSIÇÃO INTERNACIONAL DE LISBOA. *Espetáculos: guia / Comissariado da Exposição Mundial de Lisboa de 1998*. Lisboa: Parque Expo 98, 1998, vol. 2.
- CORREIA, Vergílio. As Alminhas. *Etnografia Artística. Notas de Etnografia Portuguesa e Italiana*. Porto: Renascença Portuguesa, 1912, p. 9-20.
- CORTES-RODRIGUES, Armando. Cantar às Almas. In *Revista Açoriana*, III. Angra do Heroísmo, 1942, p. 17-35.
- COSTA, Paulo Ferreira da. O «Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial»: da prática etnográfica à voz das comunidades. Em: Paulo COSTA e Cyril ISNART, ed. *Atas do Colóquio Internacional «Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul: percursos, concretização e perspectivas»*. Lisboa: Direção Geral do Património Cultural, (coord.), 2013, p. 93-116.
- CRUZ, Cristina Capello Brito, da. *Artur Santos e a Etnomusicologia (1936-1969)*. Dissertação de mestrado, FCSH-Nova, 2001.
- CUNHA, Licínio. Hierarquização das Estâncias Termais Portuguesas. Separata da *Revista de Corporação, Transportes e Turismo*, s/n. 1973, p. 77-87.

- CUTILEIRO, José *Ricos e pobres no Alentejo: uma sociedade rural portuguesa*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1977.
- DAVIS, John. The Sexual Division of Labour in the Mediterranean. Em: Eric WOLF, ed. *Religion, Power and Protest in Local Communities: the Northern Shore of the Mediterranean*. Berlin, New York & Amsterdam: Mouton, 1984, p. 17-49.
- DE CERTEAU, Michel. *Heterologies: Discourse on the other*. Vol. 17, Manchester University Press, 1986.
- DE MARTINO, Roberto. *Magic: A Theory from the South*. Chicago: HAU Books, The University of Chicago Press, [1959] 2001.
- DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.
- DI GIOVINE, Michael. Pilgrimage: Communitas and Contestation, Unity and Difference – An Introduction. *Tourism* 2011, 59(3), p. 247–269.
- _____. Turner, Victor (1920–83). In CALLAN, H. *The International Encyclopedia of Anthropology*, 2018 [consultado 10 janeiro 2021]. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1436>.
- DIAS, Jaime Lopes. *Aspirações de Idanha-a-Nova. A barragem do Ponsul*. Famalicão: Tipografia Minerva, 1933.
- _____. *Distrito Etnográfico – Crenças, costumes e superstições*, Castelo Branco, Ação Regional, II, 1926, p. 67.
- _____. *Etnografia da Beira*. Idanha-A-Nova: Câmara Municipal, Vols. 1-11, 2ª. ed. [1944-1966], 1990-1991.
- _____. *Etnografia da Beira*. Idanha-A-Nova: Câmara Municipal, Vol. I., 2.ª ed., [1944], s/d, 1990.
- _____. *Etnografia da Beira*. Idanha-A-Nova: Câmara Municipal, Vol. II., 2.ª ed., [1964], s/d, 1990.
- _____. *Etnografia da Beira*. Idanha-A-Nova: Câmara Municipal, Vol. V., 2.ª ed., [1966], s/d, 1991.
- _____. *Etnografia da Beira*. Idanha-A-Nova: Câmara Municipal, Vol. VII., [1948] 1991.
- DIAS, Jorge & Margot DIAS. A «recomenda das almas» como elemento cultural da área luso-brasileira. *Douro Litoral, Sétima Série*, 1956, III-IV. Porto, p. 265-272.
- DIAS, Jorge & Margot DIAS. *A Encomendação das Almas*. Porto: Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, Universidade do Porto, Imprensa Portuguesa, 1953.
- DIAS, Jorge. *Rio de Onor — Comunitarismo agro-pastoril*. Porto: Instituto para a Alta Cultura & Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, 1953.

- DIAS, Jorge. *Vilarinho da Furna, uma aldeia comunitária*. Porto: Instituto para a Alta Cultura & Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, 1948.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que nós vemos, o que nos olha*. Porto: Dafne Editora, 2011.
- DIX, Steffen. Roman Catholicism and Religious Pluralities in Portuguese (Iberian) History. *Journal of Religion in Europe* 1, 2008, Leiden: Koninklijke Brill NV, p. 60–84. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/187489208X285477>.
- _____. As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa. *Análise Social*, 2010, 45(194), p. 5–27. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41012781>.
- DUARTE, Regina & Marcel VIERGEVER. «Consequências locais do fenómeno migratório». *Desenvolvimento regional. Boletim da Comissão de Coordenação da Região Centro*, 1986, n.º 23. p. 67-93.
- DUBISCH, Jill. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press, [1912] 1995.
- FEIJÓ, Rui, Hermínio Martins; João de PINA-CABRAL. *Death in Portugal – Studies in Portuguese Anthropology and Modern History*. Oxford: Jaso, 1983.
- FEIJÓ, Rui, Hermínio MARTINS e João de PINA-CABRAL, eds. *A Morte no Portugal Contemporâneo. Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*. Lisboa: Editorial Quercó, 1985.
- FISCHER-LICHTE, Erika. *The Transformative Power of Performance – A new aesthetics*. London & New York: Routledge, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Technologies of the Self. Em: Luther H. MARTIN, Huck GUTMAN & Patrick H. HUTTON, ed. *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Massachusetts & London: Tavistock Publications, 1988, p. 16-49.
- GEMZÖE, Lena. *Feminine Matters: Women’s Religious Practices in a Portuguese Town*. Södertälje: Almqvist & Wiksell International., 2000.
- GODINHO, Paula. *O leito e as margens: estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880- 1988)*. Lisboa: Colibri/IELT, 2006.
- GOFFMAN, Erving. *Relations in public: microstudies of the public order*. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- _____. *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harvard University Press., 1974

_____. *Gender Advertisement*. New York: Harper Torchbooks, 1976.

GOLDEY, Patrícia. A Boa Morte: Salvação Pessoal e Identidade Comunitária. Em: Rui G. FEIJÓ, Hermínio MARTINS e João de PINA-CABRAL, eds. *A Morte no Portugal Contemporâneo. Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*. Lisboa: Editorial Querco, 1985, p. 89-110.

GUADALUPE, Vasco Fernandes. Recolhas Etnográficas em Penha Garcia: Crenças Devocionais. *Revista de Portugal* (separata), série A: Língua Portuguesa, 1965, vol. XXX, Lisboa, p. 123-133.

GUEDELHA, Olímpio. *Corgas: história e vida*. Proença-a-Nova: Câmara Municipal de Proença-a-Nova, 2019.

HAFSTEIN, Valdimar. Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore, Traditional Knowledge. Em: D. HEMME, M. TAUSCHEK e R. BENDIX, ed. *Pradicat 'Heritage'*. Wertschöpfungen aus Culturellen Ressourcen, Munster: Lit Verlag, 2007, p. 75- 100.

_____. Intangible heritage as a list. Em: Laurajane SMITH & Natsuko AKAGAWA, ed. *Intangible Heritage*. London & New York: Routledge, 2009, p. 93-111.

_____. Intangible heritage as a festival; or, folklorization revisited. *Journal of American Folklore*. 2018 Apr 1; 131(520), p. 127-49 [consultado a 10 agosto 2019]. Disponível em: <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.131.520.0127>.

HALLOY, Arnaud. Full participation and ethnographic reflexivity. An Afro-Brazilian case study. *Journal for the Study of Religious Experience*, 2.1 (2016).

HANDLER, Richard. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, The Wisconsin University Press, Madison, 1988.

_____. The 'Ritualization of Ritual' in the Construction of Heritage". Em: Christine BROSIUS & Karin M. POLIT, eds. *Ritual, Heritage and Identity – The Politics of Culture and Performance in a Globalized World*. New Delhi & Oxfordshire: Routledge, 2011, p. 39-54.

HARRISON, Rodney. *Heritage: Critical Approaches*. London & New York: Routledge, 2013.

HARVEY, David. Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies, *International Journal of Heritage Studies*, 2001, 7(4) , p. 319-338. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13581650120105534>.

HEINICH, Nathalie. Les émotions patrimoniales : de l'affect à l'axiologie. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*. 2012; 20(1), p. 19-33. [consult. 2016-04-03]. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2011.00187.x>

- HERTZ, Robert. A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death. Em: Antonius C.G. ROBBEN, ed. *Death Mourning, and Burial – A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Blackwell, [1907] 2004, p. 197–212.
- HOBBSAWM, Eric. Introduction: Inventing Traditions. Em: Eric HOBBSAWM e Terence RANGER, ed. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 1-14.
- HOLTORF, Cornelius. Averting loss aversion in cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 2015, 21.4, p. 405-421. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13527258.2014.938766>.
- HORTA, Frutuoso Salgueiro. Proença-a-Nova no século XVIII. *Estudos de Castelo Branco*, 42/1, [1759] 1972, p. 134-145. [Edição da “Descrição de Proença-a-Nova vulgo Cortiçada”, em:, Luís CARDOSO, ed. *Dicionário Geográfico*, nr. ° 202, p.1959]
- INE *Censos 2011 Resultados Definitivos – Região Centro*. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística, I.P, 2012.
- ISNART, Cyril & Alessandro TESTA. Reconfiguring Tradition(s) in Europe: An Introduction to the Special Issue. *Ethnologia Europaea*, 2020, 50(1), p. 5–19. Disponível em: <https://doi.org/10.16995/ee.1917>.
- ISNART, Cyril, and Nathalie CEREZALES, eds. *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*. Bloomsbury Publishing, 2020.
- ISNART, Cyril. The Enchantment of Local Religion: Tangling Cultural Heritage, Tradition and Religion in Southern Europe”, *Ethnologia Europaea*, 2020 50(1) [consultado 22 Agosto 2020]. Disponível em: <https://doi.org/10.16995/ee.1884>.
- JOYCE, António Avelino. Concurso da aldeia mais portuguesa. *Relatório do Júri Provincial da Beira Baixa; Ocidente*, 1939, IV, p. 445-466.
- KEARNEY, Amanda. Intangible cultural heritage: global awareness and local interest. Em: Laurajane SMITH e Natsuko AKAGAWA, ed. *Intangible Heritage*. Oxon & New York: Routledge, 2009, p. 209-226.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara & ANTUNES, Pedro. Quão Longe se Pode Ver? A performance como prática de curadoria. *¿Guess Who's in Town*, 2020, [Interview (tv/radio)]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=F--XLV7nslI&feature=emb_title
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley, University of California Press, 1998.

- _____. Intangible heritage as metacultural production, *Museum International*, 2004, 56 (1-2), p. 52-64.
Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x>
- _____. *From ethnology to heritage: The role of the museum*. Em: SIEF2012 Keynote, Marseilles, April 2004, 28(4).
- _____. A Theatre of History: 12 Principles, *TDR: The Drama Review*, 2015, Volume 59, Number 3, Fall 2015 (T227), p. 49-59. Disponível em: muse.jhu.edu/article/589727.
- KUUTMA, Kristin. From Folklore to Intangible Heritage. In LOGAN, William, Máiréad Nic CRAITH & Ulrich KOCKEL, *A Companion to Heritage Studies*. Malden; Oxford & West Sussex: Wiley Blackwell, 2016, p. 41-54.
- LABELLE, Brandon. *Lexicon of the Mouth - Poetics and Politics of Voice and Oral imagination*. New York & London, Bloomsbury, 2014.
- _____. Acoustic spatiality, *Sic-a Journal of Literature, Culture and Literary Translation*, 2011 2(2), p.1-13.
- _____. *Sonic Agency. Sound and Emergent Forms of Resistance*. Londres: Goldsmiths Press, 2018.
- LATOUR, Bruno. First Source of Uncertainty: No Group, Only Group Formation. Em: Bruno LATOUR, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 27-42.
- LE GOFF, Jacques. Aspetos eruditos e populares das viagens ao Além na Idade Média. Em: *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994 [1985], p. 127-144.
- _____. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- LEAL, João. Romarias quaresmais de São Miguel: Margem e ciclo anual num contexto português. Em: José Carlos Gomes da SILVA, coord. *Assimetria social e inversão*. Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1993, p. 165-182.
- _____. *Etnografias Portuguesas (1870-1970)*. *Cultura Popular e Identidade Nacional*. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 2000.
- _____. Metamorfoses da Arte Popular: Joaquim de Vasconcelos, Vergílio Ferreira e Ernesto de Sousa, *Etnográfica*, 2002 Vol. VI (2), p. 251-280.
- _____. A Bibliografia Analítica de Etnografia Portuguesa: uma obra de referência. Em: Benjamim Eanes PEREIRA, ed. *Bibliografia Analítica de Etnografia Portuguesa*. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação, 2009.

- _____. O Património Imaterial e a Antropologia Portuguesa: uma perspectiva histórica. Em: Paulo Ferreira da COSTA, org. *Museus e património imaterial: agentes, fronteiras, identidades*. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação, Softlimits, 2009.
- _____. Os dois países de Benjamim Pereira: uma homenagem, *Etnográfica*, 2010, vol. 14 (1), p. 185 - 195. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.364>.
- _____. O povo no museu. *Museologia.Pt*, 2011, 5, p. 90-107.
- _____. Agitar antes de usar: a antropologia e o património cultural imaterial. *Revista Memória em Rede*, 2013, v.3, n.9, Pelotas. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/11215>.
- _____. Festivals, Group Making, Remaking and Unmaking, *Ethnos: Journal of Anthropology*, 2015, 81(4), p. 584–599. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.989870>.
- _____. A Antropologia em Portugal e o Englobamento da Cultura Popular, *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, 2016 V 06 (2), p. 293-319.
- _____. A antropologia em Portugal e o englobamento da cultura popular. *Sociologia & Antropologia*. 2016 Aug; 6(2), p. 293-319 [consult. 2018-11-06]. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752016v621>
- _____. *O Culto do Divino – Migrações e Transformações*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- _____. Ritual, transnationalism and social remittances: two way travels of the Holy Ghost, *Análise Social*, 2017, n.225, p. 760-781.
- LEÇA, Armando, *Música popular Portuguesa*. Porto: Domingos Barreira s/d [1945].
- LEVITT, Peggy. *The Transnational Villagers*. Berkeley, University of California Press, 2001.
- LIMA, Augusto César Pires de & Alexandre Lima CARNEIRO. A Encomendação das almas”, *Douro Litoral*, Quarta Série, 1951, 3–4, p. 3–21.
- LÖFGREN, Orvar. The nationalization of culture. *Ethnologia Europaea* 19.1, 1989, p. 5-24.
- LONGO, Paulo & Eddy CHAMBINO. *Doces de festa em Idanha-a-Nova*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, 2009.
- LONGO, Paulo & Valter VINAGRE. *Mistérios da Paixão e da Ressurreição: Alcafozes, Ladoeiro, Monsanto, Penha Garcia, Rosmaninhal, S. Miguel d'Acha. Fotografia Valter Vinagre*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, Centro Cultural Raiano, 2001.
- LOPES-GRAÇA, Fernando. *A Canção Popular Portuguesa*, Lisboa, Caminho, [1953] 1991.

- LOPES-GRAÇA, Fernando. *A Música Portuguesa e os Seus Problemas*. Edições Cosmos, Lisboa, [1963] 1973, p. 173-206.
- MACDONALD, Sharon. *Memoryland: Heritage and Identity in Europe Today*. London: Routledge, 2013.
- MACHADO, Casimiro de Moraes. Subsídios para a história do Mogadouro — O culto das Almas — Usos e crença”, *Douro Litoral*, Sétima Série, 1956, V-VI, Porto, p. 501-522.
- MARINHO, João dos Santos; António Silveira CATANA, coord. *Memória e história local - Colóquio Internacional Internacional Realizado em Idanha-a-Nova*. Coimbra: Palimage, 2010.
- MARTINS, Fernando Ribeiro. *Pinhal interior sul e o regresso de emigrantes: (1975-2001)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011.
- MARTINS, P.e. Firmino. *Folklore do concelho de Vinhais*, vol. I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.
- MAUSS, Marcel, *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, [1950] 2013.
- NEEDHAM, Rodney. *Percussion and Transition*. *Man*, New Series, Vol. 2, No. 4, Dec., 1967, p. 606-614. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2799343>.
- _____. Right and Left in Nyoro Symbolic Classification. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 37, No. 4, Oct., 1967, p. 425-452 [consultado 24 Março 2019]. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1157771>.
- NEVES, Fausto Manuel da Silva. *Imagem Estética e Expectativa Musical na obra de Fernando Lopes-Graça*. Tese de Doutoramento, Universidade de Aveiro, Aveiro, 2016.
- NOYES, Dorothy. *Humble Theory – Folklore’s Grasp on Social Life*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2016.
- NUNES, M. Dias. Na Quaresma (notas avulsas). LIMA, Paulo, ed. *Manuel Dias Nunes Obra completa* (Vol. I) Festas do Ciclo Religioso & Cancioneiro Musical – textos das revistas Lusitana (1896) e A Tradição (1899-1904). Portel: Câmara Municipal de Portel, [1899] 2009. p. 32-38.
- NUNES, M. Dias. O Canto das Almas. LIMA, Paulo, ed. *Manuel Dias Nunes Obra completa* (Vol. I) Festas do Ciclo Religioso & Cancioneiro Musical – textos das revistas Lusitana (1896) e A Tradição (1899-1904). Portel: Câmara Municipal de Portel, [1901] 2009, p. 64-67.
- PASCOAES, Teixeira de. Os Montes. *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*. Poesia; 2 vols. Lisboa, Livraria Bertrand, [1898] s/d, p. 183-187.

- PEDROSO, Consiglieri. *As Almas do Outro Mundo*. Em: Consiglieri PEDROSO, *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, Coleção Portugal de Perto, [1882] 1998.
- PERDIGÃO, Teresa & Valter VINAGRE. *Mistérios da Paixão e da Ressurreição: Proença-a-Velha, Segura, Idanha-a-Nova*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal: Centro Cultural Raiano, 1999.
- PERDIGÃO, Teresa & Valter VINAGRE. *Cavalcadas no Rosmaninhal*. Idanha-a-Nova: Centro Cultural Raiano, 2000.
- PEREIRA, Benjamim. *Bibliografia Analítica de Etnografia Portuguesa*. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação, [1965], 2009.
- _____. *Tecnologia tradicional do azeite em Portugal*. Idanha-a-Nova: Centro Cultural Raiano, 2005.
- PIERINI, Emily & Alberto GROISMAN. Introduction, Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge, *Journal for the Study of Religious Experience* 2, no. 1, 2016.
- PINA-CABRAL, João de. *Filhos de Adão, Filhas de Eva. A visão do mundo camponesa do Alto Minho*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- _____. *World. An Anthropological Examination*. Chicago: Hau Books - The Malinowski Monographs Series, 2017.
- PINHO, Flávio. *Música Tradicional de Penha Garcia: continuidade e mudança*. Dissertação de Mestrado, Universidade Nova da Lisboa, 1995
- QUEIROZ, Carla. *Património Cultural Imaterial: Políticas patrimoniais, agentes e organizações. O processo de patrimonialização do Kola San Jon em Portugal*. Tese de Doutoramento em Antropologia, FCSH-NOVA, 2018.
- RAIANO. *Retomaram-se as Ladainhas*. Em: Adelino Américo LOURENÇO, ed. *Raiano: por terras do concelho da Idanha*, 1988.
- RAPOSO, Paulo. *Do Ritual aos Espetáculos: 'Caretos. Intelectuais e Media'*. Em: Maria Cardeira da SILVA, ed. *Outros Trópicos. Novos Destinos Turísticos, Novos Terrenos da Antropologia*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004, p. 137-153.
- RIBEIRO, João Pedro. *Reflexões históricas, pelo conselheiro*. Inocência Imprensa da Universidade, Coimbra, 1835-1836, p. 36-44.
- RIBEIRO, Orlando. *A Cultura do Trigo no Sueste da Beira - Aspetos Geográficos*. Lisboa: Editorial Império, 1944.

- _____. *Guia de Portugal - Beira Baixa e Beira Alta*. Em: Raúl PROENÇA, ed. *Guia de Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1924] 1994, p. 625-740.
- RODRIGUES, J., C. Neto de CARVALHO & T. OLIVEIRA. Património Geomorfológico de Monsanto. *Publicações da Associação Portuguesa de Geomorfólogos*, Volume VI, Braga, APGEOM, 2009, p. 243-248.
- ROSA, Maria de Lurdes Pereira. *As almas herdeiras: fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.
- ROVISCO, Eduarda. *Não Queirais Ser Castelhana - Fronteira e Contrabando na Raia da Beira Baixa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa, Livros Horizonte, 2001.
- SALVADO, Maria Adelaide Neto. *O Culto do Espírito Santo em Terras da Beira Baixa – as longínquas raízes*. Cárceres: Band, 2013.
- _____. *O culto do Espírito Santo na alma do povo de Monforte da Beira*. Castelo Branco: RVJ Editores, 2014.
- _____. *As festas de S. Pedro em Monforte da Beira: a tradição ao sabor do nosso tempo*. Castelo Branco: RVJ Editores, 2015.
- SALVADO, Pedro Miguel. *Relações transfronteiriças na raia do concelho de Idanha-a-Nova: tempos, espaço e memória*. Dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 1996.
- _____. *Elementos para uma bibliografia geral, do concelho de Idanha-a-Nova*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, 2010.
- SANCHIS, M. L. de Paiva & Pierre SANCHIS. Conséquences socio-culturelles de l'émigration dans un village portugais : Tinalhas (Beira Baixa). *Mémoire de Maîtrise de Ethnologie*, Paris, Un, Paris VII, 1972.
- SANCHIS, Pierre. *Arraial, Festa de um Povo: As Romarias Portuguesas*. Lisboa: D. Quixote, [1983] 1992.
- SANTOS, João Marinho dos & António Silveira CATANA (org.). *Memória e história local*. Colóquio Internacional Memória e História Local, Idanha-a-Nova, 2009. Coimbra: Palimage, 2010.
- SARAIVA, Clara. Rituais funerários dos dois lados do Atlântico, *Antropologia Portuguesa*. Vol. 12, 1994.

- SEREMETAKIS, C. Nadia. *The Last Word. Women, Death, and Divination in Inner Mani*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1991.
- SEREMETAKIS, C. Nadia. *Sensing the Everyday: Dialogues from Austerity Greece*. Oxon & New York: Routledge, 2019.
- SERRANO, Francisco. Encomendação das Almas. *Romances e Canções Populares da Minha Terra*. Mação: Câmara Municipal de Mação, Mação, 1921, p. 102-121.
- SILVA, Luís. Sortelha e Monsaraz: estudo de caso de dois lugares turísticos no interior de Portugal, *Análise Social*, 2007, vol. XLII (184), p. 853-874.
- _____. Contributo para o estudo da pós-ruralidade em Portugal, *Arquivos da Memória: Outro país – novos olhares, terrenos clássicos*, 2008, nº4 (nova série), p. 6-25.
- SOUSA, Filomena Carvalho & José BARBIERI. *O Pintar e Cantar dos Reis no Concelho de Alenquer*. Alenquer: Memória Imaterial, 2016.
- SMITH, Laurajane. *Uses of Heritage*. Oxon & New York, Routledge, 2006.
- TAYLOR, Diana. *The Archive and the Repertoire – Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham & London: Duke University Press, 2003.
- TEIXEIRA, Alfredo, ed. *Identidades religiosas na Área Metropolitana de Lisboa*. Lisbon: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2018.
- TESTA Alessandro & Cyril ISNART. Reconfiguring Tradition(s) in Europe: An Introduction to the Special Issue”, *Ethnologia Europaea*, 2020, 50(1). Disponível em: <https://doi.org/10.16995/ee.1917>.
- TESTA, Alessandro. «Fertility» and the Carnival 1: Symbolic Effectiveness, Emic Beliefs, and the Re-enchantment of Europe”, *Folklore*, 2017 128(1), p. 16–36. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0015587X.2016.1236488>.
- THOMPSON, E.P. *A Economia Moral da Multidão na Inglaterra do Século XVIII*. Lisboa: Antígona, [1971] 2008.
- TORANTORE, Jean-Louis. Du patrimoine ethnologique au patrimoine culturel immatériel: suivre la voie politique de l’immatérialité culturelle”. Em : Chiara BORTOLOTTI, ed. *Le patrimoine culturel immatériel : Enjeux d’une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2011, p. 213-232.
- TROVÃO, Susana. Da pobreza sagrada à mendicidade como desvio: A assunção pelo Estado do controlo social do mendigo-vadio. Em ÁGOAS F., & J. NEVES, Eds. *O Espectro da Pobreza: história, Cultura e Política em Portugal no século XX*. Editora Mundos Sociais, 2016.

- TUAN, Yi-Fu. *Tópo-filia – Um Estudo da Percepção e Valores do Meio Ambiente*. São Paulo & Rio de Janeiro, Difel, [1974] 1980.
- TUAN, Yi-Fu. *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minnesota, London, University of Minnesota Press, [1977], 2001.
- TURNER, Victor & Edith TURNER. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Colombia University Press, 1978.
- TURNER, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977.
- _____. Images of Anti-Temporality: An Essay in the Anthropology of Experience. *The Harvard Theological Review*, 1982, vol. 75, n. º 2, p. 243-265. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1509562>.
- _____. *The Forest of Symbols – Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca & London: Cornell University Press, [1967] 1986.
- _____. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press, [1969] 1991.
- TYLOR, E. Burnett. *Primitive Culture – researches into the development of mythology, philosophy, religion language, art, and custom*, [1871] 1903, Vol. 1, 4th ed. London: John Murray.
- UNESCO. *Convenção para a Proteção do Património Cultural Imaterial*, outubro de 2003 [acedido a 01 de agosto de 2016]. Disponível em: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf>,.
- VAN GENNEP, Arnold. *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul, [1908] 1960.
- VASCONCELOS, João. Estéticas e políticas do folclore. *Análise Social*, 2001, Apr. 1, p.399-433.
- VASCONCELOS, José Leite de. *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1981.
- Vasconcelos, José Leite de. *Etnografia Portuguesa*, vol. IX., Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007 [1985], pp. 367-368.
- VENTURA, António. Processos de construção da cultura em Penha Garcia: estudo sobre Catarina Sargenta, um ícone da música de matriz rural”. *Post-ip'15* (Revista do Fórum Internacional de Estudos em Música e Dança, Aveiro), vol. 3, Aveiro, 2015.

- VENTURA, António. *Processos de Tradicionalização em Penha Garcia: Práticas, Protagonistas e Contextos*. Tese de Mestrado, Universidade de Aveiro, Aveiro, 2016.
- VICENTE, Gil. *Teatro de Gil Vicente: Auto da Índia, Auto da Barca do Inferno, Auto da Barca do Purgatório, Farsa de Inês Pereira*. Lisboa (4.ª ed): Ulisseia, 1995.
- VIDAL, Fernando e Nélia DIAS. Introduction: the endangerment sensibility, Em: Fernando VIDAL e Nélia DIAS, eds. *Endangerment, Biodiversity and Culture*. London: Routledge, 2015, p. 1-38.
- VILAÇA, Helena. Portugal: Secularization and Religious Vitality of the Roman Catholic Church in a Southern European Country. Em: Detlef POLLACK, Olaf MÜLLER & Gert PICKEL, eds. *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*. Farnham, Surrey & Burlington: Ashgate, 2012 p. 77–94.
- VILHENA, M. Assunção. *Gentes da Beira-Baixa: Aspetos Etnográficos do Concelho de Proença-a-Nova*. Lisboa: Colibri, 1995.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense. [1985], 2ª ed. 1991.
- WEBER, Max, The Social Psychology of the World Religions. Em: H. H. GERTH e C. Wright MILLS, ed. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, [1915] 1958, p. 267-301.
- WEBER, Max. Science as a Vocation. Em H. H. GERTH & C. Wright MILLS, eds. *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, [1922], 1946 p. 129- 156.
- WEINER, Annette B. *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Belmonte: Thomson., 1987.
- WEINER, Annette B. Trobriand Descent: Female/Male Domains, *Ethos*, vol. 5, No. 1, Spring, 1977, p. 54-70.
- WEINER, Annette B. *Women of Value, Men of Renown - New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press, [1933] 1976.
- WOLF, Eric R. *Peasants*. Englewood Cliffs, US: Prentice-Hall, 1966.

DOCUMENTOS AUDIOVISUAIS

MÚSICA EM ÁLBUM E REGISTOS SONOROS .

ANTUNES, Pedro. Registo Sonoro: *A Encomendação das Almas na aldeia de Corgas*, 2018. Disponível em: <https://soundcloud.com/pedro-antunes-58/encomendacao-das-almas-corgas-proenca-a-nova-2018>.

GIACOMETTI, Michel e Fernando LOPES-GRAÇA. *Beira Alta - Beira Baixa - Beira Litoral*. [CD áudio]. Portugal: Antologia Da Música Regional Portuguesa, Vol. V., Arquivos Sonoros Portugueses, 1971.

LOPES-GRAÇA, Fernando. *Onze Encomendações Das Almas e Doze Cantos De Romaria*. [CD áudio]. Coro da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugalsom – CD 870041/PS, 1991.

EPISÓDIOS DE TV.

GIACOMETTI, Michel. A Oração das Almas em São Bento do Ameixial. Episódio 4. *Povo que Canta I* [em linha], realizado por Alfredo TROPA. RTP, São Bento do Ameixial, 1971, set. 20 [consult. 2019-07-30]. Disponível em: [A Oração das Almas em São Bento do Ameixial – RTP Arquivos](#).

GIACOMETTI, Michel. Fragmentos de um Inquérito Musical em Penha Garcia. Episódio 4. *Povo que Canta I* [em linha], realizado por Alfredo TROPA. RTP, Penha Garcia, 1971, out. 04 [consult. 2019-08-18]. Disponível em: <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/fragmentos-de-um-inquerito-musical-em-penha-garcia/>.

FILMES.

Divino Ferido e Chagado – um ato de inverno [filme]. Realizado por Pedro ANTUNES, 2015, [consult. 2019-09-20]. Disponível em: <https://vimeo.com/522715272>.

P'ra Irem P'ró Céu [filme]. Realizado por Pedro ANTUNES. Portugal, 2013, [consult. 2019-01-12]. Disponível em: <https://vimeo.com/522719667>

ANEXOS

ANEXO A. Tabela de Evolução Demográfica no Concelho de Idanha-a-Nova (1864-2011).

IDANHA-A-NOVA	População residente														
	1864	1878	1890	1900	1911	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1981	1991	2001	2011
Concelho (total)	16 346	18 024	20 412	23 002	27 298	26 112	27 998	32 873	33 439	30 418	20 884	16 101	13 630	11 659	9 716
Alcafozes	612	608	733	974	1 177	1 140	1 307	1 123	1 099	939	655	341	308	252	202
Aldeia de St. Margarida	662	685	675	741	845	820	953	1 003	1 169	1 126	783	477	459	369	292
Idanha-a-Nova (a vila)	2 566	2 938	3 079	3 610	4 185	3 924	4 129	5 272	4 969	4 567	2 951	2 742	2 454	2 519	2 352
Idanha-a-Velha	186	210	174			321			271	346	143	121	93	79	63
Ladoeiro	1 117	1 257	1 310	1 411	1 585	1 652	1 685	2 019	2 323	2 531	2 320	1 777	1 618	1 386	1 290
Medelim	904	953	1 107	1 174	1 320	1 333	1 223	1 215	1 150	906	627	525	458	342	272
Monfortinho										1 345	936	885	756	608	536
Monsanto	1 746	1 853	2 057	2 574	2 886	2 704	3 078	3 689	3 846	3 541	2 691	1 951	1 443	1 160	829
Oledo	892	1 159	1 211	1 366	1 545	1 354	1 360	1 518	1 451	1 216	768	696	575	485	355
Penha Garcia	712	798	991	1 119	1 461	1 539	1 637	2 121	2 399	2 375	1 825	1 314	1 094	928	748
Proença-a-Velha	843	916	983	1 148	13 013	1 149	1 229	1 334	1 481	1 258	731	507	344	282	224
Rosmaninhal	1 503	1 677	2 153	2 304	3 006	3 051	3 045	3 977	3 648	3 119	1 657	1 134	974	733	537
Salvaterra do Extremo	1 187	1 357	1 619	1 826	2 203	1 931	2 343	2 666	2 853	1 100	627	436	321	203	170
São Miguel d'Acha	1 269	1 346	1 440	1 603	1 779	1 710	1 682	1 947	1 841	1 804	1 209	877	858	702	560
Segura	672	759	926	978	1 184	1 680	1 062	1 241	1 213	827	537	417	293	233	176
Toulões										946	631	549	422	315	237
Zebreira	1 475	1 508	1 954	2 174	2 819	2 725	3 265	3 427	3 726	2 472	1 793	1 352	1 160	1 063	873

Fontes usadas para a elaboração da tabela:

INE, 1900, *Censo da População do Reino de Portugal*, nr.º 1 de dezembro de 1900 (4.º recenseamento geral da população), volume 1.

INE, 1923, *Censo da População de Portugal*, nr.º 1 de dezembro de 1920 (6.º recenseamento geral da população), volume 1. [Lisboa: Imprensa Nacional]

INE, 1933, *Censo da População de Portugal*, nr.º 1 de dezembro de 1930 (7.º recenseamento geral da população), volume 1. [Lisboa: Imprensa Nacional]

INE, 1944, *VIII Recenseamento Geral da População - no continente e ilhas adjacentes em 12 de dezembro de 1940. Volume VI*, Distrito de Castelo Branco. Lisboa: Sociedade Astória].

INE, 1952, *IX Recenseamento Geral da População - no continente e ilhas adjacentes em 15 de dezembro de 1950*. Tomo I. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística.

INE, 1964, *X Recenseamento Geral da População - no continente e ilhas adjacentes, 15 de dezembro de 1960*. Tomo I, vol. 1º. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística.

INE, 1975, *11º Recenseamento da População, 1º Recenseamento da Habitação: continente e ilhas, distrito de Castelo Branco, 1970*. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística.

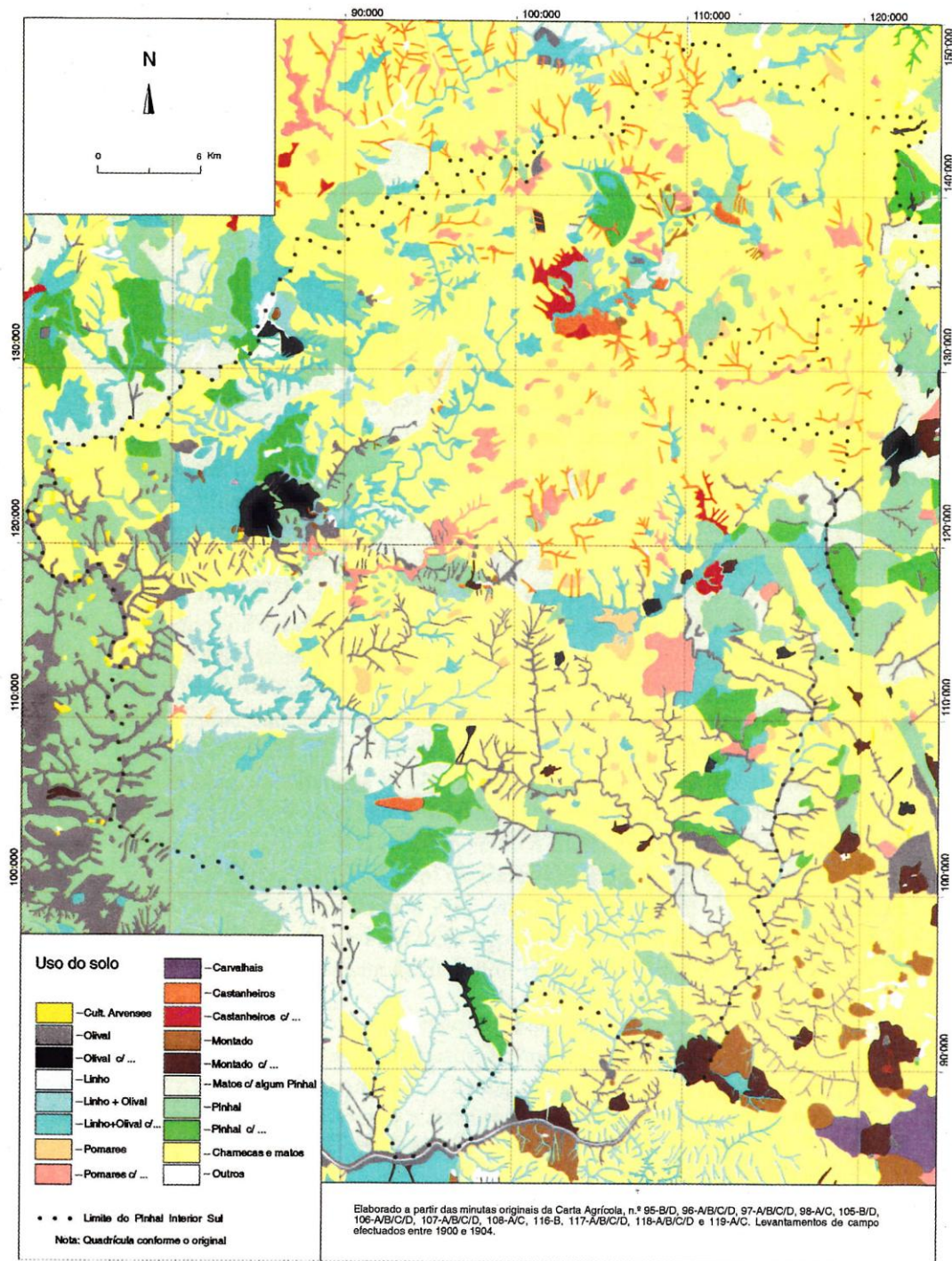
INE, 1983, *XII Recenseamento Geral da População e da Habitação 1981; resultados definitivos dos Censos de 1981, Distrito de Castelo Branco*. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística & Imprensa Nacional Casa da Moeda.

INE, 1993, *Censos - Resultados definitivos. Região Centro - 1991, Distrito de Castelo Branco*. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística & Imprensa Nacional Casa da Moeda.

INE, 2002, *Censos 2001 Resultados Definitivos - Região Centro*. 3º vol., Lisboa: Instituto Nacional de Estatística.

INE, 2012, *Censos 2011 Resultados Definitivos - Região Centro*. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística.

ANEXO B. Mapa de Uso do Solo no Pinhal Interior Sul, no Início do Século XX (1903-1904).



ANEXO C. Ficha Técnica do Projeto de Salvaguarda e Promoção: Páscoa na Idanha (28-08-2018).

(Convenção para a salvaguarda do património cultural imaterial)

combinando estas medidas de salvaguarda com a promoção de uma microeconomia associada ao PCI que contribua para a sustentabilidade do território e para a criação de uma política de igualdade de género.

Salvaguarda e Promoção associam-se desta forma num projecto inovador que quer implementar no Município de Idanha-a-Nova uma política de boas práticas inspiradas na Convenção para a salvaguarda do património cultural, adoptada pela UNESCO em 2003 e ratificada pelo Estado Português em 2009.

Ficha Técnica

Plataforma digital pascoanaidanha.pt

Instituição

Câmara Municipal de Idanha-a-Nova

Coordenação de projecto | etnografia | estrutura de dados

Paulo Lima | Antropólogo

Coordenação Executiva e Científica

Paulo Lima | Antropólogo

Fernando Cabral | Sistemas de Informação e Comunicação

Equipa

Paulo Lima | Antropólogo

Fernando Cabral | Sistemas de Informação e Comunicação

António Catana | Historiador

Vasco Teixeira | Etno-historiador

Augusto Brázio | Fotografia

António Cunha | Fotografia

David Mira | Realizador

Alexandre Gaspar | Produção



[Visite o nosso facebook](#)

Apoios



Observações. A imagem aqui apresentada é a um *print-screen* da plataforma digital Páscoa na Idanha (<https://pascoanaidanha.pt/>) registado a 28 de julho de 2018, correspondendo ao período da sua conceção. Atualmente (2021) o website encontra-se a ser reformulado pelo município.

