

Riso, encantamento e suspensão: Aporias e paradoxos numa festa transmontana do ciclo de inverno

Paula Godinho

Departamento de Antropologia
IHC
NOVA FCSH
gpc@fcs.unl.pt

Resumo

A partir de um estudo longitudinal das cerimónias do ciclo de inverno no Norte de Portugal, o objetivo deste texto é responder ao aparente paradoxo entre a diminuição do número de residentes do interior transmontano e o crescendo de participação na festa e nas suas derivações. Salienta-se a participação nos cortejos realizados em pontos vários de Portugal e da Europa, bem como a suspensão devida à pandemia, em 2020. Proponho uma abordagem que insere as festas de inverno num tempo longo, e que atende à relação entre «fora» e «dentro». O argumento central baseia-se nas apropriações da cultura em situações contemporâneas, discutindo a coexistência e a transição entre dois tipos de conexão com as celebrações. Uma delas remete para um valor de uso, a outra para um valor de troca, corroborando a transposição de uma sociedade rural articulada com a produção para uma outra associada ao consumo, como amenidade.¹

Palavras-chave

Festa; Riso; Encantamento; Ciclo de inverno; Pandemia.

Abstract

Based on a longitudinal study of the winter cycle ceremonies in northern Portugal, this text aims to respond to the apparent paradox between the decrease of the number of residents of the interior of Trás-os-Montes, and the increase in participation in the festivals, and its derivations. The involvement in parades held in various parts of Portugal and Europe, as well as the suspension due to the pandemic, in 2020, is emphasised. I propose an approach, which inserts the winter festivities in a long time, and which takes into account the relationship between 'outside' and 'inside'. My central argument is based on the appropriations

A autora segue as normas do *Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa* de 1990.

¹ Uma primeira versão deste artigo, sem referência às alterações recentes e com outro enfoque teórico, foi publicada em 2020 na *TRANS-Revista Transcultural de Música/Transcultural Music Review*, 23, sob o título «Aporias e paradoxos numa festa de Inverno no nordeste de Portugal». A etnografia beneficiou de deslocações para o terreno financiadas pelos projetos «Los festivales y celebraciones musicales como factores de desarrollo socioeconómico y cultural en la Península Ibérica», coordenado por Susana Moreno, da Universidad de Valladolid (2015-7), financiado pelo Ministerio de Economía y Competitividad de España. Na sua fase mais recente, aproveitou o saber construído no âmbito do projeto «FAILURE: Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries», European Commission – Research & Innovation (2019-23), bem como das reflexões acerca do tempo e do futuro, no projeto «Futuros en disputa: Las narrativas sobre el porvenir a partir de la coyuntura política del 2018 en México», coordenado por Guadalupe Valencia García, da UNAM, México (2019-21), Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT).

of culture in contemporary situations, discussing the coexistence and transition between two types of connection with the celebrations. One of them refers to a use-value, the other to an exchange-value, corroborating the transposition of a rural society articulated with production to another associated with consumption, as an amenity.

Keywords

Feast; Laugh; Enchantment; Winter festivals; Pandemic.

«O verdadeiro protagonista da história é a imaginação.»
Armando BARTRA (2016)

«As coisas importantes são aquelas que são únicas e sobre
as quais paira uma terrível ameaça de destruição.»
Olga TOKARCZUK (2019)

Festa do Natal de Varge em tempos de suspensão e outros passados



Figura 1. Mordomos e gaiteiros de Varge, 25 de dezembro de 2020, em sinal de suspensão da festa (fotografia cedida por Cláudio Moreira)

ESTA É UMA IMAGEM FORTE DO LASTIMÁVEL ANO PANDÉMICO DE 2020, colhida na manhã do dia 25 de dezembro de 2020. A foto foi cedida por Cláudio Moreira, um dos mordomos. Nela figuram o gaiteiro de Varge e os dois jovens mordomos, que sobem sós uma ladeira,

a caminho da igreja. Aquela é uma encosta que os moços descem em grupo, em grande alvoroço, a seguir à missa do dia de Natal, para vestirem os fatos de caretos e recitarem as loas, entre o júbilo inquieto de quem ouve, pois nunca se sabe quando a crítica mordaz e certa bate à porta de cada vizinho. A foto parece uma promessa para os dias de festa que hão-de vir, após o andaço partir, porque os mordomos têm sobre os ombros o compromisso de organizar uma festa que já conheceu outras suspensões. Durante os anos finais da ditadura, em que a guerra colonial, a deserção e a emigração roubavam os jovens e entristeciam a aldeia, também não houve vontade, ou capacidade, para fazer uma festa que impele à folia desbragada, à grã-comida e à grã-bebida.

Falemos de suspensões, porque não podemos perder o ímpeto de saltar e de fazer a festa. Interromper uma cerimónia tão congregadora, para a qual regressam os jovens emigrados, é continuar a ganhar energia e redobrá-la num próximo pulo. De saltos, e *hihuhus*, os caretos ensinam muito, mesmo quando não saem, como sucedeu em 2020.

Em 2017 assisti pela última vez à festa dita dos Rapazes, do Natal ou de Santo Estêvão, nesta aldeia do concelho de Bragança, no Nordeste de Portugal, onde realizo trabalho de campo desde 1982. No dia 25, à noite, havia vários moços que ainda envergavam o fato de caretos. Na adega da casa de um deles, entre copos de jeropiga, o pai do rapaz comentava, jubiloso, que a festa do ano correria bem. As televisões cobriram o acontecimento, vários fotógrafos espanhóis também. A festa local projetara-se para um domínio que ultrapassa os limites da aldeia, algo de fundamental num local em que a anemia demográfica acompanhou a desarticulação agrícola. Quando ali fui pela primeira vez, era uma festa virada para dentro, para os vizinhos, por contraponto às cerimónias de verão, no S. Miguel, momento em que aldeia se assumia como anfitriã e em cada casa havia convidados, chegados de fora. As cerimónias de inverno, nestes locais de temperaturas baixas, traziam então para a rua aqueles que os rigores do clima empurravam para dentro de casa, desde as sementeiras de outono. As casas, como unidades mínimas de produção e reprodução local, inseriam o todo aldeão no processo de produção agrícola, através da troca de trabalhos, designada torneira (O'NEILL 1984; GODINHO 2006), nesta zona em que foram abundantes os estudos sobre o comunitarismo (DIAS 1953; O'NEILL 1984; BRITO 1996; GODINHO 2006).

Entre o riso da crítica social e a comensalidade, as cerimónias do ciclo de inverno juntavam os vizinhos, num momento do ciclo anual em que as temperaturas e a suspensão das atividades em comum os isolavam na esfera doméstica. Tiveram longamente a capacidade de evitar que o poder se afastasse da sociedade, neste nível mínimo de organização (GRINDON 2010). O contexto local foi sendo alterado e, em termos reais e metafóricos, o pão passou a chegar de fora; as festas persistiram e adequaram-se às situações emergentes. Se, em 2017, havia uma insistência na gramática festiva e na reiteração da «tradição», mantinha-se grande parte da sequência detetada pela etnografia, a foto de dezembro de 2020 indicia uma resposta a novos desafios.

Em Varge, a festa continua a fazer-se, anualmente, com vitalidade e investimento por parte dos rapazes, que regressam dos locais onde estão emigrados de propósito para a realizarem. No discurso local, a festa emblematizada reveste-se da «tradição», como algo continuado. Alguns habitantes de Varge usam também a palavra «património» para falar destas cerimónias que os fazem voltar de longe para não faltarem, e que também seguiram um processo idêntico a outras do ciclo de inverno: projetaram-se para fora e enquadraram circuitos de cortejos e festivais, com o formato do desfile a adequar-se às mostras a estranhos e a públicos urbanos que encaram as máscaras como diversão e arte.

Nessa manhã de dezembro de 2017, depois da missa, tinham sido recitadas as «loas», noutros locais denominadas «comédias» ou «colóquios». São peças de crítica social, que molesta as autoridades e criticam comportamentos dos vizinhos, que não respeitem uma ética comum, e que continuam a ter as raparigas como vítimas preferenciais. Noutras aldeias – na Lombada de Bragança, em Ousilhão ou em Grijó de Parada, por exemplo –, elas conquistaram um lugar partilhado nas festas de inverno, adequando-se a construções de género mais igualitárias. Depois da eufórica e prazenteira recitação das loas, há uma ronda casa a casa feita pelos mordomos – responsáveis pela organização e reprodução das cerimónias – e pelos caretos. Esta é a designação local das personagens mascaradas, que envergam fatos feitos de colchas esfarrapadas, máscaras de lata coloridas, chocalhos à cintura e um bastão na mão. Seguem-se dois dias de refeições cozinhadas pelos rapazes e consumidas entre si. Até há alguns anos, a comensalidade estava centrada no abate do animal ritual, a vitela. Agora, por exigência das autoridades sanitárias, a carne é comprada. Uma das últimas ceias conta com a presença das raparigas, convidadas pelos mordomos casa a casa. Nos dias anteriores houve rondas noturnas, percursos circulares pelas adegas. Integram também a sequência ritual outras rondas – de alvorada e de multas, estas últimas destinadas a punir os rapazes que não se ergam a tempo no Dia de Santo Estêvão, 26 de dezembro –, algumas provas de destreza física, bailes, bem como a participação em duas missas.

Nas últimas décadas, mercê de um processo de emblematização e patrimonialização, alguns segmentos desta festividade mereceram destaque nos vários canais de televisão nacionais. Por outro lado, nos últimos anos, e de modo mais intenso quando o desemprego e a bolha imobiliária no Estado espanhol fizeram regressar alguns jovens que estavam emigrados, os mascarados têm enquadrado desfiles em vários pontos da Europa, mostrando a festa local no estrangeiro ou em cidades e vilas portuguesas.²

² Em 2017, numa parede grande do centro de convívio local, podia ver-se um cartaz que assinalava a participação dos jovens locais no VI Desfile da Máscara Ibérica, em Lisboa, organizado pela Progestur, que no seu *site* se apresenta como «associação cultural sem fins lucrativos, cujo lema se baseia na “afirmação da identidade cultural Portuguesa”». Fundada em 2003, desde então tem dedicado o trabalho ao que de mais genuíno e autêntico existe na cultura portuguesa, operando no seu registo, promoção e divulgação.» Ver <<https://www.progestur.net/pt/quemsomos.html>> (acedido em 20 de março de 2022). A EGEAC (Empresa de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural), que gere espaços culturais e organiza eventos no âmbito da Câmara Municipal de Lisboa, contrata esse serviço à Progestur. Articulada com outras congéneres europeias, a Progestur tem participado na programação e organização de desfiles, nos quais se integram mascarados de vários pontos do contexto europeu.

Os elementos da materialidade festiva que se projetam para fora, e que os *media* destacam, têm um efeito de retroação sobre a festa e a aldeia que a produz. O objetivo deste texto é incorporar os elementos recentes e responder ao aparente paradoxo entre a diminuição do número de residentes nesta e noutras aldeias do interior transmontano e o crescendo de participação na festa e nas suas derivações, nomeadamente nos cortejos realizados em pontos vários de Portugal e da Europa. Proponho uma abordagem processual, que insere as cerimónias do ciclo de inverno num tempo longo e que atende à relação entre «fora» e «dentro». O meu argumento central baseia-se nas apropriações da cultura popular em situações diferenciadas e contemporâneas, reenviando para a coexistência e a transição entre dois tipos de conexão com as celebrações. Uma delas remete para um valor de uso, a outra para um valor de troca, corroborando a transposição detetada por Fernando Oliveira Baptista de uma sociedade rural articulada com a produção para uma outra associada ao consumo (BAPTISTA 2009), como amenidade, numa transformação e reestruturação do mundo rural também tratada por José PORTELA (1994), que resulta de constrangimentos e de estratégias igualmente detetadas no Noroeste (SILVA 1997).

As mudanças registadas neste contexto aceleraram desde a década de 1960. A festa do ciclo de inverno, que conheceu anos de suspensão, foi revitalizada posteriormente, enquadrando-se numa nova conceção em torno do espaço rural, autonomizado da sua ligação intrínseca à agricultura. É uma festa inscrita num ciclo agrário, e com semelhanças a um outro conjunto de cerimónias que ocorrem no contexto etnográfico europeu num idêntico momento. Contudo, o desligamento da agricultura, que é agora residual, conduziu a um formato festivo que se adequou a novas condições locais. Embora tivesse existido um período de suspensão, devido ao afastamento dos jovens, fosse pelos intensos fluxos migratórios dos anos de 1960, fosse pela guerra colonial, viria a ser retomada, ajustando-se ao retorno de emigrados e de estudantes, durante as férias do Natal. Interrogo a coexistência entre uma festa cuja organização é horizontal e local, e outra, decepada de um conjunto de elementos, exportada e exibida em cortejos no exterior, associada a uma economia festiva translocal, que insere num circuito mercantil determinados segmentos festivos, com um formato artificado.

Os elementos etnográficos provêm de várias fases de um levantamento extensivo, iniciado nos anos 1980, continuamente revisitado, e que foi alvo de um balanço, sob a coordenação de Benjamim Pereira, nos anos 1999-2000 (PEREIRA 2006), e de um projeto desenvolvido no âmbito do Instituto de Estudos de Literatura Tradicional, nos anos 2009-2012, de que resultou um *site* informativo.³ Por outro lado, desde 1982 que realizo uma abordagem intensiva das cerimónias na aldeia de Varge, com sucessivas revisitações até à atualidade e uma obra de síntese (GODINHO 2010). Em termos comparativos, desde os anos de 2010 que estendi o trabalho aos *entroidos* galegos (GODINHO 2015; 2018).

³ Ver <<http://invernocommascaras.ielt.fcsh.unl.pt/>> (acedido em 20 de março de 2022).

Transgressão, amenidade, mercadoria: Etnografias de festa

As festas designadas como «dos Rapazes», localmente conhecidas como Festas de Santo Estêvão, dos Reis, do Natal, dos Caretos ou da Mocidade, surgem durante o *ciclo dos doze dias* (VAN GENNEP 1947, 833-6), entre o Natal e os Reis, na região mais nordestina de Portugal. No contexto transmontano, o *ciclo dos doze dias* insere-se num outro de dimensão mais lata, que pode começar a partir do Dia de Todos os Santos e prolongar-se até à Páscoa, abrangendo todo o inverno. Neste longo ciclo, assume inteiro protagonismo o grupo de rapazes solteiros. Em várias aldeias, juntaram-se-lhe as raparigas, desde os anos 1990, exigindo ter na sequência cerimonial um papel adequado às condições emergentes, e nomeadamente às novas construções de género. Em Varge, mantêm-se arredadas, não reivindicando um lugar central nas cerimónias. Noutras povoações, ao longo das décadas de 1980 e 1990, a festa enquadrou todos os vizinhos, porque a sangria migratória impediu os jovens de manterem as cerimónias. Enquanto dura, os rapazes são os seus protagonistas. Assumem por inteiro uma unidade grupal e uma organização autónoma dentro do coletivo aldeão. Os mordomos, com insígnias próprias, são agentes privilegiados da reprodução festiva: têm a incumbência de zelar pela realização da festa.

Decorrem em aldeias da Terra Fria transmontana, e as modificações resultam quer de situações exógenas (como a pandemia de 2020-1), quer das alterações do espaço rural transmontano. Devido ao depauperamento dos campos pela emigração e pela guerra colonial (que durou entre 1961 e 1974), desde a década de 1960 assistiu-se a um despovoamento do interior de Portugal, que se inverteu ligeiramente após o 25 de Abril, através do retorno das antigas colónias, da desmobilização militar e do impulso do período revolucionário à designada «cultura popular». Depois de duas décadas de perda populacional, entre 1960 e 1980, a região transmontana registou um acréscimo, mas só as cidades ganharam com o rejuvenescimento da população. Ao longo das décadas seguintes, essas cidades foram incapazes de fixar aqueles que abandonaram a agricultura. O sector perdeu centralidade na reprodução das famílias, tornando-se complementar em relação a outras fontes de rendimento.

Os grupos sociais detetados pela etnografia no contexto transmontano – proprietários, lavradores e jornaleiros –, tiveram longamente distintas formas de reprodução social, associadas à posse da terra. Os jovens que provêm dos grupos mais elevados prosseguiram estudos secundários e superiores, que reforçaram o seu capital simbólico, e conseguiram empregos nas cidades. Este meio agrícola, que produz trigo, centeio e batata, complementado pela criação extensiva de gado, viveu os efeitos dos movimentos de população, marcados pela desertificação e pelo envelhecimento, mas também pelo afluxo de fundos, de saberes e de costumes. Por outro lado, tiveram impacto local algumas decisões tomadas por instâncias nacionais e transnacionais. As aldeias e as casas tentaram responder às novas situações pela pluriatividade, pela feminização agrícola e pelo aumento do nível de escolaridade feminino. Paroquializando um conjunto de elementos, o meio rural não ficou imune ao fluxo massivo

de informação provinda do exterior e enquadrando nas novas formas reprodutivas a tentativa de universalização de dimensões locais, nomeadamente pela festa, a que os notáveis do quadro citadino se mostraram mais permeáveis.

Em Varge emergem todos os segmentos cerimoniais apontados por Benjamim Pereira, que não se encontram necessariamente presentes em algumas cerimónias de outras aldeias.⁴ Os momentos de comensalidade exclusivista foram, até recentemente, o fulcro da festa. A vitela, cujo abate e consumo tiveram uma carga relevante nas cerimónias, pode ser hoje substituída pelo marisco em algumas refeições. Um dos repastos terminais estende-se às raparigas, quando se atenua o efeito de segregação e a festa assume um carácter integrador. Os mordomos desempenham um papel fundamentalmente ordenador, dirigindo a oração inicial do momento de comensalidade – eventualmente adulterada por alguns moços –, advertindo ou multando os rapazes que profiram obscenidades e prestando especial atenção à distribuição dos alimentos.

Nas rondas, que obedecem a uma circularidade que abarca todas ou só algumas das casas da aldeia, os rapazes percorrem o perímetro aldeão. No caso da ronda de boas-festas, circulam de casa em casa, sob a direção dos mordomos, saudando toda a aldeia, num processo de recontagem dos vizinhos. Realizada no Dia de Natal, distingue-se das rondas noturnas, nas quais o papel dos mordomos é mitigado pelas figuras dos caretos, e pelo consumo de bebidas alcoólicas nas casas dos rapazes que participam na festa. O vinho local era a bebida mais consumida até aos anos 1990, na adega das casas. Mais recentemente, bebe-se na sala *whisky*, *gin* e *vodka*, que relegaram o vinho de produção local para um papel secundário. A jeropiga, o vinho e a aguardente de produção doméstica foram suplantados pelas bebidas compradas, globalizadas, ecuménicas. Por outro lado, também o vinho local vem melhorando, seja pela seleção das castas, seja pelas técnicas de vinificação, conferindo o seu consumo um estatuto de distinção.

Nas rondas noturnas anteriores aos dias de festa, as figuras mascaradas assumem protagonismo, forçando os neófitos a excessos comportamentais e de consumo alcoólico, que se colam aos rituais de praxe académica, com evidente apagamento dos mordomos. As rondas de alvorada, destinadas a testar sobretudo a disciplina dos membros do grupo, são seguidas de uma outra, que se destina a multar os rapazes que não tenham comparecido, após a chamada com um toque sumido da gaita de foles em alguns pontos estratégicos da povoação. Até aos anos 1980, estas multas eram pagas em aguardente. Depois, passaram a ser remidas a dinheiro e, na atualidade, são pagas sobretudo com o

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

corpo, através do sofrimento e da humilhação de serem trazidos em roupa interior para a rua e atirados ao rio ou aos tanques, apesar das temperaturas negativas do inverno transmontano.

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

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

Na tarde do Dia de Santo Estêvão realiza-se a corrida da rosca, num percurso balizado por duas cadeiras, sobre as quais se encontram duas roscas de pão pincelado com ovo, e que constitui uma manifestação de agilidade e força, desafiando-se entre si homens casados e rapazes.⁵ Durante os dias da festa, há baile, à noite, com música gravada e com gaitas de foles. A gaita, com a caixa e ferrinhos, constitui o acompanhamento sonoro da festa.

⁵ Nas aldeias da Lombada de Bragança (Babe, S. Julião, Palácios, Deilão), as provas físicas ficam marcadas pela fuga ritual e teatralizada dos novos meirinhos, depois de anunciada a sua escolha, como se resistissem a assumir as funções que lhes são atribuídas para o ano seguinte. No meio de grande alarido, são perseguidos pelos moços, que os transportam em ombros no retorno, saudando com «Vivas!» os mordomos cessantes e os novos.

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

Seis momentos na Festa dos Rapazes de Varge

Numa das manifestações públicas contra a intervenção da *troika*⁶ que mais gente congregou em Lisboa, desfilaram vários caretos: traziam um cartaz pendurado, que os identificava com a *troika* e com o ministro das finanças, e rolavam o polegar e o indicador, enquanto davam encontrões aos que se manifestavam. Num momento distinto, e num espaço diferenciado, a denúncia de uma situação coletivamente danosa e a defesa de uma economia moral irrompiam no domínio público da capital através de figuras conotadas com o contexto transmuntano e com a vida camponesa, num tempo longo. O potencial transgressor da máscara, induzindo ao riso e ridicularizando os representantes do poder, conquistava aqui uma esfera inabitual e dilatada. A desparoquialização da máscara e a sua inserção num registo atual e translocal, respondia à interrupção do ritmo das vidas, em geral, que tinha reflexos localizados. O potencial rebelde das máscaras revelava-se passível de viajar, pelo tempo e pelo espaço, recontextualizando-se através de um conteúdo mínimo, perceptível fora do seu ambiente habitual.

A resignificação e relocalização de um segmento das festas de inverno enquadra uma das derivações possíveis na atualidade. É fulcral a compreensão das cerimónias num tempo alongado, com as suas continuidades e ruturas, como ocasiões excecionais para a crítica, através da pândega e

⁶ Foi a designação popularizada da entidade que vigiou o programa financeiro de resgate a Portugal. Enquadrava a Comissão Europeia (CE), o Banco Central Europeu (BCE) e o Fundo Monetário Internacional (FMI) e, a partir de 2012, sujeitou os portugueses a um empobrecimento galopante.

da galhofa, propiciando o riso. Foram momentos em que se contrariavam os poderes instituídos, num contexto circunscrito. As práticas festivas servem para celebrar, comemorar e regular os ritmos que permanecem e as concomitantes modificações na sociedade, tornando visíveis as emoções e as paixões que perpassam os quotidianos e os momentos de exceção, as mudanças de estatuto e os ciclos vitais, entre o nascimento e a morte, as estações do ano, os trabalhos e os ócios.

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

Os conceitos de mercadoria e espetáculo, que perpassam o *marketing* das cidades, a globalização das celebrações locais e a economia política do turismo (GOTHAM 2002, 1736) interpelam o carácter destes desfiles urbanos. O primeiro desses conceitos refere-se ao predomínio do valor de troca sobre o valor de uso e implica o desenvolvimento de uma sociedade de consumo, com as relações de mercado a absorverem e dominarem a vida social. Por outro lado, a «sociedade do espetáculo», descrita por Guy DEBORD (1967), evidencia a dominação exercida pelas imagens mediáticas e pela sociedade de consumo, ofuscando a natureza e os efeitos do capitalismo. Esta mercadorização com vista ao turismo corresponde a uma sociedade em que de vinte e cinco milhões de turistas em 1950, se passou para mil milhões nos primeiros anos do novo milénio (BOSTNAVARON 2003), e em que este número cresceu até aos confinamentos advindos da pandemia. Contudo, a absorção do valor de uso pelo valor de troca não é generalizada (GODINHO 2010). Corresponde a condições precisas e específicas dos lugares, a processos de negociação e validação, sendo clara a perceção do que se vende, do que se dá, e do que está retirado desses circuitos de troca (GODELIER 2007).

Identificam-se seis fases nas festas do ciclo de inverno (GODINHO 2010; GODINHO 2012). São festas associadas a um ciclo agrário, e a primeira delas corresponde à sociedade rural que se prolongou até ao final dos anos 1950, com a reprodução dos seus agregados a assentar sobretudo na agricultura, como atesta documentação variada, desde meados do século XIX (GODINHO 2006).

Além dos grupos sociais descritos pelas etnografias acerca deste contexto – proprietários, lavradores e jornaleiros – evidencia-se nestas comunidades o papel de dominação da Igreja Católica e do Estado, em conjunturas variadas, e percorre a história do país, pela monarquia, pela República, pela ditadura militar e pelo Estado Novo (1926-74). É assim através da atuação dos representantes no

contexto local, seja na delegação local dos poderes – o regedor, os cabos de polícia – seja pelos agentes do poder central e da hierarquia religiosa: guardas-republicanos, guardas-fiscais, guardas-rios, guardas-florestais, padres. É detetável através de documentos e memórias, a partir sobretudo do último quartel do século XIX. Numa conjugação entre ciclos agrícolas e cósmicos, as festas de inverno constituíam uma ocasião de participação e fechamento das comunidades. Paradoxalmente, as máscaras serviam para desmascarar os desvios e denunciar comportamentos irregulares, persecutórios, de exploração e de abuso da autoridade pelos mais poderosos e pelos agentes estatais. As festas incorporavam então as armas dos fracos (SCOTT 1985). Mostravam em público, sob resguardo das máscaras, o que perdurava num discurso escondido (SCOTT 1990) entre os grupos subalternizados, sem confrontar no quotidiano os poderes do Estado e da Igreja. As máscaras, carregadas de *numinosum* – o sagrado selvagem e incontrolado, tão temido pela hierarquia religiosa (OTTO 1992) – remetiam então para o universo do segredo, dos ritos de passagem e do culto dos mortos, num entrelaçamento temporal entre o passado, o presente e o futuro da aldeia (GODINHO 2019; GODINHO 2012).

No início dos anos 1960, como se torna perceptível pelos censos, esta sociedade rural atingiu a plenitude demográfica. Nunca fora meramente agrícola, comportando um conjunto de outras atividades fundamentais para o quotidiano rural, com o recurso a modalidades complementares, como a caça e a pesca furtivas, a recolção, o fabrico e venda de carvão, a mineração ou, nas zonas de fronteira, o contrabando (GODINHO 2014). Inicia-se então uma segunda fase, progressivamente descentralizada em relação à agricultura. Às migrações para vários países europeus junta-se a guerra colonial, a partir de 1961, e que durará até ao final da ditadura, em 1974. As três frentes da guerra e a desertificação devida à partida para vários países europeus, ao mesmo tempo que debilitam o ímpeto festivo, trazem uma alteração substancial na reprodução de uma parte significativa das famílias locais. A agricultura perde importância nos afluxos de fundos, tornando progressivamente residual o que provém da terra. As cerimónias ressentem-se da falta de jovens, sofrendo suspensões mais ou menos precoces, que se prolongarão por períodos variados. Em alguns casos, não foram retomadas até à atualidade, ou foram recuperadas muito recentemente, por vezes através de influência externa.⁷

Após o golpe militar de 25 de Abril de 1974, que abriu o caminho para a democracia, após uma longa ditadura de quarenta e oito anos, inaugura-se um processo revolucionário, que estimula as expressões da cultura popular e inicia-se um período de alento dos grupos sociais subalternos, que

⁷ Em 1973, Benjamim Pereira publicou um levantamento do estado das festas com mascarados, a partir do qual é possível detetar como evoluíram, se suspenderam ou desapareceram/foram acrescentados elementos e sequências, num período longo: *Máscaras portuguesas* (PEREIRA 1973). A partir de 1998, o autor dirigiria um projeto de reavaliação das festas, em que colaborei, de que resulta uma obra por si coordenada (PEREIRA 2006). Para outros momentos das festas na zona entre os rios Sabor e Douro, ver PEREIRA (1908), revisitadas por Santos Júnior em 1940. Para o início da década de 1960 (PESSANHA 1960). A obra do Abade de Baçal, Francisco Manuel Alves, é fundacional para o reconhecimento das máscaras das festas de rapazes (ALVES 1947).

ficou designado como «poder popular», com formas organizativas que estimulavam a participação coletiva. Povo e popular tornam-se palavras glosadas, num vocabulário que serviu, nos momentos emergentes da nova situação, para designar os grupos sociais subordinados e quanto deles provém. Para o Norte, e nomeadamente para algumas das aldeias em que existem festividades, deslocaram-se as Campanhas de Dinamização e Ação Cívica do Movimento das Forças Armadas. O Processo Revolucionário em Curso (PREC) é um tempo de exaltação e monumentalização da cultura popular. Alguns autores consideram que os camponeses, identificados com uma ideia de nação, pareciam habitar um projeto ancestral e genuíno, resgatado pela revolução: havia que retomar a «tradição cultural das populações», impulsionando-a «porque ela já existia» (ALMEIDA 2009, 313). No caso de Varge, a realizadora Noémia Delgado estimulou a retoma da festa, que se encontrava suspensa. Filmou ali uma parte de *Máscaras* (DELGADO 1976) durante o Natal de 1974, iniciando um novo momento da festa, que implicou uma aprendizagem por parte dos jovens, pois a passagem geracional fora interrompida. A revitalização prolongou-se nas décadas seguintes devido ao retorno de alguns emigrantes, ao investimento de entidades locais, que financiaram parcialmente os festejos de inverno e a alterações do desenvolvimento global do capitalismo, com contratos temporários, curtos e precários para quem migrava.⁸

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

A forma inusitada de certos segmentos cerimoniais participa num fenómeno de exportação festiva, através de algumas entidades, com uma concomitante espetacularização, que se conjuga com a «animação de rua», promovida por vários municípios, órgãos de comunicação e empresas. Enquadro-a numa quinta fase, com o discurso festivo inserido em formatos de cortejo, convertido em *performance* para consumo externo, com distintos circuitos de produção, circulação e consumo. Neste

⁸ Um esboço de viragem na perspectiva da decadência das festas lê-se nas colaborações da obra que Frank Manning organizou em 1983, *The Celebration of Society*. Apesar da industrialização, tornava-se evidente que novas celebrações iam emergindo, enquanto outras, mais antigas, eram revivificadas numa escala sem precedentes, sugerindo o editor que esse aumento estaria associado à modernidade, com o crescimento do lazer e do consumo nas sociedades contemporâneas (MANNING 1983). Já nos anos 1990, a partir de um painel dedicado às questões rituais na conferência da EASA de 1991, Jeremy Boissevain edita um volume, intitulado *Revitalizing European Rituals*, em cuja introdução verifica que as celebrações públicas na Europa estão a aumentar (BOISSEVAIN 1992).

caso, e com pontos de continuidade com a fase anterior, o que permanecera no registo escondido é convertido em insígnia local, desejavelmente entre grande exposição e visibilidade, com remissão para momentos rituais significativos numa sociedade rural imaginada, projetando-se para fora como *património*. Esta expressão ganhou um peso acrescido em localidades rurais que se distanciam da agricultura como meio fundamental de suprir as necessidades da vida, em que se vive do que vem de fora, dos salários ganhos em Espanha ou em várias cidades portuguesas, de pensões e subsídios variados. Emparelha com a *memória*, uma categoria que se tornou meta-histórica, que obsta ao esquecimento e é a matriz da emblematização local. A memória permite conjurar o futuro de que se descrê: coloca o tempo fora da história, e passa do prospetivo ao retrospectivo (GODINHO 2019).



Figura 2. Rotunda na cidade de Bragança, com duas representações de mascarados (fotografia de Paula Godinho)

Em contextos diversos, os vestígios festivos portáteis, desdobrados *ad infinitum*, replicados e hipermnésicos, foram inseridos numa esfera do mercado, conquanto continuassem a apelar a uma fase anterior e à remissão para a autenticidade. Configuram uma *mercantilização da diferença*, que transformou em produtos alguns bens e práticas que antes estavam fora da esfera mercantil

(BOLTANSKI – CHIAPELLO 1999, 533). Essa *mercantilização do autêntico* pressupõe a referência a um original que não seja uma mercadoria, reconhecendo assim a superioridade do não mercantil e do valor de uso sobre o valor de troca (BOLTANSKI – CHIAPELLO 1999, 535). Conquanto provenham uma matriz transgressora e rebelde, as paradas podem enquadrar um discurso vazio.

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

Finalmente, um sexto momento, em resultado da interrupção festiva de 2020, devido à pandemia. Não se trata da primeira pausa – os anos 1960-70 já haviam tido uma suspensão longa, como se referiu, e, por outro lado, quando algum jovem morreu perto da data da festa, as cerimónias foram interrompidas, em sinal de luto e respeito por um dos seus. É, porém, uma suspensão que surge num momento em que várias festas se repensam, com os vizinhos a interrogarem os caminhos, entre as dimensões patrimonializantes e mercantilizadas, que atraem forasteiros, e a remissão para o comum dos vizinhos, com alguma incipiente reivindicação de antipatrimónio (ALONSO GONZÁLEZ 2020). A foto inicial, com os dois responsáveis pela continuidade da festa e o gaiteiro, deixa antever a vontade de voltar a encher os espaços que em 2020 ficaram desertos: a igreja, os caminhos, o local onde são recitadas as loas.

Do riso à imaginação, da patrimonialização ao *comum*

O riso está associado a inúmeras festas do ciclo de inverno no mundo rural europeu, com ritos e cultos cómicos e personagens como bobos, bufões, monstros e palhaços. Entre os subalternizados, esteve presente em numerosas cerimónias, conquanto fosse considerado impróprio em determinadas circunstâncias, no tempo, no espaço e na junção entre grupos sociais. As personagens mascaradas que emergem nesse ciclo acentuam a liminaridade festiva, que é relativamente autónoma, com uma sacralidade eivada pelo *tremendum* ritual (TURNER 1969). Embora caracterizados pela ambiguidade e a anarquia, a sua emergência, atuação e comportamentos implicam um conjunto de prescrições, de condições e de interdições, que evidenciam os valores do grupo (TURNER 1969).

Na Europa, o riso carnavalesco foi um património popular, a que Bakhtin atribui três características: todos riem, ou seja, o riso é geral; é universal, porque contém todas as coisas e pessoas, com o mundo a ser entendido como cómico, jocoso, em alegre relativismo; é ambivalente, alegre e pleno de alvoroço e, ao mesmo tempo, burlão e sarcástico – ou seja, nega e afirma, amortalha e ressuscita (BAKHTIN 1987, 23). A concentração das cerimónias que remetem para o riso popular é uma característica do ciclo de inverno, conquanto a prática da zombaria e do ridículo seja indispensável à vida social como um todo (BILLIG 2005, 201).

Nos tempos atuais, a representação de comédias e os canais cómicos de TV permitem aceder ao riso, em momentos de que se pode dispor ao longo do ano. Requerem especialistas na comicidade, o que implica que uns produzam para outros consumirem, no âmbito de uma *sociedade do espetáculo* (DEBORD 1966). Contudo, ri-se pouco, sobretudo nos tempos de confinamentos vários, em que o luto, a tristeza e a devastação em termos económicos foram tomando conta da sociedade, a que se juntou uma guerra na Europa. Mais que sisudez, sobreveio uma doentia melancolia, com escassas interrupções ao longo de muitos meses.

No futuro das festas evidenciam-se várias vidas possíveis, mais úteis, mais fúteis, mais cristalizadas e/ou inseridas num mercado, consoante os momentos. A recente inserção da festa de caretos de Podence como património imaterial da humanidade pela UNESCO, em novembro de 2019, desencadeia novas perspetivas acerca dos efeitos dessa reflexividade patrimonial (JEUDY 2008, 50). Para os caminhos que sobrevirão para as festas de inverno, tendo em conta os já percorridos, reporto-me a três reflexões finais. A primeira delas tem a ver com processos de exotização, que são frequentemente devedores da inserção numa história, em que as festas constituíram textos que conferem legibilidade a contextos. No caso das festas de inverno, remeti para um tempo longo, conquanto parta de uma realidade presenciada nos trabalhos de terreno desde a década de 1980. Em diferentes graus, em torno do património encontram-se hoje agencialidades várias, relações com o maquinismo patrimonial distintas, de cima para baixo e de baixo para cima, que aqui são elucidadas. Quanto à mercadorização, que não só retira o encantamento, como introduz a *performance* festiva na esfera do mercado, propõe-se a sua análise através de uma grelha que é perpassada por conceitos como os de *sociedade do espetáculo* (DEBORD 2006) e indústrias da cultura (ADORNO 2003), com remissão para alterações sociais significativas, a merecerem uma leitura igualmente com base na negação do património – o antipatrimónio (ALONSO GONZÁLEZ 2020).

Um segundo tópico funda-se sobre o novo espírito do capitalismo e a abordagem das mudanças ideológicas que acompanharam as transformações recentes, sob a inspiração da obra fundacional de Luc BOLTANSKI e Ève CHIAPPELLO (1999). A partir de uma crítica da inautenticidade e da massificação, esse novo espírito do capitalismo procedeu à referida mercantilização do autêntico, um modo através do qual o capital reconheceu a validade da crítica, a integrou nos dispositivos que lhe são próprios e daí retirou

lucro. Ao introduzir a diferença no mercado, endogeneizou a intensa procura de desmassificação, transformando os bens, as práticas e os modos de vida em produtos. Essa assunção da mercantilização de bens que haviam estado fora do âmbito da mercadoria introduz no mercado aquilo que antes fora exotizado, e mesmo perseguido como maldito, pois foram inúmeras as proibições destas festas transgressoras, sobretudo por parte da Igreja Católica. Paradoxalmente, a remissão para o domínio da autenticidade traz inscrito um valor acrescido. A transgressão organizada e lucrativa enquadra esta economia da autenticidade (HEINICH 2009, 256). Em termos locais, em povoações desertificadas, o sobreinvestimento na projeção das suas cerimónias permite dois tipos de benefícios: simbólicos, pela dilatação do raio de reconhecimento e pela atração de forâneos; materiais, pois constitui uma não negligenciável fonte de proventos, embora descontinuados e incertos, pela participação em comemorações, festas e desfiles, organizados em diversas zonas do globo. Neste último caso, a instabilidade dos ganhos materiais não é particularmente diferente da que se associa a outras modalidades de emprego atuais. Concomitantemente, a autocrítica capitalista da sociedade de massas e a mercantilização da diferença abriram caminho a uma denúncia de toda a realidade, como ilusão, simulacro e encenação. O espetáculo seria a forma última da mercadoria, na perspectiva de Guy DEBORD (2006).

Um terceiro domínio, com as perspetivas em aberto, distancia-se da nostalgia em relação ao que desaparece, com o realce naquilo que nasce – e no que pode vir a renascer, porque a realidade tem um campo de possibilidades em aberto –, bem como na construção de um mundo comum, numa posição implicada nos universos sociais contemporâneos. Em cima da mesa do porvir há outras possibilidades. Numa obra publicada em 2015, Maurice Godelier pensa o imaginado e o imaginário, e pela sua mão envolvemo-nos na realidade, como produto da união indissolúvel do material e do ideal, que participam em graus variados na relação entre os seres humanos, e destes com a natureza. Pela capacidade de idear futuros, um ser humano confronta-se com conjuntos de oposições, entre o possível e o impossível, o certo e o improvável, o previsível e o imponderável, o crível e o inacreditável (GODINHO 2020).

Os tempos de crise pandémica trouxeram a certeza de que a vida é um problema comum, que permanece como área potencialmente independente do capital. Pensar o antipatrimónio (ALONSO GONZÁLEZ 2020) e a máquina patrimonial é ter presente que a categoria «património» está ligada à noção de valor e ao fetichismo, que instaurou uma forma de dominação abstrata, coisificou as pessoas e personificou as coisas. É importante igualmente pensar o património como bem comum, não necessariamente «da Humanidade», no sentido unescoizado, mas no sentido de pertencer às comunidades que se encontram em relação imediata com ele, como um elemento cognitivo e renovável.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (2003), *Sobre a indústria da cultura* (Coimbra, Angelus Novus)
- ALMEIDA, Sónia Vespeira de (2009), *Camponeses, cultura e revolução: Campanhas de dinamização cultural e acção cívica do MFA (1974-1975)* (Lisboa, Edições Colibri)
- ALONSO GONZÁLEZ, Pablo (2020), *O antipatrimónio: Fetichismo do passado e dominação do presente* (Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais)
- ALVES, Francisco Manuel ([1947] 1982), *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança* (Bragança, Museu Abade de Baçal), vol. IX
- BAKHTIN (BAJTIN), Mikhail (Mijail) ([1968] 1987), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* (Madrid, Alianza Universidad)
- BAPTISTA, Fernando Oliveira (2009), «A transição rural e o património», in *Museus e património imaterial: Agentes, fronteiras, identidades*, coordenado por Paulo Ferreira da Costa (Lisboa, Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação), pp. 33-41
- BARTRA, Armando (2016), *Hacia un marxismo mundano: La clave está en los bordes* (Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana - Editorial Itaca)
- BILLIG, Michael (2005), *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humour* (London - Thousand Oaks - New Delhi, Sage)
- BOISSEVAIN, Jeremy ed. (1992), *Revitalizing European Rituals* (London, Routledge)
- BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO, Éve (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris, Gallimard)
- BOSTNAVARON, François (2003), «Le nouveau visage du tourisme mondial», *Le Monde*, 27 de Setembro
- BRITO, Joaquim Pais de (1996), *Retrato de aldeia com espelho: Ensaio sobre Rio de Onor* (Lisboa, Publicações D. Quixote)
- DEBORD, Guy ([1967] 2006), *A sociedade do espectáculo* (Cascais, Edições Antipáticas)
- DELGADO, Noémia (1976), *Máscaras*, documentário estreado em 14.6.1976, 116'' (Lisboa, IPC)
- DIAS, António Jorge ([1953] 1981), *Rio de Onor, comunitarismo agro-pastoril* (Lisboa, Presença)
- GODELIER, Maurice (2015), *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique* (Paris, CNRS Éditions)
- GODELIER, Maurice (2007), *Au fondement des sociétés humaines : Ce que nous apprend l'anthropologie* (Paris, Albin Michel)
- GODINHO, Paula (2006), *O leito e as margens: Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)* (Lisboa, Edições Colibri)
- GODINHO, Paula (2010), *Festas de inverno no Nordeste de Portugal: Património, mercantilização e aporias da «cultura popular»* (Castro Verde, 100Luz)
- GODINHO, Paula (2012), «Máscaras transmontanas em quatro tempos», in *Máscaras, mistérios e segredos*, coordenado por Paula Godinho (Lisboa, Edições Colibri)
- GODINHO, Paula (2013), «Dá-nos a risa: Cultura popular, mudança, ou como os vizinhos de Varge fruem os seus caretos», in *Metamorfoses da cultura: Estudos em homenagem a Maria Carlos Radich*, organizado por Ana Maria Pina, Carlos Maurício e Maria João Vaz (Lisboa, CEHC-ISCTE-IUL), pp. 97-116
- GODINHO, Paula (2014), «Re-signification of the Past in the Northern Portugal/Galicia Border: Amenity, Heritage and Emblem», in *European Border Regions in Comparison: Overcoming Nationalistic Aspects or Re-nationalization?*, editado por Katarzyna Stokłosa e Gerhard Besier (London, Routledge), pp. 149-68
- GODINHO, Paula (2015), «Máscaras alienadas: Da loucura festiva à mercadorização», in *Este país não existe: Textos contra ideias feitas*, coordenado por Bruno Monteiro e Nuno Domingos ([Porto], Le Monde Diplomatique - Deriva Editores), pp. 171-7

- GODINHO, Paula (2018), «Entre o lacón con grelos e o festival do cabrito: Usos da memória e novas funcionalidades nos Entroidos galegos», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia: Revista da SPAE*, 58, pp. 211-34, disponível em <https://revistataeonline.weebly.com/uploads/2/2/0/2/22023964/4d.tae_58_entre_paulagodinho_final.pdf>
- GODINHO, Paula (2019), «Aporias e paradoxos numa festa de Inverno no nordeste de Portugal», *TRANS-Revista Transcultural de Música / Transcultural Music Review*, 23, pp. 1-17, disponível em <http://www.sibe-trans.com/trans/public/docs/5db-final-trans-2019_1.pdf>
- GODINHO, Paula (2020), «Posfácio: Ou alguns trilhos para sair da melancolia patrimonial», in Pablo Alonso González, *O antipatrimónio: Fetichismo do passado e dominação do presente* (Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais), pp. 213-21
- GODINHO, Paula, coord. (2012) *Máscaras, mistérios e segredos* (Lisboa, Edições Colibri)
- GOTHAM, Kevin Fox (2002), «Marketing Mardi Gras: Commodification, Spectacle and the Political Economy of Tourism in New Orleans», *Urban Studies*, 39/10, pp. 1735-56
- GRINDON, Gavin (2010), «Carnaval contra el Estado: Una comparación entre Bakhtin, Vaneigen e Bey», in *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, coordenado por Beltrán Roca Martínez (Madrid, La Malatesta Editorial), 177-97
- HEINICH, Nathalie (2009), *La fabrique du patrimoine: de la cathédrale à la petite cuillère* (Paris, Editions de la Maison des sciences de l’homme)
- JEUDY, Henri-Pierre [2001] (2008), *La machinerie patrimoniale* (Paris, Circé)
- MANNING, Frank E. ed. (1983), *The Celebration of Society: Perspectives on Contemporary Cultural Performance* (Bowling Green, Bowling Green University Popular Press)
- O’NEILL, Brian Juan (1984), *Proprietários, lavradores e jornaleiras: Desigualdade social numa aldeia transmontana* (Lisboa, Publicações D. Quixote)
- OTTO, Rudolf ([1917] 1992), *O sagrado* (Lisboa, Edições 70)
- PEREIRA, Benjamim (1973), *Máscaras portuguesas* (Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar)
- PEREIRA, Benjamim, coord. (2006), *Rituais de inverno com máscaras* (Lisboa, Ministério da Cultura/ Instituto Português de Museus)
- PEREIRA, José Manuel Martins (1908), *As terras de entre Sabor e Douro* (Setúbal, J.L. dos Santos & C.ª)
- PESSANHA, Sebastião (1960), *Mascarados e máscaras populares de Trás-os-Montes*, com desenhos de Mily Possoz (Lisboa, Livraria Ferin)
- PORTELA, José (1994), «Agriculture is Primary What?», in *Agricultural Restructuring and Rural Change in Europe*, editado por David Symes e Anton J. Jansen (Wageningen, Agricultural University Wageningen), pp. 32-48
- SANTOS JÚNIOR, J. R. (1940), «O “careto” de Valverde, o “chocalheiro” de Vale de Porco e as suas máscaras de pau», *Comemorações Portuguesas* (Porto, s.t.)
- SCOTT, James (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven - London, Yale University Press)
- SCOTT, James (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven - London, Yale University Press)
- SILVA, Manuel Carlos (1997), *Resistir e adaptar-se: Constrangimentos e estratégias camponesas no Noroeste de Portugal* (Porto, Edições Afrontamento)
- TOKARCZUK, Olga (2019), *Viagens* (Lisboa, Cavalo de Ferro)
- TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago, Aldine Publishing Co.)
- VAN GENNEP, Arnold (1947), *Manuel de folklore français contemporain* (Paris, Picard), vol. 3
- WILLIAMS, Raymond ([1973] 1993), *The Country and the City* (London, The Hogarth Press)

Paula Godinho, PhD Antropologia, 1998. É professora na NOVA FCSH e investigadora no IHC, com trabalho de campo em Portugal, fronteira, Galiza, Ceará. Publicou e organizou várias obras, de que se destaca: «*Oír o galo cantar dúas veces*»: *Identificacións locais, culturas das marxes e construción de nacións na fronteira entre Portugal e Galicia* (Imprenta Deputación Ourense, 2011); *O futuro é para sempre: Experiência, expectativa e prácticas possíveis* (Letra Livre e Através Editora, 2017). Coordenou o projeto de inventariação da Festa dos Tabuleiros de Tomar (2018-9) e participou em vários projetos internacionais. Prémio Xesús Taboada Chivite, 2008 (Espanha). Fundadora da Red(e) Ibero-Americana Resistência e/y Memória. ORCID  <https://orcid.org/0000-0003-0344-6756>.

Recebido em | *Received* 20/03/2022

Aceite em | *Accepted* 31/01/2023

