

## «Quem faz o arraial é o povo»: mudança social e mudança cultural

*O texto que se segue constitui parte de trabalhos mais amplos em que se procura analisar as estruturas e os processos sociais numa região do Noroeste português, em especial na freguesia de Fonte Arcada, do concelho de Penafiel<sup>1</sup>. Região minhota de antigo povoamento denso e disperso, com elevadas taxas de natalidade, com fortes percentagens de jovens e de mulheres, aí foi sobrevivendo até hoje uma economia camponesa de alta incidência de arrendamento.*

*Sabe-se que a tese da imutabilidade das colectividades camponesas, que retirava outrora alguma verosimilhança do seu relativo isolamento económico, demográfico, cultural, constitui um mito bem mais resistente do que a realidade que pretende descrever. Por um lado, as solicitações exteriores e as formas de dominação impostas pelos espaços envolventes vão determinando modificações na dinâmica das «funções externas» cumpridas pelo espaço rural. Por outro lado, vão-se aí também alterando os modos de preservar a coesão da vida social, de estabelecer e manter as solidariedades — as respectivas funções «internas».*

*A aparente constância das estruturas sociais em Fonte Arcada, dos seus regimes demográficos, da sua paisagem agrária, das suas formas produtivas, não deve assim fazer esquecer significativos aspectos de mudança em curso na freguesia.*

*A região do Noroeste é tradicionalmente fornecedora de força de trabalho, quer em benefício do estrangeiro, quer por via de migrações internas. A partir dos anos 50 do nosso século, as modificações na lógica e no ritmo de crescimento económico da formação social portuguesa envolveram novas e consideráveis vagas de êxodo rural e fluxos maciços de emigração que acentuaram dramaticamente os desequilíbrios regionais e a litoralização populacional.*

*Em Fonte Arcada, porém, as migrações pendulares para o Porto constituem a resposta mais geral dos camponeses à sua progressiva inviabilização económica. Resposta que se traduz numa alternativa quer à modernização agrícola, quer à implantação industrial local, quer à emigração e mesmo, em parte, às migrações internas definitivas.*

*Deste modo, pode-se falar em alterações importantes na composição e no peso relativo das classes sociais locais. A pouco e pouco, os que*

---

<sup>1</sup> Trabalhos ainda não terminados que se desenvolveram, em boa parte, em colaboração com José Madureira Pinto, da Faculdade de Economia da Universidade do Porto, e contam com o apoio da Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

*trabalham na cidade sem abandonarem a pequena parcela de terra própria ou arrendada, de que a família assegura o amanhã ao longo da semana — os camponeses parciais ou semiproletários —, vão ganhando dimensão numérica e social na freguesia.*

*Se as transformações nos grupos sociais tendem a associar-se a mudanças nas práticas colectivas e nas referências simbólico-culturais, então a análise da festa poderá contribuir para revelar tais mudanças.*

Dentro do que designámos por «funções internas» do espaço rural, para as distinguir e, até certo ponto, para as contrapor às funções que esse espaço desempenha perante os processos urbano-industriais (as «funções externas»), a festa constitui um elemento essencial.

Não se trata de tomar *a priori* posição sobre a dualidade de interpretações fornecidas quanto a ela: há, com efeito, quem veja na festa um momento forte de contestação da ordem social e quem, pelo contrário, lhe encontre funções decisivas de revigoração e de integração institucionais. Posta a questão nestes termos abstractos, não parece ter resposta útil. Não só a festa se desdobra numa pluralidade de festas, diversas nas suas inserções históricas, nas suas determinações e nos seus efeitos, como provavelmente cada uma delas conterá elementos quer de integração quer de ruptura.

Dizer que as festas aldeãs desempenham funções internas ao espaço rural em que ocorrem significa então, e apenas, reconhecer que elas constituem normalmente uma ocasião de encontro e de auto-reconhecimento do grupo celebrante, que elas tendem a reavivar a rede de relações, a reforçar, através de ritos lúdicos, mágicos ou religiosos, a coesão e a solidariedade, por vezes selectiva, entre vizinhos. Saber se essas funções, ao cumprirem-se, envolvem conformismo perante processos sociais mais amplos, ou desenvolvem antes o fermento de contradições mais ou menos frontais com esses processos, corresponde a uma outra questão e a um outro nível de análise.

Do que não haverá dúvida é que as transformações ocorridas nos costumes e nas festas tradicionais, quando estas e aqueles ainda se mantêm, constituem um revelador importante da dinâmica global nos processos sociais locais.

Sabe-se como estudos referentes a outras formações sociais indicam o declínio dos costumes e das festas aldeãs. Para França, por exemplo, foi proposta uma periodização<sup>2</sup> que faz datar da guerra de 1870 o primeiro recuo significativo de tais festas e costumes, acelerado no nosso século com a guerra de 1914-18. A uma certa recuperação no início dos anos 20 teria sucedido, a partir de meados da década, a regressão sem retorno, apesar dos esforços em contrário que a juventude agrária católica (JAC) desenvolveu nos anos 30. A evolução teria sido no sentido da supressão pura e simples, quer das festas tradicionais de índole religiosa, quer das festas profanas; umas e outras tendem a privatizar-se, confirmando a passagem ao nível familiar do que outrora revestia dimensão comunitária. E mesmo as festas em honra dos patronos das paróquias, por vezes as únicas que ainda se estendem ao conjunto dos vizinhos, mudam substancialmente de características.

<sup>2</sup> Georges Duby e Armand Wallon (direcção), *Histoire de la France Rurale*, t. 4, Paris, Seuil, 1976, pp. 331 e segs.

A ausência em Portugal de estudos sistemáticos sobre o tema impede simultaneamente uma visão de conjunto e comparações pertinentes. Mas nem por isso teria menos interesse a observação local quer das cerimónias de base familiar mais ou menos alargada (baptismos, comunhões, noivados, casamentos, funerais), quer das festas directamente ligadas ao calendário agrário e aos processos produtivos (vindimas, espadeladas, desfolhadas), quer ainda das festas de dimensão tendencialmente global (procissões e outras cerimónias do calendário religioso; festas profanas como o Carnaval e as Maias; festas compósitas como a festa da árvore e os leilões).

Pelo nosso lado, não nos é no entanto possível percorrer o conjunto das manifestações festivas que se realizaram ou ainda se realizam em Fonte Arcada, nem tentar a reconstituição exaustiva do respectivo processo evolutivo, já que a única fonte disponível dessa reconstituição é a memória, com as suas inevitáveis imprecisões e lacunas, dos mais idosos habitantes da freguesia.

Depois de uma breve alusão às festas ligadas à produção agrícola, centraremos assim a atenção na festa da árvore e na dos leilões.

Os velhos camponeses de Fonte Arcada relembram os tempos antigos como tempos difíceis de fome e de trabalho duro, mas também, ao que não será sem dúvida estranha a tendência para glorificar a própria juventude, como tempos em que as festas, a música, os bailaricos tinham um lugar bem mais importante do que agora. O enfraquecimento actual das comemorações colectivas parece para eles ligar-se a egoísmos, rivalidades e conflitos entre vizinhos: «hoje o povo desconfia uns dos outros.»

Numa época em que a mecanização era inexistente e em fases de tarefas exigentes, os braços disponíveis de cada família camponesa, mesmo numerosa, eram insuficientes para as levar a cabo. Para além do recurso ao assalariamento, fora do alcance de muitos agricultores, a forma habitual de responder a esses períodos de ponta residia no funcionamento de extensas redes de entreajuda. O trabalho agrícola de favor, implicando reciprocidade, constituía igualmente ocasião de divertimentos, consagração simbólica de boa colheita e da solidariedade entre a gente da aldeia.

Esses colectivos de trabalho e de festa funcionavam, no caso do linho, em três momentos essenciais: a arrinca, a espadelada e as fiadas. Tratando-se de uma produção simultaneamente exigente em trabalho e sem complexidades técnicas incomportáveis, ela estava naturalmente destinada a desenvolver-se, no quadro da economia camponesa, em articulação com a indústria doméstica de fiação e tecelagem<sup>3</sup>. Em Fonte Arcada, o linho ia assim, juntamente com a lã, fornecendo as famílias em panos de casa e em vestuário; o pouco que sobrava do autoconsumo e do pagamento de rendas destinava-se à comercialização local. Apesar da implantação e crescimento da tecelagem industrial do linho de rama importada, e sobretudo da indústria algodoeira, que se inicia em Portugal nos finais do século XVIII, que vão progressivamente liquidando essa produção artesanal, a verdade

---

<sup>3</sup> Cf. Armando Castro, *A Evolução Económica de Portugal dos Séculos XII a XV*, III, Lisboa, Portugália Editora, 1966, p. 334. Para uma descrição das operações do linho veja-se J. Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa*, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional, 1975, pp. 88 e segs., e Ernesto Veiga de Oliveira, Fernando Galhano e Benjamim Pereira, *Tecnologia Tradicional Portuguesa — O Linho*, Lisboa, INIC, 1978.

é que ela se manteve na freguesia, de forma generalizada, durante todo o século passado, para só sossobrar definitivamente há pouco mais de vinte anos.

A durabilidade da produção, bem para lá do que um interesse exclusivamente económico justificaria, estará sem dúvida ligada aos diferentes graus regionais de autarcia camponesa, de monetarização, de dimensão das famílias. Mas os elementos de ordem ideológica terão igualmente desempenhado um papel relevante.

Sabe-se, com efeito, como à cultura do linho, que remonta à pré-história e se intensifica sob o domínio romano, estão associados inúmeros mitos e crenças populares; como as virtudes da planta são reveladas e celebradas em festas e ritos de que as «orvalhadas de S. João» constituem exemplo; como os instrumentos utilizados, e em especial a roca, têm uma forte carga simbólica em namoros, noivados e casamentos; como ao próprio tecido, finalmente, está ligada a noção de pureza e são múltiplos os seus usos na liturgia católica<sup>4</sup>. O elemento mais significativo será provavelmente, em todo o caso, o que se refere ao bragal da família camponesa, revelador de prestígio e de fortuna, ao dote e ao enxoval, peças importantes das estratégias matrimoniais. Com efeito, a fabricação e a acumulação de panos traduzia-se na acumulação de capital simbólico, ele próprio valorizado em momentos decisivos do ciclo familiar, como quando do casamento de filhas. Não só esse capital simbólico representava e exibia, ao longo do tempo, o capital económico familiar, como reflectia as «prendas» da noiva, desde cedo e com sucesso socializada nas técnicas de fiar e de tecer e assim consagrada no domínio privilegiado da feminilidade.

Já se vê que o esvaziamento de todos estes simbolismos e a valorização alternativa do consumo de produtos da indústria indiciam claramente profundas transformações, a todos os níveis, nas colectividades rurais.

Em Fonte Arcada, com o desaparecimento da produção do linho, terminaram naturalmente as práticas festivas que lhe estavam ligadas. A sua importância económica e simbólica revela-se, no entanto, na minúcia com que ainda hoje, espontânea e gostosamente, são relatadas as diversas fases da cultura, e em especial a espadelada, praticada nas eiras por dezenas de raparigas e seguida do «serão», noite de confraternização, de música, de dança.

Também as vindimas e desfolhadas eram ocasião de danças e cantares, bem como de refeições colectivas melhoradas<sup>5</sup>. Só que a entreaajuda tradicional, suporte desses cerimoniais costumeiros, vem diminuindo progressivamente. Alguns agricultores, os mais pobres, invocam a impossibilidade de dar coisa condigna de comer aos convidados como causa de renúncia aos pedidos de ajuda. Outros referem que só os caseiros a praticam hoje, já que os proprietários, por não a poderem retribuir, são forçados a pagar a trabalhadores. Apenas um caseiro, empregado no Porto, afirmou haver agora mais ajudas do que dantes, por falta de gente para trabalhar regularmente. Mas as ajudas que referia não implicavam a simples troca de trabalho, pois envolviam a retribuição em trabalho do empréstimo de juntas

---

<sup>4</sup> Cf. Ernesto Veiga de Oliveira *et alii*, *op. cit.*, pp. 179 e segs.

<sup>5</sup> Sobre a universalidade da refeição terminal, mais ou menos cerimonializada, quer nos «ritos de passagem», quer no fim de trabalhos agrícolas colectivos, ver Arnold Van Gennep, *Manuel de Folklore Français Contemporain*, t. 1, V, Paris, Ed. A. et J. Picard et Cie., 1953, pp. 2339 e segs.

de bois para lavrar a terra. E, em geral, a procura de ajudas, como nos foi explicado, incidirá, sempre que possível, em pessoas que não possuem terra, justamente para minimizar as contrapartidas.

No caso das vindimas, para além do convívio durante as refeições partilhadas com quem viesse ajudar, era a fase de pisar o vinho que, exigindo uma participação colectiva numerosa, proporcionava as formas de sociabilidade festiva em que as cantigas ao desafio, frequentemente acompanhadas à viola e harmónio por amigos da casa, desempenhavam papel primordial. Quer a mecanização substitutiva dessa fase do trabalho, quer a redução ao núcleo familiar, apenas eventualmente reforçado por um ou outro empregado no Porto, foram porém eliminando as dimensões extraprodutivas de tais tarefas. O mesmo se poderá dizer das desfolhadas, cada vez mais feitas à tarde, em casa, sem prolongamentos festivos. Vindimas e desfolhadas vão-se assim privatizando, vão deixando de constituir, na freguesia, um tempo forte de união alargada e de consagração da interdependência.

A exiguidade produtiva de muitas microparcelas numa agricultura complementar, a falta de gente com presença regular nas explorações familiares desfalcadas pelo trabalho exterior e, portanto, sem disponibilidades para a indispensável retribuição dos favores, a perda de gosto dos mais jovens por tais formas de trabalho e de convívio («os rapazes antes querem o café»), serão sem dúvida factores importantes dessa quebra de vitalidade.

Por outro lado, a contabilização rigorosa das prestações e contrapartidas no processo de entreajuda, abertamente invocada e reconhecida pelos respectivos participantes, é bem significativa do desvendamento do carácter económico dos favores, outrora vividos sob a forma exclusiva do desinteresse, da solidariedade e da gratuitidade. E o tempo da irrupção sem disfarce do económico, ou, para usar uma expressão de Bourdieu, a passagem numa «economia em si» a uma «economia para si»<sup>6</sup>, é também o tempo da decadência irremissível das práticas que mais intimamente ligavam a produção à festa.

A festa da árvore ou do mastro, celebrada no dia 25 de Julho, dia do patrono S. Tiago, é a única que se mantém hoje como festa comunitária. Ela prossegue, com características diferentes embora, no fim-de-semana mais próximo do S. Domingos (4 de Agosto), de forma que se fala em Fonte Arcada na comemoração conjunta dos dois santos e se diz que a cerimónia da árvore apenas serve para anunciar o S. Domingos.

O derrube da árvore, saudado por zés-pereiras e foguetes e comemorado com uma primeira rodada de vinho a dar ânimo para a caminhada, inicia as cerimónias. Medido o tronco, cuja dimensão ultrapassa frequentemente 30 metros e é motivo de orgulho na freguesia, tira-se-lhe a maior parte da ramagem e, apoiado em traves, começa o seu transporte aos ombros de muitos homens. À frente do cortejo seguem o juiz da festa e as raparigas (mordomas) que nesse ano participaram na organização, bem como as que estão já indigitadas para o ano seguinte. As primeiras levam o pão que mais tarde será distribuído e as outras transportam hortênsias para engalanar o mastro no ponto de chegada. Um número considerável de acompanhantes fecha o cortejo. Volta e meia é preciso

---

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 193.

descansar. Nas paragens, uma das quais à porta do café, todos se servem de vinho e cerveja que os mordomos oferecem. Entre risos e desafios vão-se recuperando forças, bem necessárias sobretudo para a fase final do trajecto, em que, abandonada a estrada, a árvore é carregada até ao cimo dum monte perto do limite da freguesia. É aí que, finalmente, depois de coberta de flores por raparigas e crianças, ela é introduzida num buraco cimentado e erguida, com auxílio de cordas, através de complexas e delicadas operações. Uma enorme pipa de vinho foi igualmente transportada por uma junta de bois. Pão e vinho são então liberalmente distribuídos, não sem que se vá contudo fingindo excluir os que «não têm os ombros vermelhos». Quem não pôde ou não quis acompanhar o cortejo espera-lhe a chegada junto das barracas de comes e bebes e de divertimentos, previamente instaladas no local.

No sábado de S. Domingos realiza-se o arraial com baile — a noitada —, que só termina pelas 2 horas da manhã.

Fogueteiros da freguesia em competição para o fogo de artifício mais vistoso e conjuntos típicos, que em 1980 vinham de Matosinhos e da Maia, animam a festa. Os conjuntos ocupam dois coretos-palcos e exibem desde pandeiretas a violas eléctricas ligadas a sistemas de amplificação e altifalantes. O *disco-sound* infiltra-se, embora sem ganhar supremacias, entre as modinhas cantadas pelos vocalistas com letras (e comentários laterais) bem picantes para os ouvidos tradicionais. Mas nenhum incitamento faz que se formem pares de dançarinos: só homens, já um pouco tocados, uns com os outros, ou raparigas, se atrevem a usar a pista.

É pois um baile de ver, um espectáculo de desfrutar. Não admira, assim, que seja menos maciça que outrora a presença dos mais velhos, nem que os jovens com acesso à cidade, desdenhando, por razões opostas, da música e do ambiente, cedo ponham as motorizadas a funcionar.

Mas, apesar de tudo, é a noitada, juntamente com a tarde de domingo, que reúne o maior conjunto de pessoas em todo este ciclo festivo. É nela igualmente que se tornam mais visíveis os mecanismos de inclusão-exclusão próprios da festa comunitária, que mais nitidamente surge a distinção entre «nós» e «os outros»: embora hoje a presença da Guarda tenda a dissuadir eventuais contendores, não era dantes raro, com a ajuda do vinho, degenerarem em rixas mais ou menos violentas as rivalidades entre freguesias.

No domingo imediato encerram-se os festejos. De manhã, uma procissão com seis andores engalanados vai da igreja principal até à capela seiscentista de S. Domingos, situada junto ao local do mastro, e um sacerdote convidado celebra missa. Um dos coretos é ocupado pela banda, ensaiando peças clássicas, que serão à tarde ouvidas com atenção por velhos camponeses, presentes desta vez em número significativo.

À tarde, enquanto algumas pessoas assistem na capela a um sermão sobre a vida de S. Domingos, a maioria vai confraternizando em torno das barracas espalhadas pelo monte: compram-se brinquedos para os miúdos, experimenta-se a pontaria nas tendas de tiro, come-se, bebe-se, joga-se às cartas. Também não faltam os foguetes, para ir assinalando os diferentes momentos da festa.

Lá mais para o fim do dia, rezado o terço, inicia-se nova procissão, que vai do adro da capela até ao mastro, circunda-o e regressa. Agora, praticamente todos os presentes participam, ou, pelo menos, assistem à procissão; ela concentra os elementos que vinham funcionando de forma

mais ou menos dispersa. *Majorettes*, cujos trajos e ademanes nada rurais introduzem uma nota insólita adicional nas cerimónias, abrem o cortejo. Seguem-se uma fanfarra, que tinha vindo a tocar marchas marciais, os andores, os mordomos e mordomas, os anjinhos, o juiz da festa, o pálio, a banda, os devotos.

Resta apenas a solenidade da transferência de poderes. Cada um dos mordomos e mordomas tinha o encargo de arranjar substituto para o ano seguinte: os respectivos nomes já haviam sido anunciados na missa da manhã. Agora, ao som da banda e da fanfarra, os do ano e os do seguinte alinham uns em frente dos outros, os homens de fato domingueiro, as raparigas de saia e blusa de cor e modelo uniformes. O juiz, a quem são devidas as honras de personagem central, bate as palmas: os homens avançam, abraçam-se e trocam as braçadeiras que os identificam como responsáveis. Seguem-se as raparigas.

O epílogo solene garante a continuidade da festa.

Embora sumária, a descrição será suficiente para revelar a separação temporal rigorosa entre a fase de que está excluído qualquer elemento de religiosidade convencional — a fase do mastro —, que, de resto, é a que directamente se liga à comemoração do orago da freguesia e tem indiscutível importância na economia global da festa, e aquela — o S. Domingos — em que se misturam elementos religiosos e profanos, arcaicos e modernos, participativos e de espectáculo.

O rito da árvore não é, na região, exclusivo de Fonte Arcada. Também se celebram festas do mastro nas vizinhas freguesias de Parada, Cete e Paço de Sousa, embora o cerimonial seja aí bem mais simples. Em Paço de Sousa, por exemplo, ele é pintado de azul e branco e fica de um ano para o outro: trata-se então apenas de o erguer.

De resto, em Fonte Arcada, ninguém conhece as origens ou as razões do rito da árvore: «O mastro é uma tradição, não tem utilidade nenhuma; podia pintar-se o tronco e manter-se de uns anos para os outros ou levar-se de tractor», diz-nos um camponês dos mais interessados na continuidade da festa.

O conflito virtual entre o sentido prático e o culto da tradição é assim superado pelo imperativo de preservar e transmitir o que se herda, apesar de não serem manifestos os objectivos e parecerem até totalmente inúteis certos elementos dessa herança. Mesmo quando ficou perdido o sentido das crenças originais, ou desapareceu a memória da ligação entre os comportamentos rituais e os antigos mitos — os antigos sistemas simbólicos constituindo formas reguladas de narração do sagrado —, os ritos podem sobreviver como marca de velhas tradições<sup>7</sup>.

Sabe-se que os ritos desempenhavam frequentemente, em colectividades camponesas, funções prático-produtivas importantes: eles tinham simultânea e inseparavelmente uma eficácia imaginária ou mágica e uma eficácia real que lhes advinha da regulação dos processos de trabalho<sup>8</sup>. Desta última havia justamente em Fonte Arcada um costume ilustrativo, que hoje só esporadicamente se mantém: tratava-se de assinalar o termo das sachas do milho com a implantação de pequenos troncos nos campos. Marcava-se

---

<sup>7</sup> Sobre as relações entre mitos e rituais ver Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 257 e segs.

<sup>8</sup> Cf. Marc Abeles, *Anthropologie et Marxisme*, Bruxelas, Éditions Complexe, 1978, pp. 97 e segs

assim, com um sinal visível, a diligência dos respectivos agricultores e estabelecia-se na freguesia uma competição que redundava em sanção moral pública dos preguiçosos. Este costume prestava-se por vezes a pequenas vinganças pessoais, já que acontecia deitarem-se abaixo troncos erguidos por certos agricultores, por forma a fazer crer que se encontravam entre os retardatários.

Em qualquer caso, o mastro colectivo assinalaria o fim obrigatório das sachas para todos: ele representava o marcador dum ritmo de trabalho ligado ao calendário agrícola.

Mas a utilização da árvore está seguramente ligada às extensas e antiquíssimas hierofanias vegetais. É impossível deixar de invocar, a este respeito, a sua simbologia polivalente, os mitos metafísicos ligados à árvore da vida, os ritos de inúmeras sociedades camponesas e em especial o «cortejo da árvore de Maio»<sup>9</sup>. A árvore representa, com efeito, a capacidade de regeneração cíclica do universo, das forças naturais e humanas que o habitam; são múltiplos os relatos de ritos, de divertimentos, de danças populares que à sua comemoração se associam. Como lembra, por outro lado, Gilbert Durand, a grande frequência mitológica e ritual das práticas ascensionais — de que o transporte e o erguer do mastro constituem exemplos — está ligada à valorização positiva de todas as representações da verticalidade e da ascensão<sup>10</sup>.

Por último, e num outro plano, parece clara a ligação entre esse Sísifo menos trágico que é a subida à colina de árvore às costas e o reconhecimento do mérito da força física e da capacidade de esforço e diligência, que as condições do trabalho camponês tornam uma constante da respectiva ideologia: os participantes não perdem, de resto, a ocasião para verberar ironicamente aqueles que «bebem muito, mas puxam pouco».

Claro que todo este ciclo do S. Tiago-S. Domingos não pode ser improvisado: a organização é, pelo contrário, complexa, dispendiosa, consumidora de tempo. A comissão organizadora, funcionando todo o ano, tem de se encarregar dos preparativos, de dialogar com o pároco e de cumprir o encargo, nem sempre fácil, de conseguir os novos membros para o ano seguinte. Mas a sua mais difícil função consiste, naturalmente, em reunir fundos para fazer face às despesas, entre as quais avultam a dos contratos, celebrados com larga antecedência, da banda, fanfarras e conjunto, para além do pagamento à Guarda.

O orçamento previsto para 1980 rondava os 170 000\$ e em Maio ainda só estava apurada menos de metade dessa quantia, apesar de as nove mordomas já há muito andarem fazendo peditórios. Pelo seu lado, dos nove homens casados (mordomos) que completam a comissão, só dois são agricultores: os outros trabalham no Porto e são eles que conseguem o essencial dos fundos através da venda de rifas aos seus colegas de profissão. Não ficam por aqui, no entanto, os meios utilizados para a cobertura financeira da festa. Os negociantes das tendas de divertimentos e de

---

<sup>9</sup> Cf. Mírcea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1977, pp. 31 e segs. e 323 e segs.; Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Poitiers, Bordas, 1969, pp. 390 e segs.; para dar apenas um exemplo actual, que pude presenciar, os índios mexicanos da tribo dos Tzotzils, vivendo nos arredores de San Cristóbal de las Casas, associam à cruz cristã o velho culto maia da árvore da vida: as cruzes de madeira, objecto de adoração, são envolvidas por ramagem periodicamente renovada.

<sup>10</sup> Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 138 e segs.



comes e bebês pagam parte das despesas de iluminação e dão ainda, eventualmente, contributos adicionais. No próprio sábado de S. Domingos, com a ajuda de zés-pereiras e foguetes, um último peditório aproveita a presença de familiares não residentes e de forâneos em visita. E recentemente, após o termo da festa autónoma dos leilões, foram estes reconvertidos ao objectivo de angariar mais algum dinheiro para a festa, de resto com bons resultados.

Bem significativo de todo o empenhamento posto no sucesso da organização é o facto, narrado pelo juiz da festa, de tanto ele como os outros oito mordomos se terem previamente comprometido a pôr 5000\$ cada um do seu bolso, caso fosse necessário completar a cobertura dos gastos.

Os «leilões do Menino Jesus» constituíam a outra cerimónia global e compósita na freguesia, até serem interrompidos, em 1978, com a doença do pároco de então.

Realizavam-se em três domingos de Janeiro, não forçosamente consecutivos, e remontam igualmente a tempos que nem os mais antigos sabem identificar. Mas aqui os objectivos «utilitários» são bem nítidos: tratava-se de conseguir fundos para as obras da igreja.

A freguesia, por força dos leilões, está desde sempre dividida em três grandes zonas contíguas, agrupando conjuntos relativamente equilibrados de lugares e de fogos. A ordem de participação nos leilões era atribuída sequencialmente a cada uma dessas zonas: a última de um determinado ano seria a primeira do ano seguinte. Facilmente se entende a razão dessa rigorosa rotatividade se se tiver em conta a imposição costumeira de que cada sector devia conseguir mais dinheiro do que aquele que o precedeu, imposição levada tão a sério que, quando isso não ocorria no apuramento de contas, era obrigatório o recurso a dádivas adicionais para escapar à sanção moral do incumprimento da tradição. Se não fosse a definição da rotatividade, portanto, impor-se-iam cargas excessivas aos lugares deixados mais frequentemente para o último domingo e desvalorizar-se-iam ao nível simbólico os que fossem sistematicamente afastados dessa posição.

Em cada um dos domingos, o início da festa era marcado pela saída do cortejo de oferendas de locais previamente fixados; mulheres e homens da zona transportavam os presentes em direcção ao adro da igreja e depositavam-nos em bancadas que aí tinham sido erguidas. Também já lá estavam o estrado a ser ocupado pelos leiloeiros, um balcão para venda de bebidas e comidas ligeiras, bem como se tinha delimitado, por cordas, um espaço reservado à exibição de grupos folclóricos. Junto ao altar da igreja, finalmente, ficava exposto um presépio durante todo o tempo de duração dos leilões.

Ao contrário do S. Tiago-S. Domingos, o espaço da festa coincidia assim com o espaço privilegiado da sociabilidade aldeã tradicional, particularmente em regiões de *habitat* disperso — o adro da igreja —, hoje, de resto, em muitos casos suplantado por outros locais de convívio. Nem por isso, contudo, a dimensão estritamente religiosa assumia significado principal: limitava-se ela a uma breve prática, em cada um dos três domingos, logo após a chegada do cortejo.

Os presentes eram então leiloados e frequentemente arrematados pelos que os ofereciam, ou às vezes também, no caso de raparigas solteiras, pelos seus namorados. Havia igualmente o costume de apresentar a «prenda das raparigas», paga pelos mulheres da respectiva zona.

As oferendas habituais eram sobretudo produtos do trabalho camponês, incorporando ou não transformações caseiras: gigas de milho ou de batatas, vinho e aguardente, presunto e bolos. O primeiro elemento de rivalidade tinha que ver com a qualidade e a apresentação das oferendas, já que elas não deixavam de simbolizar e exhibir o trabalho, o saber ou a riqueza dos seus ofertantes.

O mais importante elemento de rivalidade, que, mais do que pessoas, opunha os lugares, era, em todo o caso, o que se referia aos despiques nos preços oferecidos, ao «picar» dos lances. A dupla regulação costumeira que referimos — fazer mais do que o lugar anterior e rodar as zonas — ia evitando rupturas, ao mesmo tempo que permitia o apuramento de saldos globais volumosos, chegando a ultrapassar os 100 contos em anos recentes. Sabe-se, de resto, como entre os excessos e as transgressões características de algumas festas antigas se contava o esbanjamento de riquezas acumuladas, que não só desempenhavam uma função exibitória de poder económico e de generosidade, como constituía gesto propiciatório de prosperidades futuras<sup>11</sup>. Também aqui se invertia ritualmente a prática camponesa quotidiana, valorizadora da sobriedade, da moderação, da prudência, da poupança.

Para além dos leilões propriamente ditos, dos já mencionados ranchos folclóricos, dos cortejos encabeçados por músicos (por vezes contratados fora da freguesia) e anunciados por foguetes, quer à saída quer à chegada, um conjunto de outras actividades se desenrolava, em tempos mais antigos, no mesmo espaço físico do adro. São ainda recordadas pelos mais velhos as representações ensaiadas, as encenações de tarefas agrícolas, como a espadelada e a desfolhada, e ainda os tribunais e julgamentos, momento essencial de ironia e de crítica recíproca dos habitantes de Fonte Arcada, que assim se integravam na sequência cerimonial dos leilões.

Poderia perguntar-se se todas estas ocasiões de rivalidade e de confronto, desde a competição à roda dos leilões, aguilhoadas por pregoeiros hábeis e jocosos, até às resultantes das representações e das censuras, não envolveriam uma ameaça de agravar potenciais tensões e conflitos. Mas é justamente o contrário que ressalta das narrativas nostálgicas, em que são lembrados ditos e apreciações mais ou menos corrosivas, o orgulho das oferendas e das pequenas vitórias nos despiques: através de agressões simbólicas e da dramatização dos pleitos, a resultante parecia ser a função globalmente integradora da festa no que respeita ao espaço social de Fonte Arcada<sup>12</sup>.

É verdade que nem um só dos que nos falam dos leilões deixa de salientar a insignificância relativa da contribuição dos «ricos»: parca e reticente participação monetária; modesta cooperação organizativa, limitando-se às mais das vezes à cedência de instalações para que fosse possível reunir. É igualmente verdade sempre nos ser referido, com alguma acrimónia, que, juntamente com o pároco, os ricos («os maiores que nós») marchavam à frente do cortejo das oferendas, colhendo assim, em suma, mais louros do que o seu contributo específico justificaria.

<sup>11</sup> Cf. Roger Caillois, *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1979, pp. 117 e segs.

<sup>12</sup> Sobre os efeitos de adaptação social e de resolução simbólica dos conflitos produzidos pelos sistemas mítico-rituais ver Clyde Kluckhohn, «Miti e Rituali: una teoria generale», in Dario Zadra (organizador), *Sociologia della Religione*, Milão, Ubrico Hoepli, 1969, pp. 139 e segs.

Mas, se a intervenção das fracções de classe é sem dúvida diferencial na festa — «os ricos», «os do Porto», «os agricultores» —, as clivagens dela resultantes estavam, por assim dizer, institucionalizadas, e parece claro que, no conjunto, eram as funções de coesão e os efeitos interclassistas que sobrelevavam de facto.

A festa é exigente. Desde logo em termos económicos, pela cedência e arremate dos presentes, pelos peditórios prévios indispensáveis ao pagamento das «atracções» e de outras várias despesas, pela mencionada contribuição adicional eventualmente necessária para manter a tradição. Igualmente em termos organizativos, já que a preparação que culminava nos domingos de Janeiro era longa e mobilizava muita gente, dificuldade agravada pela ausência continuada dos mais jovens, muitos deles trabalhando no Porto durante a semana e, em qualquer caso, polarizados por interesses cada vez mais distantes da boa velha festa tradicional aldeã. Entre os obstáculos avulta ainda, como vimos, o desinteresse dos ricos, fragmento duma burguesia rural em parte absentista e com laços ténues com a colectividade. Por último, não se pode também falar dum impulso dado pela Igreja à realização dos leilões, pois, à excepção de um pároco que deixou a freguesia há perto de quarenta anos, cuja iniciativa e participação eram reais, o que lhe sucedeu até à morte da festa, em 1978, se a não hostilizava, pouco a acompanhava no entanto: «só queria o dinheiro.» Quanto ao novo padre, é peremptoriamente contra, afirmando que, se houver precisão de fundos, se fará um peditório.

Nestas condições, o problema residirá talvez, não tanto na interrupção (definitiva?) dos leilões, mas justamente na sua longa e surpreendente capacidade de duração.

Os paroquianos, pelo seu lado, atribuem exclusivamente à obstrução do padre («está sempre a desvirar») a interrupção da festa, visto que o «povo» inequivocamente desejaria a sua continuidade. É inegável que, em tempos recentes, como acontece com o S. Tiago-S. Domingos, um grupo importante de habitantes de Fonte Arcada, com forte predomínio de camponeses e semiproletários tenta tomar em mãos a sua renovação, um pouco contra ventos e marés.

Entretanto, como já referimos, os leilões, paralisados na sua realização tradicional de Janeiro, foram trazidos pelos mordomos do S. Tiago-S. Domingos para o mês de Julho, com o objectivo de angariar mais fundos para a festa do orago. Mas, apesar da sua precariedade e improvisação, eles preservam o essencial da autonomia e solenidade antigas: a mesma divisão por zonas, os mesmos cortejos de oferendas, as mesmas músicas e cantares, a mesma competição jocosa nos lances. Apenas, dada a ausência de participação religiosa, os cortejos se limitam a dar a volta à igreja, cuja porta principal se mantém cerrada.

Tudo se passa portanto como se, à falta de melhor, as várias dimensões festivas se fossem concentrando no S. Tiago-S. Domingos, sob o impulso e a direcção de novos grupos sociais a quem, a eles pelo menos, continua a ser importante essa forma de auto-reconhecimento e de integração na colectividade local.

Terá tido peso na ruptura dos leilões de Janeiro o facto de serem geridos por uma comissão fabriqueira de seis membros cujo modo de designação (proposta do pároco e nomeação pelo bispo) redundaria numa composição menos próxima dos centros de iniciativa da colectividade actual? Terá, por outro lado, pesado um esboço de pressão para que o produto

apurado fosse repartido, na sua aplicação, entre as tradicionais obras na igreja e outros destinos sociais?

Seja como for, não pode deixar de se notar que foi em torno da função expressa dos leilões — a obtenção de fundos — que se pôs a questão do rompimento do difícil equilíbrio em que a sua realização se mantinha. Um novo destino dos resultados permite e justifica, por seu turno, a renovação da festa num outro quadro e com outros animadores. Mas haverá dúvidas de que essa função expressa é, para os participantes na dinâmica vivida dos festejos, relativamente marginal face à complexidade dos factores em jogo?

Eis o que, uma vez mais, nos remete para o processo global de transformação acelerada em curso na freguesia.

Seguimos, a traços largos, algumas das manifestações festivas em Fonte Arcada.

As festas do trabalho agrícola, em que as dimensões lúdico-simbólicas eram indissociáveis das actividades produtivas, ou foram suprimidas ou recuaram consideravelmente nos tempos recentes, ligadas, como estavam, a um sistema de entreada, ele próprio em acentuado declínio.

Das festas profanas (por contraposição àquelas em que surge explicitamente a componente religiosa) só restam desvalorizados vestígios.

O Entrudo, antigo rito de regeneração e de fecundidade, tempo por excelência de convergência e de reprodução duma milenar «cultura cômica popular», raiz inspiradora do «realismo grotesco» que exprimiu literariamente uma das formas da oposição ideológica renascentista à cultura oficial da Idade Média<sup>13</sup>, perdeu, em muitas sociedades, ao longo de séculos. A sua profunda inserção popular, bem como o carácter frequentemente transgressor, desordenado e tumultuoso de que se revestia, fizeram dele igualmente, por vezes, um tempo de «contaminação» política e de eventual confronto social, tanto mais acentuado quanto a expressão política directa pudesse ser abafada e reprimida<sup>14</sup>.

Em Fonte Arcada ainda há cerca de vinte anos se procedia, na noite de quarta-feira de Cinzas, à «serração da velha», remate do ciclo festivo em que grupos de jovens constituem as velhas gerações em bodes expiatórios e exorcisam um passado tido por indesejável<sup>15</sup>. Mas já nessa altura uma parte considerável da colectividade aldeã condenava esse tipo de práticas («gente de respeito não ia para aquilo»), tal como condenava as rivalidades que opunham grupos de jovens de diversos lugares da freguesia e degeneravam frequentemente, durante o Carnaval, em arremesso mútuo de laranjas azedas e de pedras.

Por paradoxal que possa parecer, tais actividades revelavam uma ainda viva integração comunitária: era no interior da colectividade que essas camadas mais jovens buscavam conquistar o seu próprio espaço social.

---

<sup>13</sup> Cf. Mikhail Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 272 e segs.

<sup>14</sup> Cf. Maurice Agulhon, *La République au Village*, Paris, Seuil, 1979, pp. 265 e segs. e 407 e segs.; Daniel Fabre, «La Fête Éclatée», *L'ARC*, 65, 1976, pp. 68 e segs. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 225 e segs.

<sup>15</sup> Sobre as características e actualidade deste ritual noutra região do País ver Moisés Espírito Santo, *Comunidade Rural ao Norte do Tejo*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1980, pp. 117 e segs.

À medida que surgiam rupturas na área da sociabilidade aldeã, que se lhes abriam novos espaços exteriores de presença e de convívio, os bailaricos urbanos ou suburbanos foram enfraquecendo ou substituindo as antigas manifestações carnavalescas locais.

A mesma perda de dimensão e significado ocorreu com as Maias, associadas a ciclos agrários de épocas remotas e que hoje se limitam à decoração das casas com giestas floridas na noite de 30 de Abril para 1 de Maio; parte dos seus ritos de renovação ter-se-ão em todo o caso transferido para a festa da árvore.

Quanto às festas mais fortemente impregnadas de sentido religioso, como as cerimónias de passagem ligadas ao nascimento, à adolescência, ao casamento, à morte, ou as do Natal e do Ano Novo, elas interessavam igualmente o conjunto aldeão<sup>16</sup>. A comunhão solene, por exemplo, que dantes se revestia de um cunho dramático, com as crianças pedindo perdão aos pais na presença da quase totalidade dos paroquianos, é uma das mais participadas. Sem que perdessem solenidade, boa parte destas cerimónias foram, porém, diminuindo progressivamente o seu sentido de participação alargada — na dupla acepção de comunicação e de partilha —, tendendo a estreitar o núcleo de participantes, a pulverizar-se em múltiplas unidades isoladas de celebração.

Das festas compósitas, por último, foram já suprimidos os leilões e estão ameaçadas as do orago da freguesia.

O que podem então significar estes recuos e transformações? Não há certamente explicação simples. Uma vez que a festa constitui uma dimensão específica dos processos sociais nas colectividades camponesas, não pode ficar alheia à lógica global de mudança que os afecta.

Ela era outrora, em muitos casos, um «sagrado de transgressão», um excesso permitido, um paroxismo social de purificação e renovamento<sup>17</sup>. A alternância do tempo real quotidiano e do tempo intemporal da festa era igualmente alternância da ordem e da desordem, da interdição e da infracção, da seriedade e do riso, do trabalho e do prazer, da acumulação e do esbanjamento. Mas mesmo no interior do seu tempo mítico coexistiam os elementos ritualizados e cerimoniais, em que a relação a objectos sagrados ocupava o primeiro plano, e a componente de festividade propriamente dita, em que a participação colectiva espontânea podia ganhar distância até ao ponto de uma autonomização mais ou menos completa<sup>18</sup>.

Ao longo de séculos de combinações ou sobreposições de elementos com diferentes proveniências socioculturais, a anterior coexistência foi por vezes cedendo o passo à dissociação entre a festividade e os componentes mítico-rituais. Até que estes acabaram por se esvaziar de conteúdo, por se dessacralizar, por subsistir apenas como mera forma em certas festas rurais.

---

<sup>16</sup> Cf. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 259; A. Van Gennep, *Os Ritos de Passagem*, Petrópolis, Editora Vozes, L.<sup>da</sup>, trad. de Mariano Ferreira, 1978.

<sup>17</sup> Cf. Roger Caillois, *op. cit.*, pp. 95 e segs.; Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1976, pp. 161-162; Jean Duvignaud, «A festa», in *Praxis*, 1, Porto, 1977, pp. 30 e segs.; para uma tipologia dos comportamentos rituais, Edmund R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 223 e segs.

<sup>18</sup> Cf. F.-A. Isambert, «Fête», in *Encyclopædia Universalis*, vol. 6, Paris, 1974; Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Livros do Brasil, pp. 97 e segs.

Tínhamos atrás referenciado, a propósito da festa do mastro, a afirmação de um dos seus participantes de que não só a árvore era uma tradição sem qualquer utilidade, como havia alternativas possíveis para o seu penoso transporte. Dir-se-á, com razão, que a própria situação de entrevista obriga o interpelado a um exercício de distanciamento, a um tipo de reflexão sobre questões que normalmente se lhe não poriam (para que serve a árvore?) e o constituem assim, ele próprio, em observador positivista.

Mas as respostas não deixam de revelar a contraposição implícita de uma «racionalidade moderna», gerada por um tempo escasso e a necessária contabilização dos seus usos, a uma perdida «racionalidade camponesa», em que a um tempo largamente disponível se articulava uma ética de actividade não necessariamente produtiva.

A nova racionalidade, ligada a complexas transformações nas condições de vida e do trabalho camponês, está assim disponível para investir objectos outros, para reflectir sobre processos sociais (a antiga festa) constituídos à luz de lógicas diversas.

Nos casos em que as dimensões festivas mais estreitamente se associavam aos processos de trabalho (caso das espadeladas e desfolhadas), ou em que o seu pretexto era explícito e unívoco (caso dos leilões), as modificações naqueles e a eliminação deste foram suficientes para as liquidar.

No caso de S. Tiago-S. Domingos, pelo contrário, apesar da dessacralização do objecto produzida pela amnésia da génese (não se sabe para que servia a árvore) e de a utilização dos novos padrões de referência permitir constituir como estritamente simbólicas, e por isso inúteis, algumas das sobrevivências das antigas cerimónias (a árvore, agora, não serve para nada), elas continuam a ser salvaguardadas apenas em nome da tradição<sup>19</sup>.

O que o aparente absurdo dissimula é um outro tipo de «utilidade», que, designadamente através dos mecanismos de inclusão/exclusão (os que participam e os que assistem; os de cá e os de fora), a festa continua a assegurar: a preeminência do seu objecto fundamental, ou seja, o próprio grupo celebrante assim periodicamente preservado e consagrado.

Há pois tensões entre as velhas formas e o quadro social em que elas hoje se inserem, que se resolvem em supressões, modificações, enxertos de novos elementos.

Os habitantes de Fonte Arcada invocam três ordens de ameaças principais sobre a continuidade das festas compósitas: apatia ou oposição do padre, custo sempre crescente dos festejos e dificuldades dos que trabalham no Porto quer em acompanhar a respectiva organização, quer, no caso do S. Tiago, em comparecer à própria cerimónia.

Sem pôr em causa a realidade de tais ameaças, importa ter em conta questões mais amplas de que elas constituem manifestação. Deixemos por ora a posição da Igreja, que noutra lugar se retomará, para brevemente analisar os problemas, de resto interdependentes, do custo das cerimónias e da composição social dos participantes.

Para o aumento das despesas concorrem significativamente os ingredientes que cada vez mais caracterizam os festejos e sem os quais eles se tornariam hoje impensáveis. Para além do tradicional fogo de artifício,

vimos como com larga antecedência se contratavam bandas, conjuntos, fanfarras; como se tornou obrigatório o recurso a «animadores», a profissionais exteriores à freguesia.

No caso dos leilões, e antes da sua interrupção recente, tinham desaparecido já as velhas encenações, em que o grupo representava e se representava nas suas tarefas quotidianas fundamentais, se auto-revelava pelo gesto, pela fala, pela crítica e, do mesmo passo, renovava os seus laços de coesão e solidariedade. No S. Tiago-S. Domingos, por seu turno, estão temporalmente separados os elementos propriamente rurais e profanos das práticas religiosas do domingo seguinte e das dimensões urbanas de espectáculo e folguedo — o baile com conjunto, as *majorettes* —, que se concentram no fim-de-semana. Deste modo se assegura uma mobilização diferenciada nos diversos momentos, susceptível de se traduzir, para o conjunto da festa, na participação extremamente ampla dos vários sectores sociais da freguesia.

A mistura heteróclita de elementos tradicionais e urbanos não esconde assim, em termos de processo, a retracção das características das antigas cerimónias, em que era inteira a participação do grupo, ele próprio simultaneamente produtor e destinatário dos actos festivos, a favor das componentes de espectáculo, em que a acção, mais e mais a cargo de profissionais forâneos, remete para a posição passiva de espectadores um vasto conjunto de aldeãos. O grupo, como tal, vai de facto deixando de «fazer a festa e deitar os foguetes».

Todas estas transformações traduzem «o enfraquecimento da autonomia aldeã no domínio cultural e simbólico», a crise de anteriores formas de sociabilidade e de vizinhança<sup>20</sup>, e é justamente por isso que a festa constitui um indicador precioso no estudo dos processos sociais que nos ocupam. Mas interessa qualificar essa autonomia.

Em épocas mais recuadas podia efectivamente falar-se duma relativa autarcia rural, com formas diversas e menos marcadas de dependência, já que a produção agrícola e a artesanal de autoconsumo eram a regra, eram menores as trocas com o exterior, mantinham-se fortes os mecanismos de coesão e compactas e personalizadas as redes locais de relações. Tal não permite, contudo, pensar a cultura camponesa a partir dum pretensão estado anterior de isolamento, pois as relações de dependência das colectividades camponesas, se bem que diversificadas em função da contextualização histórica, são bem anteriores à própria instauração do modo de produção capitalista.

É assim que Robert Redfield, na sequência de Kroeber, pode propor como problema central na análise das «comunidades camponesas» a sua relação com totalidades sociais e culturais mais amplas: a respectiva cultura seria uma *part-culture*, tal como essas comunidades constituiriam *part-societies*. Se a *part-culture* não é, por definição, um sistema auto-suficiente, se ela se torna ininteligível a partir da exclusiva análise sincrónica ou diacrónica do espaço local, há então que a pensar como a resultante de duas «tradições» interdependentes: uma «grande tradição», cultivada conscientemente em escolas ou templos, e uma «pequena tradição», repro-

---

<sup>20</sup> Patrick Champagne, «La fête au village», in *Bulletin d'Information du Département d'Économie et de Sociologie Rurales*, n.º 5, Paris, INRA, 1979, p. 16.

duzida anonimamente pela grande maioria da população nas suas colectividades aldeãs <sup>21</sup>.

Claro que nem uma nem outra dessas «tradições», desses dois grandes sistemas ideológicos, é homogéneo ou uniforme, já que cristalizam elementos provenientes de diversas épocas e lugares, que vão sendo continuamente produzidos e reproduzidos (reorganizados, traduzidos e transformados) por distintos grupos, fracções e classes igualmente em transformação nos processos sociais de conjunto.

Certas características gerais permitem, no entanto, distinguir globalmente esses dois sistemas ideológicos.

Quanto à «grande tradição» ou à «grande cultura», pode dizer-se que é urbana a sua sede, independentemente dos seus prolongamentos e suportes ao nível do espaço rural. Ela é também intencional, no que respeita quer à própria produção quer ao essencial dos instrumentos e mecanismos de inculcação e difusão, bem como tendencialmente explícita e coerente. Tendo por suporte as classes sociais dominantes, a grande cultura constitui, por último, um lugar de poder, de poder simbólico definidor das legitimidades.

Em contrapartida, são bem mais assistemáticas, fragmentárias e pulverizadas em múltiplas formas locais as «pequenas tradições», que, constituindo o que habitualmente se designa por cultura popular, são a expressão ideológica das classes e fracções subordinadas, urbanas ou rurais <sup>22</sup>.

A cultura camponesa é justamente um subconjunto deste último sistema ideológico, marcada pela especificidade dessa condição de classe e, em primeiro lugar, por uma certa forma de ligação aos processos de produção agrícola e ao espaço rural. Se o duplo aspecto da situação dominada e da ligação à terra mantém uma larga persistência temporal que permite falar de camponeses em épocas históricas muito distintas, não se trata, em todo o caso, de julgar inmutável essa classe social. Do mesmo modo, as «ideologias práticas» camponesas, enquanto noções e representações inscritas em comportamentos <sup>23</sup>, enquanto manifestações de *habitus* de classe, são não só variáveis no tempo, como susceptíveis de apresentar diversas modulações locais.

Sendo teoricamente pertinente, como parece, a distinção entre grande e pequena tradição, vale a pena acentuar que elas não existem senão como dimensões uma da outra, no sentido em que, longe de constituírem entidades independentes, elas se interpenetram em incorporações recíprocas, através de fluxos de interacção continuados. A análise dos processos simbólico-culturais passa assim pela detecção empírica não só dos elementos constitutivos e dos modos de organização de ambas, mas ainda das modalidades concretas de interinfluência, da intensidade dos seus contactos e trocas, das suas formas de coexistência ou de conflito.

---

<sup>21</sup> Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1973, pp. 20 e segs. e 40 e segs.; A. L. Kroeber, *Anthropology*, Nova Iorque, Harcourt, Brace & Co., 1948, p. 284. Para uma crítica das perspectivas de Redfield ver Kenneth Thompson, «Folklore and Sociology», in *The Sociological Review*, vol. 28, n.º 2, 1980, em especial pp. 266 e segs.

<sup>22</sup> Cf. Gramsci, *Litteratura e Vita Nazionale*, Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. 267 e segs., e Alberto M. Cirese, «Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore», in *Dialectiques*, Paris, n.ºs 4-5, Março de 1974, pp. 83 e segs.

<sup>23</sup> Cf. João Ferreira de Almeida e José Madureira Pinto, *A Investigação nas Ciências Sociais*, Lisboa, Presença, 2.ª ed., 1980, p. 23 e nota 28.



Em termos de espaço rural, e Fonte Arcada não constitui, naturalmente, excepção, assiste-se a uma desestruturação multifacetada, indo das transformações das dimensões económicas à substituição parcial dos portadores do poder local, das novas clivagens classistas e profissionais à deslocação das velhas solidariedades comunitárias. Ao nível simbólico, parece, por seu turno, inegável que o fluxo mais significativo das trocas culturais entre a grande e a pequena tradição se faz no sentido da «parouquialização»<sup>24</sup>, ou seja, da penetração, nas culturas locais, de elementos das ideologias dominantes de sede urbana. Esse processo, que constitui, de resto, uma das dimensões da global subordinação rural à dinâmica dominante e, por isso, contribui para a sua funcionalidade externa, remonta a épocas pré-industriais: vimos como, na formação social portuguesa, certas formas de capitalismo mercantil foram fazendo mover as velhas estruturas camponesas<sup>25</sup>. Ao longo de séculos, elementos da grande cultura foram importados, transpostos e assimilados com maiores ou menores desfigurações e da sua combinação com os elementos locais se foi gerando o mosaico, por vezes contraditório e inextricável, das várias tradições populares.

Todo esse processo de recepção e incorporação simbólica põe o problema dos seus veículos, dos seus mediadores: também eles se vão diversificando ou alterando a sua importância relativa. Conhece-se a durável influência da Igreja a esse nível, da escola, dos segmentos locais das classes dominantes. Mais modernamente, com o surgimento de novas condições sociais, o rompimento do relativo isolamento aldeão e a intensificação dos fluxos culturais, foi, por seu turno, aumentando o peso da imprensa e dos outros meios de comunicação de massa.

Se, em termos genéricos, faz sem dúvida sentido procurar na dialéctica da grande e da pequena tradição, e nos respectivos mediadores, a explicação essencial dos processos de mudança ideológica nas colectividades camponesas, no caso de Fonte Arcada é necessário ter em conta um outro factor, porventura decisivo nos tempos mais recentes. Trata-se das alterações na composição de classe do grupo aldeão, e nomeadamente do peso crescente dos camponeses parciais que parecem hoje desempenhar o papel mais importante de mediação cultural na freguesia.

Em crescimento numérico progressivamente acelerado, ocupando cada vez mais lugares formais e informais de poder (para o que, naturalmente, o 25 de Abril abriu espaço), desalojando parcialmente os antigos notáveis, eles vêm ganhando influência crescente em toda a vida local. Do Porto transportam novas experiências e novas concepções e operam, principalmente através da própria dinâmica familiar, mas também de toda a ampla rede de contactos que mantêm na freguesia, uma socialização alargada, cuja eficácia é legível nas diversas dimensões da prática da colectividade.

Na festa, a importância dessa fracção de classe, revelada nas preocupações generalizadas com as dificuldades da sua participação e presença, resulta não só de contribuir de forma significativa para a cobertura das despesas, como de constituir, em média, uma camada jovem da população,

---

<sup>24</sup> Cf. Robert Redfield, *op. cit.*, pp. 54-55, com referência a Mckim Marriott, «Little Communities in an Indigenous Civilization», in *Village India*, pp. 172-222.

<sup>25</sup> Cf. João Ferreira de Almeida e José Madureira Pinto, *Estruturas Agrárias e Migrações no Noroeste Português: a Freguesia de Fonte Arcada*, Lisboa, cadernos de documentação GIS, 1980, pp. 21 e segs.

particularmente apta, por isso, a enfrentar as exigentes tarefas organizativas.

Antigamente eram os agricultores, o padre e os maiores proprietários que, a título diverso embora, ocupavam os lugares preponderantes nas festas compósitas.

Quanto a estes últimos, continua a verberar-se-lhes a avareza das contribuições monetárias, mesmo quando se lhe arranjam, por vezes, desculpas («têm muito valor, mas pouco dinheiro no bolso»). É-lhes mesmo atribuída a responsabilidade por uma longa interrupção na festa do patrono, que só veio a terminar em 1962, ano em que as obras de restauração na Capela de S. Domingos serviram de pretexto para o recomeço. O interregno teria ocorrido, com efeito, a partir do ano em que, tendo-lhes cabido maioritariamente a organização dos festejos, não só os não levaram a cabo, como não asseguraram a continuidade através do ritual de entrega de poderes a nova comissão. Onde todos os depoimentos convergem é na afirmação de que os grandes proprietários tiveram desde sempre uma participação passiva, distante e reticente («estão sem pressa, puxam para trás»), sem que isso lhes fizesse renunciar ou lhes retirasse a mais importante posição honorífica.

Que razões explicarão esse relativo alheamento, contrastante com o papel dinamizador que inúmeros relatos atribuem, noutras regiões e noutros países, aos notáveis locais?

Em termos gerais, pode dizer-se que as condições sociais prevalecentes até Abril de 1974 não exigiam nem o controlo político local de clientelas, já que as classes dominadas locais tinham por alternativa a imobilidade ou a repressão, nem a competição económica, desnecessária num contexto de agricultura rotineira e com desemprego estrutural. Por outro lado, há que ter em conta a própria estrutura dessa fracção de classe, e em primeiro lugar a sua forte taxa de absentismo, que somava em muitos casos à distância social perante caseiros e outros pequenos agricultores a distância física da freguesia durante longos períodos do ano. Sabe-se, de resto, que a burguesia agrária tende, em geral, a manter um empenhamento na vida local menos vincado do que o da velha nobreza residente.

Não é surpreendente que a configuração heterogénea da festa actual vá deixando pelo caminho, em termos de participação, outros segmentos da população aldeã para além dos antigos «notáveis». Por um lado, ficam marginalizados muitos dos mais idosos, sejam camponeses ou assalariados rurais, cujo trajecto social naturalmente afastou da adesão às componentes mais agressivamente urbanas; mesmo nas fases festivas mais tradicionais, não só os velhos estão visivelmente isolados, sozinhos ou em pequenos grupos, do resto dos participantes, como o número dos que comparecem é reconhecidamente menor do que outrora. Por outro lado, também se afasta um número importante dos mais jovens proletários e semiproletários, para quem as componentes urbanas são, pelo contrário, insuficientes; e não deixam de ridicularizar os aspectos que consideram retrógrados. Parte dessas camadas jovens vai, como vimos, criando espaços de sociabilidade no exterior da freguesia. Não significa isso, no entanto, que o espaço local esteja de todo a ser abandonado. Num dos domingos de Julho de 1980, por exemplo, um grupo que se vinha reunindo habitualmente para tomar banhos no rio Sousá decidiu organizar em Fonte Arcada um torneio de corridas a pé, aberto a todas as categorias masculinas e femininas e com participação de muitos concorrentes exteriores à freguesia. A organização

foi inteiramente autónoma, independente portanto da direcção do grupo de futebol local, e conseguiu mobilizar o interesse de inúmeros espectadores espalhados pelos caminhos da aldeia, que seguiam divertidos os esforços nem sempre muito convictos dos atletas. O próprio nome escolhido pela organização — grupo Unidos ao Sousa —, que encabeçava o programa afixado nos cafés, dá conta da opção regionalista, não cantonada às fronteiras da freguesia, dos seus promotores.

Mas quem de facto ocupa o espaço essencial da iniciativa no domínio da festa, como noutros campos das práticas sociais em Fonte Arcada, é o grupo de camponeses parciais articulado ao sector menos idoso dos camponeses «puros». O seu peso crescente, conseguido em parte à custa das antigas «forças vivas», é contemporâneo da introdução de elementos alheios às cerimónias tradicionais, da perda de terreno de algumas dimensões estritamente rurais, da subalternização de componentes religiosas. As propostas repetidamente formuladas no sentido de transferir a cerimónia da árvore para o fim-de-semana, de modo a permitir a participação fácil dos «do Porto», desvalorizando assim o cumprimento do calendário religioso a que ela está ligada, é uma das ilustrações dessa dessacralização global.

Na unidade dinâmica dos grupos-suporte, na simbiose específica dos respectivos *habitus* de classe, residirá um princípio essencial de explicação das manifestações simbólicas que nos ocupam. O que a festa mais claramente parece hoje manifestar, através dos seus sincretismos e contradições, é a interinfluência decisiva de duas culturas dominadas — a pequena tradição rural e a pequena tradição urbana —, mesmo se uma e outra cristalizam, por seu turno, elementos da grande tradição incorporados em fases anteriores. É essa dialéctica de elementos culturais de diversos tipos e proveniências, essa herança compósita em transformação, que remete ela própria para os grupos sociais que a sustentam e reproduzem.

Uma confirmação da menor influência directa da grande tradição, conservadora ou modernizante, encontrar-se-á ainda na ausência, até agora, duma sua marca exemplar, visível e difundida em muitas outras colectividades rurais: o redobramento simbólico que se traduz na preocupação do «auténtico», na folclorização revivalista das «festas à antiga». Com efeito, quando se vão perdendo nas formações sociais industrializadas os mecanismos de coesão e de renovação para que algumas cerimónias festivas contribuíssem, tendem a surgir tentativas de certas fracções das classes dominantes no sentido de restaurar, tecnicizar e massificar a festa tradicional, por forma a repor em seu proveito esses mecanismos<sup>26</sup>. Ela é então parodiada, transformada em elemento de museu mais ou menos conforme a um padrão de reconstituição erudita de um passado rural glorificado, e por essa via concorre para a definição exterior da própria identidade camponesa. Operação tanto mais susceptível de sucesso quanto a imagem proposta ao agricultor, conquanto truncada e desenraizada, se não afasta totalmente de situações reais e assume, simultaneamente, forma oposta à frequente desvalorização urbana do seu atraso<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. Georges Balandier, *Sens et Puissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 293; *Anthropologie Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 133 e segs.

<sup>27</sup> Cf. Gérard Collomb, «Parler Folklore: Les Fêtes au village en Savoie», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVIII, Janeiro-Junho de 1980, pp. 89 e segs.

Todo este processo de folclorização, visível já em muitas regiões portuguesas, tende, de resto, a bloquear as possibilidades de adaptação dos elementos festivos à dinâmica social global. Se a folclorização exprime a passagem a uma «sociedade urbanizada», em que se vai esbatendo a velha oposição cidade-campo, por intermédio do carácter revivalista e artificial que a festa nestas circunstâncias assume, esta vai, do mesmo passo, deixando de constituir uma manifestação comunitária, quer de tipo rural, quer de tipo urbano. Ela fica assim culturalmente congelada no interior de rígidas e imutáveis regulamentações formais, e por isso mesmo incapaz de manter a plasticidade propiciadora de permanentes trocas com os processos sociais envolventes <sup>28</sup>.

Nada disto se passa em Fonte Arcada. É verdade que, como vimos, são bem claros aí os indicadores de disrupção do antigo espaço social, tanto no que respeita às condições económicas e sociais como ao nível ideológico. Todavia, através de irreversíveis transformações socioculturais, a aliança ou a convergência de camponeses parciais e camponeses «puros» tem constituído a festa numa das expressões da sua própria identidade, em lugar prático-ideológico onde essas fracções de classe manifestam novas solidariedades, que são igualmente novas formas de resistência.

Como lá (ainda) se diz: «quem faz o arraial é o povo.»