

MORDOMIA E LIMINARIDADE NAS FESTAS DO MÁRTIR EM BARROSO

por

João Azenha da Rocha¹

Resumo: No planalto sul da serra de Barroso, onde Trás-os-Montes liga ao Minho, confluem modos de produção e também cultos associados aos ciclos agrários e pastoris. As festas de São Sebastião neste território são intercaladas por fatores diversos que conduzem a alterações cíclicas em certos aspetos do cerimonial, que assim é constantemente recriado. As mudanças ocorrem, têm origem em dissidências, em conflitos derivados das desigualdades presentes em todas as sociedades. A dinâmica de mudança é geradora de informação significativa, dado que os momentos de estabilidade são ténues e fugazes. Neste artigo comparamos três lugares de celebração do Mártir, selecionados pela sua proximidade e relevância, revisitando outros territórios com festas da mesma invocação.

Palavras-chave: Mordomia; Liminaridade; Mercantilização.

Abstract: In the southern plateau of Serra do Barroso, where the Trás-os-Montes and Minho regions meet, different production methods as well as worshiping traditions associated with both agricultural and pastoral cycles flow together. The feasts in honor of São Sebastião that take place in this territory are intermingled with different factors that drive cyclical changes on certain aspects of the rituals constantly recreated. The changes take place, and have its roots in disagreements, in conflicts resulting from inequalities pervasive in all societies. The dynamics of change is a driver for a wealth of information, given that the periods of stability are feeble and fleeting. In this essay, we compare three places for the celebration of the Martyr, selected by its proximity and relevance, by revisiting other territories with feasts with the same invocation.

Keywords: Servitude; Liminarity; Mercantilization.

Desenvolvido no âmbito de um projeto académico, o tema deste artigo centra-se nas festividades religiosas enquanto espaços e momentos em que os atores sociais constroem representações culturais, exercitam práticas, e produzem discursos de pertença na articulação entre o local e o global. A análise e interpretação dessas representações permitiu comparar as marcas de continuidade e mudança nas festas

¹ Conservador do Ecomuseu de Salto (coordenador da Casa do Capitão) na Câmara Municipal de Montalegre, é mestre em Museologia e Património pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da NOVA de Lisboa.

de São Sebastião em Salto, em Couto de Dornelas e em Samão (concelhos de Montalegre, Boticas e Cabeceiras de Basto), bem como os sinais que indiciam situações de concessão ou de conflito.

Como contraponto, exemplos de outras festas dedicadas ao *Santo Mártir* em aldeias vizinhas (em Venda Nova e Cabril; em Cerdedo, Alturas e Viveiro; e em Gondiaães), serviram para destacar as práticas recorrentes no presente, e em simultâneo para questionar as transformações ocorridas nessas práticas num *tempo longo*². Foi prosseguida uma tripla abordagem, na linha proposta por Paula Godinho³: 1) a partir da realidade presente, encarada de forma comparativa; 2) a partir dos processos, nesse *tempo longo* que os encaminha para um ciclo agrário, num momento de incerteza acerca do futuro reservado ao mundo rural; 3) a partir dos agentes, dos indivíduos e grupos, e dos seus interesses e projetos.

A relação entre o sagrado e o profano, atuando de forma constante e diferenciada nestas festividades, as formas de organização social da festa, as variantes do ritual de partilha de alimentos, em particular a *mezinha*⁴ que confere propriedades curativas ao pão benzido, bem como o cerimonial em que se insere, representado em todas as *narrativas de fundação* que distinguem estas festas, foram também matérias centrais para a pesquisa⁵.

A alimentação, enquanto território cultural, possibilitou desenvolver uma outra abordagem teórica associada à festa, tendo em conta que a dádiva de alimentos sacralizados caracteriza a celebração de São Sebastião, em várias regiões do país e em particular nas Terras de Barroso. A origem, o modo de produção e de consumo desses alimentos revelaram diversidade em cada uma dessas festas, sendo a sua

² Fernando Oliveira Baptista, *Declínio de um tempo longo*, in *O Vôo do Arado*, direção de Joaquim Pais de Brito *et al.*, pp. 35-75 (Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Instituto Português de Museus e Ministério da Cultura, 1996).

³ Paula Godinho, *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal: património, mercantilização e aporias da "cultura popular"* (Castro Verde: 100 Luz, 2010).

⁴ Embora aqui usemos o termo *mezinha*, não constatámos o seu emprego no vocabulário local, nomeadamente dos organizadores da festa. *Mesa e mesinha de São Sebastião* são termos usados para designar a distribuição de alimentos (sobre uma estrutura de madeira em Couto de Dornelas e em Samão).

⁵ De modo a concorrer para uma descrição etnográfica densa, elaborei uma grelha de observação e análise para as localidades selecionadas, afinada no decorrer da pesquisa, identificando conexões e divergências, relacionando as variáveis com os seguintes níveis de análise, entre outros: (1) *narrativa de fundação* da festa; (2) nomeação de mordomos e festeiros; (3) peditório, organização e início da preparação da festa; (4) relação da festa com outras festas no mesmo lugar; (5) outras festas de Inverno em aldeias próximas; (6) alimentos distribuídos; (7) propriedades da *mezinha*; (8) bênção dos alimentos; (9) espaço da distribuição; (10) local da missa e percurso processional; (11) descrição da imagem de culto; (12) esmolas no dia da festa; (13) descrição dos utensílios usados na distribuição; (14) venda de produtos durante a festa; (15) aspetos lúdicos; (16) estratégias de mercantilização da festa.

importância também variável, consoante se trate de organizadores, de beneficiários usuais da oferenda ou de participantes ocasionais.

O cereal, elemento nuclear do pão abençoado, seja de origem local (recolhido de porta em porta), seja estranho à região (produzido intensivamente, transportado e vendido em larga escala), garante em qualquer caso ao alimento a sua principal qualidade profilática. De forma diferente são encarados os demais produtos alimentares, sobretudo os que não integram o leque da distribuição gratuita. O discurso orienta-se nalguns casos para a valorização do autêntico, do local, do natural, daquilo que tem raízes, que é distinto⁶.

Nalgumas das festas de São Sebastião, a dádiva não é apenas de simples alimentos, mas de um complexo culinário organizado. As refeições festivas são elementos de um sistema de trocas, em que o acento é posto sobre a cedência de alimentos cozinhados. A preparação, a arte culinária tornam-se, assim, elementos da própria prestação⁷.

As festas do Mártir, nesta subzona do Alto Barroso Ocidental⁸, são intercaladas por fatores diversos que conduzem a alterações cíclicas em certos aspetos do cerimonial, que assim é *constantemente recriado*⁹. Os lugares de Barroso seleccionados apresentam, em grande medida, semelhanças culturais e de habitat com as freguesias minhotas vizinhas, partilhando devoções e rituais, dividindo pastos nas serras e mantendo afinidades históricas, económicas, de parentesco e de vizinhança. Mas é variável o modo como os limites sociais afirmam e definem categorias de pertença ou de exclusão, e como se desmentem ou confirmam os limites administrativos associados a uma segmentação física do território. Pelos motivos invocados e também dada a sua posição de território de passagem, situação favorável à comunicação e às conexões entre as *Terras* de Barroso e de Basto (*a Serra e a Ribeira*), as marcas deste território manifestam-se não apenas nos seus elementos naturais e culturais singulares, mas também nos elementos mistos, superando as fronteiras administrativas.

O planalto sul da serra de Barroso é um território diferenciado por condições naturais favoráveis à agropecuária. A par da elevada pluviosidade que permite vastas áreas de pasto e a máxima densidade de gado bovino, a transição geográfica e a

⁶ Jeff Pratt, "Food Values: The Local and the Authentic", pp. 285-300.

⁷ Alberto Lameiras, "Festas e Rituais com que vivemos: nivelamento ou diferenciação?", *Revista de Guimarães*, n.º 105 (1995), pp. 251-270.

⁸ Flávio José Sá da Silva Oliveira, *O Concelho de Montalegre no Período 1958-1984. Utilização de um Sistema de Informação Geográfica na Avaliação da Dinâmica da Ocupação do Solo*, Dissertação submetida à Faculdade de Ciências da Universidade do Porto para obtenção do grau de Mestre em Engenharia Agronómica (FCUP: Departamento de Geociências, Ambiente e Ordenamento do Território, 2011), p. 20.

⁹ Bronislaw Malinowski. *Magia, Ciência e Religião* (Lisboa: Edições 70, 1988), p. 152.

proximidade cultural entre as duas províncias facilita a confluência dos modos de produção e também dos cultos associados aos ciclos agrários e pastoris. Por um lado, as romarias à Senhora do Pranto, a 15 de Agosto em Salto ou à Senhora do Monte, a 8 de Setembro, na serra de Cerdedo, a cujo templo se dirigem as procissões espontâneas em *clamores a partir de finais de Janeiro, especialmente depois do dia de São Sebastião*¹⁰, rogando pela mudança das condições atmosféricas de modo a garantir as colheitas anuais; por outro lado, as procissões votivas de gado, ao Divino Salvador do Mundo, protetor dos bovinos, no 2.º Domingo de Agosto em Viveiro de Boticas, ou a São Brás, guardião tutelar dos suínos, invocado no dia 3 de Fevereiro, na Espertina.

Existe uma lógica para a renovada atenção às festas de Inverno, não coincidentes com o tempo estival aparentemente mais festivo. Se as festas de Verão celebram a comunidade alargada, com a vinda dos emigrantes, dos residentes no período de férias, dos recém-chegados e dos turistas, só no Inverno é que os membros da comunidade nuclear podem celebrar em privado, longe da atenção das vagas de visitantes, para quem *atuam* no Verão. A relevância desta proximidade dos que assistem à festa pode ser avaliada como indício de um reconhecimento vicinal ciclicamente renovado, com maior ou menor intimidade, a par do afluir massivo de desconhecidos. O impacto dos emigrantes continua a ser notório, expresso na dimensão das festas que ocorrem nos períodos de férias, sobretudo de Verão, mas também à volta do dia 20 de janeiro.

As práticas festivas de Inverno, diferenciadas e complementadas pelas festas de Verão, ficam enquadradas num contexto interno, de acesso público mais reservado, menos sujeito às pressões da diversão que esperam os que vêm de *fora*.

As ações rituais no decurso da vida quotidiana, quer nas ocasiões em que o indivíduo é iniciado num novo estatuto social, quer nas que marcam a descontinuidade social do fluxo do tempo, ou mesmo nos rituais sociais das festividades cíclicas, das romarias e das peregrinações, implicam a possibilidade de conservação ou de reestruturação da ordem social. Os processos de patrimonialização e de turistificação podem exacerbar as clivagens existentes dentro da comunidade, assemelhando-se às desigualdades produzidas por outras estratégias de *desenvolvimento*. Apesar da cultura local estar em permanente processo de reconfiguração, essa alteração é por vezes forçada, colocando em risco a sua continuidade pelo tratamento que lhe é dado como atração turística.

São diversas as formas de projetar a festa *para fora* dos limites da freguesia: se nalguns locais a festa continua a ser feita com modéstia de objetivos, não

¹⁰ Pais de Brito, “Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola”, p. 222.

chegando a assistir atualmente mais que algumas dezenas de convidados, noutras sítios a festa há muito extravasou as fronteiras locais, convertendo-se em chamariz identitário, marca da diferença que de forma gradual se descobre numa ruralidade idealizada. Como sucede em segmentos cerimoniais associados a outras festas de Inverno em Trás-os-Montes, *o que permanecera no registo escondido é convertido em emblema local*¹¹.

Embora mantendo a substância dos seus principais significados, as festas em Portugal adquiriram novas modalidades, próprias dos tempos atuais, traduzindo diferentes casos de rejuvenescimento ou renovação das suas práticas rituais.

Esse impulso festivo renovado apresenta-se sob três formas: um crescente interesse pelas exuberantes festas patronais celebradas no Verão, de modo a coincidir com o regresso de férias dos emigrantes; um interesse renovado nas festas de Inverno e Primavera, muito próximas à tradição e à comunidade local; e festas novas para promover produtos locais, impulsionadas por gente de fora do grupo. Essa revitalização e interesse em festejar manifesta-se de diversos modos e apresenta vários significados. Em primeiro lugar traduz a noção de invenção, relacionada com a inovação, incluindo as tradições atualmente inventadas, construídas e formalmente instituídas, e aquelas que emergem de uma forma menos fácil de definir, que ocorrem num breve período de tempo¹². A revitalização tem outras conotações, como uma nova energia injetada numa festa, o reanimar ou reviver de uma celebração, ou ainda a sua restauração ou ressurreição. Noutras casos, a retoma de festas que não tinham sido extintas, pode configurar uma retraditionalização.

As celebrações têm muitas vezes particular importância porque reproduzem um ato de interdependência, envolvendo toda a comunidade, numa reafirmação de existência comum. O que pode significar, por vezes, que o cerimonial não é dirigido nem representado para estranhos, sendo comemorado na intimidade. Contudo, nalguns casos verifica-se um processo de mercantilização da cultura local, incluindo a mercantilização dos rituais, facto que pode ditar a sua alteração, a sua revitalização ou a sua paradoxal extinção. Embora quase sempre sejam bem-vindos visitantes *de fora*, em particular se são conhecidos ou convidados por membros da comunidade, torna-se nalguns casos incómoda a presença de pessoas sem relações com os habitantes locais. O entendimento profundo do significado de alguns rituais depende do entendimento de todo o sistema de crenças, o qual

¹¹ Paula Godinho, *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal: património, mercantilização e aporias da “cultura popular”*, p. 23.

¹² Hobsbawm, *A invenção das tradições*, pp. 9-23. Lembram os autores que “a força e a adaptabilidade das tradições genuínas não deve ser confundida com a invenção das tradições. Não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam”.

é reafirmado através de papéis e desempenhos dramatizados. Não se trata de um espetáculo, como muitas vezes é interpretado o cerimonial, mas antes de afirmar a crença na própria cultura.

O que sucedeu com o ritual do *Alarde*, na região de Guipúzcoa, País Basco, é exemplo dessa falta de entendimento, por parte das instituições públicas. Coincidindo com o período balnear, a festa passou a fazer parte da lista do *colorido local*, sendo divulgada como *produto* para atrair receitas turísticas, passando assim de um ato privado da comunidade a um ato público, originando um ponto de viragem. Num par de anos, o ritual transformou-se numa *performance* em troca de dinheiro. O significado vital do ritual desapareceu e como resultado a festa deixou de se realizar. Este caso merece reflexão, podendo afirmar-se que *tratar a cultura como um recurso natural ou uma mercadoria sobre a qual os turistas têm direitos não é simplesmente perverso, é uma violação dos direitos culturais dos povos*. A perda do significado trazido pela mercantilização da cultura é um problema tão sério quanto a desigual distribuição dos lucros resultantes do turismo¹³.

Num processo contraditório, se a mercadorização da diferença promove a busca do autêntico, integrada num movimento mais vasto de *retorno à terra* vindo pelo menos desde o movimento contestatário de Maio de 68, essa procura generalizada de acontecimentos e produtos *naturais* pode conduzir à alteração de algumas das sequências dessa produção. Tal facto pode, por outro lado, contribuir para a *reanimação* da festa, como aconteceu com maior evidência em Alturas de Barroso, a partir do ano em que passaram a distribuir os alimentos à noite, num recinto fechado, multiplicando assim o número de visitantes¹⁴.

Introduzidas em anos recentes, as barracas de madeira instaladas para a Festa de São Sebastião em Salto, vendem fumeiro de produção local, pão caseiro e canecas tradicionais de *pó de pedra*, com imagens alusivas ao santo, produtos que em cada ano têm acréscimo de procura, por vizinhos e sobretudo por forasteiros. No Couto de Dornelas, onde a festa passou a ter grande divulgação e maior assistência a partir da abertura da estrada nacional, em 1982, é também crescente o número de barracas com venda de produtos artesanais, fumeiro, mel e chás medicinais, mas também de artigos de vestuário e outros de confeção industrial.

As diferentes versões do *mito de origem* destas festas formulam narrativas de unidade que remetem a uma descendência remota comum, uma história de parentes

¹³ Greenwood, "Culture by the Pound: an Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commodization", pp. 129-138, p. 301, H67.

¹⁴ Boissevain, em "Revitalizing European Rituals", lembra-nos que se verifica um aumento das celebrações públicas na Europa, destacando nesse interesse crescente o papel dos turistas, estranhos ao contexto que tentam conhecer.

e vizinhos aliados nas adversidades e nas formas de expurgar essas ameaças¹⁵. As calamidades trazidas pelos *cavaleiros do apocalipse*, a peste, a guerra e a fome, fazem parte de todas as narrativas fundadoras da festa. Na verdade, trágicas epidemias dizimaram algumas povoações deste planalto, como os registos documentais, a tradição oral e os vestígios arqueológicos comprovam. São correntes as lendas associadas a aldeias abandonadas, que terão dado origem às aldeias contíguas, tendo os moradores *mudado* por causa dessas contaminações. Para além da vulnerabilidade natural da prática agrícola, sempre dependente das condições meteorológicas, que trazem a incerteza às produções de cada ano agrícola, pelas variações climáticas que podem ocorrer, também podem surgir catástrofes mais graves que agravam essa dimensão de incerteza que anda associada às práticas agrícolas. O aparecimento de pragas, as doenças nas plantas e nos animais, os picos climáticos extremos, despoletavam um conjunto de práticas e intervenções, materiais e simbólicas, tendo em vista acautelar o sucesso das culturas face aos fatores que as pudessem afetar. A organização do calendário agrícola e pastoril estava de tal modo entrosado com o calendário religioso, ritual e festivo, que têm de ser percebidos como um todo¹⁶.

As festas nas áreas rurais, sobretudo as que têm lugar nas estações frias, continuam a integrar o ciclo agro-pastoril anual. A festa de São Sebastião em Portugal celebra-se em pleno Inverno marcando, em certas regiões, o início do período do Carnaval. Na serra do Alvão as *negaças* entre rapazes e raparigas recomeçam em cada 20 de Janeiro e em Salto ouvimos recentemente dizer *a 20 de janeiro, uma hora por inteiro*, marcando de modo significativo o tempo do crescimento dos dias¹⁷.

A delimitação temporal deste ciclo festivo é, na tradição etnográfica portuguesa, feita com referência a vários acontecimentos de natureza social do calendário anual. Veiga de Oliveira, referindo-se ao ciclo carnavalesco, assegura que este período festivo tem o seu início *muito antes do Entrudo propriamente dito, geralmente a 20 de Janeiro, em que aparecem os primeiros mascarados*¹⁸.

¹⁵ Como noção complementar à de *tradição inventada*, alguns autores propõem o conceito de passado útil, a aplicação de imaginação criativa para a interpretação de um património e memória coletiva, que resulta em representações de um passado construído em larga medida artificialmente, posto ao serviço da construção da comunidade. Adema, *Festive Foodscapes: Iconizing Food and Shaping of Identity and Place*, p. 22.

¹⁶ Pais de Brito, “Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola”, p. 218.

¹⁷ Era neste dia que em Salto apareciam à venda as primeiras laranjas (“São Sebastião, laranja na mão”) e ali contam que ‘passado o São Sebastião já podiam andar as roncás’. O Entrudo *entrava* sempre a 20 de Janeiro, subindo a Salto nesse dia uma vendedora, vinda da Ribeira, com rebuçados da Régua e sacos de papelinhos que os rapazes compravam para atirar às raparigas.

¹⁸ Veiga de Oliveira, *Festividades Cíclicas em Portugal*, p. 14.

Para outros autores, os dois grandes períodos opostos – Inverno e Verão – são assinalados pela matança do porco, uma *inauguração caléndrica ritual e psicológica, uma espécie de antecipação do Carnaval*¹⁹. A matança do porco marca assim um ciclo mais alargado de circulação de alimentos, no qual se integra o São Sebastião e o Carnaval.

É também a partir de Janeiro que as comunidades rurais se encontram mais inseridas na intimidade e na dependência da natureza, *em cujas fronteiras se encontram as entidades portadoras de perigos que as podem ameaçar, mas também de energias protetoras*²⁰. Daí talvez que os marcos delimitadores de propriedade sejam visitados, nalgumas aldeias transmontanas, com frequência no dia de São Sebastião, de modo a atualizar a eficácia da proteção, numa reafirmação sacralizada dos limites do território.

Entre o ciclo dos Doze Dias – nalguns casos na sua continuidade – e o ciclo do Carnaval-Quaresma, o dia 20 de Janeiro tem lugar numa época considerada como não coincidente com o tempo festivo, como vimos. No entanto, sabemos que estes ciclos podem ter seguimento, atuando como vias de passagem, ligando os ciclos mais intensos através de etapas intermédias²¹.

A partir do próprio Dia de Reis, começam as celebrações dedicadas ao santo em Cabril, com uma significativa *Declamação a São Sebastião* e em Valdanta (Chaves), onde se pedem os *Reis de São Sebastião*. Neste contexto, o consumo de vinho aparece também como elemento essencial e transgressor. Em Cabril é pedido um ano abundante de vinho, *nessa Declamação a São Sebastião: Senhor São Sebastião, situado nesta terra; viemos pedir ao santo que nos livre da guerra. Que nos livre da guerra, que anda espalhada pelo mundo; trazei o copo na mão, mas que se não veja o fundo*.

Um manuscrito de 1744 desta freguesia, pertencente ao espólio de uma casa de lavradores, revela que:

O principal rigozijo que tem os rapazes de Cabril hé em dia de S. Seb(asti)am, e nenhum nesse dia fica sem missa do dia a poder que possa, não tanto pela missa que hé no que eles menos cuidão, mas pela

¹⁹ O'Neill, *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*, p. 487.

²⁰ Brito, “Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola”, pp. 220-226.

²¹ Paula Godinho, *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal: património, mercantilização e aporias da “cultura popular”*, p. 44.

*marenda, por que se lhe dá o pam, e vinho como f(ic)a dito, e os pais hoão seu sesto com carne...*²².

Na verdade, o vinho está presente em todas as festas dedicadas a São Sebastião que presenciámos²³.

Entre os antigos germanos a oferta de bebida era o presente por excelência, sendo mais valorizado aquilo que era vertido, consistindo os dons essencialmente em bebidas tomadas em comum²⁴. Mas não é apenas o consumo de vinho que promove o ambiente festivo, é a própria refeição que se reveste desse sentido, pois cria um *espaço de desregramento disciplinado, paradoxo explicável pelo triunfo no excesso do consumo de vinho e carne*²⁵.

Merece destaque a dimensão moral da distribuição de comida sagrada, frequentemente durante um sacrifício, ou pelo menos num contexto ritual, e os efeitos solidários que causa na comunidade. O significado ético relacionado com a refeição do sacrifício, visto como ato social, recebe particular ênfase de certas práticas associadas ao ato de comer e beber²⁶.

Nas religiões tidas como *antigas*, todas as vulgares funções de veneração se resumem à refeição de sacrifício; o ato de comer e beber em conjunto assume-se como a solene e declarada expressão do facto de todos aqueles que partilham a refeição serem irmãos e de todas as obrigações de amizade e de irmandade serem implicitamente reconhecidas nesse ato comum. Ao aceitar o homem à sua mesa, a divindade aceita a sua amizade. Contudo, este favor não é extensível a nenhum homem na sua simples esfera privada; recebido como um membro da comunidade para comer e beber junto dos seus companheiros, e na mesma medida em que cimenta a ligação com a divindade, o ato de veneração cimenta também o laço entre si e os seus irmãos na fé comum.

Uma teoria da festa deveria ser articulada com uma teoria do sacrifício. Este apresenta-se como uma espécie de conteúdo privilegiado da festa; como que o movimento interior que a resume ou lhe dá o seu sentido. A dialética da festa reforça e reproduz a do sacrifício. Se a festa é o tempo da alegria, é também o tempo da angústia. O jejum, o silêncio, são obrigatórios antes da expansão final.

²² Martinho Baptista, *Transcrição Literal do Documento Manuscrito de Pincães* (Cópia de 1813, de um manuscrito de 1744), p. 7.

²³ O vinho é um elemento de especial destaque em Salto, onde a imagem do santo leva, no dia da festa, numa das mãos um cacho de uvas e aos pés um pipinho de vinho.

²⁴ Mauss, *Sociedade y ciencias sociales*, Obras III, p. 47.

²⁵ Paula Godinho, *O Leito e as Margens. Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*, p. 513.

²⁶ Goody, *Cozinha, Culinária e Classes: Um Estudo de Sociologia Comparativa*, p. 13.

Os interditos habituais são reforçados, certas proibições novas são impostas. Os transbordamentos e os excessos de toda a espécie, a solenidade dos ritos, a severidade prévia das restrições, concorrem igualmente para fazerem da ambivalência da festa um mundo de exceção²⁷.

Também nestas festas de Janeiro é habitual o surgimento de imprevistos. A estrutura permanece, a *communitas* acontece; e é constante a reinterpretação do processo. Um jogo de esconder e revelar significados, essencial para a hegemonia. E a hegemonia *implica sempre uma ambiguidade em relação à dominação tanto da parte do dominado como do dominante*²⁸.

A festa de São Sebastião celebrada em Salto contrasta com a festa da padroeira, Nossa Senhora do Pranto, a 15 de Agosto, o que pressupõe uma organização social do tempo em mutação, em consonância com as alterações no âmbito das comunidades e da sociedade em questão.

Na primeira missa de Janeiro de cada ano, o pároco apresenta, além das contas, do rol dos nascimentos, dos batismos e dos funerais ocorridos no ano findado, também o nome dos mordomos de cada aldeia nomeados para cada uma das festas, de Janeiro e de Agosto. Mordomos ou *juízes* eram os representantes das *casas* de lavoura de cada uma das aldeias da freguesia, seguindo, para cada uma dessas festas, uma sequência estabelecida. Como a freguesia é extensa, composta por 20 aldeias, a cada *casa* cumpria fazer a festa apenas a cada 51 anos, o que pressupõe uma continuidade demográfica na qual se alicerça a memória de um ciclo longo, em que cada aldeia constitui uma unidade. No Couto de Dornelas e em Samão, a festa era organizada, até há cerca de duas décadas atrás, também apenas pelos lavradores, representantes das *casas* mais abastadas. Hoje, em ambas as freguesias, uma ‘Comissão de Festas’ assegura o principal papel de recolha de fundos, dado que, perdida parte do seu poder económico, o aumento das despesas tornou demasiado pesado o encargo para os lavradores. Contudo, o mordomo-lavrador continua a ser nomeado, mas apenas acompanha o grupo no peditório.

A *casa* representa o nome e o lugar de origem de cada lavrador nomeado, correspondendo a uma unidade patrimonial de contornos bem definidos. A *casa*, tal como é entendida em Barroso, inclui duas vertentes, correspondendo a elementos materiais e a elementos imateriais. Estes elementos ganham significado estrutural através dos aspetos ideológicos que caracterizam os direitos, deveres e funções do proprietário da *casa*: a sua manutenção na linha de descendência masculina,

²⁷ Caillois, *O homem e o sagrado*, 95 – nota 1.

²⁸ Cabral, “A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições”, p. 880.

mantendo assim a importância do nome com que é designada e identificada interna e externamente, com referência a um antepassado fundador²⁹.

O recurso terra é central enquanto condição natural e fator de produção, em volta dos quais giram as principais atividades desenvolvidas no interior das unidades familiares camponesas, tornando a posse da terra condição necessária à sua reprodução socioeconómica. Manuela Ribeiro³⁰ destaca três níveis de valores associados à terra: *económico*, na propriedade valorizava-se não só o acesso a um meio de produção fundamental, mas sobretudo a garantia da apropriação e do controle do que a partir dele se produzia; *social*, dado que a posse da terra constituía a principal fonte de prestígio, de poder e de estatuto social – responsável pela estratificação bipolar que opunha *lavradores* e *cabaneiros*; e *ideológicos*, definindo a propriedade fundiária alguns dos mais profundamente arraigados valores da sociedade rural, como a liberdade, a independência e a autonomia familiar e pessoal.

A preservação da unidade produtiva era o objetivo primordial, e essa finalidade determinava as alianças matrimoniais e influenciava as relações de parentesco, que se diluíam quando um membro dessa unidade doméstica deixava de residir na *casa*. O grupo doméstico integrava a família do proprietário, os filhos solteiros e o filho destinado a herdar a *casa*, mesmo depois do seu matrimónio. O sistema sucessório e o esquema de partilhas visavam, antes de tudo, preservar a *casa*, permitindo assim que ela se mantivesse no topo da hierarquia social, dado que a posse da terra era o principal fator de estratificação³¹.

Na senda de Jorge Dias³², podemos também constatar que, até há algumas décadas atrás, era ancorada nas *casas* que as famílias de lavradores concebiam o seu sistema social, que lhes permitia, além da posse dos meios de produção, a organização das festas religiosas. As *casas* integravam um conjunto de bens, recursos, técnicas e pessoas, formando um coletivo ao qual se sujeitavam os indivíduos. A reprodução e a preservação desse conjunto de valores, justificava os arranjos, os acordos e alianças em que se envolviam os elementos do grupo doméstico, abdicando amiúde dos seus interesses individuais³³.

²⁹ Castanheira apresenta-nos um modelo descritivo e uma definição de *casa* em *Transmissão do património e reprodução social: a devolução dos bens e a preservação das Casas de Lavoura de Salto, no Barroso*, p. 136.

³⁰ Ribeiro, “A terra e os camponeses no Barroso”, pp. 344-5.

³¹ Pais de Brito, *Retrato de Aldeia com Espelho. Ensaio sobre Rio de Onor*; Godinho, *O Leito e as Margens. Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*.

³² Jorge Dias, *Rio de Onor: comunitarismo agro-pastoril*.

³³ Castanheira, *Transmissão do património e reprodução social: a devolução dos bens e a preservação das Casas de Lavoura de Salto, no Barroso*, p. 140.

Com *nuances* registadas por O'Neill³⁴ e Paula Godinho³⁵ para o nordeste Transmontano, a casa apresentava-se como unidade básica da sociedade camponesa, tal como se verificava tanto no Baixo Minho como em Barroso, garantindo também a realização das festas religiosas. Mas a realidade mudou³⁶. Se o estatuto, o prestígio relativo e o poder dos grupos domésticos lavradores continuaram a declinar nos últimos anos, mudou também o seu interesse e a sua capacidade para tomar o encargo da organização das festas.

*A religião é uma coisa eminentemente social*³⁷, as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas. Os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os factos religiosos. Sendo coisas sociais, produtos do pensamento coletivo, essa força coletiva impessoal sobrepõe-se às consciências individuais.

Numa perspetiva complementar à que tem sido apresentada – a qual enfatiza o prestígio que o cargo de mordomo visa alcançar – destacamos a capacidade de desapego dos bens, aptidão necessária para garantir formas de angariar fundos e gerir as contas da festa, como outro valor que envolve a responsabilidade desse cargo. O papel assumido pelos mordomos envolve uma dimensão próxima do neófito, na esteira do que nos aponta Turner para outro contexto: *As entidades na liminaridade podem ser classificadas como aquelas que não têm nada de seu. São representados sem estatuto, propriedade, roupas que demonstrem o seu cargo, posição no sistema de parentesco – em suma, nada que os distinga dos outros iniciados*³⁸.

Nesses ritos, estamos em presença de um *momento dentro e fora do tempo* e dentro e fora da estrutura social secular, o que revela um certo reconhecimento de uma multiplicidade fragmentada de laços estruturais. São dois *modelos* alternativos, de inter-relação: um sistema de sociedade estruturado, diferenciado e hierárquico; um segundo sistema, que emerge no período liminar, visto como uma sociedade rudimentarmente estruturada, *communitas*, ou comunhão de indivíduos iguais que se submetem à autoridade geral dos velhos rituais. Assim, para indivíduos e grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que envolve experiências

³⁴ O'Neill, *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*.

³⁵ Paula Godinho, *O Leito e as Margens. Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*.

³⁶ Rodrigues, "A mudança no espaço rural nas zonas marginais: o caso da Terra Fria Transmontana", pp. 385-395.

³⁷ Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 212.

³⁸ Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, p. 95.

sucessivas de alto e baixo, *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de estatuto baixo para alto faz-se através de um limbo de inexistência de estatuto. Neste processo, os opostos constituem-se e são mutuamente indispensáveis.

Os mordomos do São Sebastião, lavradores ricos no geral, têm de pedir, de porta em porta, têm de rogar para dar, sendo essa a atividade que consideram mais ingrata, nos discursos já registados. Se não pedirem, têm pouco para dar e têm de dispor do seu património. Mas ao distribuir os alimentos angariados, dão também o que é de todos, pagam a promessa de toda a comunidade, atuando como mediadores entre os homens e a divindade que propicia as boas colheitas, a boa saúde e a paz. Os camponeses sem terra, os *cabaneiros*, bem como os assistentes vindos de fora, aparecem na festa para receber alimentos, garantindo desse modo que o cerimonial decorra e, em última análise, que as colheitas sejam boas. A sua presença é por isso indispensável. Dito de outro modo, o *cabaneiro* é nesse dia *servido*, agindo por seu turno como intermediário, permitindo o cumprimento da promessa; o lavrador necessita do sentimento igualitário desse instante, sendo para isso obrigado a pedir e a *servir*.

O intervalo de universal confusão constituído pela festa aparece assim realmente como a duração da suspensão da ordem do mundo. É por esta razão que os excessos são então permitidos. Importa agir ao contrário das regras. Tudo deve ser efetuado às avessas.

Dois razões concorrem para tornar recomendáveis a devassidão e a loucura: para se estar mais certo de reencontrar as condições de existência do passado mítico tenta-se fazer o contrário do que habitualmente se faz. Por outro lado, toda a exuberância manifesta um acréscimo de vigor que não pode senão proporcionar abundância e prosperidade à esperada renovação³⁹.

Os atos interditos e exagerados não chegam para marcar a diferença entre o tempo do arrebatamento e o tempo da regra. São ainda necessários os atos às avessas. As pessoas esforçam-se por se conduzir de forma exatamente contrária ao comportamento normal. A inversão de todas as relações parece a prova evidente do regresso do Caos, da época da fluidez e da confusão. Por conseguinte, as festas em que se tenta reviver a primeira idade do mundo, comportam o derrubamento da ordem social. Os escravos comem à mesa dos senhores, mandam neles, troçam deles e estes servem-nos, obedecem-lhes, sofrem afrontas e admoestações.

Na sua forma plena, a festa pode ser definida como paroxismo da sociedade, dado que a purifica e renova ao mesmo tempo. A festa é o seu ponto culminante,

³⁹ Caillois, *O homem e o sagrado*, pp. 112-123.

não só do ponto de vista religioso, mas também do ponto de vista económico: é o instante da circulação das riquezas, da distribuição prestigiosa das reservas acumuladas. É ao mesmo tempo a altura em que, nas sociedades hierarquizadas, se aproximam e confraternizam as diferentes classes sociais e em que, nas sociedades de fraternias, os grupos complementares e antagónicos se confundem, atestam a sua solidariedade e fazem colaborar na obra de criação os princípios místicos que eles encarnam e que habitualmente se tem o cuidado de não misturar.

Os *ritos de passagem* marcam mudanças do indivíduo na estrutura social e, de acordo com os conceitos de liminaridade e *communitas*, essa passagem envolve um renascimento⁴⁰. Para mudar de estatuto, o indivíduo é distanciado da estrutura social, como se morresse ou deixasse de existir naquela posição que ocupava na sociedade. Passa então por um processo liminar, em que está fora da sociedade, colocado num estado de humildade e igualdade, sem estatuto. Só então volta a ser reintegrado na estrutura social, ocupando uma nova posição, como se renascesse. A *communitas* é então não apenas transição mas também transformação. No comentário final da sua obra, Turner declara que a sociedade parece ser mais um processo que uma coisa – um processo dialético com sucessivas fases de estrutura (estrutura social) e *communitas*. Parece haver uma *necessidade* humana, se assim se pode dizer, para participar em ambas as modalidades. O estruturalmente inferior aspira a uma simbólica superioridade estrutural no ritual; o estruturalmente superior aspira a uma *communitas* simbólica e pode ter de fazer a sua travessia do deserto para o alcançar.

A romaria representa mais que um ajuntamento de crentes exclusivamente dedicados a atividades formalmente religiosas. A romaria é vivida como festa, quer dizer, como acontecimento total, que se constitui em ruptura do quotidiano, como irrupção de um *outro* universo⁴¹.

Na obra já referida, Durkheim afirma que

*o aspecto característico do fenómeno religioso é o facto de que ele pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido, em dois géneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas, aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, às quais os interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras*⁴².

⁴⁰ Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, p. 203.

⁴¹ Sanchis, *Arraial: Festa de um Povo (as romarias portuguesas)*, p. 139.

⁴² Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 72.

Podemos considerar que são estes tempos e lugares de transição, entre o sagrado e o profano, entre a romaria e o arraial, que fornecem motivos que resultam, nalguns casos, em conflitos, de maior ou menor dimensão e importância. Da resolução desses conflitos surgem novas modalidades da festa, amparadas no diálogo e na negociação entre a mudança de alguns paradigmas e a continuidade de outros. Mas Boissevain afirma que as igrejas estabelecidas têm perdido poder e habilidade para continuar o seu velho combate contra as celebrações populares⁴³. Alberto Lameiras corrobora esta observação, afirmando que, apesar da ação destruidora das ações festivas feita pela Reforma protestante e, posteriormente, pela revolução industrial, o espírito festivo continua enraizado na cultura europeia.

Uma pesquisa no contexto rural sintrense revelou que, a divisão espacial, entre igreja e salão de um lado, e a sociedade de outro, representava a *expressão simbólica* da separação e antagonismo entre o pároco e a comunidade, conflito que conduziu a um episódico anticlericalismo⁴⁴. Os conflitos em torno dos sacramentos, da festa ou da moralidade, foram de natureza semelhante aos motivos de discórdia que ocorreram no Couto de Dornelas, onde parte dos moradores e o pároco defendiam diferentes concepções acerca do significado da hierarquia e da religião, criando mutuamente dificuldades de acesso aos rituais festivos e religiosos.

O ritual religioso continua a ser um tema mais da comunidade do que de cada indivíduo. A intensa rivalidade, entre aldeias ou paróquias vizinhas, caracteriza muitas comunidades na Península Ibérica, daí a opção comparativa do presente ensaio. Ao organizar as suas próprias festas, cada aldeia valida a sua autoridade religiosa, definindo uma autoidentidade, que requer, no entanto, a presença de *outros* para conferir essa importância⁴⁵. Enquanto continuar a existir uma sociedade rural, haverá ritual comunitário, o qual vai sendo entendido, acompanhado e apoiado pelos párocos locais, permitindo a sua continuidade, ou essa ligação vai sendo atenuada com o passar do tempo, colocando em causa o seu seguimento, na medida em que a Igreja decida forçar a separação entre práticas religiosas locais e crenças formais, validando apenas os comportamentos religiosos e as atividades que tenham lugar dentro do espaço físico da igreja.

As festas de São Sebastião atingiram grande destaque e popularidade no nosso país, ao longo de séculos. No entanto, a sua prática apresenta fases de decadência, ou mesmo de extinção, alternando com épocas de grande fulgor. Se, ao longo dos tempos, a repressão das autoridades religiosas (tendo em conta a

⁴³ Boissevain, “Revitalizing European Rituals”, p. 3.

⁴⁴ Rieglhaupt, “O significado religioso do anticlericalismo popular”, pp. 1213-1230.

⁴⁵ Rieglhaupt, “Os camponeses e a política no Portugal de Salazar – o Estado Corporativo e o ‘apolticismo’ nas aldeias”, pp. 505-523.

recorrente referência documental aos desregramentos associados a esta festa, em diferentes locais do país), não terá tido grande efeito na diminuição da devoção popular, a perda da importância da celebração foi causada sobretudo pelo decréscimo das ameaças das pestes, da fome e da guerra, dos quais o Mártir protegia as populações, através do ritual da dádiva. Mas esse decréscimo do culto deve-se também à perseguição antirreligiosa durante o Liberalismo e os primeiros anos da República, e ainda à substituição por outras devoções e ao *esquecimento* a que o Mártir foi votado, após o Concílio Vaticano II.

Neste contexto geográfico, não se verifica a transferência da festa para o fim-de-semana (excetuando Viveiro de Boticas, aldeia onde a festa se faz sempre no último Domingo de Janeiro) ou para o período de estadia dos emigrantes, no Verão. O dia de São Sebastião não é *dia santo de guarda* ou feriado religioso, portanto a festa não corre o risco de vir a ser *encostada* ao fim-de-semana, facto que eventualmente traria alterações quanto à proveniência, extrato social e idade dos visitantes. Celebrada a maior parte das vezes durante a semana, acorrem à festa devotos das aldeias vizinhas e de maiores distâncias, chegando cedo para participar em mais que uma celebração. Nalguns casos, é notória uma ânsia dos excursionistas urbanos em presenciar várias festas no mesmo dia, formando um cortejo de consumidores apressados que assistem distraídos a trechos intercalados do ritual, muitas vezes coincidentes apenas com a distribuição de alimentos, não impedindo ainda assim que se *mantenha algo de quem dá na coisa dada*.

A festa de São Sebastião é o acontecimento de maior dimensão social abrangido pela circulação do alimento. Começando na unidade doméstica, as práticas festivas percorrem progressivamente círculos concêntricos mais alargados de cooperação envolvendo vizinhos do lugar e culminando com a distribuição alimentar a todas as aldeias da freguesia e a todos os forasteiros que queiram participar na festa. A orientação para assistentes diferenciados, nuns casos quase exclusivamente para a comunidade de habitantes e parentes, noutros casos para forasteiros que chegam em grande número, altera os cuidados com a preparação da festa, a sua visibilidade e alcance e por isso a consideração dos que nela se envolvem, representando o prestígio da aldeia. A semântica das celebrações torna-se vaga e imprecisa, na medida em que se tornam objetos de consumo maciço. Dado o elevado número de festas que se transformaram em espetáculo, sobressaem por vezes discursos de produção e de consumo diferenciados entre dois níveis, dado que os que produzem e os que consomem têm diferentes linguagens⁴⁶.

⁴⁶ Mesnil, *La Fête masquée: dissimulation ou affirmation*, pp. 11-33.

Tal não parece afetar a principal intenção das festas de São Sebastião em Barroso: organizar uma distribuição alimentar em grande escala, satisfazendo o maior número possível de visitantes, agradecendo de forma eloquente as graças recebidas. Neste sentido, não parece existir dissipação de bens, nem dispêndio de produtos e trabalho, tendo em conta que se trata de pagamento de uma promessa; por isso não partilhamos das opiniões que sugerem aproximação à prática do *potlach*. Embora tomando em conta alguma disputa entre aldeias próximas, competindo quanto à obtenção da maior assistência, envolvendo grandes quantidades de alimentos ou avultadas quantias gastas, não parece que essa rivalidade implique um desafio que vise diminuir o prestígio dos convidados.

As festas são recriadas em cada ano, tendo por fundamento o pagamento de uma promessa, em resultado de uma época passada em prosperidade, paz e saúde. A dádiva alimentar executa essa penhora individual e coletiva; vem do passado e segue para o futuro. Para além desta intenção, será importante destacar as distinções de rivalidade entre aldeias. No Couto anunciam: *Aqui não se dão papas, aqui damos arroz!* Nas Alturas avisam: *vais ao Couto? Leva para ti e para outro*, expressões a que se junta o uso de *vocabulário de intensificação*: o maior número de pães distribuídos, a maior toalha de linho, a festa mais concorrida, a mais tradicional, ou a mais antiga, entre outras expressões de competição.

Como acontece noutros contextos, a dádiva, facto social total, onde se mesclam o domínio religioso e sociológico, reflete contudo essa contradição de atrair e separar os que nela se envolvem. A oferta de alimentos é um convite que não pode ser negligenciado, pois *recusar receber equivale a declarar a guerra, é recusar a aliança e a comunhão*⁴⁷, sendo a aceitação entendida como início ou continuidade de uma ligação espiritual. A importância que a circulação da broa benzida adquire, levada por vezes para lugares distantes, para a família e amigos que não assistiram à festa, dá conta de relações sociais alargadas. Nalguns casos, é significativo o seu envolvimento num sistema de troca com outros produtos usados em ocasiões cerimoniais. Uma família de Salto envia a broa benzida para parentes de Agra, dos quais recebe em troca grão de milho-miúdo, usado no fabrico das filhoses cerimoniais do Sábado de Entrudo. O cereal, usado na broa, no carolo, na pada, nas fogaças, nas filhós ou nas papas, foi sempre e continua a ser o alimento central da festa. O termo polissémico *pão* designa, além do alimento primordial, também o grão e a farinha, a capacidade da terra onde é semeado, do carro onde é transportado, da caixa e do canastro onde é guardado. Seja centeio para o *carolo*, trigo para as *padas*, milho-miúdo e milho americano para as *papas*

⁴⁷ Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, p. 69.

que dão o nome à festa de Samão e Gondiaães, entre muitas outras em todo o país conhecidas como *festa das papas*.

A associação da festa de São Sebastião com as papas ou mais genericamente o bodo, faz conhecida uma aldeia, coloca-a num almejado lugar visível do *mapa turístico* atual. Mas o alimento tradicional e icónico pode variar ao longo do tempo, conforme o que se queira e seja possível apresentar como símbolo do lugar e da comunidade. Nos últimos anos deixou de se dar papas na maior parte dos lugares, passando em Dornelas a distribuir-se arroz, substituto evidente do milho-miúdo com o qual se confeccionavam as papas, e em Salto deixou de se servir o carolo, um quarto de pão centeio, substituído por uma simples pada de trigo.

Os alimentos, como marca identitária e meio de comunicação, adquirem significado simbólico, e como todos os símbolos, transcendem a situação em que são usados⁴⁸. Alimentos e lugares podem ser mutuamente celebrados. Alimentos particulares podem constituir-se como ícones de lugares específicos. Os dirigentes das comunidades podem selecionar um alimento, produzido localmente, para representar o lugar – para os próprios e para os outros. Os alimentos têm capacidade para transmitir significado sobre a identidade e o meio social; é preciso saber ouvir a *voz da comida*. A comida, enquanto meio de troca ou dádiva, pode gerar conflitos, mimetismo, um instrumento de autoexpressão, e/ou um veículo para as relações de negociação social.

De um modo geral, a preparação dos géneros alimentares é feita em diferentes locais, normalmente públicos, como a *Casa do Santo*, substituindo as casas dos lavradores-mordomos. A *Casa do Santo*, na qual se cozinham alimentos e armazenam utensílios – como a *vara*, os potes de ferro, as toalhas de linho e os açafates – tem sido, para além do já referido caso de Dornelas, uma das fontes de conflitualidade entre o pároco e a população, reclamando ambos a sua propriedade⁴⁹. Também a natureza do espaço em que a oferenda é partilhada tem vindo a ser alterada. Se durante muito tempo a função dos espaços era modificada durante o período da festa (realizada num campo em pousio) voltando depois à sua função habitual, ultimamente tem-se verificado uma fixação do sítio de distribuição do bodo, transferido para o espaço sacralizado do adro da igreja (Salto), para a rua principal da aldeia (Dornelas) ou para terrenos adquiridos, através de doações e posterior emparcelamento, pela ‘Comissão de Festas’ (Samão). Nesses casos em que o ritual passou dos terrenos de cultivo para espaços definidos e encerrados por

⁴⁸ Adema, *Festive Foodscapes: Iconizing Food and Shaping of Identity and Place*, p. 10.

⁴⁹ Apenas em Salto não existe Casa do Santo. Um registo da paróquia, relativo aos bens relativos à festa, indica a existência de uma vara de prata, entregue ao mordomo de cada ano, mas entretanto desaparecida.

muros, além da transferência do local de consumo dos alimentos, pode ser constatada uma mudança de percurso da procissão. Nalguns locais a imagem é levada, amparada numa toalha de linho, para ser dada a beijar no campo (o Campo das Papas, designação de sentido propiciatório), imediatamente antes da distribuição dos alimentos, como acontece em Samão, a aldeia que mais procura manter os costumes associados à festa, tal como estava associado a uma sociedade rural do passado, antes das alterações demográficas, económicas e sociais. O transporte por carro de bois dos açafates com broas, das malgas de papas e de carne gorda, seguido de outro carro com o pipo de vinho⁵⁰, e em particular a distribuição das papas de milho, feita sobre uma extensa toalha de linho estendida sobre a erva do lameiro, são outros dos mais visíveis desses traços.

Em cada uma das localidades referidas, as festividades apresentam variantes – quanto aos alimentos, à sua confeção, distribuição e modos de partilha, à sua antiguidade, aos espaços de distribuição, à nomeação de mordomos e ao peditório, ao número de participantes – visando todas a mesma oferta altruísta, tendo por base o cereal, o *pão*, metáfora do alimento espiritual, sacralizado antes de ser consumido. Numa data aprazada, essa dádiva periodicamente repetida contribui para mitigar a escassez tanto de alimentos como de relações sociais de proximidade, reafirmando uma conotação mística, embora breve, entre grupos e indivíduos. Elemento essencial no ritual de divisão de alimentos em várias festas de Barroso, o uso da vara – medida e atributo de autoridade – parece dar resposta à advertência apocalíptica revelada na gravura de Dürer, na qual o cavaleiro do corcel negro espalha a fome, desequilibrando a balança da justa distribuição de bens. A singela vara dos juízes/mordomos contraria as ameaças causadoras da escassez de alimentos, representando a utopia da partilha e da moderação, num momento efémero de reequilíbrio social.

⁵⁰ Em Salto, em anos recentes foi reintroduzido o carro de bois para transportar um pipo de vinho, decisão que, entre outras, assinalou um processo ponderado entre o pároco local e os membros da comissão de festas, no sentido de retraditionalizar o ritual festivo.