



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

Sofia Adriana Araújo Martins Maciel

As Máscaras Transmontanas
Dos Contrastes Antropológicos às Confluências Filosóficas

Setembro de 2008



Universidade do Minho

Instituto de Letras e Ciências Humanas

Sofia Adriana Araújo Martins Maciel

As Máscaras Transmontanas

Dos Contrastes Antropológicos às Confluências Filosóficas

Tese de Doutoramento em Filosofia

Área de Conhecimento: Antropologia Filosófica

Trabalho efectuado sob a orientação do

Professor Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Setembro de 2008

DECLARAÇÃO

Nome: SOFIA ADRIANA ARAÚJO MARTINS MACIEL

Endereço Electrónico: sofmaciel@sapo.pt **Telefone:** 964 551 276

N.º do Bilhete de Identidade: 3945810

Título da Tese de Doutoramento:

As Máscaras Transmontanas

Des Contrastes Antropológicos às Confluências Filosóficas

Orientador:

Professor Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Ano de conclusão: 2008

Ramo de Conhecimento do Doutoramento:

Filosofia, Área de Conhecimento: Antropologia Filosófica

É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO INTEGRAL DESTA TESE, APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO,
MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE.

Universidade do Minho, / /

Assinatura: _____

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	4
-------------------	---

I PARTE

DA ANTROPOLOGIA À FILOSOFIA	10
------------------------------------	----

1. A via de análise: entre o estruturalismo e a hermenêutica	12
2. Símbolo e sentido	16
3. Máscara, símbolo e significação	25
4. A linguagem e a cultura: dois sistemas simbólicos	28
5. O pensamento simbólico	33
6. O homem e a máscara	41
7. A simbólica da máscara	48
8. A máscara: de objecto a sujeito	60

II PARTE

MÁSCARAS EM CONTEXTO	70
-----------------------------	----

1. A Estética das Máscaras	75
A máscara de Ousilhão	76
A máscara de Vila Boa	80
A máscara de Salsas	82
A máscara de Baçal	85
A máscara de Bemposta	87
A máscara de Vale de Porco	97
A máscara de Rebordelo	99
As máscaras de Aveleda, Varge, Parada e Grijó de Parada	105

2. As Máscaras em Acção: natureza, sociedade e cultura	116
Quadro geográfico e natural	117
O ciclo do Inverno	123
Quadro sócio-cultural	125
Os saberes da experiência: cultura e tradição	132
O sagrado e o profano	139
O tempo festivo	143
3. Contextos de Mascaramento	156
Concelho de Vinhais	
Ousilhão	157
- A festa do Santo Estêvão ou dos Máscaras	162
Vila Boa	
- O Carnaval em Vila Boa	171
Rebordelo	179
- A festa dos Caretos, das Varas ou do Santo Estêvão	186
Concelho de Bragança	
Salsas	197
- A festa dos Reis	200
Parada de Infanções	206
- A festa do Natal	212
Grijó de Parada	218
- Festa do Santo Estêvão	219
Aveleda	223
- A festa dos Rapazes	227
Varge	232
- A festa dos Caretos e dos Rapazes	235

Concelho de Mogadouro	241
Bemposta	245
- A festa do Chocalheiro	254
Vale de Porco	261
- A festa do Velho	263
III PARTE	
HERMENÊUTICA DA MÁSCARA	272
1. A máscara e a festa	273
2. A máscara e o tempo	281
3. A multifuncionalidade da máscara	292
4. A máscara e o sistema cultural	300
5. A experiência do mascaramento	
- Da representação à transformação	305
- Identidade e alteridade	311
6. Máscara: objecto de pensamento	316
CONCLUSÃO: A Máscara, um objecto “bom para pensar”	332
BIBLIOGRAFIA : Específica e complementar	339

Agradecimentos

Esta incursão pelas máscaras transmontanas não teria sido possível sem a ajuda e o encorajamento de diversas pessoas, desde a recolha de informações no terreno à elaboração da dissertação.

Lembramos com gratidão a simpatia e hospitalidade dos habitantes de Aveleda, Baçal, Grijó, Freixeda, Parada, Rebordãos, Salsas e Varge (Bragança), Ousilhão, Rebordelo, Travanca e Vila Boa (Vinhais), Bemposta e Vale de Porco (Mogadouro).

À Professora Doutora Manuela Palmeirim expressamos o nosso reconhecimento pelas indicações e sugestões metodológicas para a realização do trabalho de campo.

Ao longo da investigação e da elaboração da Tese, contámos sempre com a orientação científica do Professor Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha. A ele devemos e agradecemos o apoio seguro, a sua constante disponibilidade e o incentivo que nos motivou a levar a cabo este trabalho.

Resumo

Este estudo tem como objecto as máscaras transmontanas, no intuito de compreender e explicar o papel que desempenham na cultura e no pensamento, num percurso multiforme que culmina numa análise que se quer no âmbito da antropologia filosófica. Conscientes da complexa realidade das máscaras, cuja natureza é essencialmente simbólica, realizámos trabalho de campo junto das comunidades que exercem a prática do mascaramento, tendo, na análise empreendida, como inspiradores principais, desde Mircea Eliade, Paul Ricoeur, Gilbert Durand, Georges Dumézil, à obra antropológica de Claude Lévi-Strauss, esta como principal referência a nível metodológico e analítico.

Constatámos que as comunidades usam a máscara como forma de expressão simbólica e que esta se inscreve no interior de um sistema de significações. Neste sentido, mostramos que estes objectos não existem isolados, nem as suas funções são meramente lúdicas, mas que se apresentam como formas simbólicas do homem pensar e se relacionar consigo próprio, com os outros e com o mundo: sempre carregadas da máxima concreção, são objecto de múltiplos significados em contextos diversificados. Não se limitando a significar no campo semântico em que são chamadas a figurar, transcendem-no, para abrir novas possibilidades de sentido e, por isso, são também um sistema de significações que suscitam um constante questionamento: com as máscaras, e por meio delas, interrogamo-nos e reflectimos sobre os homens e sobre a sua forma de comunicar e descobrimos que subjacente aos comportamentos sociais existe uma lógica que justifica e fundamenta a vida em sociedade. Ainda que a sua aparência estranha, de algum primitivismo, nos leve a pensar, por alguns momentos, no absurdo e no não-sentido, perscrutamos na análise das suas relações simbólicas uma conexão interna situada ao nível do pensamento inconsciente.

Por estas razões, esta investigação não se desenvolve no sentido de apresentar uma explicação acabada das máscaras, ou do uso que os homens delas fazem, porque não existe figura simbólica que seja objecto de conhecimento exaustivo, mas sim de um saber sempre mais aprofundado e mais próximo do significado. Em suma, este trabalho reconhece à máscara o seu lugar na cultura e na vida social, enquanto objecto de manifestação simbólica, e que o conhecimento alcançado é não apenas sempre inacabado como uma tarefa sem fim.

Résumé

Cette étude a pour objet les masques de «Trás-os-Montes» afin de comprendre et d'expliquer le rôle qu'ils jouent dans la culture et la pensée des hommes, dans un parcours multiforme qui culmine dans une analyse relevant de l'anthropologie philosophique. Conscients de la complexe réalité des masques, dont la nature est essentiellement symbolique, nous avons réalisé un travail sur le terrain, tout près des communautés qui ont pour habitude le déguisement, ayant pour référence, au niveau méthodologique, l'œuvre anthropologique de Claude Lévi-Strauss et les principaux inspirateurs d'analyse menée depuis Mircea Eliade, Paul Ricoeur, Gilbert Durand, Georges Dumézil.

Nous avons constaté que les communautés se servent du masque comme une forme d'expression symbolique et que ce dernier s'inscrit dans un système de significations. Ainsi, nous avons montré que ces objets n'existent pas isolés, leurs fonctions ne sont pas seulement ludiques, mais ces objets se présentent en tant que formes symboliques de la façon dont l'homme réfléchit et établit des rapports avec lui-même, avec les autres et avec le monde: toujours chargés de la plus grande concrétion, ils suscitent de multiples sens en différents contextes. Ils ne se limitent pas à signifier dans le champ sémantique où ils sont appelés à figurer, ils le transcendent, pour ouvrir de nouvelles possibilités de sens et, c'est pourquoi, ils sont aussi un système de significations qui suscitent un débat permanent: avec les masques, et par leur biais, on se demande et on réfléchit aux hommes et à leur façon de communiquer et on découvre que derrière les comportements sociaux il existe une logique qui justifie et assure la vie en société. Bien que son apparence étrange et quelque peu primitive nous amène parfois à penser à l'absurde et au non-sens, on perçoit dans l'analyse de ses rapports symboliques une connexion interne située au niveau de la pensée inconsciente.

Dès lors, cette investigation ne se déroule pas dans le sens de présenter une explication aboutie sur les masques, ou bien de l'usage qu'en font les hommes, car il n'existe pas une figure symbolique qui soit objet de connaissance exhaustive, mais d'un savoir de plus en plus approfondi et plus proche du signifié. En somme, ce travail reconnaît l'importance du masque dans la culture et dans la vie sociale, en tant qu'objet de manifestation symbolique et, en même temps, il montre que sa nature présente une vérité à peine relative, un savoir toujours inachevé, un travail sans fin.

INTRODUÇÃO

O aspecto não só enigmático, como estranho e de aparente primitivismo das máscaras transmontanas, num tempo em que o progresso científico e tecnológico apagou muitas das manifestações culturais assentes na sacralização do cosmos e da vida, motivou-nos a inquirir as razões da sua existência e a indagar acerca do seu significado. Nesta busca, confrontámo-nos, desde o primeiro momento em que observámos estes objectos, com as questões do método e do sentido: este, remetendo-nos para a problemática do símbolo, uma vez que o objecto que nos propomos analisar é de natureza essencialmente simbólica, levou-nos a dilucidar as relações entre sentido, símbolo e significação, bem como entre símbolo, máscara e homem, constituindo esta matéria a primeira parte do nosso trabalho. Assim, com referências às obras de Lévi-Strauss, Paul Ricoeur, Mircea Eliade e Gilbert Durand, mostraremos que a máscara faz parte do universo dos símbolos e, por isso, também da linguagem e que, por essas razões, ela não permite um acesso directo ao seu significado nem se reduz a uma só interpretação. Nessa análise, referiremos ainda que o mundo dos símbolos não é tranquilo e reconciliado, mas, como diz P. Ricoeur, de constante inadequação entre o significante e o significado¹ e que a máscara se inscreve neste universo com as mesmas propriedades e características do símbolo. Neste sentido, estabelecemos uma aproximação entre o símbolo e a máscara, salientando que a eles estão subjacentes os

¹ Cf. Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, Paris: Editions Mouton, 1960, p. 329.

mesmos problemas de definição, interpretação e significação, procurando por esta via desocultar a natureza da máscara e apresentá-la como um objecto no âmbito de um sistema simbólico, dotado de uma complexa realidade e de uma multiplicidade de significados; estes somente são inteligíveis se soubermos qual é o papel que cada cultura atribui à máscara no interior de um sistema de significações².

A prossecução da nossa reflexão sobre o sentido e o significado da máscara, enquanto objecto simbólico, leva-nos à segunda questão: a necessidade de uma metodologia que não ignore a problemática dos símbolos nem o contexto em que eles simbolizam, pois, como enfatiza Lévi-Strauss os símbolos, tal como os termos, «não têm significação intrínseca, a sua significação é de “posição”, por um lado, em função da história e do contexto cultural, por outro, da estrutura do sistema em que são chamados a figurar»³; logo, se os símbolos nos ensinam muito sobre as máscaras, também estas não se revelam se não exercerem as suas funções no sistema cultural em que se integram, pois, somente na relação que se estabelece entre símbolo, máscara, homem e cultura, o significado poderá emergir; além disso, sabemos que as máscaras não existem isoladas, não são objectos de mera contemplação estética, são sobretudo o produto de um trabalho artesanal sob a acção de um sujeito que é ao mesmo tempo individual e social, que traz em si a marca da cultura e da tradição. Na verdade, encontrámo-nos perante objectos que sugerem uma dupla articulação – a do símbolo com a máscara e da máscara com o homem, a cultura e a comunidade – que exige, ao mesmo tempo, o conhecimento da lógica dos símbolos e das comunidades que os têm como seus. Esta constatação encaminhou-nos para a realização de um trabalho de campo e para a escolha de uma metodologia que não limitasse a natureza do nosso objecto de estudo a um só contexto, nem reduzisse a matéria do conhecimento, mas, pelo contrário, a ampliasse, sem nunca a descaracterizar; esta escolha determinaria o nosso percurso exegético e revelaria que a questão da busca do sentido das máscaras implica uma via que respeite o enigma dos símbolos⁴ ao mesmo tempo que mostre como as máscaras, tal como os mitos, «se pensam nos homens, e sem eles o saberem»⁵.

Foi na obra de Lévi-Strauss que identificámos os princípios metodológicos para o estudo das máscaras e uma via de análise que não se limita à simples descrição

2 Cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962, p. 73.

3 Cf. *ibid.*, p. 74.

4 Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 325.

5 Cf. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris: Plon, 1964, p. 20.

etnográfica ou à sua comparação com antigos rituais de culto, mas se desenvolve numa constante indagação do sentido destes objectos em todos os seus contextos. Mostrando-nos que as máscaras não são somente ornamentos, mas também mensagens destinadas a gravar na memória do espírito as tradições e os costumes⁶, abriu-nos perspectivas para a sua interpretação a partir do símbolo, da linguagem e da cultura, ao mesmo tempo que nos mostrou, através da sua prática científica utilizada no estudo dos sistemas de parentesco e interpretação dos mitos, que os fenómenos culturais, como as máscaras e o mascaramento, se prestam à análise estrutural. Deste modo, com a orientação da sua metodologia, por um lado, e experienciando o fenómeno do mascaramento junto das comunidades que seleccionámos para o nosso objecto de estudo, por outro, empreendemos a investigação e análise na tentativa de compreender a natureza e o lugar destes objectos na vida dos homens, bem como o fundamento e a especificidade de alguns comportamentos colectivos.

Na verdade, o método usado por este Antropólogo no estudo dos mitos e dos sistemas de parentesco, bem como a escolha que fez de alguns objectos, como a máscara, para a compreensão e conhecimento das manifestações humanas, pesaram sobremaneira no nosso trabalho e no modo como apreendemos os objectos de natureza simbólica. Em primeiro lugar, Lévi-Strauss propõe que nos consideremos, enquanto intérpretes, parte integrante do sistema, da estrutura e da obra, e que averiguemos o modo como esta opera com o mundo, não supondo outro significado a não ser aquele que emana do jogo das significações. Assim, seguindo o seu pensamento e partindo da ideia de que «pertence à natureza da sociedade o facto de ela se exprimir simbolicamente nos seus costumes e nas suas instituições»⁷, procedemos à realização de um trabalho de campo, com a convicção de que as máscaras se prestam à investigação, usando sempre que possível a análise estrutural, e à reflexão sobre a dimensão simbólica do homem, que expressamos na segunda parte da nossa dissertação – *As máscaras em contexto*. Aqui, tal como a análise estrutural o exige, faremos a contextualização da máscara, através da caracterização genérica da região transmontana: apresentaremos alguns dados relativos ao quadro geográfico e natural e as principais características socioculturais da população que procede ao acto de mascaramento, identificando usos, costumes, histórias, lendas e analisando a atitude mágico-religiosa

6 Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 283.

7 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1950, p. 15.

que a mesma mantém perante o mundo e a vida. Serão também referidas algumas justificações para essas características, bem como vestígios de cultos antigos nos ritos e nas festividades cíclicas; destas festividades destacaremos e descreveremos as festas onde se exibem as máscaras que escolhemos estudar.

A nossa atenção focalizou-se nas máscaras que figuram nas festas do Inverno em Trás-os-Montes, com especial incidência nas de Aveleda, Varge, Grijó, Parada, Salsas (Bragança); de Rebordelo, Ousilhão (Vinhais) e de Bemposta e Vale de Porco (Mogadouro) por se distinguirem em matéria, forma e expressão; as restantes – Vila Boa e Travanca (Vinhais); Baçal, Rebordãos, Freixeda, Serapicos (Bragança) e Podence (Macedo de Cavaleiros) – servem como referências e complemento de uma análise comparativa. Pretendemos mostrar com este trabalho, para além da importância que estes objectos têm na comunidade que os usa, que as máscaras encerram uma problemática que as situa tanto no domínio da Filosofia como da Antropologia, seja pelas exigências de análise e de interpretação que a sua simbologia suscita, seja por se apresentarem como uma linguagem simbólica «carregada da máxima concreção»⁸, como por serem objectos de cultura e de comunidades que induzem transformações psíquicas e sociais.

Não sendo nosso objectivo proceder a um estudo exaustivo e acabado das máscaras, mas desenvolver, através de exemplos extraídos do conjunto das máscaras transmontanas, a investigação empreendida, tendo sempre presente o contexto etnográfico, a nossa experiência junto das comunidades e a prática científica de Lévi-Strauss, iniciamos a segunda parte do nosso trabalho com a *Estética das máscaras*, com a finalidade de mostrar que elas são figuras simbólicas, compostas por uma diversidade de elementos, organizados numa imagem que nos reenvia para um sistema de significações; com este propósito descrevemos a plástica das máscaras que integram as comunidades que serviram de referência para a realização de trabalho de campo e estabelecemos algumas relações de semelhança e de oposição, quer entre os elementos que compõem as figuras quer entre as diferentes máscaras; nesta comparação e relação comprovamos quão profícua se revela a análise estrutural e situamo-nos ao nível das significações na medida em que nos aproximamos do significado.

O desenvolvimento de trabalho em contexto etnográfico mostrou-nos ainda que a

8 Cf. Gilbert Durand, *A imaginação simbólica*, Lisboa: Ed. 70, 1993, p. 12.

matéria de conhecimento das diferentes máscaras, do seu papel, função e representação, se revela progressivamente à medida em que as analisamos, experienciamos o acto de mascaramento e estabelecemos as relações entre a simbólica da máscara e a atitude das comunidades no contexto em que a máscara se manifesta. Por estas razões, apresentamos para cada máscara tomada como referência o contexto natural e social das comunidades em que se insere, com vista a evidenciar os condicionalismos que estão por detrás do mascaramento e que, de certa forma, auxiliam na compreensão de algumas atitudes e na elucidação de alguns significados; para cada um deles seguimos o mesmo critério de contextualização e análise acompanhado das nossas impressões e reflexões. Nesta experiência, tivemos a oportunidade de analisar o pensamento de Lévi-Strauss percebendo, tal como afirma, que por detrás dos comportamentos colectivos existe uma lógica de organização, ou lógica do sensível, que os justifica e fundamenta, que procuramos evidenciar através da descrição da festa e do modo como esta se organiza, assente na experiência do dia-a-dia, isto é, nas relações que se estabelecem no seio da comunidade. Salientamos ainda, neste contexto relacional e convivencial, que a máscara funciona quer como um veículo de comunicação e de troca simbólica, como um intermediário entre várias dimensões do real, quer como a expressão de um pensamento colectivo. Nesta incursão pretendemos ilustrar o contexto como um factor relevante na interpretação da máscara e na busca do seu significado, evidenciando as possíveis ligações que se estabelecem entre os dois sistemas, isto é, entre a simbólica da máscara e o sistema cultural em que se manifesta.

Todavia, entendemos que a simbólica da máscara não se prende em significação aos dados empíricos que servem de matéria para se manifestar; para além de serem um objecto antropológico, as máscaras revelam-se também como uma actividade humana própria para o exercício da reflexão e problematização; nessa medida, na terceira parte do nosso trabalho, procuraremos mostrar que a máscara é também um discurso, expresso na figuração, constituído por mensagens, que, apesar de elaboradas ao nível do inconsciente, produzem relações abstractas somente apreendidas ao nível do entendimento. Assim, chamamos a atenção para a relevância da máscara como um objecto simultaneamente da experiência sensível e de análise filosófica, com diluição das fronteiras entre o sensível e o inteligível e a passagem, dada pela máscara, do vivido ao pensado; uma vez situada na dimensão do pensamento ela revela, através de relações lógicas entre o homem e o mundo, a sua racionalidade interna e a sua abertura a novas

significações.

Finalmente, concluiremos que as máscaras organizam os temas que expressam num sistema coerente, simbólico, e que não há um princípio verdadeiro, a partir do qual se possa elaborar um discurso objectivo sobre as mesmas, porque nelas prevalece, apesar das contingências sociais, uma unidade complexa de múltiplos significados que suporta várias leituras e interpretações e que vale por isso mesmo.

A nossa abordagem apresenta-se, por estas razões, como uma leitura e uma interpretação do sentido escondido e múltiplo da máscara, pelo que apenas propomos alguns caminhos de aproximação ao significado; não pretendemos sequer, ao designá-la como objecto simbólico, conferir-lhe uma identidade, mas mostrar que *ela* se desloca em relação a si mesma, não se fixando em nenhum tempo ou lugar, mas permanecendo para sempre *máscara*.

I PARTE

DA ANTROPOLOGIA À FILOSOFIA

1. A via de análise: entre o estruturalismo e a hermenêutica
2. Símbolo e sentido
3. Máscara, símbolo e significação
4. A linguagem e a cultura: dois sistemas simbólicos
5. O pensamento simbólico
6. O homem e a máscara
7. A simbólica da máscara
8. A máscara: de objecto a sujeito



Máscara de Ousilhão

Uma máscara não é, principalmente, aquilo que representa, mas o que transforma, isto é, que escolhe não representar (...); nega tanto quanto afirma; não é feita somente daquilo que diz ou julga dizer, mas daquilo que exclui.

Lévi-Strauss

As sociedades dispõem desde sempre de objectos que pelo seu valor simbólico se preservam ao longo de gerações como marcas da cultura e da tradição; desses objectos seleccionámos para o nosso estudo a *máscara*, não só por aquilo que ela representa – um objecto de grande valor cultural com prevalência em comunidades que ainda mantêm vivo o acto de mascaramento – mas, sobretudo, porque, enquanto matéria empírica, nos interpela e coloca a questão da sua significação.

Encontramo-nos, sem dúvida, perante uma complexa realidade: a máscara, simultaneamente símbolo e objecto, remete-nos tanto para questões da ordem da natureza e cultura, como do pensamento e da linguagem. Por estas razões, nesta primeira parte, procuraremos compreender a natureza destes entes e conhecer os aspectos do mundo, do homem e da sociedade que deles se servem para se manifestar, pois, como afirma Lévi-Strauss, «pertence à natureza da sociedade o facto de ela se exprimir simbolicamente nos seus costumes e nas suas instituições⁹». Ora, sendo as máscaras um costume e «a função simbólica especificamente humana¹⁰», importa não só esclarecer o sentido do símbolo, como conhecer a função destes objectos nas comunidades em que são chamados a figurar.

Assim, antes de procedermos à interpretação e integração da máscara no contexto cultural em que se insere, indagaremos o seu significado não só enquanto objecto simbólico dotado de significação cultural mas também enquanto símbolo, com vista a expressar a complexidade do seu sentido.

1. A via da análise: entre o estruturalismo e a hermenêutica

A reflexão sobre o sentido situa-nos de imediato no problema da relação entre o sujeito que quer conhecer e o objecto que se oferece numa relação cognoscitiva. Este problema relacional complexifica-se ao tratar-se, não de um objecto qualquer, mas de um objecto que se apresenta como um símbolo, isto é, com características simbólicas. Este facto remete-nos, enquanto sujeito, para um domínio que «não é da ordem do real,

9 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 15.

10 Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 224.

nem da ordem da imaginação, mas da ordem do simbólico»¹¹. Neste domínio, debatemo-nos com algumas questões. Uma que se nos colocam enquanto observadores e intérpretes, como por exemplo: qual deverá ser a posição do intérprete relativamente a um objecto do qual fazemos parte, enquanto seres sociais? Outras levantadas pela própria natureza simbólica do objecto: como devemos interpretar um símbolo? Onde devemos procurar o sentido? Como devemos proceder para analisar, interpretar, compreender e explicar alguma coisa que se apresenta como uma unidade complexa, em que sujeito e objecto, símbolo e sentido, se dobram sobre si mesmos? Ser-nos-á possível, para além de pensar, descrever e explicar?

A percepção desta unidade e a consciencialização da complexidade dos elementos que formam o objecto do nosso estudo levam-nos a excluir como método de pesquisa o princípio cartesiano de dividirmos as dificuldades em tantas as partes quantas as necessárias até encontrarmos a verdade¹². Por sabermos tratar-se de uma realidade cujas características simbólicas abarcam simultaneamente o campo da racionalidade e da irracionalidade, afigura-se-nos necessário encontrar uma via, um *modus faciendi*, que não se limite a aplicar os critérios da racionalidade determinista, mas que se mostre aberta à compreensão e interpretação do simbólico. Como afirma R. Alleau, «o uso dos símbolos não é um processo conceptual (...) e um símbolo não significa algo de predeterminado para alguém»¹³.

A procura de uma metodologia aberta fez-nos recorrer a alguns autores, em particular a P. Ricoeur e Lévi-Strauss, a fim de efectuarmos uma análise que possa compaginar-se o mais possível com as exigências de um discurso científico. Num debate entre Paul Ricoeur e Lévi-Strauss, identificamos duas vias para extrair do símbolo o sentido¹⁴.

Paul Ricoeur, partilhando a herança de uma fenomenologia intencional, convida-nos a pensar a partir dos símbolos seguindo «a via da interpretação criadora, respeitando o enigma original dos símbolos e deixando-se ensinar por eles, para, a partir daí promover o sentido, formar o sentido na plena responsabilidade de um pensamento

11 Cf. Giles Deleuze, «Como reconhecer o estruturalismo», em Francois Chatelêt, *História da Filosofia*, vol. 8, Lisboa: Dom Quixote, 1983, p. 248.

12 Cf. René Descartes, *Discurso do método*, Introdução, versão e notas de Manuel dos Santos Alves, Lisboa: Universitária Editora, 1990, p. 46.

13 Cf. René Alleau, *A ciência dos símbolos*, Lisboa: Edições 70, 1982, p. 57.

14 Cf. Lévi-Strauss *et al*, «Autour de la pensée sauvage. Réponses à quelques questions.» (1963) in *Esprit*, Claude Lévi-Strauss: Une anthropologie «bonne à penser». *Le conflit des interprétations*. «Au-delà des querelles sur l'humanisme et l'anti-humanisme», Janvier, 2004.

autónomo»¹⁵. Segundo este autor, é possível apreender o sentido dos símbolos pela via da interpretação, sem recurso ao contexto, lembrando-nos ao mesmo tempo, *neste movimento do pensamento*, as dificuldades de interpretação que advêm das características dos próprios símbolos. Assim, em qualquer interpretação, o símbolo mantém sempre a sua *opacidade* – «ao ser dado por meio de uma analogia permanece opaco e na base de uma significação literal que lhe confere um peso material» – *contingência* – «mantendo-se sempre prisioneiro das línguas e das culturas», – e *problematização* – «porque eles apenas dão que pensar»¹⁶.

Na verdade, o caminho que pretendemos percorrer não é de modo nenhum tranquilo e reconciliador, antes é uma via de interpretação e de compreensão entre as várias possíveis, que permanecerá para sempre aberta. No entanto, reconhecer no símbolo as características de *opacidade, contingência cultural e dependência* em relação a uma decifração incerta é já a aceitação de obstáculos à obtenção de um conhecimento claro e necessário acerca do objecto do nosso estudo, ao mesmo tempo que este se nos apresenta como um desafio para a interpretação e compreensão. Como devemos proceder para sair desta situação? A proposta de P. Ricoeur será a de seguir uma filosofia instruída pelos símbolos, uma vez que uma reflexão assim orientada «transformará qualitativamente a consciência reflexiva (...) fazendo aparecer uma coerência própria, uma significação intrínseca»¹⁷ dos símbolos.

Contrariamente, Lévi-Strauss, inspirado no modelo da linguística estrutural, em que cada elemento só pode apreender-se na sua relação com os outros, segundo nexos de oposição em que os termos não têm uma significação intrínseca, mas apenas um sentido de *posição*, em que o seu valor é definido por um processo de determinação recíproca¹⁸, oferece-nos a via da análise estrutural já utilizada por ele no estudo dos sistemas de parentesco e interpretação dos mitos, das sociedades primitivas. Seguindo esta via, devemos considerar que o que se oferece à nossa percepção, à semelhança do que se passa com os órgãos dos sentidos, possui já uma actividade estrutural que será reconhecida pelo próprio acto de perceber¹⁹, que a análise estrutural procurará pôr em evidência. Na verdade, segundo Lévi-Strauss, o mundo não é opaco, mas o efeito de

15 Cf. P. Ricoeur, *op.cit.*, p. 325.

16 Cf. *ibid.*, p. 324.

17 Cf. *ibid.*, p. 331-332.

18 Cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral*, Lisboa: Dom Quixote, 1992, p. 194.

19 Cf. C. Lévi-Strauss, «Structuralisme et écologie», *in le Regard éloigné*, Paris: Plon, 1983, p. 162.

conjuntos muito elaborados. Por isso, tudo o que existe fora de nós, «os átomos, as moléculas, as células, e os próprios organismos têm já uma actividade estrutural; o mundo dado é já codificado, lisível e entre o mundo percebente e a coisa percebida a relação não é imediata e o sentido é percebido no fenómeno, porque o acto intencional aí lê uma ordem já presente»²⁰. Referindo-se a Lévi-Strauss, Marcel Hénaff afirma que, para este antropólogo, «existe um processo autónomo nas coisas que gera uma ordem – um sentido – que aparece como inteligível aos seres racionais. O sentido será então a própria organização dos elementos de uma determinada coisa ou coisas num conjunto. Assim sendo, os símbolos, os mitos, tal como os mitemas, aparecem-nos como unidades desprovidas de significação em si próprias, que não oferecem àqueles que os estudam uma significação determinada, mas que produzem significações no sistema do qual fazem parte, propondo uma grelha somente definível pelas suas próprias regras»²¹. Esta via de análise propõe que nos consideremos, enquanto intérpretes, parte integrante do sistema, da estrutura e da obra, para averiguarmos o modo como esta opera com o mundo, não supondo outro significado a não ser aquele que emana do jogo das significações.

Como vemos, contrariamente a P. Ricoeur, Lévi-Strauss apresenta-nos os símbolos desprovidos de uma significação intrínseca, cujo sentido só pode ser de *posição*, isto é, percebido em função do contexto. Também Mircea Eliade nos diz que «é a intenção revelada pelo contexto que nos dá em cada caso particular a verdadeira significação»²². Poderemos encontrar alguma complementaridade entre a hermenêutica de Ricoeur e o estruturalismo de Lévi-Strauss, que oriente de forma adequada a nossa pesquisa sobre o sentido das máscaras trasmontanas?

Na verdade, o símbolo só por si é matéria de reflexão e, neste sentido, o nosso pensamento desenvolve-se no âmbito daquilo que P. Ricoeur chama de círculo hermenêutico – do compreender e do ser. Estamos perante uma realidade complexa, dotada de uma estrutura própria, ao mesmo tempo difícil de definir e objecto de muitas interpretações. Por estas razões, precisamos de conhecer não só a natureza e o contexto dos símbolos, como compreender o modo como eles operam, enquanto unidades de linguagem e de cultura. Se, por um lado, precisamos da inteligibilidade hermenêutica para aceder à significação intrínseca dos símbolos e à compreensão da sua realidade,

20 Cf. *ibid.*

21 Cf. Marcel Hénaff, «1963-2003: L'anthropologue face à la philosophie», in *Esprit*, 2004.

22 Cf. Mircea Eliade, *Aspectos do mito*, Lisboa: Edições 70, 1989, p. 72.

uma vez que para Ricoeur «o sentido não é nada se ele não designa um segmento da compreensão de si»²³, por outro, só a inteligibilidade estrutural nos coloca ao nível da história, da cultura e da estrutura dos sistemas, onde o sentido é resultado e efeito. Nesta via de análise, os aspectos sociais, geográficos e mentais que envolvem a realidade dos símbolos, assumem um papel fundamental na busca do sentido; eles fornecem-nos informações que põem em evidência relações e valores de relações ao mesmo tempo que asseguram a diferenciação dos elementos e dos seus efeitos. Enquanto a hermenêutica, pela reflexão progressiva e regressiva, nos permite actualizar a compreensão do sentido através do movimento do pensamento, a análise estrutural põe-nos, enquanto intérpretes, ao nível da significação, ou seja, do contexto *imane*nte ao sistema, tornando-nos parte integrante do símbolo para aí descobrirmos o sentido; «enquanto na hermenêutica o sujeito é produtor de sentido, no estruturalismo o sujeito é já inscrito no sentido»²⁴.

Ora, tal como os mitos, também as máscaras gozam das propriedades do símbolo, situam-se em culturas e comunidades, carregando-se de matéria com características psicológicas, naturais e culturais. Este trabalho exige que o ponto de partida da pesquisa não pressuponha já em nós um sentido para estes objectos, mas que nos provamos de instrumentos teóricos necessários à sua leitura e análise.

Propor de imediato um significado para as máscaras, baseado na história do seu passado ou nos símbolos que a elas estão ligados, seria, através de uma interpretação redutora, fixar uma realidade que tem como característica essencial a flexibilidade do seu significante e, ao mesmo tempo, impedir que o objecto significasse através do seu simbolismo; a primeira tarefa será esclarecer o significado de símbolo, enquanto realidade primeira da nossa reflexão.

2. Símbolo e sentido

Uma das características do símbolo é a sua multivalência, isto é, a expressão de uma multiplicidade de significações, o que dificulta à partida a apresentação de uma

23 Cf. P. Ricoeur, «Entretien du groupe philosophique» d'Esprit, avec Claude Lévi-Strauss», in *Esprit*, 1963.

24 Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do estruturalismo*, Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, p. 322.

definição que baste para o conhecimento da sua natureza. Na verdade, é uma realidade difícil de definir, como o manifesta a variedade e multiplicidade de definições²⁵.

É no universo do discurso e da linguagem que, em primeiro, devemos situar o símbolo, pois ele pertence, como vimos anteriormente, à categoria dos signos. O símbolo tem como propriedade «manifestar um sentido de que é portador e rico de numerosos sentidos»²⁶ e este sentido é «*declarado* numa intenção de significar»²⁷. Com efeito, constatamos que o símbolo pertence ao mundo humano do significado e que uma reflexão sobre o mesmo tem necessariamente, como afirma Roland Barthes, de partir da linguagem, pois «o mundo dos significados é na verdade o mundo da linguagem»²⁸ e «o significado só pode ser definido no interior de um processo de significação»²⁹.

Na perspectiva de Saussure, o processo de significação define-se como «o acto que une o significante – imagem acústica ou marca psíquica do som – ao significado – conceito –, acto cujo produto é o signo»³⁰. Assim, do mesmo modo que o signo, também o símbolo remete para uma relação entre dois *relata*³¹, e significa na união que se estabelece entre os dois. Todavia, o *signo* e o *símbolo* distinguem-se no modo como se processa a relação entre o *significante* e o *significado*. No primeiro, estes dois elementos «estão intimamente ligados e postulam-se um ao outro»³², numa relação simétrica comparável a uma folha de papel: «o pensamento é uma das faces e o som a outra; não

25 Cf. André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, II Vol., coord. de A. M. Magalhães, Porto: Rés, s/d, p. 487, «o símbolo é qualquer signo concreto que evoca, através de uma relação natural, algo de ausente ou impossível de perceber»; G. Durand, *op. cit.*, p. 12, «é representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania de um mistério»; P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 22, «é o movimento do sentido primeiro que nos faz participar no sentido segundo»; M. Eliade, *Imagens e símbolos*, São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 8 – 9, «é a expressão simultânea de uma multiplicidade de significações e revela certos aspectos da realidade que desafiam qualquer outro meio de conhecimento»; Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 16., «é um modo de conhecimento nunca adequado, nunca objectivo, dado que nunca atinge um objecto e que se pretende essencial porque se basta a si próprio e traz em si mesmo, de modo escandaloso, a mensagem imanente de uma transcendência, nunca explícita mas sempre ambígua e geralmente redundante»; C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 64, «os símbolos não têm significação intrínseca e invariável, não são autónomos (...) a sua significação é de posição».

O facto de existir uma diversidade de definições, todas elas necessárias para a compreensão da natureza do símbolo, comprova a complexidade desta realidade, remete-nos para «o problema do símbolo como um problema de expressão imanente ao próprio simbolizante» e para a impossibilidade de o definir e analisar de uma forma objectiva, como nos adverte G. Durand.

26 Cf. P. Godet, «Sujet et symbole dans les arts plastiques», in *Signe et symbole*, p. 125, cit. por G. Durand, *ibid.*, p. 13.

27 Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, *op. cit.*, p. 23.

28 Cf. Roland Barthes, *Elementos de semiologia*, Lisboa: Edições 70, s/d., p. 8.

29 Cf. *ibid.*, p. 36.

30 Cf. *ibid.*, p. 40.

31 Cf. *ibid.*, p. 29. Em nota de rodapé.

32 Cf. Ferdinand de Saussure, *op. cit.*, p. 123.

podemos cortar uma sem cortar a outra»³³. A relação é *arbitrária* na medida em que «o significante não depende da livre escolha do sujeito falante, não tendo nenhuma relação natural com o significado»; e é *adequada* porque há uma correspondência directa entre o significante e o significado. No segundo, «há sempre um rudimento de ligação natural, motivada, entre o significante e o significado», pelo que a relação destes dois elementos não é completamente arbitrária³⁴, mas analógica e inadequada. «Enquanto num simples signo o significado é limitado e o significante, ainda que arbitrário, é infinito, (...) os termos do *symbolon*, são ambos infinitamente abertos»³⁵. G. Durand mostra-nos com clareza a flexibilidade desta relação, ao afirmar que «o significante, constituindo o plano da expressão, e sendo o único concretamente conhecido no universo do símbolo, remete, «em extensão» para todas as espécies de «qualidades» não figuráveis; o significado, «concebível» mas não representável, estende-se por todo o universo concreto: mineral, vegetal, animal, astral, humano, «cósmico», «onírico» ou «poético»»³⁶. Nesta perspectiva, uma das possibilidades do símbolo é apresentar-se como «um modo de conhecimento nunca adequado, nunca objectivo, dado que nunca atinge um objecto e que se pretende essencial porque se basta a si próprio e que traz em si mesmo, de modo escandaloso, a mensagem imanente de uma transcendência, nunca explícita mas sempre ambígua e geralmente redundante»³⁷.

Nesta passagem podemos constatar que G. Durand, sem objectivar e limitar o símbolo a uma definição, nos encaminha para uma visão aberta e flexível do sentido que qualquer símbolo transporta, independentemente do objecto que o representa. Dilucida o símbolo, por um lado, como um *modo de conhecimento* e, por outro, como algo que *traz em si mesmo a mensagem imanente de uma transcendência*³⁸, ao mesmo tempo que nos diz que essa mensagem é *ambígua e geralmente redundante* e que o símbolo, «dividido entre significante e significado»³⁹, nos remete para «o indizível e invisível significado»⁴⁰. De facto, o símbolo não pode ser separado do signo, quando o queremos compreender ou interpretar: quer o significante quer o significado são parte integrante

33 Cf. *ibid.*, p. 192.

34 Cf. *ibid.*, p. 126.

35 Cf. G. Durand, *op.cit.*, p. 12. A propósito do termo *symbolon* G. Durand convida-nos a ver R. Alleau, *De la nature des symboles*, p. 14 e 49. «Em grego (*symbolon*) (...) o termo que significa símbolo implica sempre a união de duas *metades*: signo e significado».

36 Cf. *ibid.*, p. 12-13.

37 Cf. *ibid.*, p. 16.

38 O itálico é nosso.

39 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 91.

40 Cf. *ibid.*, p. 16.

do seu sentido, ainda que um tenha a primazia sobre o outro. Para além disso, sabemos que um só significado, uma só expressão, é muito pouco para falar do símbolo; que «o problema do símbolo é o problema de expressão imanente ao próprio simbolizante»⁴¹ e que a unidade que o forma e que se apresenta, somente quando simboliza, impede-o de significar de uma vez por todas, ou de se fixar num só significado, porque, como já dissemos, o sentido que tem em si é susceptível de inúmeros significados conforme o que simboliza; daí que «nunca seja explicado de uma vez por todas, mas está sempre por decifrar de novo, do mesmo modo que uma partitura musical nunca é decifrada uma vez por todas, mas exige uma execução sempre nova»⁴². Esta é uma das razões que leva, tanto Durand como Ricoeur, a dizer que há uma inadequação constante no símbolo, do significante ao significado, o que, no nosso entender, caracteriza a profundidade do símbolo.

Enquanto significante, o lado visível, o símbolo reveste-se de tudo o que é infigurável e *carrega-se da máxima concreção*; enquanto significado, o lado invisível, situa-se na realidade concreta, sem nunca se cristalizar. Daí que o significado enquanto potência significativa seja inferior ao significante, pois este é ilimitado, está para além do real concreto, apesar de o figurar. O símbolo, neste sentido, é uma realidade que significa em qualquer tempo e em qualquer lugar, isto é, quando simboliza. Mas, porque a maior parte das vezes não pode apresentar esta significação, figura apenas uma parte dessa realidade, conduzindo-nos por ela ao seu «significante inacessível»⁴³, e também à dimensão multiforme do sentido que transporta. Podemos afirmar, a partir destas interpretações, que é graças aos símbolos que «o mundo se torna transparente, susceptível de mostrar a transcendência»⁴⁴, porque «os objectos, os actos, se transformam “em outra coisa” do que eles parecem ser na experiência profana, isto é, em signos de uma realidade transcendente»⁴⁵ ao mesmo tempo que se afirmam como «equivalentes significativos do significado»⁴⁶.

Estamos, de facto, perante uma complexa realidade que se manifesta exclusivamente através de alguma coisa que não se mostra, mas que se repete na

41 Cf. *ibid.*, p. 54.

42 Cf. *ibid.*, p.15.

43 Cf. *ibid.*, p. 11.

44 Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1956, p. 140.

45 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, Porto: Edições ASA, 2004, p. 556.

46 Cf. C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale, op. cit.*, p. 221.

constância desse sentido. Parece-nos ser esta perspectiva do símbolo a que melhor nos serve para compreendermos a máscara enquanto signo de uma realidade transcendente, pois pensamos estar em presença, ao mesmo tempo, de um símbolo que nos remete para uma realidade imanente ao sentido que traz em si, que não é de modo algum representável, e de alguma coisa concreta que o representa. Esta situação aparentemente paradoxal, dada na própria natureza do símbolo, é, em nosso entender, a possibilidade que temos de aceder ao processo de significação. O símbolo serve-nos também como um modo de conhecimento, não apenas do símbolo em si, mas do objecto por onde ele emerge e por onde se manifesta uma forma humana de ser e de pensar. O símbolo, na verdade, é uma chave de acesso à máscara e, como tal, ao homem que se mascara e à cultura em que se procede ao acto de mascaramento. Sendo uma realidade que não se fixa num objecto, mas, tendo a possibilidade de se mover em vários níveis do real, o símbolo confere aos objectos concretos esta mesma possibilidade, através de um sentido que os enriquece e os transcende, conduzindo-os, desta forma, para além dos seus limites concretos.

Por um processo analógico, transferimos as características do símbolo, enquanto unidade linguística, para a máscara, enquanto signo de uma cultura e de uma comunidade. As possibilidades significativas do símbolo vêem-se reflectidas na máscara; esta, tal como aquele, não se fixa num objecto, não se prende a uma cultura, não se solidifica no tempo, move-se com a mesma flexibilidade em vários níveis do real – concreto, abstracto, natural, sobrenatural, individual e social.

Foquemos pois, a atenção nas máscaras. Que vemos? Que elas são elementos culturais com uma profunda *carga simbólica*, que não se dão a conhecer de imediato naquilo que representam: sob a forma de um rosto humano ou animal, semi-humano e semi-animal, surgem-nos como uma representação viva e concreta de qualquer coisa que representa outra ou outras; ao mesmo tempo, de forma concreta e figurada, são-nos dadas num contexto, e nesse mesmo contexto elas escapam-se-nos pela expressão simbólica de uma outra realidade que não está ali.



Máscara de Ousilhão

Daí que, tal como o símbolo, o que elas representam não é somente o representável mas também o que não é representável, isto é, o sentido secreto que se esconde nas profundezas do contexto cultural onde se inserem.

Como poderemos pretender alcançar este sentido? De que é que estaremos a falar? Como extrair do objecto simbólico um sentido sem o supor já aí, escondido?

M. Eliade refere que «a lógica do símbolo (...) não encontra somente a sua configuração no simbolismo mágico-religioso»⁴⁷ (sendo, portanto, uma dimensão onde poderemos situar a nossa reflexão), mas também «no simbolismo manifestado pela actividade subconsciente e transconsciente do homem»⁴⁸. Por outro lado, Durand refere que o domínio do simbolismo é «o não sensível sob todas as suas formas, inconsciente, metafísico, sobrenatural e surreal»⁴⁹, e que há duas espécies de hermenêuticas: «uma arqueológica, que reduz o símbolo a um simples epifenómeno, mergulhado em todo o passado biográfico e sociológico e outra escatológica, que amplifica o símbolo deixando-se levar pela força da sua integração»⁵⁰.

47 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, *op. cit.*, p. 555.

48 Cf. *ibid.*

49 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 11.

50 Cf. *ibid.*, p. 92

Estas duas possibilidades de olhar o símbolo revelam-se-nos fundamentais para o objecto do nosso estudo; a primeira porque nos dá a conhecer o passado das máscaras, a segunda porque nos abre o caminho para a significação, convidando-nos a deixarmos-nos ensinar por elas. Encontramos em P. Ricoeur a legitimidade destas duas hermenêuticas a partir do sentido duplo do símbolo: este «organiza-se arqueologicamente entre os determinismos e os encadeamentos causais, sendo “efeito”, sintoma, mas, simultaneamente, como portador de um sentido, como significado, tende para uma escatologia».⁵¹ Por outro lado, em Lévi-Strauss, vemos que «é preciso e é suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição, ou em cada costume, para obter um princípio de interpretação válida para outras instituições e costumes»⁵².

Ora, as máscaras gozam, enquanto tais, das propriedades do símbolo, da sua *flexibilidade*, da sua *duplicidade*, bem como da sua *simultaneidade* de serem objectos culturais integrados numa cultura e num ritual festivo. Neste sentido, encontram a sua configuração no *simbolismo mágico-religioso*: mágico, porque «têm a faculdade de evocar muito mais coisas do que é possível sonhar»⁵³ – a forma, a cor e os elementos que as compõem são poderes aos olhos das comunidades; religioso, porque afastam as comunidades da realidade profana para as pôr em comunicação com o mundo sagrado; porém, sendo objectos eminentemente simbólicos, elas exprimem a actividade inconsciente do espírito e da condição social e histórica envolventes.

Na verdade, as máscaras, pelo seu conteúdo simbólico, oferecem-nos um vasto campo de análise e de interpretação: são uma representação simultânea do concreto e do abstracto, do sensível e do inteligível, do consciente e do inconsciente. A representação que está presente no simbolismo das máscaras, para além de nos situar num mundo aberto e criativo, mostra-nos a existência de um campo humano onde o «significado não é de modo algum representável»⁵⁴, e que P. Ricoeur exprime muito bem, como já vimos, no duplo sentido do símbolo: «no movimento do sentido primeiro que nos faz participar no sentido latente»⁵⁵, que pressupõe analogicamente «um sentido segundo que não é

51 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 93.

52 Cf. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale, op. cit.*, p. 28.

53 Cf. Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*, I, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, p. 63-64.

54 Cf. *ibid.*, p. 16.

55 Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, op. cit.*, p. 22.

dado senão nele mesmo»⁵⁶.

Em P. Ricoeur, o sentido do símbolo apreende-se neste movimento de dois sentidos e o movimento faz parte da natureza do símbolo. Ora, é precisamente esta característica do símbolo que dificulta o acesso à sua significação, pelo facto desta encerrar num sentido segundo, que ao mesmo tempo nos é dado no sentido primeiro, mas que não está lá. Deste modo, o símbolo, porque se abre a uma infinidade de sentidos e se fecha quando queremos apreender a sua significação, escapa à sua definição objectiva. É o que este autor denomina de *opacidade*⁵⁷, a qual é para nós não só uma barreira para uma interpretação definida e definitiva, mas também o que lhe confere o poder de significar em qualquer circunstância e lugar. Mas, significar o quê e quando?

Ainda na linha do pensamento deste filósofo, o processo de significação tem duas funções em simultâneo: «uma função de ausência e uma função de presença; função de ausência porque significar é significar «no vazio», as coisas sem as coisas; função de presença, porque significar é significar «alguma coisa»»⁵⁸. Aquele que quiser entrar no mundo do símbolo, ou das máscaras, depara-se com esta situação complexa, onde as coisas são pelo que não são, onde o que se mostra está escondido e, de um certo modo, terá que aprender a viver nesta complexidade se, de facto, a quer compreender, porque ela não se apresenta de outro modo. No nosso entender, é esta potencialidade do símbolo que lhe dá a riqueza e o poder de significar independentemente do objecto que representa e que atesta no homem o poder de exprimir o indizível significado.

Pensamos desta forma ter mostrado que, se por um lado, apreender o significado do símbolo é tarefa difícil, e quiçá vã, porque o sentido do seu significado é móvel e dinâmico, não se prendendo a um só sentido, ou a um só objecto, ou a uma só realidade, por outro lado, procurar o seu significado é situarmo-nos num universo denso de imaginação e de criação, onde o significado poderá ficar para sempre inacessível.

Então, de que nos serve o símbolo, se a nossa intenção é apreender o significado de alguma coisa que se manifesta simbolicamente? O que é que acontece à potencialidade do símbolo na existência do objecto? Tornar-se-á o símbolo em objecto, ganhando forma e conteúdo, ou é o objecto que se torna símbolo adquirindo as características daquele? O que é que está primeiro?

56 Cf. *ibid.*

57 Cf. *ibid.*

58 Cf. *ibid.*, p. 24.

A reflexão provocada pelo conhecimento desta realidade faz-nos viver em pensamento o movimento que é da natureza do símbolo, na constante passagem do símbolo à máscara e desta ao símbolo. Entendemos que este universo nos poderá encaminhar tanto para uma realidade que de outro modo não nos seria acessível e que «não é da ordem do real nem da ordem da imaginação, mas da ordem do simbólico»⁵⁹, como para o universo humano onde os símbolos são mais reais que o simbolizado. Será, então, a partir deles que podemos aceder à globalidade do concreto, do vivido e ao sentido que transcende esta mesma realidade. Assim, o acesso ao universo simbólico permite-nos constatar a existência de um mundo onde nem sempre o definido ou o objectivado é o mais importante, mas onde o seu contrário se apresenta como o verdadeiro sentido. É, em nosso entender, uma realidade muito mais rica e mais profunda porque abarca diferentes aspectos, sem os confundir ou desvalorizar. Aqui situamos as máscaras, num universo onde os objectos adquirem um valor que não se pode figurar e um significado que não se pode objectivar, mas que se dão a conhecer precisamente por esta possibilidade. Daí que todos os objectos que se situem neste universo e adquiram as características do símbolo, confiram ao símbolo uma existência real, isto é, cultural e social e eles próprios se tornem, enquanto tais, mais reais do que o que simbolizam, pois eles são muito mais do que aquilo que figuram: são também o que não figuram. O símbolo, «transformando os objectos em “outra coisa” do que eles parecem ser na experiência profana, e tornados símbolos, isto é, signos de uma realidade transcendente, anulam os seus limites concretos, deixando de ser os fragmentos isolados para se integrarem num sistema»⁶⁰.

O que é que as máscaras parecem ser na experiência profana? O que é que elas representam ao tornarem-se símbolos? Quais eram os seus limites concretos? Qual é o sistema de que nos fala M. Eliade? Estas e outras questões abrem o caminho da nossa reflexão sem contudo termos a certeza de que encontraremos uma resposta. É nos pensadores de que temos vindo a falar que apoiaremos a nossa interpretação e procuraremos um sentido para estes objectos singulares.

A propósito da representação, G. Durand afirma que «o símbolo é a epifania do mistério, é uma representação que faz aparecer um sentido secreto», e que «a obra do homem, não podendo figurar a infigurável transcendência, é a transfiguração de uma

59 Cf. G. Deleuze, «Como reconhecer o estruturalismo», *História de filosofia de Francois Chatelet*, vol. 8, Lisboa: Publ. Dom Quixote, 1983, p. 248.

60 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, op. cit., p. 557.

representação concreta através de um sentido para sempre abstracto»⁶¹.

Serão as máscaras a transfiguração de uma representação concreta? Se partirmos do facto de que as máscaras são obra do homem que não podem figurar a infigurável transcendência, então elas obedecem às mesmas condições de significação do símbolo. Esta interpretação permite-nos constatar a complexidade da análise e da interpretação de qualquer obra ou actividade humana que se apresente como símbolo, porque o jogo dialéctico e contraditório que a constitui fá-la deslocar-se de um lado para outro, do ser para o não ser, e vice-versa, impedindo o intérprete de ter um acesso directo à sua significação. Neste jogo, o símbolo, ou o objecto simbólico, revela a duplicidade do sentido, concreto e abstracto, e a sua essência dialéctica no movimento de um a outro pela constante inadequação ao que pretende simbolizar. Deste modo, todo o objecto que for absorvido nesta dinâmica assume o sentido do símbolo, bem como a unidade que é a sua essência⁶². Assim, as máscaras, tal como os símbolos, são «modos de conhecimento nunca adequados, nunca objectivos (...) que trazem em si mesmos, de modo escandaloso, a mensagem imanente de uma transcendência, nunca explícita, mas sempre ambígua e geralmente redundante»⁶³.

Com efeito, não é possível, por estas razões, obter um conhecimento completo de objectos que se afirmam pela sua natureza simbólica.

3. Máscara, símbolo e significação

Vimos até este momento em que sentido podemos falar do símbolo e em que medida ele pode significar, mas é, sobretudo, o seu poder de significar em vários domínios da realidade que mais nos interessa para o nosso estudo. Debatemo-nos, agora, não com o problema da definição, mas da significação. Sabemos que um advém do outro e que a dificuldade em definir provém da questão da significação.

Situadas neste universo, as máscaras, enquanto símbolos de duplo sentido, revestem-se também da mesma função de presença e de ausência que P. Ricoeur atribui aos símbolos⁶⁴. Pela sua presença no contexto em que se inserem, elas representam a

61 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 11-12.

62 Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 329-330.

63 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 16.

64 Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 24.

ausência de uma realidade que simbolizam e apreendem a globalidade do concreto precisamente pela sua potencialidade. Movimentando-se de um sentido ao outro, ou seja, do concreto para o abstracto e vice-versa, percorrem vários níveis do real e, como refere Eliade, «integram e unificam o maior número possível de zonas de experiência antropocósmica, identificando em si o maior número de objectos e de situações»⁶⁵. Simultaneamente concretas e abstractas, individuais e colectivas, as máscaras apresentam-se como objectos culturais por excelência, por onde o homem se faz sentir e falar. Com elas estamos em presença de testemunhos vivos, de coisas sensíveis e ao mesmo perante uma representação plástica de figuras, que de imediato nos reconduzem para a presença de alguma coisa abstracta que não se mostra mas que estimula o pensamento a identificar a existência de uma outra realidade que a acompanha e a transcende. Com elas, situamo-nos no universo do simbólico, isto é, «das coisas ausentes ou impossíveis de perceber»⁶⁶. Neste domínio, R. Alleau diz que «um símbolo não significa: evoca e polariza, reúne e concentra, de forma analogicamente polivalente, uma multiplicidade de sentidos que não se reduzem a um único significado nem apenas a alguns»⁶⁷.

Com efeito, as máscaras são uma representação que faz aparecer um sentido secreto, presente na metade visível do símbolo e que não pode figurar. Por isso, ela é a «transfiguração de uma representação concreta, real, através de um sentido para sempre abstracto»⁶⁸, e surgem-nos, deste modo, como aqueles símbolos a que Paul Ricoeur chamaria de *autênticos* simultaneamente com três dimensões: «cósmica, onírica e poética»⁶⁹. Dimensão *cósmica*, porque recolhem a sua figuração no mundo, visível através da representação plástica de um rosto humano, semi-humano, animal e semi-animal; dimensão *onírica*, porque se enraízam nas recordações de um comunidade que uma vez por ano a traz à consciência; dimensão *poética*, porque apelam igualmente à linguagem que na sociedade comunica o social pela sua expressão simbólica.

Assim se inscrevem as máscaras nas diferentes comunidades transmontanas: simultaneamente significante e significado, elas constituem-se em linguagem, «mas uma linguagem acima do nível habitual da expressão linguística»⁷⁰; elas são a marca

65 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, *op. cit.*, p. 557.

66 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 11.

67 Cf. R. Alleau, *op. cit.*, p. 11.

68 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 11-12.

69 Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 18.

70 Cf. C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, *op. cit.*, p. 232.

humana de um pensamento, de uma actividade social que se exprime num costume e num hábito colectivo. Enquanto expressão de um povo ou de uma comunidade, são uma linguagem com duplo sentido: um sentido concreto, experiencial, que fala dos costumes e das tradições de uma comunidade; e um sentido oculto que só o símbolo nos dá a conhecer, ou seja, um sentido que está por detrás de todas as atitudes colectivas e ancestrais. É aqui que elas se revelam como uma linguagem, sendo por ela e pela cultura que as máscaras comunicam e se integram no mundo humano do significado, pois as pessoas ao usarem as máscaras, ao integrá-las na sua vida, querem significar alguma coisa. Mas, querem significar o quê?

De facto, indagar o sentido das máscaras e a sua significação é também procurar o sentido dos símbolos e dos homens e ainda o significado do *significado*. Daí a necessidade, para a qual Lévi-Strauss nos adverte, de decifrarmos os códigos que subjazem aos comportamentos culturais⁷¹, neste caso, ao hábito colectivo do mascaramento.

Ser-nos-ia difícil encontrar uma explicação para o sentido destes objectos se não os integrássemos no contexto a que pertencem; por isso, não podemos ficar indiferentes ao acto do mascaramento, a tudo que nos foi permitido observar e às análises de Lévi-Strauss acerca das máscaras e dos comportamentos colectivos; para ele, por detrás destes comportamentos existe uma lógica de organização, por vezes inconsciente, que lhes confere o sentido. Partindo desta obra e da análise estruturalista que este antropólogo prosseguiu, e usando os instrumentos teóricos que o mesmo forjou no terreno, procuraremos compreender e identificar o que está por detrás do mascaramento e, portanto, das máscaras.

Lévi-Strauss mostra que existem, por detrás de cada cultura, códigos que são autênticas construções teóricas que racionalizam a realidade, e que é por elas que o grupo comunica e se organiza em hábitos colectivos. É, portanto, necessário identificá-los e decifrá-los, se queremos descobrir ou compreender o sentido. Esta busca pressupõe, então, uma ordem anterior àquilo que nos é dado e a abertura para a compreensão tanto das estruturas do símbolo, do pensamento como da cultura. Como passar do símbolo à cultura?

A linguística, segundo este autor, ensina-nos o meio de passarmos dos elementos,

71 Cf. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris: Plon, 1964, p. 43.

em si privados de sentido, como os símbolos ou as máscaras, para um sistema semântico, isto é, para a cultura, através de categorias de comunicabilidade. A cultura, tal como a língua, elabora-se por meio de oposições e correlações, isto é, de relações lógicas e possui códigos possibilitando as trocas e práticas comunicativas⁷² e, ao mesmo tempo, funcionam como canais por onde as coisas, os seres e os afectos passam. Nesta sequência, a comunicação é uma das principais características da actividade humana, uma categoria fundamental na interpretação dos fenómenos socioculturais, em que os códigos são construções teóricas que racionalizam a realidade.

Não podemos, portanto, ficar indiferentes a esta prática científica, não só porque nos propõe um conjunto de princípios metodológicos, mas porque nos mostra o caminho para o estudo das máscaras; estas, integradas no sistema cultural a que pertencem, prestam-se à mesma análise científica que outros sistemas simbólicos, pois, tal como estes, também fazem parte de um universo de comunicação.

É, portanto, em Lévi-Strauss, para além de G. Durand e P. Ricoeur, que fundamentamos a nossa metodologia. Com efeito, foi ele que, inspirando-se na linguística estrutural de Saussure, nos fez acreditar na existência da actividade espiritual humana situada no âmbito do pensamento lógico e estrutural, como fundamento de todo o fenómeno social. É esta actividade inconsciente que, no seu entender, faz mover e actuar o actuante e, portanto, também o falante ou mascarado, apesar destes não o perceberem. Assim, pensamos que quer a linguagem quer a cultura, identificadas nas suas obras como sistemas simbólicos fundamentais, são relevantes para compreendermos as máscaras enquanto símbolos e enquanto objectos culturais.

4. Linguagem e cultura: dois sistemas simbólicos

Como já referimos, Lévi-Strauss inspirou-se no modelo da linguística estrutural de Saussure para o estudo dos comportamentos culturais, entre as quais o do mascaramento, tratada na sua obra *A via das máscaras*. Tanto o pensamento de Saussure sobre a linguagem, como a análise estrutural de Lévi-Strauss, servir-nos-ão de pressupostos para o estabelecimento da relação entre as máscaras, a linguagem e a cultura, julgando que desse modo chegaremos à natureza constitutiva das máscaras,

⁷² Cf. Acílio S. E. Rocha., *Problemática do estruturalismo*, op. cit., p. 23.

enquanto objectos simbólicos. A partir destes autores, percebemos que as máscaras, enquanto elementos de uma cultura, ou representações simbólicas da mesma, têm por detrás de si uma linguagem que é preciso compreender e decifrar; que elas significam muito mais do que aquilo que mostram; que o seu sentido não se dá de imediato ao observador: elas representam muito mais, representam *algo* que as faz existir, funcionar e permanecer no tempo.

Em Saussure, vimos que «o estudo da linguagem comporta duas partes: uma essencial, que tem por objecto a língua, que é social na sua essência e independente do indivíduo (...); a outra, secundária, que tem por objecto a parte individual da linguagem, isto é, a fala, incluindo a fonação»⁷³; na mesma obra, o autor refere ainda que a língua é «um mecanismo complexo somente apreendido pela reflexão»⁷⁴ e independente do indivíduo, constitui «um sistema de sinais para exprimir ideias»⁷⁵ «de que todos se servem durante todo o dia»⁷⁶; neste sistema, «todos os termos são solidários»⁷⁷ e o valor de um resulta da presença simultânea dos outros. A língua, como tal, exige da parte do indivíduo aprendizagem, já que lhe é exterior e representa a parte social da linguagem, enquanto a fala representa a parte individual desta e é natural ao homem; então, a linguagem é social e individual e separar a “língua” da “fala” será, no nosso entender, retirar o indivíduo do social, da sua relação com os outros. Nesta linha de ideias, as palavras, isto é, os signos, aparecem como expressões simultaneamente sociais e individuais, pois têm presente ao mesmo tempo a língua e a fala; porém, segundo Saussure, «a fonação de uma palavra, por pequena que ela seja, consiste numa infinidade de movimentos extremamente difíceis de conhecer e de representar»⁷⁸, o que nos leva a constatar a existência de *algo* mais por detrás de qualquer signo e presente nesta unidade linguística, ou seja, presente no significante e no significado e no acto que une estes dois componentes. Esta presença, ainda que ausente e *apreendida apenas pela reflexão*, manifesta a riqueza da significação do significante em relação ao significado, já que o signo é portador de um sentido difícil de representar e de significar: mais importante que cada um deles, significante ou significado, é a relação que se estabelece de um ao outro. Pensamos que, neste campo de análise, Saussure apesar de nos

73 Cf. F. de Saussure, *op. cit.*, p. 48.

74 Cf. *ibid.*, p. 138.

75 Cf. *ibid.*, p. 43.

76 Cf. *ibid.*, p. 133.

77 Cf. *ibid.*, p. 194.

78 Cf. *ibid.*, p. 43.

apresentar o signo como essa unidade linguística onde os dois elementos, significante e significado, estão sempre presentes «como as duas faces de uma folha de papel»⁷⁹, evidenciando a profunda articulação entre significante e significado.

Para este autor, cada termo adquire valor na sua *relação* com outro e de acordo com a sua *posição* no sistema a que pertence, que, neste caso, é a língua; nesta, como em qualquer outro sistema cultural (arte, religião, etc.), a significação dos termos não é determinada pelo termo *em si* mas pelas *relações* de *posição* e de *oposição* em relação aos outros. Cada termo já inclui em si o significante e o significado como dois elementos inseparáveis, mas o significado não se identifica necessariamente com a coisa designada porque um único significante pode ter diversos significados conforme o contexto, ou o sistema em que está integrado. A riqueza de informação que encontramos ao nível de uma unidade linguística, no que concerne à significação, é suficiente para nos darmos conta da linguagem como um dos aspectos mais importantes e mais complexos de qualquer comunidade e como uma actividade humana fundamental de qualquer cultura. Assim, se quisermos entender uma comunidade, temos de conhecer e compreender as diferentes formas de expressão dessa comunidade, isto é, os signos como veículos do social e do individual e como «unidades linguísticas que pressupõem uma dupla relação – significante e significado»⁸⁰ – uma vez que, seguindo a linha de pensamento de Lévi-Strauss, «linguagem e cultura apresentam uma arquitectura similar: e uma e outra se edificam por meio de oposições e relações lógicas»⁸¹.

Sabendo nós que os signos são essas unidades linguísticas e que por eles o social e o individual emergem, importa compreender e saber o que preside a essa unidade, e o que é que factos de linguagem e factos culturais têm de comum, ou seja, é necessário conhecer ou saber quais são as regras que levam as coisas, os seres, os termos ou os humanos a relacionarem-se no seio de uma comunidade, que na maior parte das vezes desconhece o que os leva a essa relação social.

Mais uma vez, é no modelo de comunicação linguística, nomeadamente no carácter inconsciente da língua, apresentado por Saussure, quando a define como um sistema dirigido por regras, desconhecidas dos seus actores, que percebemos o que há de comum entre linguagem e cultura e, logo, entre língua e máscara. Ambas se apresentam

79 Cf. *ibid.*, p. 157.

80 Cf. *ibid.*, p. 38.

81 Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, op. cit.*, p. 78-79.

ao mesmo tempo como dois momentos importantes da existência humana e como reveladoras de uma actividade mais fundamental que é a actividade simbólica do espírito. Assim, tal como os termos de uma língua são elementos de significação, também os elementos de uma máscara são portadores de sentido; da mesma maneira que uma língua utiliza apenas um número limitado de sons entre a gama dos possíveis, também as máscaras apresentam na sua expressão plástica um relativo conjunto de características, desde «o grupo social retém somente, entre as várias manifestações possíveis, aquelas que permanecem as mesmas através de diferentes culturas e que combina em estruturas diversificadas⁸²». Assim, a máscara, tal como a língua, é «em cada momento algo que interessa a toda a gente, difundida numa comunidade e manejada por ela, é um sistema de que todos se servem⁸³». Além de mais, tanto na linguística como na antropologia a comunicação faz-se por signos. Cassirer afirma que «o mito, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos, isto é, como forças, que criam e estabelecem, cada qual de *per si*, o seu próprio mundo significativo⁸⁴». Para este autor «todos os signos e imagens se introduzem entre nós e os objectos⁸⁵».

De facto, estamos perante uma realidade complexa cuja teia de relações somente é percebida ao nível do entendimento, não podendo ser traduzida numa linguagem conceptual. Por outro lado, na medida em que é exprimida e reafirmada por uma pluralidade articulada de códigos, que produzem efeitos de redundância, abre possibilidades ao conhecimento e à interpretação; se assim não fosse, estaríamos condenados a analisar alguma coisa que se apresenta como inanalísável. Na verdade, o mundo de relações que estabelecem entre nós e os objectos é infindável e reveste-se de uma natureza pluridimensional, já que absorve várias dimensões nomeadamente psicológicas e fisiológicas, naturais e sobrenaturais, sociais e culturais, sensíveis e inteligíveis.

A relação surge-nos como um acontecimento que se situa ao nível do simbólico e que, por essa razão, não pode ser apreendida na simples percepção, nem tão pouco pela actividade participativa, pois esta, como já vimos, nem sempre é conhecida dos participantes. Não podendo ser traduzida numa linguagem verbal, ela é vivida e sentida como uma linguagem não falada, uma linguagem que, no caso dos mitos, «não pode ser

82 Cf. *ibid.*, p. 47.

83 Cf. F. Saussure, *op. cit.*, p. 133.

84 Cf. Ernest Cassirer, *Linguagem, mito e religião*, Edições Rés, 1976, p. 13.

85 Cf. *ibid.*, p. 164.

traduzida em outro discurso senão o dela»⁸⁶. E porquê? Porque o seu verdadeiro valor só se conhece precisamente na *relação*, pelo que fora dela os comportamentos não se manifestam, porque não existem. Por isso, e continuando a nossa reflexão, a relação apresenta-se-nos como o essencial, o diferente ou o semelhante, o incluído ou o excluído e também como aquilo a que Lévi-Strauss chama de conteúdo não verbal da cultura humana. Para este antropólogo, também este conteúdo não verbal deve ser visto como um sistema de comunicação.

De facto, as máscaras apresentam-se com um conteúdo que não se dá a conhecer de imediato, porque nem tudo o que elas representam é passível de ser falado, e mesmo quando é falado, algo fica escondido. Elas fornecem uma linguagem que não se mostra na totalidade, de forma clara e objectiva, porque é essencialmente simbólica.

Para além da relação que se estabelece ao nível do signo, temos também de considerar a relação entre símbolo e linguagem. G. Durand sustenta que o símbolo «apela à linguagem que mais brota, logo, à mais concreta»⁸⁷. Situadas na dimensão da linguagem, as máscaras por serem símbolos apelam, de igual modo, à linguagem, pois tal como as palavras, por mais expressivas que sejam, consistem sempre numa infinidade de sentidos difíceis de conhecer e de representar; podemos também compará-las à própria linguagem por se apresentarem como sistemas simbólicos, com duas faces: uma individual – a fala –, na medida em que exprimem e comunicam mensagens, e outra social – a língua –, constituídas por signos ou códigos que é preciso conhecer e decifrar; ambas formam a unidade, de que já falámos anteriormente.

Sendo simultaneamente um sistema de comunicação verbal e não verbal, as máscaras exprimem simbolicamente uma realidade cultural e oferecem-se-nos como signos dessa mesma realidade; por isso, cultura e linguagem aparecem como dois momentos importantes deste sistema.

Como enfatiza Lévi-Strauss, «qualquer cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos na primeira fila dos quais se colocam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações económicas, a arte, a ciência e a religião»⁸⁸. Ora, nós sabemos que, quer a cultura quer a linguagem, têm um conjunto de símbolos e que estes podem caracterizar-se como «pertencentes à categoria dos signos»⁸⁹, como refere G.

86 Cf. Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris: Editions Pierre Belfond, 1991, p. 171-172.

87 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 12.

88 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 18.

89 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 8.

Durand; esta pertença permite-nos afirmar que o tratamento de uns implica o tratamento dos outros. Por isso, qualquer interpretação de qualquer fenómeno cultural tem que ser perspectivado quer pela linguagem, quer pelos símbolos, uma vez que estes coexistem simultaneamente em qualquer sistema cultural, como elementos fundamentais de conhecimento; além disso, o homem ao relacionar-se com os demais, exprime-se por signos e simboliza toda a sua existência, mesmo aquela que não se fala mas que se faz falar nos símbolos.

Em Mircea Eliade encontramos a expressão clara deste nosso pensamento, quando nos diz que «a existência está repleta de símbolos»⁹⁰. Também Cassirer, o primeiro a definir o homem como um «animal simbólico», diz que «as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade são formas simbólicas»⁹¹. Na verdade, falar em linguagem e signos é também falar em símbolos. Por estas razões, estamos longe de querer atribuir significado a cada uma delas isoladamente, ou a não as comparar; muito mais do que isso, interessa-nos compreender o modo como elas se embrenham e se relacionam nos comportamentos humanos colectivos.

5. O pensamento simbólico

Se, por um lado, o símbolo faz parte do mundo humano do significado, por outro, o homem caracteriza-se pelo pensamento e comportamento simbólicos⁹². Cassirer insiste em que o pensamento simbólico «dota o homem com a capacidade de constantemente dar nova configuração ao seu universo humano»⁹³; e, «sem este princípio vivificante do simbolismo, o mundo humano ficaria surdo e mudo»⁹⁴. Perfilham da mesma opinião quer Lévi-Strauss, quando escreve que «o homem dispõe desde a sua origem, de uma integralidade de significante (...) de um excesso de significação para compreender o mundo e que ele reparte entre as coisas segundo as leis de um pensamento simbólico»⁹⁵, quer M. Eliade ao referir que o pensamento simbólico é consubstancial ao homem.

90 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos*, São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 12-13.

91 Cf. Ernest Cassirer, *Ensaio sobre o homem*, trad. de C. Branco, Lisboa: Guimarães Editores, 1960, p. 55. Cassirer corrigiu a definição clássica do homem com “*animal racional*” e definiu-o como “*animal symbolicum*”.

92 Cf. *ibid.*, p. 55.

93 Cf. *ibid.*, p. 113.

94 Cf. *ibid.*, p. 71.

95 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 43.

Para Lévi-Strauss, é inconcebível a existência do homem sem os símbolos; o simbólico é já constitutivo do indivíduo, na medida em que torna possíveis as relações humanas e faz com que o sujeito seja aquilo que é. A actividade simbólica é então uma característica essencial ao homem, de que muitas vezes ele não é consciente, mas que é o fundamento da comunicação ao nível da sociedade – «há na cultura, nas sociedades, modos de pensar dotados de uma dificuldade específica (...) que relevam de mecanismos essenciais da actividade humana»⁹⁶. Trata-se da capacidade simbólica de pensar: esta é idêntica em todos os homens, pois todos podem através dela classificar, representar e organizar a diversidade da experiência sensível⁹⁷. Apreender estas formas inconscientes da actividade do espírito é, no entender deste filósofo, aceder ao mais secreto dos outros como a um outro nós, é aceder ao lugar onde «a linguagem se faz, as obras se elaboram, as ideias e as acções se enredam»⁹⁸; é aqui que se fundamenta a comunicabilidade e a inteligibilidade dos factos socioculturais.

Foi a linguística, como já referimos anteriormente, que familiarizou Lévi-Strauss com a ideia de que «os fenómenos mais fundamentais da vida do espírito, os que a condicionam e determinam as suas formas mais gerais, se situam a nível do pensamento inconsciente»⁹⁹.

Assim, por detrás de qualquer comportamento social, de qualquer obra de arte, ou manifestação cultural, existe um «pensamento que não é da ordem do real, nem da ordem do imaginário», mas «da ordem do simbólico»; só o simbolismo nos fornecerá a chave para a sua compreensão e interpretação. Neste sentido, «o pensamento precede a linguagem e a razão discursiva (...) e os símbolos não são criações irresponsáveis da psique; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função»¹⁰⁰.

Sublinhamos, neste momento, a riqueza e a profundidade do símbolo e do que ele representa no e para o homem, enquanto ser social. O pensamento simbólico aparece-nos como um pensamento real e complexo, que torna possível o enriquecimento do homem quer do ponto de vista individual quer do ponto de vista social; por ele, os homens estão unidos antes de qualquer manifestação e de qualquer acção, ainda que esta acção seja a realização desse pensamento; esta união processa-se a um nível lógico, ou

96 Cf. C. Lévi-Strauss, Didier Eribon, *De près et de loin*, Paris: Editions Odile Jacob, 1988, p. 155.

97 Cf. M. Hénaff, *op. cit.*, p. 123.

98 Cf. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 249.

99 Cf. Acílio S. E. Rocha, *op. cit.*, p. 78.

100 Cf. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 8 e 9.

seja, ao nível da «instauração de relações necessárias»¹⁰¹, que, no entanto, não deixam de ser biológicas, uma vez que são comuns a todos os homens e naturalmente todos se exprimem simbolicamente nas suas relações. A crença em algo que liga os homens entre si, mesmo que eles disso não tenham consciência, ao nível do pensamento lógico, está, como vimos, presente no pensamento de Lévi-Strauss através da categoria do inconsciente.

Afastando-se da concepção freudiana, Lévi-Strauss apresenta-nos o inconsciente não «como o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível»¹⁰², mas como um «sistema formal de categorias que informa a actividade humana segundo leis universais»¹⁰³. Subjacente a todos os fenómenos sociais, o inconsciente forma a própria estrutura do pensamento colectivo tendo como uma das suas propriedades fundamentais, a universalidade.

Então, para compreendermos o social, as relações dos homens uns com os outros, e ainda as suas manifestações culturais, teremos que inquirir o que leva essa actividade a revelar-se nessas expressões, que são por natureza simbólicas. É pela actividade inconsciente do espírito, que, segundo o antropólogo, se elaboram as regras lógicas das actividades dos homens em sociedade e a profunda relação que existe entre homem e símbolo ou entre linguagem, cultura e símbolo, como nos comprova, entre tantos exemplos que apresenta, através do estudo dos *Wik munku* – uma tribo estabelecida no vale e no estuário do Arelas, na Costa Oeste da Austrália. Esta tribo, como outras, revela através dos seus hábitos e do seu saber concreto que existe por detrás dos seus comportamentos uma lógica, a que o autor chama *lógica do sensível*, que significa o nosso próprio pensamento na sua manifestação originária e só se entende precisamente na relação que existe entre os homens, o seu saber e as coisas e na forma como eles exprimem essa relação. É uma lógica também denominada de concreta ou das relações necessárias e que pode ser apreendida no curso da observação etnográfica sob um duplo aspecto – afectivo e intelectual¹⁰⁴. Daqui podemos concluir que as manifestações culturais podem ser diferentes, mas todas elas têm esse tronco comum, que é o pensamento simbólico, que se faz ser e existir nessas manifestações.

101 Cf. *ibid.*, p. 54.

102 Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 224.

103 Cf. *ibid.*

104 Cf. Lévi Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 50.

A língua, enquanto facto social, como já vimos anteriormente, é um exemplo da presença desta actividade ausente e esta, por se apresentar deste modo, torna-se inconsciente para os falantes. Na realidade, constatamos que os falantes não têm consciência das regras de funcionamento da língua, apesar delas estarem presentes nos actos de fala; eles falam e comunicam entre si sem terem consciência da estrutura lógica da língua, das relações lógicas, de posição e de oposição que permitem a circulação dos termos, a mudança de posição e, portanto, a circulação; contudo, é um facto que comunicam e se entendem quando integrados num mesmo sistema. De modo análogo funcionam os outros factos sociais: todos são dotados dessa racionalidade interna e universal e do mesmo modo se apresentam as máscaras e os mascarados, que, apesar de se mascararem, não têm consciência das regras subjacentes ao ritual do mascaramento.

Para Lévi-Strauss, o inconsciente possui leis que estão fora da apreensão subjectiva mas que determinam e condicionam «a vida do espírito de todos os homens e de todos os tempos»¹⁰⁵; ao considerar o inconsciente como actividade e estrutura¹⁰⁶, de que a experiência e os hábitos colectivos apenas se nos oferecem por elementos simbólicos, caracteriza-o como estrutura do pensamento simbólico. Enquanto estrutura, o inconsciente, torna possível a comunicação dos homens entre si ao nível social, ainda que eles não tenham consciência desta actividade como princípio dinamizador da comunicação; assim parece acontecer com as máscaras e acção dos mascarados. E é precisamente pelo facto da comunicação se situar ao nível do inconsciente humano que ela se realiza de forma eficaz, e que, provavelmente, o conhecimento desta actividade pouco importa para quem comunica; o que é relevante é que os homens se relacionam e comunicam, tornando assim possível a vida em comunidade.

A cultura, e em particular as máscaras, enquanto sistemas simbólicos, fornecem-nos os elementos desse pensamento primeiro, anterior a qualquer acção e revelam-no nas suas manifestações. Os elementos culturais não são o pensamento, mas a matéria que organizada por ele, segundo leis estruturais, adquire significado. É a este nível da manifestação cultural que o homem e o símbolo se encontram. Nesta perspectiva, os

105 Cf. C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, *op. cit.*, p. 224.

106 Cf. C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale deux*, Paris: Plon, 1973, p. 28-29. Cf. Acílio S. E. Rocha, *op. cit.*, p. 258. Entende-se por estrutura um sistema de «elementos tais que uma modificação qualquer de um deles arrasta uma modificação de todos os outros», que «pertence a um grupo de transformações» que permitem «prever como reagirá o modelo, em caso de modificação de um dos seus elementos» e por fim, que «o seu funcionamento possa dar conta de todos os factos observados». Só obedecendo a estas exigências alguma coisa se torna estrutura.

elementos, entre os quais destacamos as máscaras, são uma ilustração desse encontro entre pensamento, símbolo e cultura. Podemos afirmar então, que cada coisa ou elemento – o símbolo, o homem, a máscara, a cultura, a linguagem – por si só não têm sentido nem significado, quando situados fora da estrutura ou do pensamento simbólico e que é este que, através das suas leis, cria as condições do funcionamento da estrutura. A correlação entre o universo cultural e a linguística estabelece que o valor das coisas advém da relação e da posição que os mesmos têm na estrutura e esta por sua vez actualiza-se nos seus efeitos, através da organização dos elementos em série. As relações que se estabelecem no interior de cada sistema formam-no ao mesmo tempo que se explicam por estruturas inconscientes. É na organização dos elementos culturais que os mesmos são colocados uns em relação aos outros e adquirem nesta relação o seu valor, importância e sentido. Se os olharmos fora do contexto e, portanto, fora da relação, dificilmente compreenderemos a importância do seu sentido, porque este também não existe por si, mas inserido nas profundezas do contexto cultural.

Os comportamentos sociais, como o próprio nome indica, são o produto desta organização e desta relação, uma vez que «a vida social de uma comunidade é definida pelo funcionamento da estrutura social»¹⁰⁷; desse modo exprimem valores que nos remetem para a ordem do simbólico e para o universo humano do símbolo; uma vez remetidos para esta ordem, tanto pela necessidade de interpretar como de compreender, situamo-nos ao nível do pensamento inconsciente, onde tudo se compreende: o oculto, o escondido e a presença do que está ausente ao nível consciente¹⁰⁸.

O oculto e o escondido não devem ser aqui entendidos como o misterioso ou o místico mas como uma dimensão humana ao nível do pensamento lógico, que não pode ser objectivada nem figurada, mas que funciona como uma espécie de motor do visível e do figurável. É neste sentido que, situados no universo do pensamento simbólico, poderemos, pelo símbolo, e pela sua interpretação, ter acesso a esta face do universo humano, já que «o indivíduo é tributário dos símbolos de modo inconsciente»¹⁰⁹.

O pensamento simbólico será o lugar onde se pode descobrir o sentido e o significado do social a partir do próprio social, quer dizer das máscaras a partir das próprias máscaras, onde toda a actividade humana se exprime simbolicamente. A

107 Cf. Acílio S. E. Rocha, *op. cit.*, p. 244.

108 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 28.

109 Cf. Acílio S. E. Rocha, *op. cit.*, p. 116.

entrada neste mundo será feita, como já afirmámos, através da análise dos elementos culturais que expressam o pensamento simbólico, pois é por estes que se expressa esse pensamento.

Não haverá, então, conduta social que não se expresse simbolicamente? Tendo em atenção o que dissemos acerca do símbolo e do objecto-símbolo, e pensando que, sempre que é assumido como símbolo numa determinada comunidade, ele é colectivo, ainda que vivido subjectivamente por cada um, vemos que ele está inscrito no próprio social, por ele toda a realidade emerge, quer a individual quer a social. Lévi-Strauss, a propósito da conexão entre símbolo e social, recorda que Marcel Mauss definiu a vida social como um “mundo de relações simbólicas”, o que nos permite afirmar que a relação do eu com o outro é uma relação social e, portanto, simbólica.

Situadas neste âmbito, as máscaras nunca poderão ser vistas como objectos individuais, nem tão pouco como representação do individual, ainda que integrem esta dimensão, mas sim como a expressão cultural e, portanto, simbólica, do pensamento de uma colectividade que se actualiza no acto do mascaramento. Sabemos que no momento em que a máscara exerce as suas funções, os membros da comunidade transmontana comunicam entre si através do simbolismo, que se faz representar na máscara: é um momento em que a comunidade exprime e comunica por códigos que ela entende, mas dos quais não sabe falar por se processar ao nível da actividade inconsciente do espírito; todos se encaminham para o mesmo sentido que emana da actuação daqueles que se mascaram, ou seja, daqueles que envergam a máscara. Portanto, as máscaras não são, de modo nenhum, objectos individuais, mas sim sociais e colectivos, porque é enquanto objectos de uma comunidade que elas adquirem sentido e exercem as suas funções¹¹⁰. É ainda, enquanto objectos simbólicos de uma comunidade que elas devem ser estudadas, pois é aí que elas significam; mas, «tal como as palavras na linguagem, as máscaras não contêm em si toda a sua significação; esta resulta ao mesmo tempo do sentido incluído no termo escolhido e dos sentidos excluídos por esta mesma escolha, de todos os outros termos que o poderiam substituir»¹¹¹, o que quer dizer que o sentido não é designado extrinsecamente pelo observador, nem intrinsecamente por si, mas pelo resultado da combinação dos elementos que a constituem e que a ela de algum modo estão ligados.

Quais são os elementos simbólicos que entram nesta combinatória?

110 Cf. adiante, p. 157.

111 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, I, Genève: Éditions Albert Skira, 1975, p. 102.

Se olharmos para a máscara apenas como objecto-símbolo¹¹², numa primeira apreensão, ela manifesta a sua posição no seio da cultura de uma determinada comunidade, afirmando-se como um elemento cultural, entre outros, que se exprime simbolicamente na relação que estabelece com outros elementos; neste sentido, a sua significação advém-lhe da sua posição no sistema cultural a que pertence e teremos que considerar na combinatória todos os elementos que caracterizam a referida cultura. Por outro lado, se a apreendermos como um elemento através do qual os homens comunicam e exprimem mensagens, situaremos a máscara na dimensão da linguagem e da comunicação; neste âmbito encontramos-nos perante um processo de “determinação recíproca”¹¹³, como refere Deleuze, que dificulta a apreensão clara e objectiva do sentido, mas que abre outras possibilidades à compreensão e interpretação.

De momento, tomaremos como referência o facto da máscara ser considerada por nós um símbolo colectivo, não eliminando do seu domínio o individual mas integrando o colectivo; ela é, para nós, simultaneamente o individual e o social, o concreto e o abstracto, o visível e o invisível, isto é, ela absorve a globalidade do concreto; por ela, emerge a cultura e com ela o homem sai de si mesmo, deixa de estar isolado para se encontrar com os outros em actividades, que são ao mesmo tempo suas e dos outros e revelar a sua natureza simbólica. É neste sentido que Marcel Mauss e Lévi-Strauss dizem que os fenómenos sociais podem assemelhar-se à linguagem¹¹⁴, porque têm por detrás de si uma actividade inconsciente, inscrevem-se no universo dos símbolos e todos conduzem ao encontro do eu com o outro.

São estas algumas das razões que nos levam a ver na obra de Lévi-Strauss a melhor via de análise das máscaras; nela aprendemos que na sociedade os actos mais quotidianos, os costumes, as relações sociais, estão sobrecarregadas de simbolismo ou de valor simbólico e que os símbolos são uma parte integrante da humanidade, impedindo-nos, por isso, de isolar o homem ou isolar o símbolo, ou as máscaras; separá-los seria, por um lado, retirar ao símbolo o seu conteúdo e, por outro, tirar ao homem a sua expressão enquanto homem e às máscaras a sua significação.

P. Ricoeur refere que «todo o símbolo entregue a si mesmo tende a esvair-se»¹¹⁵ e

112 Optamos por usar esta designação sempre que nos referimos à máscara na sua simultaneidade de ser, a um mesmo tempo, no universo físico e simbólico.

113 Cf. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 252.

114 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 28.

115 Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 329.

Lévi-Strauss convida-nos a não conceber o símbolo, ou a máscara, fora do seu contexto, pois não há, no entender deste antropólogo, comportamento social que não seja simbólico: toda a actividade humana está marcada pelo simbólico. Não podemos, portanto, separar, por um lado, o homem do símbolo e, por outro, a máscara do símbolo e do homem, se queremos entender e interpretar o acto do mascaramento, e muito menos do social, uma vez que também é impossível retirar o indivíduo da colectividade.

É no contexto em que as máscaras se manifestam que emerge a sua acção e que o sentido se realiza: aí devemos estudar os símbolos e as máscaras, no contexto sócio-cultural que os símbolos surgem, que as máscaras vivem, e que os homens se organizam e comunicam entre si; é aí que as máscaras, enquanto símbolos, são aquilo que constitui o seu valor e que são reveladoras da experiência humana¹¹⁶.

Esta relação profunda e consubstancial entre homem, símbolo e sociedade, se por um lado é especificamente humana e, como tal, uma chave de acesso às questões humanas, por outro, pela própria característica do símbolo – o seu inacessível significado – dificulta-nos o acesso e oculta-nos uma realidade que os representa pela ausência. De qualquer modo, as máscaras são um testemunho vivo, uma prova justificativa desta relação profundamente humana, entre pensamento e acção, dada pelo símbolo no contexto social. Encontramos o reforço deste nosso pensamento em Cassirer, quando afirma que «a característica saliente do homem, a sua marca distintiva, não é a sua natureza metafísica ou física, mas a sua obra»¹¹⁷, isto é, a sua manifestação. Observamos que um pouco por toda a parte, em todos os continentes, os homens se mascaram, transformam a sua voz, modificam os seus comportamentos, assumem outras personagens. Porquê e para quê?

Quando, nas nossas sociedades encontramos crenças e costumes estranhos, como é o caso do mascaramento, isto é explicado como sendo vestígios ou sobrevivências de paganismo, ou como formas de pensamento arcaico¹¹⁸. Esta explicação define e justifica o acto de mascaramento como um comportamento do passado que se repete no presente, não trazendo, por isso, para o homem de hoje nada de novo, a não ser a possibilidade de se manter preso a épocas recuadas, mantendo a tradição, ou ainda como uma forma de diversão. Considerando a máscara ou mascaramento deste ponto de vista, como

116 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos*, *op. cit.*, p. 8-9.

117 Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 125.

118 Cf. Francisco Manuel Alves, *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*, Bragança: Edição da Câmara Municipal de Bragança, IX, 2000, p. 291.

símbolos antigos, cujas funções se fundamentam em ritos de fertilidade, de fecundidade, de iniciação ou recriação cósmica, à semelhança das festas greco-romanas, de facto, elas apresentam-se vazias de conteúdo simbólico¹¹⁹. Na verdade, as comunidades que hoje procedem ao acto de mascaramento não oferecem ao etnógrafo as mesmas necessidades, motivações e características culturais das sociedades mais antigas, sendo que, no entender de alguns autores, a diversão prevalece sobre a significação.

Mas, não deixando de reconhecer a importância e o lugar da tradição na identidade cultural de cada comunidade, bem como das informações relevantes extraídas de textos sobre os rituais greco-romanos, necessários para uma análise comparativa, vemos como referência mais premente, para a compreensão e interpretação destes objectos e da atitude humana que lhe é subjacente, a análise simbólica que temos vindo a efectuar. E tendo em conta esta análise, as máscaras ou o mascaramento, enquanto sistemas simbólicos, assumem uma função especificamente humana, isto é, a função da actividade inconsciente do espírito que se exerce em todos os homens segundo as mesmas leis¹²⁰. Diz Marcel Mauss que, «em magia, como em religião, como em linguística, são as ideias inconscientes que agem¹²¹; do mesmo modo que os homens «não têm necessidade de reflectir sobre a estrutura do seu rito para praticá-lo, de compreender a sua prece ou o seu sacrifício»¹²², também não têm a preocupação de saber ou explicar porque se mascaram. Desta forma justificamos o facto do mesmo comportamento colectivo – mascaramento – se encontrar, como referimos anteriormente, um pouco por toda a parte.

6. O homem e a máscara

O mascaramento é actividade humana inscrita no simbólico; ao mesmo tempo que nos faculta elementos para compreender o homem nas suas manifestações culturais, porque ela própria é essa manifestação, ela esconde-se no que figura, no que rejeita ou impõe. Chegamos mesmo a pensar que ela nos faz participar num jogo dialéctico que nunca iremos conhecer; quer a contradição, presente na função simultânea de mascarar

119 Cf. Benjamim Pereira, *As máscaras portuguesas*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1973, p. 153.

120 Cf. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, op. cit., p. 224.

121 Cf. M. Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, op. cit., p. 27.

122 Cf. M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, op. cit., p. 104.

e desmascarar, quer a ubiquidade de estar ao mesmo tempo no individual e no social, no físico e no mental ou psicológico, fazem-nos sentir e crer que ela se movimenta de forma poderosa por todos os níveis da realidade.

Vejamos, por exemplo, as máscaras de Salsas (Bragança), de aspecto enigmático e terrífico ou diabólico; de Ousilhão (Vinhais), de figuração humana, grotesca e monstruosa; ou ainda a de Bemposta (Mogadouro), de figura humana e animal, estranha, distorcida e assimétrica.



A força da imagem, juntamente com a indumentária e os gestos executados pelo envergador da máscara, representam alguma coisa ou alguém de que pouco ou nada se sabe, desperta os olhares dos mais curiosos, prende a atenção de quem quer entender o ser humano e paralisa os mais susceptíveis. Estas figuras amedrontam ao mesmo tempo que causam admiração e envolvem emocionalmente o observador pela força expressiva dos seus elementos simbólicos, tais como os olhos vazados, a boca aberta e serrilhada, por vezes com dentes disformes, as cores fortes e contrastantes - vermelho, amarelo, preto, branco – e a língua pendente. Pela força da sua presença e pela epifania do mistério, envolvem tudo e todos, fazendo-os entrar no seu jogo – um jogo de que se desconhece as regras –, mesmo aqueles que, de olhar desconfiado, espreitam de longe. A aparência e a acção atingem dimensões inexplicáveis quando as máscaras são envergadas pelo homem; todos os elementos que com elas concorrem ganham vida, suscitam a imaginação e acordam sentimentos. Como diz Benjamim Pereira, estes

máscaros ou chocalheiros¹²³, como também são chamados, «apresentam-se aos olhos das gentes das raras aldeias em que sobrevivem, com uma verdadeira entidade mágica, sombria e inquietante, temida mas necessária»¹²⁴.



Na verdade, o campo de significação onde se inserem estas máscaras, pelo facto de ser simbólico, é deveras *complexo*. A *complexidade* do seu significado tem sido já objecto de reflexão por parte de alguns autores, nomeadamente Abade de Baçal, Benjamim Pereira, Brian O’Neil, Firmino Martins, Jorge Dias, Santos Júnior, entre outros. Todos estes autores constataam a dificuldade em a analisar e interpretar, ao mesmo tempo que nos remetem para o seu passado, para a história que começa com as festividades do paganismo grego e romano. Com certeza que, quando são localizadas no tempo, tudo se torna mais claro, pois o contexto em que figuram revela a sua história, fixa o seu sentido e objectiva o inobjectivável; de um modo ou de outro aparecem sempre relacionadas com o culto dos mortos, rituais de passagem, de veneração ou de recriação cósmica. É a via da arqueologia, para a qual nos adverte P. Ricoeur: se por um lado actualiza a memória, por outro também nos prende a um passado longínquo; se as inserirmos no mundo humano do significado, elas revelam certos aspectos mais profundos da realidade que a história não pode contar e que só elas, pela continuidade da sua existência, fazem compreender. De facto, estamos perante a persistência de um

123 Estas são algumas das denominações atribuídas àqueles que envergam a máscara e dos quais a máscara não se pode desligar.

124 Cf. B. Pereira, *op. cit.*, p. 102.

memorial remoto, que não parece nada limitada por esta circunstância. A simultaneidade da sua função simbólica e o papel organizador da realidade criam, em qualquer tempo e lugar, as condições para uma nova significação. Elas incarnam a possibilidade da mudança através da sua persistência. Este modo possível de existência é dado pelo símbolo; só este dá a possibilidade de conjugar sentidos divergentes e antinómicos e de repetir incansavelmente uma redundância aperfeiçoante¹²⁵; pela via do símbolo chegamos à máscara ou máscaras, porque elas próprias o têm como propriedade, e ao homem porque é ele que as faz existir. Comentando M. Eliade, com o símbolo teremos a possibilidade de chegar às forças que projectam o ser humano historicamente condicionado num mundo espiritual infinitamente mais rico que o mundo fechado do seu momento histórico¹²⁶: este *mundo infinitamente rico* é, no nosso entender, o mundo da máscara enquanto símbolo.

Vemos por toda a parte que a história do homem está essencialmente imersa no simbolismo e que, por meio dos símbolos, o homem se dá a conhecer e exprime um sentido profundo difícil de representar ou figurar, mas que é a marca do seu ser. É este sentido profundo do homem que só o símbolo pode constituir que o conserva para sempre um ser aberto e criativo e lhe dá a força para comunicar o indizível significado. Se tudo se pode contar através dos símbolos, mesmo o indizível, também tudo se pode contar através da máscara. Como escreve M. Eliade, «o simbolismo acrescenta um novo valor a um objecto ou a uma acção, sem por isso prejudicar os seus valores próprios e imediatos; em vez disso, torna-os abertos»¹²⁷. Já num outro contexto, mas com o mesmo reconhecimento, Cassirer refere que sem a função simbólica, «sem este princípio vivificante, o mundo humano ficaria na verdade surdo e mudo»¹²⁸. Esta função do pensamento, ainda no entender deste autor, «dota o homem com uma nova capacidade, a capacidade de constantemente dar nova configuração ao seu universo humano»¹²⁹. Simbolizar é, então, uma função humana imanente ao próprio modo de ser humano, e mais ainda, é a função onde tudo cabe, onde a contradição tem o seu lugar.

É interessante constatar, com estes autores, a importância do símbolo no homem e também a impossibilidade do homem ser homem na ausência do símbolo. A realidade

125 Cf. G. Durand, *Imaginação simbólica, op. cit.*, p. 13

126 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos, op. cit.*, p. 9. Fundamentamos a nossa interpretação no pensamento deste autor.

127 Cf. *ibid.*, p.178.

128 Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 71.

129 Cf. *ibid.*, p. 113.

que se vive pelo símbolo revela-se, segundo M. Eliade, «mais clara e mais totalmente e com uma coerência lógica superior a qualquer outro tipo de manifestação»¹³⁰, lógica que encontra a sua justificação não no mundo exterior, mas na actividade inconsciente do espírito – o lugar onde se tece a trama dos símbolos; diz ainda que «o homem que perde esta lógica, ainda que inconsciente, separa-se da realidade profunda da vida e da sua própria alma»¹³¹. G. Durand afirma que é o «dinamismo prospectivo da função da imaginação, que, através de todas as estruturas, tenta melhorar a situação do homem no mundo»¹³². Nesta lógica, todos os elementos simbólicos têm o seu lugar e o seu valor, de acordo com esse mesmo lugar, mesmo quando o lugar é de exclusão, como acontece em alguns elementos do acto do mascaramento. A coerência lógica, presente no universo simbólico, acaba por integrar todos os elementos apreendendo-os na sua globalidade, mesmo aqueles que aparentemente parecem ser de exclusão.

Porém, esta coerência lógica não esgota o sentido, porque há sempre neste universo, como se depreende do pensamento de Lévi-Strauss, “um excesso de significação”, que se constitui como um “sentido flutuante” de que resulta o próprio sentido¹³³. A ligação entre o pensamento, a realidade e a linguagem opera-se neste mundo que não se revela de forma consciente. Mais uma vez, lembramos o facto de não podermos aplicar os nossos critérios de pertinência e de racionalidade, porque o mundo dos símbolos é «simultaneamente um centro de acumulação e de concentração de imagens e das suas cargas afectivas e emocionais»¹³⁴.

Neste mundo, nada é estranho ao homem, tal como nada é estranho ao pensamento, quando reconhecido o seu verdadeiro lugar, e nada será estranho na máscara, mesmo o que é verdadeiramente estranho. Por isso, colocamos as seguintes questões: Não viveremos uma situação paradoxal? Não andaremos a falar em descobrir, em conhecer, quando, na realidade, se trata apenas de reconhecer?

Estas e outras questões colocam-se-nos em momentos como estes e, de facto, o percurso filosófico pelo mundo das máscaras exige daquele que o faz um exercício hermenêutico do compreender e do crer, na medida em que é uma extensão de si mesmo.

130 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, op. cit., p. 552-553.

131 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos*, op. cit., p. 24.

132 Cf. G. Durand, op. cit., p. 99.

133 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», op. cit., p. 43.

134 Cf. R. Alleau, op. cit., p. 57.

O homem, usando uma expressão de Eliade, não é só a história do seu tempo, ele é também, *Um Grande Tempo*¹³⁵: enquanto símbolo e pela expressão simbólica, ele ultrapassa a condição profana situando-se no plano dos ritmos cósmicos que, no entender deste autor, «duram o espaço de um instante»¹³⁶, que não pode ser medido, mas compreendido. É precisamente, nesta dimensão, que se compreendem muitos dos comportamentos colectivos da comunidade, onde se realiza o acto de mascaramento, inquirindo outros critérios que presidem à sua compreensão.

Assim, deparamo-nos, por um lado, com uma lógica racional que integra todas as manifestações num sistema simbólico, e, por outro, com a lógica dos símbolos que admitindo a irracionalidade só pode ser compreendida por aquela. Nas comunidades que estudámos podemos intuir a convivência destas duas lógicas, através da relação que as duas mantêm entre si e que só a linguagem pode exprimir. Se a máscara merece ser chamada de linguagem é porque, como toda a linguagem, «consiste num código especial em que os termos são enquadrados pela combinação de unidades menos numerosas e relevam elas próprias de um código mais geral»¹³⁷. E, como já tivemos a oportunidade de referir, a linguagem é a primeira actividade humana a apresentar-se com uma realidade oculta, com uma força situada ao nível do não objectivável.

As manifestações culturais estão todas elas marcadas pela presença desta realidade oculta e alimentando-se da lógica dos símbolos preservam os seus valores ao mesmo tempo que se apresentam como uma linguagem que se comunica e se dá através de mensagens presentes, quer nos códigos linguísticos, quer nos códigos culturais; nestes, já está inscrito o pensamento simbólico e a lógica subjacente a este modo de pensar; ambos se fazem passar pela expressão simultânea do individual e do social, ou como diria Mircea Eliade, «pela expressão simultânea duma multiplicidade de significados»¹³⁸, nem sempre passível de ser figurada. Não podendo figurar a infigurável transcendência, o homem cria imagens que nos remetem para ela; assim nos aparecem as máscaras, obra do homem e função da imaginação. Então, se conseguirmos conhecer e compreender qualquer acção ou qualquer obra como simbólica acederemos à identidade profunda de um povo, ou de uma comunidade; este acesso passa,

135 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos*, op. cit., p. 54. Por *Grande Tempo* M. Eliade entende «um instante paradoxal que não pode ser medido por não ser constituído por uma duração».

136 Cf. *ibid.*

137 Cf. C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, op. cit., p. 28.

138 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, op. cit., p. 555.

necessariamente, pelo estudo do conjunto de símbolos que a constituem, uma vez que não há sociedade que não se exprima simbolicamente, mesmo aquelas que recusam essa expressão, ou seja, as que G. Durand chama de *iconoclastas*¹³⁹. Neste sentido, o homem não pode fugir do símbolo, pois seria fugir de si próprio, da sua própria natureza. Logo, todo o objecto ou acção que se torna símbolo é produto do encontro e da relação que os homens mantêm entre si e entre si e o mundo. Neste universo, as coisas ou as situações deixam de ser apanágio do indivíduo ou do lugar, deixam de ser propriedade privada e passam a ser sociais. Como diz M. Eliade, «no limite, um objecto que se torna símbolo tende a coincidir com o todo (...) porque todo o símbolo tende a identificar em si o maior número possível de objectos, de situações e de modalidades»¹⁴⁰. O mesmo se passa, no nosso entender, com as máscaras, que tornando-se símbolo, identificam em si o maior número possível de símbolos, de situações e de comportamentos humanos.

O facto do símbolo, ou do objecto simbólico, unificar em si uma série de situações, não significa que as confunda, pois pela característica de ambivalência que lhe é inerente, circula de um nível a outro da realidade, adquirindo aí a sua significação e a coerência de qualquer sistema simbólico. Assim sendo, nada vale por si mesmo, nem o próprio símbolo, embora aparentemente pareça bastar-se a si próprio. O valor de qualquer elemento cultural advém-lhe, então, da sua posição e participação no sistema e ainda do momento em que os homens se congregam para lhes reconhecer valor enquanto símbolo. Por essa razão, o valor simbólico só é determinável e identificável em função de quem (ou de que) transporta o símbolo, isto é, de quem o usa e do sistema dentro do qual é usado e o símbolo adquire aí a sua força de expressão e de significação.

É deste modo que pensamos a máscara ou as máscaras: objectos da ordem do simbólico, que por si só nada valem, nada significam, mas que integradas no sistema a que pertencem - a cultura transmontana - são reveladores de uma realidade que é a sua própria razão de existir e de significar.

139 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 28.

140 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões, op. cit.*, p. 379.

7. A simbólica da máscara



Caretos de Rebordãos (Bragança)

Ao tomarmos as máscaras como objectos de valor simbólico divisamos a complexidade do símbolo e apercebemo-nos da trama de relações culturais que implicam a existência destes objectos. Na verdade, o símbolo só por si não faz ser a máscara; ela resulta da combinação entre a natureza, a cultura e o homem, exprimindo simbolicamente a totalidade dessa realidade.

Conscientes da relevância de tudo o que se possa de algum modo ligar a estes objectos e ao mesmo tempo cientes das limitações desta total apreensão, procuraremos considerar todas as variáveis a fim de nos aproximarmos o mais possível do sentido. Por estas razões, faremos uma passagem pela lexicologia com o intuito de encontrarmos alguns dados que, de algum modo, ampliem o nosso conhecimento.

A palavra máscara só por si, sem referência ao objecto, levanta de imediato o problema da significação, pelo facto de se apresentar como um termo polissémico e de origem diversa. J. Claude Schmitt considera-a uma herança da cultura latina antiga e da cultura bárbara, ligada ao vocábulo latino *larva*, cujo plural *larvae* designa mascarado; este vocábulo, segundo este autor, designa «os fantasmas malfazejos e máscara»¹⁴¹; *Persona* e *figura* são outros termos com a mesma designação, embora com referências raras. Somente no século XVI aparece o vocábulo francês *masque* com o sentido que ainda tem hoje. «*Persona*, do grego *prosôpon*, designa aquele que está diante da vista, pertence ao campo semântico da visão e significa máscara»¹⁴². Para Mauss, a palavra *persona* não parece provir de fonte latina, mas sim etrusca, como outras palavras terminadas em *na* – *porsenna* e *coccinna*¹⁴³; porquanto, refere Mauss, «se não foram os latinos que inventaram a palavra *persona* pelo menos foram eles que deram ao termo o sentido primitivo que vem a ser o nosso»¹⁴⁴. Assim, os termos *larva*, *masca*, *maschera*, *maske*, *persona*, *figura* e *imago* são os signos que se apresentam em vários tempos e culturas com o sentido análogo ao que máscara tem hoje.

Se associarmos à problemática do sentido do termo o objecto e tudo o que, da natureza e da cultura, a ele se liga, então o campo de análise alarga-se, complexifica-se e a busca da significação parece tornar-se impossível. Schmitt refere que os nomes

141 Cf. Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie medieval*, France: Éditions Gallimard, 2001, p. 212.

142 Cf. *ibid.*, p. 257.

143 Cf. M. Mauss, *Sociologia e antropologia, op. cit.*, p. 227.

144 Cf. *ibid.*, p. 228.

larva, masca, maschera, masque, que designam máscara, são femininos, o que o leva a dizer que as máscaras terão sido inventadas pelas mulheres, cujo testemunho se encontra nos mitos provenientes de todos os cantos do globo¹⁴⁵. Ora, relativamente ao que se passa em Trás-os-Montes, observamos hoje que a relação que as mulheres têm com as máscaras é de algum afastamento, uma vez que, à excepção de Ousilhão e de Bemposta, em que se verifica a participação feminina, as mulheres não se mascaram; porém, este facto não é suficiente nem para afirmarmos que as mulheres sempre se mascararam nas aldeias a que nos referimos, nem que em Trás-os-Montes as mulheres não se mascararam. Todavia, tem-se assistido, nas últimas décadas, à diminuição e envelhecimento da população nesta região, o que poderá justificar as alterações comportamentais face ao acto de mascaramento. É o que se passa em Ousilhão com a participação feminina, localmente justificada pela diminuição de elementos do sexo masculino. Porém, a *encamisada* de Rebordelo, como veremos oportunamente, contou desde sempre com a participação das mulheres, que tomam muitas vezes a liderança. Apesar deste ritual ser diferente do de outras localidades e não incluir o *careto*, não deixa de ser uma forma de mascaramento. De qualquer modo, os dados que temos são-nos fornecidos mais pelo que nos é permitido hoje observar do que pelos registos escritos, que se revelam muito escassos. Daí que as nossas referências fundamentais sejam as informações retiradas das proibições eclesiásticas, dos textos de S. Martinho de Dume e da memória fixada na tradição.

De facto, constatámos, em diálogo com habitantes de Ousilhão, Varge e Aveleda, a referência à ausência das mulheres no acto de mascaramento; nos textos e proibições apenas se percebe quão malévolos é o acto de transformação, do ponto de vista cristão e social. De um modo ou de outro, dificilmente saberemos com rigor se foram inventadas pelos homens ou pelas mulheres: o que vemos é que a palavra “máscara” encerra uma multiplicidade de sentidos, de usos, que transporta uma história ou histórias, e qualquer que seja a sua origem, a cultura ou a comunidade a que pertence, ela é sempre apreendida como máscara por qualquer pessoa, em qualquer parte.

Não pretendemos com estas referências ao étimo encontrar o sentido do objecto, mas tomá-las como dados do nosso discurso e estabelecer possíveis relações com situações que ainda hoje se verificam. Temos como um dos nossos objectivos compreender o sentido profundo que a máscara transporta e perceber porque é que o

145 Cf. *ibid.*, p. 236.

homem se mascara; neste sentido, integrá-la-emos na simbólica a que pertence para aí aceder, na medida do possível, ao código que lhe é subjacente.

As máscaras que nos propomos estudar, já inscritas no universo dos símbolos, estão circunscritas, neste momento, ao nordeste transmontano, com existência efectiva em algumas localidades, ainda que, em tempos recuados cobrissem uma grande parte do norte do país. Assumem as suas funções em rituais transmontanos, ocorridos por altura do fim e início de ano, nas festas do Inverno com as seguintes denominações: festa do Chocalheiro em Bemposta (Mogadouro), dos Caretos em Rebordelo (Vinhais), Varge, Aveleda, Parada, Grijó de Parada e Salsas (Bragança), dos Máscaras, do Natal, dos Rapazes ou ainda do Santo Estêvão em Ousilhão (Vinhais). Têm como invariantes o tempo em que são exibidas – do Natal aos Reis –, o contexto festivo e os objectos que com elas concorrem – fatos, chocalhos, cajoto, bexiga de porco, conforme as localidades, como verificaremos oportunamente. Nas cerimónias, a máscara é envergada, em geral, pelos rapazes e as raparigas participam no acto de mascaramento através da realização de tarefas fundamentais para o acontecimento, nomeadamente na preparação das refeições e do baile. Ninguém e nada fica de fora deste momento festivo; homens, mulheres, crianças, rapazes, raparigas, animais e objectos, todos têm o seu lugar, definido ou indefinido na festa. No ritual, «cada coisa significa mais do que aparenta (...), cada um coloca-se em função do seu estatuto»¹⁴⁶, portanto, tudo é importante nesta acção e tudo é absorvido para aí assegurar o seu lugar.

As máscaras, conforme a comunidade a que pertencem, representam figuras humanas, de animais, ou de ambas, e combinam-se com a indumentária da personagem; esta caracteriza-se invariavelmente por um fato, calças e casaco com capuz, de cores garridas, vermelho e amarelo – à excepção da personagem de Vale de Porco que usa um fato bege feito de serapilheira, e do da Bemposta cujo fato é de cor escura, preto ou azul marinho, uns socos ou botas e um conjunto de chocalhos, atados à cinta ou em torno do tórax com um cinto de couro. O homem, a máscara e o fato formam uma trama complexa de símbolos. Esta multiplicidade, visíveis na plástica da máscara, no fato do mascarado e nos actos de quem se mascara, ligam-se a uma série de ocorrências que caracterizam o tempo – festivo –, o espaço – sagrado –, e a acção humana – simbólica. Apercebemo-nos através da observação etnográfica que a máscara, ou o personagem mascarado, com uma existência própria e enigmática, ocupa no ritual um lugar

146 Cf. Victor Turner, *El processo ritual*, Madrid: Taurus, 1988, p. 26.

fundamental, nem sempre objectivamente identificável, mas perceptível na crença e na clara aceitação deste personagem por parte da comunidade. Benjamim Pereira refere que «é através dele que se efectivam e normalizam certas forças estranhas e difusas que nesse período se crêem desencadeadas e que nele se catalisam, operando-se por seu intermédio o retorno à normalidade»¹⁴⁷. O que aparentemente é indefinido delinea-se na necessidade da existência de um ser que se caracteriza por essa mesma indefinibilidade. Como poderemos, para além de compreender e interpretar, explicar o que de si não é explicável? Como poderemos construir um discurso sobre um objecto que escapa aos critérios da discursividade?

Na verdade, a expressão simbólica que emana da máscara suscita a indagação acerca do seu sentido e a necessidade de compreender o seu aspecto plástico ao mesmo tempo que nos surpreende perante a impossibilidade da razão e da técnica não extinguirem ou afastarem a transcendência e a metafísica do mundo. Cremos estar perante uma realidade que embora pareça não se adequar às atitudes dos homens de hoje, caracteriza-os desde sempre. Se assim não fosse, como compreender a persistência de comportamentos colectivos que parecem desfasados de um tempo que se crê eminentemente científico e tecnológico? É este lado transcendente e irracional das máscaras que exige a aplicação de uma lógica, análoga à dos símbolos, que admita no seu seio a convivência de critérios de racionalidade e irracionalidade.

Vários são os rituais e as comunidades que pela sua acção comprovam a existência de comportamentos com características que só a lógica dos símbolos pode esclarecer: «Pelo símbolo, os simbolizados entram em relação, cada um participando da relação semântica dos outro»¹⁴⁸, criando deste modo uma teia de relações que o pensamento não pode separar sem as destruir; por isso, esta lógica ao mesmo tempo subjacente ao símbolo e à cultura leva-nos a pensar em termos estruturais. Ora, como diz Lévi-Strauss, «para que se possa falar de *estrutura* é preciso que entre os elementos e as relações de vários conjuntos apareçam relações invariantes, tais que se possa passar de um conjunto a outro por meio de uma transformação»¹⁴⁹. Com efeito, no nosso entender, encontramos-nos precisamente na presença de um contexto, em que os elementos se combinam e se organizam em termos de uma lógica anterior à acção, mas que se

147 Cf. B. Pereira, *op. cit.*, p. 104.

148 Cf. Joseph Binet, «Pour une semiologie du rite. Elements de théorie et de méthode», in *Arquivos da Memória – Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa*, Primavera – Verão, 1998, 4, p. 26.

149 Cf. C. Lévi-Strauss, *De prés et de loin*, *op. cit.*, p. 159.

conhece por ela mesma. Esta organização, em termos de conjuntos e unidades de significação expressa-se, pela conjugação de elementos profanos e sagrados, reais e simbólicos, naturais e sobrenaturais, como oportunamente veremos, e pela identificação de um conjunto de símbolos presente nas máscaras e nos mascarados.

Invariavelmente, os símbolos associados à máscara, ao mascarado e às festas do Inverno, remetem-nos para rituais de fertilidade, de iniciação, de fecundidade, de passagem, de culto dos mortos e de recriação cósmica. O contexto em que se desenvolvem estas ocorrências apresentam a estrutura de um espaço sagrado na medida em que «força o homem religioso a sair das situações pessoais, a ultrapassar a contingência e o particular e a ascender aos valores gerais, ao universal»¹⁵⁰, e remetem-nos para a «estrutura mitológica das comemorações do Ano Novo ou das festas que marcam um “começo”, dimensionando-se ainda a nostalgia da *renovatio*, a esperança de que o *mundo se renove*, de que se possa iniciar uma nova história num mundo regenerado, isto é, criado de novo»¹⁵¹. Encontramo-nos então perante comunidades que, sendo do mundo moderno, conservam ainda, apesar de inconsciente, um certo comportamento mítico através da participação em mitos e símbolos colectivos¹⁵². A repetição, a ruptura da duração e a integração do tempo primordial – características essenciais do comportamento mítico – são factores invariáveis do tempo em que ocorre o acto de mascaramento transmontano, que, segundo Eliade, são *consubstanciais a toda a condição humana*. Com efeito, o nosso objecto de estudo oferece-nos um vasto campo de análise, em que se conjugam uma diversidade de elementos simbólicos.

As comunidades transmontanas em que se verifica o acto do mascaramento dão-nos a possibilidade de observar e conhecer mais do modo de ser humano; permitem-nos dizer que o homem se revela pelo símbolo e que este fundamenta a vida social e cultural e comprovam a existência de um pensamento colectivo. Tal como os símbolos que usam, estas comunidades mudam de máscara, disfarçam as suas funções mas não dissimulam o pensamento e a acção. Passar de uma máscara para outra, ou de uma comunidade para outra através da máscara, é ao mesmo tempo sofrer uma transformação *operada ao nível do pensamento* e encontrar a identificação de alguma coisa que é de um e de todos ao mesmo tempo.

150 Cf. M. Eliade, *Mitos, sonhos e mistérios*, Lisboa: Edições 70, 2000, p. 12.

151 Cf. *ibid.*, p. 26.

152 Cf. *ibid.*, p. 17.

A identificação dos símbolos em cada tipo de máscara, por um lado, e o conjunto de todos os símbolos, bem como dos rituais que às máscaras estão associados, por outro permitir-nos-á, através de uma análise comparativa, estabelecer as semelhanças e as diferenças e iniciar um processo de construção de uma identidade social. Com efeito, o conjunto de todos os símbolos «esclarece os símbolos uns aos outros» e «acrescenta-lhes um poder simbólico suplementar»¹⁵³. Se um único símbolo representa muitas coisas ao mesmo tempo, como é o caso da máscara, o que dizer de um conjunto de símbolos?

Símbolo e ritual são unidades de significação fundamentais que se realizam em conformidade com as máscaras e estas com aqueles. Nesta organização procuraremos identificar as relações que conferem o sentido e estruturam o pensamento.

A forma e a cor são os primeiros elementos das máscaras que se dão a uma apreensão sensível e que prendem o olhar, se não o pensamento, na imediatez da sua aparência; esta é já objecto de indagação, levando-nos a ver que a forma e a cor só por si apresentam uma significação para além do sentido que cada máscara, enquanto símbolo, transporta. Na verdade, tal como os símbolos e com os símbolos, as máscaras organizam num sistema coerente os temas que expressam, não os evidenciando somente pelo facto de serem máscaras, nem porque sejam desprovidos de sentido, mas sobretudo porque os temas contêm em si uma significação que de algum modo pode ser útil para o seu entendimento e função.

153 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos*, op. cit., p. 13.



Máscara do Careto de Varge

Com efeito, constatámos numa primeira abordagem simbólica que a forma é um aspecto simbólico fundamental, na medida em que permite a percepção imediata da imagem. É a partir da percepção da figura como um todo, dado pela forma, que se cria em nós a primeira impressão e nesta o sentimento de atracção ou de repulsa perante o objecto. A forma, conjugando em si, numa perspectiva simétrica ou assimétrica, os traços e as linhas arredondadas ou rectilínias, confere ao objecto o efeito de uma totalidade; para além disso, a forma, é também um dos aspectos da identificação e diferenciação dos vários tipos de máscaras.

Quanto à cor, podemos verificar que define alguns tipos de máscaras nomeadamente as de Salsas, Varge e Aveleda, concelho de Bragança e de Bemposta, concelho de Mogadouro; o vermelho, amarelo, preto e branco são as que mais se evidenciam e se repetem. Combinadas de diferentes maneiras as cores conferem aos objectos figuras específicas, permitindo a identificação e a diferenciação de umas em relação às outras e simultaneamente criam determinadas expressões que de outro modo

não sobressairiam.

As máscaras de Varge e Aveleda conjugam na sua expressão plástica o vermelho e o verde, ou o preto e o branco, com as formas que a matéria permite realizar, adquirindo desse modo a sua especificidade e identidade.



Máscara do Chocalheiro de Bemposta

O mesmo se passa com a máscara do chocalheiro de Bemposta, cujas cores vermelho e preto lhe marcam a identidade. Reforçando a unidade das máscaras, difundindo uma atmosfera comum, a cor absorve as formas, torna-as solidárias e põe a máscara ao serviço da tonalidade, obrigando todos os elementos a compartilhar de si, isto é, da sua força e do seu sentido¹⁵⁴. E qual é o sentido que as cores transportam?

A propósito das cores vimos que se lhes tem atribuído uma diversidade de sentidos. Retivemos aqueles que resultaram de contextos semânticos análogos ao do nosso trabalho. Assim, constatámos a evidência da ordem dada pela cor, o que nos leva a

154 Cf. René Huyghe, *O poder da imagem*, Lisboa: Edições 70, 1986, p. 76.

questionar se esta organização é um acaso e o espírito humano consegue o efeito de um desejo inconsciente ou se o resultado final é a consequência de uma intenção. Lévi-Strauss diz que «a organização das formas e das cores no seio da experiência sensível é uma função da actividade inconsciente do espírito»¹⁵⁵.

De facto, verificamos que as cores se repetem e que caracterizam as máscaras por essa constância servindo também para afirmarem a sua diferença e que os homens não sabem dizer porque as usam ou preferem umas em vez de outras; mesmo naquelas máscaras cuja cor é a da própria matéria, o processo identificativo passa também por esta invariável.

Encontramo-nos em presença de máscaras que se distinguem pela cor, quer esta seja imposta ao objecto pelo homem, quer seja dada ao homem pelo objecto. No primeiro caso temos as máscaras do concelho de Bragança e Mogadouro, em geral pintadas de vermelho, preto, branco e verde e no segundo as de Ousilhão (Vinhais), feitas de madeira de castanheiro e as de Rebordelo (Vinhais), feita de couro envelhecido. Esta observação encaminha-nos para a busca de um sentido, ou de uma mensagem, que advenha do uso e da combinação das diferentes cores.

A propósito do significado das cores, R. Alleau diz-nos que o vermelho, comparado com o branco, «está mais relacionado com o simbolismo das potências activas da natureza: o sol, o sangue, o fogo, o poder supremo, enquanto o branco adequa-se às actividades sagradas, sendo a cor dos que conhecem um novo nascimento e analogicamente a cor dos espíritos dos mortos»¹⁵⁶. M. Eliade refere que «o vermelho é a cor vital por excelência»¹⁵⁷.

Como vemos, a partir destes autores, as cores integram a experiência do homem na sua relação com a natureza e têm servido de intermediárias na comunicação do sentido entre o homem e a natureza, o homem e o sagrado e os homens entre si. A cor está na natureza, nos objectos e no próprio homem. Desconhecendo a explicação, por não ser importante, o homem que vive a máscara e com a máscara, retira da natureza a força da sua própria expressão, usando tudo o que está ao seu alcance para lhe atribuir uma dimensão simbólica.

A forma, a cor, a matéria e os aspectos característicos das diferentes máscaras –

155 Cf. C. Lévi-Strauss, *Le cru e le cuit*, op. cit., p. 28.

156 Cf. R. Alleau, op. cit., p. 154.

157 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, op. cit., p. 444-445.

olhos vazados, boca aberta, dentes serrilhados, língua pendente, pêlos e figuras de animais – são provas desta expressão simbólica. A sua significação advém da relação que estabelecem entre si e da posição que ocupam na plástica da máscara, no mascarado e no contexto em que se manifestam. Assim, para além do sentido inerente a cada símbolo, interessa-nos descobrir a significação que resulta dessa relação e do efeito de totalidade simbólica.

Desde a matéria ao espírito, da natureza à cultura, tudo se combina e organiza simbolicamente nas máscaras e nos mascarados. Combinam-se elementos naturais e artificiais, empíricos e mentais, sensíveis, inteligíveis e imaginários. Esta combinatória leva-nos a postular um sentido contextual imanente ao sistema dos símbolos e ao homem enquanto símbolo. A transformação dos objectos e do homem em símbolo, operação realizada pela acção do mascarado, acrescenta à existência humana, em reconhecimento e crença, atributos e potencialidade de uma realidade transcendente. «Graças ao símbolo, a existência não é reduzida à fragmentação e à alienação»¹⁵⁸.

As máscaras são, por estas razões, uma peça fundamental na vida do homem em geral e das comunidades em particular; elas apresentam-se-nos como instrumentos empíricos que incitam a reflexão e abrem novas perspectivas para o conhecimento do homem e da cultura. Aparecendo em contextos culturais definidos e numa simultânea convivência com outras formas de expressão e de simbolização, elas diferenciam-se pela inesgotável combinação de símbolos. Nenhum outro objecto oferece aos nossos olhos esta possibilidade de conjugar numa totalidade diferentes níveis da realidade. É o que Lévi-Strauss denomina de “*microperequação*”, querendo dizer com este conceito que a máscara não deixa escapar nenhum ser, objecto ou aspecto, assegurando-lhe um lugar no interior do seu sistema¹⁵⁹. Explica-se em função do contexto em que se integra, enquanto objecto de uma comunidade e pelo reconhecimento do seu valor e poder simbólico, mas mantém, enquanto símbolo, o eterno exercício de um pensamento dialéctico entre o *crer e o compreender*. Passar de um a outro, mostrando o caminho e identificando as dificuldades, é o itinerário do nosso discurso filosófico. A matéria que este objecto nos oferece não se esgota na máscara, no mascarado, na festa ou na cultura, mas pelo contrário, cria-se, desenvolve-se a partir das relações que todos estes contextos estabelecem entre si.

158 Cf. *ibid.*, p. 382.

159 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 17.

Constatámos, através da observação ecológica, que a relação existente entre as máscaras e as comunidades a que pertencem é muito forte; que elas não são objectos decorativos, nem têm apenas uma função lúdica, mas asseguram a continuidade de um sentimento de segurança e de protecção em relação ao mundo e à vida. Benjamim Pereira, ao estudar as máscaras transmontanas, também observou que «a máscara encerra um conteúdo simbólico que não se apaga após a actuação do mascarado: pertença da colectividade, ela é objecto de cuidados especiais; certas tentativas de aquisição, para o Museu, de alguns desses exemplares, puseram nitidamente a descoberto os sentimentos que a seu respeito os habitantes locais experimentam»¹⁶⁰.

Verificámos esta posição no diálogo que mantivemos com pessoas das várias localidades onde ainda hoje se encontram máscaras. O poder simbólico destes objectos faz parte da crença do povo, sendo, no nosso entender, precisamente esta crença que lhes confere a eficácia simbólica, em tudo aquilo em que tocam e em qualquer lugar em que passam¹⁶¹.

Na crença das pessoas que vivem o mascaramento, a máscara dá sorte e transforma a vida social nos momentos em que ela a exprime simbolicamente. Mesmo quando o objecto é da família, ele é usado como pertença da comunidade, pois é essa a sua função – essencialmente colectiva. Usando uma expressão de Mircea Eliade, *por ela explode a realidade imediata, sem a diminuir ou a desvalorizar* e se revelam aspectos que de outro modo permaneceriam ocultos¹⁶². É este poder de revelar e de significar em contacto com a realidade que confere originalidade a tudo que a rodeia. Esta é uma das razões do seu enraizamento nas tradições e da novidade que tem representado ao longo das gerações. A presença constante do que é novo não pode ser procurada nos gestos, porque estes são articulados sempre da mesma forma, mas no constante poder que o símbolo exerce sobre as diferentes comunidades e sobre todos os homens.

Seja qual for a comunidade e a máscara, assistimos sempre repetidamente ao desenrolar de ritos – de fertilidade, de fecundidade e de iniciação – e de funções – sociais, económicas, mágicas e religiosas. Estes acontecimentos comprovam a existência de uma lógica de relações, tanto pela relação que existe entre o aspecto

160 Cf. B. Pereira, *op. cit.*, p. 60-61.

161 Após a sua exibição no tempo e espaço festivos as máscaras são guardadas com todo o cuidado em casa das famílias a que pertencem, ou na casa da Junta da Freguesia, como se verifica em Vale de Porco e Bemposta. A força da sua simbologia ultrapassa os limites do tempo festivo para acompanhar os acontecimentos do dia-a-dia.

162 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos, op. cit.*, p. 178.

plástico das máscaras e o que pretendem significar, como pelas ligações que estabelecem com os restantes elementos do sistema cultural a que pertencem. Contudo, esta lógica não se dá a observar, ainda que seja ela que torna possível a sua realização, porque se situa num pensamento anterior à acção. De facto, aquilo que faz mover a máscara, bem como o mascarado, parece ter uma existência anterior, pois nada é preciso dizer ou perguntar. A acção do mascarado desenrola-se com tanta naturalidade, quando ele coloca a máscara à frente do rosto, que nem ele próprio disso se dá conta. Este sentimento é comum ao mascarado de Pentes, concelho de Gudiña (Ourense) – o *Farrampón*. Também em Espanha, o homem que se mascara exprime a mesma experiência de sentir afirmando *que algo se passa no seu interior, se modifica e transforma*. Nesse momento, o mascarado deixou de ser um indivíduo – *um objecto individual* – identificado para passar a ser um *objecto cultural* com virtudes mágicas; estas não lhe são dadas pelo seu carácter físico individual, mas pela «atitude tomada pela sociedade a respeito de todo o seu género»¹⁶³, e pelo sentir que desperta em cada um que se mascara. Esta passagem, que é ao mesmo tempo uma transformação, dá-se ao mesmo tempo na máscara e no personagem que se mascara, como tivemos oportunidade de registar¹⁶⁴.

Na verdade, deparamo-nos com dois momentos de análise. O primeiro passa pela observação do objecto fora do contexto e o segundo integrado na semântica de que faz parte.

8. A máscara: de objecto a sujeito

Isolada e posta sobre uma mesa, a máscara, qualquer que ela seja, apresenta-se-nos como um objecto artístico, com características de arte primitiva, presentes na ausência de um plano preestabelecido e no seguimento de uma lógica da sensação. Ora,

163 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 16.

164 Em conversas que mantivemos com os mascarados de Pentes, no dia de Reis, após a sua exibição e depois de terem retirado a indumentária, percebemos que neles se opera uma transformação psicológica, que os leva a adoptar comportamentos diferentes do usual. Estas transformações processadas no interior dos homens que se mascaram são conscientemente atribuídas por eles ao novo personagem. Assim refere João, *Farrampón* de Pentes (Gudiña, Ourense), “*algo se passa com nós, sentimo-nos livres e capazes de algo que normalmente não fazemos. Eu sou fumador; pero cando me visto no fumo nunca, durante todo o dia*”. Em Freixeda (Bragança), um habitante referiu que a força da máscara é tão forte que não aguenta mascarar-se.

representando uma figura humana, animal, ou humana e de animal, a máscara só por si é motivo de reflexão e de contemplação estética; nela podemos observar as formas mais elementares da relação do homem com a natureza, nomeadamente o trabalho de materiais e a aproximação ao mundo animal.

Sendo a maioria das máscaras executadas em madeira, couro, cortiça e lata, elas ficam à mercê da imaginação do artesão e da moldagem que a matéria permite realizar e desta combinação surge um aspecto e uma imagem sempre original; porém, quando são colocadas à frente de um rosto humano, e ao lado dos elementos com os quais concorrem – peditório, loas, roubo simbólico, dança, música e brincadeira – as máscaras transformam-se, tornam-se um símbolo vivo. O movimento expresso no olhar, desafiador, que vem de trás das máscaras e nos gestos do personagem mascarado, confere-lhe o poder de um ser soberano¹⁶⁵ e uma magia dificilmente descritível; deste modo, ela exerce sobre aquele que a olha um efeito ao mesmo tempo emocional e inacessível ao conhecimento, porque só cada um pode experimentar. É uma espécie de sentimento de medo e de admiração análogo ao sentimento que se experimenta com o sagrado, tal como o descreve Rudolf Otto, «um *mysterium tremendum* que causa arrepios»¹⁶⁶. A transformação a que está sujeita funciona ao mesmo tempo como transformador, quer do individual quer do social, fazendo dessa forma eclodir a realidade que se faz sentir a vários níveis - psicológico, físico, etiológico e cosmológico: tudo parece mudar, por instantes, num frente a frente, situando-nos, como já referimos anteriormente, num espaço e num tempo diferentes do habitual.

A máscara combina simultaneamente funções sociais – porque não tem dono, nem tem nome, é de todos e todos representa –, com funções individuais – porque actua directamente sobre a psique daquele que a enverga – e manifesta uma profunda significação humana. Torna possível, pela sua representação simbólica, «a comunicação entre o eu – aquele que se mascara – e o outro – o ser que surge do mascaramento; entre o natural – o homem – e o sobrenatural – o não homem; entre o individual e o colectivo, entre o observador e a comunidade»¹⁶⁷. Ninguém pode ficar indiferente quando se aproxima, envergada, em geral, por um rapaz e inserida num fato de cores garridas – em

165 O conceito de soberano assume, neste contexto, um significado ao mesmo tempo político e religioso, no sentido que lhe é atribuído por M. Eliade, *Aspectos do mito*, Lisboa: Edições 70, 1989, p. 40-41 e Pierre Bourdieu, *O poder simbólico*, Lisboa: Difusão Editorial, 1989, p. 14-15.

166 Cf. Rudolf Otto, *O sagrado*, Lisboa: Edições 70, 1992, p. 22.

167 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 28.

Ousilhão, Varge e Aveleda, Grijó e Parada, Salsas, ou de cor escura – em Bemposta, ou ainda de cor de palha seca – em Vale de Porco. De aparência terrífica, o *Máscara* de Ousilhão, o *Careto* de Varge ou de Rebordelo, ou o *Velho* de Vale de Porco, dirige-se àquele que o observa ou àquele que passa, e com *gestos e movimentos* cerca-o, *salta* em torno dele, *fustiga-o*, faz-lhe “*momices*”¹⁶⁸ e exige em troca uma oferta; pelo contrário, de aparência diabólica, o *Chocalheiro* de Bemposta passa silenciosamente perante os olhares estupefactos de quem o observa.

Na verdade, estes personagens arrastam-nos psicologicamente com a sua aparência estranha para uma realidade que escondem. Por analogia com as máscaras *Swaihwé* – próprias de uma dúzia de grupos de índios localizados ao norte e ao sul do vale do rio Fraser, e do estreito da Geórgia, na parte oriental da ilha de Vancouver¹⁶⁹ – e lembrando o que diz Lévi-Strauss a seu propósito, as máscaras «todas elas marcadas pelo mistério e pela austeridade atestam a omnipresença do sobrenatural»¹⁷⁰. O que simbolizam não se apresenta de imediato, pois o fascínio de carácter terrífico que elas exercem sobre tudo e todos, faz despertar um sentimento específico que Rudolf Otto denomina como o «totalmente outro», ou seja, «uma realidade que, por sua natureza e essência, é incomensurável e perante a qual recuo, tomado de estupefacção»¹⁷¹, o que faz esquecer, por momentos, senão para sempre, as razões que se escondem por detrás das máscaras. Assim nos parece que acontece às pessoas que vivem o mascaramento, porque *tomadas de estupefacção* desconhecem as razões de tal acto.

Com estranha aparência de homem, de figura distorcida, de formas exageradas como a máscara de Bemposta, ou de homem e animal no caso das máscaras de Ousilhão ou ainda de figura cadavérica como acontece na máscara de Rebordelo, as máscaras marcam presença pelo simbolismo, isto é, por um conjunto de símbolos dos quais elas fazem parte e com os quais se relacionam.

Nomearemos alguns, referidos por vários autores e excluídos por outros, como prova dessa marca simbólica: símbolo da virilidade, expresso no facto de somente os rapazes, em princípio, envergarem a máscara; símbolo da fertilidade e de fecundidade, presente na simbologia da serpente, incorporada na plástica de algumas máscaras, ou fazendo parte da indumentária do mascarado como acontece no chocalheiro de

168 “Momices” tem o significado de carinho.

169 Cf. C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 19.

170 Cf. *ibid.*, p. 11.

171 Cf. R. Otto, *op. cit.*, p. 40-41.

Bemposta, no acto de aspergir água ou cinza, quer sobre as mulheres, quer sobre as crianças e no acto de fustigar a terra; símbolo de poder mágico, associado ao cajoto e expresso na liberdade que gozam de tudo ser e tudo transformar; símbolo do mal, presente no aspecto demoníaco para que remetem, nomeadamente na cor vermelha das máscaras e dos fatos, indício desta simbólica, bem como nos chifres que, por vezes, se erguem da cabeça; símbolo da sorte, pois é crença enraizada que a posse de uma máscara dentro de casa traz sorte; símbolo de alegria e de juventude, presente no banquete – ritual presente em todas as festas que integram mascarados –, no frenesim e nos cânticos de que se fazem acompanhar¹⁷². São estes alguns dos exemplos do simbolismo que se faz passar pelas máscaras e pela acção dos mascarados, para além de outros que procuraremos interpretar posteriormente, como as correntes a que se prendem e que arrastam em deambular desajeitado, os chocalhos que emitem um ruído ensurdecedor, a corrida louca pela povoação, retirando do lugar o que lá está, as cores – o vermelho e o amarelo do fato –, já referidas anteriormente e outros que serão indicados oportunamente. Teremos ainda em atenção os outros elementos simbólicos que constituem a simbologia da festa e que embora não estejam directamente ligados com os *mascarados*, com eles se relacionam para formar o contexto festivo em que as máscaras aparecem.

Na verdade, a simbologia destes objectos parece não ter fim, presente na plástica de cada máscara – olhos vazados, boca entreaberta, dentes serrilhados e língua pendente, chifres a brotar da testa, formas distorcidas, animais e frutos incorporados; no rapaz, ou rapariga, que traja de máscaro, careto ou chocalheiro – traje vermelho com franjas, cor vermelha, ou preta, chocalhos, campainha, correntes e cajoto¹⁷³ na mão, bem como em todo o contexto em que se integram.

Deste modo, as máscaras tornam-se objectos de carga simbólica por excelência, nas comunidades que a vivem e que crêem na sua eficácia. Elas influenciam os comportamentos impondo respeito e obediência ou proibindo a participação através do aspecto demoníaco e enigmático e da simbólica presente nos gestos dos mascarados - gestos obscenos, de fecundidade e de fertilidade, como interpretam alguns autores,

172 Estas informações foram recolhidas no local, no momento dos festejos e no contacto com algumas pessoas da aldeia e ao longo da leitura da obra *As máscaras portuguesas*, de Benjamim Pereira.

173 O “cajoto” é um pau de castanho que termina, habitualmente, em figura de animal ou em forma de T; é usado durante o período festivo para “bater” em quem passa.

nomeadamente Jorge Dias¹⁷⁴. A mensagem de que são portadoras, embora não se possa traduzir totalmente em linguagem verbal, faz-se sentir, quer naquilo que representam, quer ainda no que não representam. Tal como afirma Lévi-Strauss, as máscaras «não são principalmente aquilo que representam mas aquilo que transformam, isto é, que escolhem não representar (...) elas negam tanto como afirmam; não são feitas somente daquilo que dizem ou julgam dizer, mas daquilo que excluem»¹⁷⁵. E o que é que elas excluem? A ordem, o silêncio, a proibição, a identidade e a indiferença, a explicação e a razão. As máscaras são essencialmente aquilo que transformam, porque o que elas transformam – o comportamento, a ordem do quotidiano, os hábitos, o espaço e o tempo, o pensamento e o sentimento – não representam; mais do que isto, elas excluem aquilo que afirmam, o mal, o terror, a desordem; por isso, tal como o pensamento mítico, «manifestam mais do que significam»¹⁷⁶.

Pelas máscaras, ingressamos no mundo do não sensível, do não racional, onde as coisas ausentes passam a ser sujeitos de acção do ritual e o pensamento rege-se pela ordem do simbólico. Aquele que enverga a máscara – o *máscaro*, *careto* ou *chocalheiro* – transforma-se no *outro* de uma realidade transcendente – deixa de ser o que é na comunidade para também fazer parte do mundo da representação e, já neste, daquilo que não se pode representar, mas *significar* com um *significado* inacessível. Daí que, à primeira vista, apareça incompreensível, quer no que representa quer na natureza das suas acções¹⁷⁷, como acontece quando observamos o Máscara de Ousilhão, *de joelhos e mãos no chão, em postura de animal, a “comer” erva ou palha*, ou os Caretos de Podence, Macedo de Cavaleiros, *de cajoto no ar em corrida louca pela povoação atrás das raparigas*. Com saltos e gestos repetidos de toda a ordem e sons – de chocalhos, de campainhas e, por vezes, gritos estridentes de “hi, hi, hu” (Vinhais e Bragança), ou sussurrantes de “brr, brr, brr” (Vale de Porco – Mogadouro) –, os mascarados exercem o seu poder significando mesmo o indizível significado.

Estamos perante aquilo que G. Durand chama de *redundância significativa*, e a comunidade denomina de tradição e costume do povo. Segundo este autor, é da repetição constante dos mesmos gestos que, no ritual, qualquer objecto ou acção

174 Cf. Jorge Dias, *Rio d’Onor. Comunitarismo agro-pastoril*, Lisboa: Editorial Presença, 1984, p. 191.

175 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 124.

176 Cf. M. Hénaff, *op. cit.*, p. 179.

177 Cf. *ibid.*, p. 180.

significa¹⁷⁸. O mesmo se passa com as máscaras: quaisquer que elas sejam, significam pela acção repetida de um costume, de uma tradição. Tornando-se símbolos vivos, elas criam contextos através da repetição de tudo que lhe diz respeito, isto é, pela recriação simbólica do espaço e do tempo em que é costume figurarem. Entendemos, tal como Gilbert Durand, que a repetição ou o costume não se limita a um mero recontar de histórias, embora aparentemente assim possa parecer. A repetição é sempre nova, é aperfeiçoante; com ela, a realidade constrói-se, vivifica e actualiza-se sempre de forma diferente¹⁷⁹. Talvez seja esta uma das razões, que, juntamente com o facto de serem símbolos, levam à persistência das máscaras através dos tempos.

As máscaras são, antes de mais, objectos culturais com valor evocatório, mágico, mítico e religioso e encerram em si muito mais do que mostram. Suscitando emoções e sensações, exprimindo valores e crenças de uma comunidade, elas são matéria não só de reflexão, mas também de interpretação. Por elas somos conduzidos a viver intensamente um momento que é de hoje e de ontem sem sabermos muito bem quais as fronteiras ou limites desta intensidade, a sentir a força simbólica de um objecto sobre a acção humana, a repensar os critérios para a interpretação de uma realidade ao mesmo tempo racional e irracional e a aceitar a possibilidade de uma explicação inacabada.

A força referida anteriormente percebe-se na energia que torna possível a troca¹⁸⁰ de emoções e sensações simultaneamente individuais e sociais. Esta troca, sendo essencialmente simbólica, vive-se no interior da comunidade, estabelece a comunicação entre os homens e o meio circundante e enriquece a vida social. Trocam-se bens, coisas e afectos e, por isso, tal como diz Lévi-Strauss, os homens ficam ligados entre si na troca simbólica¹⁸¹. É o que acontece nas comunidades em que se procede ao acto de mascaramento.

Na verdade, o que se troca com a máscara são representações simbólicas que se exprimem nos comportamentos daqueles que participam nesta troca; se, nesta, comportamentos e acções não correspondem à realidade habitual, objectiva, isto não tem importância, pois aqueles que comunicam nesta dimensão acreditam e aceitam a força, a energia, o potencial que emana das máscaras, e estas, por sua vez,

178 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 13.

179 Cf. *ibid.*

180 Cf. Acílio S. E. Rocha, *op. cit.*, p. 80. Segundo este autor, a troca em Lévi-Strauss significa «o sistema simbólico do inconsciente em função».

181 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 40-41.

reorganizando num sentido favorável o que se pretende superar, fornecem uma linguagem capaz de exprimir estados que, na maior parte do tempo, não são aceites.

Um pouco como acontece com o feiticeiro da cura xamanística, o mascarado é actividade, *transbordamento de si mesmo*: ele assegura, no uso da máscara, a passagem de um estado a outro, da ordem ao caos, da cultura à natureza, do racional ao irracional, exprimindo uma experiência ao mesmo tempo natural e sobrenatural; o que o mascarado transmite é susceptível de ser vivido interiormente por cada um, numa relação consigo próprio e com os outros. Um olhar mais atento pode perceber no comportamento colectivo, na participação e cumplicidade da comunidade que vive o acto de mascaramento, essa comunicação não verbal, estabelecida ao nível do inconsciente e desencadeada pela acção do mascarado. Encontramo-nos perante um acontecimento, que, pelas suas características simbólicas nos remete para a existência de uma unidade e de um sentido anteriores à acção, e que somente se realiza por ela mesma.

O que é que se passa para que os homens, sem saberem muito bem porquê, teimem em preservar comportamentos, aparentemente “primitivos” e desajustados de um tempo eminentemente burocrático, funcional e tecnocrático? Serão apenas vestígios da sobrevivência de paganismo em comunidades condenadas ao isolamento e à desertificação, como alguns autores referem, ou estaremos a olhar para um comportamento que, além de investir na *imago*, reflecte a capacidade humana de exprimir simbolicamente a sua própria natureza?

Lévi-Strauss justifica esta participação colectiva, como já dissemos, através da *actividade inconsciente do espírito*, uma vez que o indivíduo é impregnado pelos símbolos, de modo inconsciente. Não há dúvida de que a máscara ou o mascaramento são o testemunho vivo e concreto de um pensamento que os fazem existir – o pensamento simbólico – ainda de que a este nível os homens se ligam e comunicam entre si, ao mesmo tempo como seres individuais e sociais. Viver a máscara ou o mascaramento é, pois, viver uma parte, senão a totalidade da humanidade, porque nela está o eu e o outro, o individual e o colectivo, o pensamento e a acção: apreendê-los como uma forma inconsciente da actividade do espírito é «aceder ao mais estranho dos outrem como a um outro nós»¹⁸². Esta interpretação confere aos comportamentos

182 Cf. *ibid.*, p.28.

colectivos e às máscaras um valor que ultrapassa a mera descrição etnográfica, evidencia-os como formas do homem aceder a si mesmo, apurar a compreensão e alargar o conhecimento.

Enquanto manifestação sociocultural, as máscaras expressam a actividade simbólica do espírito, ao mesmo tempo que retiram o homem do seu próprio tempo, do seu tempo individual, projectando-o, pela potência do símbolo *numa realidade de outra ordem*, ou naquilo que M. Eliade chama de *Grande Tempo*, isto é, num tempo que por não se constituir por uma duração, o «coloca em coincidência com formas de actividades que são, ao mesmo tempo, *dele* e dos *outros*, condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos»¹⁸³. A profundidade deste pensamento e da interpretação de Lévi-Strauss acerca das relações que os homens estabelecem pelo símbolo mostram como é possível a existência da «unidade fundamental de várias zonas do real»¹⁸⁴, isto é, do profano, do religioso e do mágico, e como o homem, comparado à criança frente à *imago* do espelho, vê na máscara, ainda que inconscientemente, uma forma que pressupõe uma unidade que lhe falta e com a qual se quer identificar.

Por um lado, o símbolo transforma a máscara em outra coisa que não aquilo que ela parece ser numa experiência profana; por outro, tornando-se símbolo, quer dizer, «signo de uma realidade transcendente»¹⁸⁵, anulam-se os seus limites concretos, deixando de ser um elemento cultural isolado para se integrar num sistema que ela própria põe a funcionar. Possibilita-se, pois, aos humanos, conhecer, compreender e viver periodicamente de acordo com a sua própria natureza, isto é, ser aquilo que é, pois, como refere Lévi-Strauss, o homem já está inscrito no universo simbólico; integrada neste universo, a máscara absorve e adquire a potencialidade da representação simbólica, arrastando consigo tudo o que a rodeia através da relação que mantém com todos os elementos que integram ou não integram o sistema que realiza.

Em suma, estamos diante de comunidades cujos valores e expressões ao passarem pela máscara, enquanto *objecto simbólico* por excelência, tornam possível as relações humanas ao nível do simbólico.

Pressupondo, tal como Lévi-Strauss, a existência de uma lógica de organização, ainda que inconsciente por quem a vive, e conscientes da impossibilidade de a traduzir

183 Cf. *ibid.*

184 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, *op. cit.*, p. 556.

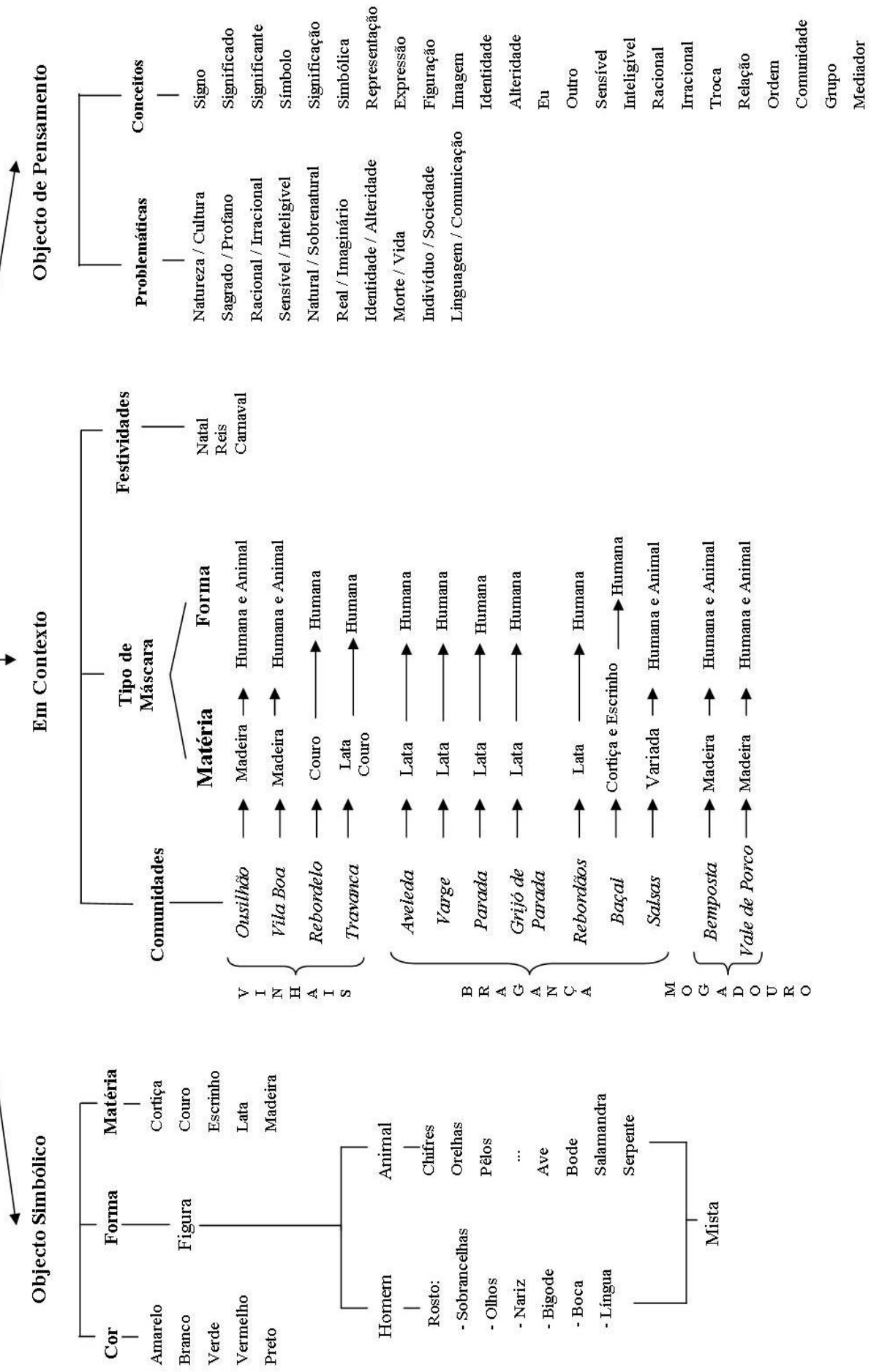
185 Cf. *ibid.*

numa lógica conceptual, identificaremos no capítulo “As máscaras em contexto” as relações e oposições entre as máscaras estudadas, traçando as linhas conceptuais de forma a que esta lógica se revele por si.



Máscaras de Ousilhão

MÁSCARA



V I N H A I S

B R A G A N Ç A

M O G A D O U R O

II PARTE

MÁSCARAS EM CONTEXTO

1. A Estética das Máscaras
2. Máscaras em Acção: natureza, sociedade e cultura
3. Contextos de Mascaramento



Máscaras de Ousilhão

As máscaras, marcadas pelo mistério e pela austeridade, atestam a omnipresença do sobrenatural.

Lévi-Strauss

Na primeira parte deste trabalho vimos que as máscaras pertencem ao universo dos símbolos e que, enquanto objectos simbólicos, *só por si não têm significado e não podem, por essa razão, ser interpretadas como objectos isolados*. É necessário, para compreendermos o seu valor e encontrarmos o sentido, integrá-las no contexto em que simbolizam e compará-las com outros tipos de máscaras, pois só assim se definirá *o campo semântico no interior do qual exercem as suas funções*.

A máscara, qualquer que ela seja, não existe apenas como símbolo, e considerada apenas do ponto de vista plástico é, como refere Lévi-Strauss, «réplica de outros tipos, cujas formas e cores transforma ao assumir a sua individualidade»¹⁸⁶. Ela pertence sempre a um lugar, a uma comunidade, e, fazendo parte dos costumes e das tradições, não pode ser separada de tudo aquilo que a faz existir, ou seja, dos conteúdos empíricos que entram na sua figuração e do local de onde esses mesmos conteúdos provêm; por isso, só aí, inserida no contexto em que se manifesta, ou como diria Lévi-Strauss, «no grupo das suas transformações»,¹⁸⁷ ela se reveste de significação.

Foi com Lévi-Strauss que percebemos a relevância dos dados contextuais para o estudo das máscaras, exigindo que se defina o «campo semântico no interior do qual as funções próprias de cada tipo de máscara se completam mutuamente»¹⁸⁸. Na verdade, as máscaras não são objectos com uma existência autónoma, apesar de as podermos observar no museu ou, em algumas casas, como objectos de adorno. Como tivemos oportunidade de ver no primeiro capítulo, são objectos simbólicos, imbuídos de um dinamismo próprio que as liga simultaneamente ao homem e à cultura e que somente se manifestam quando são chamados a figurar. Este dinamismo, inerente ao facto de serem símbolos, permite-lhes a circulação por vários campos da realidade individual e social sem se fixar em nenhum deles. É neste sentido que importa delimitar e conhecer o campo semântico, pois é ele que nos fornece os elementos por onde elas se movimentam e que, de algum modo, entram na sua figuração. Não podemos, portanto, contar só com o aspecto plástico, ainda que este nos sirva para estabelecer a comparação entre os vários tipos de máscaras e identificar as diversas variáveis e invariáveis da sua expressão; nem atender somente ao símbolo, porque este desprender-se-ia do seu

186 Cf. Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, I, *op. cit.*, p. 34.

187 Cf. *ibid.*

188 Cf. *ibid.*, p. 102.

conteúdo e apenas nos situaria no âmbito de um discurso formal e abstracto. Importa, sobremaneira, conhecer a comunidade que as usa, os seus propósitos, costumes e tradições e reunir a partir daí todas as informações disponíveis a seu respeito. Entendemos, tal como Lévi-Strauss, que só o contexto etnográfico nos fornecerá os elementos necessários à compreensão e interpretação; só aí teremos a possibilidade de descobrirmos o lugar que as máscaras ocupam no seio da comunidade e as diferentes ligações que mantêm com o sistema social a que se referem.

Lévi-Strauss mostrou-nos, a propósito da máscara *Swaihwé*, quão importantes são as histórias, os costumes, os ritos dos povos que possuem máscaras, e como todos estes elementos entram na interpretação do seu significado. Por isso, e na linha deste antropólogo, vamos apresentar algumas histórias, os costumes e ritos das comunidades cujas máscaras são objecto da nossa análise, esperando que elas nos situem na estrutura cultural e nos elucidem sobre o sentido do mascaramento.

Dada a complexidade cultural e a impossibilidade de realizar uma pesquisa exaustiva da experiência de vida das comunidades, tomaremos como referência, a par dos testemunhos e da leitura de obras que expressam as formas de sentir das pessoas transmontanas, a nossa experiência de campo. Assim, a partir de uma perspectiva intersubjectiva, não pretendemos neste capítulo olhar as máscaras apenas como um simples reflexo da sociedade, nem tão pouco caracterizar as comunidades a partir das máscaras, mas dar-mos conta, através da nossa análise, dos elementos da realidade social que as envolve e aos quais, de algum modo, elas se ligam.

Na verdade, quando observámos pela primeira vez as máscaras transmontanas ficámos, por uns instantes, presos às suas formas e à sua imagem. O fascínio que elas nos provocaram sobrepôs o sentimento e a emoção à razão, tornando-se difícil naquele momento e em presença do objecto distanciar o sujeito que quer conhecer. Elas obrigaram-nos a fixar os diferentes elementos que as compõem e a registar em memória a totalidade de um objecto que, além de perturbar pelo estilo e pela forma, inquieta o pensamento e suscita a reflexão. As suas formas invulgares – traços assimétricos, aspecto terrífico e diabólico –, associadas a um tempo primitivo que nada parece ter a ver com a cultura de hoje, suscitaram em nós tantas perguntas e enigmas que se tornou impossível ficar indiferente à força do seu simbolismo e à curiosidade da interrogação.

É com o objectivo de partilhar as impressões que ficaram registadas na nossa

memória, de justificar a vinculação entre o sujeito e o objecto e de dar a conhecer essa estranha aparência que caracteriza as máscaras transmontanas que, antes de procedermos à apresentação do contexto em que elas se movem, faremos a descrição e uma primeira interpretação das características que constituem a plástica destes objectos. Cremos que este primeiro momento se revelará fundamental para a identificação dos símbolos e a apreensão cognitiva da máscara como uma totalidade simbólica.

1. A Estética das Máscaras

- A máscara de Ousilhão
- A máscara de Vila Boa
- A máscara de Salsas
- A máscara de Baçal
- A máscara de Bemposta
- A máscara de Vale de Porco
- A máscara de Rebordelo
- As máscaras de Aveleda, Varge, Parada e Grijó de Parada

A máscara de Ousilhão (Vinhais)



Máscara 1



Máscara 2

As máscaras de Ousilhão são talhadas em madeira de castanheiro por artesãos locais; estes, em tempo apropriado, tal como acontece com os artesãos de outras regiões, deslocam-se ao monte para escolher a madeira que oferece melhores condições para a realização do seu trabalho: é escolhida uma parte do cerne do castanheiro, que permita a execução das formas numa única peça, é levada para casa e trabalhada demoradamente pela tradição, pelas mãos e pela imaginação do artesão até se transformar em máscara.

Qualquer que seja a máscara, esta tem sempre um estilo e uma forma estranhos, tanto pelo aspecto grotesco como pela representação de um rosto desdobrado em três (máscara 1), ou em figura de homem e animal (máscara 2): para formar a figura humana o artesão cria um rosto realçando o cabelo, as sobrancelhas, os olhos, o nariz e a boca –

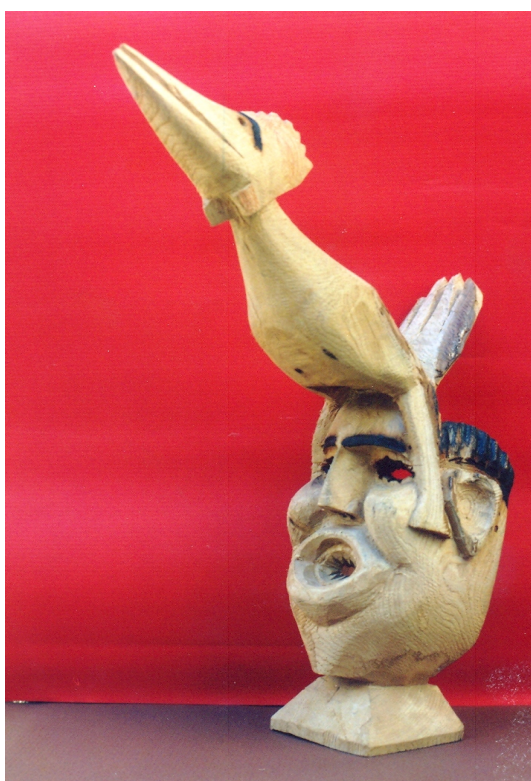
esta é sempre aberta e com dentes serrilhados esculpidos na própria máscara – e para a figura animal tem preferência pelas cabras, lobos e serpentes e nestes pelo focinho, chifres, orelhas, boca e língua que podem sair por qualquer parte do rosto, conforme a forma bruta da peça de madeira; quando a figura é só de homem os traços do rosto são distorcidos e assimétricos, o que confere à máscara um aspecto terrífico e monstruoso.



Máscara 3

A máscara 3, seleccionada para uma descrição mais pormenorizada, apesar de apresentar uma plástica diferente, conjuga, do mesmo modo, na sua figuração aspectos de homem e de animal: a figura humana afirma-se no rosto com olhos vazados, de forma elíptica e rodeados por traços negros, a lembrar as pálpebras; a conjugação dos olhos vazados, sugerindo a ausência, com o negro dos traços confere a esta parte do rosto características de profundidade, eternidade e infinito; em oposição à profundidade dos olhos eleva-se o nariz, ligeiramente curvado, adunco, grosso e com as narinas vazadas acompanhado de arredondadas maçãs do rosto que amenizam, por uns instantes, a aparência terrífica que vem da figuração da máscara; por baixo do nariz desenha-se o bigode negro com as pontas salientes que situa a máscara no mundo dos

homens. Todavia, a boca escancarada e de lábios grossos deixando ver as gengivas e os dentes aguçados, serrilhados e contornados a negro e com um riso de escárnio, situa de novo este objecto no mundo do estranho que ao mesmo tempo amedronta e fascina. Por fim, a barba espessa, comprida e aparada, de cor negra, é ladeada por grandes orelhas de forma ovalada que terminam em bico na parte inferior. A figura animal está incorporada na parte superior do rosto envolvendo a cabeça do homem e não permitindo determinar quais os limites do humano e do animal: o animal está representado por um par de chifres apontados simultaneamente para a frente e para os lados, pontiagudos, com cerca de 30 cm de comprimento e por um par de orelhas que saem em sentido vertical, com forma ovalada e a terminar em bico nas pontas, numa posição simétrica com as orelhas da figura humana.



Máscara 4

Vemos, então, que a máscara é constituída por uma parte humana e outra animal, conjugadas de forma alternada para formar uma figura de aparência terrífica e diabólica. Sem dúvida que estamos perante um objecto, cujo aspecto plástico é suficiente para nos encaminhar para o mundo do estranho e do sobrenatural; porém, os aspectos do homem

e do animal, bem como o material com que é elaborada, dizem-nos que a máscara não é só feita de imaginação, mas também com matéria que provém da relação do homem com a natureza e a cultura. De facto, a imagem que apreendemos nas máscaras de Ousilhão, bem como toda a sua simbologia colocam-nos muitas questões quando as observamos e pensamos nas comunidades a que pertencem.

Porque é que têm algumas, incorporados na parte de cima, chifres ou uma ave, e outras, animais em forma de serpente a saírem da boca, da testa, do nariz, ou dos ouvidos?

Como pode a máscara conjugar em si, na sua forma plástica, elementos que no nosso quotidiano nos remetem para apreciações tão contraditórias? Como pode um objecto, talhado em madeira, com figura de homem e de animal, transformar-se a ponto de ser respeitado e venerado? Como pode ele induzir e dominar comportamentos sociais?

Com efeito, não serão só as simples formas que lhe darão este poder, mas talvez aquilo que a máscara evoca quando é chamada a figurar; na verdade, o mundo da máscara não é só um tal como não é um só o seu significado.

Estas máscaras de madeira de castanho, feitas ainda hoje à mão por um artesão¹⁸⁹, para pôr à frente da cara na festa do Santo Estêvão, no dia vinte cinco e seis de Dezembro, ou para assentar numa pequena base em forma de pescoço para guardar em casa, exerce nos habitantes de Ousilhão ou naquele que a observa uma atracção particular que cativa e *fascina* até ao respeito e à veneração que se tem por um objecto sagrado¹⁹⁰, como podemos confirmar pelo seguinte comentário de um habitante da aldeia: *da máscara só pode vir sorte, quer para o povo, quer para os animais ou para a agricultura*¹⁹¹, sendo, por isso, um objecto de grande apreço para toda a população e, como pudemos constatar, para todas as comunidades que têm como costume o acto de mascaramento.

189 O senhor João Esteves é uma habitante da aldeia de Ousilhão e um artesão de máscaras, rocas e fusos.

190 Cf. R. Otto, *op. cit.*, p. 49-50.

191 Estas e outras frases semelhantes foram recolhidas no diálogo com diferentes pessoas da freguesia onde se exibem as máscaras.

A máscara de Vila Boa (Vinhais)

Perto de Ousilhão, em Vila Boa, as máscaras figuram no Carnaval¹⁹²; são feitas de madeira¹⁹³ e apresentam a mesma combinação entre o humano e o animal: com traços mais distorcidos do que as máscaras de Ousilhão representam figuras de aspecto grotesco, cuja aparência, mais de homem do que de animal, estabelece, no nosso ponto de vista, uma relação mais próxima da cultura do que da natureza ao mesmo tempo que confere as estes objectos uma expressão sobrenatural¹⁹⁴.



Máscara de Vila Boa

Nada é acrescentado ao objecto – máscara, a não ser aquilo que o artesão, enquanto sujeito psicológico de uma cultura e criador de uma obra, lhe imprime.

Pelo contrário, os adereços do fato, chocalhos, campainhas e cintos de couro, semelhantes aos de Ousilhão, são retirados do contexto cultural em que figuram os mascarados¹⁹⁵.

192 Em tempos anteriores as máscaras de Vila Boa figuravam na festa do Santo Estêvão, dia 26 de Dezembro. Hoje saem à rua no dia do Entrudo, sendo os Caretos os principais personagens da festa. A alteração do calendário é justificada, por alguns habitantes, pela proximidade desta aldeia com a de Ousilhão, cuja saída das máscaras se verifica no dia de Santo Estêvão.

193 Antigamente as máscaras de Vila Boa também eram esculpidas em lata e, por vezes, pintadas, como as de Varge e Aveleda (Bragança).

194 A máscara apresentada atrás pertence ao seu escultor, Tozé Vale, de Vila Boa.

195 Luís Vale (natural de Vila Boa) refere que, *para se vestirem, os rapazes pedem emprestados chocalhos e sinetas dos animais, sendo normal haver disputa entre os rapazes para ver quem mais chocalhos junta para assim chocalhar mais e conseqüentemente impor mais respeito.*



Caretos de Vila Boa

Na verdade, as afinidades entre a simbólica da máscara e a natureza, a cultura e o homem são mais evidentes nestes personagens, talvez pelo facto das máscaras não serem pintadas e o seu valor simbólico advir da relação entre a cor da madeira, a rudeza da matéria e a forma moldada pelo artesão. Assim, as suas características simbólicas – olhos esburacados, boca aberta e, por vezes, com língua pendente, nariz de proporção normal, semelhante ao do homem e chifres incorporados na cabeça – juntamente com a deformação ou o exagero de alguns dos elementos que as constituem, conferem às máscaras de Vila Boa a particularidade da diferença e a possibilidade de comunicarem outras mensagens; tanto nos encontramos perante máscaras que figuram um rosto humano com todos os elementos definidos, cuja imitação assume um lugar central, como vemos objectos de formas distorcidas, dadas pela natureza da própria madeira e apresentando figuras de aspecto monstruoso; por estas razões, podemos concluir que o artesão aproveita a madeira conforme o que a sua imaginação percebe.

A completar a máscara e formando o mascarado, o fato é constituído por calças e casaco com capuz, feito de tecido grosso de colchas de lã de cor vermelha, amarelo e rematado com franjas de todas as cores; juntamente com o fato, o Careto traz à cinta ou no tronco um conjunto de chocalhos e campainhas, calça umas botas ou socos e usa na mão um cajoto.

A máscara de Salsas (Bragança)



A máscara de Salsas não se limita a uma figura, forma ou matéria. Podendo ser feita de madeira ou cortiça, adquire a sua expressividade, forma e diferença na matéria que a constitui e na combinação dos diferentes elementos que a constituem. Assim, em vez de uma encontramos nesta comunidade diferentes máscaras conforme o material de que são feitas, as cores utilizadas e os traços que as compõem. Por estas razões, diferem das máscaras de Ousilhão e Vila Boa por estas serem executadas essencialmente em madeira sem cor e distinguem-se entre si pela figuração e expressão que emana da conjugação da cor com a matéria e a forma. Quando são talhadas em madeira, à matéria junta-se a cor, como podemos observar nas figuras 1, 2 e 5, e contrariamente às de Ousilhão e Vila Boa, que se restringem à cor da matéria de que são feitas, são pintadas de vermelho, preto, branco e, por vezes, amarelo, ou realçam a cor da madeira envernizando-a e conjugando-a com o vermelho da língua pendente. Se são trabalhadas em cortiça, como se vê nas imagens 3 e 4, podem ser pintadas de vermelho ou apenas desenhando em cor algumas linhas que reforçam a expressividade da figura. De um modo ou de outro a cor é um elemento simbólico fundamental e um dado invariável das máscaras de Salsas.

À exceção da figura 2, as máscaras, como podemos observar, conjugam elementos do mundo animal – os chifres feitos do próprio material e, por vezes, pintados de branco e vermelho – com os traços de um rosto formado por olhos circulares e vazados; nariz comprido, definido e realçado por linhas simétricas de cor preta ou verde; boca semi-fechada, deixando adivinhar alguns dentes espaçados e de aspecto deteriorado;

sobrancelhas, maçãs do rosto e queixo definidos por linhas. As cores, o vermelho de fundo, o branco, o preto e o verde em linhas formando desenhos simétricos, juntamente com os chifres conferem às imagens a expressão de um rosto ao mesmo tempo que lhe atenuam as características humanas. Desta combinação simbólica resultam figuras cuja representação, ao mesmo tempo de homem e de animal, é de um ser único. Com efeito, quando olhamos para qualquer umas destas máscaras, não vemos uma imagem de homem e de animal, mas a totalidade de uma figura que se apresenta como um ser capaz de combinar na sua estrutura figurativa características físicas de mundos completamente diversos. A força simbólica da imagem impede-nos de fixar apenas um dos aspectos da sua representação. O efeito psicológico da figuração cria na mente a imagem de um ser total. Desta forma, produzindo efeito e estimulando a imaginação constrói o seu próprio espaço e determina a sua existência. A máscara 5 serve-nos de exemplo para esta estimulação da imaginação. Situada entre o homem e animal, esta máscara através da forma do nariz oferece analogias com um suíno, mas se fixarmos a atenção nas cores, nos olhos e na boca com dentes espaçados e aparentemente estragados, vemos que a analogia só por si não a define nem determina o seu sentido. O que é que esta máscara esconde na sua simbologia? Porque é que este objecto se apresenta de forma tão estranha?

O facto de o vermelho ser a cor que domina na maior parte das máscaras transmontanas, leva as pessoas a associarem a máscara à figura do diabo, embora alguns se limitem a dizer: *é tradição!* Na verdade, a simbólica das cores permite outras analogias, abrindo, por essa razão, outras possibilidades de interpretação, como veremos na descrição plástica da máscara de Bemposta (Mogadouro).

A máscara 2, também talhada em madeira, representa um rosto humano de olhos vazados, nariz comprido, grosso e adunco, boca aberta ostentando dois dentes no maxilar superior e língua pendente pintada de vermelho. A cor bege da madeira, bem como os riscos, em baixo relevo, em torno dos olhos e a sair do nariz em direcção às maçãs do rosto aproximam esta figura de um rosto humano já marcado pela passagem do tempo. Apesar de apresentar alguns elementos comuns, nomeadamente os olhos vazados e o nariz comprido, esta máscara difere pela expressão, cor, ostentação dos chifres e língua pendente. O que é que estas pretendem representar? Porque é que umas máscaras são mais estranhas do que outras? Qual é a necessidade humana que justifica esta variabilidade simbólica? Em contacto com os habitantes das diferentes

comunidades percebemos que todos nutrem por estes objectos grande apreço e afecto, estabelecendo com eles uma relação vinculativa. Esta é uma das razões que justifica a sua persistência ao longo dos tempos, pois, sem a presença das máscaras, as festas, o espaço e o tempo não têm o mesmo sentido. E qual é o sentido que dá existência a estes objectos?

Porque é que encontramos algumas comunidades como a de Bemposta e de Rebordelo com um só tipo de máscara e outras como Salsas, Ousilhão ou Baçal com mais do que uma? O que é que pretendem comunicar?

Numa primeira abordagem, sabemos que estas variações da forma, estrutura e expressão conferem às máscaras a sua identidade social, pois através delas localizamos a comunidade e a região e, por sua vez, esta identidade da máscara projecta a aldeia para o exterior; ambas ganham em identidade através da troca simbólica. Deste modo, encontramos as máscaras de Aveleda, Baçal, Bemposta, Ousilhão, Podence, Salsas, Rebordelo, Rebordãos, Vale de Porco e Varge, todas identificadas com a respectiva comunidade. Mas, será esta razão suficiente para o uso da máscara? Observando estas máscaras repetimos constantemente as mesmas perguntas. Porquê estas diferenças e estas formas? Porquê esta estranha aparência das máscaras?

Verificamos no nosso estudo que as principais diferenças do mascaramento se encontram mais na plástica das máscaras do que no contexto social ou natural em que ocorre o ritual. Ora vejamos, os homens que se mascaram, independentemente da máscara que usam e da comunidade a que pertencem vestem um fato, em geral, feito de colchas de lã de cores garridas, amarelo e vermelho, rematados com franjas de várias cores, ou de cor bege como acontece em Vale de Porco e preto em Bemposta. Em torno da cinta usam chocalhos e campainhas, calçam uns socos ou umas botas e trazem na mão um cajoto (Ousilhão), uma tenaz (Bemposta), uma foice (Rebordainhos), ou uma vergasta (Rebordãos).

Haverá alguma razão para a simultaneidade do semelhante e do diferente? Cremos que a invariabilidade da indumentária, por um lado, e a variabilidade dos adereços e da máscara por outro, criam condições para o estabelecimento das principais diferenças do acto de mascaramento entre as diversas comunidades. A partir dos aspectos comuns às máscaras transmontanas, presentes na simbologia do fato e na acção do mascarado, e dos divergentes, afirmados pela plástica da máscara e pela escolha, por parte da

comunidade, da figuração simbólica, procuraremos descortinar relações e correlações que, de algum modo, nos auxiliem na compreensão do seu significado. Por estas razões, o prosseguimento da descrição afigura-se-nos relevante, para a identificação de elementos que juntamente com outros, extraídos noutros contextos, nos ajudarão a passar de símbolos, em si mesmos privados de significação, a um sistema de significações do qual as máscaras fazem parte.

A máscara de Baçal (Bragança)



Máscara de cortiça



Máscara de escrinho

Em Baçal, as máscaras eram anteriormente, conforme testemunhas locais, feitas de madeira. Hoje são-no de diferentes materiais, nomeadamente cortiça, tal como algumas de Salsas, de vime, de palhinha e recentemente de escrinho (palha e silva das amoras)¹⁹⁶. O uso recente deste material torna as máscaras mais leves e, por isso, mais fáceis de transportar. Por esta razão, são as mais usadas na festa dos Reis da aldeia de Baçal.

A primeira máscara, feita de cortiça, representa, como podemos observar, uma figura humana, com proporções análogas às de um rosto. Este, pela rugosidade da matéria, da cor acastanhada da cortiça e da ideia de uma obra inacabada, identifica-se com a imagem de um rosto masculino envelhecido pelo tempo. A primeira percepção do

¹⁹⁶ Olinda Xavier, artesã local, atribui o nome de escrinho ao material de que são feitas as máscaras de palha e silva, embora o termo seja aplicado a cestos. Diz ainda a artesã que para a execução destes objectos colhe as silvas das amoras, separa a casca em quatro, tira-lhe a medula e com ela trabalha as máscaras.

objecto é, então, de uma matéria alterada, heterogénea e grotesca; a reforçar esta imagem, a cor outonal marca a passagem e o desgaste. Deste modo, aproveitando a concavidade da casca de sobreiro e as características do material o artesão dá forma à máscara e tal como o *bricoleur* executa um trabalho sem um plano preconcebido¹⁹⁷: operando directamente sobre a matéria define um nariz comprido e grosso, olhos rasgados e vazados e uma boca grande, aberta e com dentes espaçados. As sobranceiras compõem-nas com lã de ovelha, obtendo deste modo uma imagem *feia* – pois *quanto mais feia melhor!*

A segunda máscara, feita de escrinho, obedece ao gosto espontâneo de alguém que gosta de aproveitar as coisas da natureza e contribuir desse modo para a realização da festa dos Reis. Feita para colocar à frente da cara, apresenta olhos esburacados e de abertura exagerada; boca aberta de forma rectangular com alguns dentes espaçados feitos do mesmo material; nariz arredondado em espiral e fechado. Sobre os olhos caem pêlos de animal e por detrás da máscara dispõe-se uma rede que se coloca directamente sobre o rosto daquele que enverga a máscara com o fim de suavizar a rugosidade do material das máscaras. De fundo humano, mas com esgares e elementos simbólicos do mundo animal, esta figura, apresentada de frente, conduz-nos pela sua representação para uma realidade caracterizada pela distorção e deformação. À semelhança do que se passa com outras máscaras, esconde o sentido e comunica alguma mensagem. Mesmo sabendo que a artesã executa a sua obra com a finalidade de a mesma ser usada na festa, não deixamos de referir o valor que este objecto adquire pelos símbolos que espontaneamente se ostentam na imagem. O cuidado, a arte e a atenção que é necessária para a sua execução revelam a preocupação com as diferenças quando comparamos estas máscaras com as de cortiça. Por estas razões, elas tornam-se ao mesmo tempo em objectos de relação e de conhecimento. Apreendidas de forma afectiva e intelectual, elas oferecem-nos pelas suas características comuns e diferenciais, motivos para contemplação e conseqüente questionamento e reflexão.

197 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 26-27.

As máscaras de Bemposta e de Vale de Porco (Mogadouro)

Na região de Mogadouro, seleccionámos para descrição e contextualização as máscaras de Bemposta e de Vale de Porco. A primeira por ser aquela que nos colocou mais enigmas e apresentar, face às máscaras de Ousilhão, Salsas, Rebordelo e Varge, um contexto e uma plástica peculiar; a segunda, porque o seu contorno, ornamentação e aparência se opõe à de Bemposta. A comparação das duas máscaras e destas com as referidas anteriormente permitir-nos-á identificar as semelhanças e as diferenças e delimitar o campo semântico no interior do qual elas exercem as suas funções.

Bemposta

No contexto geral das máscaras transmontanas, a máscara do chocalheiro de Bemposta apresenta um conjunto de características que a distinguem e lhe conferem uma especificidade própria: muito mais larga e comprida do que as outras da região transmontana e do que um rosto humano, esta máscara, talhada em madeira e pintada de preto e vermelho, representa uma figura de homem transfigurada pelos elementos que a compõem.

Na extremidade superior ostenta dois chifres, cada um com uma laranja espetada na ponta, separados por uma fila de pêlos de cor castanho-escuro, de textura similar aos da cabra ou do javali. Na parte frontal um fruto vermelho, lembrando uma maçã, combina com a saída de uma serpente, também pintada de preto e vermelho, que desliza sobre a face esquerda do rosto e uma salamandra, de aspecto repelente, a cair sobre o olho esquerdo, de cores vermelho, preto e amarelo. Na face direita repete-se o mesmo género de fruto, agora mais pequeno e mais saliente.



Máscara de Bemposta

Os olhos são esburacados, assimétricos e contornados pela cor vermelha e branca. O nariz é revestido por alguns pêlos de cor castanho claro e realçado por uma linha vermelha que se prolonga e desdobra simetricamente para formar um bigode de pontas enroladas. Logo por baixo do nariz, na maxila superior, sai um segundo bigode de pêlos da mesma cor e textura similares aos que se encontram no nariz. As orelhas, de aspecto animalesco, são grandes e de fundo vermelho. A boca, de forma ovalada e aberta, mostra alguns dentes disformes, espaçados e desgastados e uma língua pendente vermelha, que confere à máscara um aspecto ao mesmo tempo voraz e grotesco. Da extremidade inferior sai uma barbicha idêntica à de um bode, cuja cor é igual à dos pêlos da extremidade superior.

A completar a plástica da máscara, o fato do chocalheiro, denominado de

*mangão*¹⁹⁸, é feito de um tecido de ganga, ou linho grosso, de cor preta ou azul escuro, e contrariamente aos de Ousilhão e de Salsas, forma uma só peça – calças, casaco e capuz –, com uma grande serpente feita do próprio tecido que serve de cinto; presa ao capuz e caindo pelas costas, exhibe uma bexiga de porco cheia de ar. Esta indumentária, máscara mais mangão, envergada por um homem ou uma mulher, conforme a promessa, forma o Chocalheiro de Bemposta. Esta personagem, cuja identidade não se objectiva, torna-se um ser vivo e dinamicamente real quando percorre a aldeia. O que vemos é um ser que, por oposição às correrias e aos saltos executados pelos mascarados das aldeias já referidas, se movimenta devagar, ao longo da povoação, entrando nas casas e, em silêncio, pedindo esmola; é um personagem com características peculiares, que pelo silêncio comunica a mensagem de uma realidade que naturaliza o sobrenatural e, ao mesmo tempo, torna irreal o real.

A figura que emana da máscara e do mascarado conjuga na sua forma elementos provenientes de diferentes mundos – humano, animal e vegetal. As características humanas identificam-se com a forma do rosto, dos olhos, do nariz e da boca; as animais evidenciam-se pela ostentação dos chifres, da serpente, da salamandra e da barbicha de bode e as vegetais por duas laranjas e duas maçãs que caracterizam este objecto.

O modo como os elementos simbólicos estão dispostos pressupõe uma intencionalidade, uma vez que se apresentam como características invariantes da máscara do Chocalheiro, desde a mais antiga conhecida, que se pode observar no Museu de Etnologia (Lisboa), até à que se encontra hoje em Bemposta. Esta disposição, por um lado, coloca-nos algumas questões sobre a importância do lugar que os elementos ocupam na estrutura do objecto e, por outro, leva-nos a procurar o sentido que daí pode advir.

Para uma primeira análise, estabelecemos como princípio que os chifres – elemento invariável das máscaras transmontanas –, os pêlos e a barbicha de bode, tal como os elementos do rosto, fazem parte integrante da figura, uma vez que estão organizados simetricamente, e que esta razão os coloca, em termos simbólicos, no mesmo grau valorativo. Seguindo o mesmo princípio cognitivo, a serpente, a salamandra e os frutos situar-se-ão num grau de diferente valor, justificado agora pela

198 Mangão é uma espécie de fato de macaco, um fato inteiro, contínuo dos pés à cabeça, começando com as calças e terminando com um capuz; a parte de cima do fato é muito larga e serve para guardar as ofertas que o chocalheiro vai conseguindo na volta pela aldeia.

sua posição assimétrica. A incorporação e a organização dos diferentes elementos, simétrica e assimetricamente, formam em imagem plástica, uma complexa figura pluri e inter-representativa, que dão à máscara de Bemposta um lugar bem definido no grupo da máscaras trasmontanas, pois, como se pode constatar pela descrição, em nada se assemelha às de Ousilhão, ou de Salsas e, como veremos, às de Varge e Rebordelo.

Atentando ainda na disposição dos elementos, e associando, em hipótese, alguns dos elementos presentes na plástica da máscara ao bode, distinguimos diferentes relações e alguns paralelismos: entre o homem e o bode a diferença é menor do que entre o homem e a serpente; esta está mais próxima do fruto, uma vez que o rosto lhe serve de passagem e a maçã de saída; a aproximação repete-se entre as laranjas e os chifres; a maçã está para a serpente como as laranjas para os chifres, o rosto está para os chifres e para a barbicha de bode como as maçãs estão para o rosto, originando a seguinte representação esquemática:

Maior Proximidade	Menor Proximidade
rosto (homem) – (bode) barbicha e chifres	rosto (homem) – serpente
“ – maçã	“ – salamandra
serpente – maçã	bode – serpente
bode – laranja	laranja – maçã

A proximidade é maior entre o homem, o bode e as maçãs; a serpente e a maçã; o bode e as laranjas. É menor entre o homem, a salamandra e a serpente; o bode e a serpente; as laranjas e as maçãs. Que sentido se poderá perceber das relações de proximidade? Em nenhuma das máscaras descritas anteriormente encontramos esta panóplia de elementos simbólicos, nem a mesma assimetria. Com algumas diferenças, podemos observar nas restantes máscaras trasmontanas a mesma relação de proximidade, em maior ou em menor grau, entre os elementos que as compõem, o que nos leva a pensar numa possível valorização dos elementos a partir do lugar que ocupam na figura, isto é, na importância que os mesmos assumem na vida em comunidade.

Entendemos que não será por mero acaso que se organizam e dispõem os elementos de uma figura, se escolhem uns em detrimento de outros; cada um no seu

lugar remete para um sentido, ainda que este não se dê a conhecer completamente por si. Neste sentido, o uso dos diferentes elementos, bem como a sua combinação, para além de trazerem em si, à semelhança do que se passa com qualquer símbolo, a mensagem oculta da transcendência, suscitam a indagação do seu significado.

Não há dúvida de que a relevância e a significação dos elementos simbólicos, reais ou imaginários, emergem da posição que cada um ocupa na estrutura da máscara, das relações que estabelecem entre si e da sua função nos rituais. Por outro lado, a constância dos elementos, a variabilidade e invariabilidade do sentido leva-nos a deter a nossa atenção naqueles que se repetem com mais frequência e que se evidenciam pela sua força simbólica junto das comunidades. Assim, entendemos que nas máscaras transmontanas, e mais especificamente na de Bemposta, a serpente, pela sua ostentação e referências orais e escritas, o bode, pela analogia com a barbicha e os chifres, e as cores, pelo efeito da sua tonalidade, ocupam um lugar central no conjunto de todos os símbolos. Comprovamos o nosso pensamento através da observação etnográfica e da leitura das obras de Mircea Eliade. Relativamente à serpente, devido ao seu significado polivalente, integra a maior parte de máscaras e um grande número de rituais, manifestando-se diferentemente em função dos contextos em que aparece e mantendo, apesar disso, a invariabilidade do seu sentido.

Em Mircea Eliade encontramos as principais referências ao uso e significado deste animal: constatámos que integra cerimónias iniciáticas, onde tem um papel privilegiado e está associada às mulheres, nomeadamente aos temas de fecundidade e sexualidade; representando para a mulher o primeiro objecto de contacto sexual, aparece como estando na origem do ciclo menstrual, copula com ela e é a ela que a mulher deve a sua procriação¹⁹⁹. Reforçando esta simbologia, no caso das máscaras transmontanas, podemos lembrar a acção dos mascarados, particularmente os gestos de fustigar as mulheres, de aspergir e chapinhar na água, considerados símbolos de fecundidade e fertilidade. Para além deste sentido, Douglas Allen refere que, na tradição búdica, a serpente é um dos símbolos da morte e da ressurreição místicas, simbolizando as trevas pelo facto de se esconder na terra e personificando, muitas vezes, a alma dos mortos. Deste modo, representa também um poder sagrado primordial²⁰⁰ e, neste sentido, aproxima-se mais, no nosso entender, da máscara do chocalheiro de Bemposta. Assim,

199 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, op. cit., p. 218.

200 Cf. Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris: Payot, 1982, p. 133.

enquanto em Ousilhão e Salsas a serpente se liga mais aos ritos de fecundidade e de fertilidade, em Bemposta parece apresentar mais afinidades com o poder referido anteriormente e com o culto dos mortos. Em ambas as situações, como teremos oportunidade de mostrar, os contextos sócio-culturais evidenciam essas relações.

Para o autor referido anteriormente, «de todos os significados da serpente, Mircea Eliade sublinha, na sua análise do culto Kunapipi e outros cultos australianos similares, *«a ambivalência sexual da serpente mítica»*, reconhecendo nela o tema de um fenómeno religioso - um ser supremo que se torna *«totalidade» fundindo os «contrários»* - ao incluir no seu simbolismo as estruturas e as significações tanto de masculinidade como de feminilidade²⁰¹.

Sendo assim, este símbolo pode ser usado em diferentes máscaras com diferentes significados, uma vez que é da sua simbologia significar diferentemente em função dos contextos. Será, então, o contexto e as diferentes relações que este símbolo mantém com outros que indicará o sentido. Esta multiplicidade de significados não fecha o símbolo à possibilidade de uma nova significação: a abertura ao sentido, por um lado, e a integração num sistema de relações simbólicas, por outro, criam condições para novas interpretações e, ainda que o significado seja o mesmo, como por exemplo *simbolizar as trevas*, o facto de se integrar num contexto diferente, em tempo e espaço, dá a este significado um novo sentido.

Em Trás-os-Montes, para além de serem elementos configuradores e invariantes da maior parte das máscaras, existem também referências à presença de serpentes em outros contextos. Elas fazem parte integrante do imaginário popular aparecendo tanto no cancionero, como guardiãs de tesouros escondidos nas fragas, ou no alto dos montes, como mouras encantadas, ou mesmo como seres com possibilidades de acção que nenhum outro animal possui.

O Abade de Baçal faz referência à existência «no termo de Estevais (Mogadouro), de uma gravura de uma enorme serpente que o povo diz ter asas» e regista o *romança de D. Ausenda / D. Eugénia*²⁰², cantado durante a ceifa dos cereais, em que se pode ler:

D. Ausenda convida o cavaleiro para merendar, dá-lhe vinho de sete anos e

201 Cf. *ibid.*, p. 131-132.

202 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 716-717.

Lá no meio da bebida
Começou-se a agoniar.
Que me deste, ó D. Ausenda
Que me fez tanto mal?
Dei-te Sangue de cobra
Envolto c/um rosalgar
Já que m'enganaste a mim
Outra não há-de enganar»

Estas referências mostram a importância da serpente no contexto geral das máscaras transmontanas e na cultura das populações.

Contudo, apesar de atribuirmos à serpente um lugar central no sistema dos símbolos das máscaras transmontanas e em especial do Chocalheiro, a partir dos dados recolhidos em contexto etnográfico, não ouvimos da parte das pessoas, em linguagem verbal, qualquer referência ao sentido da sua representação. Por outro lado, a apelação de *Diabo* ao Chocalheiro de Bemposta e a outros mascarados, que é comumente referida em textos de autores que descrevem a festa²⁰³ e pelas pessoas que exprimem o seu sentimento em relação a este personagem, mostra-nos implicitamente a preservação em memória do valor simbólico da serpente e a adaptação do símbolo ao contexto cristão. Por influência da igreja, as pessoas estabelecem a relação da maçã com a serpente e no seguimento desta ideia identificam o Chocalheiro com a figura do diabo. Daí o Chocalheiro, o Careto, ou o Diabo.

Todavia, as referências ao sentido da simbologia da serpente são anteriores à era cristã e a relação do homem com os animais não tem data. Não podemos, por estas razões, ficar presos apenas a um contexto, nem a uma mera relação, apesar destes se revelarem importantes na busca do sentido; temos que procurar outras situações que abram possibilidades para novas significações e organizem no seu interior a diversidade de significados que este símbolo integra. Assim, no seguimento da mesma metodologia

203 Cf. J. R. dos Santos Júnior, *O careto de Valverde, o chocalheiro de Vale de Porco e as suas máscaras de pau*, Congresso Nacional de Ciências da População, Porto, 1940, p. 5.

de análise e interpretação e com a finalidade de descobrir todas as relações possíveis entre os diversos tipos de símbolos, referimos ainda na plástica desta máscara a presença de uma salamandra, cujo sentido não se dá com a mesma clareza do da serpente, pois quase não existem referências ao seu significado. Será o mesmo da serpente? Haverá alguma relação de sentido entre os dois animais?

Acerca da salamandra encontramos indicações sobre o significado mitológico, enquanto *gênio que governa o fogo e nele vive*²⁰⁴, e a descrição biológica; esta refere como características principais o aspecto repelente, próprio da sua estrutura, presente na salamandrina – *substância que constitui o líquido viscoso segregado pela sua pele*²⁰⁵ e o facto de ser uma espécie endémica. Como hipótese, relacionamos esta característica com o sentimento de repulsa que a mesma provoca e com o efeito psicológico exercido pela expressão da máscara naqueles que a observam. Serviria, então, numa primeira análise, para reforçar a simbólica de repulsa, figurada num ser que se identifica com o não humano. Na verdade, a simbologia desta máscara parece não ter fim e, como já referimos anteriormente, o processo de busca do sentido exige um trabalho de reestruturação simbólica, que procuraremos levar a cabo ao longo deste discurso.

Para além dos símbolos já indicados, da plástica das máscaras transmontanas e especificamente da de Bemposta, fazem parte outros elementos simbólicos que mostram afinidades com o bode, nomeadamente a barbicha caindo do queixo e os chifres, em geral, incorporados na extremidade superior das máscaras.

A propósito deste animal, J. Caro Baroja afirma que *entre os testemunhos arqueológicos que indicam alguma sequência no que respeita ao que se fazia na Península Ibérica, pode-se pôr em primeiro lugar as pinturas rupestres esquemáticas (...). Pintadas de vermelho representam com muita frequência homens e animais como a cabra montês e o cervo*. Afirma ainda, o mesmo autor, que *entre os cultivadores de terra o culto que tem mais força é o culto dos antepassados meio animais, meio homens e que concepções mais obscuras são substituídas nas sociedades agrícolas pela crença em demónios de fecundidade em relação estreita com os espíritos dos mortos, os quais costumam ser representados nas festas por máscaras com caracteres vários*²⁰⁶.

Segundo Lévi-Strauss, o Cervo tem uma função pan-simbólica; «o corpo é uma

204 Cf. *A Enciclopédia*, Editorial Verbo, S.A, nº 18, 2004, p. 7557 .

205 Cf. José Pedro Machado, *Dicionário de Língua Portuguesa*, X, p. 545.

206 Cf. J. C. Baroja, *Los Pueblos de España I*, Madrid: Ediciones Istmo, 1981, p. 81-82.

verdadeira *imago mundi*: os seus pêlos representam a relva; as suas coxas, as colinas; os seus flancos, as planícies; a sua espinha, as elevações, o seu pescoço, os vales; a sua galhada, toda a rede hidrográfica (La Flasche)». ²⁰⁷

Como vemos, a simbologia do bode advém, não só da totalidade do seu ser, mas também de cada parte do seu corpo. O aproveitamento simbólico do todo ou das partes, comunicará o seu sentido. Ora, esta possibilidade leva-nos a ver na escolha o motivo da própria significação, sendo que, não será por acaso, seguindo o pensamento de Lévi-Strauss, que se prefere os chifres – elementos invariáveis das máscaras transmontanas – ou os pêlos, às coxas ou ao pescoço. A acrescentar a esta análise, C. Baroja mostra-nos a relação do sentido com os ritos de fecundidade e o culto dos mortos, ambos ligados a sociedades de agricultores, tal como a que contextualiza o nosso estudo, como veremos oportunamente. Daí que consideremos mais pertinente a analogia dos chifres com o bode do que com o touro, como se vê referido em alguns textos ²⁰⁸.

Esta riqueza simbólica das máscaras, patente na diversidade e na organização dos símbolos que a figura comporta, bem como na comunicação do sentido que daí pode advir, suscita só por si, o questionamento e a reflexão. Interrogarmo-nos sobre o uso, a escolha e a organização dos símbolos, quer como elementos isolados quer como participantes de uma estrutura simbólica e de um sistema social, é para nós mais uma via para a significação. As questões que se nos colocam são, então, a de perceber como é que a máscara de Bemposta conjuga todos estes elementos numa figuração e qual é a mensagem desta combinatória, ou seja, o que é que a máscara representa? Quem é o mascarado e qual é a necessidade que justifica a sua actual existência? O que é que se pretende comunicar através das diferenças?

Opera-se na plástica desta máscara uma mistura inquietante, que põe em causa a rigorosa distinção entre deuses, homens e animais, situando-as na dimensão do sobrenatural. A reforçar esta realidade, as características de um rosto humano, dominado pelas cores preta e vermelha, conferem à imagem um efeito ao mesmo tempo de estranheza e de admiração. De humano vemos a forma do rosto, o espaço vazio dos olhos sugerindo a presença de alguma coisa que se afirma pela ausência, a boca semi-aberta, uma língua pendente, dentes incertos e estragados; todavia, o modo como estes

207 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 75.

208 Cf. António Rodrigues Mourinho (Júnior), *Património cultural do concelho de Mogadouro*, www.bragancanet.pt (6-12-2004).

elementos se organizam para formar a imagem, que tem como característica principal a distorção e a assimetria, acrescenta ao humano o monstruoso, o desequilíbrio e a confusão.

Na verdade, a percepção da totalidade deste objecto desencadeia um sentimento de inquietude e de estranheza, confunde a razão e provoca o questionamento. Qual será o caminho da interpretação? Haverá lugar para uma ordem percorrida pela razão? De que mecanismos mentais nos deveremos servir para elaborar um discurso claro sobre alguma coisa que não se pode explicitar?

A atitude de aceitação, mesmo de dependência, por parte da comunidade perante este objecto ou ser, tal como ele é na sua aparência e somente como ele é, faz-nos pensar na existência de uma lógica, da qual os homens não sabem falar, cujos princípios, não sendo racionais, garantem a sua funcionalidade. Através das histórias que fomos ouvindo, apercebemo-nos de que o mascarado é, para as pessoas que o reconhecem como tal, alguém que se transforma naquilo que quer, que sabe falar com os animais, que não tem medo de serpentes, que sabe falar com os mortos e comunicar com os deuses. Esta apreciação comprova o reconhecimento da força simbólica do chocalheiro; com ele as histórias reactualizam-se, as experiências repetem-se e *a comunicação afasta-se da função humana, social e profana, para se estabelecer com um mundo sagrado*²⁰⁹.

Quando as pessoas se referem a este personagem ele é simplesmente o diabo, o chocalheiro, mas a simbologia que transporta e o desenrolar da sua acção mostram que ele ultrapassa os limites da definição para se situar no universo do simbólico, isto é, no mundo humano do significado, onde as coisas, os seres e os objectos assumem outra dimensão. Não será, portanto, um facto, um símbolo, que fixará para sempre o seu sentido, pois é próprio da sua natureza manter-se, através da sua existência simbólica, para sempre aberto a uma nova significação. Neste sentido, todas as informações serão relevantes, mesmo aquelas que aparentemente nada parecem oferecer ao entendimento. Assim, tendo em conta a afirmação de Lévi-Strauss a propósito das máscaras *xwéxwé* e *dzonokwa*²¹⁰ – «quando, de um grupo a outro, a forma plástica se mantém, a função semântica inverte-se. Em contrapartida, quando a função semântica se mantém, é a

209 Cf. C. Lévi-Strauss, *Les symboles et leurs doubles*, op. cit., p. 182. Para o Antropólogo *as máscaras são como seres vivos*.

210 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, II, op. cit., p. 29-30.

forma plástica que se inverte» – torna-se necessário conhecermos as diferenças e as semelhanças entre os diferentes tipos de máscaras e de mascarados, a fim de descobrirmos possíveis conexões internas, de natureza psicológica ou lógica. Por esta razão, procurámos na região outro tipo de máscara, acreditando que a análise comparativa esclarecerá, por semelhança ou oposição, se não todo, pelo menos parte do seu sentido.

A máscara de Vale de Porco

A máscara de Vale de Porco, tal como a de Bemposta, é talhada em madeira e pintada de vermelho e preto. Representa um rosto com olhos pequenos, redondos e vazados, sobrancelhas pretas, nariz triangular e boca pintada de branco, semi-aberta e com dentes serrilhados. Da boca, no lado esquerdo, sai, em direcção à cabeça, uma cobra pintada de preto com pintas brancas. Na outra face, numa posição simétrica, ostenta uma salamandra da mesma cor. Exibe ainda na extremidade superior da cabeça dois chifres, também de madeira, de cor preta e pontas brancas.



Máscara de Vale de Porco

Muito mais grotesca nas suas formas do que a máscara de Bemposta, a máscara de Vale de Porco afirma a sua expressão numa combinatória entre a rogosidade da madeira, as cores e a disposição dos elementos simbólicos. Esta organização representa um rosto, à semelhança da de Ousilhão²¹¹, desdobrado em figura de homem e animal e confere a este objecto a sua especificidade, ao mesmo tempo que define o seu lugar no contexto das máscaras transmontanas. Comparada com a de Bemposta, mostra afinidade com a cor preta e vermelha e distingue-se pelo aproveitamento da cor branca e pela expressão de espanto que emana da sua figuração. As diferenças acentuam-se ainda mais quando a associamos ao fato do qual ela faz parte; feito de serapilheira de cor de palha seca, este fato completo - calças, casaco, capuz e cinto de couro preto - contrasta com as cores vermelho e preto da máscara e diferencia-se do fato escuro do chocalheiro de Bemposta. Assim, um olhar que serenamente apreende o personagem vestido de bege, logo se altera quando se depara com a força da imagem que emana da máscara. Estamos, de facto, em presença de uma mascarado – o Velho – cujas características simbólicas ora se assemelham, ora se diferenciam das do Chocalheiro de Bemposta. O que é que pretende esta comunidade com esta diferenciação? Em termos de mensagem, o que é que pretende comunicar com a cor bege, ou azul-escuro do fato? Será esta escolha um acaso? Ou, pelo contrário, há uma intencionalidade? Se optássemos pela segunda questão, perguntaríamos: haverá uma intencionalidade inconsciente, uma vez que as pessoas dela não sabem falar?

Como vemos, são muitas as questões que se vão levantando à medida em que fazemos a nossa incursão filosófica. Procuraremos, ao longo da nossa indagação, não responder a estas questões, mas mostrar que as relações e oposições que as variáveis e invariáveis mantêm entre si conduzem o entendimento à compreensão de uma lógica subjacente a toda a manifestação simbólica; deste modo situar-nos-emos não apenas no campo da explicação e da interpretação, mas também da compreensão e do entendimento.

Prosseguindo a descrição e a primeira interpretação, abordaremos de seguida a máscara de Rebordelo, com a vista à identificação e diferenciação simbólicas.

211 Cf. Sofia A. Maciel, *A máscara de Ousilhão*, op. cit., p. 47.

A máscara de Rebordelo (Vinhais)



Máscara de Rebordelo

A máscara de Rebordelo, de figuração humana – olhos e boca esburacada, nariz de proporções normais – e de dimensões análogas às de um rosto, apresenta características plásticas que a distinguem de todas as outras máscaras transmontanas; é feita de couro macio mimando um rosto envelhecido e escurecido pelo tempo, o que lhe confere um aspecto espectral; por vezes pintada de cor bege, reforça o efeito cadavérico que emana da forma e da matéria da sua figuração. Comparada com as máscaras de Salsas, Bemposta ou de Ousilhão, a de Rebordelo afirma a sua identidade pelo aspecto cadavérico e pela ausência de outros símbolos que não aqueles que são dados pela própria figuração humana. A sua forma naturalmente humana, ao fim de um ciclo de vida, e a matéria rogosa e velha conduzem simbolicamente o observador tanto para a experiência da finitude, trazendo-lhe à memória a transformação da vida em morte, como para a percepção da vida que brota da putrefacção.

De facto, estamos perante uma máscara que, por analogia com as referidas anteriormente, nos levanta outro tipo de questionamento. Diferentemente daquelas,

afirma-se não pela ostentação de elementos simbólicos de origem animal ou vegetal, mas pela representação de uma imagem plástica, cuja força simbólica apenas advém da expressão de um rosto transformado; nela pode ver-se um rosto que passou pelo tempo, que envelheceu, que se transformou, mas que não se desprende da vida. Esta representação remete-nos para a condição da finitude e situa-nos perante a questão do sentido da existência; por estas razões, esta máscara oferece outro tipo de reflexão e levanta novas questões.

Porque é que o homem prepara um objecto com estas características? O que é que pretende comunicar ou viver? Será para levar o homem a pensar na morte, já que a aparência em pouco difere, no nosso entender, de um cadáver em putrefacção, ou, pelo contrário, a pensar na vida? Esta percepção subjectiva provocou em nós, quando a vimos pela primeira vez, um sentimento particular, que no entender de Otto, se pode procurar «nas expressões das emoções que o acompanham», isto é, o sentimento do *misterium tremendum*, de «alguma coisa de “sinistro” (...) que está na origem dos “demónios” e dos “deuses” e de tudo o que a “percepção mitológica” ou a “imaginação” produziram para objectivar este “sentimento”²¹². Este sentimento pudemos também percebê-lo naqueles que experimentam o contacto com esta máscara. Nos habitantes de Rebordelo identificámos a associação à figura do Diabo e consequente atitude de respeito e de temor que manifestam aquando da presença deste símbolo; mas, o facto de existirem referências à figura do Diabo, situação já experienciada no contexto do chocalheiro de Bemposta, não esgota o sentido desta máscara ou mascarado. A nossa percepção e interpretação se, por um lado, nos aproximam destas referências, pois a simbólica do mal é parte integrante de uma cultura religiosa e experiência cristã, por outro, afasta-nos para atribuímos a esta máscara uma dimensão simbólica mais alargada. Vemos neste símbolo vivo e autêntico a expressão verdadeira da própria condição humana, da finitude e da luta pela existência. Neste sentido, entendemos que a máscara de Rebordelo, entre as máscaras transmontanas, é aquela que melhor exprime simbolicamente esta condição.

Na verdade, ninguém fica indiferente à plástica deste objecto, nem àquilo que ele produz: relações do homem com o homem; pela primeira vez nos encontramos com uma máscara que confronta o homem consigo próprio, o rosto como o rosto, os olhos com os olhos, a boca com a boca, o nariz com o nariz; não tem outra representação que

212 Cf. R. Otto, *op. cit.*, p. 24.

não seja a humana, não tem mistura nem com o mundo animal, nem com o mundo vegetal. Tudo se encaminha para a percepção de uma relação que se dá ao nível físico, pelo contacto com o objecto, e ao nível psicológico através das relações simbólicas. A partir do momento em que o indivíduo enverga a máscara, o seu rosto encontra-se com outro rosto e este sobrepõe-se ao primeiro até o absorver e se fazer existir por ele; nesta passagem, o vivo transitou para o não vivo e este assumiu a existência daquele.

Esta abordagem faz reviver em pensamento a teoria dos contrários defendida por Platão²¹³. O objecto – máscara que antes era inerte adquire do homem que o enverga a vida e o homem num processo de transmutação simbólica experimenta a potência esperada da simbologia do acto de mascaramento; este movimento torna possível ao humano a vivência simbólica do transcendente: é, neste sentido, que esta máscara nos remete para a abordagem dos temas da morte e da vida, e, portanto, para todos os ritos que a eles se referem, nomeadamente o culto dos mortos. Neste âmbito, a morte surge como «uma mudança de estado por excelência, a que encerra o ciclo das “passagens”, a série das transformações que pontuam o percurso da vida humana»²¹⁴; mas, como já referimos em textos anteriores, esta análise, feita a partir da plástica da máscara, só por si não é suficiente; é necessário estabelecer as diferentes relações que a máscara mantém com a comunidade e com o contexto sócio-cultural em que é chamada a figurar, pois, só deste modo as análises se podem tornar relevantes e próximas da verdade.

De qualquer modo, entendemos que o conteúdo simbólico, cuja expressão e forma é a máscara e o mascarado, dá possibilidade ao homem de comunicar simbolicamente o seu sentimento e o seu pensamento e que ao mascarar-se desta forma e não de outra, com este tipo de máscara, o homem, ainda que inconscientemente, comunica esta tensão que é viver entre a vida e a morte.

A contrastar com a plástica da máscara, o Careto de Rebordelo usa um fato²¹⁵ -calças e casaco com capuz a cobrir a cabeça – feito de chita de cor garrida e rematado com chocalhos ou *cascavéis*²¹⁶ cobertos com tecido em forma de pêra, cujas características apresentam mais afinidades com a vida do que com a morte. Se, por um

213 Cf. Platão, *Fédon*, Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra: Livraria Minerva, 198, p. 61.

214 Cf. J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 63.

215 O fato do Careto de Rebordelo comparado com os de Ousilhão ou das outras aldeias de Bragança – Salsas, Varge e Aveleda, Parada e Grijó de Parada – é feito de um tecido mais fino, de chita, (mas que em tempos poderá ter sido de seda, uma vez que Rebordelo era uma das aldeias de Trás-os-Montes onde esta indústria existiu), e por isso menos grosseiro que os outros que são feitos de colchas de lã.

216 Espécie de guizos que emitem sons equivalentes aos da cascavel.

lado, a máscara denota a decadência da vida, o lado obscuro, por outro, o fato exprime o movimento, a luz e a cor. Assim, enquanto nas outras máscaras a plástica da imagem e do fato se reveste de um conjunto de símbolos que pelo seu sentido apontam diversas temáticas, esta, pela simplicidade simbólica, e tendo em conta a significação que emana da figura do mascarado, permite numa primeira abordagem demarcar os limites do seu campo de acção, isto é, entre o mundo dos vivos e dos mortos. Contudo, como temos vindo a referir, é próprio do símbolo não se fixar em nenhum conteúdo e manter inacessível alguma reserva de sentido, pelo que a nossa interpretação, sendo uma perspectiva, apenas nos abre o caminho da compreensão e nunca da definição ou explicação. Como diz Jean-Pierre Vernant, «o símbolo pressupõe dois planos, a natureza e a sobrenatureza, planos opostos mas entre os quais, graças a um jogo de correspondências, se estabelece por vezes comunicação, irrompendo o sobrenatural na própria natureza para aí “aparecer” sob a forma dessas duplas realidades que mostram a face conservando a outra voltada para o invisível»²¹⁷.

Assim nos “aparece” a máscara de Rebordelo. O valor simbólico da imagem deve-se ao facto da representação figurada não funcionar apenas como uma simples cópia, um decalque, um *analogon*; ela é dotada de eficácia, dá aos homens que a têm como sua, através das expressões que evoca, o sentimento de que realiza aquilo em que eles acreditam. Mas se a máscara de Rebordelo nos aparece como uma forma de expressão simbólica, utilizada pelo homem para figurar a sua atitude perante a morte, o que devemos dizer das restantes máscaras transmontanas, ou seja, das máscaras de Salsas, Varge e Aveleda, Parada, Grijó de Parada, cuja simbologia plástica difere da de Rebordelo, Bemposta ou Ousilhão?

Na aldeia de **Travanca (Vinhais)** as máscaras que saem na festa do Santo Estêvão, pedindo esmola durante o dia e participando no baile que se realiza à noite, em 26 ou 27 de Dezembro conforme a decisão dos mordomos, são uma de couro e outra de lata, ambas pintadas de preto.

217 Cf. J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 9.



Máscara de couro



Máscara de lata

Estas duas máscaras representam um rosto animado de expressão sinistra. A de couro, semelhante à de Rebordelo em matéria, é uma máscara cujos elementos se apresentam com dimensões muito pequenas quando comparadas com as de um adulto – os olhos vazados e rasgados de forma felina; nariz muito curto e esburacado; boca pequena e semi-aberta; queixo pequeno. Pela primeira vez nos encontramos perante uma máscara cujos elementos são de proporções reduzidas. Estranhamente, quando é colocada à frente do rosto adapta-se com facilidade e altera ligeiramente a sua dimensão. O facto de ser pintada com graxa preta confere ao couro uma textura lisa e brilhante e à máscara um aspecto estranho e sobrenatural. Contrariamente à máscara de Rebordelo que apresenta uma textura envelhecida e de aspecto cadavérico, esta remete-nos numa primeira observação para uma aparência juvenil, mas que logo se esvanece pela expressão que vem detrás da máscara.

A máscara de lata, de execução mais difícil, difere daquela pelas características simbólicas que a matéria pode oferecer. É maior do que a de couro, os olhos também são vazados, mas agora em forma cilíndrica e afastados do nariz; este é comprido e angular e logo por baixo uma boca pequena e pouco aberta; o queixo é comprido e termina em ponta arredondada. As formas que a lata permite moldar dão a esta máscara uma expressão diferente da de couro e assemelha-a às máscaras de lata usadas em Grijó

de Parada (Bragança). Deste modo se constituem em Travanca dois personagens de expressão diferente, mas exercendo em contexto festivo as mesmas funções.



Careto de Travanca

Quando a máscara de lata é envergada, o mascarado veste um casaco com capuz de cores garridas, semelhante à indumentária de Ousilhão, calça umas luvas brancas e usa um cajoto para exercer o seu poder. Diferentemente, aquele que enverga a máscara de couro usa o fato completo, isto é, casaco, botas, luvas e cajoto.²¹⁸

Com efeito, a variabilidade da expressão que é conseguida pelos diferentes tipos de máscaras, dada pela cor, forma e matéria, leva-nos, mais uma vez, a referir a importância da comparação e da preferência, por parte da comunidade, de algumas características simbólicas em detrimento de outras. Como diz Lévi-Strauss, «do mesmo modo que todo e qualquer enunciado se explica por meio de palavras que precisamente nele não figuram, visto que as que o locutor empregou extraem a sua significação e o seu alcance do facto de terem sido escolhidas de preferência a outras que ele também poderia ter empregue»²¹⁹, também as máscaras, enquanto enunciados, se explicam por características que nelas não figuram, mas às quais é necessário fazer referência através da comparação; mediante a analogia, encontraremos noutros tipos de máscaras características que, pelas mesmas razões, excluem a existência de outras.

218 Trabalho de campo realizado em 27.12.07. Observação directa dos mascarados e informações de Orlando Albino Barreira, residente em Travanca.

219 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, II, *op. cit.*, p. 121.

As máscaras de Varge e Aveleda, Parada e Grijó de Parada (Bragança) e de Podence (Macedo de Cavaleiros)



1. Varge

2. Aveleda

As máscaras destas aldeias, todas do mesmo tipo, feitas de lata, diferem pela cor e pela forma mais ou menos alongada que a matéria permite moldar. O facto de serem feitas desta matéria confere-lhes o aspecto de um rosto fechado e comprido, de linhas direitas e simétricas. Em geral, o nariz e o queixo são grandes e aguçados e a face ligeiramente curvada. Assim, de cor vermelha ou preta, ou ainda combinando diferentes cores sobre um fundo vermelho ou preto, representam uma figura humana e caracterizam-se pelo exagero de alguns traços nomeadamente o nariz e o queixo, por olhos esburacados e boca aberta, por vezes com a língua pendente. Comparadas com as máscaras descritas anteriormente, a cor e a matéria assumem nestes objectos o lugar central, sendo da conjugação destes dois elementos e destes com o fato, que resulta a imagem plástica das diferentes máscaras e a figuração simbólica dos personagens mascarados. Muito mais compridas que um rosto humano, as linhas quebradas destas máscaras formam contornos e limites angulares que, no nosso entender, fecham o objecto sobre si mesmo e provocam no observador uma sensação de ruptura e de incomunicabilidade. De facto, a expressividade destes objectos dão ao mascarado um

estatuto independente e autónomo.

Parece que nos encontramos perante uma realidade da qual não fazemos parte e com a qual não sabemos comunicar, ainda que admitamos a sua existência. O facto de representarem um rosto humano não possibilita a aproximação do homem com o homem, como acontece com a máscara de Rebordelo. O estilo e a forma causam estranheza, afastando-nos do humano para nos situar numa dimensão irreal. Feitas como as outras para pôr à frente da cara, nada parecem acrescentar a um rosto humano, a não ser a cor e o exagero de alguns elementos; os olhos destas máscaras estão definidos simetricamente, permitem a visualização dos que estão por detrás da máscara e, por vezes, estão contornados pelas cores branca, vermelha ou preta, conforme a tonalidade de fundo e a comunidade a que pertencem; pelo mesmo processo são delimitadas as sobrancelhas e as pestanas. O nariz devidamente localizado atinge proporções anormais e a boca é aberta e apresenta uma língua, em geral, de couro, pintada de vermelho, longa e pendente. Na plástica da máscara são a cor, a deformação do nariz e a língua pendente e longa, que, no nosso entender, remetem esta figura para o universo do simbólico e são as variações destes elementos que estabelecem a distinção entre as máscaras das diferentes comunidades.

O fato dos mascarados é idêntico em cor e estilo nas diferentes aldeias, variando o tecido que pode ser de algodão como acontece em Aveleda; mas, em geral, é feito de tecido de colchas de cores garridas, vermelho, amarelo, branco e verde, e é constituído por calças e casaco com capuz; sobre o fato são cosidas tiras de tecido, ou franjas feitas em tear, que dão à indumentária o aspecto ao mesmo tempo colorido e provocatório. Quando o fato e a máscara são envergados para formar o personagem do Careto, este completa a indumentária fazendo rodear a cinta, ou o tronco, com um conjunto de chocalhos e munindo-se de um pau com uma bexiga cheia de ar atada na ponta. Este pau, símbolo de força e de poder serve para bater no chão, ou para ameaçar as raparigas e todos aqueles que não querem dar *esmola* quando esta lhes é pedida. A máscara e o fato combinam-se para formar uma totalidade que é a figura do Careto e este mostra a sua função em épocas festivas, de preferência no Inverno.

À semelhança dos outros mascarados, a máscara de lata e pintada de vermelho, preto ou branco, dá ao personagem a aparência terrífica e diabólica. Executando movimentos, com saltos ou corridas rápidas e curtas, produz o efeito de uma realidade

sobrenatural através da uma luminosidade que emana da sua actuação. De facto, as cores assumem, no conjunto dos símbolos das máscaras destas comunidades, a força simbólica da sua expressão.



Máscaras de Varge

Assim, vimos que em Aveleda e Varge prevalece na plástica da máscara o preto e o vermelho. O preto, contrastando com as cores garridas do fato, confere a este personagem um aspecto assustador, remetendo-o simbolicamente, e por analogia com o simbolismo das cores identificado por Lévi-Strauss entre os Luvale da antiga Rodésia²²⁰, para o mundo da escuridão, da noite ou das trevas, uma vez que o preto, como sabemos, é entre nós a cor do luto; o vermelho, por oposição, corresponde à luz, ao sol e ao fogo, portanto à vida. A partir desta oposição concluímos que os contrários, à semelhança do que se passa em outros contextos, e a unidade que daí pode resultar sugerem, na nossa perspectiva, uma carga semântica presente na temática da vida e da morte. Sabemos que estas duas cores têm em diversos rituais sentidos opostos²²¹, mas o que é que as comunidades transmontanas pretendem comunicar ou sentir? Será que têm consciência do sentido das cores, ou apenas as usam pelo efeito que as mesmas dão à máscara e ao mascarado? Porque é que pintam as máscaras de preto, de vermelho ou branco? Lévi-Strauss refere que, entre os índios fox, se pode estabelecer a correspondência entre a oposição das cores e a oposição das sonoridades, isto é, entre a fala e o mutismo, o

220 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 87. «Os Luvale utilizam terra vermelha e branca e (...) oferecem aos espíritos ancestrais farinha branca (...) o vermelho está associado à morte, ou à vida.

221 Cf. *ibid.*

ruído e o silêncio, entre cor e ausência de cor ou entre dois cromatismos de graus diferentes²²². A partir deste contexto podemos, como hipótese, estabelecer a mesma correspondência para o caso das máscaras transmontananas, na tentativa de encontrar algum sentido para o uso destas simbologias – através do sentido da simbologia das sonoridades chegar ao significado das cores, ou vice-versa –, pois, em todas as comunidades transmontananas que têm por hábito o mascaramento constatamos a presença das referidas simbologias como uma das características invariáveis. Para além disso, o facto de sabermos que um pouco por todo o mundo o homem usa estas simbólicas, leva-nos reconhecer que elas existem para produzirem algum sentido, ainda que não o saibamos determinar com rigor.



Máscara de Parada

Contrariamente, na povoação de Parada, concelho de Bragança, a comunidade manifesta o seu simbolismo recorrendo ao branco como cor dominante na plástica da máscara, criando-se deste modo uma oposição entre esta máscara e as descritas anteriormente e, na mesma ordem de ideias, a consequente distinção entre as comunidades que exibem as respectivas máscaras. O branco, diferentemente do preto, leva-nos a pensar em outros aspectos da realidade, associados ao sentido que

222 Cf. *ibid.*, p. 88.

comummente lhe é atribuído – luz, pureza, espiritualidade – e a questionar sobre o significado que a mesma tem para a comunidade de Parada.

Apesar de, neste momento, não podermos avançar com uma hipótese de interpretação para a simbólica da máscara, a partir da simbologia da cor, constatamos, no entanto, que o seu uso desencadeia sentimentos de medo e de terror, naqueles que o observam e que o branco se revela mais assustador do que o preto. Será esta simbólica resultado de um acaso?



Máscara de Grijó

Por outro lado, a máscara de Grijó de Parada, povoação contígua à de Parada, é de cor preta, como acontece com uma das máscaras de Travanca, e preta e vermelha como as de Aveleda, ou de Varge. De facto, mais uma vez lembramos a análise estrutural de Lévi-Strauss e a cadeia simbólica das cores, em que estas se exprimem aos pares, de uma máscara ou comunidade para outra, ou ainda na própria máscara, como uma forma privilegiada de manifestação simbólica das comunidades transmontanas.



Máscara de Grijó

Como vemos pela foto a máscara de Grijó de Parada é caracterizada pela ausência de outros símbolos, para além da cor e das formas humanas que a matéria de lata permitem executar: nariz pontiagudo e longo, a boca, esculpida logo por baixo do nariz, pequena e semi-aberta e barba. Alguns dos fatos, em cor e matéria, assemelham-se aos de Varge e Podence, outros aos de Ousilhão, por serem mais tradicionais e feitos de colchas de lã; porém, em adereços, não se diferenciam uns dos outros, todos os mascarados usam chocalhos, cajoto ou vara, frutos e bexiga de porco.

Como já referimos anteriormente, um símbolo só por si, ainda que seja um elemento de cognição, não é suficiente para dar conta da totalidade do sentido; por outro lado, o sentido resulta da relação entre os vários significados possíveis, sendo necessário, por esta razão, considerar e contextualizar quaisquer variáveis, mesmo aquelas que parecem estranhas ao nosso trabalho ou que se repetem incessantemente, porque «o social é exprimido e reafirmado por uma pluralidade de códigos produzindo efeitos de redundância semântica»²²³. Nesse sentido, prosseguiremos a nossa análise,

223 Cf. M. Gustave, J. Binet, «Pour une sémiologie du rite. Éléments de théorie et de méthode», *Ritos e sociedade*, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, nº4, 1988, Edições Colibri, 1998, p. 12.

situando-nos, enquanto intérpretes, no contexto em que «as funções próprias de cada tipo de máscara se completam mutuamente²²⁴», para aí identificarmos todos os aspectos que de algum modo se ligam ao nosso objecto de estudo.



Máscara de Podence

Diferentemente, em Podence (Macedo de Cavaleiros), as máscaras são em geral de um vermelho exuberante e à semelhança das de Varge, Aveleda, Parada e Grijó de Parada (Bragança), que figuram na festa do Natal, são feitas de lata com estilo e forma idênticos.

O colorido da superfície dá-lhes uma aparência homogénea e as linhas direitas e fechadas conferem-lhes uma expressividade sobrenatural e conservam as características que a matéria pode oferecer. Os olhos são esburacados e quase sempre cilíndricos, o nariz comprido e aguçado, a boca aberta, ora com dentes serrilhados feitos da matéria da máscara, ora com uma língua pendente, de couro e pintada de vermelho. Para além destes elementos, algumas têm incorporado na extremidade superior dois chifres análogos aos de um bode. Assim, podemos constatar, através da descrição plástica, que estes objectos, tendo em conta as suas características simbólicas estabelecem relações

224 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, *op. cit.*, p. 102.

simultâneas com diferentes realidades: humana, animal e simbólica. De humano temos o rosto e os seus elementos; de animal, os chifres; de simbólico, as cores.

Os fatos, entre os que existem na região, são os mais ricos em cor e movimento. As calças e o casaco com capuz, de cores vermelha, amarela e preta, juntamente com as franjas que cobrem totalmente o fato, dão a esta indumentária um estilo ao mesmo tempo primitivo e surreal. Vistos por detrás, a cabeça oferece analogias com a juba de um leão. Olhando para os mascarados, em movimento, ou em estado de repouso, parecem representar as principais cores da natureza, aquelas que só o pôr ou o nascer do sol imprimem na atmosfera. O jogo de luz e cor são, na nossa perspectiva, uma das principais características simbólicas dos fatos dos Caretos de Podence.

Os chocalhos dispostos em quantidades exageradas sobre um cinto, que por sua vez, torneia o tronco do mascarado, contrastam em cor com o fato.



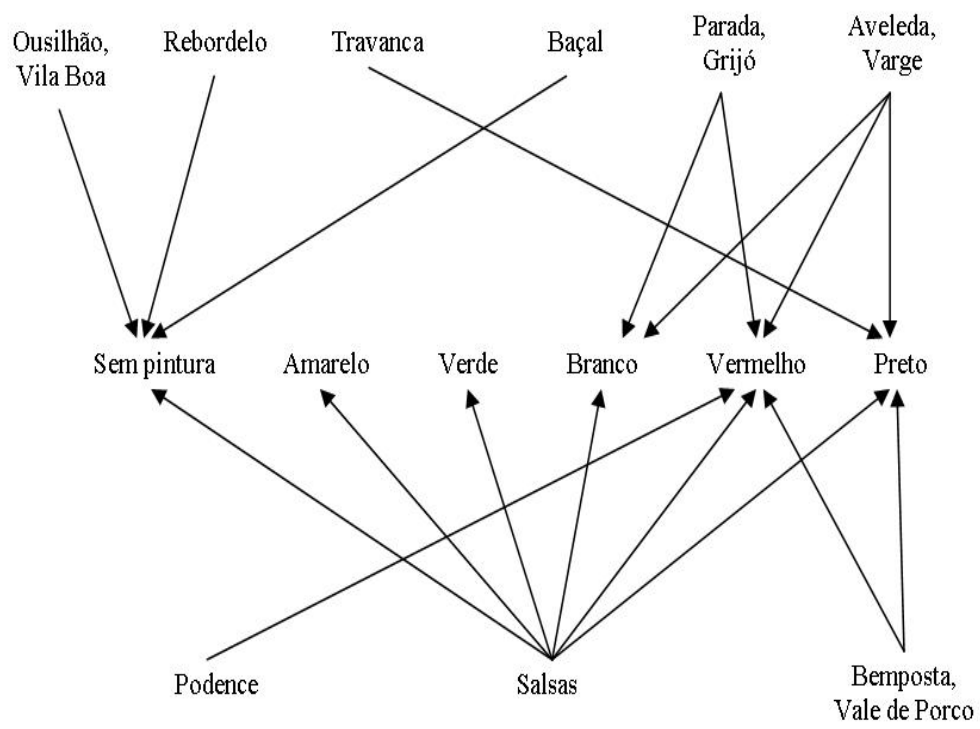
Sendo cinzentos ou amarelados (como o metal) não se evidenciam pela cor ou pela forma, mas pelo estridente, ruidoso e ensurdecedor som que emitem. Para além destes elementos fazem parte da indumentária as botas, grosseiras e burlescas, mas adequadas a um clima rigoroso de Inverno e o cajoto, feito de madeira, sempre no ar e em movimento, para fustigar quem passa, em especial, as mulheres.

Como podemos constatar pela descrição e observação das imagens, o material usado nas diferentes máscaras, madeira, cortiça, lata e couro, caracteriza os diferentes objectos simbólicos, identifica-os com a comunidade e região a que pertencem carregando-os de significado. Se o material é o mesmo em diferentes comunidades, são-lhes acrescentados outros símbolos, nomeadamente a cor, através de uma pintura homogénea ou de desenhos circulares e simétricos, contornando e realçando elementos da figuração. De um modo ou de outro as máscaras afirmam-se, assemelham-se e opõem-se por um conjunto de símbolos e pelas funções semânticas que exercem no seio da comunidade a que pertencem. Assim sendo, até que ponto e em que medida as comunidades se influenciam umas às outras na escolha e definição das suas máscaras?

Conhecerão as comunidades a história de cada símbolo e a partir daí farão a sua escolha simbólica? Ou, pelo contrário, não há escolha e encontramos-nos perante uma acção simbólica inconsciente? Se optássemos pela primeira questão, diríamos que, apesar de podermos identificar a história que cada símbolo transporta, usando para isso os documentos escritos e orais, esta só por si não daria a conhecer o sentido do mascaramento, uma vez que os símbolos têm a particularidade de se adaptarem a novas realidades e aí adquirirem o seu sentido. Logo, é necessário aceder à realidade contextual do símbolo e de forma muito atenta apreender um sentido que tem como característica principal o movimento do significado. Se, por outro lado, partimos da cultura e da comunidade, investigando e questionando o porquê destes comportamentos, deparamo-nos com atitudes de espanto, de respeito e de admiração perante a tradição, mas que em nada explicitam o sentido desta acção simbólica. Resta-nos seguir a análise estrutural e «mantermo-nos à espreita de oportunidades»²²⁵, estabelecendo relações de semelhança, oposição e posição entre a diversidade de informações obtidas em contexto etnográfico e o sistema dos símbolos. Cremos que desta forma se descortinarão os mecanismos concretos e lógicos que estão por detrás do mascaramento e se estabelecerão relações lógicas que nos encaminharão para a descoberta do sentido. Assim, da plástica da máscara passaremos ao contexto em que esta se integra a fim de podermos estabelecer possíveis ligações entre os elementos simbólicos presentes no mascarado e no contexto natural e cultural em que este se movimenta.

225 Cf. *ibid.*, p. 134.

Esquema de relação entre máscaras e cores





Máscara de Serapicos (Bragança)

Uma máscara, tal como os mitos, não tem autor: desde o instante em que são percebidas como máscaras, e qualquer que tenha sido a sua origem real, elas não existem senão incarnadas numa tradição.

Lévi-Strauss

2. As Máscaras em Acção: natureza, sociedade e cultura

- Quadro geográfico e natural
- O ciclo do Inverno
- Quadro sócio-cultural
- Os saberes da experiência: cultura e tradição
- O sagrado e o profano
- O tempo festivo

Quadro geográfico e natural



A região transmontana confina a norte e a leste com Espanha, sendo que a fronteira é um elemento geográfico e cultural a considerar, devido à troca de saberes que se estabelecem entre as populações que estão mais próximas. As influências são claras sobretudo ao nível da língua, do comércio e da cultura, quer nas zonas fronteiriças a norte de Vinhais e de Bragança, quer a sudeste de Mogadouro.

O espaço natural em que se situam as máscaras que descrevemos pertence a áreas geográficas transmontanas diferenciadas. O referido espaço integra-se no denominado Alto Trás-os-Montes e «ocupa uma área de perto de 40% da área total da região norte e em termos populacionais representa apenas 5% do total da mesma região. (...) Cobre a área de 817km², com 14 concelhos e 394 freguesias»²²⁶. Do número de concelhos apontado seleccionámos para a realização de trabalho de campo os de Vinhais, com as freguesias de Ousilhão, Travanca, Rebordelo e Vale das Fontes; de Bragança, com as freguesias de Aveleda, Varge, Parada, Grijó de Parada e Salsas e de Mogadouro com as freguesias de Bemposta e Vale de Porco. Deste modo, pensamos abarcar em área os principais factores culturais e naturais da região.

Segundo o último recenseamento, a população sofreu nos anos anteriores um decréscimo de cerca de 5% de população residente em toda a região; para além disso, a análise dos índices dos idosos mostra uma população muito envelhecida e com um dos mais baixos índices de poder de compra da região Norte.

O Alto Trás-os-Montes é descrito por Vergílio Taborda como «uma região de terras altas que se desdobram em montanhas, planaltos e com grande extensão de prados naturais»²²⁷, a que a população chama lameiros. Estes, porque são irrigados por riachos através de um secular e engenhoso sistema de canais, mantêm-se verdes durante todo o ano assegurando a alimentação dos animais. Os planaltos, com uma altitude que varia entre os 700 e os 1000 m²²⁸, são um traço dominante da paisagem desta região. O planalto da Lombada, onde se localizam as povoações de Varge e Aveleda, é constituído por «formações silúricas e elevado à altitude de 800 a 900 m, é uma dorsal escura, despida de vegetação»²²⁹ e o planalto mirandês, onde se situam as aldeias de Bemposta e Vale de Porco, «cujas altitudes variam entre os 700 e 800 m, é uma superfície caracterizada por colinas, lombas e vales superficiais. À volta de Mogadouro, quebrando a

226 Cf. Recenseamento 2001, INE.

227 Cf. Vergílio Aborda, *Alto Trás-os-Montes*, Lisboa: Livros Horizonte, 1987, p. 20-21.

228 Cf. *ibid.*, p. 42.

229 Cf. *ibid.*, p. 55-56.

uniformidade das colinas e ondulações, levantam-se algumas altitudes maiores isoladas, que ultrapassam 900 m».²³⁰

A oposição entre o clima dos planaltos e o clima dos vales e depressões dá origem a diferenças nas épocas de floração e maturação, bem como na produção agrícola. Assim, podemos dizer que as características climáticas e geológicas nomeadamente o «clima rigoroso de invernos frios e verões quentes (...) e o solo granítico e arcaico, magro e descarnado nas partes altas e de maiores aptidões agrícolas nos vales»²³¹, que ainda hoje se mantêm nestas áreas geográficas, influenciam socialmente a vida das colectividades, o ritmo agrícola e a respectiva produção. Como refere V. Tabora, a circunstância geográfica determina o clima agrícola definido pelas culturas predominantemente do centeio e da batata e o clima, de temperaturas irregulares, leva o camponês a desenvolver uma atitude de desconfiança perante a mudança e a inovação²³². Na verdade, como tivemos oportunidade de constatar, de um momento para o outro, sob a influência de um clima incerto e de fortes contrastes as culturas de trigo, centeio, azeitonas, uvas ou batatas, podem-se estragar apodrecendo ou a produção ser insuficiente, porque “o sol queima, a pedra (granizo) fura e o vento seca”. Por estas razões, a insegurança e a instabilidade apresentam-se como características invariáveis da relação do homem com o meio. A associar a estes factores a terra é quase por toda a parte pouco profunda, imprópria para culturas de grande rendimento²³³, logo, não oferecendo grandes perspectivas de desenvolvimento económico. A construção de algumas mini-hídricas como a de Nuzedo de Baixo, a do Monte de Cabrões a norte de Ousilhão, e recentemente as de Rebordelo e Bouçoais, amenizaram o clima da região, mas não são suficientes para acabar com os contrastes climatéricos nem para aprofundar os terrenos, daí que se continue a afirmar que se *vive nove meses de Inverno e três de inferno*. Por outro lado, estas obras colocaram novos problemas ambientais, tornando a região mais húmida, afectaram a fauna piscícola e o equilíbrio ecológico das localidades.

Assim, pela sua caracterização, a região que contextualiza o nosso objecto de estudo inclui certos lugares «destas áreas montanhosas (...) entre os mais pobres de

230 Cf. *ibid.*, p. 40-41. Trataremos com mais desenvolvimento o concelho de Mogadouro na parte respectiva aos contextos de mascaramento.

231 Cf. *ibid.* Acrescentamos, no caso específico, a paisagem de rocha xistosa que caracteriza Ousilhão e as aldeias limitrofes.

232 Cf. *ibid.*

233 Cf. V. Tabora, *op. cit.*, p. 76.

Portugal, pela rudeza do clima e pela exiguidade da terra arável».²³⁴ As diferenças climáticas levaram à classificação da região transmontana em duas partes - *terra fria* e *terra quente*. «A primeira distingue-se da segunda por um lado porque as suas terras são mais montanhosas com solos mais pobres e rochosos e, por outro, porque atinge altitudes de planalto superior (acima de 700m). Outra característica que as distingue reside no predomínio do trigo nas planícies da terra quente»²³⁵. Sabemos, porém, que alguns progressos foram atingidos em algumas localidades com o uso da maquinaria e de adubos para melhor arar e fertilizar a terra, mas também que nunca foram o suficiente para possibilitar uma produção agrícola em grande escala. Verificamos ainda hoje que a agricultura depende mais da fertilidade do terreno do que das inovações introduzidas na região e que se destina, em grande parte, a consumo próprio.

Para além da vegetação natural formada pelos famosos soutos de castanheiros (*castanea sativa*) de folha caduca, bem adaptados ao clima frio dos planaltos e montanhas, das touças de carvalhos, da nogueira, do negrilho - este último praticamente desaparecido, destruído pela acção de um fungo - a *grafiose*²³⁶-, no distrito de Bragança e do zimbro em Mogadouro, a paisagem destas regiões é embelezada pelos lameiros, onde crescem teixos, choupos e freixos, pelas searas de centeio e pela vegetação arbustiva composta por estevas, giestas, tojo, carqueja e urze, que cobre uma parte do terreno que em Trás-os-Montes se denomina “monte” e que serve de pasto para os rebanhos. Este terreno é propício à existência de fauna rica e variada de aves e mamíferos conforme a zona, nomeadamente «lobo - *canis lupus*; raposa - *vulpes*; javali - *sus-serofa L*; corço - *capreolus capreolus*; lebre - *lepus capenis L*; coelho bravo - *oryetolagns cuniculus*»²³⁷, entre outros.

Os cursos de água que atravessam o Alto Trás-os- Montes, em que destacamos os rios Baceiro, Tuela, Rabaçal, Mente, Pepim, Sabor e Douro, todos eles correm sobre formas geológicas constituídas principalmente por «xistos argilosos e quartzítos, xistos cloriticos, talcosos e luzentes e ainda com alguns afloramentos de rochas graníticas e de calcário cristalino»²³⁸; são ricos em peixe principalmente da «família *salmonidae* – truta

234 Cf. Orlando Ribeiro, *Geografia de Portugal*, III, *O povo português*, op. cit., p. 751.

235 Cf. Brian Juan O' Neil, *Proprietários, lavradores e jornaleiros*, Lisboa: publ. Dom Quixote, 1984, p. 45.

236 Cf. António Enes Gonçalves, «Património natural do concelho», em *Vinhais, terra e gentes*, Vinhais: Ed. da Escola Sec. de Vinhais, 1993, p. 55.

237 Cf. *ibid.*, p. 53-54.

238 Cf. *ibid.*

vulgar (*salmo fario*) e da família *cyprinidae* – barbo»²³⁹, alimento muito apreciado em Trás-os-Montes.

Para concluir a caracterização do espaço natural da região, lembremos o tipo de habitação e de povoamento concentrado, ambos influenciados pelo meio natural. O primeiro, através da utilização dos materiais de xisto ou de granito, conforme as características geológicas das localidades, é caracterizado por construções de paredes meirias, próprias do povoamento concentrado, com rés-do-chão e primeiro andar. As portas, janelas e varandas, por vezes pintadas de vermelho ou verde, em geral, são de madeira de castanheiro. A parte inferior da casa, denominada “baixos”, serve, na maior parte das vezes, para guardar produtos e ferramentas agrícolas, e, em alguns casos, gado bovino e caprino.



Casa tradicional transmontana

Hoje, por questões de saúde e de higiene, o gado tende a ser guardado fora da aldeia em construções erigidas para o efeito; a parte superior é para habitação; como complemento das habitações existem os palheiros para o feno, as adegas, situadas fora da aldeia, em espaços com condições climáticas apropriadas, os pombais e o moinho do povo, este já em fase de degradação ou de recuperação, conforme a política local.

239 Cf. *ibid.*

Porém, em determinadas localidades nem sempre predominam os materiais da região, pois, devido a influências externas e ao facto de serem mais baratos e mais fáceis de trabalhar, as habitações apresentam características variadas que nada têm a ver com o meio; por estas razões, o processo de descaracterização tem vindo a acentuar-se e alguns lugares assumem uma nova fisionomia.

O segundo é justificado pelo rigor do clima, pela organização da paisagem, da economia agro-pastoril e pelo isolamento a que os habitantes estiveram sujeitos durante muitos anos. Este é considerado, em geral, uma consequência das circunstâncias geográficas e das poucas e deficientes vias de comunicação. Neste sentido, este tipo de povoamento, para além de permitir o desenvolvimento de calor, para o qual também contribuía os animais, era uma barreira de segurança contra as intempéries e possíveis assaltos.

Nos últimos anos desenvolveram-se as vias de comunicação e as localidades que estavam mais isoladas têm agora mais possibilidades de deslocação para as respectivas sedes de concelho; apesar das mudanças na rede viária encontramos ainda hoje populações que continuam a sofrer os efeitos do isolamento e da interioridade. As aldeias estão cada vez mais desertas e assistimos a uma quebra demográfica assustadora com a baixa taxa de natalidade e o sucessivo envelhecimento populacional. Este facto tem conduzido à desertificação e ao abandono das terras de cultivo, por parte da camada populacional mais jovem, tal como êxodo para outros lugares que oferecem melhores condições de vida. Contrariamente àquilo que se passa nas aldeias, nas cidades e nas vilas a taxa de residentes tem vindo a aumentar; estas circunstâncias contribuem para a preservação do mesmo tipo de paisagem, onde a industrialização praticamente não entrou, de fauna e vegetação. Aqueles que permanecem nos lugares, mantêm-se presos à sua terra, à sua região e num «diálogo permanente com o ambiente em que vivem e se movem»²⁴⁰, preservam a cultura e as tradições com sobrevivências de crenças e de ritos.

240 Cf. Jorge Dias, *Ensaios etnológicos*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1961, p. 57.

O ciclo do Inverno

Com efeito, como pudemos constatar, o Inverno é das estações do ano aquela que se tem revelado mais propícia ao mascaramento e simultaneamente à manifestação de outros costumes e outras tradições. Tratando-se de comunidades cuja principal actividade é a agricultura, este período, coincidindo com o fim das colheitas e o começo de um tempo frio, com dias curtos e noites longas, é de repouso quase absoluto, sendo, como dizem os mirandeses, «lâ primabêra dal lhabrador»²⁴¹. As terras ficam em repouso até o início da Primavera, diminuindo os trabalhos agrícolas e iniciando-se outras actividades, aquelas que se podem fazer mais perto de casa e das lareiras que se mantêm acesas durante todo o dia. Logo a partir de Novembro começam os magustos, sendo o dia 1 escolhido para comer as castanhas e, nas aldeias em que se realiza a festa do Santo Estêvão, para ir ao monte buscar a lenha, em geral de carvalho, para leiloar e obter dinheiro para a organização festiva. De Dezembro a inícios de Fevereiro, conforme as geadas, realizam-se as “matanças” do porco, principal actividade do Inverno e de sustento para o resto do ano e ao mesmo tempo executam-se tarefas ligadas à conservação de alimentos como compotas de frutas e legumes e ao artesanato; neste evidencia-se a arte de fazer cestas, em geral de vimes, necessárias para apanha da castanha e dos produtos hortícolas, máscaras, ou ainda trabalhos manuais em algodão e em lã.

Relativamente à “matança” do porco ou “mata porca”, como também é designada, esta apesar da proibição continua a realizar-se, cabendo aos homens a tarefa de matar o porco e prepará-lo e às mulheres de fazer o fumeiro – alheiras, linguiças, salpicões, butelos e presuntos. Esta actividade representa para as comunidades uma parte fundamental da sua economia, permitindo que durante todo o ano as casas tenham produtos para consumo próprio e oferta a amigos e vizinhos em troca de afectos e ainda como garantia de merendas para aqueles que vão com o gado para o monte ou trabalhar no campo. Para além disso, o dia da matança é tempo de festa, pois com ela se congregam as famílias, os amigos e os vizinhos.

Como vemos, o descanso é apenas dos trabalhos agrícolas, porque as outras

241 Cf. V. Taborda, *op. cit.*, p. 63.

actividades continuam, nomeadamente os trabalhos domésticos, o tratamento dos produtos que foram colhidos durante o ano e o cuidado com os animais, sendo necessário, sempre que o tempo permite, levá-los todos os dias aos lameiros e acomodá-los nos currais. Estamos, de facto, num período favorável à realização de trabalhos caseiros, à convivência e às festas denominadas de Inverno. Nestas se incluem as festas com a família e vizinhos e as que têm como principal ritual o mascaramento, cuja descrição será feita oportunamente conforme a comunidade a que pertencem.

Através da observação etnográfica, em diferentes povoações, constatamos que a tradição e o costume, tal como refere Orlando Ribeiro, «desempenha um papel decisivo nas populações rurais» e que a expressão «“costume” determina o comportamento de milhares de pessoas em relação aos trabalhos do campo, ao comércio e às relações sociais»²⁴². O facto de ser costume, como tivemos oportunidade de verificar, justifica a realização de qualquer acontecimento, mesmo do mascaramento, ainda que não se saiba porquê. Estes factos levam-nos a concluir que o povo nada faz por acaso e que por detrás da sua acção existe «uma lógica peculiar, a lógica da experiência das gerações passadas na sua adaptação ao meio»²⁴³. Esta lógica sustenta que o homem não é indiferente à sua região nem ao meio em que vive, pelo contrário, como diz Orlando Ribeiro, «é um factor da fisionomia dos lugares, que a sua presença anima e as suas obras materiais carregam de nova expressão e que estas marcas constituem, por toda a parte, a sua maneira de fixar-se na terra»²⁴⁴. Poderemos afirmar que a festa e o mascaramento também resultou desta lógica? Será a ligação do homem à terra, ao meio em que vive, que o leva a festejar e a mascarar-se? Estas questões levam-nos a procurar entre as características naturais da região informações e relações que, de algum modo, esclareçam alguns aspectos do agir humano e evidenciem possíveis ligações com o sistema social das comunidades.

242 Cf. Orlando Ribeiro, Hernnann Lautensach, comentários e actualizações de Suzanne Daveau, Geografia de Portugal, I. A posição geográfica do território. Lisboa: Edições João Sá da Costa. 1987, p. 641.

243 Cf. João Eduardo P. B. Lupi, *A concepção da etnologia em António Jorge Dias*, Braga: Fac. de Filosofia de Braga, 1984, p. 223.

244 Cf. Orlando Ribeiro, H. Lautensach, *op. cit.*, p. 731.

Quadro sócio-cultural

Vimos que a região do Alto Trás-os-Montes apresenta características da terra fria e da terra quente, que as condições naturais pesam fortemente sobre a agricultura, bem como sobre a vida das comunidades; que o tipo de povoamento concentrado, comum nesta região, é tido como uma das consequências das condições geográficas e climáticas e que a par destas condições encontramos uma população pouco densa de médios e pequenos proprietários, cujas principais actividades são o cultivo da terra e a criação de gado. Apesar de terem surgido recentemente algumas pequenas indústrias nomeadamente do fumeiro, do comércio, sobretudo de gado suíno, se ter alargado, e se verificar um ligeiro aumento de oferta de trabalho nas grandes superfícies comerciais, a percentagem maior de pessoas continua ligada à agricultura. A contínua ligação à terra e à criação de animais permite ainda hoje caracterizar esta região como uma sociedade rural de economia agro-pastoril. Estamos, de facto, numa zona cujas características naturais e culturais se combinam para dar origem a formas próprias de viver e de sentir.

A propósito das comunidades transmontanas, diz Jorge Dias que «o facto de terem sido durante muito tempo privilegiadas pelo isolamento (...) e com formas de organização social cujas raízes mergulham no clã proto-histórico»²⁴⁵, levou ao desenvolvimento do espírito de solidariedade, de fraternidade e de auto-suficiência. Na verdade, a forma como fazem o aproveitamento do terreno – dividindo as terras em pequenas parcelas, junto às casas – as “cortinhas” –, ou mais afastadas – as veigas²⁴⁶ –, propícias ao cultivo de produtos hortícolas, e dos bens de consumo e ainda, o modo como transformam e conservam os alimentos – as frutas em compotas, os legumes em conservas, a carne de porco em “enchidos” ou “fumeiro” (linguiças, salpicões, alheiras, butelos, azedas e presunto) e os cereais, trigo e centeio, transformados em pão –, comprovam este desenvolvimento. A “cozedura do pão” é ainda hoje uma das principais actividades das mulheres e um alimento fundamental no dia-a-dia. Em algumas aldeias, naquelas onde não existem comércio e padaria, e as casas não têm o seu próprio forno, a

245 Cf. J. Dias, *op. cit.*, p. 128.

246 As veigas são os terrenos mais férteis das aldeias. Em geral, situam-se em zonas perto de linhas de água, são lavrados pelos homens com tractor ou com ajuda do arado puxado pelo burro, e cultivados pelas mulheres, que semeiam, plantam, regam e tiram as ervas daninhas. Da veiga saem os principais hortícolas para consumo diário: feijão, alface, cenoura, pimento e couves.

cozedura faz-se nos moldes tradicionais, isto é, no forno do povo. Porém, devido ao envelhecimento da população, às dimensões do forno colectivo, cujo aquecimento exige grande quantidade de lenha de giesta, urze ou carqueja, e ao facto de algumas famílias terem o seu próprio forno, a cozedura é menos colectiva e mais individual. Apesar disso, continua a realizar-se, agora, quase circunscrita aos lares. Este saber desenvolvido ao longo de gerações ocupa na economia doméstica um lugar central e contribuiu durante muito tempo para o reforço das relações entre vizinhos, construídas com base na ajuda e na troca de coisas e de afectos. O pão entrava no circuito da troca como uma dádiva, como uma forma de afecto e de agradecimento entre familiares e vizinhos.

O dia da cozedura começa com os preparativos - o apanhar da lenha para aquecer o forno, actividade que, em geral, pertence aos homens, e a preparação da massa. Ocupa uma parte do dia e, no entender das mulheres, exige dedicação e sorte. Por isso, para que tudo corra bem, é necessário que no dia da cozedura a mulher que vai fazer o pão tenha fé, esteja bem disposta e obedeça com rigor a todos os passos que esta actividade implica e que acompanhe os diferentes momentos com rezas e orações.

O trabalho começa com o amassar do pão e a seguinte oração:

*São João te faça pão
São Mamede te levede
São Vicente t'acrescente
Em honra do Pai e da Virgem Maria
Um Padre Nosso e uma Avé Maria.*

Ao enfiar - meter o pão ao forno - é feita uma cruz nas bolas de pão, que são benzidas ao mesmo tempo que se diz:

*Cresça o pão no forno
e a saúde a seu dono
e a paz pelo mundo todo.
Em honra do Pai e da Virgem Maria
Um Padre Nosso e uma Avé Maria»²⁴⁷.*

247 Cf. Firmino Martins, *Folklore do concelho de Vinhais*, 1, Vinhais: Edição da Câmara Municipal de Vinhais, 1987, p. 16.

Por fim, quando os pães estão cozidos, é guardado religiosamente um deles para oferecer à primeira pessoa que entrar na casa - costume que se mantém ainda hoje e que é entendido como uma forma de agradecer um *bem* que a natureza ofereceu – e são dados outros à vizinhança ou amigos. A rejeição da oferta é, muitas vezes, interpretada como uma ofensa. Vemos que em torno do pão se criam laços de amizade que vêm da sementeira até à cozedura, e transformam este alimento num objecto de *troca simbólica*. Ao ser olhado como um bem ou como uma bênção para quem trabalha todo o ano e vê terminar um ciclo de trabalho árduo e difícil, o pão situa-se num domínio que não é já do profano mas do sagrado, adquirindo aí virtudes que passam do biológico para o mágico e para o simbólico²⁴⁸. Assim acontece na festa do santo Estêvão em Ousilhão, em que se distribui um pedaço de pão bento a todos as pessoas que estão na festa para se comer na hora ou guardar para dar aos animais em caso de doença.

No contexto natural e social das comunidades transmontanas, a vizinhança assume um sentido, que ultrapassa o significado contido no conceito e que lhe advém da posição que ocupa no seio da estrutura social. A posição é de um sistema que, à semelhança do que se passa com as relações de parentesco tratados por Lévi-Strauss²⁴⁹, desencadeia relações e organiza uma matéria sociológica trabalhada ao longo dos diferentes ciclos da vida. A vizinhança é, então, uma categoria fundamental das relações sociais. Ela significa, em aldeias mais distanciadas das sedes de concelho, protecção, segurança e ajuda. Daí que seja importante manter as boas relações no dia-a-dia. Nas relações de vizinhança, podemos observar vestígios de comunitarismo através do espírito de entreajuda presente na realização de trabalhos de campo nomeadamente na cava da vinha, na vindima, na apanha da azeitona e na ceifa do feno e do centeio. E embora não possamos caracterizar as comunidades que são objecto da nossa atenção como comunitárias identificamos nos comportamentos colectivos e na atitude de cada um o mesmo espírito de solidariedade que em tempos fundamentava o comunitarismo.

A propósito de comunitarismo, Belarmino Afonso, em trabalhos de investigação e de recolha desenvolvidos na região de Bragança e Vinhais fala-nos dos trabalhos comunitários, uns já desaparecidos, outros ainda conservados de forma tradicional que comprovam a raiz comunitária desta sociedade. Lembremos as “segadas” que ainda se fazem e que envolvem a cooperação dos vizinhos²⁵⁰; a “matança do porco”, uma

248 Cf. S. A. Maciel, *op. cit.*, p. 63.

249 Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 82.

250 “Vizinho” é um termo muito usado na região como forma de tratamento e de relacionamento entre as

actividade de carácter socio-económico, de que já falamos anteriormente; a vindima, onde se pode observar a “torna-geira”²⁵¹; a apanha da azeitona e a apanha da castanha. Todos estes trabalhos são feitos com colaboração e espírito de solidariedade de parentes e de vizinhos. Outros havia que já não se fazem deste modo, como é o caso das “roçadas”²⁵², não tanto porque as relações sociais se alteraram, mas porque a introdução da maquinaria não envolve tantas pessoas levando, por isso, ao desaparecimento de certos trabalhos colectivos; porém, pelo facto de partilharem um território bem definido e ainda realizarem trabalhos com características comunitárias, as pessoas «estão ligadas por laços de intimidade e de convívio pessoal»²⁵³, que se observam, sobretudo, no relacionamento diário, nos momentos lúdicos e nos trabalhos colectivos.

Nos trabalhos agrícolas observamos a existência de formas de relacionamento, não à escala do comunitarismo tradicional, mas de acordo com as condições de vida de hoje – melhor tecnologia, menos pessoas sendo estas, na maior parte, de idade – na *entreaajuda* que os vizinhos da mesma povoação e de povoações vizinhas mantêm entre si. A *entreaajuda* é de raiz comunitária e observa-se também no pedido diário de pequenas coisas como o pão, a enxada ou simplesmente um pouco de chá. Este pedido, para além de criar laços de amizade, assegura o dia-a-dia, naquelas povoações onde não há meios de abastecimento. Podemos, por estas razões, considerá-lo uma “troca”, no sentido que é dado por Marcel Mauss²⁵⁴, uma vez que em breve é “tornado”, isto é, *retribuído* e é feito com base no relacionamento.

Devido ao decréscimo populacional e à saída do campo para as vilas, cidades ou para o estrangeiro, por parte da população mais jovem, cada vez mais se observam terras incultas, com já referimos anteriormente, assistindo-se ao abandono das vinhas, dos olivais e ao crescimento dos baldios. Este facto desencadeia nas pessoas que

peças da mesma povoação.

251 A “torna-geira”, é um trabalho de troca que se realiza entre os vizinhos e que tem como exigência principal as refeições para aquele dia. Esta troca ou trabalho de *entreaajuda*, garante a realização daquelas actividades que exigem muitos intervenientes.

252 Cf. Belarmino Afonso, «Roçadas e tradições comunitárias no planalto da Lombada, em *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, 1991, p. 10 e 11. As roçadas eram um trabalho de carácter comunitário que se destinava a preparar os terrenos baldios para a produção agrícola e era realizado com a participação e colaboração dos homens da aldeia. Segundo o autor este trabalho terminou há cerca de 40 anos.

253 Cf. Jorge Dias, *Ensaios etnológicos*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1961, p. 39.

254 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p.33. Para Marcel Mauss a «troca é o denominador comum de um grande número de actividades sociais aparentemente heterogéneas entre si» que embora não se possa observar empiricamente, pode-se perceber na lógica das coisas trocadas, isto é, em «três obrigações: dar, receber, retribuir».

viveram parte do seu tempo ligadas à terra e em constante convivência com os seus vizinhos, um sentimento de tristeza e de solidão. São frequentes as afirmações – “*hoje não há quem queira trabalhar a terra! Eu já não posso! Não há quem ajude! Está tudo a ficar de monte!*”.

Falando ainda de comunitarismo encontramos em Brian O’ Neil²⁵⁵ uma versão diferente da apresentada por Jorge Dias em *Rio d’Onor. Comunitarismo agro-pastoril*. A partir de uma reanálise crítica dos aspectos fundamentais das sociedades rurais do nordeste trasmontano, nomeadamente da posse da terra, das trocas de trabalho, das práticas de casamento e herança, Brian O’Neil põe em causa a visão tradicional destes aglomerados de montanha e fala-nos de comunidades dominadas por um «sistema de marcada desigualdade social»²⁵⁶; apresenta-nos uma sociedade que evidencia formas de desigualdade, face à igualdade social, ao respeito pela organização social, ao espírito de fraternidade e tolerância e define estas formas como «constantes fundamentais desta cultura (...) que leva os vizinhos a viver sem atritos e em perfeita harmonia»²⁵⁷.

Tal como Brian O’ Neil, preferimos a *hierarquia* à *igualdade* e não pomos de lado a questão da igualdade, apenas a usamos de um modo particular para analisar momentos específicos do ciclo agrícola, «quando as “máscaras de igualdade” são postas pelos aldeões»²⁵⁸. As duas, hierarquia e igualdade, podem coexistir na mesma comunidade sob «formas distintas e dentro de contextos diferentes»²⁵⁹, como teremos oportunidade de constatar aquando da caracterização das comunidades que contextualizam o nosso objecto de estudo. Contudo, afastamo-nos do seu pensamento quando afirma que os “vizinhos vivem sem atritos e em perfeita harmonia”. Os anos de convivência e de experiência nas aldeias em que desenvolvemos trabalho de campo permitem-nos concluir que, apesar do espírito de entreaajuda, de alguns vestígios de comunitarismo e dos laços de afectividade que se criam entre os vizinhos, por vezes, as relações interpessoais são difíceis e geradoras de conflitos; estes resultam das mesmas relações de vizinhança que originam o espírito de entreaajuda e de solidariedade e são uma constante nas interacções pessoais. Isto não quer dizer que as vivências sejam sempre

255 Cf. Brian O’ Neil, *op. cit.* Este antropólogo norte-americano realizou um trabalho de investigação no âmbito antropológico, com base num trabalho de campo em *Fonteneda*, uma pequena povoação de Trás-os-Montes, em 1976-78.

256 Cf. B. O’ Neil, *op. cit.*, p. 30.

257 Cf. J. Dias, *Rio d’Onor. Comunitarismo agro-pastoril, op. cit.*, p. 329.

258 Cf. *ibid.*, p. 30-31.

259 Cf. *ibid.*

conflituosas, mas que caracterizam a proximidade das relações e ao mesmo tempo são de fácil resolução. Assim, constatamos que nem sempre os vizinhos vivem em perfeita harmonia, e que esta situação é própria de quem comunica e mantém relações dialógicas. Pelo contrário, nas comunidades cuja vizinhança se fecha sobre si própria, desenvolvem-se relações de indiferença e, portanto, não se criam situações de conflito. À semelhança do que se passa no seio da família, também nos grupos sociais, a proximidade entre as pessoas pode ser motivo de atritos e desavenças. Ser “vizinho” é muito mais do que viver perto uns dos outros, é, através do contacto diário e de relações de trabalho, participar na vida uns dos outros e partilhar os mesmos problemas, embora de forma desigual, pois sabemos que uns possuem mais terra, melhores condições e mais animais que outros e, por isso, obtêm maior produção necessitando assim de mais colaboração. Quando a torna-geira não é suficiente, sobretudo na época das colheitas, recorrem a jornaleiros, que vivem em função do ganho diário²⁶⁰.

Assim sendo, e de uma forma geral, como poderemos caracterizar a sociedade a que pertencem as diferentes comunidades, cujas máscaras estudamos? Estaremos perante uma sociedade que se caracteriza pelo princípio do comunitarismo agro-pastoril, com base num sistema de igualdade, fraternidade e tolerância, ou uma sociedade hierarquizada, com base num sistema de desigualdade social e que tem como critério para a diferenciação social a posse da terra e de riqueza em dinheiro?

No que concerne à região de Trás-os-Montes, estamos, no nosso entender, perante uma sociedade rural, com fortes raízes comunitárias presentes ainda em alguns trabalhos agrícolas, mas já com alguma mistura de hábitos provenientes de uma sociedade de consumo. Na agricultura usa-se o sistema de «afolhamento bienal»²⁶¹, que consiste na divisão do terreno em duas partes, aproveitando uma para cultivo enquanto outra fica em pousio até ao ano seguinte; utilizam-se os solos magros das aldeias, situadas a maior altitude, para a cultura do centeio e os solos mais férteis, junto das povoações, as chamadas “cortinhas”, para o cultivo de produtos hortícolas, para uso caseiro, como já referimos anteriormente. Para além dos terrenos de cultivo há os terrenos que em tempos foram baldios e que com a lei do povoamento florestal, (lei nº 1971, de 15 de Janeiro de 1938), passaram a ser reconhecidos pelos serviços do Ministério da Agricultura «como mais próprios para a cultura florestal do que para qualquer outra»²⁶².

260 Cf. Sofia A. Maciel, *op. cit.*, p. 56.

261 Cf. B. O’Neil. *op. cit.*, p. 49.

262 Cf. *Plano director municipal de Vinhais*, p.75.

Estes terrenos ocupam uma grande extensão de terreno e servem para sustento dos animais, nomeadamente caprinos. Hoje, devido à escassez do trabalho agrícola, os terrenos baldios tendem novamente a aumentar. Belarmino Afonso refere que «terminaram há pouco mais de vinte anos as roçadas, trabalhos comunitários em terrenos baldios, onde cada vizinho granjeava o centeio que iria gastar durante o ano»²⁶³, o que comprova a importância dos baldios, o admirável aproveitamento do terreno apesar deste ser pobre e rochoso e a existência de formas de relacionamento desenvolvidas a partir do trabalho agrícola. Contrariamente, na actualidade, estamos perante o abandono das terras, a desvalorização dos baldios e a valorização de espaços que ofereçam condições para construção.

Apesar disso, a diferenciação social, em algumas comunidades, continua a afirmar-se pela posse de terra – no caso daqueles que preservam o seu valor - e consequente produção agrícola, pois nem sempre ser proprietário significa ter produtividade, uma vez que existem muitos terrenos impróprios para cultivo. Noutras, novas variáveis vindas de outras formas de riqueza, nomeadamente comércio ou indústria, permitem outro tipo de diferenciação, com base na posse de dinheiro. Por estas razões, não faz sentido actualmente a distinção proposta por Brian O’Neil entre “proprietários, lavradores e jornaleiros”, para quem «uma hierarquia bem nítida domina a vida social»²⁶⁴ do povo trasmontano, expressa na posse de terra, no número de cabeças de animais e na habitação, pois encontramos hoje muitos proprietários que trabalham as suas próprias terras, lavradores e jornaleiros que são proprietários e outros que marcam o seu lugar na sociedade pelo desenvolvimento de actividades que nada têm a ver com aquela classificação.

De qualquer modo, nesta região o homem continua ligado à terra de forma profunda e a vários níveis – psicológico, antropológico, económico e social – e, muito embora outras variáveis sejam consideradas na diferenciação social, é sempre a partir da relação com o meio que emerge a cultura e o saber tradicional do povo trasmontano.

263 Cf. Belarmino Afonso, «Roçadas e tradições comunitárias no planalto da Lombada», em *Trabalhos de antropologia e etnologia. Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, vol. 31, Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, 1991, p. 10.

264 Cf. B. O’Neil, *op. cit.*, p. 31.

Os saberes da experiência: cultura e tradição

A riqueza cultural de Trás-os-Montes expressa-se, à semelhança do que acontece em outras regiões do país, no património arqueológico, arquitectónico e artístico. Mas, é na riqueza variada do romanceiro e do cancionero, de grande valor histórico, literário e filológico e das tradições culturais que reconhecemos o campo semântico global em que se integram as máscaras que são objecto da nossa reflexão e investigação. Nas comunidades que integram o nosso estudo podemos ainda ouvir os romances que eram «cantados somente nos trabalhos da ceifa, sob o nome de “cantigas da segada”»²⁶⁵, as cantigas das “malhas”, as canções que fazem lembrar as *cantigas d'amigo* e as «“pastorelas” de sabor provençal»²⁶⁶. Das pastorelas, o “dá-la-dou”, segundo Firmino Martins, «é das canções pastoris mais usadas na região (...) a sua toada, saudosa e dolente, ecoa de quebrada em quebrada como rajada de ar puro em tardes cálidas de verão»²⁶⁷. É cantada por grupos de pessoas de várias povoações e presentemente, em Sobreiró-de-Cima e Rebordelo (Vinhais) está a ser revivida não através da pastorícia, mas em momentos festivos como forma de preservar a tradição.

Para além do cancionero e do romanceiro, as danças arcaicas como a “murinheira”, “passeado” e “carvalheira”, em Travanca (Vinhais) e Vale de Salgueiro (Mirandela) e a dança dos “paulitos” em Miranda do Douro, os jogos tradicionais - dos “paus”, do “fito” - , os adágios e as lendas, são também testemunhos da riqueza cultural desta região, que podemos conhecer quer lendo os livros de Firmino Martins, Francisco Manuel Alves e Santos Júnior, quer participando nas festas do Natal, no caso de Travanca ou dos Reis (Vale de Salgueiro) observando ou ouvindo aqueles que ainda hoje mantêm viva a memória destes costumes ou ainda nos trabalhos agrícolas. Nas histórias e nas lendas encontramos para além de referências a lugares, pessoas e a animais, formas do homem se relacionar com a natureza, com o passado e com o presente. Como diz o Abade de Baçal: «é que as lendas e tradições expostas encerram os farrapos de uma teologia

265 Cf. F. Martins, *op. cit.*, II, p.37. Para além das “Memórias” do Abade de Baçal encontramos compilados na obra de Firmino Martins muitos romances, histórias e cantigas de Vinhais, uns que ainda se podem ouvir e outros que o tempo já apagou da tradição oral.

266 Cf. *ibid.*, p. 41.

267 Cf. *ibid.*, p. 42.

historiada em rico tapete que se perdeu, ficando apenas esses vestígios»²⁶⁸.

A propósito de Vinhais Firmino Martins refere que o povo era profundamente religioso e que as crenças supersticiosas tinham nele um papel muito importante²⁶⁹. Já Carlos Patrício diz que «religioso por rotina, superstição e isolamento, o velho lavrador conseguia misturar de forma admirável santos com bruxas, almas penadas com mouras encantadas»²⁷⁰. Na verdade, ainda hoje as lendas e as tradições se mantêm vivas em todos os lugares que o homem ocupou ou em que a natureza se impôs pela paisagem ao mesmo tempo bela e agreste. Combinando a imaginação, o saber e o espírito cristão, o povo mostra através das suas crenças e superstições não apenas a história do passado, mas também as acções do presente. Nos costumes e nas tradições, nas lembranças e nos comportamentos, as histórias, simultaneamente reais e imaginárias, tornam-se veículos do saber adquirido ao longo de gerações. Por isso, quaisquer que elas sejam, trazem sempre consigo, na estrutura da sua composição, um sentido que é preciso descobrir. Mas, tal como as máscaras, também estas não se podem compreender isoladas do seu contexto. E o contexto é, neste caso, o de uma experiência religiosa, no sentido individual e social. Esta experiência, como teremos oportunidade de constatar através da análise das festas do Natal e da identificação e comportamentos religiosos, apresenta um conjunto de características que a relacionam ao mesmo tempo com o cristianismo e o paganismo. De facto, não faltam, quer em textos, quer por via oral, as referências ao culto das águas, do pão, à crença nas mouras encantadas que se encontram nos fragueiros, no alto dos montes ou nas pedras dos rios e também às histórias e às lendas que lhe estão associadas. Jorge Dias justifica estes comportamentos como vestígios de um sincretismo pagano-cristão²⁷¹. No entanto, apesar de não negarmos que os homens, numa contínua combinação entre o passado e o presente, misturam nas seus comportamentos elementos de origens diversas, entendemos que o fazem, não porque tenham consciência desse sincretismo, mas porque acreditam nas suas acções. Tal como Mircea Eliade afirma a propósito da experiência dos camponeses do sul e do sudeste da Europa, trata-se mais de uma «criação religiosa original ou cristianismo cósmico»²⁷², do que de uma imitação do que fora feito antes. Como veremos, o modo como as

268 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 381.

269 Cf. F. Martins, *op. cit.*, I, p. 31.

270 Cf. Manuel Carlos Patrício, «O dia-a-dia dos anos 50 numa aldeia de Vinhais», in *Vinhais Património*, 2, Ed. Câmara municipal de Vinhais, 2000, p. 41.

271 Cf. J. Dias, *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*, *op. cit.*, p. 189.

272 Cf. M. Eliade, *Aspectos do mito*, *op. cit.*, p. 145.

comunidades vivem as práticas religiosas, impregnadas pelo espírito cristão, o folclore, as tradições, as figuras e os ritos apresenta analogias com a religião cósmica.

Deste modo, quase por todo o nordeste transmontano existem lendas de mouras encantadas, *a pentear os cabelos com um pente dourado*, ou *no tear a tecer*, ou ainda a *chorar no fragueiro*, sempre associadas aos castros, às fragas ou fragueiros, às fontes, aos montes e aos lugares mais recônditos e histórias de amor entre donzelas e cavaleiros contadas à lareira nas noites frias do Inverno e ainda aquelas que descrevem lutas entre cristãos e mouros, como por exemplo a da vila de Souane, na aldeia de Cisterna (Vinhais)²⁷³.

Assim, «em todas as povoações da região (...) a imaginação popular vê a passagem dos mouros em todos os momentos que serviram de teatro a acontecimentos longínquos»²⁷⁴ e «em geral, as encantadas mouras vivem em rochedos, fontes, rios, poços, castros, castelos, ruínas antigas, montes, cabeços, locais assinalados por vestígios de civilizações extintas»²⁷⁵. De facto, os lugares assinalados por vestígios arqueológicos são, em geral, identificados pelas pessoas através da lenda ou da história que se conta acerca desse lugar. Em alguns casos são mesmo conhecidos como a Fraga da Moura, a Cerca dos Mouros, o Castelo dos Mouros, a Pala da Moura ou a Fonte da Moura. A toponímia, como vemos, expressa a relação entre a história e a lenda, não se sabendo muito bem quais os limites de uma ou de outra, os vestígios de povos antigos comprovam a antiguidade do povoamento do território e a atitude de religiosidade

273 A lenda conta que a *formosa Souane* era uma moura que vivia no castelo da Vila com o mesmo nome, cujas origens se perdem no tempo. Em épocas de reconquista, os cristãos que viviam no castro de Santa Rufina, que ficava na margem oposta do Rabaçal, mantinham constantes lutas com o objectivo de expulsar os mouros da Vila de Souane. Um dia, os cristãos, já cansados e debilitados para novas investidas juntaram o gado da região e, atando archotes nos chifres dos animais, simularam um grande exército que, de noite, avançou até Souane. Os mouros, assustados, fugiram precipitadamente e abandonaram para sempre o local. No entanto, no meio da confusão e da fuga, uma formosa moura ficou para trás e vendo que não conseguia fugir, refugiou-se num fragueiro.

Um dia, andava uma rapariga com o seu rebanho na encosta do Rabaçal quando, de repente, viu em cima de um penedo uma donzela a pentear os cabelos com um pente de ouro, ao mesmo tempo que cozinhava numa sertã colocada sobre a fogueira crepitante. Admirada com o que avistara dirigiu-se para o local para conhecer a linda donzela. Quando lá chegou e lhe perguntou quem era, a donzela respondeu-lhe que era a linda moura Souane que ficara presa no rochedo e que devido à sua triste sorte chorava de noite e de dia a sua desgraça. Souane pediu ajuda à pastora e ao mesmo tempo disse-lhe que viesse ajudá-la passados oito dias e que não contasse a ninguém o que viu para não lhe quebrar o encanto. Como a pastora não guardou segredo, quando voltou ao penedo para ver a Souane, esta completamente transformada e transtornada precipitou-se no leito do rio, logo que avistou a pastora.

Ainda hoje há quem afirme ouvir no marulhar da água e no cimo do fragueiro do Pendão o choro triste da formosa e lendária moura Souane e nos sinais gravados na rocha vêem a sertã e a colher com que a donzela cozinhava. (Adaptado da tradição oral).

274 Cf. F. Alves, *op. cit.*, IX, p. 277.

275 Cf. *ibid.*, II, p. 487.

confere aos lugares a sua eficácia simbólica. Por toda a região transmontana encontramos registos de lugares com interesse arqueológico. Só no concelho de Vinhais foram registados 159 lugares com interesse arqueológico²⁷⁶, «quer de romanização em numerosos castros (...) quer dos chamados povos bárbaros (...), com testemunhos de sepulturas e templos primitivos (...) quer ainda dos árabes, que para além dos testemunhos comuns ao resto do país – vigias e atalhas nos altos dos montes (...) deixaram o seu nome ligado a tudo quanto era sítio anteriormente habitado ou explorado»²⁷⁷. Todos estes elementos são marcas reais, da tradição e evidenciam vestígios de antiguidade na tradição oral, no lugar a que se referem ao mesmo tempo que constituem amostras fundamentais do comportamento do homem.

Na verdade, como tivemos oportunidade de presenciar através da participação nos trabalhos agrícolas, nas práticas religiosas, no folclore e nas formas de vida social, é rara a povoação que não tenha uma lenda relacionada com mouras encantadas, uma história, uma canção, um romance e um lugar assinalado por vestígios arqueológicos e marcado pelo saber e pela religiosidade da população. Esta religiosidade pode ser compreendida em função de uma lógica que embora não seja científica é, como afirma Lévi-Strauss a propósito de uma tribo de camponeses dos índios *Bororo* do Brasil central, uma lógica das qualidades sensíveis²⁷⁸, que subjaz às diferentes formas de agir e de pensar. A partir desta lógica, em que tudo tem significado, poderemos compreender a atitude dos homens simultaneamente religiosa e sincrética perante a natureza. Esta atitude torna-se mais evidente em ritos e tradições. Estes revelam-se «momentos privilegiados para conhecermos o comportamento e a personalidade de uma comunidade rural»²⁷⁹, tanto nos tempos de hoje como nos de ontem. Como exemplo, lembremos os ritos de delimitação do território, referidos por Firmino Martins e Belarmino Afonso²⁸⁰, enquanto mostras de religiosidade e de relacionamento entre os homens e a natureza.

Estes rituais serviam para identificar parcelas de terreno, em geral, baldios, e eram destinados à produção agrícola ou sustento dos animais, através da criação de limites com “marras” ou “marcos”²⁸¹ – pedras de granito ou xisto, colocadas ao alto. A

276 Cf. Tarcísio Maciel, «Roteiro arqueológico», em *Vinhais, terra e gentes*, *op. cit.*, p. 104.

277 Cf. *ibid.*, p.59.

278 Cf. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 43..

279 Cf. B. Afonso, «Roçadas e tradições comunitárias no planalto da Lombada», *op. cit.*, p. 22.

280 Cf. B. Afonso, «Ritos de delimitação e sacralização», *op. cit.*, p. 100.

281 Cf. F. Martins, *op. cit.*,II, p. 449-450. Diz o autor que em Vinhais «os marcos são postos diante de

delimitação do território, quer dos vizinhos quer das aldeias, obedecia a um ritual religioso e implicava a presença de testemunhas, como os costumes comprovam²⁸². Todos aqueles que participavam nesta cerimónia tinham e têm a obrigação de respeitar o rito e dar a conhecer aos outros os limites da propriedade, ficando, deste modo, dividido e identificado o terreno. Hoje a colocação de marcos a dividir as propriedades ainda é um costume da região de Vinhais e Bragança.

Vimos, através deste ritual, que o *gesto* só por si não chega para assegurar a propriedade, é necessário que os participantes manifestem uma atitude de fé, de respeito e de compromisso social, pois a partir deste momento há um novo proprietário e um novo terreno. Qualquer desvio ao compromisso do ritual implica a sua anulação. Quando o contrato não é cumprido em vida, acreditam as pessoas que este se revelará um problema depois da morte. *As almas jamais terão descanso cuja alma do defunto e regressarão ao mundo dos vivos para acertar os marcos*²⁸³.

Podemos observar em outras acções a mesma atitude religiosa que encontramos nos ritos de delimitação, nomeadamente no culto das águas. O culto das águas e, em particular o das fontes, consideradas curativas e alimentadas pela devoção popular, evidenciam esta atitude e mostram que o que provém da natureza é muito mais do que físico quando o homem acredita no seu poder. A crença, por sua vez, no sentido de confiança e de convicção, exige daquele ou daquilo em que se crê, ser devolvida sob a forma de apoio e protecção.

A água tem nesta região e em todas as sociedades agrárias uma importância fundamental, não só como elemento de equilíbrio ecológico, permitindo a irrigação dos campos e das hortas e como bebida medicinal, mas também pelo seu poder curativo e mágico, como se pode comprovar pela existência de um grande número de fontes de *mergulho ou de angaranho*. Estas serviam para banhar as crianças raquíticas e libertá-las daquilo que impedia o desenvolvimento saudável. Assim, aqueles que levam a

testemunhas e constam de três pedras enterradas verticalmente, a do meio maior e as dos lados, chamadas “fiéis”, mais pequenas».

282 Cf. B. Afonso, *ibid.*, p. 100. Segundo este autor, Firmino Martins diz que «dantes, quando punham um marco, atiravam punhados de terra para trás das costas e diziam esta oração: *S. Silvano te guarde e te defenda dos margeiros. Amen*». Os margeiros seriam aqueles que não respeitavam o ritual e a altas horas da madrugada mudavam os marcos do sítio. Lembremos ainda que nesta região acredita-se que os margeiros não têm sossego depois de mortos, enquanto não voltarem a colocar os marcos no devido lugar.

283 Cf. Belarmino Afonso, «Ritos fúnebres e superstições», separata da Revista *Brigantia*, s / d.

criança a banhar-se na água das fontes do *angaranho*²⁸⁴, crêm que ela ficará curada e que, portanto, uma nova criança vai nascer. A propósito deste culto, Mircea Eliade refere que «tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas águas equivale não a uma extinção definitiva, mas a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma nova criação, de uma nova vida ou um homem novo»²⁸⁵.



Fonte de mergulho, Rebordãos (Bragança)

Em Trás-os-Montes o banho implica um ritual com a presença de quatro mulheres. Estas, à medida que vão banhando a criança, dizem a seguinte oração:

*Fonte, fontinha
cura este menino (ou menina)
Em Honra do Pai e da Virgem Maria
Um Padre Nosso e uma Avé Maria.*

De seguida cada uma dizia uma frase até perfazer a seguinte oração:

1º mulher: *Eu te benzo aranganho*

284 Existem várias fontes espalhadas pelo concelho onde algumas pessoas, ainda hoje vão beber e lavar-se, nomeadamente na povoação da Soeira, vizinha de Ousilhão, junto ao Tuela, ao lado da ponte velha; em Edral, a fonte de Santiago de Ribas, e em Ousilhão.

285 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos*, op. cit., p. 152.

2º mulher: *Com três folhas de castanho*

3º mulher: *com três pellos...*

4º mulher: *Que te leve barzabú.*

Ou ainda «duas mulheres iam a uma ribeira, escolhiam um negrilho novo, delgado; rachavam-no a meio e faziam passar pela fenda em arco a criança nove vezes dizendo:

Larba, lorbão

cara de cão

fuge p'ro mar

Santa Lucinda

t'ha de curar.

Em honra do Pai e da Virgem Maria

*Um Padre Nosso uma Avé Maria*²⁸⁶.

Mas a água não expulsa só os males do corpo ou do espírito, também purifica os pecados e afasta o “mau olhado”. Vejamos a seguinte reza para bruxas e bruxedos:

Bruxos e bruxas,

mundanos e mundanas,

mal me non possam fazer

tista, contista

valha-me São João Baptista

e São João Evangelista

ó redor da minha casa assista.

Ou para a inveja:

Inveja vae-te d'aqui

que nove copos d'água

vão atraz de ti

Em honra do Pai e da Virgem Maria

286 Cf. F. Martins, *op. cit.*, I, p. 20.

*Um Padre Nosso e uma Avé Maria*²⁸⁷.

A população acreditava que, deste modo, conseguia resolver os seus problemas, pelo que também cria que «a vassoura de trovisco ou giesta correndo dia a dia todos os cantos da casa, afugentava as bruxas e os maus olhados²⁸⁸, que a *erva da inveja* apanhada na manhã de S. João, seca e guardada para queimar em momentos adequados, ou misturada com a cidreira numa infusão, afastava a inveja.²⁸⁹

Na verdade, estamos perante comunidades que ainda se mantêm presas à superstição, ao mistério e à imaginação e que se caracterizam por uma profunda religiosidade que se apreende no dia-a-dia pela inter-relação que estabelecem com o meio em que vivem.

O sagrado e o profano

Acreditando nas forças misteriosas dos espíritos malignos que povoam os lugares mais recônditos, na vinda dos mortos em certos dias do ano; nas mouras encantadas que guardam tesouros preciosos e em mouras escondidas nas fontes; no poder das águas, isto é, na força da natureza, os homens denunciam um sentimento ao mesmo tempo de respeito e de medo por tudo aquilo que os rodeia. Há nas comunidades que são objecto da nossa atenção, usando uma expressão de M. Eliade a propósito das populações rurais do sudeste da Europa, uma «solidariedade mística com os ritmos cósmicos»²⁹⁰, que podemos observar quer no dia-a-dia em tempo de trabalho e de lazer quer em momentos festivos. Refere o mesmo autor que a solidariedade das sociedades agrárias com os ciclos temporais fechados explica o número de cerimónias ligadas com a “expulsão” dos “males” e a regeneração dos “poderes”²⁹¹. Nos momentos festivos podemos assistir a cerimónias de fecundidade, presentes em gestos de “aspersão” de água, no “fustigar” da terra e da mulher, a ritos de iniciação presentes na participação dos rapazes na festa e nos jogos de resistência física e «cuja finalidade é fazer entrar os jovens na sociedade

287 Cf. *ibid.*, p. 22.

288 Cf. *ibid.*, p. 91.

289 Informações de Teresa Rio Diegues, Sernande (Vinhais).

290 Cf. M. Eliade, *Aspectos do mito*, *op. cit.*, p. 145.

291 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, *op. cit.*, p. 413-414.

dos homens e de os agregar à colectividade»²⁹² e aos chamados ritos de consagração, os quais «introduzem no mundo do sagrado um ser ou uma coisa»²⁹³, como é o caso do pão que é benzido na Missa celebrada em honra do padroeiro, nas festas do Natal. Quando o pão já está benzido torna-se num objecto de grande apreço, não só pelo seu carácter curativo e protector mas também por ser considerado alimento sagrado. O *pão bento* é guardado todo o ano e como não se estraga é digerido por aqueles que se encontram doentes e dado aos animais domésticos com a mesma finalidade mágica. A religiosidade com que é guardado o pão bento é testemunhada pelas obras do Abade de Baçal, de Firmino Martins e Belarmino Afonso.

Talvez pela mesma razão se justifique o número de cerimónias associadas ao ritual do mascaramento, uma vez que este também implica, como teremos oportunidade de verificar, gestos de expulsão e de regeneração.

Com efeito, estamos «diante de um mundo plasmado pelo domínio do sagrado (...) e diante de um povo que mantém um diálogo especial entre o mundo do profano e do sagrado»²⁹⁴. Este diálogo pode ser presenciado nos costumes da vida agro-pastoril, nomeadamente, como já referimos, na «sacralização dos campos, das águas e do tempo»²⁹⁵. Os ritos de delimitação do terreno juntamente com as cerimónias que se realizam em torno da colocação dos marcos – o gesto de colocar as pedras, o respeito que lhe é prestado e a existência do santo protector S. Silvano –, a crença na vinda dos mortos em Novembro, no Natal ou ainda para mudar o marco do sítio, o culto das águas, comprovam a atitude religiosa, expressam o diálogo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e evidenciam a ligação do homem com o sagrado. Desta forma, a «dicotomia sagrado e profano escapa ainda hoje ao homem do campo»²⁹⁶, pois tudo está impregnado de um valor sagrado.²⁹⁷

O povo de Trás-os-Montes aprecia esse valor e quer participar dele através das suas rezas e orações, porque para ele a «natureza nunca é exclusivamente natural: está sempre carregada de um valor religioso»²⁹⁸. A relação entre o natural, o religioso e o mágico, é, então, mediada pela acção do ritual e vivida por aquele que participe nas

292 Cf. *ibid.*

293 Cf. Roger Caillois, *O homem e o sagrado*, Lisboa: Ed. 70, 1979, p. 23.

294 Cf. B. Afonso, *ibid.*, p. 185.

295 Cf. B. Afonso, *Ritos de delimitação e sacralização*, *op. cit.*, p. 89-90.

296 Cf. *ibid.*

297 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, *op. cit.*, p. 174.

298 Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano*, *op. cit.*, p. 127.

cerimónias e acredite nelas. Contudo, a crença e a fé não termina quando o ritual acaba, elas continuam na interioridade de cada um.

O seguinte romance registado em aldeias que se situam nas imediações de Ousilhão ilustra, de um lado a fé cristã e de outro a crença no poder mágico das águas, evidenciando, ao mesmo tempo, a indistinção entre o mágico e o religioso.

Flor da Água

*Pela manhã de São João, pela manhã da alvorada,
Jesus Cristo se passeia ao redor da fonte sagrada,
Com um livrinho na mão, benzendo aquela água.
A água benta e a fonte sagrada.
Ouvira a filha dum rei, de altas torres de onde estava,
pegou nos pentes de ouro, o seu cabelo penteava, pegou num cântaro de ouro, à
fonte foi buscar água.
Lá ao meio do caminho, encontrou a virgem sagrada.
Dirigi - lhe e perguntei - lhe: - Senhora serei casada?
- Casadinha haveis de ser, toda bem afortunada,
três filhos haveis de ter, todos de banda e espada:
um será bispo em Roma e outro cardeal em Braga e o mais novinho de todos será
para a virgem sagrada.²⁹⁹*

Da ordem do mágico refira-se o *pente* e o *cântaro de ouro* - lembramos que o ouro está sempre presente nas lendas das mouras encantadas ou em tesouros escondidos no alto dos montes, como é exemplo o jogo de paus de ouro no castrilhão de Rio de Fornos (Vinhais) ; do religioso temos a *água benta* e a *fonte sagrada*; *Jesus Cristo* e *Virgem Sagrada*. Não faltam também elementos importantes da vida - *o casamento* e a *morte*.

299 Cf. J. J. Dias Marques, «Romances dos concelhos de Bragança e Vinhais», em *Brigantia*, 7, Braga 1987, p. 18. «Contado pelo Senhor Manuel Severiano Diz, morador em Soeira», uma povoação contígua a Ousilhão.

Todos são indícios de uma crença profunda na força natural e divina. Deste modo, as fontes e as águas «conservam invariavelmente a sua função: desintegram, abolem as formas, “lavam os pecados”, purificam, e, simultaneamente, regeneram»³⁰⁰. De facto, o povo crê na força mágica e no poder que a natureza incorpora e acredita que através de gestos e palavras participa dessa *realidade*. Assim, se compreende a crença do homem em querer afastar aquilo que o aflige em contacto com a água.

A mesma crença se observa nas plantas. Mircea Eliade diz que «nenhuma planta é preciosa nela mesma mas somente pela sua participação num arquétipo ou pela repetição de certos gestos e palavras que, isolando a planta do espaço profano, a consagram»³⁰¹. Ora, esta região, como já vimos, é rica em vegetação espontânea e em plantas medicinais usadas essencialmente para chá ou, por vezes, para fazer mézinhas destinadas à cura de doenças. Para isso, as plantas são retiradas do seu lugar – em alguns casos procede-se à sua secagem – e preparadas com todo o cuidado para o fim a que se destinam, assumindo, deste modo e quando acompanhadas por rezas, um lugar ontológico nos ritos. Embora com algumas variações de forma, as mézinhas são feitas com azeite, alho, loureiro e folhas de castanheiro, previamente colhidos e preparados. O efeito mágico depende da mistura, da oração que a acompanha, da pessoa que faz o ritual e da crença do “paciente”. Ainda hoje está presente em toda a região transmontana o apreço e o conhecimento por tudo o que brota na natureza, nomeadamente o chá feito de vegetação espontânea, como a carqueja, funcho, cidreira, hortelã e malva, entre outras, usadas como uma das bebidas mais apreciadas e mais procuradas para diversos males.

É num ambiente natural de colinas, planaltos e vales encaixados, com um clima de extremos e uma economia agro-pastoril que o povo desenvolve «uma cultura, fruto de vários condicionalismos geográficos, de influências recebidas de outros povos»³⁰² e de mecanismos psicossociais que ele próprio criou e que lhe permitiram a relação e a compreensão do mundo em que vive. Neste contexto de conaturalidade o homem experimenta o sentimento do sagrado³⁰³, porque este emana do mundo tornando-se o princípio essencial da sua vida e a fonte de eficácia simbólica da sua cultura.

300 Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano*, op. cit., p. 141.

301 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, op. cit., p. 370.

302 Cf. João Lupi, op. cit., p. 267.

303 Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano*, op. cit., p. 25. Segundo este autor, o sagrado manifesta-se ao homem como «qualquer coisa de absolutamente diferente do profano».

O tempo festivo

A festa é um momento diferente do tempo sagrado ou da vida religiosa do povo, sendo, de todo o tempo, o momento privilegiado, onde coexiste simultaneamente o religioso, o mágico e o lúdico. Através dos ritos, em especial os festivos, o povo procura captar e exteriorizar esta vivência que lhe garante uma relação equilibrada com o meio.

As máscaras que integram o nosso objecto de estudo, próprias da região trasmontana especificamente das comunidades que referimos no momento da sua descrição, figuram nas festas que se realizam no ciclo do Inverno, entre o Natal e os Reis, de 25 de Dezembro a 6 de Janeiro, conforme o calendário litúrgico. Excepcionalmente algumas, como as de Podence (Macedo de Cavaleiros) e Vila Boa de Ousilhão (Vinhais) aparecem no Carnaval. Porém, a pesquisa que temos vindo a fazer permite-nos concluir que este tipo de mascaramento não é uma particularidade do Carnaval, inscrito nos três dias que vão do Domingo Gordo até à Terça-feira de Carnaval, mas um ritual próprio do ciclo do Inverno, associado às festas cíclicas e às manifestações culturais e simbólicas das comunidades. Neste sentido, entendemos que o Entrudo, como o próprio nome indica, designando um *Introito* ao período das abstinências que têm lugar na Quaresma, se apresenta, em relação às máscaras de Inverno, com um contexto histórico-religioso diferente. O carácter lúdico e a variabilidade do disfarce carnavalesco, sem ligação com os valores culturais das comunidades em que se verificam, mostram que estamos perante duas realidades diferentes a conviverem no mesmo tempo e espaço festivo. Assim sendo, as razões que as justificam também têm que ser outras. Ou será que é indiferente aos homens cobrirem-se com uma máscara carregada de simbologia e com um fato colorido, com chocalhos, campainhas e cajoto, ou disfarçarem-se de mulher ou de outro ser qualquer? Não nos parece que o acaso esteja na origem desta diferença e, muito embora os homens não saibam dizer porque se mascaram, acreditam na força simbólica do mascaramento. Portanto, os motivos que orientam estas formas comportamentais serão mais profundos do que aparentam e estarão, no nosso entender, directamente relacionadas com a vida das comunidades e, como já referimos no capítulo anterior, com a natureza simbólica do pensamento. Observando o período festivo do Carnaval e o conjunto de ocorrências

simultaneamente pagãs e cristãs, expressas em rituais sagrados e profanos, constatamos que, em qualquer um deles, os homens, diferentemente do tipo de mascaramento e da potência que emana dos personagens que figuram, se entregam de corpo e espírito, num esquecimento de si, à força da acção simbólica. Alguns rituais, aqueles que implicam a força dos mascarados, comprovam este envolvimento humano. Na tentativa de compreender estes momentos, alguns autores referem as analogias que os ritos de mascaramento, bem como as acções que eles implicam, têm com as antigas festas pagãs, gregas e romanas³⁰⁴. Mas, o facto de apresentarem estas afinidades não significa que o seu sentido se fixe nessa relação, pois se assim fosse, hoje, com um contexto sócio-cultural diferente, dificilmente justificaríamos a sua persistência. Não negligenciando a importância da história, precisamos de procurar noutros contextos, psicológicos, existenciais e lógicos, as motivações que justificam o uso da máscara.

O facto dos mascarados da época do Natal figurarem no período do Carnaval é interpretado por nós, como uma escolha, por parte das comunidades, do momento mais adequado à manifestação simbólica, uma vez que tem lugar num tempo que permite maior participação da comunidade e de visitantes de vários pontos do país, bem como uma maior divulgação das aldeias por parte dos meios de comunicação.

No entanto, constatamos que em qualquer uma destas comunidades a festa dos mascarados se realizava, em tempos anteriores, tal como as que se verificam hoje, no Inverno, no período de tempo que vai do Natal aos Reis. Em geral, as festas que integram cerimónias com mascarados denominam-se de Natal, Santo Estêvão, Reis, Rapazes, Máscaras, Caretos, Chocalheiro e Velho e as máscaras assumem a designação da festa. Realizam-se na época definida anteriormente, assemelham-se pelo ritual de mascaramento, pelas cerimónias de carácter religioso – missa e procissão - em honra do santo Estêvão e diferenciam-se pela máscara e por um conjunto de ritos específicos de cada comunidade como veremos oportunamente.

Concluimos através da investigação no terreno e da leitura de diferentes obras que no início do século XX a maior parte das aldeias transmontanas tinham como principal

304 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 289. «Festas Saturnais (*Saturnalia*), celebradas pelos romanos durante cinco ou sete dias, começados a 17 de Dezembro, em honra de Saturno, com grandes brincadeiras e mostras de alegria, dando férias em todos os serviços públicos, mandando-se presentes, convivendo fraternalmente ricos e pobres, servindo à mesa os amos aos criados e escravos, dando em tudo sinais de igualdade entre os homens, em memória da idade áurea simbolizada por Saturno.

Festas das Juvenais, celebrada pela gente moça no dia 24 de Dezembro com lauto bródio e patuscada, além de que no dia 21 do mesmo mês também se sacrificava a Vénus, cujos cultos muito tiveram sempre de brincações».

rito do Natal o mascaramento, em torno do qual se realizavam cerimónias e se manifestavam comportamentos que envolviam toda a comunidade, crendo mesmo que abarcavam toda a região transmontana.

Hoje apenas algumas – entre as quais as que fazem parte do nosso trabalho – vivem intensamente esta simbólica. As outras preservam somente a lembrança desse ritual como acontece em Babe (Bragança) e Valverde (Mogadouro)³⁰⁵. As razões do sucessivo desaparecimento destes rituais podem ser no entender de alguns autores de ordem social e religiosa; no primeiro caso justificado pelo êxodo rural e pelo decréscimo populacional que tem levado à desertificação das aldeias e no segundo devido à acção levada a cabo durante muito tempo por «alguns governantes civis, administradores do concelho, bem como pelas autoridades eclesiásticas que têm proibido estas folias».³⁰⁶ Porém, o facto de certas comunidades recordarem a cada momento o tempo em que o mascaramento se realizava, trazendo à memória as brincadeiras e a importância desse momento cultural, fez com que ressurgisse a vontade de reviver este costume e com ele se reforçasse a identidade social. Assim, assistimos em algumas aldeias à recuperação da tradição do mascaramento³⁰⁷ e a uma nova manifestação de interesse pela cultura da máscara nomeadamente nas aldeias de Vale das Fontes (Vinhais) e Baçal (Bragança)³⁰⁸.

Na verdade, qualquer comunidade que tenha vivido o acto de mascaramento, mesmo que hoje esteja extinto, mantém gravado na sua memória o efeito causado pela acção simbólica dos mascarados. Observámos que as pessoas recordam com saudade a época em que sentiam as emoções provocadas pela presença dos Caretos na festa do Inverno.

Com efeito, a festa é o ritual onde o povo melhor exprime a sua religiosidade e a sua crença; é de todos os momentos da vida das comunidades aquele que evidencia a proximidade do homem com o meio e com o sagrado, como diz B. Afonso, não só

305 Cf. J.R. Santos Júnior, *op. cit.*, p. 2.

306 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 301. Noutra passagem da mesma obra o Abade de Baçal refere que «São Pedro Crisólogo, falecido em 450, em enérgico sermão combateu o costume de homens mascarados celebrarem com bailes as calendas de Janeiro exclamando “Não pode folgar com Cristo quem brinca com o diabo” (*Ludos ad hominibus personatis cum variis saltationibus Kalendis Januari fieri solitos concione cohibuit acérrima; ubi inter alia illudpoelare dixit: Qui jucari voluerit cum diabuto, non poterit gaudere cum Christo*)». (XI, p. 112).

307 Cf. Joaquim Pais de Brito, *Retrato de aldeia com espelho*, Lisboa: Dom Quixote, 1996.

308 Nesta aldeia, como afirma Olinda Xavier, «a festa com mascarados não se fez durante algum tempo e agora recomeçou». Foi o gosto pelos trabalhos manuais que fez com que se interessasse pela execução de máscaras em material de escrelho. Este material é mais leve do que a madeira, por isso, mais fácil de suportar ao longo do dia e o efeito da obra agrada à comunidade de Baçal. Desde então, estas passaram a fazer parte integrante deste costume.

porque «é uma necessidade vital para toda a comunidade transmontana, mas porque reforça os laços invisíveis que unem o material e o espiritual»³⁰⁹. Ao reforçar estes laços, a festa, enquanto ritual sócio-cultural, torna-se num veículo privilegiado de comunicação das atitudes humanas, expressando simbolicamente a relação não só do homem consigo próprio como dele com os outros e com o sagrado. E apesar desta relação ser vivida interiormente por cada um sob a forma de crença, a festa conduz o homem à sua exteriorização ao mesmo tempo que nos dá a conhecer aquilo que é mais essencial na vida das comunidades – o sentimento do religioso. Este funciona como um «mecanismo psíquico colectivo»³¹⁰ fundamental nas comunidades transmontanas, pois a todo o momento, na atitude do homem perante as coisas, na realização dos trabalhos agrícolas, nas relações que se estabelecem no dia-a-dia e nas diferentes manifestações culturais, podemos a mesma atitude de religiosidade e de crença.

Na verdade, os momentos festivos integram comportamentos que durante todo o outro tempo não se manifestam; talvez porque o tempo da festa seja para o povo um outro tempo, de descanso e de alegria que todos desejam viver. Percebemos que ao viver este tempo o homem sai da rotina, ou como diz Mircea Eliade «da duração temporal “ordinária”»³¹¹, para entrar num tempo que parece não ter fim. Assim parece acontecer em Trás-os-Montes, com costumes e ciclos de vida agro-pastoril, dependente do tempo e do ritmo das estações, as pessoas vivem religiosamente a festa em solidariedade com o tempo cósmico. Mais uma vez são os trabalhos agrícolas que mostram de forma clara esta «solidariedade cósmico-temporal, de natureza religiosa»³¹², que está presente, tal como refere M. Eliade, em todos aqueles povos que dependem essencialmente da terra e que expressam a vontade de festejar quando se estabelece o equilíbrio entre a vida e a natureza. Apesar de hoje assistirmos, como já referimos anteriormente, ao progressivo abandono das terras, a festa continua a revelar simbolicamente essa relação e dependência. Neste sentido ela marca, por um lado, o tempo de paragem dos trabalhos e, por outro, torna-se motivo de divertimento e de libertação. Assim, embora aparentemente a festa pareça ser um tempo religioso que se destaca pelas suas características sagradas do não religioso, nas comunidades que são objecto da nossa investigação não é assim que acontece, pois todos os momentos da

309 Cf. B. Afonso, «Dos regiones - una cultura el noroeste transmontano», *op. cit.*, p. 184.

310 Cf. Michel Izard et Pierre Smith, *La fonction symbolique*, Paris: Editions Gallimard, 1979, p. 45.

311 Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano*, *op. cit.*, p. 81-82.

312 Cf. *ibid.*, p. 85.

vida deste povo são religiosos. A festa é, tal como afirma M. Eliade, «um intervalo do tempo sagrado»³¹³, um intervalo que quebra o ritmo quotidiano da vida das comunidades para as fazer entrar no ritmo cósmico, isto é, no ritmo das estações de que dependem essencialmente. Uma vez situados neste ritmo os homens vivem mais intensamente o sagrado, pois este é um «tempo ontológico por excelência»³¹⁴ que se reactualiza periodicamente nas festas. Mas, como refere Roger Caillois, ela também «representa o paroxismo da vida e rompendo de um modo tão violento com as pequenas preocupações da existência quotidiana surge ao indivíduo como um outro mundo (...) como o tempo das emoções e da metamorfose do seu ser»³¹⁵. Neste sentido, a festa torna possível todas as relações desde as mais inteligíveis às mais absurdas³¹⁶ e todas têm sentido quando são inseridas na lógica de uma experiência de gerações desenvolvida em contacto com o meio.

Na região que serve de contexto ao nosso trabalho, o ciclo festivo distribui-se no espaço e no tempo determinado ora pelo calendário litúrgico, ora pelo ritmo dos trabalhos agrícolas. Para além das festas cíclicas, como lhes chama Jorge Dias «por corresponderem a certos períodos do ano relacionados com os trabalhos de campo»³¹⁷ tornando, como diz Belarmino Afonso, «mais apetecidos os convívios laborais»³¹⁸, há ainda as festas periódicas, que marcam períodos de transição, como é a festa do Santo Estêvão ou festa dos Rapazes, e as festas religiosas, em que se realizam cerimónias aos Santos. Em qualquer uma delas não faltam a diversão com música e dança e os excessos alimentares com banquetes – fumeiro tradicional, enchidos e presunto, pão e vinho.

Em geral, o tempo festivo inicia-se em Fevereiro com o Carnaval ou Entrudo, passa pela Páscoa em Abril. Em Agosto são as Romarias e as festas em honra dos santos patronos; em Novembro a festa de Todos os Santos e o Magusto de São Martinho; entre Novembro e Dezembro a “matança do porco” e por fim, em Dezembro, a festa do Natal também denominada de Santo Estêvão, Rapazes ou Caretos, conforme as localidades.

Constatámos que os trabalhos agrícolas ou domésticos realizados durante todo o ano, aqueles que exigem a participação de amigos e vizinhos, são acompanhados de festa, traduzida essencialmente em almoços e jantares melhorados e que as festas se

313 Cf. *ibid.*, p. 81.

314 Cf. *ibid.*, p. 82.

315 Cf. R. Caillois, *op. cit.*, p. 96-97.

316 Cf. J. Dias, *Ensaios etnológicos, op. cit.*, p. 57.

317 Cf. J. Dias, *Rio d'Onor. Comunitarismo agro-pastoril, op. cit.*, p. 189.

318 Cf. *ibid.*, p. 21.

diferenciam em profanas e religiosas. As religiosas são as cristãs, pertencem ao ciclo do Verão e constam de cerimónias em honra dos santos patronos. As profanas são ocasionais, comemoram-se na companhia de parentes, amigos e vizinhos, no fim dos trabalhos agrícolas, nas quais «toda a gente tem prazer p'ra apresentar o melhor que tem: presunto, cordeiro e ovelha»³¹⁹. Para além destas há ainda as festas que pertencem ao ciclo do Natal, ou do Inverno, que pelo facto de integrarem rituais cristãos e pagãos são simultaneamente sagradas e profanas. Estas são as festas que contextualizam as máscaras, porque é nelas que o povo procede ao acto de mascaramento.

No entanto, entendemos que em qualquer delas não há lugar para o profano, mesmo tratando-se da “matança do porco”, do “magusto”³²⁰, do “Carnaval” ou da festa dos Caretos, pois todas, como já referimos anteriormente, têm subjacente uma atitude religiosa, mesmo naquelas onde não falta a comida, a bebida, a música e a dança.

Podemos, por estas razões, dizer que estamos perante festas religiosas com características simbólicas diferentes, pois em qualquer delas o homem transparece o sentimento de medo e de respeito, isto é, do sentimento do «*misterium tremendum* (...) que está na origem de tudo que a percepção mitológica ou a imaginação produz para objectivar este sentimento»³²¹. É precisamente este sentimento que impulsiona as pessoas a expressarem, em qualquer um dos momentos festivos, a responsabilidade individual e colectiva de agirem perante si e os outros conforme a tradição, o tempo e a religião. Trata-se, portanto, de uma «responsabilidade cósmica»³²², como lhe chama M. Eliade, diferente da responsabilidade civil e moral, porque ninguém pensa mudar o tempo já destinado para a realização dos trabalhos e das festas, nem pôr em causa os rituais que lhes estão associados. É, por estas razões, que a festa nos oferece momentos privilegiados para a compreensão da atitude do homem perante a vida, o passado e presente, porque é nela que ele mais fortemente expressa a natureza simbólica do seu pensamento e da sua acção.

Todavia, entendemos que, como qualquer elemento etnográfico, a festa só por si não é suficiente para compreendermos a interioridade humana, uma vez que ela é um

319 Cf. B. Afonso, «Roçadas e tradições comunitárias no planalto da Lombada», *op. cit.*, p. 21.

320 Cf. *id.*, «Castanhas, bilhós e passatempos», in Bigantia, 3/4, Bragança, Julho-Dezembro 1989, p. 189. A propósito de magustos este autor refere que «havia uma proibição de peso para tal tradição (...) Família cujo trigo não tivesse ainda nascido, não poderia fazer magustos. A transgressão desta norma impediria que o trigo da sementeira germinasse».

321 Cf. R. Otto, *op. cit.*, p. 19.

322 Cf. M. Eliade, *ibid.*, p. 116.

reflexo do resto do tempo vivido pelo homem em comunidade.

No caso das comunidades trasmontanas, as quais contextualizam o nosso objecto de estudo, as emoções e transformações que os homens evidenciam na festa, embora apareçam neste período reforçadas pelos rituais, não rompem com as pequenas preocupações da existência quotidiana, pelo contrário, levam-no a viver mais intensamente o período festivo. Na verdade, pensamos que a festa permite ao homem viver o tempo numa outra dimensão, com outros valores que no dia-a-dia se encontram camuflados pela rotina e que no dia da festa se expressam com mais clareza. Por outro lado, verificámos que pela festa podemos compreender melhor os costumes de um povo que vive em comunhão com a natureza e com o sagrado, e que não basta o excesso de comida e de bebida, bem como não bastam o baile e a euforia para que o sentimento exista. É necessário que as comunidades reconheçam o valor simbólico em tudo aquilo que fazem ou que observam, pois só assim é que os mesmos rituais, os mesmos gestos e palavras, produzem a sua eficácia simbólica, e só desta forma se pode dar sentido à festa e, portanto, à vida da colectividade. Portanto, o ciclo festivo está marcado por uma profunda religiosidade popular e por um sentimento que passa de geração em geração transformando os ritos e as cerimónias em tradições. Estas representam sempre o pensamento e a cultura das comunidades, mesmo em circunstâncias em que o observador considere que os ritos circulam da ordem do profano, quando se observam comportamentos de diversão, para o sagrado, quando se manifestam comportamentos de fé e de crença como acontece com o culto dos mortos, os ritos de fertilidade de rejuvenescimento da natureza e de cerimónias aos santos. Será importante referirmos que não estamos a falar do homem de ontem, do passado, mas da história presente da nossa cultura, em que os homens, apesar do cientismo e da tecnocracia, continuam a manifestar a necessidade de comunicar o sentimento que os mantém presos ao mistério do mundo e da vida. As festas do Inverno em Trás-os-Montes são o testemunho vivo desta expressão.

As máscaras que estudamos são exibidas nas festas do Inverno, por isso, são estas que nos interessam, na medida em que elas representam o contexto semântico no interior do qual poderemos descobrir o sentido para a existência das máscaras, senão totalmente, pelo menos enquanto objectos culturais de uma comunidade. As festas do Inverno, para além do carácter religioso, apresentam características que, no entender de alguns autores, oferecem analogias com rituais pagãos, expressos nos «restos de antigos

costumes que o tempo e o homem não conseguiram apagar»³²³ nomeadamente mascaradas, danças e galhofas³²⁴. De facto, estas são algumas das invariáveis que estão presentes nas festas que se realizam em Trás-os-Montes entre o Natal e o Carnaval, como veremos posteriormente, e que constam também das antigas festas romanas³²⁵. Relativamente à crença no primeiro dia do ano, tida também pelos romanos, em que estes celebravam as festas de Jano³²⁶, chegou até nós a obra de Santo Isidoro de Sevilha *De Ecclesiasticis Officiis* contendo um texto intitulado *O Jejum das Calendas de Janeiro*, onde se faz notar o erro do paganismo e a veneração e o culto ao deus Jano, com cenas e excessos:

«A igreja instituiu o jejum das Calendas de Janeiro por causa do erro do paganismo (gentilitatis). Com efeito, Jano foi um personagem principal dos pagãos (de pagus, aldeia) do qual provém o nome do mês de Janeiro. O qual os homens ignorantes, venerando-o como deus, transmitiram à posteridade como culto honroso e consagraram o seu dia com cenas (espectáculos) e excessos. Neste tempo, de facto, homens miseráveis e, o que é pior, também fiéis (cristãos), tomando aparências extravagantes (monstruosas) transformam – se com aspecto de animais selvagens; outros, modificados, com atitudes próprias das mulheres, efeminam a fisionomia aparência masculina; alguns também se mancham com o fanático costume das observações de certos augúrios nesse dia. Todas as coisas fazem ruído, seja com os pés dos que saltam, seja com o bater das palmas dos que dançam (a dança ritual/sagrada); pelo que, suprema

323 Cf. F. Martins, *op. cit.*, II, p. 131-132.

324 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, XI, p. 80-81.

325 Cf. *ibid.*, IX, p. 289. «*Saturnalia*, celebradas pelos romanos durante cinco ou sete dias, começados em 17 de Dezembro, em honra de Saturno, com grandes brincadeiras, dando férias em todos os serviços públicos, mandando-se presentes, convivendo fraternalmente ricos e pobres, servindo à mesa os amos aos criados e escravos (...); as *Juvenais*, celebrada pela gente moça no dia 24 de Dezembro, com lauto bródio e patuscada (...) e a *Festa dos loucos*, na Idade Média, e celebrada por clérigos de ordens menores, diáconos e sacerdotes durante doze dias, do Natal aos Reis. Também denominada *feira das Calendas ou dos Subdiáconos*, por ser celebrada no dia 1 de Janeiro, com eleição de bispo ou papa, onde entravam mascarados e vestidos grotescamente e com trajes de mulheres nas igrejas, dançando, cantando obscenamente e comendo sobre o altar ao lado do sacerdote que celebrava, jogando, sobre ele e incensando-o com fumo de couros queimados no turíbulo, garrafas de vinho e pratos de carne. Tinha quatro danças principais: a dos diáconos, dia de Natal; a dos presbíteros, dia de Santo Estêvão (26 de Dezembro), cantando na missa a *Prosa do Asno*; a dos clérigos de ordens menores, dia de São Evangelista (27 de Dezembro), cantando na missa a *Prosa ou hino do boi*, e a dos subdiáconos no dia 1 de Janeiro».

326 Cf. Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris: Payot, 1974, p. 336. Segundo este autor, esta é a primeira festa do ano e Jano é o «rei de uma idade do ouro, onde os homens e os deuses viviam juntos».

abominação! a turba mistura-se nessas danças dos sexos confundidos, enfurecida pelo vinho e privada da razão.

Por isso, pois, os santos Padres considerando que uma importantíssima parte do género humano estava sujeita no mesmo dia a sacrilégios e dissoluções, estabeleceram um público jejum em todo o mundo por todas as igrejas (ecclesias), pelo qual reconhecessem os homens que agiram de tal modo perversamente que pelos seus pecados se tornara necessário jejuar em todas as igrejas»³²⁷.

Existe também literatura a propósito de S. Paciano de Barcelona (séc. IV), segundo a qual este santo terá escrito a obra *Cervus "Faire le Cerf"*, que trata «da festa do Ano Novo, onde os homens são disfarçados de animais e adoptam o seu comportamento»³²⁸. Segundo Carmelo Granado «esta festa é sem dúvida pagã. Celebra-se na Gália assim como no Norte de Espanha e na Itália, isto é, nas regiões ocupadas pelos Celtas. Podia-se tratar na origem de um rito de fertilidade, ou melhor de uma espécie de Carnaval, mas as nossas fontes, cristãs, não fornecem nenhuma informação sobre o sentido original da festa (...) é certo que *Le Cerf*, os escritos de Pacien são posteriores a 343»³²⁹.

Ora, como vemos, encontramos nestas festas elementos que apresentam afinidades com as festas do Inverno em Trás-os-Montes tais como as patuscadas, a galhofa, o acto de mascaramento e o período em que se realizam. No entanto, entendemos que estes elementos só por si não permitem uma classificação objectiva da festa, uma vez que com eles concorrem outros que situam a festa numa dimensão religiosa-cristã, nomeadamente a missa celebrada ao Santo, a procissão e a bênção da mesa. Na verdade,

327 Cf. Sancti Izidori, *De ecclesiasticis officiis*, corpus christianorum, Series Latina, CXIII, Editores Pontifici II, Brepols, MCMLXXXIX (1989), p. 46 - 47. Tradução de Manuel Justino Pinheiro Maciel.

«De ieiunio Kalendarum ianuariarum.

(I) Ieiunium Kalendarum ianuariarum propter errorem gentilitatis instituit ecclesia. Ianus enim quidam princeps paganorum fuit a quo nomen mensis ianuarii nuncupatur. Quem inperiti homines ueluti deum colentes in religione honoris posteris tradiderunt, diemque ipsum scenis et luxoriae sacrauerunt.

(II) Tunc enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles sumentes species monstruosas in ferarum habitu transformantur; alii femineo gestu demuttati uirilem uultum effeminant; nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die abseruationum auguriis profanantur; perstrepunt omnia saltantium pedibus, tripudiantium plausibus; quodque his turpius nefas, nexis inter se utriusque sexus choris, inops animi, furens uino, turba miscitur. (3) Proinde ergo sancti patres considerantes maximam partem generis humani eodem die huiusmodi sacrilegiis ac luxoriis inseruire statuerunt in uniuerso mundo per omnes ecclesias publicum ieiunium, per quod agnoscerent homines in tantum se prae agere ut pro eorum peccatis necesse esset omnibus ecclesiis ieiunare».

328 Cf. Carmelo Granado, s. j., *Pacien de Barcelona écrits*, trad. por C. Épitalon et M. Lestienne, Paris: Les Éditions du Cerf, 1995, p. 42-43.

329 Cf. *ibid.*, p. 43-44.

como veremos, estamos perante uma complexa estrutura cultural formada por uma sincrética representação simbólica que não deixa ver com clareza o sentido que integra, ou, como diz Benjamin Pereira, diante de «uma festividade especial, que, no seu conjunto geral, denota uma amálgama de elementos religiosos, mágicos e profanos, complexamente tramados»³³⁰ e que resulta, no entender de Jorge Dias, do facto do «povo misturar facilmente as festas religiosas com restos de ritos mágicos, ou costumes pagãos»³³¹.



Mesa do Santo Estêvão (Ousilhão)

Com efeito, pudemos observar que é uma festa religiosa, que envolve cerimónias de carácter cristão – missa cantada e procissão em torno da capela – em honra do Santo Estêvão – protomártir dos alvares do cristianismo³³², e cerimónias que, aparentemente, parecem nada ter a ver com práticas cristãs nomeadamente a eleição de indivíduos que exercem temporariamente certos cargos dignitários -“rei”, “vassais”, e, por vezes, “bispo” - com a presença constante de quatro moços que são os mentores da festa e um grupo de mascarados que saltam e correm pelas aldeias ao som do tambor e da gaita-de-

330 Cf. B. Pereira, *op.cit.*, p. 56-60.

331 Cf. J. Dias, *op.cit.*, p. 189.

332 Cf. P. Croiset, *Ano cristão, ou devocionário para todos os dias do ano*, trad. de P. M. Soares, XII, Porto, S/D, p. 290 e 298.

foles, com os quais concorrem os seguintes elementos: a ronda, o peditório, as loas³³³, e, por vezes, o roubo simbólico; a organização da mesa do Santo Estêvão, ou, como também lhe chamam Mesa do Povo, ao ar livre para uma refeição colectiva de todos os vizinhos da aldeia, e de todos aqueles que se encontram no local à hora do ritual.

De facto, a festa em Trás-os-Montes, denominada de Natal, Reis, Carnaval, Santo Estêvão, Rapazes, Caretos, Máscaras, Chocalheiro e Velho, conforme as localidades, inscreve-se no contexto das festas pagãs que se realizam no ciclo dos 12 dias, do Natal aos Reis. Segundo Belarmino Afonso, terá sido «o calendário litúrgico a colocar o santo Estêvão no ciclo do Natal»³³⁴ e o Abade de Baçal refere que «muitos concílios legislaram contra a *Festa dos loucos*, inclusive o de Toledo».³³⁵

As festas deste período têm de comum, como já referimos, alguns personagens, os mascarados, os moços, o “rei” e os “vassais”, o mordomo, o gaiteiro e o tamborileiro; a participação de toda a comunidade; a associação e integração de rapazes no contexto festivo; a refeição colectiva; as provas de resistência física, a ronda ou visita aos moradores da aldeia; os peditórios e as ofertas ao Santo; as sanções sociais: comédias e loas, e a galhofa³³⁶. Realizam-se todos os anos em Dezembro nos dias 25, 26 e 27, em Janeiro, no dia de Ano Novo e de Reis e, recentemente pelo Carnaval. Nelas tomam parte toda a comunidade - homens, mulheres e crianças e a organização é promovida pelos rapazes ou moços da aldeia, de preferência solteiros³³⁷, pelas associações e autarquias locais. Inserem-se no âmbito das festas do 1º ciclo – as festas de Inverno - por estarem relacionadas «com as épocas do ano, com as estações e com os fenómenos meteorológicos que lhe estão associados»³³⁸. Para além destas festas incluem-se no período do Inverno o magusto que é feito no dia de Todos os Santos³³⁹, ao contrário das povoações de outras partes do país que o realizam no dia de S. Martinho, e os rituais dos

333 As “loas” são discursos satíricos, de crítica social, que têm for finalidade pôr a descoberto comportamentos individuais sociais.

334 Cf. B. Afonso, «Máscaras e trajos carnavalescos», em *Brigantia*, Braga, 1981, p. 26.

335 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 289.

336 Cf. B. Pereira, *op. cit.*, p. 23.

337 Cf. J. Dias, *Rio d’Onor. Comunitarismo agro-pastoril*, *op. cit.*, p. 191. Este autor vê na participação dos rapazes na festa «um rito de iniciação à sociedade dos homens» e, portanto, um rito de puberdade.

338 Cf. *ibid.*, p. 189-190.

339 O ritual inicia-se na véspera do dia 1 de Novembro à noite com os “destrubios” que constam em derrubar carros e obstruir as ruas com paus e silvas. No próprio dia à noite, levam os rapazes, à mão, um carro para o monte, carregam-no com lenha, para depois no largo da povoação fazerem uma fogueira assarem as castanhas e saltarem por cima. No dia seguinte, dia de todos os santos, as castanhas descascadas ou, como também lhe chamam, os “bilhós”, são comidas, crendo as pessoas que desse modo se previnem contra as maleitas.

Diabos em Vinhais e do Diabo, a Censura e a Morte em Bragança, na quarta-feira de Cinzas, a seguir ao Carnaval³⁴⁰.



Os Diabos em Vinhais

Tanto o primeiro caso como o segundo apresentam afinidades, no entender de alguns autores, com o culto dos mortos. No ritual dos diabos, porque o problema da morte está presente em toda a cerimónia e, no segundo, por se realizar no dia dedicado aos defuntos e por apresentar como rito principal uma fogueira³⁴¹.

340 Em Vinhais e Bragança, na Quarta-Feira de cinzas, o Entrudo sai à rua sob a figura da Morte, personagem mascarado. Na primeira localidade a figura da Morte é acompanhada pelos Diabos, homens vestidos completamente de vermelho, dos pés à cabeça e com uma vergasta na mão e na segunda pela Censura e pelo Diabo.

Assim, na Quarta-feira de cinzas, percorrem as ruas de Vinhais, vários personagens mascarados: as figuras do Diabo e da Morte. Representando o Diabo os rapazes vestem um fato vermelho, completo dos pés à cabeça, cobrem o rosto com uma máscara feita do mesmo tecido, com dois chifres incorporados na extremidade superior, e usam um chicote na mão, um pau maleável ou um cinto de couro. A figura da Morte, representada por um rapaz ou homem, apresenta-se vestida de fato negro com os principais ossos do esqueleto pintados de branco, na parte da frente e detrás do fato, enverga uma máscara de lata pintada de fundo preto e com um desenho de uma caveira a branco, e usa uma gadanha na mão encabada ao contrário.

No mesmo dia, vagueia pelas ruas de Bragança uma figura mascarada, vestida com um fato, casaco e calças de lona oleada e pintalgado de preto e branco, máscara na cara, carapuço na cabeça e uma forquilha, ou gadanho, na mão. Nesta figura a máscara é a totalidade da figuração e daquilo que esta representa para a comunidade, ou seja, a Morte. Segundo o Abade de Baçal, a Quaresma, como uma velha escanzelada, oposta ao Carnaval, farto e libidinoso, associa-a frequentemente à *morte*. Qualquer elemento remete para esta imagem, pois a simbologia das cores, preto e algum branco, e do objecto que este personagem usa remetem sempre para o todo e nunca para um elemento isolado. A acompanhar este personagem saem à rua as figuras do Diabo e da Censura, vestidos de fato e máscara vermelhos e com chicote na mão. Porém, enquanto em Vinhais este costume se mantém vivo aumentando o número de mascarados no ritual, em Bragança está quase extinto.

341 Cf. Ernesto Veiga de Oliveira, *Festividades cíclicas em Portugal*, Lisboa: Dom Quixote, 1984, p.

É neste ambiente natural, cultural, e religioso, de festa e de uma permanente relação com a natureza que procuraremos compreender e encontrar o sentido das máscaras que são matéria da nossa reflexão. Para isso temos que nos situar neste contexto, pois, como diz M. Eliade, «não há outros meios de compreender um universo mental alheio, senão situando-nos dentro dele, no seu centro próprio, a fim de acedermos a partir daí, a todos os valores que tal universo comanda»³⁴².

Nas festas anteriormente referidas, do Natal à terça-feira de Carnaval, a máscara sai à rua, quase sempre, envergada pelos rapazes, independentemente da idade. Este costume em tempos era rigoroso, mas hoje, já sujeito a transformações, a população aceita de bom grado a presença de elementos femininos por detrás da máscara, pois, mais importante que o género é a realização da festa com a presença dos mascarados. Verificamos, deste modo, que por detrás da máscara pode estar um rapaz, uma rapariga, uma criança, um jovem ou um adulto, que festejar é também mascarar-se e que é no espaço e no tempo festivo que a máscara exerce as suas funções.

Mas, sempre dominadas pela fascinação e curiosidade, questionamo-nos: porque é que os homens se mascaram com uma figura de aspecto terrífico e diabólico? Será que a região, com as suas características naturais e culturais influenciam na escolha do tipo de máscara? Ou estaremos perante um produto do acaso e da imaginação como muitas vezes tem sido dito em jornais e revistas? Quais são as razões que levaram o homem trasmontano a elaborar uma figura simbólica?

Não sabemos se iremos encontrar respostas para todas as interrogações que vão surgindo, mas procuraremos, através do contexto etnográfico, abrir caminhos que nos permitam a compreensão e a interpretação do nosso objecto de estudo.

Sabemos, desde já, que as máscaras pertencem a uma determinada região e comunidade, que estas têm em comum elementos naturais e culturais que pertencem à caracterização global da região de Trás-os-Montes e que as festas em que figuram os mascarados se realizam entre o Natal e o Carnaval. Impõe-se agora, por estas razões e para uma análise semântica, conhecer as principais características das aldeias e das festas cujas máscaras são a razão da nossa investigação.

173. «O fogo acendido ritualmente na véspera de Todos os Santos e na noite do dia 24 de Dezembro é simultaneamente purgativo e regenerador».

342 Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano*, op. cit., p. 173.

3. Contextos de Mascaramento

Concelho de Vinhais

Ousilhão

- A festa do Santo Estêvão ou dos Máscaras

Vila Boa

- O Carnaval em Vila Boa

Rebordelo

- A festa dos Caretos, das Varas ou do Santo Estêvão

Concelho de Bragança

Salsas

- A festa dos Reis

Parada de Infanções

- A festa do Natal

Grijó de Parada

- Festa do Santo Estêvão

A festa de Aveleda

- A festa dos Rapazes

Varge

- A festa dos Caretos ou dos Rapazes

Concelho de Mogadouro

Bemposta

- A festa do Chocalheiro

Vale de Porco

- A festa do Velho

Concelho de Vinhais

Ousilhão



Ousilhão, pelas suas características locais e culturais integra-se no contexto geral da região transmontana. É uma aldeia com 190 habitantes, ocupando uma área de 1486 hectares. «Situa-se a sudeste de Vinhais junto à estrada nacional 316, distando cerca de 8 km, por estrada, da sede do concelho. A povoação fica localizada na vertente setentrional, para o rio Tuela do monte a que chamam Castro de Ousilhão»³⁴³. Delimita-se das povoações vizinhas através de “marcos” ou “fiéis” - pedras de xisto ou granito que, como vimos anteriormente, dividem propriedades e povoações. Participa da configuração geral do quadro natural da região de Vinhais e encontra-se na região norte conhecida como *terra fria*. As terras que envolvem a aldeia inserem-se num planalto preenchido por lameiros, povoado e serras envolventes ocupadas por uma grande extensão de terreno inculto de vegetação rasteira – estevas, urzes *alvarinha* ou *riádega*, rosmaninho –, denominadas “monte baldio”. De amplos horizontes, a paisagem é embelezada pelos prados férteis ou lameiros, que se situam perto da povoação e servem de sustento aos animais e onde crescem choupos e freixos que proporcionam morada para as cegonhas. A maior parte da terra arável da aldeia é aproveitada para a cultura do centeio e da batata. Usa-se como em outras povoações o sistema de afolhamento bienal³⁴⁴.



Aldeia de Ousilhão

343 *Plano Director Municipal de Vinhais*, IV, p. 15.

344 Cf. Sofia A. Maciel, *op. cit.*, p. 67.

A área habitada distribui-se pelos bairros de Fontão, Cabanelas, Campaço, Ameã, Bairro-de-Cima e Bairro-de-Baixo, em povoamento semi-disperso, servidos por caminhos que por sua vez dão ligação às pequenas explorações agrícolas. As casas, com rés-do-chão e primeiro andar, em geral dispostas em banda e de paredes-meias, são construídas em xisto da região. Abrigam sob o mesmo tecto, habitação, estábulos, celeiros e, por vezes, adegas. Junto das casas há quintais, cortinhas e hortas onde cada família planta legumes para uso caseiro. A maioria das habitações são antigas pelo facto de serem construídas em xisto e barro obrigam a constantes obras de restauro. Os interiores da habitação são sombrios e com pouca luz, mas as lareiras, sempre acesas no Inverno, para além de iluminarem proporcionam o encontro e o diálogo tornando-se, desse modo, o centro da casa. O facto das casas estarem juntas umas das outras e das ruas serem estreitas faz com que se estabeleça um contacto muito próximo entre vizinhos. O relacionamento com o exterior é feito preferencialmente com Vinhais e Bragança.

Com uma economia rural, a comunidade vive essencialmente da criação de gado e da cultura cerealífera. No entanto, quer uma quer outra são apenas meios de subsistência, pois não se encontram grandes terratenentes, somente pequenos e médios proprietários. Por estas razões, podemos dizer que «o povo depende das aptidões naturais dum solo fértil»³⁴⁵. Compreende-se, deste modo, que a posse da terra seja considerada na comunidade um bem económico e social, porque para além de garantir o sustento confere prestígio social.

O sistema de aquisição de terreno, em geral, é por herança ou por compra. Em Ousilhão, para além da terra, os castanheiros também são transmitidos por herança, independentemente do terreno onde estão integrados, a não ser o pequeno espaço em que caem as castanhas. Daí que encontremos na aldeia terrenos com vários castanheiros e vários proprietários. Os castanheiros são identificados através de um sinal pintado no tronco e têm uma importância fundamental na vida agro-pastoril desta colectividade. São considerados uma das principais riquezas da região, tanto pelo aproveitamento da madeira na construção das casas, para o fabrico de móveis ou para aquecer no Inverno, como pela venda da castanha no Outono e pelo sustento de pessoas e de animais. A madeira de castanheiro é ainda utilizada no fabrico das máscaras.

345 Cf. V. Taborda, *op. cit.*, p. 80.

Relativamente à propriedade comum, refira-se a existência, outrora, dos baldios onde se faziam as “roçadas”³⁴⁶. No entanto, hoje, devido ao povoamento florestal, estes, como já tivemos oportunidade de referir, passaram a ser propriedade do Estado, restando apenas o “moinho do povo”, como indício de uma organização social de tipo comunitário.

Nos trabalhos agrícolas ainda podemos observar vestígios de comunitarismo, nomeadamente nas segadas, na apanha do feno e na “matança do porco” através da entreajuda entre amigos e vizinhos. Qualquer uma destas actividades se desenvolve num ambiente ao mesmo tempo de trabalho, de harmonia e de troca afectiva. Obedecem a um ritmo próprio em horas e tarefas. Decorre como um autêntico ritual onde se comunicam mensagens relacionadas com o sobrenatural, o económico, o social e o lúdico e apresentam características comuns em toda a região trasmontana. Para as segadas e a apanha do feno é sempre contratada uma segadeira, num dia quente de Agosto, para que a palha esteja bem seca e se torne mais fácil de cortar. Ao fim do dia o trabalho transforma-se em convívio através da refeição realizada para o efeito.

A matança do porco, tal como em qualquer localidade, é uma actividade fundamental na economia de consumo e segue sempre os mesmos procedimentos, com as tarefas dos homens e das mulheres bem definidas e em ambiente de festa.

Outras actividades existem que implicam trabalhos durante todo o ano. Desde a preparação da terra para as sementeiras, passando pelas segadas até à cozedura do pão, desenvolvem-se uma série de tarefas que se distribuem pelas quatro estações. Assim, no fim do Inverno prepara-se a terra para as sementeiras que são feitas na Primavera, no Verão fazem-se as segadas e, já na transição para o Outono faz-se a colheita das castanhas e das nozes. Todas estas actividades, que exigiram sempre a participação colectiva – como acontece nas segadas, um tradicional trabalho comunitário com merenda, e em anos anteriores, com as famosas “cantigas das segadas”³⁴⁷ – com a presença de vizinhos, amigos e parentes, embora hoje seja menor, devido à introdução de máquinas em alguns trabalhos agrícolas e ao êxodo rural, culminam com a laboração do pão; este é um alimento fundamental na vida desta comunidade, quer pela sua importância nutricional quer como forma de dádiva aos vizinhos ou aos santos. Por isso, não há festa em que o pão não esteja presente ocupando nesta um lugar central

346 Cf. B. Afonso, «Roçadas e tradições comunitárias no planalto da Lombada», *op. cit.*, p. 10-11.

347 Cf. F. Martins, *op. cit.*, II, p. 558-559.

principalmente nas festas do Inverno. Assim acontece em Ousilhão: a magia e o mistério envolvem este bem que a natureza oferece ao homem em troca do seu trabalho e, por isso, o pão é um bem sagrado e respeitado.

Podemos concluir, de tudo aquilo que pudemos observar, que o pão, o vinho, a castanha, a carne de porco e a batata são os alimentos principais desta comunidade e fazem parte dos hábitos alimentares, dos costumes, das crenças e dos ritos agrários. A relação entre os alimentos e o trabalho que eles implicam reforça a atitude religiosa dos membros desta comunidade e as relações interpessoais. Deste modo se desenvolveu ao longo de gerações a cultura e a relação do homem com o meio.

Existem, como em outras partes de Trás-os-Montes, testemunhos da antiguidade desta cultura e relação, presente no terreno, no folclore, nas crenças, nos costumes e no comportamento do homem perante a vida e a morte.

No termo de Ousilhão há vários lugares com vestígios pré-romanos, que asseveram a antiguidade da ocupação deste território. O mais monumental será o monte do Castro, que como o nome indica é «um antigo povoado castrejo romanizado», situado a sul da freguesia, a uma altitude de 1078m. Conserva ainda hoje vestígios, podendo observar-se o «fosso do lado sudeste e boa parte das muralhas»³⁴⁸. Também chamado “Feira ou Toural dos Mouros”, a ele está associada «a lenda da moura a tecer que se ouve perfeitamente na manhã de S. João»³⁴⁹ e a lenda dos mouros que iam ouvir missa à capela do lugar da Torre³⁵⁰. Para além deste local, há ainda o castro de Santa Comba a poente da povoação e a noroeste do Castro, a uma cota mais baixa (917m), «povoado castrejo, sem marcas visíveis de romanização, ostenta ainda o fosso defensivo do lado norte, o espigão da muralha e diversos sinais de ocupação humana»³⁵¹.

Ainda no termo de Ousilhão existe uma fraga que se denomina Fraga da Vela ou da Ferradura, «com um sinal de ferradura bem nítido gravado no rochedo»³⁵², a propósito da qual ainda se conta hoje a seguinte lenda: «Que a ferradura fora gravada pela pata do cavalo de um mouro perseguidor de Santa Comba, que ao chegar à fraga dissera *abre-te*

348 Cf. Tarcísio Maciel, «Roteiro arqueológico», *op. cit.*, p. 87.

349 Cf. F. Alves, *op. cit.*, IX, p. 63.

350 Cf. *ibid.* A Torre ou Muradelhas é o local onde foi encontrada uma pequena ara, de pedra de talco da região, dedicada ao deus Laesus, que está depositada no Museu Abade de Baçal em Bragança, com a inscrição «ELANICUS TAURINUS LAESU VO (TUM) L (ibem) SOL (vit) - Elanico Taurino cumpriu de boa-mente a promessa feita ao Deus Leso».

351 Cf. Tarcísio Maciel, «Roteiro arqueológico», *op. cit.*, p. 87.

352 Cf. F. Alves, *op. cit.*, p. 643.

fraga bendita, que no mundo ficarás escrita. De repente a fraga abriu-se para recolher a Santa e livrá-la do mouro»³⁵³. Pelo mesmo autor é referida ainda a Fraga do Gato que segundo a imaginação popular contém um tesouro encantado³⁵⁴.

Como vemos, são vários os lugares nesta aldeia que testemunham a antiguidade do território e a imaginação do povo acerca desses lugares. Não é, por isso, de admirar que costumes e usos dos povos que aqui viveram e por aqui passaram se enraizassem na região e deixassem, como diz Belarmino Afonso, «a sua marca indelével no trabalho, na religião, no folclore, nas formas de vida social»³⁵⁵. As formas sociais que melhor expressam estas influências são, segundo Firmino Martins, as festas, nomeadamente as que pertencem ao ciclo do Natal, pois «o povo conserva ainda restos de antigos costumes que o tempo e o homem não puderam apagar»³⁵⁶.

A festa do Santo Estêvão ou dos Máscaras

Assim, todos os anos, nos dias 24, 25 e 26 de Dezembro³⁵⁷, o povo de Ousilhão repete as mesmas cerimónias e os mesmos ritos. Tudo se passa, como se fosse pela primeira vez, ou como se começasse tudo de novo, *in illo tempore*, com a «reactualização periódica»³⁵⁸ dos mesmos rituais. A festa é feita pelo povo e organizada pelos mordomos³⁵⁹ – quatro moços – que já ficaram incumbidos no ano anterior de realizar a festa no ano seguinte. Segundo o nosso informador, em anos anteriores, *a festa era organizada pelos rapazes de um dos bairros, mas, hoje, já não importa a que*

353 Cf. *ibid.*

354 Cf. *ibid.*, p. 501.

355 Cf. B. Afonso, «Dos regiones – una cultura el noroeste transmontano», *Antropologia-Etnografia*, Editorial Eusko Ikaskuntza, 6, 1988, p.181.

356 Cf. F. Martins, *op. cit.*, vol. II, p. 130-131.

357 Cf. Sofia A. Maciel, *op. cit.*, p. 83.

358 Cf. M Eliade, *O sagrado e o profano, op. cit.*, p. 98.

359 Quando os mordomos se eximem das suas obrigações os rapazes da aldeia fazem-lhe o enterro. Com todo o cerimonial armam um cadafalso, preparam um púlpito, os bancos e a estante para os ofícios. Preparam um “mono” – um boneco feito com palha e farrapos – e chamam os “padres” (homens trajados de padre) e os mascarados que gritam, cantam e dançam ao som do gaitero e ao mesmo tempo conduzem o cadáver (o mono) até ao cadafalso. Entoam de seguida o “ofício”. Quando este está terminado o pregador faz o elogio fúnebre - uma farsa em verso que faz rir à gargalhada os ouvintes -, de seguida lê o testamento e por fim, os elementos que participaram fazem a incineração do cadáver. Concluída a cerimónia comem e bebem até fartar. Este ritual acontece raramente, pois ninguém quer sujeitar-se a este levantamento social, mas o senhor Alberto Esteves lembra-se de participar num acontecimento destes. Diz ainda o nosso informador, que *nesse ano a festa não se fez e, por isso, a agricultura não deu nada, os frutos bicharam e os animais adoeceram.*

bairro pertencem os organizadores, dizendo ainda que, apesar de ter sofrido algumas alterações, a festa de Ousilhão, comparada com a festa das povoações vizinhas, é aquela que preserva a maior parte dos elementos tradicionais.

Tem como personagens principais um rei e dois vassais, quatro moços, um gaiteiro, um tamborileiro e um grupo de mascarados e como ritos cerimoniais a ronda – que integra o peditório e uma espécie de roubo simbólicos – a todos os moradores da aldeia, contando para o efeito com a presença dos mascarados, dos quatro moços, do gaiteiro e do tamborileiro – estes, indo de casa em casa dão as boas-festas acompanhados de música, dança e recebem em troca uma oferenda –; a missa celebrada ao Santo e a refeição cerimonial e colectiva que integra a bênção da mesa, a transferência de poderes e o leilão da mesa.



Os quatro moços, o gaiteiro e dois tamborileiros

No dia 24 de Dezembro o tempo festivo é anunciado pela presença de um gaiteiro que, vindo de fora da aldeia, desperta a povoação ao som da gaita-de-foles³⁶⁰ e permanece na aldeia durante os três dias para acompanhar todos os momentos da festa,

360 Cf. Francisco Prada, *Actas do Congresso*, p. 357-358. «A gaita-de-foles é um dos instrumentos mais antigos da tradição musical do norte e leste transmontano».

e termina na noite do mesmo dia com o encontro de quatro rapazes e dos “moços” que se juntam para ensaiar o dia seguinte – 25 de Dezembro.

No dia 25 de Dezembro à tarde inicia-se a ronda: os quatro moços, como se pode observar na foto acima, enfeitados com chapéus torneados na copa por uma fita de seda com as pontas pendentes sobre as costas, um bonito lenço de lã de cores garridas – vermelho e amarelo – também sobre as costas e atado à frente com um nó, de castanholas nas mãos, acompanhados pelo gaiteiro, os tamborileiros e por um numeroso grupo de mascarados, dão a volta às casas do povoado, entram, cantam, dançam e arrastam coisas dos lugares.



Grupo de mascarados a puxar um carro de bois

As casas já estão prontas para os receber. Previamente os donos prepararam uma sala, com uma mesa ao centro, coberta por uma toalha branca de linho e enfeitada com pão, vinho, doces vários e carne de porco, para onde se deslocam as pessoas que se encontram em casa a fim de receberem e acatarem em silêncio³⁶¹ o grupo que se

361 Cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 342. G. Dumézil, para justificar o silêncio nos rituais, apresenta uma

aproxima ruidosamente.

Em primeiro lugar, entram os quatro moços acompanhados dos músicos – tamborileiro e gaiteiro – e dançando em torno da mesa em movimentos circulares batem as castanholas e cantam as boas festas do seguinte modo:

*Estas casas são caiadas,
Mais por dentro do que por fora,
Muitos anos vivam nelas,
Os senhores que nelas mora.*

Em troca das boas festas os donos da casa oferecem dinheiro³⁶² ou fumeiro e demonstram agrado pela visita.

Terminada a cerimónia das boas festas, saem os moços e entram os “máscaras” – figuras estranhas, de aparência terrífica – de forma intempestiva e barulhenta formando um grupo de personagens não identificáveis³⁶³, que de tudo fazem para não passarem despercebidos.

Apresentam-se trajados com um fato de cores garridas – vermelho, amarelo e verde – feito de colchas de lã³⁶⁴, com franjas e capucho, que envolve toda a parte detrás da cabeça. De cajoto³⁶⁵ na mão, com correntes, chocalhos e campainhas presas em torno da cinta por um cinto de couro, emitem sons estridentes à medida que se movimentam. Calçam socos de madeira ou botas com polainas até aos joelhos e envergam uma máscara de madeira de castanho – figura de homem e figura de animal, ou figura de

solução fundada sobre a comparação dos mitos, nas sociedades indo-europeias, que diz que «uma das intenções do silêncio, é de concentrar o pensamento, a vontade, a palavra interior, e obter por esta concentração uma eficácia mágica que não tem a palavra pronunciada». É com base nesta interpretação que compreendemos o silêncio que existe em certos momentos do período festivo.

362 Com parte deste dinheiro os moços mandam cantar uma missa ao santo Estêvão e o restante gastam-no na animação e no divertimento.

363 Alberto Esteves, habitante de Ousilhão, diz que *em tempos só se mascaravam os do sexo masculino, não importando a idade. Agora, por falta de homens, também se mascaram mulheres*. Não vê nenhum problema nesta mudança, porque o que importa é que haja máscaras, sem os quais a festa não teria sentido.

364 As colchas são antigas, feitas em tear e pertencem à família do mascarado. O fato é confeccionado em casa, mas hoje já é difícil arranjar-los, devido à escassez das colchas.

365 Como referimos anteriormente, o “cajoto” é um pau que termina, geralmente, em forma de animal ou, como refere B. Afonso, por vezes «é mais alto que o homem e termina em arco ou é provido de muitos ganchos onde se penduram as ofertas» (*Máscaras e trajes carnavalescos, op. cit.*, p. 20).

homem com traços perversos e distorcidos –, com olhos vazados, pestanas e sobrancelhas gravadas a fogo, nariz adunco com narinas vazadas, boca serrilhada a fogo e, por vezes, língua pendente. Assim, umas apresentam uma serpente a sair da boca, da testa ou das orelhas grandes e ovaladas que saem debaixo do capucho, outras têm incorporado na testa da figura humana chifres, ou cabeças de animais nomeadamente cabras ou lobos. De um modo ou de outro, todas têm um aspecto terrífico e grotesco que causa um sentimento estranho a quem as observa.

Envergando a máscara o grupo chega, de forma ao mesmo tempo silenciosa e barulhenta, organizada e desorganizada. Em silêncio, porque não pronuncia uma única palavra, ruidosamente porque ao arrastar as correntes e ao movimentar-se desordenadamente os chocalhos e as campainhas que trazem à cintura emitem sons confusos e ensurdecedores. A sua postura é inconstante, pois tanto se colocam em frente daquele que o espera, obrigando-o a dar um passo para trás, como se atiram para o chão, num autêntico reboço. Benjamim Pereira descreve estes personagens do seguinte modo: «assumindo uma natureza diabólica, a sua aparição inquietante impõe pelo terror a presença de um ser que, momentaneamente, se coloca fora da lei e das convenções sociais, que escapa às normas quotidianas e autoriza tudo o que é interdito (...) e apresentam-se aos olhos das gentes das várias aldeias em que sobrevivem como uma verdadeira entidade mágica, sombria e inquietante, temida mas necessária»³⁶⁶.

Na verdade, só a experiência de quem vive esse momento comprova a descrição do autor. Tal como Otto diz a propósito da experiência do sagrado, vive-se «uma experiência terrífica e irracional, que faz despertar em nós o sentimento de medo, diante de um “*mysterium tremendum*”, diante duma “*majestas*” que exala uma superioridade esmagadora de poder»³⁶⁷. Os máscaras, anunciados pela caixa de rufo, brandindo uma bexiga cheia de ar e de cajoto na mão, despertam sentimentos e emoções, produzem e transformam comportamentos, uns esperados outros inesperados. Todos sabem que eles são capazes das maiores “tropelias”, no entanto, todos desejam a sua presença, porque o que emana da sua figura atesta a omnipresença do sobrenatural. Assim se compreende que entrem nas casas e gozem de uma plena liberdade, expressa nos gestos, por vezes obscenos, nas atitudes e no olhar que vem detrás da máscara. Assistimos, tal como os outros, com um respeito silencioso, à expulsão da dona da casa, ao espojar-se no chão

366 Cf. B. Pereira, *op. cit.*, p. 100 e 102.

367 Cf. R. Otto, *op. cit.*, p. 23-24.

de forma animalesca arrastando as correntes com movimentos descoordenados, ao arremedo da provocação perante um gesto ou um olhar e a insinuações de várias interpretações. Qualquer sinal proveniente de alguém seria motivo de atracção da “figura simbólica”, pelo que observámos nos espectadores um olhar envergonhado e um aparente alheamento.

Tal como entram nas casas, tropeçando e rebolando, assim saem a um ritmo instintivo, deixando para trás o rasto de um vendaval. A saída é desorganizada e apressada. Correm pelas ruas à deriva, aparecem em todos os cantos, arrastam coisas para fora dos seus lugares e saltam muros e janelas.



Os máscaras a correr pela aldeia

Quando passam por alguém, cercam a pessoa, de preferência mulheres ou crianças, saltam em torno dela e chapinham nos charcos de água que encontram. Conta o nosso informador, que se nesses dias não chover ou nevar, eles próprios fazem os charcos de água para molhar aqueles por quem passam. Deste modo, percorrem a povoação neste dia, sempre repetindo o mesmo cerimonial em grande algazarra e gritaria, soltando

gritos estridentes de *hi! gu! gus!*³⁶⁸, que ecoam pela povoação.

Terminada a ronda, já de noite, o povo junta-se para a “galhofa”³⁶⁹, na qual participam homens, mulheres e crianças. Todos de cara destapada e de traje mudado dançam até altas horas de madrugada.

No dia 26 de Dezembro, de manhã cedo, repete-se a ronda às casas que faltava visitar; novamente os quatro moços, o gaiteiro, os tamborileiros e o grupo de mascarados dão as boas-festas cantando do seguinte modo:

Levantem-se ó Senhores

Desses seus escanos dourados

Dai a esmola ao Santo Estêvão

Que ele lhes dará o pago.

Neste dia tudo se repete, o peditório, as boas festas, as pantominices, as brincadeiras e as momices, as comezainas nas casas visitadas. Terminada a ronda, por volta do meio-dia, moços e mascarados juntam-se na casa do “rei”³⁷⁰ e em seguida partem daí para a igreja, onde vai ser celebrada a missa, entre a 1 e as 2 horas da tarde, em honra do Santo Estêvão³⁷¹. No percurso, da casa do “rei” até à igreja organiza-se um cortejo. O gaiteiro vai à frente, a seguir os quatro moços e outras pessoas, depois o rei e os dois vassais e, por fim, os máscaras que não tendo lugar definido no cortejo continuam com as tropelias. À entrada da igreja, o Padre espera-os com água benta, com a qual asperge o rei e os vassais; dentro da igreja o “rei” ocupa um lugar central, junto do altar-mor ladeado pelos dois “vassais”; um dos moços tem a função de levar alguns pães de trigo, cozidos para serem benzidos durante a missa. Parte deste pão, chamado

368 Cf. F. Alves, *op. cit.*, p. 300. A propósito deste grito o Abade de Baçal diz que «era uma espécie de relincho de origem celta comum em toda a região norte de Espanha».

369 A “galhofa” é um baile realizado na Casa do Povo. Antes de se usar este espaço era feito nos currais, e acompanhado, segundo o nosso informador, *de uma rodada de vinho e de pão*. Um costume que desapareceu com o tempo.

370 O “rei” usa uma coroa, feita de papelão, guarnecida a ouro, um ceptro com uma fita de seda branca e uma laranja espetada na ponta. Os “vassais”, são dois homens e usam uma coroa mais simples e uma vara com fita de seda azul e a laranja espetada na ponta.

371 Santo Estêvão é um dos santos mais venerados na região. É invocado contra as doenças dos suínos, e por isso, a sua esmola é constituída na maior parte por carne de porco. Em Ousilhão é o padroeiro das árvores de fruto.

“pão bento”, será distribuído na refeição colectiva e o restante é guardado cuidadosamente em casa pelo seu carácter curativo e protector sendo, sempre que necessário, «dado aos animais domésticos para os livrar da doença, principalmente do mau olhado»³⁷². Quanto ao gaitero em tempos não tinha lugar na igreja, porém, hoje a sua presença é aceite. E os máscaros? A estes é interdita a entrada, ficando neste período religioso quietos, sossegados e escondidos.

A cerimónia religiosa termina com uma procissão em torno da capela na qual participam todas as pessoas que se encontravam na igreja e é seguida da organização da Mesa do Santo Estêvão ao ar livre. Durante o período de preparação os máscaros fazem brincadeiras, correm e saltam por todo o lado.

A mesa é montada, fora da igreja ou noutra espaço da aldeia, com tábuas cobertas de toalhas brancas de linho; nela são dispostas diferentes coisas, conforme as ofertas – pão de trigo, vinho, fumeiro, doces, fruta – sendo o pão e o vinho os alimentos principais; num dos extremos da mesa é colocada uma mais pequena com vinho generoso, pão-de-ló e outras iguarias, nela ficando o Padre à cabeceira ladeado pelo rei e este pelos vassais; em volta da mesa grande estão primeiro os homens, depois as mulheres e as crianças. Dois dos moços distribuem o pão bento por todas as pessoas que se encontram no local e os outros dois o vinho; depois de comerem o pão e beberem o vinho, é benzida a mesa pelo Padre e rezadas algumas orações por algumas intenções especiais. Neste momento, os máscaras não podem estar presentes. Após a bênção da mesa, o Padre faz a transferência de poderes do velho para o novo “rei” do próximo ano, trocando as coroas. Os presentes, agora já acompanhados pelos máscaros, saúdam o novo “rei” batendo palmas e proclamando vivas. Terminado este ritual um dos quatro moços pegando num cálice de vinho, que vai ser bebido por ele e por quem arrematar a mesa, procede ao leilão; o leilado vai para quem oferecer mais dinheiro que será para fazer a festa do ano seguinte. No fim de todo o cerimonial, o novo “rei”, ladeado dos novos “vassais” e seguido pelos máscaras, é acompanhado até casa, onde oferece pão e vinho a todos aqueles que o acompanham.

No intervalo que vai da refeição colectiva até ao baile, os mascarados continuam em correria pela povoação a assustar as pessoas, entrando nas casas de forma intempestiva e fazendo as maiores tropelias, acompanhadas de pequenos roubos, sendo

372 Cf. B. Pereira, *op. cit.*, p. 66.

neste período de tempo que, por vezes, sobem para cima de carros de bois e proferem os famosos discursos satíricos, ou loas, sob forma de sanções sociais. Os discursos são feitos acerca de pessoas da terra e põem a descoberto comportamentos sociais e individuais que surpreendem o mais recatado.

De facto, tudo é permitido ao mascarado, desde o discurso ao gesto e à acção.

À noite as pessoas juntam-se novamente para a galhofa, agora com o novo “rei” e os novos “vassais”, os moços e os músicos. Os mascarados, agora com a cara destapada, juntam-se aos outros – homens, mulheres e crianças – e bailam até de madrugada; alguns, entregues à bebida e à comida, a Baco (ou Dioniso), adormecem por ali, na casa do povo ou em outro canto mais ou menos confortável.

No dia seguinte é a desolação: de rostos descobertos, cansados e atordoados todos voltam ao normal, à lida do trabalho, ao ritmo do dia-a-dia, deixando para trás o reino do barulho, da anomia, da confusão³⁷³. E a máscara? Esta volta para o seu lugar e lá, de forma contínua, exerce, pela ausência, o seu fascínio e eficácia durante o resto do ano, sobre o pensamento dos que acreditam no seu poder simbólico.

Com efeito, a potencialidade simbólica da máscara não se esgota na determinação do seu lugar ou das suas funções na festa, ela está sempre presente, em significado, nas atitudes e comportamentos do dia-a-dia; por estas razões, ela abre-nos novas perspectivas de análise e de interpretação, agora como um objecto, cuja função simbólica está para além do tempo festivo. Mas nem sempre a máscara foi pensada fora do contexto em que figura, fora da história que a determina, pois o significado que, em geral, lhe é atribuído enraíza-a na tradição, solidificando-a e limitando-a aos rituais em que se integra³⁷⁴, impedindo-a de revelar uma nova significação, como veremos oportunamente.

373 Cf. B. Afonso, «Máscaras e trajes carnavalescos», *op. cit.*, p. 35.

374 Cf. M-M. Thiollier, *Dicionário das religiões*, Porto: Editorial Perpétuo Socorro, s/d., p. 237-238. Desde a «antiguidade que a máscara se encontra relacionada com aquilo que se pode chamar a outra coisa, o mais além, os espíritos ou os deuses (...) ora associada às cerimónias agrárias, apelando às divindades da vegetação (...) ora evocando tempos míticos, a máscara representa os antepassados, os totens, ou os grandes deuses. Por isso, o cristianismo teve sempre uma certa desconfiança vendo nela qualquer coisa de demoníaco e um vestígio do paganismo».

Vila Boa



Aldeia de Vila Boa

O Carnaval em Vila Boa

Vila Boa de Ousilhão, situada na encosta da Serra de Nogueira, apresenta, pela proximidade com Ousilhão, as mesmas características naturais e culturais; é rica em vegetação e destaca-se principalmente pela grande extensão de castanheiros. Com uma economia de subsistência, esta comunidade vive quase exclusivamente da agricultura, do pastoreio e de algum artesanato nomeadamente as mantas, tapetes, sacos feitos de lã, os socos e as máscaras. Hoje, tal como acontece um pouco por todo o nordeste transmontano, assiste-se à desertificação da aldeia, pelo que estas actividades tendem a diminuir³⁷⁵. Apresenta um povoamento concentrado constituído por um núcleo habitacional – o *povo* – e três bairros dispersos, os bairros d'além, e uma via pública

³⁷⁵ Exceptuando as máscaras, que continuam a ser esculpidas por artesãos locais, tanto para figurarem na festa do Carnaval como para serem vendidas, as outras actividades já não se verificam.

principal – o *auditório* – onde se discutem os principais assuntos da comunidade³⁷⁶.

Tal como em Ousilhão, a aldeia de Vila Boa também possui as suas máscaras, mas em vez de figurarem no Natal, 25 e 26 de Dezembro, saem à rua no Carnaval³⁷⁷.



Caretos (Foto de Luís Vale)

De aparência primitiva, os Caretos de Vila Boa apresentam-se nesta localidade, no dia do Entrudo, representados pelos rapazes; estes, à semelhança do que se passa em

376 Informações de Luís Vale, residente em Vila Boa. Bilhós é o nome atribuído às castanhas assadas e descascadas e também alcunha dos habitantes de Vila Boa.

377 Conforme as informações dos Senhores Manuel e Ana Pereira, habitantes de Vila Boa, a *festa dos mascarados*, antigamente, realizava-se no Natal, no dia do Santo Estêvão. Agora, já não é como dantes, os rapazes juntam-se e mascaram-se no Entrudo. O facto dos mascarados com esta simbologia figurarem no período do Carnaval é interpretado por nós, como uma escolha do momento mais adequado à manifestação simbólica. Os homens precisam da história para tornar mais verdadeiro o mistério da sua existência, para que a força da sua crença seja ao mesmo tempo misteriosa e real. O ciclo de Inverno, por ser, em sociedades agrárias, um período de descanso, de agradecimento e de preparação, é também a época mais indicada para a festa e para o estabelecimento de relações entre os vários níveis da realidade. Daí que todos escolham este momento para congregarem as suas forças, pois a unidade e coesão torna mais forte o sentimento e a acção.

Ousilhão, envergam o fato de Careto, com as mesmas características dos Máscaras de Ousilhão, e assumindo as características simbólicas da máscara e da indumentária, percorrem em todas as direcções as ruas da povoação; neste percurso correm, saltam, tiram objectos de lugar e entram nas adegas para beber. O espectáculo do movimento provocado por estes personagens, juntamente com o ruído dos chocalhos, cria um ambiente fantástico e incita à euforia e à diversão. Dificilmente estão sossegados: ora perseguindo as raparigas, que gritando se refugiam nas casas, ora fazendo arremessos contra aqueles que os observam, ou atirando-se para o chão em jeito selvático. Desta forma, assumindo comportamentos inesperados, os Caretos de Vila Boa, transformam o espaço e convidam-nos a participar no Entrudo, numa experiência mágico-religiosa. Luís Vale, de Vila Boa, diz que *nesta tarde tudo, ou quase tudo é permitido, ninguém leva a mal (...); toda a gente sai à rua, exceptuando os mais tímidos ou aqueles que têm medo dos máscaras (crianças, velhos e algumas mulheres).*



Grupo de Caretos (Foto de Bruno Sousa)

À noite, depois da ceia, e ainda sob o efeito do mascaramento, um rapaz solteiro usando um embude (funil grande) e situado num ponto alto da aldeia anuncia os

casamentos, primeiro com uma quadra introdutória e de seguida estabelecendo o contrato simbólico:

*«Palhas alhas leva-as o vento
vamos fazer os casamentos...
quem os não quiser aceitar
venha cá para os descasar*

ou

*Palhas alhas leva-as o vento
vamos fazer os casamentos...
quem os não aceitar
vai à feira de Vinhais a trocar*

Os rapazes que lá se encontram, impacientes e em coro, vão soltando vivo-ó-ó-ó...

Entretanto, as raparigas vêm para a janela das suas casas para ouvirem qual é o seu “home”.

*O Tonho da ladeira
gosta do assim-assim...
com quem o hemos de casar?
Co’a filha do Benjamim...*

- Vivo-ó-ó-ó... - gritam os rapazes em grande algazarra.

E assim continuam os casamentos até todos os pares da aldeia estarem casados.

Com os casamentos acabados é a debandada para ir deitar o “Entrudo fora”³⁷⁸.

Com efeito, o Carnaval de Vila Boa, devido à analogia com as festas do Natal, representa um tipo de Entrudo diferente daqueles que ocorrem na maior parte do país.

378 Informações de Luís Vale, de Vila Boa, a quem pertencem também as fotografias referentes ao Carnaval nesta localidade.

O conhecimento que temos vindo a desenvolver sobre a temática da máscara, na região de Trás-os-Montes, leva-nos a estabelecer algumas diferenças entre o acto do disfarce carnavalesco e o do mascaramento. Assim, entendemos que estes comportamentos, aparentemente idênticos nas suas razões, se regem por códigos culturais e psicológicos diferenciados. O disfarce consiste, no nosso entender, na transformação do género masculino em feminino e vice-versa, do jovem em velho, na troca de papéis e inversão de estatuto. Pelo disfarce os homens representam cenas do quotidiano, familiares ou cívicas, por vezes de influência histórica, ornamentando carros e trajando vestimentas, de forma circunstancial. A continuidade da acção está presente apenas no gesto da repetição do disfarce e da celebração do Entrudo. Aqui, a máscara que cobre o rosto pode ser qualquer uma, não importa o material de que é feita. Desde um pano, alguma coisa para cobrir os olhos, até à pintura e ao enfarruscamento, tudo serve para o disfarce. Neste sentido, não existe um objecto-máscara que se possa revelar com o poder de um símbolo autêntico. Temos apenas uma panóplia de figuras mascaradas que em conjunto dão forma a um cortejo e isoladamente representam as figuras que evidenciam.



Madamas de Via Boa

É com estas características que, um pouco por todo o país, se celebra o Carnaval, através de um conjunto de comportamentos, isolados ou organizados em cortejos, dando aos homens a possibilidade de se disfarçarem e se transformarem em alguma coisa que é da sua vontade. O cortejo é, nesta organização carnavalesca, o ritual por excelência.

Pode ser constituído por figuras históricas ou evocativas, de luxo, obedecendo a uma lógica de organização, como acontece em Ovar, Nazaré e outros lugares e à semelhança do Carnaval brasileiro, ou simplesmente seguir a espontaneidade das vivências do dia-a-dia. De um modo ou de outro, os homens submetem-se à figuração, para através dela evidenciarem comportamentos que noutras circunstâncias se ocultariam. Cremos, então, que ao disfarce subjazem a vontade instintiva de evasão e a necessidade humana de sentir a experiência de ser outro, resultando daí, como pudemos constatar pela observação directa no local, a transgressão das virtudes morais e cívicas e o esforço do homem em «sair da sua própria história»³⁷⁹. Para isso o disfarce, a transgressão e a transformação apresentam-se como os mecanismos simbólicos mais eficazes.



Exemplo de disfarce: *Marafonos* de Vila Boa

Deste cortejo faz parte um boneco em tamanho natural, feito de palha e vestido com roupas velhas ou coloridas, conforme as localidades a que se dá o nome de Entrudo, como acontece em Vilar de Perdizes (Montalegre), em Seixas e Moimenta da Raia (Vinhais), ou de João, na região do Porto. Este boneco, personificando o Entrudo, era na aldeia de Seixas (Vinhais), segundo Ernesto Veiga de Oliveira, transportado pelas povoações num carro ornamentado, seguido de chocalhadas e alvo de bombas, atiradas pelos rapazes da aldeia. Noutros lugares era transportado a cavalo como em Vila da Ponte, (Montalegre) ou às costas de um mascarado. Segundo o autor referido, os

379 Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano*, op. cit., p. 26.

bonecos carnavalescos e as cerimónias de destruição que lhes estão associadas – enterro do Entrudo, queima de Entrudo – são apenas «criações de *abstractum* meramente psicológicas, manifestações de instinto lúdico»³⁸⁰ e segundo o Abade de Baçal, estes rituais permitirão aos homens mais facilmente jejuar³⁸¹. Seja como for, corporiza o Entrudo e mostra como as comunidades se comportam psicologicamente face ao tempo e a alguma coisa que nas suas mentes persiste em existir – a força da simbologia.

A par do disfarce carnavalesco, temos o mascaramento que integra as máscaras do período do ciclo do Inverno, presentes no Carnaval, mas próprias das festas dos Rapazes e do Santo Estêvão. Neste sentido, os Caretos de Vila Boa pertencem ao que denominamos de mascaramento.

Assim, profanos na aparência, os Caretos expressam em simbologia valores de uma atitude religiosa, presente na potência que emana dos mascarados e na atitude de reconhecimento por parte da comunidade. Tal como os símbolos que usam, estes mascarados não desaparecem da estrutura psíquica das pessoas que acreditam na sua função. Assim, seja no Entrudo, seja no Natal, eles aparecem para dar alento à imaginação e denunciarem a necessidade humana de pensar simbolicamente.

Tal como acontece nas festas do Natal, em que os mascarados concorrem com rituais próprios da religião cristã, no Entrudo os Caretos ligam-se e assumem as características deste tempo, daí que se encontrem diferenças nos rituais deste dia e os do período do Natal. De comum têm as rondas, voltas dadas à povoação por estes personagens, pedindo esmola e simulando o roubo, e as loas, de diferente, os testamentos e casamentos.

Os testamentos, apresentados em texto, prosa ou quadra popular, representam a voz do povo e o espírito crítico, muitas vezes pela voz dos animais. São quase sempre «chistosos e públicos (...) são modos humorísticos, atenuados, indirectos e gerais do controlo social da vindicta pública que (...) atestam a unidade e a coesão do agregado social»³⁸².

Os casamentos feitos pelos rapazes ou moços, na noite de Entrudo, em volta de uma grande fogueira, ou de um ponto mais alto da povoação, são actos de união fictícia e de crítica social. O casamento é feito entre rapazes e raparigas, entre velhos e novos,

380 Cf. E. V. de Oliveira, *op. cit.*, p. 43.

381 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, XI, p. 73.

382 Cf. E.V. de Oliveira, *op. cit.*, p. 27-28.

muitas vezes sem o conhecimento destes ou com o seu descontentamento. O objectivo é sempre o mesmo: diversão, crítica e controlo social. Após o casamento e com o mesmo tom satírico, como podemos ver no exemplo que se segue, é distribuído um dote:

«Que dote se lhes há-de dar? Ululam eles:

Uma terra no Cicrão

Que não dá palha nem grão.

Uma terra no Lajedo

É boa: canta lá cuco cedo.

A burra branca e cega dos Bernabés

Para que nem ele nem a burra tornem cá a pôr os pés»³⁸³.

Desta forma, distribuindo terras infrutíferas, ou alguma coisa menos boa, os casamentos e os dotes aparecem no Entrudo como formas de crítica social. A juntar a estes acontecimentos existem as loas, versos satíricos que põem no espaço social as cenas do dia-a-dia, aquelas que, de alguma maneira, retratam situações ridículas³⁸⁴ e a tradição oral, como testemunho da força mágico-religiosa que o Entrudo imprime na atitude das pessoas. O Carnaval prolonga na actualidade, pela via da oralidade, crenças e superstições de natureza mágico-religiosa³⁸⁵ e os mascarados pela sua acção reactualizam-nas.

383 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 322

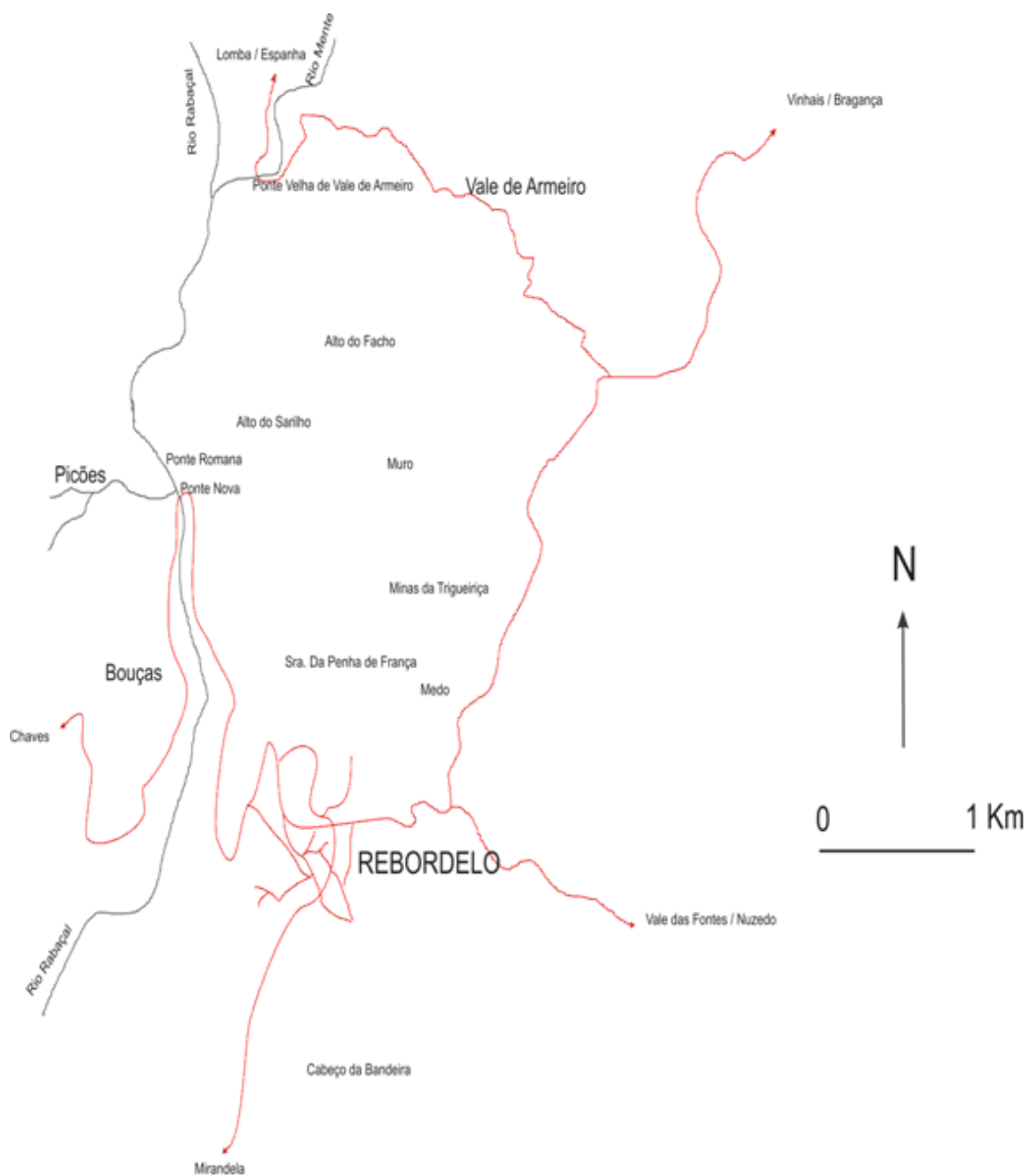
384 Cf. M. Carlos Patrício, *op. cit.*, p. 45. Este autor lembrando *O Dia a dia dos Anos 50 numa Aldeia de Vinhais* (Nuzedo de Baixo) retrata algumas situações que ocorrem «durante a leitura das loas»:

- Era a mulher que tinha deixado a galinha morta dentro dum tacho no cimo das escaleiras e, quando voltou, com a água a ferver, para depená-la, a viu correr pela rua abaixo!...

- Era o burro que se tinha espantado quando a albarda, mal apertada, lhe escorregou até ao rabo e a cilha lhe tocou nas partes desatando aos coices e malhando a carga e o dono no meio do rilheiro!.

385 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 322. «Não se deve comer caldo dia de Entrudo, porque mordem os mosquitos todo o ano; deve-se aspergir as capoeiras dia de Entrudo ou na véspera com caldo de chouriço para evitar que as raposas venham comer as galinhas; deve-se lançar caldo nos poços dia de Entrudo para fazer calar as rãs que neles coaxa; deve-se deitar as galinhas a chocar dia de Entrudo por um borracho, na persuasão de que os ovos serão todos beneficiados e darão óptimo resultado; não se deve fiar dia de Entrudo por crer que os ratos comerão todo o fiado durante o ano; não pode folgar com Cristo quem brinca com o diabo (...) Na Quarta-feira de Cinzas as mulheres não se penteavam e andavam sempre de lenço na cabeça como quem anda de luto».

Rebordelo



Rebordelo é uma das maiores freguesias do concelho de Vinhais, com 828 habitantes, compreende os lugares de Rebordelo e Vale de Armeiro e cobre uma área de 2215Km quadrados³⁸⁶. Dista cerca de 28 km da sede do concelho, fica situada na margem esquerda do rio Rabaçal e beneficia do encontro de três eixos viários de importância regional, que permitem a ligação desta aldeia às localidades de Chaves, Mirandela e Vinhais, praticamente equidistantes.



Aldeia de Rebordelo

Situada nas proximidades do vale de Mirandela a povoação de Rebordelo usufrui da orografia, clima e vida vegetal característico do território ocupado por aquele vale. O aspecto dominante desta região é de superfícies onduladas e vales largos, com afloramentos de grandes penedos de formas variadas, modificando-se quando nos aproximamos do Rabaçal, onde o trabalho da erosão é mais intenso e o rio corre num vale encaixado, com margens abruptas, cobertas de penhascos e vegetação arbustiva. O clima apesar de apresentar afinidades com a denominada região da *terra quente*, é de temperaturas irregulares, muito seco, podendo em certas alturas pôr em risco as culturas mais delicadas. A povoação de Rebordelo, comparada com a parte norte e fronteira de

386 Informações de www.vinhais.com. (31.01.08).

Vinhais, região de *terra fria*, apresenta Invernos mais temperados e um clima mais ameno, dentro do rigor climático transmontano. As culturas são, então, mais de *terra quente* do que de *terra fria*, não faltando, por estas razões, a vinha e a oliveira. Para além disso o terreno, irrigado por ribeiras, é propício à cultura de produtos hortícolas, fruta e cereais. A distribuição das culturas faz-se em função da «topografia, da exposição ao sol, da vizinhança da água e das habitações»³⁸⁷, tal como acontece um pouco por todo país. Junto às casas estão as “cortinhas” e as hortas. Fora do núcleo habitacional, nas encostas viradas ao sol, ficam as vinhas, e nos socalcos das margens do Rabaçal, as oliveiras.

A principal actividade da população é a agricultura e pecuária, com destaque no primeiro caso para a produção de vinho e de azeite e no segundo para a criação de gado bovino, caprino e asinino. Este último tem um papel fundamental na realização de trabalhos agrícolas, em especial nos lugares onde não é possível usar as máquinas agrícolas. Por esta razão, quase todos os agricultores têm um asno. Os produtos são para consumo próprio, apenas os excedentes são vendidos – para a Adega vão as uvas, para o Lagar as azeitonas e para a feira, realizada no primeiro dia de cada mês, os produtos que podem ser vendidos neste espaço comercial.

Na realização dos trabalhos agrícolas, a comunidade conta, para além da maquinaria e dos os animais, alguma ajuda de familiares e vizinhos. De todas as actividades, a apanha de azeitona e as vindimas são aquelas em que, ainda hoje, podemos encontrar evidências de relações de entreajuda e, portanto, vestígios de algum comunitarismo. Tanto as vindimas – desde a preparação dos lagares, cubas e cestos até à vindima – como a apanha da azeitona – desde o momento em que se colhem até à transformação em azeite – são momentos importantes na vida desta povoação, tanto porque são uma boa base de rendimento económico, como um bom pretexto para a convivência social.

Estas variáveis, naturais e culturais, conferem a esta povoação a sua particularidade e situam-na no âmbito das sociedades, cuja principal actividade é a agricultura. Assim, por um lado, a existência de uma feira, concentrando na aldeia pessoas vindas de outras partes do concelho e, por outro, a localização, criam as condições para heterogeneidade social e conseqüente desenvolvimento de relações

387 Cf. V. Tabora, *op. cit.*, p. 80. A caracterização natural de Rebordelo é feita com base em dados recolhidos na obra deste autor e na nossa experiência no terreno.

sociais mais alargadas. As diferentes relações trazem novas ideias e novas acções provocando na aldeia, de uns anos para os outros, alterações significativas, quer na fisionomia do burgo, com a construção de novas casas acusando a influência da emigração, quer no aumento do êxodo rural, com a saída diária de um elevado número de residentes para trabalhar nas vilas circundantes. Estes factos conferem à aldeia uma caracterização sociológica específica distinguindo-a das outras povoações do concelho, eminentemente agrícolas e com mais homogeneidade social.

A reforçar esta especificidade, a povoação de Rebordelo integra na sua estrutura social hábitos e costumes da comunidade judaica, presentes na liturgia criptojudáica e na existência ainda actual de uma habitação identificada com a cruz de David, como se pode observar na foto que apresentamos.



O Abade de Baçal, na obra *Memórias Arqueológicas-Históricas do Distrito de Bragança* dedica o tomo V aos judeus comprovando através de documentos a sua presença em Bragança e as acções que foram infligidas contra este povo. Segundo o autor, os judeus ter-se-ão estabelecido neste distrito desde o princípio da monarquia portuguesa. Por outro lado, Manuel da Costa Fontes mostra na liturgia oral, nomeadamente em algumas orações de Rebordelo, que elas constituem «variantes de preces que se encontram em processos inquisitoriais dos séculos XVI, XVII e XVIII. Algumas são exclusivamente criptojudáicas, outras são adaptadas de orações paralitúrgicas cristãs eliminando todas as referências ao Nosso Senhor, Nossa Senhora e Espírito Santo, Santíssima Trindade e aos Santos:

Exemplo de sincretismo:

Co'as armas do grande Deus

Os meus filhinhos andem armados,

Com o cordão do profeta Elias arroxados.

Não sejam presos, nem mortos, nem marmurados,

só do verdadeiro Deus favorecidos.

De criptojudáismo:

*Com as armas de Daniel vou armado,
com o manto do Senhor acompanhado,
para não ser morto, nem ferido, nem cativo,
só ser do Senhor favorecido.
O Senhor nos favoreça em bem.
Amén, amén, Senhor»³⁸⁸.*

Refere ainda Costa Fontes que «apesar do édito de expulsão de 1497, segundo o qual todos os judeus que não se convertessem ao cristianismo teriam de sair do país, ainda existem pequenos núcleos de criptojudéus em Portugal»³⁸⁹, e Rebordelo seria um deles, como podemos ver na quadra que se segue:

«Estripa-vogas de Cernande,
Judeus de Rebordelo.
Saias altas de Frades
E balfurinheiros de Nuzedo sub Castelo»³⁹⁰.

Com efeito, apesar da relativa influência que os judeus possam ter exercido sobre a atitude cultural das pessoas, parece-nos provável a interiorização espontânea de alguns costumes e hábitos. Por estas razões, os judeus representam no sistema cultural da

388 Cf. Manuel da Costa Fontes (Kent State University), *O justo Juiz e a Inquisição em duas orações Criptojudáicas de Rebordelo*, p. 2-3.

389 Cf. *idem*, *Dois novas orações criptojudáicas de Rebordelo*, in «Ecos de uma viagem», Gávea-Brown: Providence, Rhode Island, p. 37. «O criptojudáismo nasceu em Portugal, por volta de 1497, no reinado de D. Manuel, como consequência da expulsão dos judeus de Portugal. Aqueles que não quisessem ir embora teriam que se tornar cristãos-novos. Estes oficialmente eram cristãos, mas no interior das suas casas mantinham-se fiéis à sua fé e continuavam com as suas práticas secretamente (...). D. Manuel, como afirmam os documentos, impediu que a Inquisição se implantasse em Portugal para protecção destes homens em conversão (...) A Inquisição veio para Portugal após a morte do monarca e começou a exercer as suas funções em 1540. No período do domínio filipino em Portugal, muitos dos cristãos-novos aproveitaram para emigrar e a palavra “português” passou a ser sinónimo de “marrano” ou “criptojudaico”».

390 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 259.

população um papel relevante, na medida em que passaram a fazer parte da história de Rebordelo. Daí que tenhamos que os considerar quando queremos compreender a atitude religiosa e as diferentes manifestações simbólicas desta população. Ainda hoje se ouve falar sobre os “marranos” e do bairro onde eles viviam – *costumavam viver separados, na rua dos Batoques, antes conhecida como a rua dos judeus*³⁹¹.

Todos estes dados são importantes para o conhecimento da população, das relações interpessoais que se foram desenvolvendo ao longo dos tempos e das diferenças sociológicas entre as pessoas de Rebordelo e as de outras aldeia do concelho, as quais não têm registos desta presença. Na verdade, percebe-se nos comportamentos uma certa aptidão para o negócio. Ora, sabemos que era característica dos judeus a dedicação ao comércio como confirma o Abade de Baçal no tomo V da sua obra e o interesse por actividades que permitissem o desenvolvimento económico. O facto de se fixarem na aldeia de Rebordelo, assim com em Chacim, concelho de Macedo de Cavaleiros, deve-se, segundo alguns autores, à existência da indústria da seda. Há documentos que comprovam a existência desta indústria na aldeia de Rebordelo, com particular atenção à criação do bicho-da-seda em amoreiras, bem como em Chacim como se pode observar através de uma visita ao Museu do Real Filatório.

Outra característica da comunidade de Rebordelo é a sua atitude profundamente religiosa. Esta está subjacente a todas as acções, quer naquelas que são explicitamente religiosas, quer nas que, em aparência, se manifestam profanas. Em qualquer uma delas a fé³⁹², a crença, a superstição e a lenda³⁹³ convivem de forma harmoniosa sem atritos ou discriminações³⁹⁴. Porém, é nos momentos festivos que a religiosidade mais se

391 Cf. M. C. Fontes, *op. cit.*

392 www.vinhais.com.pt. Junta de Freguesia de Rebordelo. O ritual da “Encomendações das Almas” comprova a crença na imortalidade da alma: «Na Quaresma as pessoas reuniam-se nas encruzilhadas com a intenção de pedir a quem dormisse que rezasse pelos que já tivessem feito a viagem para o além».

393 Cf. *id.* «Lenda de Nossa Senhora da Penha de França: Nossa Senhora veio de Espanha montada numa burrinha, atravessou a fronteira de A Trave, que dista cerca de 25 quilómetros de Rebordelo e entrou naquela aldeia. Quando chegou ao rochedo, apercebeu-se de que os mouros a queriam perseguir e conduziu a burrinha para a íngreme rocha. O animal à medida que trepava ia gravando no fraguado as ferraduras das suas patas. Foi trepando até que o rochedo abriu uma fenda por onde a Virgem sumiu».

«Lenda da Fraga da Moura: Junto à ponte do rio Baçal existe a “Fraga da Moura”. Lá dentro tem um salão muito grande – que não se sabe aonde vai dar; alguns dizem que vai dar à ponte de Vale de Armeiro – onde vive uma princesa moura, encantada sob a forma de uma cobra, a guardar muitas riquezas em ouro. Quem lá entrar e lhe tocar desfaz o encanto e fica muito rico, mas nunca ninguém conseguiu correr esse caminho. Quem o tentar correr até ao fim, não volta mais. Quem espreitar de fora, vê lá dentro muitos morcegos que estão a ajudar a guardar o tesouro».

A Fraga da Moura é uma gruta natural com interesse arqueológico, uma vez que evidencia sinais de ocupação humana, patente em vestígios de existência de uma porta que lhe dava acesso.

394 Cf. *id.*, «Amansar uma criança: Deitá-la em cima do altar depois do baptismo.

- Ar ruim: 1) Talhá-lo defumando a pessoa 3, 5, 7 ou 9 dias seguidos, acompanhando o acto com

evidencia e Rebordelo é das aldeias transmontanas que apresenta o maior número de festas. Além do Carnaval, Páscoa, do Santo Padroeiro, Fiéis Defuntos e Natal, comuns a toda a região, conta ainda com as festas de São Venâncio, no dia 18 de Maio; de São João e Coração de Jesus, no dia 24 de Junho; de São Pedro, no dia 29 de Junho; de São Lourenço, no dia 10 de Agosto; de Nossa Senhora da Penha de França, no dia 15 de Agosto; da Nossa Senhora da Conceição, no dia 8 de Dezembro e da festa do Ramo, “O Acto da Criação”, representado no dia 25 de Dezembro. Como vemos, em quase todos os meses há uma festa, mas a que merece a nossa atenção é a festa do Natal, por incluir o acto do mascaramento.

dizeres apropriados; 2) À meia-noite, levar a criança à fonte e esparrinhar água por cima do seu corpo, virar a mesma para as estrelas e dizer:

“Ar vejo,
Lua vejo,
Estrelas vejo:
O mal do meu corpo
Para trás das costas o despejo.”

Em paga, a criança terá de olhar, ao menos uma vez por ano, pelos ralos do lenço, para as Cinco Chagas (provavelmente a Ursa Maior) e rezar uma Avé-Maria até que morra.

- Bruxedo: Como prevenção: 1) Pôr dois ramos de fiolho debaixo do travesseiro ou aos pés, em forma de cruz; 2) Trazer alho no bolso e comê-lo dizendo o refrão:

“Comer alho com cascalho,
E beber vinho por cabaça,
Não há mal que te faça.”

3) Queimar certas ervas aromáticas colhidas em noite de São João.

- Cabeça (dores de cabeça): Colher um ramo de cravos no dia de São Pedro e colocá-lo no altar onde se celebra missa. Finda esta, guardá-lo em lugar seguro. Quando a dor vier, fazer um defumo com três daqueles cravos.

- Dentes (dores de): 1) Para que nunca venham a ter-se, arremessar os dentes de leite para trás das costas; 2) para cortar a dor, bochechar com leite de cadela preta.

- Entorse: Fazer com que uma gémea se ponha num só pé em cima da zona lesionada.

- Garganta (dores de): Como prevenção: encomendar-se a São Brás, advogado da garganta, com a seguinte oração:

“Ó Brás, divino e santo,
Enchei-me de graça tanta,
Que sejas meu advogado
Em dores de peito e garganta.”

- Insolação: Dobrar um pano de linho com casinhas em quatro; colocá-lo em cima da cabeça do enfermo, sobrepor-lhe um copo de água e recitar palavras apropriadas.

- Raios: Como prevenção: ter em casa ramos benzidos em Domingo de Ramos».

A festa dos Caretos, das Varas ou do Santo Estêvão

Embora com algumas diferenças, a festa do Natal em Rebordelo inscreve-se, tal como as outras já apresentadas, no ciclo festivo que engloba o solstício do Inverno. Realiza-se no Natal, nos dias 25 e 26 de Dezembro em honra do Santo Estêvão, com a denominação do santo, das Varas ou dos Caretos.

Tal como as outras festas do Natal de Trás-os-Montes, a dos Caretos de Rebordelo apresenta um conjunto de ritos e cerimónias com características de paganismo e cristianismo, o que leva alguns autores a designá-los como pagano-cristãos. De um lado, temos as cerimónias religiosas em honra do Santo Estêvão, nomeadamente a missa, a procissão e a bênção – em Ousilhão é a bênção da mesa do povo e em Rebordelo é a bênção das varas –, e de outro os ritos que se integram na classificação de pagãos, nomeadamente o rito de fertilidade e de fecundidade presentes no comportamento e nos gestos dos mascarados – fustigar a terra e as mulheres, chapinhar na água e atirar os frutos ao ar aquando da bênção das varas – e ainda no facto de a festa se realizar num período de transição, do ano velho para o ano novo, que coincide com o fim das colheitas e com o rejuvenescimento da natureza. Para além destas cerimónias, existem outros elementos como um pequeno grupo de Caretos, a Encamisada, cortejo realizado à noite, o peditório – feito pelos homens das varas – e o roubo simbólico – presentemente realizado por dois a três mascarados – que se classificam no ritual, no nosso entender e à luz do pensamento de Marcel Mauss, como *fenómenos de troca e de contrato*³⁹⁵. Estes dois últimos rituais permitem a realização de transacções humanas, tanto entre os homens como entre estes e os espíritos dos antepassados, sempre presentes na interioridade de cada um. Diz Marcel Mauss que «um dos principais grupos de seres com os quais os homens tiveram de contratar (...) eram os espíritos dos mortos e dos deuses (...) era com eles que era mais necessário trocar e mais perigoso não trocar»³⁹⁶. Assim parece acontecer em Rebordelo como veremos pela descrição e interpretação da máscara que figura nesta festa.

395 Cf. M. Mauss, *op. cit.*, p. 54.

396 Cf. *ibid.*, p. 17.



Os mordomos e os rapazes na ronda à povoação

No dia 25 de Dezembro de manhã juntam-se quatro rapazes, os mordomos da festa, para fazerem a ronda à povoação. Cada qual com a sua coroa na cabeça, revestida com papel dourado e fitas, de vara na mão, enfeitada com fitas pelo andoreiro, uma delas marcadas com um R por ser a do rei e com dois lenços de mulher, de cores garridas, colocados um na cabeça e outro sobre as costas, dão a volta à aldeia, visitando as casas para dar as boas-festas do sagrado nascimento e pedir a *manda*³⁹⁷. Esta expressa-se naquilo que as pessoas têm intenção de dar, dinheiro ou outra coisa que, de algum modo, reverta em favor da festa.

³⁹⁷ Expressão usada pelos habitantes de Rebordelo para referir o peditório.



Careto de Rebordelo

São acompanhados pelo gaiteiro, que vai à frente a anunciar a chegada, por um caçador, que dispara um tiro ao passar junto das casas de pessoas amigas e das encruzilhadas, e pelos *caretos*; estes, geralmente do sexo masculino, envergam uma máscara feita de couro macio e escurecido pelo tempo, por vezes pintada de cor bege para lhe conferir um efeito cadavérico ou espectral; de figuração humana, a máscara é moldada ao rosto, com nariz perfeito, olhos e boca esburacada; um fato, calças e casaco com capuz a cobrir a cabeça, feito de chita de cor garrida³⁹⁸ e rematado com chocalhos ou cascavéis cobertos com tecido em forma de pêra; umas botas ou socos.

Estas figuras anónimas, identificadas pelas pessoas da aldeia com a figura do Diabo, acompanham os rapazes na volta ao povo com comportamentos e gestos de autêntica descoordenação – dão saltos para o ar, dançam em roda, batem com paus na água

³⁹⁸ Dizem os nossos informadores que antigamente estes fatos eram feitos de seda e, por isso, alugados àqueles que os possuíam.

quando a encontram, correm atrás das moças e fazem rugidos tipo *uh! uh!*. São de qualquer idade, entram nas casas sem falar e sem se descobrir para de seguida levantarem a máscara e se darem a conhecer, situação que não acontece em Ousilhão, pois, lá, os máscaros somente se descobrem no fim da ronda, por altura da galhofa. De seguida, tem lugar a missa, celebrada no fim da manhã, em que não participam os *Caretos* pelo facto de representarem o Diabo, símbolo do mal.

No fim do almoço, que é em casa do mordomo, um dos homens das varas, continua-se a ronda até ao fim da tarde. À noite, o gaiteiro começa a juntar as pessoas para formar a encamisada, um fenómeno que em nada se parece com as ocorrências do dia e que também se verifica na povoação vizinha de Vale das Fontes.

Na encamisada participam homens, animais e objectos: burros enfeitados de branco, carros de bois ou tractores, e um grupo de homens e mulheres vestidos das mais variadas formas, homens transformados em mulheres e com encenações relativas à gravidez, ao casamento ou como muito bem lhes aprouver. Tudo é permitido na encamisada e, como dizem as senhoras Beatriz e Augusta³⁹⁹, *é só ver aquele que melhor se transforma e mais se ridiculariza*. Este ritual realiza-se em outras localidades com a mesma denominação, no caso de Vale das Fontes, ou com o nome de *ciganada*, como acontece em Torre de D. Chama, ou ainda de *marafonos* em Vila Boa, como já tivemos oportunidade de referir, mas em nenhum deles se apresenta com a organização e a força simbólica da *encamisada* de Rebordelo. Todos os anos a comunidade participa activamente neste ritual, adaptando-se à diversidade dos trajes e à confusão.

Ora vejamos:

- Reunidos e organizados os personagens e os objectos centrais da *encamisada* com o gaiteiro, os rapazes da caixa e o dos pratos a tocar à frente, seguem-se os burros enfeitados e os carros de bois ou tractores – antigamente, dizem os nossos informadores, os carros de bois iam enfeitados com *fatuchos* de palha a arder, iluminando o caminho e a encamisada, mas hoje isso não faz falta, pois há luz eléctrica – e por fim, desordenadamente, o grupo dos transformados formam um cortejo que percorre as ruas da povoação, desde o largo principal até ao *lugar da Capela*, onde terá havido em tempos uma capela.

Este ritual lembra-nos as festas dionisiacas realizadas pelos gregos em Dezembro,

399 Informadoras e habitantes de Rebordelo.

cujo momento principal era um cortejo⁴⁰⁰. Neste, tal como na *encamisada*, as pessoas, como afirma Nietzsche, «movidas pela potência dionisíaca (...) cantando e dançando (...) celebram a aliança do homem com o homem e a reconciliação do homem com a natureza. Espontaneamente, a terra oferece as suas dádivas, as feras das montanhas e dos desertos aproximam-se pacíficas e o carro de Diónisos desaparece debaixo de flores e de grinaldas (...). Agora já os animais falam, já a terra produz leite e mel, porque a voz do homem adquiriu uma ressonância de ordem sobrenatural»⁴⁰¹. Como podemos ver pela descrição também na *encamisada* não faltam a música, a dança, os enfeites com flores e grinaldas e os animais. De facto encontramos-nos perante um complexo ritual, cujas principais características, aparentemente, são a excitação, confusão e desordem, mas sabemos que, pela observação e participação no ritual, esta explícita desordem pressupõe por detrás de si uma organização e responsabilização, da parte daquele a quem coube esta tarefa. Portanto, mais uma vez, em termos culturais, nada é feito ao acaso, até porque a expectativa face a este ritual instala-se na comunidade a partir do momento que há um novo mordomo, dando origem à seguinte expressão – *como será a encamisada para o ano?* Assim, conjugando elementos simbólicos de natureza diferente, o cortejo nocturno de Rebordelo oferece, no nosso entender, analogias com o dionisíaco, não só pelos elementos que dele fazem parte, transformações, animais e carros, pela força simbólica da música, mas também pela indisciplina e pela indistinção entre o feminino e o masculino, o real e o imaginário, o sagrado e o profano.

Por outro lado, as características da comunidade de Rebordelo – uma sociedade agrária em que o tempo e o ritmo das estações têm uma importância fundamental para a sua experiência religiosa – explicam este ritual, pois decorre no final do ano, época em que se estabelece a relação entre a agricultura e os mortos, como refere M. Eliade, em que tanto as sementes como os mortos «esperam o regresso da vida sob uma nova forma», sendo, por isso, que os mortos se aproximam dos vivos nos momentos em que a tensão vital das comunidades atinge o seu máximo, quer dizer nas festas, «quando as forças genésicas da natureza e do grupo humano são evocadas, desencadeadas, exacerbadas pelo rito, pela opulência e pela orgia»⁴⁰². De facto, a *encamisada* tem todas as condições para ser interpretada à luz desta hipótese. Além disso, a presença do

400 Cf. M^a Helena Rocha Pereira, *Estudos de história da cultura clássica*, 1, 6^a edição, Lisboa: fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 338.

401 Cf. Frederico Nietzsche, *A origem da tragédia*, Lisboa: Guimarães Editores, 1997, p. 44 – 45.

402 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, *op. cit.*, p. 445.

Careto, durante o dia, pode ser visto como a chegada dos antepassados, já que de noite ao som da música, da dança e da festa se conseguiu estabelecer a relação com o sagrado e com o mundo dos mortos. O facto de as pessoas de Rebordelo não estabelecerem conscientemente esta relação – embora saibamos que denominam o Careto de Diabo, ao mesmo tempo que o temem e respeitam, e procedem ao ritual da encamisada como se de uma experiência religiosa se tratasse – pode ser porque, como afirma Mauss, «em magia como em religião o indivíduo não raciocina, os seus raciocínios são inconscientes, pois, do mesmo modo que não tem necessidade de reflectir sobre a estrutura do seu rito para praticá-lo (...) também não tem necessidade de que o seu rito seja lógico e assim não se inquieta com o porquê das propriedades que utiliza»⁴⁰³. Todavia, os dados que recolhemos em contexto etnográfico encaminham-nos cada vez mais para a hipótese desta relação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. A comparação, por oposição, entre a encamisada e o Careto evidenciam esta possibilidade, não excluindo, porém, outras perspectivas, uma vez que estamos perante o mundo dos símbolos, em que nada pode ser dito de uma vez para sempre.

Com efeito, no cortejo não participam as figuras dos Caretos. Estes, que durante o dia andam pela aldeia, não têm lugar na encamisada. Por outro lado, na encamisada, a transformação não obedece a um certo tipo de vestuário ou a uma determinada máscara. Aqui, o mascaramento serve para encobrir e ocultar a identidade, para evidenciar de forma exagerada e ridicularizada comportamentos, tanto proscritos como aceites com normalidade no seio da comunidade, que suscitam o gozo e o riso social. Contrariamente, os Caretos vestem sempre a mesma indumentária e envergam o mesmo tipo de máscara. Logo, só com estes dados vemos que estamos perante duas simbólicas que se regem por códigos culturais diferentes dentro da mesma realidade social.

Relativamente à máscara do Careto dizem os habitantes de Rebordelo que *não é bom possuí-la ao pôr-do-sol ou quando se estiver borracho*, já o mascaramento da encamisada só pode ser realizado de noite. Estas diferenças levam-nos a constatar que o povo crê em forças simbólicas diferentes: uma que emana da máscara e da figura do Careto, outra do rito da encamisada. O que há de comum entre estas duas forças é o acto de mascaramento, mas as simbólicas que os constituem estabelecem a diferenciação e esta é razão suficiente para que as duas se mantenham e se perpetuem.

403 Cf. M. Mauss, *Sociologia e antropologia, op. cit.*, p. 104.

Se fixarmos a nossa atenção na máscara vemos que é um objecto feito de couro macio que mima um rosto envelhecido e cadavérico, de olhos e boca esburacados, conduzindo simbolicamente o observador, pela forma rugosa e velha, para a percepção da vida que brota da putrefacção. De facto, a plástica desta máscara só por si remete-nos em pensamento para a questão da vida e da morte, mas quando nos encontramos perante o Careto através do qual o objecto ganha vida, apercebemo-nos que este personagem além de provocar o questionamento produz sentimentos e reacções. Perante esta experiência, interrogamo-nos: por que trabalharia o homem um objecto com estas características? Será para o levar a pensar na morte? Ou, se não, a aprender a viver com ela? De um modo ou de outro sabemos que, quando vimos esta máscara pela primeira vez, ela provocou-nos um sentimento particular, já experimentado com outros mascarados, mas agora mais acentuado e semelhante àquele que R. Otto diz poder procurar-se “nas expressões das emoções que o acompanham”, isto é, o sentimento do *misterium tremendum*, de “alguma coisa de “sinistro” (...) que está na origem dos “demónios” e dos “deuses” e de tudo o que a “percepção mitológica” ou a “imaginação” produziram para objectivar este “sentimento”⁴⁰⁴. Esta estranha sensação foi também descrita quer pelos habitantes de Rebordelo quer por algumas pessoas que estiveram em contacto com a máscara e com o Careto.

Na verdade, ninguém fica indiferente à plástica deste objecto, nem àquilo que ele produz: relações do homem com o homem, mais pormenorizadamente de olhos com olhos, boca com boca, nariz com nariz. Pela primeira vez temos uma máscara que remete de forma evidente para a condição humana, mesmo que seja para a negar. Por ela assiste-se à transformação do vivo no não vivo, e deste naquela, expressa na degradação da matéria e no aspecto que surge desta deterioração. Esta representação simbólica da passagem para um outro estado desperta em nós a sensação de impotência perante a vida ao mesmo tempo que cria a ilusão de controlo e de poder naqueles que reconhecem no mascarado a potência de uma divindade. A convivência no mesmo tempo e espaço com figuras de outra ordem dá aos homens a possibilidade de uma aproximação entre o natural e o sobrenatural, já que este está sempre fora do seu alcance. A partir do momento em que o indivíduo enverga a máscara, o rosto encontra-se com outro rosto e este sobrepõe-se ao primeiro até o absorver e fazer existir por ele. Assim, o objecto-máscara que antes era inerte adquire no homem que a enverga uma nova forma de

404 Cf. R. Otto, *O sagrado*, op. cit., p. 24.

existir, mas não é uma existência qualquer, é uma existência privilegiada, digna dos seres sagrados. O movimento que vai de uma forma de existir a outra, entretanto, anula-se porque se fundiu numa só. Quer se acredite ou não nesta transformação, ou naquilo que ela representa, é um facto que ela acontece e que os homens necessitam dela por qualquer razão, embora muitas vezes eles próprios a desconheçam. Entendemos, então, que ao mascarar-se desta forma e não de outra, com este tipo específico de máscara, o homem, ainda que inconscientemente, quer expressar-se simbolicamente de uma forma particular, numa determinada dimensão do real ou daquilo que ele reconhece como realidade, porque acredita nela. Deste modo, aquele que se mascara, ou que é cúmplice do mascaramento e de tudo que com ele concorre, apodera-se da realidade misteriosa, penetra nela e identifica-se com ela, pois, como diz R. Otto, «quem se aproxima do “numen” torna-se ele próprio momentaneamente numinoso, perde a sua essência profana e passa a ser apto para entrar em relação como *numen*»⁴⁰⁵. Noutra passagem da mesma obra, diz ainda que «todo o facto incompreendido e assustador, que se produziu no domínio da actividade humana (...) causou espanto e estupefacção, sobretudo se com isso se misturava uma impressão de poder ou de terror»⁴⁰⁶. Ao mascarar-se, o homem entra nessa realidade e do mesmo modo que o objecto entrou em si, no seu ser para lhe extrair sentimentos e relações, o homem procura trazer para si, desta realidade misteriosa, desconhecida e sagrada, o que ela tem de melhor, que é o que falta nele. Por estas razões, intuímos na máscara de Rebordelo e em toda sua simbologia, já apresentada no momento da sua descrição e expressa na exibição, uma forma desta comunidade enfrentar com coragem o que em outro tempo, o do dia-a-dia, renega, ou seja, a morte e o mistério da existência. Ao chamar simbolicamente a morte, através do mascarado, os homens diluem a separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, e unificam no mesmo espaço e no mesmo tempo situações que na maior parte das vezes permanecem separadas.

Assim, seguindo as regras e mantendo a tradição, o cortejo passa, de noite, por todos os bairros onde é aguardado pelas pessoas que o vêem das janelas ou das varandas das suas casas, e os Caretos correm de dia, saltando e mimando alguma coisa que transportam no seu interior. A reforçar estes rituais, os homens das Varas manifestam comportamentos que têm a ver com a história e com a organização das sociedades. Eles

405 Cf. R. Otto, *op. cit.*, p. 51.

406 Cf. *ibid.*, p. 93.

representam a ordem, a liderança e o controlo colectivo, através da sua participação atenta e racional em todos os acontecimentos nocturnos e diurnos, cristãos e pagãos, sagrados ou profanos, como se pode ver a seguir.

Na manhã do dia 26 de Dezembro, dia do santo Estêvão, celebra-se a missa cantada em honra do Santo e realiza-se uma procissão em torno da igreja, sem a presença dos Caretos. No fim da missa, o grupo dos rapazes, homens das varas e músicos, vai almoçar a casa do mordomo e seguidamente dirige-se para o lugar da Capela, já referido anteriormente, onde já se encontra uma pequena mesa coberta com uma toalha branca de linho, com figos secos e nozes. Neste lugar procede-se à cerimónia da troca das Varas, que obedece a um ritmo redundante do acaso, pois aqueles que estiverem interessados em fazer a festa do ano seguinte, por promessa ou agrado, terão de se colocar em posição estratégica de modo a agarrar a vara que está marcada com um R, a vara do rei, aquando dos movimentos circulares executados por um dos homens das varas⁴⁰⁷, que já se terá colocado no centro do lugar para iniciar o ritual. É um dos momentos importantes da festa que se assemelha, no nosso entender, à troca das coroas que se dá na festa do santo Estêvão em Ousilhão e, tal como esta, é uma transferência de poderes acrescida da responsabilização perante a comunidade de realizar a próxima festa. A não realização da mesma por aquele que agarrou a vara só é aceite com garantia da sua realização por um dos seus familiares. Durante esta cerimónia os Caretos dispostos em roda das varas dão saltos e uma mulher atira os frutos ao ar, que irão ser apanhados por aqueles que assistem à cerimónia. No fim, faz-se um baile e o novo mordomo, aquele que agarrou a vara com o R, dá novamente a volta à povoação, acompanhado pelo grupo anterior, mas agora para dar as boas festas do santo Estêvão, sendo também o novo mordomo que oferece o jantar do dia 26 e prepara a segunda encamisada que obedece às mesmas características simbólicas da noite anterior.

Como vemos, a partir desta descrição, encontramos-nos perante uma festa com rituais diversificados, desde ritos de celebração e entronização ao culto dos mortos e aos rituais de fertilidade e de fecundidade. Todos eles têm subjacente uma atitude de religiosidade e uma vontade grande de celebrar e de viver. Ora, estas manifestações simbólicas levam-nos também a estabelecer a ligação ao drama da criação, pois, quer os

407 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, V, p. 542-543. Segundo o Abade de Baçal «as árvores eram consagradas a Apolo, deus da arte de adivinhar. Para isso escreviam numa vara o nome da pessoa ou coisa que queriam saber e na outra o contrário; atiravam-na depois ao ar e a que ficava por cima indicava ou não tesouro, amor, indiferença».

comportamentos verificados durante a festa - entronização de um rei, transferência de poderes, mascarados em traje de casamento, uma mesa a simular um banquete e os diversos gestos a simbolizar as forças vitais da natureza, fertilidade e fecundidade – quer a representação da desordem, são elementos fundamentais do drama original⁴⁰⁸. A reforçar esta análise, festeja-se, nesta comunidade, no dia 8 de Dezembro, o Ramo, ou seja, o “O Acto da Criação”⁴⁰⁹, repetindo os acontecimentos ocorridos no *illud tempus*, *repetição* litúrgica da vida, morte e ressurreição do Senhor.

Muito embora tenhamos avançado com sugestões de análise e de interpretação, temos consciência de que a variabilidade dos rituais, juntamente com o facto destes serem simbólicos, dificultam uma explicação acabada que expresse de uma vez por todas o sentido desta festa. Mas, como diz Lévi-Strauss «negar factos, por acreditá-los incompreensíveis, é certamente mais estéril, do ponto de vista do progresso do conhecimento, que elaborar hipóteses; mesmo se estas são inaceitáveis, elas suscitam, precisamente pela sua insuficiência, a crítica e a pesquisa»⁴¹⁰. É neste sentido, suscitados pela curiosidade e pela pesquisa, que apresentámos hipóteses de interpretação, sem nunca nos afastarmos do contexto sócio-cultural em que estes rituais se integram e dos pressupostos filosóficos dos autores que fundamentam o nosso trabalho.

Nesta ordem de ideias, encontramos no pensamento de Eliade e de J. P. Vernant as razões que nos ajudaram a compreender o sentido de certos comportamentos festivos, nomeadamente quando o primeiro afirma que um gesto pode abolir a duração profana e transfigurá-la em tempo sagrado⁴¹¹, e o segundo diz que «usar máscara é deixarmos de ser nós próprios e encarnar, durante o tempo que dura a mascarada, a potência do além que se apossou de nós, de quem mimam tanto a face, como os gestos»⁴¹². De facto, quando observámos os Caretos durante o dia ou a encamisada durante a noite, percebemos que o mascaramento situa os personagens numa dimensão que não é da ordem do real, nem do profano, mas do simbólico, e uma vez situados nesta dimensão os mascarados, e aqueles que com eles convivem, experimentam um tempo sem limites quando se entregam à euforia e excitação da festa. Mas, apesar deste entendimento,

408 Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 182-183.

409 Cf. Alexandra C. P. Doutel Alves, Brígida M. Ferreira Afonso, Carlos Silva, *Um passeio por Rebordelo*, Bragança: Bringráfica, Julho de 1998, p. 20.

410 Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 270.

411 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, *op. cit.*, p. 402.

412 Cf. J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 91-92.

continuamos a questionar-nos sobre o sentido que hoje estes rituais podem ter. Ou, não estamos nós numa época em que o homem não se deixa influenciar pela imagem e pelo mistério? Sabemos, porém, que todas estas cerimónias fazem sentido para a comunidade de Rebordelo e integram o seu sistema cultural e que é neste contexto que a máscara figura, enquanto objecto simbólico.

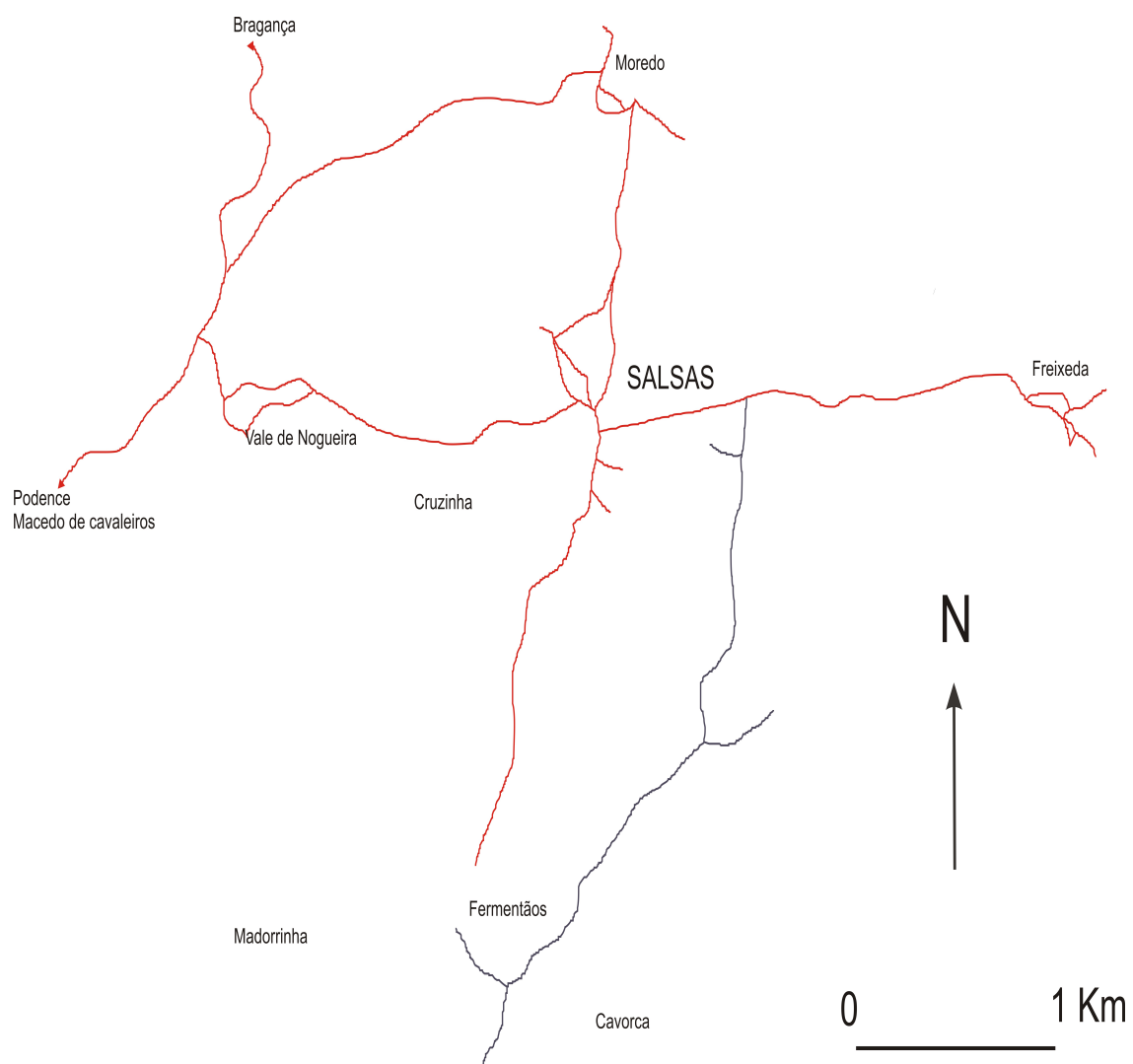
Identificar as conexões internas, de natureza psicológica ou lógica⁴¹³, destes rituais tem sido uma das nossas preocupações, pois cremos que este período não representa apenas, como diz Eliade a propósito da festa colectiva, a concentração de energia vital que fecha um ciclo temporal e abre um novo⁴¹⁴. Na verdade, a complexidade cultural da festa de Rebordelo bem como o constante questionamento a que o nosso pensamento se obriga, leva-nos a prosseguir a pesquisa em outras aldeias no sentido de, através de relações de oposição e de semelhança, clarificarmos o nosso objecto de estudo.

413 Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 292.

414 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, *op.cit.*, p. 434.

Concelho de Bragança

Salsas



S. Nicolau de Salsas é uma das freguesias do concelho de Bragança, distando da sede cerca de 22km. Cobre uma área geográfica de 25,76 Km² com uma densidade populacional de 16,5 hab. Km². Abrange os lugares de Chãos, Fernande, Freixeda, Moredo e Vale de Nogueira e inscreve-se na denominada zona dos planaltos transmontanos – com altitudes que regulam os 700m e superfícies levemente acidentadas, colinas, lombas e vales superficiais, secos na maior parte do ano⁴¹⁵, onde predominam o centeio e os castanheiros. Estes são uma importante fonte de rendimento, pois além da madeira fornecem a castanha, que faz parte da alimentação dos homens e dos animais. Apresenta, em relevo e clima, as características próprias da denominada terra fria transmontana, com terrenos mais abrigados nas zonas baixas e expostos ao vento e ao sol nas partes altas.

As habitações obedecem, em geral, ao estilo arquitectónico da típica casa transmontana, feita em xisto e com os umbrais em granito, tendo algumas casas sofrido alterações na construção através do uso de materiais como o cimento e o alumínio. Em geral, as casas são constituídas por rés-do-chão e primeiro andar, encontrando-se algumas só de rés-do-chão. Nos lares, a cozinha, com o *chupão* (lareira) sempre com um bom *racho* de castanho aceso, ocupa um lugar central na habitação. Fora do núcleo habitacional ficam as hortas, os campos, destinados a pastos e ao cultivo, e as fontes.

A principal actividade desta povoação é a agricultura, podendo no entanto registar-se algum comércio ligado à construção civil. Em tempos terá existido a indústria e o comércio da telha, cujo fabrico implicava a preparação do barro, a secagem e a cozedura em fornos construídos para o efeito, actualmente desactivados,⁴¹⁶ devido ao desenvolvimento de fábricas com outras dimensões. A extinção desta actividade, bem como a desactivação da linha do caminho de ferro do Sabor, mostram que esta aldeia, hoje condenada ao despovoamento, como acontece um pouco por todo o nordeste transmontano, foi em tempos um importante entreposto viário⁴¹⁷ e um local com mais actividade no sector comercial. À semelhança do que se passa nas outras povoações do distrito, apresenta índices muito baixos no rendimento *per capita* e na produção

415 Cf. V. Tabora, *op. cit.*, p. 40.

416 Há testemunhos destes fornos em outras aldeias do distrito nomeadamente em Romariz e Ousilhão, concelho de Vinhais.

417 www.cm-braganca.pt, p. 3-4. «O povoado de Salsas foi um importante entreposto viário, com a estalagem do correio real, existindo ainda hoje as estruturas do edifício».

comercial, sendo os produtos agrícolas destinados apenas para consumo caseiro. A população é envelhecida e a camada populacional mais jovem tende a sair da localidade para as vilas ou estrangeiro, com o objectivo de conseguir uma vida melhor. Apesar destas condições e comparando com aldeias da raia portuguesa-ourensana, que registam poucas dezenas de habitantes, a povoação de Salsas conta ainda com 600 residentes. Destes alguns teimam em dar continuidade às tradições organizando-se e promovendo acções sociais com a finalidade de trazer mais gente à aldeia e recuperar a actividade anteriormente sentida pela população, nomeadamente atribuída a criação da Associação Cultural e Recreativa dos Amigos dos Caretos de Salsas. A comunidade de Salsas mantém relações de vizinhança com todos os lugares que dela fazem parte, em especial com Moredó, como veremos oportunamente.

Cada lugar de Salsas tem a sua festa designadamente a do Divino Senhor em Chãos, no dia 14 de Setembro, de S. Julião e Santiago em Freixeda, no mês de Agosto e em Salsas a de S. Roque, no dia 16 de Agosto, e a festa dos Caretos, no dia de Reis, no dia 6 de Janeiro. Na povoação de Salsas, para além dos rituais festivos realizam-se outros como o “Tocar do Lato”, entre os Reis e o Carnaval, o “Serrar da Velha”, a luta tradicional de touros, no dia 14 de Setembro, na romaria ao Divino Senhor dos Chãos, e os Casamentos, estes últimos no Domingo Gordo. Qualquer um destes ritos, à excepção do primeiro, é comum a toda a região transmontana, apresentando por isso o mesmo cerimonial e obedecendo às mesmas regras. Quanto ao serrar da velha, trataremos deste ritual seguidamente na apresentação das aldeias de Grijó de Parada e Parada, também pertencentes ao distrito de Bragança.

O “Tocar do Lato”, pelas características que apresenta – bater com paus nos latos, recipientes de lata usados ao lume para cozinhar alimentos (batatas, beterrabas ou castanha, para os animais), de forma descompassada e ruidosa – à semelhança do que se passa noutras regiões do país, é visto, por alguns autores, como sendo uma cerimónia de expulsão dos espíritos, por se realizar numa época que coincide com a vinda dos mortos ao mundo dos vivos, como já tivemos oportunidade de referir. Através do barulho estridente, o povo crê que os espíritos maus, ou o mal, se afastarão para longe e o equilíbrio psicossocial se mantém na comunidade.

Na verdade, em qualquer cultura e sociedade que foquemos a nossa atenção, encontraremos na estrutura dos comportamentos colectivos que envolvem símbolos e

rituais vestígios de comportamentos mitológicos. Em todos eles se pode perceber a envolvimento psicológica dos homens e a necessidade de comunicar com o sagrado. Através de diferentes gestos e acções, como por exemplo o ruído, é estimulada a actividade sensorial e esta, «por todo lado, na história religiosa da humanidade foi valorizada como meio de participar no sagrado e atingir o divino»⁴¹⁸. As festas são os momentos privilegiados desta comunicação, daí que sempre que é possível o homem celebra e festeja algum acontecimento, mesmo que dele tenha pouca lembrança. Em Salsas é na festa dos Reis, com ritos de relação simbólica, que a expressão da comunicação entre os homens e o sagrado se torna mais evidente.

A festa dos Reis⁴¹⁹

O dia de Reis, determinado conforme calendário litúrgico, é festejado na povoação de Salsas com a presença dos mascarados. Estes ocupam neste dia festivo o lugar central, podendo dizer-se que sem *eles não há dia de Reis*. Assim, contrariamente ao que se passa em Podence, concelho de Macedo de Cavaleiros, aldeia relativamente próxima, cujos mascarados figuram no dia de Carnaval, ou em Ousilhão, concelho de Vinhais, em que os mascarados figuram no dia 26 de Dezembro, em Salsas, tal com em Baçal, também concelho de Bragança e ainda em Espanha, por exemplo na aldeia de Pentes, concelho de A Gudiña (Ourense), os mascarados saem à rua neste dia.

O facto de encontrarmos na raia portuguesa-ourensana um ritual de mascaramento idêntico em celebração e em cerimónias nomeadamente a existência de um mascarado, denominado *Farrampón*, vestido com uma croça (uma espécie de capa, com capuz, feita de junco ou palha seca, que era usada pelos pastores para se defenderem do frio e da chuva, também usada em Portugal, pelas mesmas razões), com uma máscara de tipo carnavalesco, de borracha pintada de vermelho, de saco às costas e uma vara na mão – «a “pedir os Reis” (os *aguinaldos*) percorrendo a aldeia, de casa em casa, acompanhado por dois moços, vestidos com o melhor traje e pela banda dos gaiteiros»⁴²⁰, mostra-nos que o acto de mascaramento em dia de Reis é comum à vizinha Espanha.

418 Cf. M. Eliade, *Mitos, sonhos e mistérios*, *op. cit.*, p. 82.

419 A descrição da festa de Salsas é feita com base em pesquisa bibliográfica nomeadamente de A. P. Tiza, *op. cit.*, p. 249, no trabalho de campo que realizámos no local e com a participação na festa.

420 Cf. José Rodríguez Cruz, António Lourenço Fontes, *Mitos, crenzas e costumes da Raia Seca*, Vigo: Edicións Ir Indo, 2004, p. 66. Trabalho de campo realizado por nós em Janeiro de 2007.



**A festa dos Reis em Pentes
(Gudiña, Ourense, Espanha)**



Farrampón de Pentes

Ambas as festas têm como principal ocorrência o ritual do peditório.

Na freguesia de Salsas, logo de manhã, os Caretos – vestidos com um fato colorido, de diversas cores, semelhantes aos de Ousilhão, feitos de colchas de lã e formado por calças, casaco com capuz e franjas a rematar; com chocalhos em volta da cintura, tal como todos os mascarados, com um pau numa mão, para bater e fustigar, e na outra, um espeto para pendurar o fumeiro que é recolhido na ronda – iniciam o



ritual do peditório. Usam máscaras de madeira, de acordo com a descrição que já fizemos no capítulo dedicada à estética das máscaras, e fazem a ronda à aldeia, a maior parte das vezes acompanhados por rapazes e raparigas, dando as boas festas do Ano

Novo e recebendo em troca a “esmola”. Terminada a volta à povoação de Salsas, deslocam-se a Moredo para continuarem o peditório. Aqui, tal como tivemos oportunidade de observar, entram nas casas, fazem momices aos donos e aguardam de forma impaciente a oferta; quando recebem a dádiva, retribuem com saltos e chocalhadas e de uma casa partem para outra fazendo a mesma encenação.



Careto de Salsas com a dádiva

Durante este dia cantam-se os reis em todas as casas, para todas as pessoas que lá vivem, seguindo as quadras populares tradicionais; este costume é análogo ao cantar dos Reis que se verifica no Minho e em outras partes do país. Em Salsas, o grupo do cantar de Reis é heterogéneo, pois nele participam, para além dos Caretos, jovens e adultos de qualquer género. Em todo o percurso os mascarados executam gestos de qualquer ordem, correm e fazem investidas sempre que algum desconhecido aparece; terminado o dia continuam o convívio pela noite dentro bebendo, comendo e festejando com alegria.

Se compararmos os mascarados de Salsas com outros mascarados de outras aldeias do distrito, verificamos que o tipo de máscara se diferencia em forma, matéria e

símbolos.

Com efeito, constatámos que de todas as povoações que seleccionámos para o nosso estudo a de Salsas é a que apresenta mais variedade de máscaras, em expressão plástica: a diversidade de símbolos que as máscaras ostentam é, no nosso entender, um importante instrumento teórico para o estabelecimento da comparação entre os diferentes objectos, ao mesmo tempo que, nos fornecem informações sobre a expressão simbólica; a partir deles poderemos estabelecer relações de semelhança e de oposição, que contribuirão para a compreensão do sentido das máscaras transmontanas.

Assim, podemos desde já afirmar que a comunidade de Salsas não dispõe de uma forma ou figura predefinida para a execução da máscara, enquanto objecto cultural, como acontece em Bemposta, ou Vale de Porco, concelho de Mogadouro, como pudemos comprovar no contacto que estabelecemos com um dos artesãos de máscaras⁴²¹: há uma variedade de máscaras de diferentes cores e representações, que vão desde figuras de rosto, com traços realçados pelas cores ou pelo aumento do tamanho, a imagens grotescas e a figuras simultaneamente de homem e animal, sendo que algumas delas são executadas por artesãos de outras aldeias⁴²². A constatação desta situação leva-nos a concluir que não existe nesta comunidade o reconhecimento de uma única figuração simbólica, mas de uma máscara que figure na festa.

Contrariamente, verificámos que a povoação de Freixeda, lugar de Salsas, preserva ainda uma máscara de figura humana do género masculino, toda pintada de vermelho – testa alta e franzida, olhos esburacados contornados a negro, nariz de tamanho normal, com um risco preto por baixo, boca semi-aberta, com a dentadura simétrica e visível e uma língua pendente, grande e vermelha a sair da boca – e com um aspecto plástico diferente de qualquer uma de Salsas, mas com algumas semelhanças com a máscara de Serapicos⁴²³, povoação vizinha.

421 Manuel Cabral, de 67 anos de idade: este artesão faz máscaras de madeira, já descritas anteriormente, seguindo o seu jeito e imaginação; procura executar um objecto que se adapte ao rosto e permita a visibilidade das ruas e das pessoas; pinta-as de vermelho e outras cores e acrescenta à madeira pequenos chifres feitos de madeira ou outro material que entenda adequado. A sua esposa confecciona os fatos, como tivemos oportunidade de observar. Porém, o senhor Manuel Cabral não é o único artesão em Salsas, nem as máscaras são feitas apenas de madeira, pois, encontramos em Salsas outras que são esculpidas em cortiça, e, por isso, muito mais leves e fáceis de usar. Nas proximidades da povoação, em Vila Boa de Carçozinho, há outros artesãos de máscaras, como pudemos constatar quando observámos a máscara de Freixeda, também feita de madeira.

422 Tozé Vale, artesão de Vila Boa, referiu ter feito e emprestado máscaras para a festa dos Caretos de Salsas (Agosto 2008).

423 Em Serapicos as máscaras não figuram actualmente em quaisquer festividades. Mantêm-se guardadas, contudo, enquanto objectos de apreço, como o exemplar que apresentamos na página 116, na

Em Freixeda, lugar de Salsas, os Caretos ainda saíram à rua em 2003, vestindo-se de mascarado um homem ou mulher, de qualquer idade. Quando passámos na aldeia, em Janeiro de 2005⁴²⁴, verificámos que a festa já não se realizava, mas o espírito e a crença na força simbólica da máscara e do mascarado ainda se mantinham vivos na comunidade; o senhor que se mascarava tinha falecido e o seu neto, uma criança com cerca de seis anos de idade, continuava a mascarar-se sob a protecção carinhosa de familiares e vizinhos⁴²⁵, na esperança da continuidade da tradição, como podemos observar nas fotografias que se seguem:



Criança de Freixeda com uma máscara de lata, pintada de vermelho, olhos e boca esburacados, e com sinais de desgaste, ao seu lado.

posse de Maria Carolina Gonçalves.

424 Trabalho de campo realizado no dia 8 de Janeiro de 2005.

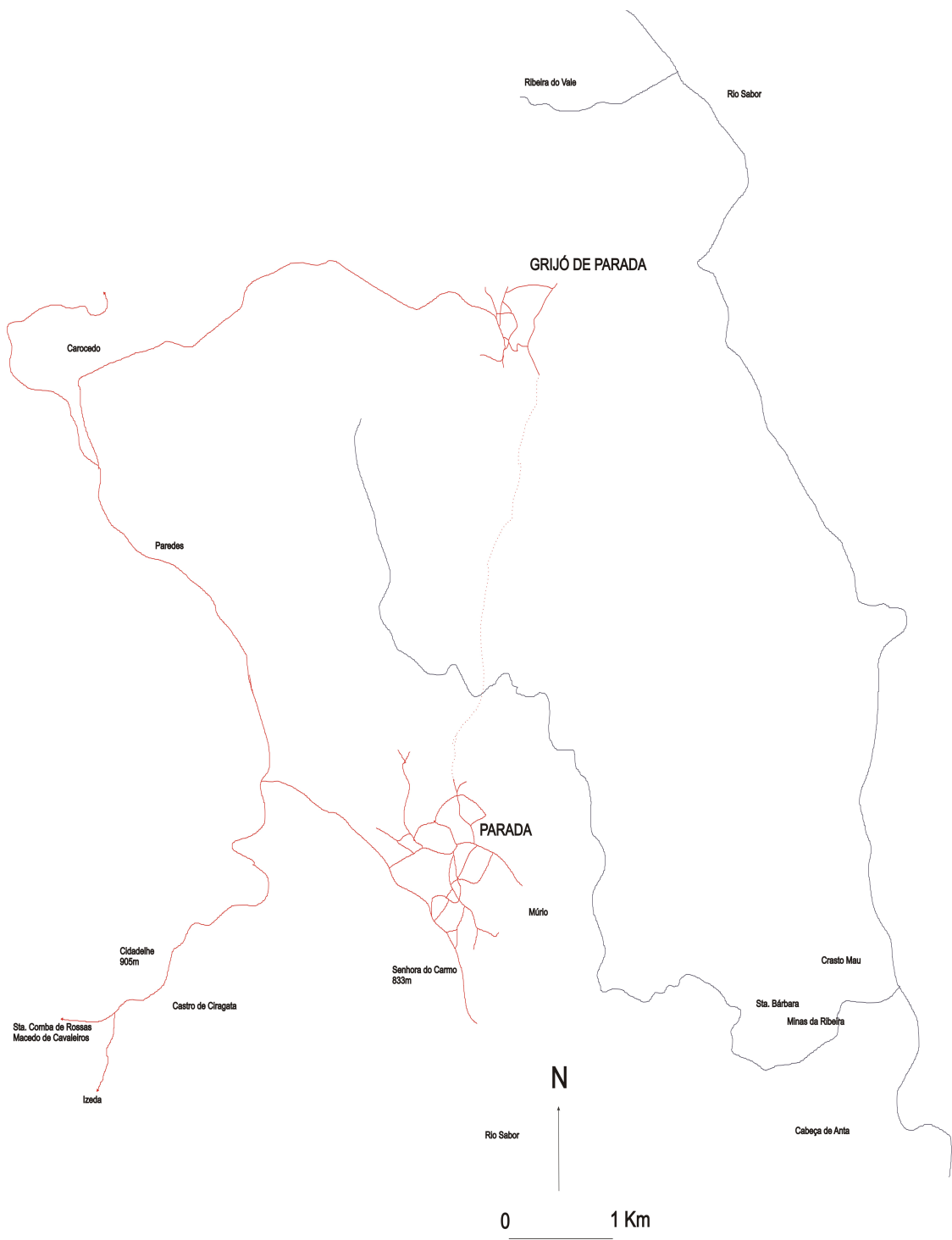
425 O senhor Diamantino Trindade, de 60 anos de idade, natural de Freixeda, admirava a coragem da criança, comentando: *um dia usei o fato e achei demais para mim, pois, quando se veste o fato parece que se ganha poder, outra energia...!*



Criança mascarada. Máscara de madeira, própria para pôr à frente de um rosto adulto; casaco de colchas tradicionais rematado com franjas de lã feitas em tear e cajoto.

Como vemos pelas imagens, na freguesia de Salsas, as máscaras tanto podem ser de madeira como de lata ou cortiça, pelo contrário o fato mantém sempre o mesmo *design* e os mascarados, em geral, os mesmos comportamentos.

Parada de Infanções (Bragança)



A meio caminho entre Bragança e Macedo de Cavaleiros (cerca de vinte quilómetros de distância), fica a freguesia de Parada de Infanções. É uma povoação que abrange a área de 36,42 Km² e apresenta uma densidade populacional de 16,6 hab./Km². Organiza-se em bairros – Carriçal, Açougue, Barrosa, Fonte do Cabo, Oleiros, Eira das Malhas e Feira – com casas tradicionais construídas de xisto de acordo com a arquitectura da habitação transmontana, uma Igreja e a Capela de S. Roque. Destaca-se na aldeia o Berrão do Adro, junto à igreja, um elemento proto-histórico idêntico ao de Murça, e uma casa solarenga⁴²⁶, pertencente a uma família nobre a quem está associada o nome de Infanções e a lenda dos Infantes de Lara, a partir da qual se representa em Parada o Auto dos sete Infantes⁴²⁷.

Tal como em outros lugares, as lendas aparecem sempre relacionadas com fragueiros, fontes ou lugares de povoamento protohistórico. O Abade de Baçal refere que «no Vale de Sio, termo de Parada de Infanções, saiu uma moura encantada, metade homem e metade cabra, a um tal António Alves, dizendo-lhe: “anda cá, António Alves, que levarás para ti, filhos, netos e tetranetos”, mas o homem assustou-se, fugiu e o encanto sumiu-se»⁴²⁸.

426 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, VI, p. 353. «O morgado de Parada, casa bem conhecida por ser uma das principais desta província e tem suas casas no lugar deste nome com duas torres antigas e se diz que seus antepassadas tiveram título de Infanção com o senhorio desta aldeia, razão porque ainda hoje se chama Parada dos Infanções e que são chefes dos Madureiras e Feijós deste reino e alguns a querem deduzir do conde D. Gonçalo Garcia de Sousa por seu neto Alvareanes».

427 Cf. Francisco Mário da Rocha, «Teatro popular tradicional em Parada de Infanções», *Actas do Congresso*, p. 261.

428 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 493.



Aldeia de Parada

Para além do património histórico e cultural a povoação de Parada é considerada uma das mais ricas em terra cultivável, com culturas de terra quente – azeite e vinho, que aparecem nas zonas mais abrigadas e de menor altitude – e de terra fria – centeio e castanha – e em subsolo, comprovada pela existência das minas de cassiterite (minério de estanho) e volfrâmio, actualmente extintas⁴²⁹.

Situada nas proximidades da serra da Nogueira (1318m), goza das características naturais dos planaltos trasmontanos em altitude e exposição ao sol e ao vento e em contrastes climatéricos muito bruscos. A paisagem é embelezada por castanheiros e pelos prados onde se cultivam o centeio e as batatas e a superfície é levemente acidentada, ondulada e com uma extensa visibilidade. Tal como as outras povoações do distrito, apesar da riqueza em terra arável, sofre de igual modo os efeitos do despovoamento e do isolamento a que tem estado sujeita a região trasmontana, provocados, como já dissemos, pelo êxodo rural e emigração.

Do ponto de vista social a comunidade acusa influências da emigração, tanto nas construções das habitações como nas actividades ligadas ao comércio, café e mercado; contudo, a maior parte da população continua a viver da agricultura e da criação de

429 Cf. V. Taborda, *op. cit.*, p. 116.

gado, com uma economia de subsistência. A castanha e a azeitona são as principais fontes de rendimento e as propriedades, como em outras partes do distrito, são trabalhadas com a ajuda de maquinaria, de familiares e vizinhos.

Continuamos com um contexto social agro-pastoril, por isso, as festas do Inverno, sobretudo a do Natal, são as que se revestem de maior importância para a comunidade, como se depreende da expressão de Francisco Mário da Rocha: «festa, realmente festa, só de Natal»⁴³⁰. Mas, apesar do ciclo festivo se concentrar mais no mês de Dezembro, há outros acontecimentos culturais que também são fundamentais na vida da comunidade de Parada, nomeadamente a festa dos Santos ou dos Fiéis em Novembro, as “matanças”, de Novembro a Fevereiro, se houver geadas, e a *Serra das Velhas*, costume comum a outras povoações do distrito.

A festa dos Santos integra as cerimónias religiosas cristãs ligadas ao culto dos mortos, como acontece em todo o país, e o magusto. Diferentemente de outras regiões em Trás-os-Montes é costume comer-se castanhas no dia um de Novembro à noite. A este costume está subjacente a crença na relação benéfica que existe entre o acto de comer castanhas e o dia dos fiéis defuntos. Acreditam as pessoas que deste modo o mal se afastará, pois ouvimos dizer *que é uma forma de não se ter dores de barriga*. Por estas razões e porque a crença se transforma em tradição, ainda hoje em qualquer casa trasmontana, podemos assistir e participar neste gesto ritual; porém, as castanhas, enquanto alimento com virtudes mágicas, não integram somente as comemorações do dia dos defuntos, uma vez que as encontramos também nas cerimónias das festas do Natal, tanto nas comunidades de Parada e Grijó de Parada e nos manjares colectivos como em Vale de Porco, distribuídas pelo mascarado no final do peditório. Este facto leva-nos a confirmar a profunda relação que existe nas comunidades que contextualizam o nosso estudo entre a natureza a cultura.

As “matanças”, análogas em procedimentos a qualquer outra região e diferente pelo modo como é confeccionado o fumeiro, são mais um exemplo quer da relação entre o homem e a natureza, quer de economia e de cultura, como já tivemos a oportunidade de demonstrar.

Quanto à Serra das Velhas, trata-se de um ritual comum à região trasmontana, embora em algumas localidades já esteja extinto. Realiza-se a meio da Quaresma e tem

430 Cf. F. M. da Rocha, «A festa popular em Trás-os-Montes: festas do Natal em Parada de Infanções», *Actas do Congresso*, Bragança, p. 93.

como principais ocorrências a figura da Velha, um grupo de homens, quadras satíricas, ruído – conseguido através da utilização de diferentes objectos, nomeadamente serrotes, paus, latas ou canas, adaptadas para a emissão de sons estridentes – e a noite. Em geral, o processo e o objectivo são sempre os mesmos – a “serração da velha”. A propósito deste costume, realizado também na Itália e França, Ernesto Veiga de Oliveira diz que são, «modos humorísticos, atenuados, indirectos, e gerais do controlo social da vindicta pública, que por um lado atestam a unidade e a coesão do agregado social perante os acontecimentos; representam a voz do povo, a sua opinião e crítica, o seu bom senso, espírito e gosto, numa mistura de elementos morais, satíricos, galhofeiros, e também obscenos e escatológicos, reveladores da sua vida mental em muitos aspectos»⁴³¹. Na verdade, entendemos, tal como este autor, que estes ritos, tal como aqueles que integram cerimónias como as comédias ou loas, ao exporem publicamente os acontecimentos do dia-a-dia, ocorridos durante o ano numa determinada comunidade, são mecanismos sociológicos de controlo social. Este controlo, camuflado pela diversão e pelo gosto da tradição, funciona estrategicamente por oposição: ao porem a descoberto as relações interpessoais de amizade e inimizade, através da brincadeira e de quadras improvisadas, obrigam as pessoas ao cuidado e ao recato, e o conhecimento da possibilidade de exposição pública torna-se num meio de prevenção, porque durante o ano o povo evita comportamentos que possam ser matéria de comédia. Mais uma vez nos encontramos perante um sistema social que obedece a um lógica de organização interna expressa simbolicamente em ritos. Assim acontece em Parada de Bragança:

De noite, três ou quatro rapazes vestem-se de padres e acólitos, com batina preta ou com lençóis, e em grupo dirigem-se para a casa das mulheres que são avós pela primeira vez para que estas sejam *serradas*. Os *padres*, homens adultos, casados ou solteiros, levam os livros sagrados por onde cantam os ofícios – quadras satíricas comentando o comportamento da mulher, bom ou mau, na sua relação com a comunidade –; os acólitos, rapazes novos, serram os paus e tocam os chocalhos, de forma ruidosa, a fim de chamar a atenção da população para o acontecimento. Pelo facto de o ritual se realizar de noite, de um ponto estratégico da aldeia, tal como acontece com os casamentos, o ruído adquire proporções de ressonância, desperta a consciência social e intimida a interioridade daqueles que podem ser o alvo do ritual. Por sua vez, a “velha” – que pode não ser realmente velha – assiste de dentro da sua casa com uma atitude de

431 Cf. E. V. de Oliveira, *op. cit.*, p. 27-28.

aparente aceitação o que a “serração” lhe reservou, oferecendo, no final, de beber ao grupo que a evidenciou socialmente. De seguida, o grupo encaminha-se para outra casa ou aldeia vizinha, caso alguma mulher tenha ido lá casar e tenha um neto pela primeira vez⁴³². Do mesmo modo, em Moimenta (Vinhais), uma povoação da raia portuguesa-ourensana, se procede à serração da velha: «os homens preparam-se com “chiolas” (dois pedacinhos de cana apertada, com um bocadinho de pele de unto para vibrar quando se põem na boca para soprar)⁴³³, para dar silvos agudos e estridentes e com embudes (funis) para através de quadras fazerem críticas jocosas, sempre acompanhadas de chiadeira e choradeira:

«Serramos esta velhinha
Que já nada tem p’ra dar
Ela dorme aqui sozinha
E os netos noutra lugar»⁴³⁴

Estes exemplos de crítica social são comparados por Ernesto Veiga de Oliveira a outros ocorridos no Carnaval, como a queima do Entrudo, ou no S. João com o Enterro do João, porque neles «o manequim que corporiza a cerimónia tem o aspecto de uma velha, muitas vezes horrenda e é serrado ao meio, atirado à água, despedaçado ou queimado»⁴³⁵.

432 www.bragancanet.pt

433 Lembramos que no Minho usa-se um cortiço para serrar.

434 Cf. João Vicente Martins, *Festas cíclicas tradicionais de Inverno em Moimenta*, in Actas do Congresso, Bragança. 1995, p. 136-137.

435 Cf. E. V. de Oliveira, *op. cit.*, p. 35.

A festa do Natal⁴³⁶

A festa do Natal em Parada realiza-se durante três dias e tem início no dia 24 à noite com a tradicional fogueira, feita em condições idênticas às de outras povoações do distrito, com grandes toros de carvalho e ardendo toda a noite; o ramo, cujo nome define a festa desta noite, e se representa num ramo de oliveira decorado com frutas, chocolates, bolachas e garrafas de vinho do porto, inseridos em bolos, em formas variadas, dispostos simetricamente, juntamente com roscas de pão de trigo e cobertas de mel e ovo, numa estrutura de madeira em forma rectangular e a terminar em pirâmide, a que dão o nome de charolo, que é levado pelos mordomos para a igreja para ser consagrado; a missa do galo, anunciada previamente pelo gaiteiro, celebrada à meia-noite, precedida das loas, – quadras cantadas por quatro meninas em louvor de Deus Menino – seguida do beijar do Menino.



O charolo

No dia 25, no fim da missa da manhã, o charolo é retirado da igreja pelos mordomos e leiloado. Todas as pessoas querem comprar um bolo, ou rosca do charolo, pois, este já abençoado, passou a adquirir virtudes profiláticas. As roscas, em especial,

436 Trabalho de campo realizado por nós em Dezembro de 2000, 2002, 2004 e 2007. Informações de José Padrão, natural de Parada e informações extraídas do texto de Francisco Mário da Rocha, *Actas do Congresso*, Bragança.

são arrematadas e oferecidas aos mordomos novos de Santo Estêvão, a quem compete organizar a corrida da rosca e a galhofa do dia dos Santos Inocentes; o dinheiro do leilão reverte em favor da Igreja.

Em 26 de Dezembro, dia do Santo Estêvão, a povoação congrega-se num dos largos da aldeia para a refeição colectiva e a festa do carro, também denominada festa dos homens bons, aqueles que têm assento na mesa do santo Estêvão.



A Mesa do Santo Estêvão

Esta, à semelhança do que se passa em Ousilhão é um banquete comunitário, organizado ao ar livre, diferindo, no entanto, pelo tipo de alimentos e pela dimensão da refeição. Na verdade, de todos os banquetes comunitários que conhecemos neste período festivo o de Parada é o mais representativo, tanto em participação como em oferta alimentar, estando, no nosso entender, mais próximo do sentido real. O alimento principal são sardinhas assadas – tarefa que cabe aos homens, enquanto as mulheres e os rapazes servem o vinho –, seguidas de bacalhau e polvo frito para toda a gente, habitantes e visitantes. A par desta refeição comunitária existe uma mesa destinada aos homens bons, aqueles que têm a responsabilidade da festa do ano que corre e do ano seguinte, com uma refeição mais cuidada e servida pelas raparigas da aldeia. No fim desta refeição começam os preparativos para *puxar o carro*.



Homens e rapazes a puxar o carro

É um carro de bois pintado de vermelho, preparado atempadamente com “cunhas”, metidas nos eixos com o objectivo de emitirem muito ruído e dificultarem o seu transporte, e varas atravessadas e atadas aos jugos do carro, para que os homens o possam agarrar e puxar. Na hora indicada, o carro é levado para junto da mesa onde se encontram os mordomos e estes são arrastados para o carro, depois do padre ter dado a autorização e rezado a respectiva oração. Neste momento inicia-se uma encenação, pois os homens demoram em oferecerem-se voluntários para puxar o carro pelos caminhos mais difíceis da aldeia. Contudo, percebe-se que a decisão implica um acto de coragem, força e virilidade, e que a hesitação é só aparente. Todos aqueles que em tempos puxaram o carro sentem-se orgulhosos desse feito e expressam esse sentimento aos mais novos, como tivemos oportunidade de observar. Neste espaço de tempo, e próximo do carro, figuram dois Caretos; estes, vestidos com o fato de colchas de lã de cores variadas⁴³⁷, envergam uma máscara de lata, pintada de branco ou vermelha e, com uma

437 Alguns dos fatos são mandados fazer noutras localidades nomeadamente em Lisboa e distinguem-se, em aparência, dos tradicionais, pois o material de que são feitos já não é de colchas antigas, mas de outros materiais, causando um efeito diferente, como podemos comprovar quando comparamos uns com os outros como por exemplo os fatos dos caretos de Podence, Macedo de Cavaleiros com os de Ousilhão. Esta mudança deve-se, por um lado, à falta de colchas e, por outro, ao aumento do número de mascarados.

moca numa mão – vara a terminar em forma esférica e volumosa – e uma maçã na outra cravada de moedas, emitem grunhidos, saltam, metem-se com as mulheres e mantêm o espaço livre para o início do ritual, impedindo que as pessoas se aproximem do carro.



A preparação do carro

Assim, com funções simultaneamente de organização e de desorganização os caretos integram a festa do carro, a refeição comunitária e procedem ao peditório. Relativamente aos caretos que figuraram no Natal de 2000, verificámos que eram dois homens que se mascaravam e que estes, segundo testemunhos locais, apresentavam características psicológicas e cognitivas de *oligofrenia*. Como hipótese para esta situação, poder-se-á estabelecer a relação entre estas características e o facto do número de mascarados aumentar no denominado dia dos Santos Inocentes, pois sabe-se que está subjacente a estas características a imaturidade psicológica.



Careto de Parada

Com a presença dos mascarados e a cerimónia religiosa terminada, inicia-se o ritual do carro: os mordomos e o presidente da Junta são retirados da mesa e levados às costas directamente para o carro, sem porem os pés no chão. O carro é puxado pelos moços, uns na dianteira e outros atrás, e os caretos de “moca” na mão acompanham o cortejo na volta à aldeia, indo sempre à frente a orientar caminho e a avisar da existência das “talanqueiras” – troncos de árvores colocados no caminho pelas mulheres, para dificultar o andamento do carro – desviando somente o necessário para que o carro possa continuar, pois este só pode parar na casa dos mordomos, onde os homens bebem e comem. Terminada a primeira volta, o carro pode continuar pela tarde fora até as forças se esgotarem e os efeitos do álcool derrotarem os puxadores. Este é um dos momentos mais esperados pela população na festa do Santo Estêvão, tanto porque os homens vão evidenciar a sua robustez física, como pelo efeito da passagem do cortejo ao longo da povoação, sempre acompanhado de ruído, gritaria e confusão. Ninguém fica indiferente ao espectáculo deste grupo e à chiadeira do carro que começa a ouvir-se já de longe; por isso, todos se colocam estrategicamente para ver o cortejo passar, esperando com expectativa e entusiasmo na incerteza dos moços conseguirem ultrapassar as talanqueiras. Assim, por um lado, temos o grupo dos homens querendo

mostrar a sua força, destreza e masculinidade e, por outro, o grupo de mulheres e raparigas que dificultam esta exibição.

Sem excluir o sentido que o ritual possa ter para o homem de hoje e que ele próprio não sabe identificar, a não ser como costume ou tradição, as características simbólicas do cortejo de Parada lembram as festas dionisiacas festejadas com boas refeições e «procissões tumultuosas, nas quais figuravam, evocadas pelas máscaras, os génios da terra e da fecundidade».⁴³⁸ Porém, esta analogia, sendo importante na busca das origens do ritual, não nos parece suficiente para esgotar o sentido destes comportamentos colectivos, pois acreditamos que o homem não permanece preso ao passado e que a existência destes ritos nos dias de hoje trará à comunidade algum benefício. Por outro lado, o contexto sócio-cultural, bem como a situação do homem no mundo estão estruturados de modo diferente, levando-nos a procurar o significado da sua preservação. Por estas razões, prosseguimos com a procura do sentido, analisando e comparando as diferentes ocorrências deste período festivo, crendo que as relações de oposição e de semelhança estabelecerão algum significado.

No dia 27, nada acontece em Parada; é um tempo de repouso e também uma oportunidade para que as pessoas desta comunidade possam participar na festa da povoação vizinha de Grijó de Parada, dia em que ali fazem a corrida da rosca, como veremos oportunamente. Portanto, a festa recomeça no dia 28 com a missa celebrada em honra dos Santos Inocentes, a ronda à povoação com respectivo peditório, incluindo este a rosca já leiloada no dia 25 e guardada para este momento, a corrida da rosca e a galhofa nocturna. O conjunto destes ritos, profanos e cristãos, confere a este dia uma caracterização simbólica diferente dos anteriores e não menos importante: o frenesim é grande, a participação masculina e o número de caretos aumenta. Estes participam na ronda e peditório e estão presentes na corrida, ladeando a distância, cerca de 20m, e afastando aqueles que se aproximem dos corredores. Durante o peditório, os mascarados adoptam os comportamentos próprios das suas funções simbólicas, saltando, chocalhando, fustigando e emitindo sons e na hora da corrida tornam-se mais sossegados, pois a atenção está mais centrada nos corredores do que nos caretos. As corridas decorrem durante a tarde e nela podem participar, como observámos, homens e mulheres. Qualquer um recebe sempre uma oferta só pela participação na corrida, ficando reservada a rosca para o melhor corredor, aquele que atinge a meta em menos

438 Cf. Pierre Grimal, *Dicionário da mitologia grega e romana*, Lisboa: Difusão Editorial, s/d, p. 122.

tempo. Não há dúvida de que estamos perante provas de resistência física, que, mais uma vez, se enraízam em hábitos ancestrais de diversão e exibição de género. Hoje mantêm-se quer o sentido, quer o gosto pela observação e participação, mas tratando-se de aldeias que ainda preservam uma organização social com base numa economia de subsistência, sem qualquer outra forma de atracção cultural, estes acontecimentos ultrapassam em sentido a simples exibição de género para servirem como formas sociais de congregação, convívio e de consagração dos dias. De outro modo, os dias não se distinguiriam e as pessoas permaneceriam nas suas casas realizando as tarefas do dia a dia.

Ao mesmo tempo na povoação vizinha de Grijó de Parada, decorrem no mesmo período, a 26 e 27 de Dezembro, os mesmos ritos festivos, embora com pequenas variações.

Grijó de Parada

Aproximadamente 25Km a sul de Bragança situa-se a freguesia de Grijó de Parada, abrangendo a área de 31,6Km², com 450 habitantes, incluindo a aldeia de Freixedelo. É uma povoação um pouco mais pequena do que Parada, constituída pelos bairros da Arribada, Azinha, Cruz, Fonte, Irol, Modorro, Telhado e Torre, uma rua principal que divide a aldeia em duas partes e um largo onde se realizam os convívios sociais. O núcleo habitacional apresenta as características da construção tradicional, sendo que a maior parte das casas são de xisto, acusando os efeitos do abandono.

Constatámos que alguns dos habitantes estão emigrados na Alemanha, Espanha, França e Suíça e que, mais uma vez, nos encontramos perante uma população envelhecida. Sendo vizinha da freguesia de Parada, situada aproximadamente a 10Km de distância e com a qual mantém relações de vizinhança, Grijó usufrui das mesmas características naturais em clima, relevo e vegetação, não sendo, porém, tão rica em terra cultivável; porém, os terrenos que circundam a povoação são suficientes para o desenvolvimento de actividades agrícolas e de pastoreio. Estas são a base da economia desta comunidade e, tal como acontece nas povoações com características agro-pastoris, os produtos são essencialmente para consumo. Devido à abundância de cereal, o pão, entre os produtos da região é o elemento natural e simbólico mais significativo, pois

consta não só de todas as refeições como se torna em dádiva no sistema de trocas sociais. Daí que a cozedura seja ainda hoje uma das actividades presente em quase todas as famílias. A esta tarefa juntamos a matança do porco, preparada com as mesmas regras das outras localidades, como um sustento fundamental para todo o ano. Assim, como em qualquer casa transmontana, não falta nunca o pão e o fumeiro.

Na paisagem destacam-se as oliveiras, castanheiros e carvalhos, os terrenos sofrem a influência dos rios Sabor e Penacal e são irrigados por algumas ribeiras e fontes. Destas, a fonte de angaranho, a caminho de Parada, merece na comunidade especial atenção, uma vez que, como referiu a senhora Domitília Augusta Gonçalves, de 63 anos, habitante de Grijó,

“ À ribeira de viveiros
Fonte dos angaranhos
Aonde os sete infantes
Pelo pai foram resgatados!”

Como vemos, à fonte, para além das virtudes profilácticas, está associada a lenda dos sete Infantes de Parada, o que comprova, por um lado, a força mágica das águas, e por outro, as relações de vizinhança entre as duas povoações.

Em termos sociais, as famílias são pouco numerosas e o dia-a-dia corre ao ritmo das estações, tanto para o cultivo e pastoreio como para a realização de festas, sendo as principais a de S. Roque, no dia 19 de Agosto, com a particularidade das pessoas assistirem à missa acompanhadas pelo seu gado, e a de santo Estêvão em Dezembro⁴³⁹.

Festa do Santo Estêvão⁴⁴⁰

Com pequenas diferenças em relação à freguesia de Parada a festa do Natal realiza-se nesta aldeia nos dias 26 e 27 de Dezembro. No primeiro dia é dedicada ao santo Estêvão com as cerimónias da ronda, peditório, missa, mesa e caretos, no segundo é a

439 www.grijodeparada.com

440 Trabalho de campo realizado em Dezembro de 2004 e 2007.

corrida da rosca novamente com a presença dos caretos. É organizada por dois mordomos – o rei e o bispo – como cumprimento de promessa, como acontece na aldeia de Bemposta, Mogadouro, que são nomeados pelo padre na missa do santo Estêvão. Mas, *se não houver promessa*, diz o senhor António Pássaro, artesão de máscaras, *as pessoas dos diferentes bairros juntam-se para a realizar*.

A ronda e o peditório fazem-se antes da missa pelo grupo dos mordomos, gaiteiro e outros participantes. A missa corresponde à cerimónia religiosa em honra do santo Estêvão, com a participação de toda a comunidade, à excepção das figuras dos caretos.

Das invariantes da festa a organização da mesa e a presença dos caretos ocupam o lugar central. No dia 26, no final da missa, acende-se uma fogueira, para assar as sardinhas e prepara-se a mesa à porta dos mordomos ou no largo principal, que consta de duas partes distintas. A mesa do povo, por um lado, aberta a toda a comunidade e a pessoas que venham de fora, constituída por sardinhas, tremoços, castanhas cozidas e vinho, e a mesa dos notáveis, por outro, com bacalhau, polvo, batatas e vinho, na qual participam os mordomos, os que saem e os que entram, os meirinhos do ano seguinte, o padre, o gaiteiro, as autoridades locais, as duas pessoas mais idosas e as duas mais pobres da aldeia. Tal como acontece em Ousilhão a mesa é benzida pelo padre, antes da refeição, e procede-se à transferência de insígnias – coroas e ceptros – dos velhos para os novos mordomos – «o rei usa uma coroa branca cilíndrica a terminar em quatro formas triangulares e o bispo outra coroa branca, mas em forma de cone; ambos usam ceptros enfeitados com fitas de cor vermelha e branca, uma maçã na ponta com um ramo de flores por cima»⁴⁴¹. Os principais alimentos são sardinhas, “mamotas” (castanhas cozidas) e “carolas” (bocados de pão), oferecidos pelos mordomos que fazem a festa⁴⁴² e cuja distribuição é realizada pelos meirinhos, um grupo de quatro ou cinco jovens, da seguinte forma: cada pessoa leva a “esmola”, nome atribuído à dádiva, para casa – quatro sardinhas, um prato de tremoços, um prato de *mamotas* e um pão.

441 Cf. António Pinela Tiza, *O inverno mágico*, Lisboa: Ésquilo, 2006, p. 97.

442 Os mordomos para a realização da festa, atempadamente, vão de casa em casa pedir a finta, uma determinada quantia de dinheiro.



Careto de Grijó

Os caretos vestidos com o respectivo fato colorido envergam uma máscara de lata – pintada de vermelho e preto e com uma língua pendente, ou de madeira⁴⁴³ – trazendo na mão uma maçã onde inserem as moedas que lhes são dadas como esmola e assumem as suas funções na festa andando pelas ruas, saltando, chocalhando e acompanhando os rituais da mesa, à exceção da bênção, da ronda e do peditório.

No dia seguinte, 27 de Dezembro, aumenta o número de mascarados, vindo alguns da freguesia de Parada, para acompanharem a corrida da rosca.

Antes desta se iniciar, os caretos andam espalhados pela aldeia fazendo as suas tropelias e pedindo esmola. Pelo que observámos, as moedas são para o próprio e os seus comportamentos são espontâneos, não obedecendo a nenhuma organização. Assim, os mascarados correm de um lado para o outro, sossegando no momento da corrida.

443 As máscaras de madeira esculpidas pelo artesão António Pássaro só recentemente integram a festa do Santo Estêvão de Grijó.



A corrida da rosca

Esta conta com a participação dos rapazes e homens de Parada, hoje já mais reduzida quando comparada com outros tempos, como dizem os habitantes de Grijó - sempre que fosse possível a corrida era feita com os rapazes das duas aldeias, o que desenvolvia ainda mais o espírito de rivalidade social. Na verdade, tal como acontece em Parada, estamos perante um ritual lúdico que oferece analogias com aqueles que tenham como finalidade a prestação de provas físicas. Apesar de ainda hoje podermos observar esta característica, poder-se-á também ver neste momento uma forma de congregar o povo e de preservar a tradição. Assim, parece-nos que mais do que um jogo entre indivíduos temos a manifestação simbólica de uma comunidade social.

Comparando a festa de Grijó com a de Parada, vemos que apresenta uma organização festiva idêntica em cerimónias religiosas e ritos com presença de mascarados e que Parada tem como característica distintiva o ritual do carro. Ambas são festas que integram um conjunto de rituais simultaneamente religiosos e profanos e que no conjunto das festas transmontanas, pela especificidade dos seus rituais, nos fornecem dados relevantes para a análise e compreensão do sentido do mascaramento.

Neste complexo sistema festivo em que se integram as máscaras, a festa desempenha um papel secundário mas relevante. Dela recolhemos elementos que pela sua importância na comunidade nos informam sobre a relação entre o homem e o sagrado. Por essas razões, antes de concluirmos esta incursão, apresentaremos mais duas comunidades do distrito de Bragança.

Aveleda



Integrada no Parque de Montesinho, cerca de 13 km a leste de Bragança, na denominada região da Lombada – «um planalto constituído por formações silúricas, elevado a altitudes de 800 a 900 m (...) despido de vegetação»⁴⁴⁴ e caracterizado por uma sucessão de formas regulares arredondadas – situa-se a freguesia de Aveleda com uma área de 64,63 km² e a densidade populacional de 3,9 hab.km²⁴⁴⁵. Tem como anexa a povoação de Varge e tal como as outras freguesias do distrito tem vindo a sofrer um decréscimo populacional provocado pelos efeitos da emigração e pelo saldo fisiológico negativo.



A aldeia de Aveleda

A povoação de Aveleda, encravada num pequeno vale rodeado de colinas, forma um aglomerado de casas construídas em xisto e é atravessada pelo rio Pepim, em cujas margens se podem observar alguns moinhos de água. É abrigada dos ventos que sopram nas partes altas do planalto, onde predominam as searas de centeio, se produzem batatas e plantam castanheiros e rodeada de terrenos irrigados por ribeiras e fontes – da Pinela e d’Aldeia – propícios à cultura da horta, «elemento inseparável da habitação»⁴⁴⁶.

444 Cf. V. Taborda, *op. cit.*, p. 41.

445 www.cm_braganca.pt

446 Cf. V. Taborda, *op. cit.*, p. 128.

Comparada com outras aldeias do planalto é, como diz Vergílio Taborda a propósito dos lugares, um «sítio que reúne às vantagens da orientação o conjunto de condições topográficas necessário a uma exploração semiagrícola e semipastoril, compreendendo o vale ou depressão mais húmida para os prados, as terras enxutas mais altas para os cereais»⁴⁴⁷. Porém, o facto de ser servida apenas por uma via de acesso, com termo na própria povoação, ainda que propícia a uma comunidade que desenvolve a sua actividade essencialmente na sua relação com a natureza, faz com que a aldeia se feche sobre si própria sem intervisibilidade com outras localidades. Ora, tendo em conta que o homem sofre a influência dos lugares, compreende-se que este facto tenha contribuído para uma organização social estruturada em pequenos proprietários, agricultores e jornaleiros, cujas principais actividades são a agricultura – feita no sistema de afolhamento bienal - e a silvicultura, e para o estabelecimento de laços vinculativos entre familiares e vizinhos. Por estas razões, a protecção, a segurança e a entejuda são necessidades que justificam a coesão social, apresentando-se ao mesmo tempo como causas e conseqüências das condições naturais e culturais da região. Não pretendemos com o estabelecimento destas relações mostrar a existência de um determinismo geográfico e cultural, mas apenas remeter para a importância e relativa influência destes factores, pois sabemos que a realização das actividades agrícolas pressupõem uma relação constante entre as condições dos homens e as da natureza. Numa comunidade com estas características, entende-se que o denominador comum seja, seguindo o pensamento de Mauss, *a troca*, no sentido de comunicação imediatamente dada entre os diversos elementos e dos quais o homem, dotado de pensamento simbólico, ocupa o lugar principal. Através do sistema de relações de troca, como em qualquer outra forma de comunicação, o homem estabelece a ligação entre vários níveis da realidade, «simultaneamente sob a relação de si e de outrem, e destinada, por natureza, a passar de um a outro»⁴⁴⁸.

Estamos, portanto, perante uma colectividade, cujas trocas sociais não são coisas úteis economicamente, mas amabilidades, festas e rituais⁴⁴⁹. Inerente à troca percebe-se no comportamento das pessoas de Aveleda uma atitude profundamente religiosa e supersticiosa, já identificada por Belarmino Afonso (pároco da região da Lombada durante vários anos), no artigo sobre *Ritos Fúnebres e Superstições*. Este autor

447 Cf. *ibid.*

448 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 41.

449 Cf. M. Mauss, *op.cit.*, p. 56.

apresenta como exemplo desta atitude religiosa, de amor e temor, as promessas feitas às almas: «um quartilho de azeite *p'rá alumiar*, uma vela, um pão e missas» e o modo como estas comunidades se relacionam com a morte, expresso em provérbios: «*Mortos à cova, vivos à fogaça. (...) Canta o mocho no paraíso, vamos ter prejuízo ou quando a coruja vem ao lugar, corpo vivo quer levar*»⁴⁵⁰.

A este propósito, Eliade lembra-nos na sua obra *Imagens e Símbolos* que os positivistas consideravam a vida mágico-religiosa da humanidade arcaica um amontoado de superstições pueris: fruto de medos ancestrais. Ora, poder-se-ia pensar o mesmo das pessoas que na sua vida manifestam comportamentos mágico-religiosos, mas, Eliade afirma que «estes comportamentos revelam uma tomada de consciência existencial do homem em relação ao cosmos e a si mesmo»⁴⁵¹. É neste sentido que os provérbios, crenças, lendas, superstições e festas se revelam significativas, ou como diria Lévi-Strauss, como instrumentos teóricos, na medida em que nos fornecem modos de sentir e observar o mundo. Através destes dados, podemos «apreender o universo natural e social sob a forma de totalidade organizada»⁴⁵², pois todos têm em comum quer a atitude de religiosidade, quer o facto de se situarem numa dimensão simbólica. Assim, ainda que na aparência os comportamentos relacionais entre o homem, o sagrado e o profano nos pareçam fragmentos de uma história ou de um acontecimento, uma análise atenta às vivências mostram-nos que as diferentes manifestações individuais e sociais comunicam o modo como o homem se pensa si próprio, pensa o mundo e este se reflecte no seu pensamento⁴⁵³. Desde sempre que as comunidades se exprimem através de diferentes formas culturais, umas vezes de forma explícita, outras de forma simbólica, mas em todas elas está presente o seu pensamento e acção. A festa é de todas as formas culturais aquela que oferece o maior número de acontecimentos num curto espaço de tempo, por isso, é também um tempo concentrado e um espaço privilegiado de investigação e de reflexão. Portanto, em Aveleda tal como nas comunidades já abordadas anteriormente as festas revestem-se de uma importância fundamental, tanto por desencadearem comportamentos, que na maior parte do tempo

450 Cf. B. Afonso, «Ritos Fúnebres e Superstições», in *Brigantia*, p. 241.

451 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos*, *op. cit.*, p. 176.

452 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 178.

453 Cf. www.cm_braganca.pt Em Aveleda, antes de existir a ponte sobre o rio Pepim a passagem da povoação de um lado para outro fazia-se com a ajuda de uma burra que pertencia à comunidade. Várias foram as vezes em que a burra se enterrou na travessia. A partir deste acontecimento e porque hoje já não faz falta este tipo de transporte a burra deu origem à lenda com o mesmo nome e passou a ser o símbolo de Aveleda.

permanecem escondidos, como por provocarem rupturas na rotina do dia-a-dia e conduzirem as pessoas a viver um tempo diferente.

Na povoação de Aveleda, o tempo festivo distribui-se pelos meses de Agosto, Novembro e Dezembro, sendo este último, no âmbito do nosso trabalho, o mais significativo, por nele se realizar a festa dos rapazes e figurarem as máscaras.

A festa dos Rapazes

A preparação desta festa tem início no dia 1 de Novembro com a apanha de lenha⁴⁵⁴ no monte, em terreno baldio ou em propriedades privadas (touças de carvalhos), com autorização do proprietário, como aconteceu em Novembro de 2007. Neste dia, logo de manhã, os rapazes reúnem-se e vão ao monte com tractores cortar e apanhar a lenha, que será levada para o largo principal da aldeia e arrematada. O dinheiro do leilão destina-se à realização da festa do Natal; por outro lado, o ritual mostra que a festa se realizará.

Entre o dia 1 de Novembro e 25 de Dezembro, os mordomos, já escolhidos no almoço de santo Estêvão do ano anterior, organizam e preparam o dia da festa procedendo à contratação do gaiteiro, à compra da vitela para a refeição dos mordomos e dos colaboradores, à escolha de uma casa, sede de encontro e de organização, e à elaboração das comédias ou loas que são proferidas no dia 25 de Dezembro que têm como finalidade retratar acontecimentos do dia-a-dia.

Um pouco como acontece noutras localidades da Lombada, a festa assume a denominação de rapazes, justificada pelo facto da organização da mesma ficar a seu cargo e os rituais envolverem essencialmente este género. Com efeito, se compararmos a festa dos rapazes de Aveleda com a de santo Estêvão de Ousilhão, observamos, como veremos, na primeira uma maior participação masculina com a existência de cerimónias reservadas apenas aos rapazes, enquanto na segunda assistimos à realização de rituais cuja presença de mulheres é hoje muito significativa; este facto tem conduzido alguns autores a ver a festa como um ritual de passagem e de entrada dos rapazes na sociedade dos adultos⁴⁵⁵.

454 Esta lenha é denominada lenha das almas, por se recolher no dia de todos os Santos.

455 Cf. Paula Godinho, «Ser rapaz, ir à festa», *Actas do Congresso, A festa popular em Trás-os-Montes*,

A festa dos Rapazes realiza-se nos dias 25 e 26, sendo que este ano as actividades se concentraram especificamente no dia 25. Tem como principais ocorrências cerimónias religiosas, nomeadamente a missa em honra do santo Estêvão, no dia 26 de Dezembro, e ritos, que vistos de fora, se inscrevem numa dimensão profana como é o caso das comédias, realizadas no dia 25 de Dezembro, cujas características literárias se assemelham às que já referimos a propósito das loas de outras comunidades, as rondas associadas ao peditório e a presença de grupo de mascarados.

No entender dos habitantes de Aveleda⁴⁵⁶, esta festa não tem hoje o desenvolvimento e o dinamismo de outros tempos, devido ao número reduzido de habitantes e ao facto destes representarem uma percentagem significativa da população envelhecida; mas, apesar das dificuldades, a festa continua a realizar-se e os participantes empenham-se na preservação dos hábitos e dos costumes mais relevantes para a população. Contudo, percebe-se nos comportamentos dos jovens e dos adultos diferenças nas motivações que estão por detrás da festa. Enquanto os primeiros procuram assumir as suas funções na festa aprendendo a comportar-se conforme as regras tradicionais ao mesmo tempo que têm em intenção projectar a aldeia para o exterior, estabelecendo contacto com os *media*, os segundos vivem interiormente todo o período festivo crendo e acreditando na força simbólica dos ritos que integram este tempo. Têm de comum o gosto por este período do Natal, pelos mascarados e a vontade de festejar. Assim, com a festa dos rapazes, para além da celebração dos acontecimentos e da consolidação da crença, a aldeia fica conhecida e as histórias que se relatam nas loas adquirem simbologia e transformam-se em tradição.

Desta forma, conjugando a força simbólica do passado com os acontecimentos presentes a comunidade, vive o mistério da festa e prolonga a magia do mascaramento. Por isso, no dia 25 de Dezembro de manhã, o grupo responsável pela festa começa a alvorada com a ronda das boas festas e o peditório até à hora da missa. Este é feito de casa em casa e as dádivas revertem em favor da igreja. No fim da ronda, por volta do meio-dia, é celebrada a missa e logo que termina esta cerimónia religiosa os rapazes vão-se mascarar. Vestindo um fato – calças, casaco e capuz – de várias cores, feito de tecido de algodão revestido de fitas recortadas, com cintos de couro e chocalhos em volta do tronco, uma bexiga de porco cheia de ar na mão e envergando máscaras de lata

Bragança: Comissão Organizadora do Congresso, 1995.

456 Informações de Isidro Rodrigues, actual presidente da Junta da Freguesia de Aveleda.

– em geral, de cor vermelha, com sobrancelhas, olhos e bigode delineados a preto, olhos vazados, nariz e queixo pontiagudo, ostentando na parte superior dois chifres de fundo branco e pontas vermelhas – transformam-se em Caretos.



Careto de Aveleda

Estes personagens, interditos no espaço sagrado, ocupam no restante o lugar central. Os seus comportamentos aparentemente idênticos a outros mascarados da região produzem nos habitantes o sentimento de serem únicos e originais, como tivemos oportunidade de constatar quando ouvimos dizer que *não há como os nossos caretos*, e conferem aos rituais em que estão presentes uma dimensão totalmente simbólica. Numa primeira observação, apreendemos um grupo de mascarados com as suas tropelias, o seu

primitivismo «inseridos no contexto dos ritos de passagem»⁴⁵⁷, mas, um segundo olhar, para além do visível, mostra que a sua acção simbólica não se prende somente a um contexto sócio cultural de características festivas, pois os símbolos que transportam e os comportamentos que evidenciam passam para além da história concreta em que figuram. À medida em que estendemos o nosso olhar, vemos cada vez mais longe além das aparências e ficamos apenas com o homem e o símbolo. Aqui, na dimensão do simbólico, prosseguimos a investigação e somos invadidas pelo questionamento. Apercebemo-nos da complexidade da acção simbólica e das dificuldades de interpretação dos símbolos e perguntamos: estaremos nós ainda perante uma sociedade que repete incessantemente os mesmos costumes e as mesmas crenças, uma vez que nos ritos, na plástica da máscara e do fato aparecem sempre os mesmos símbolos? Ou, pelo contrário, os homens recorrem ao mesmo para afirmar alguma coisa diferente? Se o caminho for o da última pergunta interrogamo-nos: será que o homem já não é capaz de criar novos símbolos? E as outras comunidades que não procedem ao acto do mascaramento, como exprimem elas a sua acção? Porque não necessitam elas de se mascarar? De facto, não saberemos se alguma vez encontraremos resposta para as nossas questões, mas o desafio de caminhar sobre o inexplicável é mais estimulante para o pensamento do que qualquer resposta acabada.

Neste sentido, continuaremos à espreita de oportunidades para reflectir tanto pela observação do que aos nossos olhos se manifesta como diferente, como analisando as acções redundantes. Em Aveleda, juntamente com o ritual do mascaramento, ocorrem repetidamente, na festa dos Rapazes, as comédias e a cerimónia da transferência de poderes, cujas insígnias nesta comunidade são as máscaras, aspecto que a distingue de outras povoações em que as insígnias são chapéus (Varge), varas (Rebordelo) e coroas (Ousilhão). A cerimónia da transferência de poderes é comum às outras festas da região, funciona como uma garantia da realização da festa, através da escolha do mordomo e da atribuição da responsabilidade e é realizada no almoço do dia 26 numa casa escolhida para o efeito com a participação dos mordomos da festa do próprio ano e daqueles que reúnem as condições para desempenhar o cargo no ano seguinte.

Relativamente às comédias, percebemos em contacto com os habitantes que a sua composição exige tempo e preparação e que as expectativas face a este acontecimento são elevadas, levando-nos a afirmar que este ritual ocupa no conjunto das cerimónias

457 Cf. A. P. Tiza, *op. cit.*, p. 39.

festivas de Aveleda um dos lugares principais. As comédias são apresentadas, pelos caretos, no dia 25 de Dezembro logo a seguir à missa. Para isso os rapazes preparam um carro de bois, ou o reboque de um tractor, cobrem o chão com palha seca, e anunciam o momento com a música do gaitero e do tamborileiro, se estes tiverem sido contratados. A representação inicia-se quando o povo se aproxima através da leitura das comédias. Estas são constituídas por versos satíricos e jocosos. A crítica subjacente a esta literatura popular é um dos motivos da participação comunitária, atraindo pessoas de todas as idades, permitindo o riso e o conhecimento das situações mais banais do dia-a-dia. Desta forma, o comum e natural assumem neste dia e hora proporções sociais inimagináveis que fazem deste ritual o mais importante da organização festiva, pelo que observámos em contexto etnográfico. Em geral, os versos são lidos por um careto, sem máscara, de cima do carro enfeitado e a leitura é acompanhada pelos restantes mascarados que se encontram junto das pessoas e que em todas as pausas, entre versos, saltam e emitindo ruídos provocados pelos gritos e chocalhadas. No fim desta cerimónia as pessoas dispersam-se indo cada uma para a sua casa e os caretos prosseguem com as rondas e as brincadeiras até ao fim da tarde; a festa termina com o jantar, no qual participam rapazes e raparigas.

Varge



Aldeia de Varge

Varge é uma povoação pertencente à freguesia de Aveleda, apresentando em relação à sede uma posição geográfica com algumas diferenças, nomeadamente uma maior abertura a outras localidades. É atravessada pelo rio Igrejas e por uma via que permite a ligação entre a sede do distrito e as aldeias fronteiriças de Rio d’Onor e Guadramil. Esta abertura justifica o desenvolvimento de algumas actividades ligadas à restauração, não deixando, contudo, de ser uma comunidade com características agro-pastoris, cuja principal actividade é a agricultura. Evidencia características geográficas e culturais idênticas às da sede de freguesia, tanto em clima, relevo, revestimento vegetal e culturas como em organização e estrutura social. Assim, mais uma vez nos encontramos perante uma comunidade que vive o seu tempo ao ritmo das estações, sendo estas que orientam a maior parte dos comportamentos e determinam a realização das tarefas ligadas à produção agrícola. Desta forma, dia após dia as pessoas desenvolvem as suas actividades numa permanente relação com a natureza, ora trabalhando, ora festejando. Porém, como refere Eliade e se comprova através das crenças, dos costumes e

comportamentos, a «natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso»⁴⁵⁸. A descrição feita pelo Abade de Baçal de um lugar no termo de Varge mostra de que modo a natureza pode, pelas suas características, suscitar a imaginação e o respeito: «o sítio denominado Rachas é um estreito e profundo vale constituído por lameiros, envolvido por alcantiladas montanhas, cobertas de urzes e mato bravio, salpicado de carrascos e fragueiros. O isolamento do sítio, a espessura do bosque, o contraste entre a sua vegetação triste e a relva da pradaria, dão-lhe encantos de beleza selvagem, realçados pelo mistério das lendas de tesouros e mouras encantados, que lhe dizem respeito»⁴⁵⁹. Neste sítio terá existido um moinho, que, por ser frequentado pelos *trascos* foi abandonado pela população, pois esta já não aguentava as suas travessuras⁴⁶⁰.

Mas, não é só na natureza e nas habitações que a imaginação e a crença cria a história; também os objectos podem ser investidos da força da magia como acontece com os sinos de Varge. O povo crê que tocando-os em dias de trovoada esta se afastará ou extinguirá, virtude que não se atribui a outros da região: «noutras aldeias tocam, por alto, os sinos da igreja para o mesmo efeito, porém diz o povo que nem todos os sinos têm tal virtude, por este motivo: aqui, na área baçalense, não tocam os de Baçal e Vale-de-Lamas, que, falhos de tal predicado, atrairiam em vez de repelir os trovões, caso os

458 Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano*, op. cit., p. 127.

459 Cf. F. M. Alves, op. cit., XI, p. 259.

460 Cf. *ibid.*, IX, p. 344. Diz este autor que «tal como as bruxas, feiticeiras e mouras encantadas, os *trascos* têm existência real na mente do povo. Aparecem sob a forma de rapazes de dez a doze anos, travessos, irrequietos, bolidiços; vivem nas casas habitadas, mas não fazem mal, apenas causam sustos. Por altos pregos da noite sente-se uma barulheira infernal nas prateleiras das cozinhas, malgas, vasilhame escacado, etc.; são os *trascos* nas suas proezas. De manhã, porém, tudo está em ordem. Na estrebaria, a égua, o cavalo escorre suor em bica; anda em rodopio vertiginoso, resfolga estrepitosamente: são os *trascos* em evoluções hipodrómicas; todavia, o equídeo, como seria natural, não enfraquece, antes engorda a olhos vistos; apenas as crinas aparecem entrelaçadas por forma característica em nós mais complicados que o górdio» (...) «Consta dos anais da história lendária de Deilão, no concelho de Bragança, o seguinte facto sucedido a um homem do povo, que teve de pernoitar no moinho, a fim de moer alguns alqueires de pão. Uma noite, quando o homem assava uma *talhada*, veio um *trascgo* com uma grande espetada de lagartixas, que ia assando também, lançando os pingos no pão em que o homem aparava a gordura escorrida da *talhada*.

– ‘Sta-te quieto, *trascgo* – dizia o homem.

– Pinga no meu, q’eu pingo no teu – volvia o *trascgo*.

Por último, o homem, vendo que o *trascgo* não desistia da travessura, esbarrou com a *talhada* nas ventas dele, que fugiu apavorado a chorar; porém, quando os outros *trascgos*, acorridos céleres para o vingar, lhe perguntaram quem o maltratara, respondeu conciliador: *foi mi mesmo*. O homem ficou incólume, mas não mais os de Deilão voltaram a utilizar-se do moinho, que anos volvidos, estava em ruínas, ainda hoje recognoscíveis. Em Rabal, concelho de Bragança, diz-se que os *trascgos* vagueavam antigamente em muito maior quantidade, trazendo tudo num reboiço inquietante, uma verdadeira praga, e que para a humanidade se ver livre deles se fizeram os votos das ladainhas, clamores, procissões e rogações da Igreja, ainda hoje praticados».

tangessem».⁴⁶¹ Estes exemplos, para além de evidenciarem formas de reconhecer e de valorar mostram que o homem não aboliu o comportamento religioso na base do qual se encontram as crenças, os costumes e as superstições.

Em Varge, tal como em Aveleda, estas manifestações podem perceber-se nos comportamentos mais simples do dia-a-dia, mas é no Inverno que elas ganham mais expressão e eficácia. Entre o dia 1 de Novembro e os Reis existe uma diversidade de ritos e cerimónias, ora dispersas, ora concentradas, totalmente consagradas a este período. O ritual do mascaramento, como temos vindo a demonstrar, no conjunto dos rituais do Inverno, ocupa um lugar central, tanto pela expressividade simbólica como pelo valor cultural. Este rito, tal como acontece em outras localidades, tem lugar na festa do Natal juntamente com outras cerimónias. Destas destacamos as que implicam a presença de rapazes devido à importância que assumem nesta comunidade. De facto, apercebemo-nos de que os rapazes, para além dos Caretos, são figuras centrais da festa do natal que se realiza em Varge: a maior parte das cerimónias implicam a sua presença e é em torno da sua existência que se desenvolvem os diferentes rituais sagrados e profanos; por estas razões, a festa assume a denominação de Caretos e de Rapazes; pensamos, contudo, que o facto da comunidade definir com alguma clareza o lugar dos Caretos no dia 25 e dos rapazes no dia 26 indicia a distinção entre as figuras e as suas respectivas funções. Assim, seguindo lógica da nossa análise, ainda que sejam os rapazes a mascarar-se, a partir do momento que o fazem abdicam da sua diferença para se identificarem com a própria máscara, levando-nos a remeter a importância social do género masculino não para o ritual do mascaramento, mas para aquelas cerimónias que realçam as características de ser rapaz – corrida da rosca –, ou que celebram a passagem da idade da adolescência à adulez – transferência de poderes e missa de santo Estêvão. Com efeito, as diversas ocorrências dos dias 25 e 26 levam-nos a estabelecer estas diferenças e a considerar o acto de mascaramento mais do que um simples ritual de passagem, apesar deste a ele estar ligado.

461 Cf. *ibid.*, XI, p. 35.

A festa dos Caretos e dos Rapazes

Os Caretos figuram no dia 25 de Dezembro e o dia 26 é dedicado aos rapazes conforme testemunham os habitantes de Varge. Em ambos os dias podemos observar cerimónias de carácter religioso e comportamentos que apresentam afinidades com rituais pagãos, mas apenas no dia do Nascimento se procede ao acto de mascaramento, como tivemos oportunidade de constatar. No conjunto, é uma festa que se assemelha em descrição etnográfica à que se realiza em Aveleda, tanto no tempo em que tem lugar como no tipo de cerimónias realizadas: nas duas povoações ocorrem actos litúrgicos nomeadamente a missa e procissão em honra do santo Estêvão e rituais que implicam o mascaramento, transferência de poderes, refeição colectiva, loas, rondas, peditórios, música, bailes e corridas. Em ambas as comunidades estes acontecimentos têm de comum a presença de mascarados – homens vestidos com um fato de cores garridas, envergando uma máscara de lata e comportando-se de forma idêntica em ritmo e gestos; a transferência de poderes, expresso no ritual de troca de insígnias (em Varge as insígnias são chapéus); a refeição colectiva – almoço e /ou jantar com toda ou parte da comunidade conforme os casos; as loas – recitação de versos satíricos alusivos ao quotidiano; as rondas ou voltas à aldeia, pedindo esmola e dando as boas-festas; a música tocada pelos seguintes instrumentos: gaita-de-foles, bombos e caixas; os bailes, enquanto momentos de convívio e de coesão entre os géneros e as corridas, constituídas por provas de resistência física e de competição. Em Varge, estas cerimónias distribuem-se pelos dois dias com repetição da missa, da ronda e do peditório; enquanto em Aveleda, por vezes, se concentram somente no dia 25 de Dezembro, como aconteceu no presente ano; as restantes realizam-se no dia indicado para o efeito: o mascaramento no dia 25, a transferência dos poderes e as comédias no dia 26.

No cumprimento e organização destes rituais, os mordomos desempenham um papel fundamental, sendo eles os responsáveis pela forma como a sequência se estabelece e estrutura. Como refere Paula Godinho a propósito de uma descrição feita por um homem de Varge, «a festa é o que são os seus mordomos. As características pessoais, físicas e psicológicas, o empenho posto na concretização da cerimónia, a forma como cada mordomo se mobiliza e leva os outros a serem conquistados pelos

arranjos festivos e as particularidades de que se rodeou cada ano (...) tudo é referido para a identificação da festa com quem a faz»⁴⁶². Esta identificação tem acentuado a responsabilidade de quem realiza a festa, pois, como já referimos anteriormente, as festas das comunidades transmontanas têm vindo a sofrer as consequências da despovoamento e da falta de população jovem, o que dificulta a organização festiva e a preservação de certos costumes e ritos. Assim, para além da realização da festa e de tudo o que este momento implica, os mordomos têm de desenvolver as suas acções no sentido da continuidade e da preservação. Daí que procurem sempre que for possível orientar os rituais com a exigência de comportamentos que não rompam com o passado. É assim que ainda hoje podemos assistir ao rigor com que é feito o ritual da transferência de poderes do mordomo velho para o novo, o qual assume um papel relevante no conjunto das cerimónias deste dia.

Mas, o tempo da festa não se limita aos dias referidos anteriormente. Os preparativos iniciam-se no mês de Agosto com a contratação do gaitero e a compra de um vitelo para a refeição dos mordomos e dos rapazes e recomeçam no primeiro de Novembro com a ida dos rapazes ao monte para cortarem a lenha das almas. Esta, depois de cortada e apanhada, é levada para o largo principal de Varge e arrematada. O dinheiro da venda reverterá em favor da festa. Com a realização destas tarefas estão criadas as condições para a vivência festiva. Assim, no dia 24 de Dezembro é preparado o vitelo para a refeição colectiva e escolhida uma casa que servirá de apoio aos participantes, nomeadamente no manjar e no ensaio das loas.

462 Cf. Paula Godinho, «Mordomia e reprodução festiva: o caso da festa dos rapazes», in *Arquivos da Memória, Ritos e sociedade*, 4, Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 35.



O grupo dos rapazes na volta à igreja

No dia 25, dia dos Caretos, os rapazes e os mordomos organizam-se em formatura e com o gaiteiro à frente e ao som da música dirigem-se para a igreja, dão uma volta, param na porta principal, a música termina e o grupo entra para assistir à missa.

Quando a cerimónia termina, beijam o Menino, saem do espaço sagrado e vão para a casa da festa mascarar-se: vestem os fatos feitos de colchas de lã, ou de tecido de algodão, de cores garridas, põem as máscaras de lata de variadas cores, pegam no cajoto e de forma enfurecida e selvagem aparecem nas ruas para exercerem as suas funções: correr, saltar, atirar-se para o chão, fustigar, bater, agarrar, fugir, roubar e pedir.

Transformando-se em figuras simbólicas, os mascarados prestam à comunidade um serviço da ordem do sagrado, pois percebe-se nos olhares e nos comentários curtos e simples dos habitantes a satisfação de mais uma vez poderem pactuar com uma situação estranha à maioria dos visitantes. Tudo se repete como se fosse pela primeira vez tanto do lado dos que se mascaram como da parte daqueles que já os conhecem teimando em comportar-se como se do desconhecido se tratasse. A simbólica da sua acção é de tal forma poderosa que mesmo hoje é-nos necessário algum esforço para só reconhecermos neles os homens que se mascaram e ficarmos surdos aos ruídos dos chocalhos e aos

sons *ih!uh!ih!* que ecoam no lugar por onde passam.



Caretos

A partir deste momento – final da missa –, os mascarados tornam-se nas figuras centrais da festa, sendo alvo das atenções e acompanhando um dos principais rituais festivos – a recitação das comédias.



Os Caretos e o carro em que são recitadas as comédias

O lugar já está preparado com dois carros de bois sobrepostos na parte da frente e cobertos de palha seca. Enquanto de cima do carro um mascarado «com a cara encoberta pela máscara e distorcendo a voz para dificultar a sua identificação»⁴⁶³ vai recitando os versos, em forma e finalidade idêntica às de Aveleda, embora diferentes em conteúdo, os restantes caretos acompanham a recitação com gritos e chocalhadas intensificando as emoções e as gargalhadas.

Terminado este momento o povo dispersa-se e em grupo, gaiteiro e mordomos, estes usando um chapéu com uma fita à volta e levando na mão uma vara de vários ramos com uma peça de fruta espetada nas pontas e uma rosca⁴⁶⁴, fazem a ronda à povoação, dando as boas festas e recebendo a oferta que cada um queira dar. Concluída a ronda e já no fim do dia, organizam-se para a corrida da rosca; esta é idêntica à que se realiza em outras localidades e consiste essencialmente na prestação de provas físicas, sendo dado ao vencedor uma rosca de pão que será dividida entre todos. A festa continua pela noite dentro com uma ceia, só para os rapazes, e um baile iniciado ao som da música do gaiteiro e continuado com uma banda musical moderna.

No dia 26 de Dezembro, dia do santo Estêvão, pelas 10 horas, na casa escolhida para a festa, prepara-se a mesa para a transferência de poderes dos velhos para os novos mordomos e ao meio-dia celebra-se a missa dedicada ao santo e aos rapazes. O mesmo grupo que fez a ronda no dia anterior, exceptuando os mascarados que neste dia não figuram, com o gaiteiro à frente e de forma alinhada, dirige-se para a igreja, dá três voltas ao monumento e aguardando a bênção do padre, entra ordeiramente para assistir à missa. Durante o acto litúrgico o padre dirige-se aos jovens no seu evangelho e as leituras e os salmos são feitos pelos rapazes. No final da missa o grupo faz a ronda à aldeia até à hora do almoço confeccionado por homens na casa da festa. Nesta refeição, de excessos alimentares e alegria, procede-se ao ritual da transferência de poderes; é uma cerimónia reservada apenas aos mordomos e aos rapazes, realizada com a porta fechada e ao som de batidas cadenciadas na mesa com objectos de lata e paus; desta forma, em grande algazarra, fazem circular os chapéus – insígnias de mordomia – de cabeça em cabeça até escolherem o mordomo que irá realizar a festa do ano seguinte; este momento é assinalado com vivas ao novo e velho mordomo – “Vivam os mordomos novos! Vivam os mordomos velhos!” – e garante a continuidade da festa –

463 Cf. A. P. Tiza, *op. cit.*, p. 49.

464 Cf. *ibid.*, p. 52.

«ao escolher os sucessores, os organizadores da festa pretendem alguém que lhes forneça, e ao grupo que então representam, garantias de continuidade, não pondo em perigo a realização da cerimónia no ano que se segue»⁴⁶⁵. De seguida, o grupo que nomeou o novo mordomo percorre, em cortejo, a povoação para dar a conhecer o responsável da próxima festa dos caretos e dos rapazes. Em geral, este período festivo termina com um jantar, em que participam rapazes e raparigas, e um baile.

Ao mesmo tempo noutra zona do distrito de Bragança com um contexto natural e uma máscara diferentes celebra-se a festa do Chocalheiro em Bemposta e a do Velho em Vale de Porco, povoações pertencentes ao concelho de Mogadouro.

465 Cf. Paula Godinho, *op. cit.*, p. 44.

Concelho de Mogadouro

O concelho de Mogadouro é formado por vinte e oito freguesias, cobre uma área de 756 km², localiza-se no nordeste do território ocupando uma parte do planalto mirandês, integra o distrito de Bragança e faz fronteira com Espanha ao longo do rio Douro. O rio corre num vale apertado *de perfil em V agudo, num declive considerável e irregular, com uma corrente violenta e selvagem*⁴⁶⁶, contrastando com a paisagem ondulada do planalto. Em geral, a superfície do planalto é levemente acidentada, caracterizada por colinas, lombas e vales superficiais; à volta de Mogadouro, quebrando a uniformidade das ondulações erguem-se algumas altitudes maiores, isoladas, que ultrapassam os 900m; no solo predominam *os xistos cristalinos e pré-câmbricos e alguns afloramentos graníticos e quartzitos silúricos*, que conferem à região a sua particularidade orográfica.

Domina um clima de influências continentais, mas, devido à variedade de condições topográficas e de exposição ao vento e ao sol, o contraste climatérico muito brusco torna-se a característica principal desta localidade, justificando a diversidade abundante de vegetação. Merecem referência especial os bosques endémicos de zimbro (*zuniepena oxycedrus*), de azinheiras (*quercus rotundifolia*), de carrasqueiras (*quercus conífera*), de carvalhos, de sobreiros e de lódãos. O sobreiro e o carvalho cerquinho ocupam um espaço significativo, permitindo a formação de sebes para a divisão das propriedades; a diversidade da vegetação é propícia à nidificação de várias espécies de aves em vias de extinção, nomeadamente a cegonha-preta, o abutre do Egipto, o grifo, a águia-real, a gralha de bico-amarelo, a andorinha-real e o chasco-preto e de animais como o lobo, o corço, gato-bravo e o javali⁴⁶⁷.

As características do solo, por um lado, e do clima, por outro, não permitem culturas de grande rendimento, pois a terra é quase por toda a parte pouco profunda. Apesar destas condições, as populações vivem, na sua maior parte, quase exclusivamente da agricultura e da pecuária. Aproveitando as encostas dos vales, protegidas do vento, para a cultura do olival, da vinha e das amendoeiras; do planalto

466 Cf. V. Taborda, *op. cit.*, p. 47.

467 Cf. *Mogadouro*, edição da Câmara Municipal, 2001.

para o cereal (trigo, aveia e centeio), usando o sistema de pousio ou afolhamento bienal próximo das linhas de água e junto à povoação para as hortas; deste modo, conseguem num esforço contínuo reger a sua actividade económica pelo ritmo das estações. Desta actividade resulta a posse da terra, por compra, por herança e em tempos por conquista dos terrenos baldios, e a divisão da propriedade; as veigas das ribeiras, por serem mais propícias à agricultura, são as mais pretendidas. Divididas em pequenas parcelas conferem à paisagem o aspecto de um *peculiar mosaico*, como ainda hoje se pode observar em toda a região trasmontana. Taborda refere que «as faceiras das hortas das aldeias mirandesas são um mosaico de retalhos contrastando com os solos mais afastados consagrados à lavoura e às pastagens»⁴⁶⁸. Estas são feitas em zona de *monte* ou nos *lameiros*, o primeiro coberto por uma vegetação rasteira de plantas, nomeadamente de urzes, carqueja, tomilho, esteva, e codeços com uma função importante no sistema agrícola, ao fornecer o adubo para as terras e a lenha para as fogueiras, os segundos caracterizam-se por pastagens naturais irrigadas por pequenas linhas de água que mantêm o pasto verde e húmido durante todo o ano. A criação de gado bovino e caprino é, para além da agricultura, a outra fonte de rendimento, por outro lado, o sector da indústria é, nesta região, praticamente inexistente; houve em tempos a indústria da seda cujas ruínas encontramos hoje em Chacim.

A área abrangida pelo concelho de Mogadouro é rica em vestígios arqueológicos que comprovam a antiguidade dos lugares como espaços privilegiados de ocupação humana, desde as origens ao período da romanização. Como em quase toda a região trasmontana, as condições naturais, pobreza natural do solo, terra pouco fértil e clima excessivo, terão levado à formação de aglomerados concentrados e à aproximação do homem com a natureza e os animais⁴⁶⁹. A estrutura das aldeias é constituída por casas de rés-do-chão e primeiro andar, estábulos, palheiros e currais, abrigando, em alguns casos, sob o mesmo tecto, os homens, os animais e os produtos da terra. Esta aproximação aliada ao sentido da existência-subsistência justifica algumas formas de solidariedade nos trabalhos de campo, como é o caso da *torna-jeira* e as comemorações festivas em certas épocas do ano. Estas, como tivemos oportunidade de constatar através de testemunhos de habitantes locais, têm sofrido algumas alterações justificadas pela ausência da população mais juvenil que na procura de uma vida melhor emigra para

468 Cf. V. Taborda, *op. cit.*, p. 112.

469 Cf. *ibid.*, p. 127.

Espanha e França. Tanto as festas com as práticas mais comunitárias ficam ao cuidado de uma população envelhecida e, por estas razões, tornam-se difíceis de concretizar ou aguardam, como se verifica em algumas situações, a chegada dos emigrantes. E, deste modo, lentamente as influências de novas formas de pensar e de estar vão-se instalando e alterando a fisionomia das aldeias através de novas construções que substituem a tradicional e de hábitos que reformam a memória das tradições.

Conhecer e compreender as tradições das diferentes comunidades é inquirir as razões da persistência e da mudança. Nalguns casos apenas resta o vestígio do pensamento que teima em sobreviver através dos momentos festivos, noutros, a paisagem e os lugares testemunham a acção humana e servem de alento à constituição da história e à criação de lendas.

Em qualquer um destes espaços, na actualidade, um pouco como acontece por toda a região transmontana, as populações desenvolvem as suas actividades regendo-se essencialmente pelo ritmo das estações, sendo que o Inverno, por ser o que dura mais tempo, é a época mais sentida e propícia à festa e à existência de ditados populares nomeadamente:

Janeiro

Geladeiro

P'ra o ano ser bom de pão

*Sete neves e um nevão*⁴⁷⁰

O período do Inverno, por ser de repouso dos trabalhos agrícolas, como em qualquer sociedade agro-pastoril, uma vez que o agricultor apenas tem que *drenar os lameiros, cuidar do gado e assegurar a provisão da lenha, é, na verdade, lâ primabêra dal lhabrador*, como dizem os mirandeses⁴⁷¹ e o período mais adequado para festejar.

Das 28 freguesias do concelho, seleccionámos para a realização do nosso estudo as aldeias de Bemposta e de Vale de Porco, por serem aquelas que ainda mantêm viva a tradição do mascaramento e apresentarem uma máscara plasticamente diferente das outras existentes no distrito de Bragança. Constatámos que apesar da máscara se afirmar hoje com maior visibilidade nestas localidades encontramos testemunhos escritos e

470 Cf. V. Taborda, p. 63.

471 Cf. *ibid.*

orais da sua anterior existência em outras aldeias da região de Mogadouro. Referimos, como exemplo, o Careto de Valverde, do qual neste momento só resta a memória local e a descrição de Santos Júnior⁴⁷², o Chocalheiro em Tó, Urrós, Bruçó e Senhoane e, ainda em tempos mais recuados, em Meirinhos, Castelo Branco, Quinta das Quebradas e Vilarinho dos Galegos⁴⁷³. Hoje, nesta área geográfica, apenas restam, como exemplos do uso da máscara o Velho de Vale de Porco e o Chocalheiro de Bemposta e de actos de mascaramento as aldeias de Bruçó e Tó.

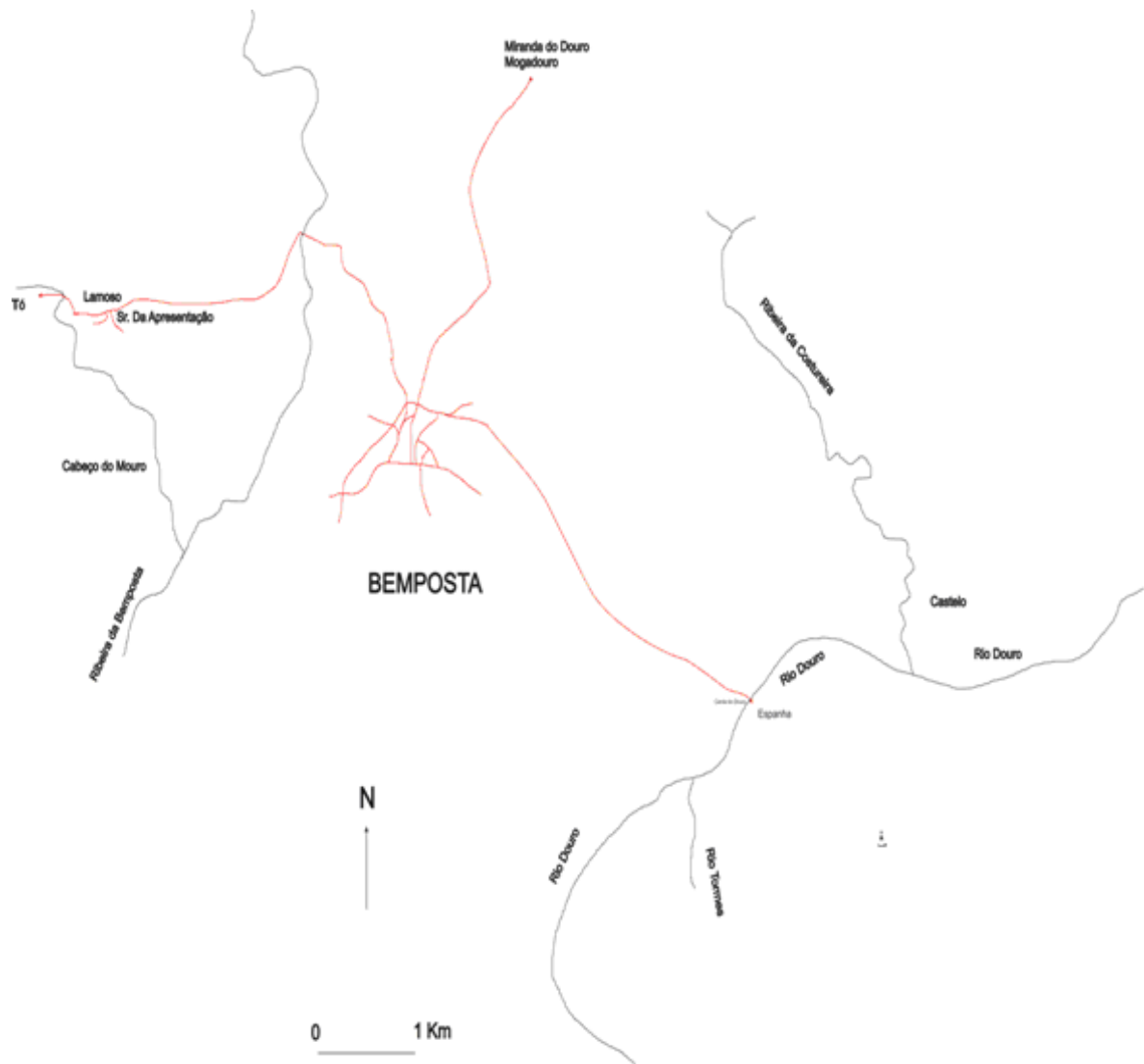
Pelo que pudemos apurar, as festas do Inverno implicam nesta região o acto de mascaramento, mas este nem sempre integra um objecto de descrição plástica, o que nos leva a questionar sobre a sua extinção ou possibilidade desta realidade cultural se apresentar com esta característica. Santos Júnior fornece-nos dados para a convivência das duas situações, salientando que em Valverde, *com o careto saía sempre a velha: homem vestido de mulher, tapado com um chalé, cesta enfiada no braço e a cara coberta por uma máscara de pele de «canhõna» com a lã para dentro*⁴⁷⁴. Estas referências podem-nos servir de justificação para a persistência das diferentes formas de mascaramento nas diversas localidades, não explicando, contudo o porquê dessa diferença. Com efeito, é comum à região Mogadouro a existência de dois tipos de mascaramento: um que se afirma por uma máscara talhada em madeira, em geral, pintada de vermelho e constituída por uma diversidade de símbolos relativos ao mundo humano e animal, como é o caso de Vale de Porco e Bemposta; o outro, à semelhança do que se passa no Carnaval de Vila Boa de Ousilhão, por uma transformação de homem em mulher e pelo uso de uma renda ou pano a cobrir o rosto, em vez de um objecto simbólico.

472 Cf. Santos Júnior, *op. cit.*, p. 6-7. «O careto vestia um fato inteiriço, feito de serapilheira e pintalgado de amarelo e vermelho; as calças eram largas com franja vermelha ao fundo da perneira, terminava na parte de cima em capuz e levava na mão uma grande moca; a máscara era de madeira, ostentando dois grandes chifres aparentados aos do carneiro, feitos na própria madeira, e uma serpente enroscada nos mesmos, era pintada de negro, apresentava uma língua vermelha pendente, dentes arreganhados, olhos muito grandes com vidro por dentro e o nariz era enorme».

473 Cf. *ibid.*, p. 12.

474 Cf. *ibid.*

Bemposta



É neste quadro histórico, natural e cultural de Mogadouro, que destacamos as máscaras de Bemposta e Vale de Porco, por apresentarem uma simbologia enigmática e estarem associadas à vivência de formas culturais que pelas suas características nos remetem para a dimensão simbólica do homem.

Bemposta forma freguesia com as aldeias anexas de Lamoso e Cardal do Douro, no concelho de Mogadouro; cobre uma área total de 37,2 Km², integra o planalto mirandês com uma altitude de 638 metros⁴⁷⁵ e uma densidade populacional de 19,1 habitantes por Km². No termo da freguesia existem vários lugares com vestígios pré-romanos, que asseveram a antiguidade da ocupação deste território, nomeadamente as ruínas do castelo de Oleiros e a fraga da Letra.



Enquadramento natural da aldeia de Bemposta

Apresenta o tipo de povoamento concentrado, próprio da região transmontana, com casas de paredes-meias, rés-do-chão e primeiro andar, em geral, restauradas sob a influência de revestimentos do país vizinho. Inserida no parque do Douro Internacional

475 Instituto Nacional de Estatística; dados de 2001.

integra e assume as características locais e culturais das terras do planalto mirandês; está sobranceira ao rio Douro, sendo uma região fronteira com influências leonesas e condições de altitude com exposição ao sol e aos ventos que originam, às vezes, em espaços limitados, contrastes violentos de clima, paisagem, revestimento vegetal e cultural»⁴⁷⁶. Esta localidade, fortemente marcada pela presença do rio, parte integrante da paisagem e da cultura, que foi durante muito tempo «eixo da actividade económica e social»⁴⁷⁷, apresenta uma unidade geográfica distinta das outras em que figuram as máscaras: é uma região fronteira com condições para o desenvolvimento de relações sociais que ultrapassam o seio da comunidade, para se manifestarem entre pessoas de países diferentes; em tempos anteriores, as relações com Espanha eram feitas através do porto de Bemposta, hoje, apesar da inexistência desta passagem, os contactos ainda se mantêm e o rio continua a ser uma das fontes de rendibilidade turística; as características naturais da paisagem, bem como a vegetação, devem a sua riqueza e beleza ao rio Douro. É também uma região muito rica em plantas utilizadas na alimentação, nomeadamente em ervas aromáticas, como a alfazema, o rosmaninho e tomilho; abundam fontes naturais, fazendo correr pequenas ribeiras onde nascem plantas como as *morujes*, humedecendo os muros onde crescem *azedões* ou *cuncos*, brotando em fortes jactos de água como a *Faia Alta*, ou ainda comprimidas nas fontes de *angaranho* com virtudes profiláticas, como a fonte da Urze. As zonas de cultivo, onde há pequenas hortas, são regadas pelo processo de cegonhas ou picotas⁴⁷⁸ e os lameiros, irrigados durante todo o ano, delimitados por sebes, árvores ou muros e, como em toda a região transmontana, são pastagens naturais aproveitados na alimentação do gado.

476 V. Taborda, *op. cit.*, p. 24.

477 Cf. *ibid.*, p. 20.

478 Cegonhas ou picotas são engenhos formados por duas varas articuladas, uma com um contrapeso e outra com um recipiente para tirar água.



Fontanário da Fonte da Urze

Na zona do monte, mais seca e exposta ao sol, predominam zimbros⁴⁷⁹, estevas, oliveiras, amendoeiras, vinha e sobreiros. No solo *predominam os xistos cristalinos e pré-câmbricos, afloramentos graníticos e quartzitos silúricos*⁴⁸⁰, com condições para o desenvolvimento da actividade agrícola. Na origem pode caracterizar-se como terra de lavradores e caçadores, hoje testemunhas locais afirmam que *poucos são aqueles que se dedicam a esta actividade devido ao envelhecimento da população e ao facto dos mais novos preferirem emigrar ou dedicar-se ao comércio*; «o poder económico passou a estar nas mãos dos emigrantes ou dos obreiros/jeireiros»⁴⁸¹; mas, apesar da mudança o *apego à terra* e a influência do meio natural continuam a manifestar-se nos comportamentos sociais e na atitude de religiosidade da comunidade de Bemposta.

Associadas aos lugares ficaram as histórias e as lendas⁴⁸² para dar continuidade ao que parece ter desaparecido, no comportamento das pessoas, na atitude de religiosidade e de reconhecimento, conserva-se a força ao mesmo tempo natural e simbólica dos lugares que as histórias avivam e o passado torna presente. Assim, constatámos que o rio, os caminhos e as encruzilhadas, para além de elementos privilegiados na vida desta

479 Cf. Manuel de Jesus Bento Fernandez, José Carlos Dias Pereira, *Bemposta. Monografia histórico-antropológica*, Mogadouro: Edição Câmara Municipal de Mogadouro e Junta de Freguesia de Bemposta, 2005, p. 248-249. Segundo os autores, ainda hoje, a partir das raízes e do caule de zimbro é preparado o “azeite de zimbro” para curar os males de pele (*impiges*).

480 Cf. V. Taborde, *op. cit.*, p. 40-41.

481 Cf. M. J. B. Fernandez; J. C. D. Pereira, *op. cit.*, p. 74.

482 Cf. *ibid.*, p. 258-259. A lenda do Moinho das Almas: em tempos antigos, o povo fez um moinho, na ribeira de Bemposta, cujo rendimento se destinava às almas e servia para as pessoas mais pobres moerem os cereais; o Diabo, ao saber que as almas beneficiavam deste rendimento, *encheu-se de inveja* e decidiu ocupar e amedrontar o moinho, sendo o moleiro quem sentiu a presença deste ser maléfico e as almas perderam o direito a este benefício. Esta história remete-nos para a lenda dos trasgos já referida a propósito do moinho de Aveleda.

povoação, exercem sobre as pessoas um poder que se assemelha àquele que emana de uma divindade.



O caminho que vai da aldeia até ao rio

Como exemplo, temos o caminho da aldeia até ao rio marcado espaçadamente por alminhas e o registo epigráfico de um cruzeiro situado a sul de Bemposta no referido caminho, com a seguinte inscrição:

*A MEMORI
A DAS DUAS
ERMAS VITI
MADS POR
UM RAIIO
M.D.P.F.
M.D.D.F.
25-5-1991*

O culto do *Cântico das Almas*, realizado na Quaresma, evidencia a força simbólica dos caminhos e das encruzilhadas.

O acontecimento trágico provocado pela trovoada reforça a convicção de que o mês de Maio é considerado perigoso quando se vai para o campo, pois, como afirma o Sr. Falcão, *não se deve andar no monte neste mês*.

Quanto ao culto do *Cântico das Almas*, este comprova a crença no espaço da encruzilhada como «um ponto onde convergem as almas dos defuntos que não estão plenamente integrados, nem positiva, nem negativamente no mundo dos mortos»⁴⁸³: de quarta-feira de cinzas até ao Domingo de Ramos, um grupo de homens e de mulheres, encapuçado com capotes e xailes para não serem reconhecidos, percorrem a aldeia por volta das 22 horas, param em cada encruzilhada e entoam cânticos tristes e arrepiantes às almas. Este grupo, assumindo o poder de comunicação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, garantido pelo silêncio da noite e pelo sentimento de medo e de respeito expresso na atitude das pessoas que o reconhecem como necessário, inviabiliza a entrada de qualquer estranho e a possibilidade de qualquer interrupção; no momento do cântico, observados pelas pessoas que dentro das casas respeitosamente escutam, sem se abeirarem das janelas e abstendo-se de emitir qualquer juízo de valor, as vozes unem-se para a elevação daquelas almas, que possivelmente ainda estejam perdidas, entoando a seguinte oração:

Acorda, ó pecador, neste sono em que estais

As almas se estão queixando, vós delas não vos lembrais

As almas se estão queixando, vós delas não vos lembrais

Lembraí-vos com um pai-nosso por alma dos vossos pais

Lembraí-vos com um pai-nosso por alma dos vossos pais

À porta das almas santas bate Deus a toda hora

As almas lhe responderam: ó meu Deus, que quereis agora!

Quero que deixeis o mundo e que venhais para a Glória

*Em companhia dos anjos e da Virgem Nossa Senhora*⁴⁸⁴.

483 Cf. J. C. Bermejo Barrera, *Mitologia y mitos de la Hispânia prerromana*, Madrid: Ediciones Akal, S.A., 1986, p. 227.

484 Recolhida por nós em Abril de 2006.

É de difícil descrição conceptual o momento que só o ritual pode comunicar, a força que emana do grupo juntamente com o escuro da noite provoca naqueles que os escutam sentimentos arrepiantes. De facto, apercebemo-nos de que a encruzilhada é o lugar escolhido para o ritual como se de um espaço neutral se tratasse, onde o povo crê que as almas se juntam. Bermejo Barrera refere que *a encruzilhada como lugar e o cruzeiro como objecto (...) permitem integrar as almas dos defuntos num lugar concreto do mundo da morte*⁴⁸⁵. Na verdade, assim parece acontecer em Bemposta.

Para além desta relação com as almas dos defuntos, o mesmo autor refere ainda os aspectos demoníaco de matiz sexual das encruzilhadas, por representarem o espaço natural onde se pode realizar a união sexual com o diabo, profiláctico, cena de cura de muitas enfermidades e o comunicacional, entre o mundo dos vivos e dos mortos⁴⁸⁶.

A tradição do *Cântico das Almas* foi interrompida durante uns tempos e ao recomeçar novamente caracteriza-se pelo mesmo secretismo, evidenciando o carácter religioso desta comunidade. Mas, este aspecto da humanidade não se observa somente em cultos definidos pelo sagrado, também estrutura os comportamentos identificados como profanos, como são exemplo os Casamentos, o Paga Vinho das Festas, o Serrar das Velhas e as fogueiras do Natal ou do Galo.

Os Casamentos, costume da região transmontana, também se realizam em Bemposta, na Quaresma – os rapazes munidos de embudes vão para os pontos mais altos da povoação e com sarcasmo e ironia celebram os casamentos de rapazes ou raparigas melhores com as moças e os rapazes piores proferindo os seguintes versos:

Ó camarada, um casamento vamos a fazer!

Quem é?

É fulano com fulano.

Está bem, está bem, essa é boa!

E que lhes hemos de dar de dote?

485 Cf. J. C. Bermejo Barrera, *op. cit.*, p. 227.

486 Cf. *ibid.*, p. 228-229

Uma toalha de linho

Onde o diabo limpa a cara

Para que limpem eles

O focinho!

Os dotes servem para apontar os defeitos físicos ou morais das pessoas – uma moça de pequena estatura recebeu de dote uns sapatos mais altos para crescer mais.

O *Paga Vinho das Festas* é um costume ligado aos dias festivos, consiste numa oferta de vinho e tremoços ao povo com o intuito de dar a conhecer o programa da festa; a chamada para esta oferta é anunciada ao som do tambor e da caixa e é constituído por dois momentos: no primeiro, anuncia-se o paga vinho através do toque do tambor, ao qual a população responde reunindo-se em círculo no largo principal, no segundo momento, os mordomos, situados no interior do círculo, oferecem vinho em copos de lata e tremoços, retirados ao punho de um grande cesto de vime. Para além deste costume, havia também o *Paga Vinho do Noivo*: este costume tinha como objectivo levar o noivo, originário de outra aldeia, a pagar o vinho à população a que pertence a sua noiva⁴⁸⁷ – a mocidade organizava-se e obrigava o noivo ao cumprimento desta tradição; caso o mesmo se recusasse seria atirado ao chafariz em que os animais bebiam água. Recentemente este ritual sofreu alterações, sendo o vinho substituído pelo tabaco; segundo este habitante a tradição está cumprida quando os maços de tabaco sobrepostos atingirem a altura do noivo.

Serrar as Velhas é um ritual realizado na Quaresma com a participação dos rapazes que, munidos de serras e de paus, vão para as portas das casas habitadas pelas pessoas mais idosas da aldeia, geralmente viúvas, fazer barulho e, ao mesmo tempo, dizer quadras como as que foram recolhidas por António Mourinho:

Estamos no meio da Quaresma,

Ainda não provamos o toucinho,

Vamos a serrar a velha,

487 Informações de José Falcão, residente em Bemposta.

Por baixo do focinho!

*Estamos no meio da Quaresma,
Ainda não provamos o bacalhau,
Vamos a serrar a velha,
Como quem serra um pau!
Serra, serra,
Bom serrote,
As costas
Do bom velhote!*

Para uma velha de grande estatura:

*Vamos a serrar a velha,
Mais dura que a carqueja
Esta velha bem serrada
Dá madeira para uma igreja.*

Para uma senhora de muita idade:

*Esta velha é tão dura
Mais dura do que o ferro
Se a serra chega à miola
Ó velha que dás um berro.*

A fogueira do Natal, ou do Galo, é outro ritual ainda vivo nesta região e comum a todo o nordeste transmontano: a importância das fogueiras chegou a notar-se, segundo

Mourinho, pelo bairrismo e pelo orgulho em fazer a melhor; para a sua realização, os jovens da povoação, na noite de Natal, dão a volta à povoação puxando um carro de bois, agora com tractores, e carregam os toros mais grossos que encontram pelo caminho e que os donos deixaram de propósito às portas, ou nos sequeiros, para a fogueira do Galo. Refere Mourinho: «para a nossa gente o Natal nem teria graça se não se fizesse a fogueira do Galo; mas, se perguntarmos aos velhos e aos novos o motivo, apenas respondem que é um costume de toda a vida»; diz ainda que «as fogueiras são ritos de fogo sagrado e lume novo, estando relacionadas com o culto do sol»⁴⁸⁸.

A par destes outros rituais e festas celebram-se no solstício do Inverno, a festa do Velho ou Chocalheiro em Vale de Porco, a festa dos Velhos em Bruçó, a festa do Farandulo e da Cécia em Tó, S. Sebastião em Brunhosinho com chocalhada ou pandorca, e do Vitorró em Soutelo.

Em Bemposta para além da festa do Santo Estêvão ou do Chocalheiro nos dias 24, 25 de Dezembro e 1 de Janeiro celebram-se ainda a festa de S. Pedro a 29 de Junho, de N^a S^a dos Prazeres no segundo Domingo de Agosto e de S^a Bárbara no terceiro Domingo de Outubro.

A festa do Chocalheiro

Tal como nas outras festas do Natal do Nordeste transmontano, a do chocalheiro de Bemposta exige um tempo de preparação; começa na festa de S. Pedro, patrono da aldeia, no dia 29 de Junho, com a escolha dos mordomos.

No dia 25 de Dezembro, os mordomos abrem as portas da sua casa durante o dia até à meia-noite, para procederem ao leilão do fato do chocalheiro, que é feito com o maior sigilo de modo a ocultar a identidade do vencedor; aqueles que estiverem interessados em leiloar o fato, quase sempre para cumprimento de promessas, recorrem a pessoas conhecidas para procederem à licitação, na terminologia da aldeia, para fazerem as “mandas” – oferta em dinheiro; quem licitar mais tem direito ao fato nesse ano, para o usar ou pedir a alguém que o vista em sua vez, como pudemos constatar em 2005; a quantia obtida reverte em favor da Igreja. O secretismo que envolve o leilão, por um

488 Cf. António Rodrigues Mourinho, *O património cultural do concelho de Mogadouro*, www.bragançanet.pt, 2004, p. 9.

lado, e o desconhecimento do homem ou da mulher que enverga o fato, por outro, são condições necessárias para a existência da festa e do chocalheiro.

Nos dias 26 de Dezembro, dia do *chocalheiro manso*, e 1 de Janeiro, dia do *chocalheiro bravo*, logo de manhã, sai o mascarado acompanhado do mordomo, ou de um rapaz, para percorrer a freguesia, Bemposta e Lamoso, indo de casa em casa pedir esmola para Nossa Senhora e para o Menino Jesus. Logo que o chocalheiro aparece nas ruas surgem as interrogações: “Quem será este ano o chocalheiro?” Invariavelmente todos os anos as mesmas perguntas, a mesma expectativa e a mesma afirmação: *é o diabo, mete medo, é preciso respeitar!* Neste dia, para além da ronda pela aldeia feita pelo chocalheiro, também é celebrada, por volta do meio-dia, a missa em honra do santo Estêvão e realizado o almoço na casa dos mordomos da festa, para estes e para o chocalheiro. No dia 1 de Janeiro, sai o chocalheiro bravo, com uma tenaz de ferreiro na mão e comportamentos idênticos ao chocalheiro manso, mas agora, mais barulhento e agressivo; percorre a aldeia a pedir esmola, entrando nos espaços públicos e fazendo parar os carros; neste dia, o mascarado pode “vender” o fato a outros em troca de algum dinheiro que reverte para benefício do próprio e, após o cumprimento da promessa da parte daquele que se mascarou, novas mudanças podem ocorrer, desde que o Chocalheiro continue pelas ruas até ao fim do dia.



A esmola

Mas, vestir-se de chocalheiro, percorrer as ruas da aldeia, pedir esmola, é mais do que o cumprimento de uma promessa, é também a realização de uma magia: através da presença deste personagem tudo se transforma em ambiente de magia e religião; através da sua acção realiza-se um contrato simbólico e estabelece-se uma troca de relações entre o sagrado e o profano, a morte e a vida, o natural e o espiritual, o poder natural e sobrenatural. Nesta troca e encontro, todos ganham alguma coisa: aquele que se mascara satisfaz o seu desejo e vontade; a comunidade vê realizada a festa e restabelece o equilíbrio social; a máscara realiza aquilo para que foi feita. Assim, no intuito de cumprir o prometido, aquele que se torna chocalheiro, sem pensar no *outro*, faz existir pela sua própria vontade algo que no seu estado de repouso – tempo anterior à acção –, não se manifesta. Daí que a troca estabelecida entre o homem e o chocalheiro resulte em muito mais do que num simples cumprimento de uma promessa, acabando por produzir efeitos em toda a comunidade que reconhece a eficácia da presença do chocalheiro. Apesar da finalidade da acção do chocalheiro ser restrita quando a comparamos com o início do ritual, a partir do momento que o mascarado entra em actividade expande-se a força da sua magia para apreender numa totalidade simbólica o sentimento e a experiência de uma comunidade.



O Chocalheiro num espaço público (café da aldeia)

No período de tempo em que enverga o fato do chocalheiro, o homem abdica da sua dimensão pessoal e social, para se tornar num ser com uma existência sagrada; na identidade deste novo ser impõe-se outro rosto a quem foi dado o direito de existir, em detrimento do anterior, e instaurando-se uma simbiose simbólica, conseguida pela troca de papéis, os homens ganham em potência e imaginação; como ensina Mauss, *a troca permite que as pessoas e as coisas se misturem*⁴⁸⁹ e da mistura algo de novo acontece. A partir desse momento o chocalheiro, diferentemente de outros mascarados transmontanos, percorre a freguesia devagar, indo de casa em casa, sem tropelias, sem correrias, sem actos exagerados ou obscenos; ele simplesmente passa, chocalha, pára, entra e sai das casas. A excitação, as alterações comportamentais estão naqueles que o observam, que o esperam, que saem à rua para ver o chocalheiro. Estas alterações invisíveis ultrapassam o domínio do explicável para se situarem no universo em que as coisas valem simbolicamente; não importa à comunidade se já conhece o fato, se a máscara é sempre a mesma, se o chocalheiro faz sempre a mesma coisa, se não sabe porque o espera ou o quer ver; o que é preciso é *ver o chocalheiro, andar atrás dele, observá-lo*. O que devemos pensar de um momento destes? Quais são as razões que levam as pessoas a ficar presas à figura do Chocalheiro? Porque é que esta figura atrai e repudia ao mesmo tempo? Porque é que contrariamente ao fato, escuro e com poucos adereços, a máscara é de um vermelho exuberante e repleta de símbolos? Como poderemos traduzir em signos o que é dito por símbolos? Gilbert Durand diz-nos que «o símbolo não pode explicitar-se (...), que a transfiguração simbólica só pode, em última instância, efectuar-se na experiência de uma liberdade (...) e que, na experiência do símbolo, a liberdade é criadora de um sentido: ela é poética de uma transcendência no seio do sujeito mais objectivo, do mais implicado no acontecimento concreto»⁴⁹⁰. De facto, é assim que nos sentimos perante a figuração simbólica do chocalheiro de Bemposta: a experiência da sua liberdade arrasta simbolicamente para o acontecimento da festa o mais céptico e o menos atento. Por outro lado, Lévi-Strauss sustenta que *no universo simbólico não há limites para o racional e o irracional (...) que as fronteiras estão diluídas*, M. Eliade refere que *um símbolo revela sempre, qualquer que seja o seu contexto, a unidade fundamental de várias zonas do real*⁴⁹¹ e Mauss diz que as trocas, sendo um *facto total*, se realizam ao nível do inconsciente e arrastam no seu turbilhão,

489 Cf. M. Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, op. cit., p. 86.

490 Cf. G. Durand, op. cit., p. 33.

491 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, op. cit., p. 556.

*não só os homens e as coisas, mas também os seres sagrados que lhes estão mais ou menos associados*⁴⁹².

Ora, analisando o campo semântico em que se desenvolve a acção deste mascarado, verificamos que lhe é atribuída, por um lado, a denominação de diabo e, por outro, lhe está associada a crença na representação de seres ancestrais, o que o situa numa relação muito próxima com o sagrado, o religioso. Mas será suficiente extrair desta condição a classificação do mascarado como sendo a representação de um antepassado, ou do diabo? Se assim fosse, qual será a razão da presença simbólica de elementos do mundo animal? Por que razão se mascara o antepassado? Haverá alguma forma de conciliar a imagem dos antepassados com a figura do diabo? O que será mais antigo, o uso da máscara ou a interiorização do significado religioso do conceito de diabo?

Em Lévi-Strauss encontrámos um exemplo de um ritual Bororo da visita das almas, em que a obscuridade e o silêncio são condições da acção do ritual, uma vez que *as almas têm medo do barulho*⁴⁹³. Ora, no culto do Cântico das Almas e do ritual do chocalheiro, como já tivemos oportunidade de referir, uma das características é, no primeiro, o escuro e o silêncio da noite e, no segundo, por oposição aos comportamentos dos mascarados de outras aldeias, o silêncio da sua presença, quando o vemos a passar; mas, por outro lado, quando o mascarado se dirige a alguém para pedir esmola, salta e chocalha ruidosamente. Portanto podemos estabelecer alguns paralelismos entre a Encomendação das Almas, o Chocalheiro e o ritual Bororo, pois o mascarado de Bemposta congrega nas suas funções quer o silêncio quer o barulho; neste sentido, a figura do chocalheiro sugere mais afinidades não com o Diabo, mas com espírito dos antepassados. Mas, serão estas associações para determinar com objectividade o sentido do Chocalheiro?

No seguimento da nossa reflexão e da busca do sentido do mascaramento, pesquisámos sobre o modo como alguns autores relacionam as almas dos antepassados com a figura do diabo e com a máscara e encontramos em Jean Claude Schmitt, na análise que fez da presença das máscaras na cultura medieval cristã, informações relevantes sobre este assunto. Este autor refere que «as histórias das aparições dos mortos são muito abundantes em toda a história medieval (...), mas nunca lhes foi

492 Cf. M. Mauss, *op. cit.*, p. 71.

493 Cf. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 334.

atribuído o nome de “larvae”⁴⁹⁴, que supõe uma transformação da aparência, isto é, a sua deformação, mas de “mortui”, “homines”, “animae”, ou muitas vezes “imago mortui”, “similitudo hominis”, que é uma imagem do defunto tornado visível sob a aparência do seu corpo, sendo desta reprodução fiel dos traços do vivo que a aparição tira toda a sua eficácia quando se dirige aos seus parentes»⁴⁹⁵. Desta análise depreendemos que a denominação de mascarado reserva-se para outros seres que não representem os mortos. Noutra passagem, o mesmo autor, a partir do significado de máscara como *imago*, *figura*, *similitudo*, e tendo em conta as condenações da máscara nas concepções eclesiásticas, pelo facto de assimilar o homem à besta ou à mulher impedindo a única similitude legítima – aquela do homem criado à imagem de Deus, afirma que no ocidente medieval o diabo é a *metáfora da máscara*⁴⁹⁶. Tal como a máscara o diabo tem o poder de transformar, *pela máscara o diabo revela a sua verdadeira natureza, ele é a máscara*. O estabelecimento de relações entre as máscaras e o diabo conferem eficácia à metáfora diabólica da máscara e ao mesmo tempo justifica, no entender deste autor, por um lado, as diversas condenações da igreja e, por outro, porque não conseguiu fazer desaparecer as máscaras a sua aceitação como metáfora do diabo⁴⁹⁷. Será então legítimo identificar máscara com diabo? Não será uma associação resultante da história da cristianização?

Partindo da análise de Schmitt, a relação destas duas imagens situa-se na cultura cristã ocidental como o testemunham as histórias folclóricas e as sucessivas condenações proferidas pela Igreja. Salvaguardando esta relação que poderá ter sobrevivido, por influência eclesiástica, até aos nossos dias nas várias localidades da região de Trás-os-Montes em que se apelida o mascarado de Diabo, a existência das máscaras em vários contextos temporais e espaciais, ao longo do tempo, leva-nos a considerar este dado como uma historicidade do objecto e não uma determinação do seu sentido. A cristianização da cultura folclórica e a apropriação, por parte da igreja, de numerosas heranças culturais, nomeadamente judaísmo, paganismo greco-romano, tradições autóctones célticas ou germânicas, projectou sobre os comportamentos colectivos mais estranhos e aparentemente insignificantes um olhar de rejeição e de afastamento ético, ao mesmo tempo que os fixou no passado para se objectivarem no

494 Cf. Jean Claude Schmitt, *Essais d'anthropologie médiéval. Les corps, les rites, les rêves, le temps*, France: Éditions Gallimard, 2001, p. 231. *Larvae*, vocábulo do latim medieval que significa máscara.

495 Cf. *ibid.*

496 Cf. *ibid.*, p. 218.

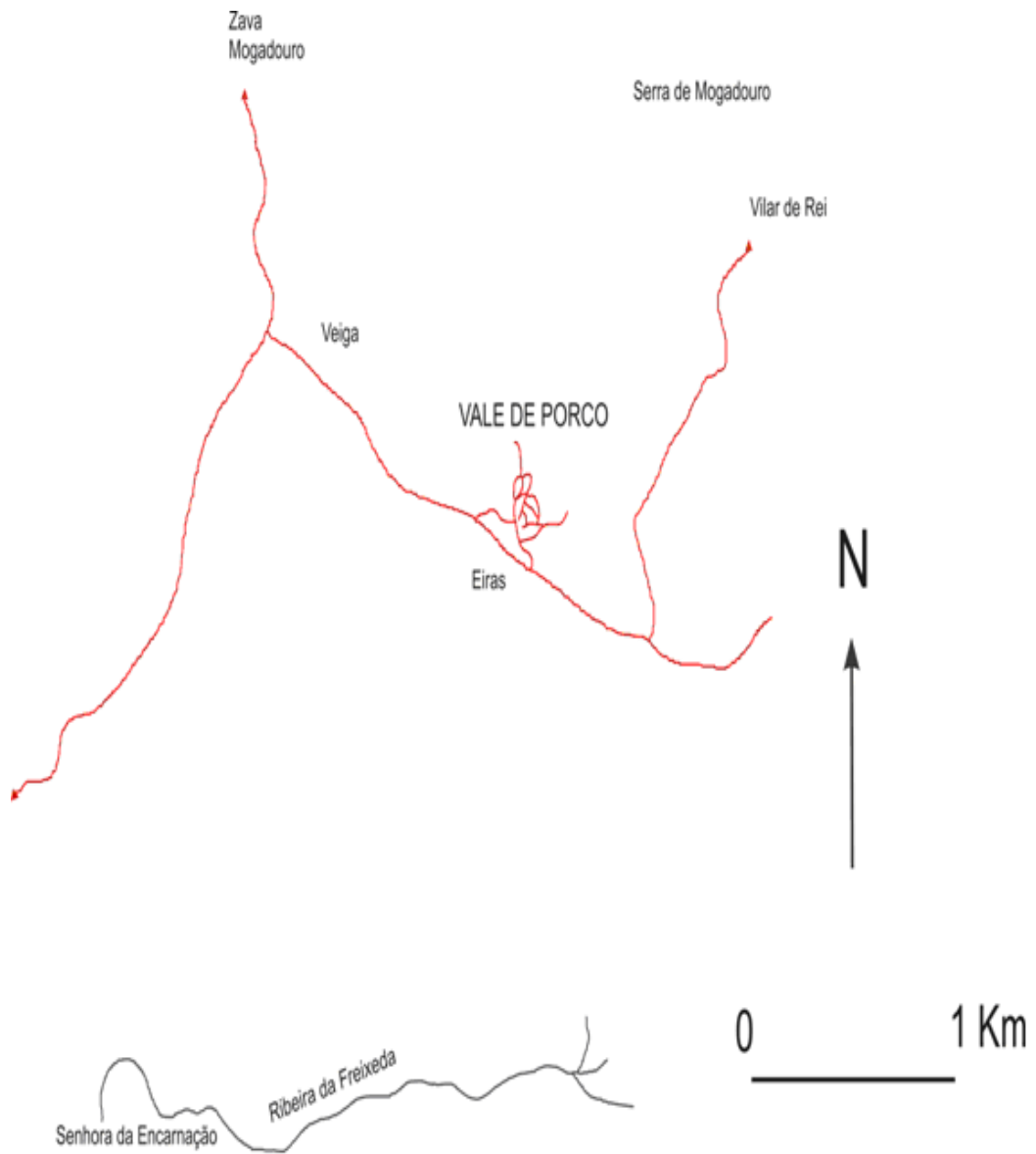
497 Cf. *ibid.*, p. 219-220.

presente como vestígios e restos de comportamentos pagãos, que nada têm de sagrado. Assim, num mundo escalonado em duas dimensões – o sagrado e o profano – não há lugar para um terceiro, para o meio-termo; é preciso optar, o sagrado ou o profano, o bem ou o mal, Deus ou Diabo. A máscara, o mascarado, ou aqueles comportamentos que tendem a misturar e a confundir são *coisas* a afastar, a rejeitar, porque com eles encontramos-nos num lugar indefinido, onde o *terceiro se pode manifestar*. Por estas razões, foram proibidas as chocalhadas, pastoradas, pandorcas e fiadeiros nocturnos⁴⁹⁸ como comprovam os documentos⁴⁹⁹.

498 Os fiadeiros públicos eram um costume que se manteve em Bemposta até há pouco tempo e consistia em ajuntamentos de homens e de mulheres, reunidos para conversar e conviver.

499 Cf. A. R. Mourinho, *op. cit.*, p. 15. Os bispos de Miranda nos séculos XVII e XVIII: *na pastoral de 31 de Janeiro de 1687, D. António de Santa Maria proíbe as pandorcas* – “*Também nos veio a notícia que em alguns logares deste nosso bispado se teem introduzido muitos abusos perniciosos: a saber pelos dias das actavas do nascimento do Senhor se fazem hum modo de festas a que chama vulgarmente “Pandorcas” fazendo danças e festejos por muitos dias com muitas ofensas a Deus comendo e bebendo demasiadamente, descompondo muitas pessoas de que resultam graves pendências e outros pecados originados de galhofas entre mancebos e moças*”; em 5 de Junho de 1744, D. Diogo Marques Morato “*não se façam ajuntamentos de homens e mulheres de noite nem pandorcas ou fiadelas sob pretexto algum sob pena de 100 réis e os cabeças de 500 réis*”; em Dezembro de 1755, D. Fr. João da Cruz proíbe bailes, jogos, pandorcadas e toda a casta de ajuntamentos de homens e de mulheres e os fiadouros públicos que se fazem de noite nas ruas e nas casas, bem como as festas de S. Estêvão. No séc. XIX, em Dezembro de 1869, D. João de Aguiar, Bispo de Bragança e Miranda proibiu as pastoradas do Natal por serem mais que verdadeiras orgias e certos cânticos que se fazem dentro das igrejas oferecendo ramos aos santos por nada terem de sagrado».

Vale de Porco



Vale de Porco é uma freguesia situada numa encosta entre os cumes da Serrinha e de Vilar de Rei, a 6km de Mogadouro, e circundada pelas povoações de Java, Figueira, Castelo Branco e Quinta das Quebradas.

É uma povoação pequena com 140 habitantes e 52 famílias, cujas principais actividades são a agricultura, a pecuária, o trabalho na floresta, para a apanha da cortiça, e a construção civil; esta, menos escolhida, aparece como uma segunda actividade. Integrada no concelho de Mogadouro, a aldeia usufrui das mesmas características naturais e culturais da região e oferece as condições necessárias para a existência de animais como o lobo, temido pelo facto de atacar os animais, raposa, javali, lebre e perdiz; a vegetação é diversificada e o território irrigado pelas ribeiras do Sezal, Veiga e Calibão, tornando o terreno propício ao cultivo de batatas e vinha.



Aldeia de Vale de Porco

Em geral, os trabalhos agrícolas são feitos pelas famílias, uma vez que há escassez de jornaleiros, podendo ainda verificar-se alguma entreajuda entre vizinhos na recolha dos fardos de feno e de palha, na apanha das batatas e nas vindimas. Segundo Dulcínio Rodrigues⁵⁰⁰, *no passado, a entreajuda fazia parte do dia-a-dia, pois não havia*

500 Dulcínio Rodrigues, residente em Vale de Porco e actual Presidente da Junta, prestou-nos todas as informações de que necessitámos a propósito desta comunidade e acompanhou-nos na visita aos lugares e

máquinas, os trabalhos eram árduos, os invernos largos e frios e as famílias numerosas, o que tornava mais difícil a satisfação das necessidades básicas; a entreatajuda era, muitas vezes, a resposta aos problemas levantados por esta situação social, uma vez que implicava sempre a merenda, almoço e/ou o jantar; hoje, devido à maquinaria e à redução da quantidade de terrenos cultivados, já não é tão necessária; desse tempo ficaram as boas relações de vizinhança, em geral, harmoniosas.

Tal como acontece em outras povoações de Trás-os-Montes, assiste-se nesta aldeia a um decréscimo populacional, devido ao êxodo rural e à baixa taxa de natalidade: cada família tem apenas um ou dois filhos, pelo que não acresce em proporção o número da população residente; por estas razões, e com uma população envelhecida, muitas das actividades e tradições deixaram de se fazer. Assim aconteceu com os rituais dos casamentos no Entrudo, do cantar das almas na Quaresma, do paga vinho das festas e das loas no Natal; mantêm-se ainda as festas de S. Brás, a 3 de Fevereiro, de N. S. da Encarnação, no dia 25 de Março, com romaria, missa e piquenique, de S. Miguel a 29 de Setembro e a festa do Velho⁵⁰¹ nos dias 24, 25 de Dezembro e 1 de Janeiro, tal como em Bemposta. Apesar das condicionantes atrás referidas, a festa do Velho ou do Chocalheiro continua a realizar-se, mantendo viva a memória dos outros acontecimentos culturais.

A festa do Velho

A preparação da festa começa no dia 8 de Dezembro, dia do vinho da Pandorca⁵⁰², com a escolha dos mordomos; estes, assumindo as suas funções, em nome da tradição, oferecem vinho a quem estiver presente, iniciando desse modo as primeiras cerimónias que abrem o ciclo festivo que vai do Natal ao Ano Novo.

No dia 24 de Dezembro começam os trabalhos de preparação da fogueira de Natal, uma vez que esta é o ritual que mais empenho e mão-de-obra exige. De dia, os rapazes

na festa do Velho.

501 Esta, segundo o nosso informador, foi interrompida uma vez quando o pároco ofereceu dinheiro para que queimassem o fato e a máscara, mas como as pessoas sentiam falta do Velho a festa recomeçou.

502 Cf. José Pedro Machado, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, T. VIII, Euro-Formação, 1989, p. 342. «Pandorca, o mesmo que pandorga, significa musicata barulhenta, desatinada, fora do compasso». Em Trás-os-Montes está associado às festas com excesso de bebida. Em Vale de Porco é a prova do vinho novo.

vão ao monte com tractores arranjar a lenha, grandes cepos de carvalho, e à meia-noite acendem a fogueira. O espaço é escolhido antecipadamente, sempre num lugar estratégico, amplo e central, da povoação. A partir do momento em que a fogueira está acesa, o lugar transforma-se num espaço privilegiado e a comunidade repete uma das suas acções simbólicas fundamentais: a fogueira juntamente com o Velho assume na festa um lugar primordial. Comparando com outras aldeias em que concorrem estes dois elementos e nas quais se afirma, como em Ousilhão, que *não há festa sem caretos*, em Vale de Porco, *se não se faz fogueira, não há Natal*. Estamos, de facto, perante uma comunidade que reconhece no fogo o poder de uma realidade ontológica. Impregnado de força mágico-religiosa o calor e o fogo indicam, como afirma Mircea Eliade «o despertar de um poder ao mesmo tempo real, perene e eficaz»⁵⁰³; noutra passagem da mesma obra, e ainda a propósito do fogo, este filósofo refere que «o domínio do fogo equivale em termos perceptíveis à transcendência da condição humana»⁵⁰⁴.



O Velho de Vale de Porco

Na verdade, a partir do momento em que a fogueira se acende o povo da aldeia, atraído pelo calor e pela chama e reconhecido pela força que emana desta atracção,

503 Cf. M. Eliade, *Mitos, sonhos e mistérios*, Lisboa: Edições 70, 2000, p. 142.

504 Cf. *ibid.*, p. 158.

dirige-se para o local e o Velho sai à rua pela primeira vez: vestido com um fato feito de serapilheira, chocalhos em volta da cintura, envergando uma máscara vermelha e de vara na mão, aproxima-se da fogueira, dá uma volta e batendo com a vara no chão à medida em que vai saltando, levanta uma nuvem de poeira e encena uma relação simbólica com o fogo. Não há dúvida de que estamos perante uma evidência de afinidade entre estes dois elementos e que ambos se apresentam aos olhares da comunidade imbuídos de poder mágico-religioso. Acabada a volta do Velho, todos se aproximam para se aquecerem e neste ambiente de frio e de calor iniciam o convívio que dura até altas horas de madrugada.



O Velho e o Rapaz

No dia 25 de manhã até à hora da missa, por volta do meio-dia, o Velho, acompanhado por um rapaz, vai de casa em casa pedir esmola para o Menino Jesus. Batendo às portas, chocalhando e emitindo o som *brr!brr!brr!*, aguarda que estas se abram e sem entrar aceita a esmola. Esta é entregue pelas pessoas ao rapaz se for em dinheiro ou pendurada no espeto se for fumeiro. Pelo caminho, o mascarado continua a sua acção, com gestos e sons repetidos, faz parar os carros colocando-se à frente, dirige-se aos transeuntes, pedindo esmola e revelando a sua agressividade se estes não se mostrarem benevolentes, e afronta os animais caninos e bovinos levantando o espeto e a

tenaz que leva na mão. Estes, sentindo-se intimidados pela figura agressiva, reagem instintivamente. Com efeito, algo de estranho se passa quando olhamos para as ruas e, de repente, numa paisagem rural, normal e natural, se vê uma figura de aparência primitiva aparecer e desaparecer como se de nada se tratasse. Apesar de hoje a presença do Velho não ser tão assustadora como antigamente, ela continua a ser uma figura de medo e de respeito.



Manifestação de carinho

Observamos em algumas pessoas manifestações de carinho na relação que estabeleceram com este personagem e noutras um certo afastamento.

Entendemos que ambas as atitudes mostram que ninguém é indiferente à existência do Velho, embora as reacções sejam mais silenciosas. No fim da missa, fora da igreja, são leiloados os produtos recolhidos na ronda pela povoação. Como em qualquer leilão, entrega-se o leiloado a quem der mais dinheiro e este reverte em favor da igreja. No final do almoço do dia 25 de Dezembro, o Velho faz a distribuição de castanhas cozidas por todas as pessoas da aldeia, continuando a pedir esmola: quando não há castanhas, são distribuídos tremoços.

No dia 1 de Janeiro repete-se o mesmo ritual com as mesmas acções e nas mesmas horas, notando-se, contudo, algumas diferenças no comportamento do mascarado; este, tal como acontece com o chocalheiro de Bemposta, no Ano Novo tem a designação de *bravo* e manifesta comportamentos mais agressivos quando é comparado com o Velho do Natal.



O Velho a fazer o peditório no dia 1 de Janeiro de 2008

Como vemos, mais uma vez nos encontramos perante uma festa que tem como principal ocorrência o acto de mascaramento e que, por estas razões, se inscreve na denominada cultura da máscara; tem de comum com a festa do Chocalheiro de Bemposta o período de tempo em que ocorre a ronda com o ritual do peditório e da recolha das esmolas e a cor vermelha da máscara, o material de que é feita e a ostentação dos seguintes elementos simbólicos: serpente, salamandra e chifres; porém, o chocalheiro de Bemposta não assume a designação de Velho: este nome está reservado ao chocalheiro de Vale de Porco. Pela primeira vez nos deparamos com um mascarado com esta denominação, o que não deixou de nos suscitar a interrogação sobre o seu significado.

O trabalho de pesquisa que temos vindo a realizar revela-nos que as transformações sexuais de homens em mulheres, em especial em mulher velha, são comportamentos comuns às festividades cíclicas do período que vai do Natal ao Carnaval, pois encontramos testemunhos deste ritual em Rebordelo e Vale das Fontes, concelho de Vinhais, nomeadamente no ritual da Encamisada, na noite de 26 de Dezembro, como veremos oportunamente, na festa do Santo Estêvão na Torre de D. Chama⁵⁰⁵ e no Entrudo de Vila Boa de Ousilhão, já referido anteriormente.

505 Cf. Telmo Carvalho, Raquel Alcobia, Joana Duarte, *O inverno esconde o careto*, p. 55 (texto para publicação). «As Madamas (...) são personagens travestidas, que exorbitam os aspectos físicos do sexo oposto, usam rendas para esconder a identidade, são uma espécie de figuras carnavalescas antecipadas».



As Madamas (Torre de D. Chama)⁵⁰⁶



Os Marafonos (Vila Boa)⁵⁰⁷

Mas, não nos parece que a máscara de Vale de Porco represente em imagem a figura de um velho ou de uma velha, como se comprova na descrição plástica já realizada. O material que é usado, bem como a exuberância da cor não se identificam com o aspecto enrugado que emana do rosto de um velho; além disso, é característica do mascarado o anonimato, bem como a indiferença de género e sabemos que em tempos, na povoação de Valverde, próxima de Vale de Porco, na quadra do Natal, figurava o Careto⁵⁰⁸. A partir da descrição feita por Santos Júnior podemos constatar que, durante muito tempo, figuravam nas festas de Natal e Ano Novo da região de Mogadouro, quer máscaras de chocalheiro, quer de velho ou velha, e que com o decorrer dos anos e as sucessivas proibições eclesiásticas os rituais se extinguíram⁵⁰⁹, como aconteceu em Valverde, Meirinhos e Castelo Branco, ou então, preservaram

506 Foto de Telmo Carvalho.

507 Foto de Luís Vale.

508 Cf. Santos Júnior, *op. cit.*, p. 8. «O Careto de Valverde vestia um fato inteiriço, tipo fato de macaco, feito de lona ou serapilheira e pintalgado de amarelo e vermelho; as calças eram largas, com franja vermelha no fundo da perneira; as mangas eram também largas e igualmente bordadas com franjas; nas ombreiras havia uma espécie de dragonas, como as dos oficiais, também das mesmas franjas vermelhas; outra franja da mesma cor, a toda a roda da cinta. A farda terminava em cima por um capuz que rematava justo a toda a roda da máscara. Esta ia bem presa à cabeça por correias e cordões. O careto levava na mão uma grande moça. A máscara, toda de pau, apresentava dois grandes chifres, como os do carneiro, feitos na própria madeira, e uma serpente enroscada nos mesmos. Era pintada de negro, soturna, com uma língua pintada de vermelho saída por entre os dentes arreganhados, feitos de vidro. O nariz era enorme e muito feio. Os olhos eram grandes e tinham vidros por dentro (...). Com o Careto saía sempre a «Velha, homem vestido de mulher, tapado com um chale, cesta enfiada no braço e a cara coberta por um máscara de pele de “*canhõna*” com a lã para dentro».

509 Cf. *ibid.*, p. 13. Santos Júnior refere que «a área de dispersão do chocalheiro tem-se reduzido cada vez mais, e agora que os padres proíbem sistematicamente a saída de tal mascarado, embora em peditório para o Deus-Menino, não é difícil prever a extinção pura e simples, e a curto prazo, desta velha costumeira».

apenas as figuras travestidas tal como se verifica em Bruçó na festa dos Velhos⁵¹⁰ e em Tó, na festa do Santo Menino, com as figuras do farandulo, o moço e a sécia⁵¹¹, ou a do Chocalheiro, na aldeia de Bemposta. Noutras situações os rituais poderão ter fundido numa só figura a personagem do Velho e do Chocalheiro, como se pode pensar a propósito do mascarado de Vale de Porco.

Assim sendo, a denominação actual de Velho resultará da fusão de diferentes imagens simbólicas num só objecto. Por outro lado, e porque é na relação de conjunto das diferentes variáveis que se pode descobrir o sentido, prosseguimos a nossa análise e encontramos no pensamento de alguns autores, nomeadamente de Schmitt, dados que, por um lado, comprovam a análise anterior quando refere que «nas concepções eclesiásticas a máscara é condenada naquilo que ela mostra, ela é uma *imago*»⁵¹² e, por outro, abrem possibilidades a novas interpretações, uma vez que «a máscara de velha aparece como uma imagem de morte, no sentido, em que não é mais capaz de dar a vida».⁵¹³ Ora, relativamente às concepções eclesiásticas, constatámos através do nosso informador de Vale de Porco que há uns anos atrás o pároco deu dinheiro para que o povo queimasse o fato e a máscara. De outro modo, são conhecidos documentos emitidos pela Igreja com o objectivo de proibir todos os rituais que integrassem comportamentos colectivos de *mascaradas, pandorçadas, chocalhadas, fiadeiros e*

510 Cf. A. P. Tiza, *op. cit.*, p. 181. O papel de velhos é desempenhado por «dois rapazes solteiros (...); um deles vestido de velho, com máscara de madeira ou de papel grosso na cara e carapuço alto e cónico, feito de um material leve e consistente, calça branca e jaqueta e meias pretas até ao joelho, por fora das calças. O seu par, a velha, usa também uma máscara a condizer com a figura, com a sua propecta idade, e um lenço a cobrir-lhe a cabeça, blusa branca por cima de uns salientes seios postiços, saia rodada antiga e meias grossas. Ambos empunham um cajado bem comprido e resistente a que chamam “gajadas”».

511 Cf. *ibid.*, p. 194-195. «O “farandulo” tem a cara tsnada de negro carvão, na qual se salientam os dentes brancos e as mãos da mesma cor. Veste um fato já fora de uso, calças e casaco do avesso e uma saia por cima até ao joelho. Na cabeça, um carapuço feito de cartão, em forma de prisma alto e recortado na extremidade superior. Calça umas botas de cano alto, com uma campainha presa em cada perna, cingido à volta do corpo, um enorme rosário feito de carrinhos de linhas, bogalhos de carvalhos e outros pequenos objectos. A tiracolo, um saco de farinha onde vai metendo as peças de fumeiro que lhe vão dando (...). Na mão direita, um pau mal amanhado e bifurcado em V na extremidade superior. A “sécia”, figura feminina encarnada por um dos rapazes, vai bem vestida de mulher jovem e bonita (...). Calça sapatos de mulher e meias brancas de renda até ao joelho. Um véu branco de renda cobre-lhe a cabeça e usa um cordão de ouro ao pescoço, brincos e anéis em vários dedos. No braço esquerdo leva uma cestinha de vime trabalhada onde deposita o dinheiro que lhe dão. Na mão direita ostenta um ramo bem enfeitado (...) de rebuçados, bolachas e outras guloseimas. O ramo é encimado por uma enorme e vistosa laranja. O “moço”, vestido com o seu fato domingueiro com gravata, distingue-se por usar um chapéu com uma fita vermelha que pende sobre as costas. Ao ombro, leva uns alforjes de linho grosso, dos que as mulheres colocavam nas burras ou machos quando, outrora, iam à feira vender fruta ou hortaliça. O “moço” utiliza também os alforjes para guardar as esmolas (...). Na mão, uma grossa vara para se defender e para proteger a sécia dos ataques violentos e traiçoeiros do “farandulo”».

512 Cf. J. C. Schmitt, *op. cit.*, p. 217.

513 Cf. J. C. Schmitt, *op. cit.*, p. 220

excessos alimentares, o que comprova a reacção negativa face à existência de uma imagem – a da máscara – que «cria um objecto, que doravante existe por sua própria conta e traz nele o seu sentido (...) que dota o objecto de uma estrutura de reenvio (...) a um real que ela presentifica»⁵¹⁴, como afirma Mikel Dufrenne, a propósito da ambiguidade da imagem. Noutra passagem da mesma obra acrescenta que «o sentido emana da obra, como o sumo do limão, quando é espremido: é suficiente que a visão ou o ouvido façam força bastante para o recolher. Porque este sentido está todo inteiro na obra, na profundidade do sensível».⁵¹⁵ De forma análoga a máscara, enquanto obra do homem, permite pela sua simbologia esta comparação, não sendo, por isso, de admirar que o sentido para o qual o objecto-máscara remete, bem como os ritos que a ele estão associados, tenha sido sempre motivo de preocupação por parte da Igreja. Uma das particularidades destes objectos é precisamente a atracção sensível que exercem sobre o espectador, levando-o a pensar e sentir na realidade que o cativa. Estas hipóteses conferem sentido à fixação de um nome – o Velho –, se com ele se puder fixar a imagem – máscara – à relação entre o significante e o significado. A denominação cria a ilusão da certeza e do definível tornando, deste modo, mais fácil a convivência com o ser a que a máscara, o Velho, dá a vida. Quanto à segunda afirmação de Schmitt, em que a figura de Velha ou Velho está relacionado com a morte, poderemos estabelecer a analogia com a passagem do ano, do velho para o novo, por ser neste período que este mascarado figura e porque, como afirma Mircea Eliade, «as comemorações do Ano Novo (...) denunciam a necessidade, obscuramente sentida, de um *recomeço absoluto*, de um *incipit vita nova*, isto é, de uma regeneração total»⁵¹⁶, sendo a figura do Velho uma manifestação simbólica desta necessidade. Entendemos que uma análise não exclui a outra, pois ambas podem ser fundamento desta realidade de Vale de Porco. Desta forma, compreendemos a denominação atribuída e ao mesmo tempo mostramos que o que importa à comunidade que vive o mascaramento não é saber quais são os motivos que conduzem a este comportamento, mas sentir que ele tem «ressonância, obscura mas profunda, em todo o seu ser»⁵¹⁷ e que através da repetição constante do costume se preserva a tradição.

514 Cf. Mikel Dufrenne, *Esthétique e philosophie*, t. 2, Paris: Éditions Klincksieck, 1976, p. 61.

515 Cf. *ibid.*

516 Cf. M. Eliade, *Mitos, sonhos e mistérios*, op .cit., p. 20.

517 Cf. *ibid.*



Máscara do Chocalheiro de Bemposta

O papel da máscara é de oferecer uma série de formas intermediárias, que asseguram a passagem do símbolo à significação, do mágico ao normal, do sobrenatural ao social.

Lévi-Strauss

III PARTE

HERMENÊUTICA DA MÁSCARA

1. A máscara e a festa
2. A máscara e o tempo
3. A multifuncionalidade da máscara
4. A máscara, o lugar, e o sistema cultural
5. A experiência do mascaramento
 - Da representação à transformação
 - Identidade e alteridade
6. Máscara: objecto de pensamento

1. A máscara e a festa

Vimos que as máscaras de Trás-os-Montes são exibidas nas festas do Inverno e o direito de as envergar pertence a homens, mulheres e crianças; a elas estão associados o culto dos mortos, ritos de fertilidade, de fecundação e de passagem; além disso, os mascarados formam um grupo próprio no espaço e no tempo festivo, sendo a sua presença fundamental para o equilíbrio psicossocial das comunidades em que figuram. Constatámos também que o campo semântico em que se situam as máscaras se constitui por uma diversidade de ocorrências rituais, nomeadamente, cerimónias de religiosidade católica. Apesar da convivência em cerimónias com características pagano-cristãs, a presença dos mascarados na festa, bem como de alguns elementos que lhe estão associados – dança, música profana, o chocalhar e o fustigar, os gritos que soltam ao longo das correrias pela povoação – tem sido, ao longo dos tempos, alvo de críticas por parte da hierarquia da Igreja. Foram já apresentadas algumas razões destas críticas, sendo, uma delas, o facto da máscara se «assemelhar a uma figura enigmática de aparência diabólica e com elementos tidos na tradição como demoníacos»⁵¹⁸; esta afinidade conduziu, segundo J. Schmitt, «à marginalização de certas representações de máscaras nas iluminuras da cultura ocidental medieval»⁵¹⁹, mas não impediu que as mesmas se mantivessem nos motivos folclóricos e se perpetuassem nos usos e costumes da cultura popular – que já tivemos oportunidade de mostrar no capítulo anterior. Por outro lado, como vimos pela descrição plástica, as figuras que as diferentes máscaras trasmontanas representam – em especial aquelas que na sua figuração ostentam características de homem e de animal, ou evidenciam traços de rostos distorcidos –, exprimem, como diz J. Pierre Vernant a propósito da máscara de Górgona⁵²⁰, «através de um efeito de inquietante estranheza, um monstruoso que oscila entre dois pólos – o horror do terrífico e o risível do grotesco»⁵²¹. Esta expressão confere-lhes um lugar indefinido no contexto em que se integram e permite diversas interpretações e

518 Cf. B. Pereira, *op. cit.*, p. 112.

519 Cf. J. C. Schmitt, *op. cit.*, p. 222.

520 Cf. J. P. Vernant, *Figuras, ídolos, máscaras*, trad. de T. Costa, Lisboa: Editorial Teorema, 1991, p. 69-70. A máscara de Górgona é uma máscara grega «que ocupa no panteão grego o lugar do deus com máscara: Dioniso» e «cuja figura serve-se sistematicamente de interferências entre o humano e o bestial, associados e misturados de diversas maneiras».

521 Cf. J. P. Vernant, *ibid.*, p. 70.

associações que, por vezes, não se coadunam com os actos religiosos; com efeito, os símbolos que as figuram ordenam-se para formar uma imagem, que, em vez de se aproximar do homem, antes o assimila a um animal ou o inscreve num mundo que não é o dele. Além disso, a máscara, pelas cerimónias que integra e pelo conjunto dos elementos simbólicos que envolve, suscita também analogias com as antigas festas pagãs, «com as quais a Igreja entrou em litígio aquando da difusão apostólica»⁵²². Ora, chegou até nós quer literatura que descreve as cerimónias dessas antigas festas quer testemunhos da acção da igreja em «cristianizar as “massas” procedentes do paganismo»⁵²³ e aí é patente a dificuldade que a mesma teve em acabar com costumeiras que o povo ainda hoje conserva piamente.

Em relação à primeira, a descrição dos ritos e dos costumes das antigas festas pagãs, temos, para além de outra literatura, as obras *Estudos de História da Cultura Clássica* e o *Dicionário de Mitologia Greco-Romana*. Relativamente aos segundos, temos a construção de capelas nos antigos locais de culto, a consagração dos lugares com a presença de um santo cristão, como é o caso do Santo Estêvão e de objectos e símbolos cósmicos que mostram o interesse da Igreja em absorver e cristianizar práticas tradicionais das populações. Segundo M. Eliade «a água, a árvore e a vinha, a charrua e o machado, o navio, a carroça, foram facilmente integrados na doutrina e na prática da Igreja, recebendo um significado sacramental ou eclesiástico»⁵²⁴. Existem ainda obras e textos datadas dos séculos IV e V que testemunham a acção da igreja em cristianizar, depurar, ou corrigir os rústicos, ou seja todos aqueles que conservavam na sua cultura ritos e hábitos tradicionais relacionados com crenças na natureza, nas fontes, árvores e astros, como por exemplo a obra de S. Martinho de Dume *De Correctione Rusticorum*⁵²⁵. Nesta obra, pode ler-se que «há uma colecção de Cânones, os *Capitula Martini*, (...) com importância para a região bracarense (...) porque se aplicavam aos costumes ainda arreigados nos cristãos da sua diocese. Concretamente neles se proíbe o costume, recebido do mundo greco-romano, de levar comida aos sepulcros. Condenam-se práticas que visavam expulsar os “males” das casas. Proíbe-se o uso dos amuletos. Dos encantamentos. Das purificações. Critica-se o festejo das Calendas, o uso de ervas

522 Cf. B. Afonso, «Dos regiones - una cultura el noroeste transmontano », *op. cit.*, p. 191.

523 Cf. *ibid.*

524 Cf. M. Eliade, *Aspectos do mito*, *op. cit.*, p. 143.

525 Cf. Manuel Justino Pinheiro Maciel, *O «de correctione rusticorum de S. Martinho de Dume»*, sep. da Rev. *Bracara Augusta*, 34 (78), Braga, 1987, p. 42. «Uma exortação pastoral, em que se atacam os ídolos, o culto dos demónios e os ritos supersticiosos. Nela se apela para as origens cristãs».

medicinais com encantamento, o culto dos astros e a observância de superstições nos trabalhos de lã, por parte das mulheres»⁵²⁶.

Referindo-se à acção eclesiástica, M. Eliade diz que «a Igreja teve que lutar durante mais de dez séculos contra o afluxo contínuo de elementos pertencentes à religião cósmica e que o resultado dessa luta feroz foi bastante limitado, sobretudo no sul e no sudoeste da Europa, onde o folclore e as práticas religiosas das populações rurais apresentavam, ainda, no final do séc. XIX, figuras, mitos e rituais da mais remota antiguidade, senão mesmo da proto-história».⁵²⁷ Por estas razões, não será de admirar que ainda hoje assistamos, durante o período festivo, por um lado, à interdição da máscara e dos mascarados dentro da Igreja, no adro, e no momento da bênção da mesa do Santo e, por outro, à persistência de usos e costumes que lembram as antigas religiões cósmicas. Muitos destes usos ainda os podemos encontrar um pouco por toda a região transmontana, como já tivemos oportunidade de comprovar, nomeadamente a expulsão dos males das casas, as purificações através da imersão na água e as superstições em vários trabalhos do dia-a-dia. Quanto ao facto de estes costumes se perpetuarem mais na região de Trás-os-Montes do que em outras zonas do país, Maria João da Silva sustenta o seguinte: «das autoridades eclesiásticas procuraram reprimir, neste período, os comportamentos que demonstravam uma “festiva religiosidade” presente em “danças rituais, música profana e acto de mascaramento de homens e mulheres»⁵²⁸, «o noroeste peninsular foi, desde o início da cristianização uma região onde a fé de Cristo se implantou, em geral, de uma forma superficial e deficiente»⁵²⁹. A propósito da proibição destes costumes, o Abade de Baçal refere que «D. Frei João da Cruz, proibiu em 1755 as *pandorcadas* e as festas do Santo Estevão, por se comporem de *pandorcas*, danças, algazarras e tumultos, ocasionadas pela eleição de um rei e outras mais dignidades que nela elegem (...) pelos excessos de comes e bebes»⁵³⁰. Sabemos, então, que a Igreja quis abolir as credices das práticas religiosas cristãs e que estas, segundo o Abade de Baçal, já se encontram no *De divinatione* de Cícero e noutros autores romanos⁵³¹.

526Cf. *ibid.*, p. 41.

527 Cf. M. Eliade, *Aspectos do mito*, *op. cit.*, p. 144.

528Cf. Maria João da Silva, «Norma e desvio: comportamentos e atitudes face ao sagrado na diocese bracarense», *Actas, IX Centenário da Dedicção da Sé de BragaII*, Braga: U. C. P. Fac. de Teologia, Braga, 1990, p. 136-137.

529 Cf. *ibid.*, p. 121.

530 Cf. F. Alves, *op. cit.*, IX, p. 300.

531 Cf. *ibid.*, XI, p. 111-112.

Como vemos, existem várias referências quer à proibição das máscaras, quer ao facto delas se manterem de forma mais enraizada nas comunidades transmontanas, pois em nenhuma outra parte do país podemos observar com tamanha pregnância a prática do mascaramento. Este costume, embora na região de Trás-os-Montes, pertença, em geral, ao género masculino, é um ritual que remonta a tempos muito antigos e a ele aparecem associados tanto os homens como as mulheres. Segundo alguns autores e habitantes da região, só muito recentemente as mulheres passaram a mascarar-se em algumas das festas do Inverno, no entanto, J. P. Vernant refere que às máscaras e mascaradas, da antiga Grécia, para além de Dioniso está também associada a deusa Ártemis, referindo que uma das funções desta deusa, situada na fronteira entre o selvagem e o civilizado, é o seu parentesco com *O Outro*⁵³², representado por uma máscara com características de primitivismo, estranheza e sobrenaturalidade: «no santuário de Ártemis, ao vestirem as máscaras, as jovens (...) endossam, para as exorcizar, mimando-as durante o ritual, todas as formas da alteridade – da selvajaria excessiva presente quer no comportamento solitário quer no comportamento gregário»⁵³³. Com efeito, os dois, Ártemis e Dioniso, desempenham funções em rituais com máscaras e mascarados, ilustrando o mascaramento como um comportamento associado a homens e mulheres; assim acontece em Trás-os-Montes, seja porque as mulheres envergam a máscara como tem acontecido recentemente em Ousilhão ou em Bemposta, ou porque os rapazes se mascaram de mulheres, como acontece no Carnaval de Vila Boa de Ousilhão, ou ainda na festa do Santo Menino em Tó, com a figura da Sécia – homem vestido de mulher – e na festa dos Velhos de Bruçó, com a presença de duas figuras mascaradas de mulher, uma velha e uma jovem mulher, a Sécia.

Esta constatação permite-nos concluir que o acto de mascaramento não é exclusivo dos homens, ainda que no nordeste transmontano se verifique a predominância do

532 Cf. J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 147. «Ártemis é um ídolo arcaico, de madeira, com formas muito rudes, pernas e braços colados ao corpo». Segundo Jean-Pierre Vernant, há testemunhos relativos a dois santuários - «o de Ártemis Braurónia, onde, entre os cinco e os dez anos as meninas de Atenas eram submetidas à obrigação de «mimar a urso», e o de Ártemis Órtia, em Esparta, onde apareceram, entre outros, objectos votivos, toda uma colecção de máscaras». Diz este autor que, quer no caso de Ártemis quer no da máscara, olhá-los é «ver a figura do deus e achar-se invadido por uma potência estranha, possuído pelo delírio que não destrói, mas que transforma por dentro». A deusa, situada na fronteira entre o selvagem e o civilizado, é padroeira dos jovens, e encarrega-se de os preparar para transporem, sob a sua protecção, a porta que os integrará na comunidade. Mas, para que esta passagem se dê e a vida se perpetue, era preciso oferecer para sacrifício, todos os anos, o mais belo ou a mais bela jovem. A função do ritual é traduzir esta pertença do jovem a Ártemis. Assim, por delegação ou por outro substituto simbólico, é necessário que se faça o ritual, para que a geração jovem, tal como a nova colheita, se possa consumir.

533 Cf. J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 161.

género masculino sobre o feminino, e que este costume tem raízes na antiguidade e tem sido, ao longo do tempo, objecto de proibição por parte da Igreja.



Raparigas mascaradas

A Igreja, ao desenvolver acções com o objectivo de cristianizar e depurar crenças e atitudes tradicionais, contribuiu também para a persistência de elementos no seio de rituais cristãos com características de paganismo. Para alguns autores, não restam dúvidas de que a festa de Santo Estêvão é a sobrevivência das antigas festas pagãs e que «a introdução nas festas pagãs deste santo, protomártir dos alvares do cristianismo, foi intencionada»⁵³⁴. Além disso, o facto desta festa se realizar no mês de Dezembro, «que corresponde ao mês do Neptuno grego, onde tinham lugar as dionisíacas rurais, nas quais parece que os camponeses se mascaravam e celebravam certas farsas de carácter curioso»⁵³⁵, leva os padres da Igreja a estabelecerem relações entre estas festas e as que se realizam no mês de Dezembro ou as que ocorrem no primeiro dia do ano ou das calendas de Janeiro. Na perspectiva de Benjamim Pereira, esta relação feita pelos padres

534 Cf. B. Afonso, «Dos regiones – una cultura el noroeste transmontano», *op. cit.*, p. 191.

535 Cf. B. Pereira, *op. cit.*, p. 14.

da Igreja parece indiscutível⁵³⁶.

Estas diligências funcionaram ao mesmo tempo como entraves à continuidade dos rituais que apresentassem afinidades com antigas cerimónias pagãs nomeadamente mascaradas, danças, galhofas e algazarras, e como um novo discurso, naquelas situações em que foi possível a adaptação à realidade cristã. A este propósito M. Eliade diz que «a Igreja criou uma nova linguagem (...), fazendo passar para uma nova etapa espiritual da humanidade tudo o que merecia ser “salvo” das velhas práticas, crenças e esperanças do homem pré-cristão»⁵³⁷. Esta forma de lidar com os costumes parece não ter importunado o espírito e a crença, pois continuam a existir os mesmos rituais que antes tenham sido objecto de crítica e proibição num contexto culturalmente diferente e em colectividades profundamente marcadas pelo espírito cristão; as comunidades festejam e mascaram-se «misturando facilmente as festas religiosas com costumes pagãos»⁵³⁸. Neste sentido, e por influência da Igreja, como tivemos oportunidade de referir anteriormente, se compreenderá a identificação do mascarado com a figura do diabo e a relação da sua simbologia com a simbólica do mal para que a sua personificação remete.

Assim se torna manifesta mais uma vez a abertura da máscara, enquanto símbolo, a diversos significados, sendo que estes emergem do contexto em que a máscara figura e do uso que os homens dela fazem. A sobreposição ou a variação de sentidos, com prevalência de uns sobre os outros no espaço e no tempo, dificulta a busca do sentido original das máscaras e mostra que estes objectos estão sempre prontos a revestir-se de uma nova linguagem; porém, esta característica não abdica da constante relação do homem com a máscara, uma vez que a história nos revela que estes objectos simbólicos fazem parte de diferentes culturas e comunidades. Contudo, questionamo-nos sobre o que fará com que os homens, religiosos e cristãos, continuem presos a uma tradição e a uma máscara, cujo significado desconhecem. Porque é que se aceita um novo discurso sobre a mesma realidade? O que é que outra linguagem acrescenta de novo à relação entre o homem e o símbolo?

Estamos, com certeza, na presença de comportamentos complexos que mergulham no tempo, que exprimem influências de várias ordens e cujo sentido não se limita à

536 Cf. *ibid.*, p. 16.

537 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos*, *op. cit.*, p.175. O Chocalheiro de Bemposta é um exemplo desta revalorização e, no nosso entender, de um novo discurso. Através dele os homens cumprem e estabelecem relações com o sagrado, cumprindo promessas e angariando dinheiro para a Igreja.

538 Cf. *ibid.*, p. 189.

sucessão de acontecimentos, apesar das contingências revelarem sempre um sentido inerente à sua própria existência: qualquer acto de mascaramento evidencia a sua força simbólica, em qualquer tempo e lugar.

Através de registos escritos da história da arte e do artesanato⁵³⁹, podemos constatar a importância das máscaras em diferentes culturas e reconhecer que elas persistiram ao longo do tempo enquanto objectos simbólicos e sabemos que estas remontam a tempos muito antigos, que acompanham o homem na sua manifestação simbólica, embora não possamos determinar com rigor o início do acto de mascaramento ou o sentido original das máscaras; a sua presença confere sentido e eficácia aos diversos comportamentos sociais e as comunidades reconhecem nestes objectos a força da sua simbologia. Se assim não fosse, porque é que depois de causar tanta inquietação, de serem rejeitados pela Igreja ou de remeterem para um universo de incerteza e de indefinição, tais objectos de densa e estranha simbólica, continuariam a persistir no seio das comunidades?

Na verdade, à medida em que prosseguimos a nossa reflexão cada vez mais novas questões se levantam; de certo, sabemos que as máscaras continuam a ser objectos simbólicos e que as suas funções se exercem com mais clareza nas festas em que figuram e que estas se assemelham em alguns aspectos a antigas festas pagãs. Jorge Dias, nas festas do Inverno transmontanas, identifica elementos que apresentam analogias com os «antigos rituais de puberdade das sociedades secretas (...) – um de iniciação à sociedade dos homens, e, portanto, um rito de puberdade, e um rito propiciatório, que encerra elementos do culto dos mortos e do culto da vegetação»⁵⁴⁰.

De facto, as comunidades transmontanas evidenciam nos seus costumes e ritos festivos comportamentos semelhantes em simbologia aos das festas pagãs, mas não exprimem de forma clara as suas conexões internas nem o significado das suas acções; para além de saberem que é costume e tradição, desconhecem as razões do mascaramento, ou da preferência de uns símbolos em detrimento de outros. Esta constatação permite-nos inferir, através da análise estrutural, que a simbologia do mascaramento supera a analogia estabelecida anteriormente por Jorge Dias, tal como refere Lévi-Strauss, as conexões internas dos diferentes sistemas culturais radicam ao

539 Cf. E. M. Upjohn, P. S. Wingert, J. G. Mahler, *História mundial da arte: 6 artes primitivas e arte moderna*. Lisboa: Enciclopédia de Bolso Difel, s/d, p. 16-17.

540 Cf. J. Dias, *Rio d'Onor. Comunitarismo agro-pastoril*, op. cit., p. 191-192.

nível do inconsciente estrutural, estando, por isso, fora da apreensão subjectiva; neste sentido, o diálogo que estabelecemos com aquele que se mascara e a comparação histórica dos rituais não são suficientes para acedermos à realidade que preside ao acto do mascaramento, ainda que se revele fundamental para a percepção de mudanças e transformações que se operam ao nível do sujeito social; de facto, muito difícil obter uma explicação racional de um costume⁵⁴¹, pois as pessoas apenas dizem que é tradição. Assim sendo, esta análise exige, por um lado, uma constante atenção a todos os dados que recolhemos da história e em contexto etnográfico e, por outro, aplicando com precaução os conceitos que servem de instrumentos de interpretação, uma exegese de todas as manifestações simbólicas.

Observámos que as pessoas vivem intensamente a festa e que esta se torna mais dinâmica através do mascaramento: este representa uma experiência autêntica do homem, enquanto ser individual e social, e apresenta, através das figuras dos mascarados, um conjunto de símbolos que reflectem a capacidade humana de se exprimir simbolicamente, por sua vez, a festa em que figuram os mascarados exhibe um variado conjunto de símbolos, desde os mais simples – aqueles que, de imediato, revelam o seu significado, como acontece com a figura do rei, símbolo de poder e da ordem –, aos mais complexos – cujo sentido remete para uma infinidade de significados, nomeadamente o símbolo da serpente e da própria máscara. Neste contexto, qualquer explicação ou indicação de sentido não pode ser vista como única, nem considerada definida de uma vez para sempre.

Assim, conscientes da complexa realidade a que pertencem os objectos simbólicos, prosseguiremos o nosso estudo sobre as máscaras evidenciando o caminho que nos conduziu à sua compreensão e inteligibilidade, pois, apesar das dificuldades de interpretação, consideramos que as máscaras são analisáveis em símbolos e, estes, poderão ser organizados conforme as relações de oposição e correlação entre si estabelecidas; por outro lado, o acto de mascaramento, sendo uma autêntica experiência individual e social, fornece-nos matéria para a interpretação simbólica.

541 Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 25.

2. A máscara e o tempo

As máscaras, para além de estarem integradas num contexto definido pelos princípios que estruturam as comunidades a que pertencem e a partir dos quais se institui uma rede de relações económicas, sociais e religiosas, contêm uma problemática de significação e de interpretação simbólica que, sem as retirar do contexto a que pertencem, as converte em objectos de reflexão e de questionamento, e, neste sentido, gozam da característica da intemporalidade. Assim, elas, por um lado, estão ligadas ao tempo histórico das comunidades em que figuram, sendo a partir das características naturais e socioculturais do sistema a que pertencem que identificamos e compreendemos as suas funções e, por outro, transcendem-no.

Enquanto objectos simbólicos, as máscaras manifestam características e ostentam numa simbologia que ultrapassa o contexto etnográfico do qual fazem parte: as características – cor, forma e matéria – remetem-nas para a dimensão humana da arte, da comunicação e da expressão; os símbolos, como já referimos, situam-nas no universo simbólico, onde todas as dimensões são possíveis; enquanto objectos de conhecimento, são fugazes e manifestam o poder de revelar e decifrar a experiência humana, pelo carácter de totalidade conferido pela sua natureza simbólica; este poder, sendo da natureza das próprias máscaras não depende do tempo, ainda que seja nele que elas o revelam; neste sentido, as máscaras não são de hoje nem de ontem, mas de sempre: esta possibilidade de ser simultaneamente no passado e no presente faz com que a sua realidade não seja tranquila e reconciliadora, mas, pelo contrário, dinâmica e de uma constante inadequação entre o que pretendem significar e o que significam. Assim, estes objectos estão sempre prontos a significar e a exercer as suas funções em qualquer tempo e lugar e a crença na sua função simbólica, por parte das comunidades que acreditam na sua eficácia, garante-lhes a continuidade e é, no nosso entender, uma das razões da sua persistência.

Entendemos que, tal como Lévi-Strauss afirmou a propósito dos mitos, as máscaras «não só nos ensinam muito sobre as sociedades donde elas provêm, mas também ajudam a expor as forças íntimas do seu funcionamento, clarificando a razão de ser de crenças, de costumes e de instituições (...); permitem também descobrir certos modos de

operação do espírito humano, tão constantes no curso dos séculos e tão espalhados sobre imensos espaços»⁵⁴². Na verdade, através das máscaras, aprendemos a conhecer melhor os costumes e as tradições transmontanas e, ao mesmo tempo, reconhecemos nelas uma forma de expressão das forças íntimas que orientam os comportamentos humanos e a justificação para a existência de alguns ritos. Para além das funções sociais e culturais, desempenhadas na festa do Natal, a função expressiva faz das máscaras agentes de acção e, enquanto tais, libertam naqueles que lhes reconhecem valor, sentimentos e emoções e transformam os objectos que representam em sujeitos do próprio homem. Desta forma, *operam sobre o espírito* – «o hóspede sempre presente sem ser convidado»⁵⁴³ – e revelam um modo do espírito operar: por meio de variadas formas as máscaras levam os homens a experimentar sentimentos de espanto e de estupefacção, oferecendo-lhes uma realidade transfigurada, diferente das vivências do dia-a-dia; por outro lado, exprimem vivências, pensamentos e emoções sentidas pelos homens no decurso dos séculos em culturas diferentes. Desde a antiguidade até hoje, são várias as culturas que vivem este símbolo e procedem ao acto de mascaramento. Lembremos as máscaras da China arcaica, «máscaras com postigos, que apresentam alternadamente vários aspectos do ancestral totémico, ora pacífico, ora irritado, ora humano e ora animal»⁵⁴⁴; ou dos índios Caduveo do Brasil em que as máscaras «corporizam os fantasmas da sociedade»⁵⁴⁵; da Roménia «associadas a certos costumes do ciclo do Inverno relacionados com a caça, criação de animais, festas agrárias, vida pastoril e agrária, cerimónias propiciatórias da chuva, ritos de passagem e sátira social»⁵⁴⁶; dos antigos povos indonésios «que colocavam na entrada das suas casas máscaras grotescas, com cores exageradas, para assustar os estranhos e afugentar os ladrões»⁵⁴⁷; ou da África, no Alto Volta, «com rosto humano e muitas vezes com cornos»⁵⁴⁸, semelhantes pelas suas características plásticas a algumas máscaras transmontanas.

Em toda a parte encontramos máscaras, seja como instrumentos da cultura voltados

542 C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris: Plon, 1971, p. 571.

543 Cf. *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 81.

544 Cf. *ibid.*, p. 289.

545 Cf. J. G. Merquior, *L'esthétique de Lévi-Strauss*, France: Croisées, 1977, p. 136.

546 Cf. B. Pereira, *op. cit.*, p. 17.

547 Cf. Ana González Menéndez, in *As mais belas máscaras venezianas...e de todo o mundo*, Lisboa: Editor Ediber, 2002.

548 Cf. E. M. Upjohn, P. S. Wingert, J. G. Mahler, *História mundial da arte: 6 artes primitivas e arte moderna*. Lisboa: Enciclopédia de Bolso Difel, s/d, p. 16-17.

para o reforço do sentido da pessoa, do status, traduzindo a organização social, como no sentido negativo corporizando os fantasmas da sociedade, ou ainda como agentes potenciais das relações entre os homens e o mundo para uma recriação do cosmos, como acontece, no nosso entender, no caso da comunidade de Ousilhão. De qualquer modo, independentemente do contexto em que se integram e da função que exercem, elas aparecem sempre ligadas ao símbolo, ao homem e à cultura. Na verdade, as máscaras são «um grande facto humano sobre o qual não mais se acaba de reflectir»⁵⁴⁹: desde a sua função simbólica, reconhecida como eficaz pelas comunidades onde figuram, até ao poder de realizam sínteses inteligíveis, que embora não se percepcionem se intuem quando estabelecem diálogo entre mundos diferentes, estes objectos oferecem um vasto campo de significação e de problematização. Como todas as máscaras, as transmontanas inscrevem-se no universo do simbólico e estruturam-se em função do homem, da natureza e da cultura: mobilizam comportamentos colectivos, integram cerimónias, caracterizam festas e servem para conhecer, questionar e reflectir.

No capítulo anterior, reconhecemos a importância da festa na vida das comunidades e a relação directa com o fim dos trabalhos agrícolas. Concluimos também que esta relação, entre a agricultura e a festa, teima em existir apesar dos avanços da ciência e da tecnologia e que um espectador que não tenha vivido nem participado na vida das comunidades estabelece, de imediato, analogias com uma atitude existencial arcaica. Na verdade, quando participámos nos rituais festivos das diferentes colectividades, ao mesmo tempo como sujeito e como espectador, em que não é possível separar a observação da interpretação, percebemos que por detrás dos comportamentos sociais existe uma lógica equivalente àquela que subjaz a um sistema mágico-religioso; que esta lógica, de algum modo, fundamenta e justifica a acção humana. Esta lógica concreta, ou lógica do sensível, como a designa Lévi-Strauss, oferece, ao contrário da científica, «um saber desinteressado e atento, afectuoso e terno, adquirido e transmitido em clima conjugal e filial»⁵⁵⁰ e, ao mesmo tempo, exige do investigador a mesma perscrutação relativamente à ciência, ao transformar as coisas, objectos, animais e plantas em «meios teoricamente equivalentes para significar a significação»⁵⁵¹. Encontramo-nos, portanto, face a um sistema, cujos dados, empíricos e simbólicos, se organizam entre si de modo natural para formar uma combinatória não menos rigorosa

549 Cf. *ibid.*, p. 23.

550 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 52.

551 Cf., *ibid.*, p. 137.

que a de um facto científico. Assim, enquanto para uns – de olhos domesticados pela ciência e tecnologia, ou absortos pela realidade aparente – o mascaramento parece não ter sentido nos dias de hoje, revelando-se apenas como vestígios de uma cultura passada, para outros, atentos e abertos à existência de uma lógica concreta construída com anos de experiência, o sentido é integrado e percebido. É dentro desta lógica que compreendemos o uso das máscaras e que prosseguiremos a nossa reflexão, procurando, sempre que possível, avançar um pouco mais na inquirição do sentido que as mesmas produzem no contexto em que figuram.

Segundo esta lógica o próprio do pensamento destes homens é ser intemporal: ora, estes homens, entendemos nós, serão aqueles que vivem numa profunda relação com a natureza e que fazem da sua experiência o sentido da sua própria existência. Com efeito, as máscaras, enquanto sistemas simbólicos, operam no pensamento destes homens como categorias mentais construídas para se relacionarem com eles próprios e com o mundo; constituindo-se em símbolos e imagens elas possibilitam aos homens a comunicação e a relação entre vários níveis da realidade – concreto e abstracto, sensível e inteligível, individual e social, sagrado e profano, natureza e cultura. Por isso, estes objectos não podem ser olhados meramente como coisas sensíveis trabalhados pelas mãos dos artesãos, nem somente como produtos da sociedade, mas também como objectos com carácter de totalidade, capazes de significarem, em qualquer tempo, em várias dimensões do real, reforçando sempre o sentido do agir e do pensar. Ora, esta totalidade só é possível porque as máscaras se inscrevem *num mundo que já não é somente da ordem do real ou do imaginário, mas da ordem do simbólico*. Por estas razões, podemos considerá-las, por um lado, objectos de acção, na medida em que produzem comportamentos, transformam o ambiente e constroem a identidade social, e por outro, objectos de pensamento, funcionando como estímulo e despertando o pensamento para um conjunto diversificado de questões, como já demonstrámos no percurso do nosso trabalho.

Situados neste campo da reflexão, em que as máscaras assumem características de intemporalidade, sensibilidade e inteligibilidade, afigura-se-nos relevante estabelecer as possíveis relações que elas mantêm com o tempo.

Assim, enquanto objectos sensíveis e culturais, elas podem ser situadas no tempo histórico em que são chamadas a figurar e onde as podemos observar, mas, porque

encerram em si um pensamento colectivo e abstracto e ostentam uma diversidade de símbolos, as máscaras permitem a elaboração de raciocínios analógicos com o tempo mítico. Este, como diz Eliade, é «um tempo que pela sua própria natureza é reversível»⁵⁵², isto é, sempre susceptível de se tornar presente: quando vemos na estrutura do acto de mascaramento actual semelhanças com os comportamentos mitológicos excedemos os limites do tempo histórico para conferir às máscaras uma dimensão intemporal, reactualizando-as através dos acontecimentos que as marcam.

Com efeito, para além das cerimónias que contextualizam o acto do mascaramento e que apresentam afinidades com as festas pagãs, as máscaras, pela sua figuração humana, semi-humana, animal e semi-animal, conduzem-nos ao tempo da indistinção – entre o humano e o divino, entre o homem e o animal, entre a natureza e a cultura – e apresentam, por este motivo, afinidades com a figuração das potências divinas, cuja principal representação é a máscara, enquanto expressão simbólica do sobrenatural⁵⁵³. A máscara pode, segundo J. Pierre Vernant, apresentar-se como um meio através do qual a potência divina opera, ou, ser a própria Potência, apresentando-se toda ela como máscara: Górgona. (...) Quando a relação entre a Potência sagrada e a máscara é íntima estamos perante o deus da máscara, Dioniso⁵⁵⁴.

Dioniso, na Atenas do séc. V, é uma figura divina «com afinidades com o mundo das máscaras e dos espantalhos, o que faz dele verdadeiramente o deus da máscara do panteão grego»⁵⁵⁵: de múltiplos rostos que se escondem uns por detrás dos outros, Dioniso teve um duplo nascimento – humano e divino – e é do seu poder que ele tira a capacidade de multiplicar as suas formas e de passar as fronteiras que separam o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Nas cerimónias dionisíacas figuram mulheres – ora calmas e ocupadas a transportar o vinho, ora agitadas e dançarinas – que não precisam de se despojar do seu estado de criaturas humanas, portanto, de se mascarar para renunciarem ao que são. Pelo contrário, os homens, para se encontrarem em pé de igualdade com Dioniso, têm que deixar de ser homens e inclinar-se para o lado do bestial, mascarando-se com trajos e atitudes que revelam o afastamento das normas e dos comportamentos habituais⁵⁵⁶. A experiência dionisíaca também pode ser vivida pela

552 Cf. M. Eliade, *O sagrado e o profano*, *op. cit.*, p. 81.

553 Cf. J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 69.

554 Cf. *ibid.*

555 Cf. *ibid.*, p. 163-164.

556 Cf. *ibid.*, p. 167.

alegria do banquete, pela felicidade proporcionada pelo vinho e pela excitação da dança, uma vez que Dioniso é também o «deus do vinho e da inspiração»⁵⁵⁷. Para além disso, «no panteão grego, Dioniso não representa o divino (...) ocupa uma posição ambígua (...) mais semi-deus do que deus, encarna a figura do Outro, elimina as fronteiras entre o divino e o humano, o humano e o bestial. Faz com que o que estava isolado, separado, comunique»⁵⁵⁸.

Como vemos não é difícil, a partir da plástica das máscaras transmontananas, das suas funções nos rituais e das cerimónias que a elas estão ligadas, relacioná-las com as festas dionisíacas e com algumas máscaras que figuram os deuses gregos. Mesmo que não tenhamos como objectivo afirmar que as máscaras transmontananas representam deuses da mitologia grega, não podemos deixar de estabelecer algumas relações entre elas a máscara da Górgona⁵⁵⁹, a deusa Ártemis e o deus Dioniso. Com efeito, as máscaras transmontananas, apresentam características semelhantes às identificadas na Górgona: tal como esta, são representadas de frente para o espectador – característica da frontalidade – e de aspecto monstruoso⁵⁶⁰: quaisquer que sejam as modalidades de distorção escolhidas, as figuras servem-se sistematicamente de interferências entre o humano e o bestial, associadas e misturadas de diversas maneiras; comportam na composição da imagem e das personagens que se mascaram, aspectos do insólito e do estranho que a assemelham a uma figura ambígua e diabólica⁵⁶¹ e as situam numa zona que põe em causa a distinção entre os homens e os animais. Por outro lado, ligam-se a práticas rituais que giram em torno do banquete, do cortejo, da figura do rei, da transferência de poderes e a gestos de *fustigar* e *chapinhar* que simbolizam ritos de fecundidade e de fertilidade, lembrando as cerimónias ligadas à deusa Ártemis e associadas à vegetação, às terras por cultivar, de pastagem, de fronteira entre o cultivado e o selvagem⁵⁶² e ao

557 Cf. Pierre Grimal, *Dicionário da mitologia grega e romana*, Lisboa: Difusão Editorial, s.d., p. 122.

558 Cf. J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 175.

559 Cf. *ibid.*, p. 70. Górgona: «A cabeça, larga, arredondada, evoca uma face leonina, os olhos são encarquilhados, o olhar fixo e penetrante, a cabeleira tratada como crina de animal ou eriçada de serpentes, as orelhas aumentadas, deformadas, por vezes semelhantes às do boi, o crânio pode levar cornos, a boca, aberta num ricto, alonga-se ao ponto de cortar toda a largura do rosto descobrindo filas de dentes com presas de fera ou defesas de javali, a língua, projectada para diante, avoluma-se no exterior, o queixo é peludo ou barbudo, a pele por vezes sulcada por rugas profundas».

560 Cf. *ibid.*, p. 163. Dioniso é representado nas taças e nos vasos gregos «de frente, de olhos arregalados, fixando o espectador com um olhar fascinante».

561 Cf. Capítulo anterior – *A estética das máscaras*, p. 77.

562 Cf. J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 109. «Ártemis é a Virgem caçadora, a Ruidosa, a Archeira que atinge com as suas setas «todos os animais selvagens», no coração das florestas e nos montes (...) quem quer que se tenha esquivado a consagrar-lhe as primícias que lhe são devidas vê abater-se a sua vingança impiedosa: faz voltar ao estado selvagem (...) as terras do plantio, os ricos pomares cujas belas árvores são deitadas por terra».

crescimento dos jovens, rapazes e raparigas, até à sua maturidade⁵⁶³. Como vimos no capítulo dedicado à descrição das festas em que figuram as máscaras, a presença dos rapazes e das raparigas é um elemento invariável do contexto festivo, ora integrados em ritos de passagem e de mudança de estatuto social, como acontece em Varge na festa dos rapazes, ora, no caso das raparigas, participando na preparação e acompanhamento das principais cerimónias festivas.

Todavia, as máscaras transmontanas ao concorrerem com outros elementos que já não cabem nesta comparação e ao se revelarem como verdadeiros objectos simbólicos, oferecem outras possibilidades de interpretação. Que representarão, então, as máscaras transmontanas, para além dos aspectos que as ligam ao passado mitológico? Que relações mantêm com os outros elementos do ritual festivo? Serão máscaras antigas rebaptizadas com as necessidades específicas das comunidades? Haverá continuidade entre as máscaras transmontanas e as figuras mitológicas?

As relações que estabelecemos com as figuras gregas permitem-nos reforçar a ideia da necessidade humana de se manifestar e de se fazer representar por símbolos, bem como da importância das máscaras enquanto formas de expressão plástica privilegiada para a comunicação entre vários níveis da realidade e de que esta necessidade estrutura o pensamento humano de uma forma universal. Assim, se por um lado, a plástica das máscaras e alguns rituais nos remetem para o tempo mitológico, por outro, enquanto parte integrante de comportamentos culturais, elas são a expressão do nosso próprio tempo: fornecem uma linguagem que suscita a vivência de uma experiência colectiva; conduzem as comunidades a viver intensamente a festa; desencadeiam comportamentos que antes da festa estavam abafados; provocam transformações psíquicas e sociológicas e comunicam por símbolos os próprios símbolos. Em qualquer tempo e lugar que figurem, elas criam, através das suas propriedades simbólicas, novas oportunidades de sentido e para isso não necessitam do tempo anterior, apenas do contexto em que se manifestam.

Referimos no capítulo anterior que durante o tempo em que decorre a festa tudo está marcado pelo simbolismo, quer as cerimónias religiosas – missa, procissão e bênção da mesa ou das varas –, quer os momentos lúdicos – bailes, brincadeiras, jogos e galhofa: a partir do momento em que os mascarados se situam no espaço ritual, tudo,

563 Cf. *ibid.*, p. 121.

mesmo o que nada parece ter a ver com o mascaramento, se carrega de um *outro* sentido. Dá-se uma recriação de um novo cenário formado por «uma multidão de imagens, nenhuma das quais é exactamente parecida com as outras»⁵⁶⁴ e opera-se uma transfiguração do real provocado pela irrupção do imaginário. É como se uma abundância de significado emergisse de todas os seres e situações.

Aparentemente reina a confusão e a euforia, mas, se conseguirmos ver para além das aparências descortinaremos um conjunto de relações que oferecem, por um lado, uma imagem equivalente a uma *Imago Mundi*⁵⁶⁵ e, por outro, uma lógica de organização que prevalece por detrás da confusão; quanto à *Imago Mundi* sabemos que esta é própria dos rituais colectivos de periodicidade regular, decorridos no final de um ciclo e no início do ciclo seguinte e desenrolados em torno da entronização de um soberano, da propiciação de uma colheita e da iniciação dos jovens⁵⁶⁶. Ora, qualquer um destes elementos, com já salientámos, se encontra nas festas em que participam os mascarados: o tempo – início e final do ciclo do inverno; a entronização de um soberano – a figura do rei, a transferência dos poderes e as insígnias do poder (coroas, fitas, chapéus e varas); a propiciação das colheitas, pois em qualquer festa estão presentes os frutos, as maçãs ou laranjas, os cereais, o pão e o vinho; a iniciação dos jovens, através da participação dos rapazes na festa, em funções de mordomia e de mascaramento, e a vontade dos homens em festejar e preparar o novo ano para o novo ciclo.

Mas, o cenário de uma representação cósmica podemos inferi-lo também, segundo Lévi-Strauss, da própria figuração da máscara, em que um «microcosmos bem organizado simboliza os olhos, o nariz e a boca e a sua constante disposição dá lugar a um universo desorganizado»⁵⁶⁷. Seja como for, tanto a plástica da máscara como a preparação da festa pressupõem uma lógica de organização.

Nesta organização, os mascarados e o rei são, no nosso entender, as principais figuras simbólicas que, no desempenho dos seus papéis, apresentam afinidades com a simbologia da recriação; e as máscaras são os símbolos que manifestam aspectos da realidade cultural que ficam implícitos e imperceptíveis: através delas a «natureza e a cultura transformam-se em sistema de signos e esta transformação é a revelação da

564 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 348.

565 Cf. M. Eliade, *Aspectos do mito*, op. cit., p. 28.

566 Cf. *ibid.*, p. 42-44.

567 Cf. C. Lévi Strauss, *Des symboles et leurs doubles*, op. cit, p. 179-180.

estrutura das coisas»⁵⁶⁸. Enquanto símbolos e formas de expressão plástica, as máscaras, tal como qualquer obra de arte primitiva, «instituem uma relação específica e profunda com o mundo natural e fazem com que a cultura recorra a elas»⁵⁶⁹. Neste sentido, as figuras referidas anteriormente e as máscaras são sistemas simbólicos com uma unidade e coerência que a simples descrição dos fenómenos não pode revelar; em contrapartida, o lugar que ocupam no seio do sistema cultural pode ser identificado através das suas funções. Assim, a figura dos mascarados, condicionados à força dos símbolos que interiorizaram, ocupa no contexto festivo a periferia do campo social, encarna a desordem e evoca um mundo ao invés: através de comportamentos inconstantes e desafiadores da ordem moral, social e religiosa católica, do olhar que vem detrás das máscaras ou dos gestos e movimentos que encaminham o pensamento para o desregramento, estes personagens apresentam-se como «*gentes de umbral* (...) com atributos das pessoas *liminales*, são ambíguos (...) escapam ao sistema das classificações que normalmente estabelecem as situações e posições no espaço cultural»⁵⁷⁰, ou seja, situam-se no limiar onde os seres e as coisas perdem a nitidez das suas funções, percorrendo o espaço sem ocupar lugar. Pelo contrário, o rei ocupa o centro e simboliza a instauração da ordem juntamente com os representantes da mordomia. Desta forma, são dois sistemas simbólicos heterogéneos que, numa relação simétrica, e por contraste, têm o mesmo equivalente de significado, assegurando a realização da festa e a continuidade dos costumes e tradições.

A propósito da participação da figura do rei em rituais colectivos, Paul Ricoeur refere que ela é o «o resumo de todos os laços que ligam o humano ao divino, o político ao cósmico, a história ao culto, (...) é pela teologia do soberano e pelo intérprete da figura do rei (...) que se faz a transição do drama cósmico à história e pela fusão com a liturgia da vegetação o mito épico carrega-se de toda a simbólica que propõe ao homem o declínio e a renovação da vida natural»⁵⁷¹. Ainda segundo Ricoeur, é desta forma que, em Babilónia, no Ano Novo, «o povo coloca a sua existência inteira sob o signo do drama da criação»⁵⁷². Com estas funções, a figura do rei ultrapassa os limites da ordem social para assumir o lugar de mediador entre o sagrado e o profano.

568 Cf. Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Belfond: Agora, 1991, p. 262.

569 Cf. *ibid.*, p. 277.

570 Cf. V. Turner, *op. cit.*, p. 171.

571 Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 182-184.

572 Cf. *ibid.*

Na verdade, os elementos que encontramos nas festas do Inverno, em Trás-os-Montes, carregam-se desta simbólica que propõe a renovação do mundo, nomeadamente a repetição da entronização presente no ritual da transferência de poderes – através da troca de coroas do rei velho para o rei novo, de chapéus ou varas, do mordomo velho para o novo mordomo; o cortejo com o rei à frente, ladeado pelos “vassais” e seguido dos moços, do povo e dos mascarados, no caso da festa de Ousilhão, ou, dos mordomos seguidos pelos rapazes, em Varge, e pelos homens, em Parada; o banquete com excessos alimentares como convívio comunitário e sob a bênção do padre como uma forma de celebrar e agradecer a colheita do trigo, do vinho e de outros géneros.

Neste contexto, as máscaras, pela figuração humana, ou misto de homem e de animal, juntamente com o fato do mascarado e os objectos, também usados em animais – chocalhos, campainhas e correntes – assumem funções sociais, mágicas e religiosas, estabelecendo a comunicação entre os homens, entre estes e os animais e «atraindo a atenção, o temor e a malevolência públicos (...) evocando muito mais do que é possível sonhar»⁵⁷³. Por sua vez, os objectos, para além de servirem para emitir sons estridentes e lançar a confusão, participam na simbólica da máscara e, uma vez aí, adquirem o poder de expulsar os males e exercer funções mágicas ao nível da recriação, associando-se aos movimentos executados pelo mascarado em torno das mulheres ou quando chapinham na água.

Especificamente, no caso das correntes, ou das correias de couro usadas pelos mascarados a circundar o tronco, ou a cinta, lembremos a simbologia das «correntes», ou «amarras». Esta, segundo M. Eliade, remonta a Varuna, «o deus amarrador e o soberano terrível das mitologias indo-europeias, considerado o mais invencível dos deuses, a sua arma era a sua magia de soberano que aparece frequentemente sob a forma de amarra, nó, laços, concretos ou abstractos. Por meio deles, o deus administra e equilibra o mundo»⁵⁷⁴. Associado a este complexo mágico – religioso do “amarrar” está também a doença e a morte, como dois elementos «que, quase em todos os lugares do mundo, gozaram de maior popularidade»⁵⁷⁵. Ora, os mascarados, pelas suas características simbólicas, assemelham-se nas suas funções àquele ser terrível e invencível das mitologias indo-europeias, pois, tal como ele, *goza, durante o período*

573 Cf. M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, op. cit., p. 63.

574 Cf. M. Eliade, *Imagens e símbolos*, op. cit., p. 89.

575 Cf. *ibid.*, p. 99.

festivo, de uma liberdade sem paralelo associada à magia de um soberano. O mesmo paralelismo pode ser estabelecido com o traje dos moços e o ceptro usado pelo rei ou por mordomos: os moços são enfeitados com lenços atados com nós nas pontas, o rei e os mordomos, usam um ceptro com uma fita atada com um nó.

Relativamente à associação com a problemática da morte e da doença, sabemos já que as festas a que nos referimos se realizam sempre no solstício do Inverno, no fim das colheitas e antes do início de um novo ciclo e que a este período está frequentemente ligado o retorno dos mortos e os ritos consagrados às divindades protectoras dos homens, dos animais e das colheitas, para que a doença não atinja nenhum deles⁵⁷⁶. Como diz Roger Caillois, «quando se trata de restabelecer a ordem, de dar forma ao universo novo, o rei temporário é destronado (...) os defuntos reaparecidos são de novo despedidos. Os deuses, os antepassados, retiram-se do meio dos homens e os dançadores que os figuram retiram as máscaras»⁵⁷⁷. Assim acontece no final das festas: os mascarados retiram as máscaras e tudo volta à normalidade.

Talvez, por estas razões, se associa a figura dos mascarados a um ser sobrenatural, capaz de estabelecer relações como o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e, ao mesmo tempo, proteger, juntamente com os cultos cristãos⁵⁷⁸, as comunidades da vinda de uma doença ou de uma má colheita. De uma forma ou de outra, todos querem, ou através do Santo Estêvão, pelas ofertas que lhe são feitas e pelo culto que lhe prestam, ou através dos mascarados, prestando-lhes vassalagem e permitindo-lhes todos os gestos e atitudes, agradecer as colheitas do ano que finda, preparar o novo ano para uma boa produção agrícola e partilhar em conjunto essa dádiva da natureza. A prova desse agradecimento está nas mais variadas ofertas, feitas ao Santo e aos mascarados, todas provenientes da natureza e do trabalho do homem - fruta, pão, vinho e carne de porco. Não estamos, por isso, longe da *renovação*, relacionada com a nova colheita e com o novo homem, com a renovação da sociedade em coincidência com o rejuvenescimento da natureza, com a harmonia entre os homens e o acordo com o mundo.

Desta forma, a repetição da festa e a actuação dos mensageiros aparentemente primitivos – os mascarados – abalam a placidez da vida quotidiana e mantêm viva a

576 Cf. *ibid.*, p. 112.

577 Cf. R. Caillois, *op. cit.*, p. 122.

578 Santo Estêvão, patrono das festas do Natal, é reconhecido pelos habitantes das diferentes comunidades transmontanas como o padroeiro das árvores da fruto e por alguns investigadores como um agente de cristianização dos rituais pagãos que integram a festa, nomeadamente mascarados, danças, música e os objectos dotados de virtudes mágicas que concorrem com eles.

memória de uma tradição⁵⁷⁹. Esta, em diálogo consigo própria, aviva através dos diferentes símbolos o contacto entre os homens e o mundo e as máscaras oferecem uma série de significações que asseguram este diálogo entre mundos contraditórios, uma vez que elas próprias são *objecto de múltiplas significações* e tornam possível, pela sua função simbólica, a conjugação e a relação de todos elementos, mesmo daqueles que se opõem. Tudo parece conjugar-se na festa e nas comunidades que vivem muito perto da natureza e dela dependem essencialmente, tanto na simbólica como na semântica da máscara ou na atitude mágico-religiosa que os homens têm perante o mundo e a vida.

Esta análise permite-nos concluir que nos principais personagens da festa existem relações diferenciais suportadas por uma lógica comum que lhes confere poder e sentido. Nos personagens da festa tudo é poder, «as palavras, os gestos, o olhar (...) e o valor das suas acções resulta da posição que ocupam na festa e do reconhecimento por parte das pessoas desse valor»⁵⁸⁰. Deste modo, são, por um lado as figuras simbólicas do rei e dos mascarados que conferem à realidade envolvente o seu valor simbólico e, por outro, as comunidades que vêm em todos eles o poder para simbolizar.

3. A multifuncionalidade da máscara

Como vimos, as máscaras, situadas no universo dos símbolos e da cultura, oferecem-nos um terreno propício para a interpretação e problematização de vários aspectos da realidade. Todavia, como também já referimos, tanto as máscaras como os símbolos que as constituem são em si desprovidos de contexto e, neste sentido, apenas nos elucidam sobre a realidade do discurso e da comunicação humana, mostrando-nos que os homens também deles se servem para comunicar um sentido: um mundo de representações indirectas; mas, integrados no todo, nos costumes e ritos aos quais são destinados, exercem outras funções e revelam o seu pleno significado, pois, tal como Lévi-Strauss, não concebemos as máscaras isoladas do contexto em que se movimentam.

Portanto, é na relação entre a cultura e o símbolo e entre estes e o homem que poderemos clarificar o sentido total das máscaras, identificando os princípios

579 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, *op. cit.*, I, p. 20.

580 Cf. M. Mauss, *op. cit.*, p. 149.

subjacentes à sua concepção e função; por exemplo, o aspecto cadavérico da máscara de Rebordelo, advém-lhe da matéria de que é feita – couro – e do tratamento a que esta matéria está sujeita; esta constatação leva-nos a pensar que ela foi concebida em função dessa representação e da adequação da imagem aos movimentos do mascarado, ou vice-versa. Não queremos com isto dizer que existe um plano pré-concebido para a execução das máscaras, nem tão-pouco que são elaboradas ao acaso, mas sim reforçar a ideia de que elas fazem parte de um todo, de um sistema social coerente, em que tudo se combina sem plano, mas dentro da denominada lógica das qualidades sensíveis. É como se se estabelecesse a comunicação entre os diferentes elementos, das máscaras e do contexto, sem previamente se terem preparado para tal. Por estas razões, as máscaras conjugam função e significação, e gozam da característica daquelas palavras que estão sempre prontas a preencher-se de significado. Nestes termos, inerente à sua funcionalidade está sempre presente a possibilidade de significarem em qualquer lugar ou contexto cultural. cremos que é esta propriedade das máscaras que incute nos homens o reconhecimento do seu valor e a vontade de as terem presentes em todos os comportamentos que se revelam para eles fundamentais. Se observarmos as festas em que figuram as máscaras transmontanas, descritas no capítulo anterior, elas aparecem associadas a um conjunto diversificado de rituais e em todos eles elas exercem funções adequadas: mudando de posição, mudam de função e de significado. A própria denominação do mascarado comprova este pensamento, pois ele pode ser o diabo, o espírito dos antepassados, um ser sobrenatural ou qualquer *outro* que confere magia, força, eficácia ou sorte. Conscientes desta potencialidade os homens, aqueles que a reconhecem, criam as condições para o exercício das suas funções, pois eles sabem que se não houver condições para o seu funcionamento, elas não significam; a partir do momento que as condições se instalam, em qualquer sítio em que se encontrem, as máscaras exercem sobre as coisas, ou as pessoas, o efeito que delas se espera. Há, portanto, um jogo entre aqueles que reconhecem valor às máscaras e a representação dos mascarados, assente em códigos e regras de funcionamento já desenvolvidos na descrição das festas.

Os códigos integram a simbólica da máscara, do mascarado e da festa, orientam os comportamentos de todos os intervenientes de forma relacional, apresentam-se, na maior parte do tempo festivo, como uma linguagem não verbal e provocam no contexto da festa uma interdependência funcional, uma vez que as funções de uns elementos

dependem das funções de outros. Não se exclui desta complexa interdependência o inesperado ou o estranho e quando isto se verifica também aqueles se integram como se do sistema já fizessem parte. Assim como não existem na plástica das máscaras símbolos isolados, pois todos se relacionam e combinam para formar a figura que representam, também no sistema cultural, as coisas, as pessoas e as situações apresentam a mesma lógica de organização; por isso, tudo parece existir de forma a combinar-se com alguma coisa, com um gesto vindo do mascarado, do aspecto emanado da máscara, do olhar do observador ou do clima que se vive na festa. Como refere Dumézil, «conceitos, imagens e acções articulam-se e formam pelas suas ligações uma espécie de rede na qual, na realidade, se encontra e se distribui toda a matéria da experiência humana»⁵⁸¹.

Ora, os condicionalismos contextuais, se por um lado são favoráveis para o conhecimento das máscaras, por outro, por formarem uma rede de relações interdependentes, dificultam o acesso a esse mesmo conhecimento. Por outro lado, se quisermos proceder a uma desagregação para estudarmos melhor as máscaras, correremos o risco de as esvaziar de conteúdo e do sentido a que se destinam para as transformar apenas em discurso. Por estas razões, não podemos apreender a função das máscaras apenas pelo significado dos seus elementos, ou dos que com elas concorrem, nem crer que o sentido advém apenas do exercício de uma função, mas sim, prepararmo-nos para compreender o efeito que elas produzem quando entram em funções e reconhecer que este resulta de um jogo do qual nós, enquanto intérpretes, também fazemos parte.

Na verdade, qualquer elemento, seja ele sensível ou inteligível, afirma-se sempre no jogo da interdependência relacional e funcional. Consideremos o exemplo dos chocalhos: enquanto objectos, são campainhas usadas nos animais com a finalidade de servirem para assinalar a sua presença no território, mas, quando são usadas pelos mascarados, adquirem um sentido e uma função simbólicos: nos animais identificam a presença, no mascarados associam-se aos gestos que simbolizam fertilidade, fecundidade, isto é, aos movimentos, às danças em torno das mulheres, aos saltos dados em cima de poças de água, à expulsão dos espíritos maus, expresso no barulho ensurdecedor dos objectos e à figura da máscara.

581 Cf. G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949, p. 64.

As múltiplas significações das máscaras revelam-se à medida que elas exercem as suas funções; simultaneamente sociais, mágicas e religiosas, as funções são partilhadas por sistemas simbólicos heterogêneos e apreendidas na organização dos ritos e cerimónias que constituem a experiência festiva.

Com códigos do mesmo tipo, mas diferentes do ponto de vista formal, elas remetem sempre para o religioso, o sobrenatural, o mágico e o social, que organizam simbolicamente num sistema coerente. Este, invisível aos olhos de um observador, entra em funcionamento à medida que as máscaras exercem as suas funções, podendo estas não se manifestar simultaneamente, mas conforme a posição que os mascarados ocupam no ritual festivo. Animadas pelo seu portador, transformam-se em sujeitos de acção ao mesmo tempo que põem em evidência comportamentos sociais, que, durante o resto do ano, permanecem ocultos: através de representações simbólicas, desencadeiam, por um lado, os sentimentos de respeito e de admiração e, por outro, de medo e desconfiança. Numa espécie de jogo simbólico, ditam as regras que orientam a maior parte das ocorrências rituais, conjugam em si o maior número possível de objectos, de situações, de modalidades e de pessoas, através da representação simultânea dos vários ritos, que implicam a participação de tudo e de todos e através dos quais se animam e se movimentam. Neste movimento, caracterizado pela constante passagem do real para o imaginário, do concreto para o abstracto, do profano para o sagrado, do racional para o irracional, as máscaras apresentam-se sempre como um todo organizado pelos elementos que as constituem e que com elas concorrem. Em qualquer situação festiva, elas não são as partes de um todo, nem os complementos, mas uma totalidade simbólica sempre pronta a significar e a transformar o que manipulam, objectos, pessoas e animais. Esta função é, no nosso entender, um atributo invariante das máscaras que são objecto do nosso estudo.

A simbólica das máscaras tem a propriedade de integrar os indivíduos, os objectos e as situações nas suas representações, mesmo tratando-se do não representável, como salientámos no primeiro capítulo e o efeito produzido pelo dinamismo dos mascarados atrai as pessoas arrastando-as psicologicamente para o interior da sua acção simbólica. Uma vez aqui situadas e absorvidas, as pessoas identificam-se com o que as máscaras e os mascarados representam e não representam e os objectos adquirem a sua força. Esta envolvimento e absorção são tão possíveis quanto mais a comunidade reconhece o poder que emana da sua simbologia; é o estabelecimento de uma relação recíproca: as

máscaras têm valor e poder porque as comunidades lhe reconhecem esse valor e poder; elas funcionam porque as comunidades acreditam na sua eficácia criando as condições para o seu funcionamento. Por estas razões, elas precisam de determinadas condições históricas, sociais, antropológicas e cosmológicas para através delas revelarem a sua «propriedade indutora»⁵⁸² e desempenharem as suas múltiplas funções.

Algumas conclusões podem ser extraídas do que expusemos anteriormente: as máscaras, ao situarem-se em dois planos, um da ordem do simbolismo e outro da ordem da sociedade, integram uma dupla relação: uma imediata, com as festas do Santo Estêvão, ou do Natal, fazendo parte dos ritos e das cerimónias festivas, podendo, neste contexto, ser inseridas no mundo da sensibilidade e do concreto, ser observadas e descritas nas suas formas plásticas, suas funções – sociais, religiosas e mágicas – e expressões; outra, mediata, com as tradições e a história das comunidades; nesta perspectiva, incarnam o pensamento colectivo, a relação dos homens com o mundo e com a vida, o próprio sistema que põem a funcionar e adquirem uma dimensão intemporal, cujas funções são de significação e cognição. Nesta dimensão ultrapassam os limites do tempo histórico, situam-se para além dos ritos festivos e saem do âmbito da observação, para se transformarem em objectos de interpretação e reflexão. Porém, tal como Kant afirmou a propósito do conhecimento do fenómeno, somente nos damos conta da existência desta dimensão se os objectos que dela fazem parte nos forem dados no espaço e no tempo⁵⁸³, pois, de outro modo, não saberíamos que ela existiria. O facto de nos encontrarmos perante comunidades que desconhecem o sentido e a origem das máscaras e perante objectos, cuja natureza é ser simbólica, tornam complexa a realidade que abordamos, pois apesar das máscaras fazerem parte da história dos homens, elas não têm uma correspondência directa com a realidade onde são chamados a figurar. Como devemos proceder para nos aproximarmos o mais possível do sentido que as faz existir? À medida em que prosseguimos a nossa análise reconhecemos cada vez mais que o que as máscaras manifestam nem sempre se dá ao conhecimento e à representação, daí que o desvelamento do sentido seja uma tentativa de aproximação ao conhecimento.

Esta incursão leva-nos a considerar que, tanto a função como o sentido precisam de matéria para se revelarem, isto é, dos dados imediatos e empíricos, mas, ao mesmo

582 Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 223.

583 Cf. Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris: P.U.F., 1965, p. 19.

tempo, ultrapassam-nos para lhes conferirem um significado que já não é do domínio da sensibilidade. É nesta perspectiva e com esta interpretação que olhamos as máscaras e compreendemos os comportamentos colectivos que aparentemente se nos afiguram absurdos, mas que ao nível do pensamento simbólico se revelam inteligíveis.

A inteligibilidade do social e do simbólico marca as diferenças entre as máscaras e os grupos sociais que as utilizam e revela a existência de um sentido que permanecerá para sempre abstracto mas verdadeiro. Assim, nas diferentes comunidades transmontanas, vimos que as máscaras quando são submetidas à análise racional se revelam diferentes de localidade para localidade, não somente pela plástica, mas essencialmente pelo sentido para o qual os símbolos remetem; para além disso, ocupam no seio do social o lugar de um grupo autónomo – dos mascarados – afirmando a sua individualidade pela diferenciação em relação a outros grupos mais organizados nomeadamente dos moços, dos mordomos ou dos rapazes. As diferenças entre os grupos evidenciam-se na aparência e na actuação, na relação simétrica que mantêm entre si e nas funções que desempenham nas festas. A relação simétrica verifica-se no paralelismo entre o ritual da transferência de poderes realizados pelos mordomos da festa, expresso na troca de chapéus (Varge), coroas (Ousilhão) ou varas (Rebordelo) e a irreverência dos comportamentos do grupo dos mascarados durante o tempo em que esta cerimónia acontece. A simultaneidade da actuação dos dois grupos conduz à afirmação da simbólica do rei pela simbólica do mascarado, e desta por aquela, isto é, a ordem do primeiro pela desordem do segundo. O resultado deste confronto simbólico manifesta-se em relações apreensíveis racionalmente. Entendemos que esta oposição revela, por um lado, a verdadeira representação dos mascarados – movimento, inconstância e desordem –, mas, por outro, mostra que eles significam mais do que representam, significam também o efeito que produzem pela sua própria representação. Na verdade, durante o tempo em que decorre a festa, para além do que nos é dado a observar, desencadeiam-se relações de troca entre os símbolos, os objectos, as pessoas e as situações, que revelam outras funções derivadas da própria natureza das máscaras. Tanto a natureza como a propriedade das máscaras não são figuráveis, nem representáveis, mas produzem no sistema que integram efeitos de sentido, que faz delas estímulo impulsionador da vontade de festejar.

Tal como diz Lévi-Strauss, função, sistema, objecto e símbolo formam um todo

coerente⁵⁸⁴ no seio das comunidades que crêem na sua eficácia e que, por isso, se deixam conduzir por ela, não importando o quê do seu significado; por esta razão, as máscaras não só actuam ao nível dos símbolos, mas também ao nível dos homens desencadeando uma série de relações assentes naquilo que Mauss chama de «sistema de prestações totais»⁵⁸⁵, isto é, em relações de troca e de aliança de objectos e afectos que regulam a vida das colectividades não só neste período de consagração, mas também nas actividades que, em conjunto, vão realizando durante o ano.

Por exemplo, os trabalhos colectivos nomeadamente as vindimas, as ceifas, a apanha de azeitona, têm subjacentes formas de comportamento assentes em relações de troca e de aliança que resultam das relações de vizinhança e de amizade que se desenvolvem no dia-a-dia: através de atitudes e de comportamentos de troca, objectos e afectos, e de entreajuda, nas actividades diárias, as pessoas estruturam a sociabilidade e garantem, em tempo útil, a participação das comunidades nas acções colectivas. Vemos, deste modo, que a «obrigação de dar e de receber», implicada na teoria da prestação de Mauss⁵⁸⁶, se encontra também nas comunidades transmontanas, em situações de vizinhança, de trabalho e de festa. As máscaras ocupam neste sistema não a posição de uma coisa trocada, mas, de um estímulo da troca: circulando de um lado para outro, em pensamento e acção, estabelece ligações simbólicas entre os homens e diferentes dimensões do real, que motivam a circulação das dádivas; com elas trocam-se coisas e produtos alimentares, afectos, entre os humanos, entre estes e o sagrado, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, e ideias entre o real e o imaginário.

Podemos, por isso, observar, durante o período festivo, tanto a circulação das máscaras no mundo dos símbolos como no mundo dos homens: o primeiro expressa-se na diversidade de símbolos que os mascarados ostentam; o segundo, na realização da mesa para uma refeição colectiva para a qual todos os membros da comunidade participam com dádivas de pão, vinho e carne de porco; no peditório que os mascarados realizam, recolhendo fumeiro e/ou dinheiro; no roubo simbólico⁵⁸⁷, efectuado pelos mascarados com o consentimento silencioso das vítimas e, finalmente, na distribuição

584 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 38-39.

585 Cf. M. Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, *op. cit.*, p. 56. «Sistema de prestações totais» é a denominação que o autor dá ao sistema de trocas de bens, objectos, modalidades e afectos que se estabelecem dentro de uma colectividade.

586 Cf. *ibid.*, p. 68.

587 Vemos no roubo uma espécie de contrato entre os homens e aquelas figuras enigmáticas, com as quais as pessoas querem manter relações de paz.

de pão bento, castanhas, tremoços, sardinhas, bacalhau frito, conforme as localidades, e do vinho, sendo este já a retribuição de uma dádiva, do Santo para os homens. Estas são algumas das situações onde podemos observar a permuta de coisas, ao mesmo tempo úteis e simbólicas.

Existe, portanto, um espírito de troca que se pode perceber nas relações que as pessoas mantêm umas com as outras e que as máscaras e outros sistemas simbólicos põem a funcionar. Confirmamos desta forma o pensamento de Mauss quando diz que «nas coisas permutadas (...) existe uma virtude que obriga as dádivas a circular, a serem dadas e a serem retribuídas»⁵⁸⁸; e, «recusar-se a dar (...), como recusar a receber, equivale (...) a recusar a aliança e a comunhão»⁵⁸⁹ e, portanto, a festa e as máscaras.

Tanto pelas funções das máscaras como pela nossa vivência em Trás-os-Montes, nas comunidades onde desenvolvemos trabalho de campo, percebemos o espírito de comunhão, bem como a virtude das coisas trocadas, não nas próprias coisas, mas nos laços de amizade que a partir delas se criam. Tivemos a oportunidade de nos encontrarmos em presença de uma espécie de *potlach*, no sentido que lhe atribui Mauss – qual «sistema das dádivas trocadas»⁵⁹⁰, expresso em coisas utilitárias e simbólicas.

Contudo, tal como afirma, a troca não traz um resultado imediato como nas transacções comerciais⁵⁹¹, pelo que não resulta a simples participação; é imprescindível que exista naqueles que participam nesta organização social o reconhecimento do *outro* como vizinho ou amigo, conforme se trate de relações de vizinhança ou de amizade, ou ainda entre grupo heterogéneos.

Neste sistema de relações, as máscaras têm um papel fundamental enquanto objectos simbólicos porque, além de assegurarem, pelas suas funções as relações que já existem, produzem a partir destas outras que garantem ao sistema o seu funcionamento – nomeadamente relações entre mundos antagónicos; mesmo quando elas são olhadas como objectos estranhos e diabólicos e, por isso, proibidos durante os actos religiosos, «não impede que elas sejam uma parte integrante do sistema total»⁵⁹² e sejam como um «meio teoricamente equivalente para significar a significação (...) como um operador ao

588 Cf. M. Mauss, *op. cit.*, p. 111.

589 Cf. *ibid.*, p. 69.

590 Cf. *ibid.*, p. 103.

591 Cf. *ibid.*, p. 56-57.

592 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à Obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 19.

serviço do sentido»⁵⁹³, e, portanto, produtoras de relações. Neste sentido, a proibição não é o resultado intrínseco do objecto mas do lugar que lhe é designado no sistema de significação⁵⁹⁴, logo, o que é proibido não são propriamente as máscaras mas o que elas significam no lugar que ocupam. Este lugar ou posição identifica o estatuto e o sentido das máscaras a partir da relação que mantêm com os outros elementos do sistema, estabelecendo-se, deste modo, uma dependência de sentido, sendo, por esta razão importante saber que papel cada comunidade atribui às máscaras no interior de um sistema de significações, isto é, na relação que têm com outros elementos culturais. Neste campo semântico, quer as imagens, quer os comportamentos, estão ao serviço do sentido e os costumes e as regras sociais instituem a coerência do sistema cultural. Desta forma, as máscaras, enquanto objectos simbólicos, assumem nos sistemas dos quais fazem parte uma multiplicidade de funções e que estas se definem pela reciprocidade do seu significado.

4. A máscara e o sistema cultural

As máscaras usadas nas festas do Santo Estêvão, do Natal, dos Reis e no Carnaval, não têm neste sistema cultural um lugar definido: em cada localidade em que figuram, os mascarados percorrem a povoação de um lado a outro, aparecendo e desaparecendo nas ruas e nas encruzilhadas, entrando e saindo das casas, correndo pelos campos, trocando coisas do lugar, arrastando objectos, perseguindo as pessoas, em especial as raparigas e as crianças e transpondo para tudo que a eles se liga a força do seu dinamismo. Não existe nenhum espaço que seja apenas deles, mas, em contrapartida, é interdita a sua entrada em certos lugares, nomeadamente na igreja, no adro e durante as cerimónias da bênção, como já aludimos no capítulo anterior. Exceptuando estes interditos, o seu poder expande-se por todo o espaço festivo e tanto «significam as coisas sem as coisas como significam o mundo»⁵⁹⁵, revelando, desta forma, as suas funções mesmo quando estão ausentes.

Se as relacionarmos com o tempo, tanto podem ser de hoje como de ontem:

593 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 136.

594 Cf. *ibid.*, p. 131.

595 Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 24.

apresentam analogias com as antigas festas pagãs⁵⁹⁶, ou afinidades com «a iconografia medieval do Demónio e das máscaras bicornudas empregues nos mistérios, nas paixões e nas representações sacras»⁵⁹⁷; podem também ser míticas, históricas ou lendárias.

Esta flexibilidade coloca-nos perante algumas questões: como é que objectos tão ambíguos, que escapam à determinação de um só significado, que se escondem por detrás dos símbolos, que rejeitam uma identificação definitiva, são capazes de significar indefinidamente, de transformar e de produzir relações entre os homens? De onde lhes vêm o poder e a eficácia? E, de onde vem, aos humanos que vivem de perto o mascaramento, o conhecimento das possibilidades destes objectos significarem? Ou, então, como é possível, em conhecimento, ignorar-se o significado das máscaras, e, em crença, representarem uma força mágica.

Na verdade, como diz Paul Ricoeur, «o símbolo dá que pensar»⁵⁹⁸ e as máscaras incitam-nos a procurar por detrás das suas representações o poder e a força que as comunidades lhes reconhecem. Esta força ou poder que se encontra nas coisas ou nas pessoas tem sido já objecto de indagação ao longo da história dos homens, sendo designada, por alguns povos, nomeadamente da Melanésia, de *mana*. Para estes quando alguém ou alguma coisa goza desta propriedade, dizem dele ou dela que possui *mana*. O *mana*, segundo M. Eliade, «pode impregnar qualquer objecto e qualquer acção, mas a força mágico-religiosa que ele designa deriva de fontes múltiplas: alma dos mortos, espíritos da natureza, deuses»⁵⁹⁹. Ora, como vimos, às máscaras pode ser atribuída a representação quer das almas dos mortos, quer dos espíritos da natureza e, para além disso, tal como aquilo que possui *mana*, «representam um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido»⁶⁰⁰, mas, sempre pronto a significar em qualquer contexto ou sistema. Segundo Lévi-Strauss, o *mana* tem a sua origem nas relações que se estabelecem, o que nos leva a concluir que não são as máscaras, enquanto objectos concretos, que possuem esta força, mas aquilo que elas produzem enquanto símbolos. De facto, quer pelas relações que produzem, quer pelo excesso de significação, estes objectos simbólicos exercem poder, força mágica, sobre tudo o que a

596 Cf. F. M. Alves, *op. cit.*, IX, p. 289.

597 Cf. Niko Kuret, *Maschera*, cit. por B. Pereira, *op. cit.*, p. 13.

598 Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 323.

599 Cf. M. Eliade, *Mitos, sonhos e mistérios*, *op. cit.*, p. 143.

600 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 38-39. A noção de *mana* «intervém (...) para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e, por isso, susceptível de receber um sentido qualquer (...) em tal circunstância e em tal ocasião».

elas se liga, independentemente daquilo que seja.

Ora vejamos: no exercício das suas funções sociológicas, as máscaras e os mascarados manifestam-se para os habitantes das diferentes comunidades como objectos com virtudes mágicas, capazes de darem sorte a quem as possui ou a quem acredita no seu poder, sendo por estas razões, objecto de cuidados especiais. Este poder, imanente à sua função e em geral, benéfico, mas em determinadas circunstâncias - se o mascarados morrerem com a máscara no rosto e dentro da farda⁶⁰¹, se as máscaras forem envergadas à noite ou se as pessoas se apoderarem indevidamente das máscaras⁶⁰²- pode inverter as suas funções e, em vez de sorte, espalha azar e sofrimento. O reconhecimento desta latente possibilidade pode ser vista como uma das razões da aceitação da irreverência destes personagens e da persistência destas figuras em comunidades actuais.

Podemos ainda ver o poder das máscaras na desocultação de comportamentos e estados que antes da sua exibição permaneciam escondidos, nomeadamente em manifestações de folia e de euforia e em sentimentos de respeito e de temor com a sua representação. Por fim, e como já dissemos, elas oferecem um vasto campo de significação ao movimentarem-se em várias dimensões da realidade: na religiosa, porque despertam «o sentimento religioso do indizível, do inexprimível, do totalmente outro, como (...) o extraordinário, o enigmático»⁶⁰³, isto é, porque manifestam uma realidade de uma ordem totalmente diferente da da ordem natural; na profana, pela relação que têm com o mundo natural, pelo carácter lúdico, pela congregação comunitária e pela sociabilidade; na mágica, pelo poder de transformarem e dominarem aquilo que as rodeia; na mítica, porque permitem associações a divindades mitológicas e afinidades com a estrutura do comportamento mítico – repetição, ruptura da duração e integração do tempo primordial⁶⁰⁴ e, por fim, na simbólica, porque usufruem das propriedades dos símbolos. Deste modo, tudo o que nas máscaras existe torna-se susceptível de significar a qualquer momento, isto é, à medida em que exercem as suas funções e se deslocam no espaço da existência humana; recorrendo a um pensamento de

601 Cf. J. R. dos Santos Júnior, *O careto de Valverde, o chocalheiro de Vale de Porco e as suas máscaras de pau*, Congresso Nacional de Ciências da População, Porto, 1940, p.14. Em citação: «em Vilarinho de Galegos (...) havia a tradição de que a pessoa que morresse nos dias que saísse o *mascarão*, ia para o inferno».

602 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, *op. cit.*, I, p. 53.

603 Cf. R. Otto, *op. cit.*, p. 92.

604 Cf. M. Eliade, *Mitos, sonhos e mistérios*, *op. cit.*, p. 24.

Lévi-Strauss, nelas os olhos, nariz, boca e língua pendente são códigos sensoriais que traduzem uma mensagem são⁶⁰⁵.

Ao exercer as suas funções, a máscara manifesta o seu poder e situa o homem e os objectos no seu universo, sugerindo pela sua presença que eles se relacionem com os diferentes modos da sua existência – humana e animal, sensível e inteligível, racional e irracional, concreta e abstracta. Encontramo-nos numa dimensão semântica, em que o símbolo e o homem deixam de ser entidades empíricas para se transformarem em puras relações simbólicas.

Estas relações podem ser de semelhança, como acontece na experiência dionisíaca em que os homens se disfarçam de bestas para, pela identificação, descobrirem as diferenças, ou de oposição, como se observa no ritual festivo através da existência de grupos heterogéneos – simbolizados na figura do rei e do mascarado –, ou das funções antagónicas dos próprios mascarados. De um modo ou de outro, são sempre relações produzidas pelas máscaras, sendo a partir e em torno do lugar que as mesmas ocupam no espaço festivo que as diversas ocorrências afirmam o seu sentido: quanto mais se aproximam os mascarados, mais os lugares, os objectos e as pessoas reforçam a sua posição e o seu significado, seja por aproximação com aquilo que se manifesta, ou afastamento. E como as máscaras não têm um lugar certo, assistimos a uma constante reorganização da estrutura festiva e uma mobilidade de significado. Assim, a partir do momento em que os mascarados entram no seu jogo, a máscara obriga-os a assumirem as relações que ela própria produz em conjunto com eles. É nesta dimensão, simultaneamente semântica e simbólica, que as máscaras revelam o seu carácter operativo, relacional e funcional e o seu verdadeiro lugar no interior do sistema cultural. A operatividade advém-lhe do excesso de significação e, portanto, do poder de significarem tanto no mundo dos vivos ou como no dos mortos, no indivíduo ou na sociedade, na natureza ou na cultura e o valor é a consequência desta operatividade.

Por estas razões, se assemelham à noção de mana, sempre susceptível de receber um sentido qualquer, conforme o lugar que ocupam no sistema cultural e, por muito diferentes que possam ser de comunidade para comunidade, elas representam sempre esse «significante flutuante, cujo papel consiste em permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria»⁶⁰⁶. Neste sentido, as máscaras são a

605 Cf. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 172.

606 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 43.

expressão e a matéria pelas quais esse pensamento se exerce.

Enquanto fenómeno expressivo, elas situam-se num campo de valores significantes, anterior aos próprios sujeitos que se mascaram, pois estes somente são a condição necessária para elas exercerem as funções e que, no momento da sua exibição, é reconhecida como actual. De uma certa forma, os homens são absorvidos e dominados por aquilo que eles próprios criam: as máscaras, enquanto criações culturais, são um bom exemplo desta acção, pois elas servem-se dos homens para comunicar mensagens, ou antes, os homens servem-se de si próprios, incarnando a figura do *outro*, para exprimirem ideias, imagens e sentimentos, para viverem e sentirem o que de outro modo e “em situações normais”, não seria possível. Esta análise leva-nos a considerar que os homens sentem necessidade em prolongar a sua existência, através de imagens e de símbolos, para além dos limites da sua própria história. Entendemos que é esta capacidade dos homens se recriarem pelos objectos, pelas ideias e pelas imagens, que faz com que determinados símbolos, aqueles que caracterizamos como autênticos, permaneçam invioláveis ao longo da história das culturas. Neste sentido, as comunidades, embora inconscientemente, sentem que ao manterem vivas as máscaras, também se mantêm a si próprios na memória da tradição.

Não serão as máscaras a reminiscência da vida dos homens? Assim, quaisquer que tenham sido as circunstâncias históricas ou míticas do seu aparecimento, elas são, em todos os tempos e lugares, esse significante que conduzem os homens a agir e a pensar.

Deste modo, convertem-se em objectos do pensamento, independentemente dos personagens ocasionais que as envergam, mas integradas no sistema cultural a que pertencem: os mascarados são a matéria através da qual as máscaras actualizam o seu sentido, servindo como instrumentos de mediação entre o significante e o significado, entre aquilo que as máscaras representam e o que pretendem significar; as máscaras, uma vez carregadas de concreção, fornecem a matéria do pensamento e da reflexão. Todos, máscaras e personagens e comunidade, ganham com a troca, pois da relação dos dois resulta uma nova realidade simbólica, na qual os homens se revêem e a razão se exercita. Ao actualizarem-se, ao figurarem, as máscaras actualizam aquilo que produzem e o que produzem são relações inteligíveis que tornam possível a sociabilidade de uma comunidade e que somente são apreendidas pela razão. Portanto, ao exibirem as máscaras, as comunidades estão a exprimir um pensamento que é de

todos e de cada um, estão a exprimir-se a si próprias enquanto comunidades e enquanto pessoas. Por estas razões, as máscaras dificilmente desaparecerão da vida dos homens; e, embora possam mudar de aspecto, as suas funções permanecerão sempre as mesmas: tornar possível a vivência na experiência interior de *ser outro* no mesmo, uma vez que elas «são ao mesmo tempo o homem e outra coisa que o homem»⁶⁰⁷, que elas são os mediadores entre nós e os outros, quaisquer que eles sejam.

5. A experiência do mascaramento

Da representação à transformação

Pensamos ter mostrado ao longo do nosso trabalho que a máscara não é um mero objecto decorativo, mas, a expressão real do pensamento e dos costumes de uma comunidade; ela é a matéria a partir da qual o homem se revela enquanto ser individual e social e, ao mesmo tempo, é um indicador da actividade inconsciente do espírito: encerrando *um excesso de significação* é também «um sistema de signos com a especificidade de uma relação material entre o significante e o significado e uma *mimésis* do objecto nas formas que o representam».⁶⁰⁸ Todavia, a linguagem que lhe é própria opõe-se foneticamente e semanticamente à articulada, uma vez que a sua comunicação é naturalmente simbólica; nela, todos os elementos – cores, animais, formas – apresentam-se como signos que invocam outros signos e como fenómenos de uma realidade natural; neste sentido, goza entre os homens do mesmo estatuto da linguagem, pois, tal como esta, emite mensagens e, devido à constância dos traços e dos símbolos que a compõem, é reconhecida por todos os elementos do grupo, como se de uma língua se tratasse. Enquanto objecto, a máscara, por uma espécie de mimetismo, transforma-se naquilo que as suas formas representam e assegura através delas a passagem do objecto ao homem, do individual ao social, do natural ao sobrenatural, do símbolo à significação, significando portanto para além da representação. A mesma semântica e a mesma sintaxe dispõem numa ordem os elementos que a figura representa, formando um rosto humano ou semi-humano, animal ou semi-animal, cuja

607 Cf. C. Lévi-Strauss, *Des symboles et leurs doubles*, op. cit., p. 182.

608 Cf. M. Hénaff, op. cit., p. 267.

expressão simbólica se manifesta numa co-presença completa de todos os aspectos da realidade – natural e cultural, psicológica e sociológica, real e imaginária; por isso, a máscara pode ser divisada como um «modelo reduzido»⁶⁰⁹, isto é, uma totalidade microcós mica que reúne em si e num todo as várias dimensões do real.

A imagem que as máscaras transmontanas figuram apresenta como características fundamentais da representação o primitivismo, a monstruosidade, a frontalidade, a sobrenaturalidade, o grotesco e o diabólico; atraente ou repulsiva, sagrada ou profana, a figura que representam remete sempre para o sobrenatural, o misterioso, o religioso, o transcendente e, simultaneamente, para o imaginário, o real e o irreal; por estas razões, possuem um carácter figurativo e representativo e apresentam afinidades com as características da arte primitiva. Tal como esta, estão impregnadas de um «sentimento de verdadeiro excesso de objecto»⁶¹⁰ e opõem-se à arte académica porque, ao contrário desta, que «exterioriza a ocasião e interioriza a execução e a finalidade»⁶¹¹, não têm, por objectivo, a representação ou a figuração, interiorizando a ocasião – a festa – e exteriorizando a execução e a finalidade, mas a significação. A propósito das máscaras, Lévi-Strauss refere que «a arte primitiva interioriza a ocasião (porque os seres sobrenaturais que lhe apraz representar têm uma realidade intemporal e independente das circunstâncias) e exterioriza a execução e a finalidade, tornando-se uma parte do significante»⁶¹². Ora, se observarmos as diferentes máscaras transmontanas, vemos que a sua figuração nada deve às circunstâncias em que são chamadas a figurar; pelo contrário, parece contradizê-las, apesar de delas se servir para a sua manifestação; por outro lado, a «representação comporta sempre uma estrutura de reenvio: as máscaras referem-se a alguma coisa que não está lá e tornam presente um ausente, produzindo um substituto, uma imagem»⁶¹³. A figura das máscaras, leva-nos a pensar, não na festa em que elas participam, mas em *outra coisa* para além do que observamos; ela incita à busca de um sentido que não figura, mas que representa. É a partir da sua figuração e da consideração de que da sua estrutura simbólica fazem parte a expressão, representação e significação, que perspectivámos uma relação entre a representação da figura das

609 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 34-35. A teoria do modelo reduzido pode aplicar-se a todo o objecto da arte primitiva ou académica que renuncia a certas dimensões do objecto, isto é, renuncia às dimensões sensíveis pela aquisição de dimensões inteligíveis. Nesta perspectiva, a máscara apresenta-se como um microcosmo, porque a totalidade do objecto pode ser apreendida num instante.

610 Cf. J. G. Merquior, *op. cit.*, p. 61.

611 Cf. C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 42.

612 Cf. *ibid.*

613 Cf. M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 51.

máscaras, a acção dos mascarados e os comportamentos sociais das comunidades em que se inserem.

Assim, sugerimos para a máscara de Rebordelo a temática da morte e da vida, presente na representação de uma figura de aspecto espectral e na atitude de religiosidade da comunidade; a de Ousilhão, uma relação originária do homem com a natureza animal e vegetal, representada na figura de homem e animal que as máscaras evidenciam, nos comportamentos selváticos dos mascarados e nas manifestações de respeito e cuidado com os produtos naturais – pão, vinho e frutos; as de Aveleda, Varge, Parada, Grijó e Salsas uma relação social do homem consigo próprio, através da presença de um ser soberano que confere a força da magia aos ritos festivos – de passagem, mudança de estatuto ou comemoração; por fim, aos chocalheiros de Bemposta e de Vale de Porco, cuja representação sugere o mágico e o religioso, a relação com o espírito dos antepassados; mas, seja qual for a representação, esta não esgota o significado das máscaras, nem limita a sua acção ao contexto festivo: as máscaras, tal como os mitos, suportam sempre não somente várias interpretações, mas todas as interpretações⁶¹⁴.

Não há dúvida de que as máscaras, integradas no mundo dos objectos, são formas privilegiadas de expressão e representação: conjugam num só instante e num todo organizado as várias dimensões humanas e, ao mesmo tempo, apresentam-se como «uma linguagem aberta de todos os membros da comunidade (...) uma linguagem que exprime simultaneamente a condição social, histórica e psíquica da pessoa que traz o símbolo e as suas relações com a sociedade e o cosmos»⁶¹⁵; através de uma série de formas intermediárias entre o humano, o divino e o animal, de regras ou da ausência delas, elas tornam possível, sem se fixarem em nenhuma, a comunicação e a constante passagem de uma forma a outra. Por isso, as máscaras são também instrumentos mediadores entre os homens e os animais; tanto comunicam com o natural como com o sobrenatural, com o divino ou com o terreno; representam, comunicam, e, ao mesmo tempo, transformam tudo e todos que com elas se relacionam.

Por estas razões, qualquer estudo sobre as máscaras não pode limitar-se somente à representação; estes objectos aparentemente sensíveis, trazem consigo um «sentido que

614 Cf. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 13-14.

615 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, p. 555.

permanecerá para sempre abstracto»⁶¹⁶, que elas não figuram porque o mascaram, mas, que lhes confere, no nosso entender, as características de uma potência secreta, de uma força misteriosa⁶¹⁷.

A partir do momento que a representação não se prende à figuração, as máscaras, por uma espécie de desdobramento transformam-se e abrem-se em dois mundos: aquele que figuram e que as integra nos costumes, nos ritos festivos e no mundo concreto e consciente de uma determinada comunidade e o que não figuram porque pertence ao domínio do abstracto, do simbólico e, portanto, do inconsciente; este, não é menos verdadeiro que aquele, pois confere às máscaras a eficácia e valor simbólico que elas possuem, diferenciando-as, pela superabundância de significado, dos outros objectos que com elas concorrem – cajoto, chocalhos, tambor ou flauta; estes, tal como as máscaras, «não podem ser interpretados cada um por si pelo que representam em cada comunidade ou pelo uso estético ou ritual a que se destinam (...) eles pressupõem, sempre presentes a seu lado, outros objectos, reais ou possíveis, que poderiam ter sido escolhidos»⁶¹⁸. Com efeito, independentemente das comunidades a que pertencem, constatámos que o significado simbólico dos objectos atrás referidos é dado pela relação que os mesmos mantêm com os mascarados e os outros personagens do sistema cultural em que se integram; por outro lado, não nos levantam a questão de sabermos o porquê da comunidade preferir estes chocalhos ou tambor em vez de outros, porque existe constância e concordância entre as suas funções, a representação e figuração. Se tomamos como exemplo o cajoto – um “pau” que serve para bater (fustigar) –, este assume na simbólica da máscara um valor equivalente ao sistro usado pelos mordomos na festa, ligado como sabemos à simbologia do poder, portanto, esta é uma das razões que leva à associar o mascarado a um ser soberano. Esta interpretação é comum a qualquer ritual, independentemente do personagem que usa o cajoto e a variabilidade das suas formas pode reforçar o poder, mas nunca o exclui. No caso das máscaras, a simples variação das formas, das cores ou da textura, no mesmo ritual ou em rituais diferentes, pode ser representativo de um outro sentido; por isso, as máscaras são réplicas de outras máscaras e exigem na sua análise a invocação e comparação com outras, semelhantes ou diferentes; por estas razões, colocam-nos, pela sua potencialidade simbólica, perante as seguintes questões: porquê umas máscaras e não

616 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 11-12.

617 Cf. Cf. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 40.

618 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques, II*, *op. cit.*, p. 116-117.

outras? Porque é que estes objectos diferem em aspecto e material? Porque é que numas comunidades prevalecem as máscaras feitas de lata, e noutras, prefere-se a madeira ou couro? Não podemos ficar indiferentes a este questionamento e à preferência de uma representação em detrimento de outra, mesmo que esta seja inconsciente, pois na verdade, estamos na presença de objectos que significam muito mais do que representam e qualquer que sejam as relações estabelecidas, estas desempenham no nosso trabalho «o papel de objectos de pensamento»⁶¹⁹.

Do que expusemos pode-se concluir que a máscara significa pela superabundância de significado, isto porque os elementos simbólicos que a constituem não são todos da mesma ordem lógica, procedem de diversos domínios, da natureza, da cultura e da vida social e, neste sentido, a sua significação torna-se arbitrária, podendo os traços e a expressão da figura receber, em função da sua acção, significados diferentes.

Assim, se nos referirmos a uma comunidade que se esforça por manter a festa dos mascarados, não porque pense na força simbólica da máscara, mas porque desta forma a aldeia se projecta para o exterior e reforça a sua identidade social, provavelmente, não importa tanto o que representa o mascarado, mas sim, que ele figure e que os interesses da comunidade sejam satisfeitos; contrariamente, para outras comunidades, a relevância da representação e figuração destes personagens está para além da visibilidade social; integram crenças e atitudes do dia-a-dia e o período festivo é apenas o tempo em que os mascarados mais se manifestam; em qualquer uma das comunidades a forma, a cor e a textura do material obedecem a códigos tradicionais e não estão sujeitos à variação, pois são elementos de significação simbólica. Assim sendo, a significação de qualquer máscara está sempre deslocada em relação a si própria; não tendo lugar definido no ritual, ela está sempre pronta a significar onde quer que se manifeste e, por isso, o seu significado é flutuante, «em si mesmo vazio de sentido, mas susceptível de receber um sentido qualquer»⁶²⁰: a sua natureza confere-lhe o dom da ubiquidade, situando-a simultaneamente nas dimensões do sagrado e do profano, do real e do imaginário, do sensível e do inteligível, da natureza e da cultura, bem como a propriedade de não se encontrar onde é procurada, mas, em contrapartida, de ser encontrada onde não está⁶²¹.

Estamos, de facto, perante uma complexa realidade que suporta várias análises e

619 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 126.

620 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 39.

621 Cf. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 264.

interpretações, sendo a representação apenas uma das vias de acesso a este objecto. Portanto, a verdadeira questão não está, então, em sabermos o que representam as máscaras e os mascarados, mas o que significam e em que condições exercem esta função. Sabemos já que a verdadeira máscara, aquela que está para além da materialidade da máscara, não está na representação, mas na significação que é apreendida no seu funcionamento; por isso, não podemos procurar o seu significado somente naquele objecto com textura de madeira, de lata ou de couro, com olhos, nariz, boca e língua pendente, porque esta máscara, apesar de ser real e concreta, não figura tudo o que representa: ela falta no seu lugar e falta no mascarado, para estar naquilo que o mascarado produz; falta na semelhança porque não é a imagem que figura; falta na diferença, por que é a réplica de outras tantas máscaras e falta na sua identidade porque não é um conceito, pois não tem nome nem autor, é uma criação cultural; resta-nos, então, trilhar os caminhos da racionalidade e do entendimento onde os seres e as coisas adquirem uma existência relacional. Com estes atributos, a máscara torna-se o rosto da festa e da comunidade e, ao mesmo tempo, a máscara de si própria, porque, *escolhendo não representar*, esconde por detrás da imagem a outra significação, a de um objecto que dá que pensar, próprio para o exercício da reflexão.

O carácter multi-significativo das máscaras conferido pelo valor simbólico que os homens lhes reconhecem evidencia-se ainda mais pela acção dos mascarados: estes, envergando a máscara, sujeitam-se, absorvem a sua força misteriosa e dissimulados pela própria máscara, dão a esta a sua própria vivacidade e, em troca, transformam-se, como refere Lévi-Strauss, «em seres anónimos escapando, deste modo, às determinações do grupo e tornando-se disponíveis para estabelecer o contacto com outras forças»⁶²²; tal como o objecto que, tornado simbólico, transcende o plano empírico, situando-se além dos limites definidos pela matéria, também o homem, tornado mascarado, se transforma em *outro*, ascendendo por este *meio* ao plano da transcendência e do sobrenatural, onde a existência se eterniza; desta forma, salientamos a importância destes objectos na vida dos homens e reconhecemos que na semântica do seu significado habita um *outro* – «voz anónima que profere um discurso vindo do fundo dos tempos»⁶²³ – que a fundamenta, a justifica e, ao mesmo tempo, lhe garante a existência como um modo de conhecer e de pensar.

622 Cf. C. Lévi-Strauss, *Des symboles et leurs doubles*, *op. cit.*, p. 180.

623 Cf. C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, *op. cit.*, p. 572. A frase que usamos foi aplicada por este autor aos mitos.

Identidade e alteridade

A referência ao *outro* que a simbólica da máscara implica não pressupõe, no sentido freudiano, a condição psíquica individual daquele que se mascara, cuja estrutura inconsciente é repertório de memórias, desejos e impulsos, mas a complementaridade entre o psiquismo e a sua existência social. O *outro* não é na subjectividade da experiência do mascaramento, o eu escondido, reprimido e envergonhado, mas, o eu que é ao mesmo tempo nosso e dos outros, um eu objectivado. Neste sentido, as máscaras e a experiência vivida pelo mascaramento, são vias de acesso a nós mesmos, àquilo que temos dos outros: «sem nos fazer sair de nós mesmos, coloca-nos em coincidência com formas de actividade que são (...) condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos»⁶²⁴; esta é, no nosso entender, uma das razões da sua persistência ao longo dos séculos.

Consideradas deste ponto de vista, as máscaras representam um *outro* que já não é um objecto produzido pelas mãos do artesão, mas um sujeito criador de uma vivência colectiva na experiência de uma subjectividade; esta, implicando o confronto de dois sujeitos, não é de modo algum apaziguadora, exige, daquele que se mascara, coragem e predisposição para a sujeição e dissimulação⁶²⁵: por uma espécie de mimetismo, a máscara assume as formas que a representam, renuncia às dimensões sensíveis, ao produtor-artesão, ao tempo, ao espaço onde foi criada e arrastando consigo o sujeito que se mascara transpõe a relação artista-obra e insere-se no grupo social através da alienação da nova subjectividade; por sua vez, o homem, submetido à *mimesis* do objecto, transforma-se na própria máscara, fazendo-se espelho um do outro. Neste processo de transformação, as dimensões sensíveis a que a máscara renunciou são assumidas pelo portador da máscara, que, chegando como sujeito, se transforma em objecto da própria máscara. Nesta inversão de papéis, ambos ganham com a troca: o objecto transformando-se em sujeito revela o seu carácter social, assumindo do homem

624 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 28.

625 Esta situação foi comprovada por nós no diálogo que estabelecemos com mascarados de diferentes aldeias: verificámos que, para uns, o acto de mascaramento é um privilégio, pois através dele podem sentir e viver de outro modo, podem comunicar com outras dimensões, somente pelo simples facto de se vestirem de máscaras; por isso, nestes dias sentem-se *outros*, não sabem porquê, mas sabem que o fato e a máscara exercem sobre eles esta magia da transformação. Para outros (Freixeda), e pelas mesmas razões, mascarar-se é um acto difícil de suportar, pelo que não o fazem porque não se sentem bem.

a sua natureza individual e colectiva; o homem, transformado em objecto, em máscara, demonstra a capacidade de se objectivar indefinidamente, sem nunca se abolir como sujeito: ao mascarar-se, apenas muda de dimensão, do individual para o social, do natural para o sobrenatural, do racional para o irracional.

Com efeito, a experiência do mascaramento dá ao homem a possibilidade de comunicar consigo próprio e com os outros ao mesmo tempo que cria as condições para a vivência de uma transcendência no seio de uma imanência. A inversão de papéis, que se dá no encontro do sujeito com o objecto, da máscara com o homem é, no nosso entender, a essência da verdadeira actuação do mascarado: nesta metamorfose, o objecto, apesar de renunciar, não abdica totalmente das dimensões sensíveis, sem as quais seria impossível mascarar-se; pelo contrário, usa-as para se manifestar: a máscara, não se contenta em ser a máscara, em ser algo recebido de fora, das mãos de alguém que a fez, ela preenche-se com os atributos daquele que se mascara, torna-se humana, para através desta natureza se converter em algo conformado desde dentro, vivendo e criando na máscara.

Estamos, de facto, perante um fenómeno social complexo que, analisado de dentro, da máscara para o homem e deste para a máscara, nos coloca perante a evidência de relações que se estabelecem ao nível da actividade humana do espírito – relações físicas, fisiológicas, psíquicas e sociológicas – e do carácter intrínseco do objecto; de uma espécie de estrutura interior que se revela pela apropriação que a máscara faz do homem e da comunidade em que se integra. Usada pelo homem e integrada no seio da cultura, a máscara é símbolo vivo, na medida em que se apresenta, no sentido atribuído por Mauss, como um facto social e se manifesta sempre através do homem. Por estas razões, a experiência do mascaramento, que no início se apresenta com dois elementos, acaba por os fundir num só, pois o que reflecte a máscara e o que se observa é a existência de um ser total com características simbólicas. A observância destes atributos não nos dá a certeza de termos esgotado o sentido e a função do mascaramento, pois reconhecemos que nesta temática trabalhamos com uma incógnita, pois sabemos que este não é um acto isolado daqueles que não se mascaram, o que complexifica ainda mais a análise deste fenómeno social, levantando-se a seguinte questão: de que modo é que aqueles que não se mascaram acedem a eles próprios como a um de nós? Será suficiente a participação na experiência de uma outra subjectividade, para que se produza o efeito do mascaramento?

Baseando-nos no sistema de prestações totais, ou de dádivas contratuais de Mauss, encontramos algumas respostas às nossas questões: há prestação total quando numa comunidade, ou numa vivência colectiva, se estabelecem trocas entre os diversos grupos em várias dimensões da existência. Ora, na festa dos mascarados, existe da parte de todos, grupos e não grupos, a participação e a troca através de um conjunto de símbolos e acções simbólicas, sendo, neste caso específico, os mordomos e os mascarados os mediadores desta acção conjunta, como tivemos oportunidade de demonstrar na segunda parte do trabalho: em qualquer das festas, independentemente da comunidade, as relações e as trocas entre os diversos elementos podem ser consideradas um denominador comum. Para reforçarmos esta análise, podemos lembrar que, segundo Mauss, o sistema de prestação total implica «não só a obrigação de retribuir os presentes recebidos; ele supõe dois outros igualmente importantes: a obrigação de os dar, por um lado, a obrigação de os receber, por outro»⁶²⁶, situação que comprovámos tanto no período festivo como nas relações que se dão no dia-a-dia. Ainda que esta teoria tenha sido verificada por Mauss nos clãs polinésios, entendemos não ser exagerado aplicá-la às festas transmontanas, pois também nestas podemos assistir à troca e à obrigação: «tudo se passa como se houvesse troca constante de um matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os grupos e os indivíduos, (...) repartidos entre os sexos e as gerações»⁶²⁷. Desta forma, através da troca simbólica, pensamos demonstrar que as comunidades que vivem o acto de mascaramento participam da sua simbologia e, por esse meio, vivem também na experiência da sua subjectividade a existência de um outro que também é deles. A partir do momento que as pessoas participam no jogo instaurado pelo mascaramento comungam desta experiência e esta passa a ser social; por isso, podemos dizer, como afirma Lévi-Strauss, que «o mascaramento é um fenómeno especial que vive no coração do social»⁶²⁸, sob a forma de uma experiência simultaneamente interna e externa, individual e colectiva, concreta e abstracta, subjectiva e objectiva.

Interna, individual, concreta e subjectiva, porque implica a existência de dois ou mais seres concretos e individuais – máscara e homem –, que pela troca formam um personagem que vive interiormente a experiência enquanto sujeito e, por isso, uma vivência subjectiva; externa, colectiva, abstracta e objectiva, porque é uma experiência

626 Cf. M. Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, *op. cit.*, p. 68.

627 Cf. *ibid.* p. 69.

628 Cf. *cit.* em J. G. Merquior, *op. cit.*, p. 23.

social vivida interiormente pelos membros da comunidade, comunicada e exteriorizada, através de alguma coisa que é comum a todos – a máscara. É neste sentido que Lévi-Strauss diz que a apreensão deste *eu secreto*, que é um *nós*, não pode ser senão objectiva, na medida em que torna possível a comunicação interior entre sujeitos que partilham o mesmo código.

A relação do homem com a máscara é, nesta abordagem, objecto de pensamento, na medida em que se apresenta como matéria de análise e reflexão; ela mostra-nos não só a forma como o homem se relaciona consigo próprio, com as coisas, os símbolos, os outros homens, mas também que é produtora de transformações. A troca de papéis entre o homem e a máscara, a sobreposição de um sobre outro, como acontece no desdobramento do rosto em máscara, em que o segundo absorve o primeiro, desencadeia laços de reciprocidade que, como vimos, podem ir até à identificação de dois seres diferentes no mesmo e ao reconhecimento do outro na sua alteridade, como sendo verdadeiramente um outro: deixando para trás a individualidade de ser objecto ou sujeito, os seus papéis, as suas funções sociais e as suas características sensíveis, a máscara e o homem, afirmam-se um pelo outro naquilo que ambos têm de comum – o símbolo. E este, não sendo já pertença do objecto-máscara ou do sujeito-homem, expressa o sentido pessoal e social dos dois num só. Esta é uma das razões que nos leva a compreender por que motivo aquele que se mascara não se torna em titular, mas em instrumento da máscara, deixando de ser autónomo e livre para estar submetido à realidade de um outro que habita em si, de um outro eu capaz de comunicar com os outros através do símbolo. Todavia, não deixamos de nos questionar sobre a capacidade humana, espontânea e concreta, de se submeter para se conhecer, libertar e transcender: pela dissimulação e pela transformação, lentamente o *outro* que está presente em nós vai-se revelando como uma parte integrante da comunidade e a máscara, animada pelo seu portador, exerce a sua função conduzindo o homem a viver juntamente com os outros a *experiência de ser outro*.

A experiência do mascaramento expõe, agora, a sua particularidade e especificidade, ao tornar possível a descoberta daquilo que é substancial ao homem, isto é, «o seu eu mais secreto»⁶²⁹ e a verificação de uma realidade, cujos múltiplos significados não podem ser apreendidos senão na sua manifestação.

629 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 28.

Esta experiência, no nosso entender, pela problemática que encerra, assemelha-se à da criança no *estádio do espelho*, descrita por Lacan como momento fundamental na estrutura do indivíduo e organizada em torno de três tempos fundamentais:

- Primeiro, a criança quer apreender a imagem do seu corpo como a de um ser real; aqui, sentindo-se atraída pela imagem, ela quer identificar-se com a forma virtual do seu corpo, opondo-se a si própria – neste momento, ela apenas identifica a imagem como sendo real, mas nunca ela própria; esta fase corresponde, para nós, ao primeiro encontro do homem com a máscara; também aquele se sente atraído pela função da *imago*, reconhecendo-a como um objecto exterior a si, ao seu sujeito.

- Segundo, a criança descobre que o outro do espelho não é um ser real, mas uma imagem, não havendo, por isso, nada por detrás do espelho, tal como o homem descobre que por detrás da máscara nada há.

- Terceiro, quando a criança percebe que a imagem do espelho é a sua própria imagem, estabelece-se uma relação entre as duas que leva a imagem a confundir-se com a criança não se distinguindo uma da outra⁶³⁰. Este momento leva a pensar na experiência do mascaramento à fase em que o homem coloca a máscara, se confunde com ela e descobre que ela é também ele mesmo, não na sua individualidade inicial mas naquilo que ele tem de comum com os outros. Verificamos, então, que a imagem do espelho, ao apresentar-se como esse momento de primeira relação consigo próprio que é também, e ao mesmo tempo uma relação com o outro, é fundamental para a identificação não só do homem como sujeito individual, mas sobretudo como sujeito de uma comunidade.

Portanto, o outro é «o terceiro de qualquer lugar, é o lugar do código»⁶³¹, da máscara, onde se encontram os homens para comunicarem e se relacionarem entre si. Neste sentido, a festa e os mascarados são os estímulos, os limiares da excitabilidade da racionalidade social: no dia da festa, sem saberem muito bem porquê, todas as pessoas estão presentes e prontas para partilharem e participarem no ritual festivo; movidas por forças que desconhecem, repetem as mesmas cerimónias, que não são de hoje, nem de ontem, mas de sempre e cada um, sem sair de si mesmo, vivem em coincidência com formas de actividade que são ao mesmo tempo dele e dos outros⁶³². Ora, esta vivência só

630 Para esta comparação recorremos a Jacques Lacan, *Écrits*, Paris: Seuil, 1966, p. 113.

631 Cf. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 264-265.

632 Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 28.

é possível porque o homem possui já na sua estrutura física e mental forças que podem ser desencadeadas a qualquer momento, desde que para isso haja condições. Assim, na sequência deste pensamento, a festa e o mascaramento são as condições necessárias para a manifestação dessas forças; as máscaras são a representação e expressão e as forças são, como refere Lévi-Strauss, formas de actividade inconsciente do espírito e fonte do carácter comum e específico dos factos sociais⁶³³. Estas são algumas ideias que fundamentam a problemática da identidade e alteridade subjacente ao acto de mascarar.

6. Máscara: objecto de pensamento

De tudo aquilo que expusemos podemos concluir que a máscara, pelas características simbólicas, pelas funções de cognição e significação, pelo carácter de totalidade e pela constante inadequação entre o significante e o significado, desempenha o papel de um objecto de pensamento e de acção: no primeiro caso porque é própria para o exercício da reflexão e problematização, no segundo, porque, na comunidade em que figura, orienta comportamentos e mobiliza acções.

Pensando com a máscara e reflectindo sobre aquilo que ela nos proporciona em termos de significação, reconhecemos que, enquanto objecto simbólico, ela ocupa um lugar privilegiado no sistema dos símbolos, pois integra numa única imagem uma diversidade de elementos simbólicos. Para além disso, a máscara serve para estabelecer relações de homologia entre condições naturais e condições sociais e entre estas e as individuais; através dela acedemos também ao conhecimento de diferentes aspectos da existência humana, nomeadamente do tipo de relações que se estabelecem no seio de uma comunidade, das formas de vivência social e da capacidade humana de comunicar através de símbolos e ainda da necessidade da imagem no agir comunicacional. Neste sentido, a máscara, bem como a experiência do mascaramento, atestam bem o poder da imagem simbólica e a importância que esta reveste para o homem: organizando-se em valores e significados dados através dos símbolos, ela surge também como uma forma de representação da relação do homem com o mundo.

Por estas razões, estes objectos simbólicos, estas figuras representativas, são ao

633 Cf. *ibid.*, p. 27. Lembramos que «falar em espírito quer dizer, segundo Lévi-Strauss, (...) que para lá das particularidades culturais e dos períodos históricos existe, em todos os seres humanos, capacidade idêntica de pensar» (Cf. M. Hénaff, *op. cit.*, p. 123).

mesmo tempo testemunhos vivos, históricos e culturais que informam e atestam formas de existência humana ao longo dos séculos e documentos com um estatuto análogo ao de um texto filosófico. Assim como Lévi-Strauss atribui ao saber e à experiência de gerações, em contacto com o meio, uma importância equivalente à da ciência, em termos de organização e classificação, também nós julgamos que a máscara, enquanto elemento empírico, detém o valor de um instrumento teórico: ao analisarmos e reflectirmos sobre a máscara decompomos a sua imagem, identificamos a matéria de que é feita e os elementos que a constituem; estes, simultaneamente consubstanciados com o homem e a máscara servem-nos como palavras para acerca deles elaborarmos noções abstractas de sentido e de relação entre o homem e o mundo e construirmos um discurso, ainda que a sua interpretação permaneça problemática. Portanto, tal como um texto, a máscara apresenta-se através de um conjunto de signos, ordenados e articulados num sistema coerente – a imagem – para comunicar uma ou várias mensagens, sendo que estas apenas são compreendidas se o intérprete ou o observador, tal como o leitor, se integrar na semântica e na pragmática do seu significado.

Prosseguindo a nossa análise, da máscara podemos também, como se de um texto filosófico se tratasse, elencar um conjunto de conceitos, palavras-chave, temas que pela sua natureza simbólica provocam o questionamento e a reflexão, todavia, este trabalho de elaboração somente será possível se conhecermos a singularidade da máscara, pois esta inscreve-se numa determinada realidade social, da qual a máscara se serve para figurar e significar. Por isso, tal como o leitor necessita de conhecer o contexto para compreender e a interpretar um texto, bem como o significado primeiro das palavras ou os termos que o compõem, também o intérprete precisa de conhecer os traços que compõem a figura da máscara, a sua simbólica e as condições em que esta se manifesta, uma vez que somente aí os símbolos que a formam se tornam em modo de conhecimento, apesar de nunca adequado, nunca objectivo⁶³⁴.

Conforme se trate da máscara de Aveleda, Bemposta, Grijó, Ousilhão, Parada, Rebordelo, Salsas, Varge ou Vale de Porco, os símbolos, os conceitos e a problemática subjacente instauram uma simbólica diferente, tanto na representação como na expressão, o que exige da parte daqueles que estudam estes objectos não só uma preparação teórica, mas também a vivência prática, bem próxima do objecto e do sujeito que o usa ou o reconhece como seu. É desta dialéctica constante entre o que sabemos, o

634 Cf. G. Durand, *A imaginação simbólica*, op. cit., p. 16.

que conhecemos e o que aprendemos da leitura de diferentes obras e do contacto com as comunidades que resultaram as anteriores descrições, análises e interpretações.

Assim, pensamos ter já demonstrado, na análise estética das máscaras, que estas compõem figuras diversas e que esta diferença é apreendida na aparência da imagem, isto é, na cor, forma e matéria, e entendida na comparação que se estabelece entre elas e o sistema que integram; por outro lado, no capítulo sobre as máscaras em acção, explicitámos o contexto em que elas se integram e adiantámos, através de análise e comentário, a problemática que cada máscara ou mascarado pode suscitar.

Nesta sequência, se quisermos saber qual é o papel das máscaras nas comunidades transmontanas, quais são as suas funções, valor e significado, é necessário conhecer o contexto histórico-cultural em que figuram, sendo que todas as informações, elementos e aspectos da realidade social, mesmo aqueles que nada parecem ter a ver com a máscara, se apresentam como relevantes para a apreensão do seu sentido. Importa, por estas razões, reconhecer a especificidade de cada máscara e comunidade, identificar as relações desencadeadas pela acção deste objecto e compreender as motivações, intenções e desejos das pessoas em manter como seu este objecto simbólico. Todavia, a procura de explicação e justificação não pode partir do princípio de que este objectivo esgota o sentido da máscara, uma vez que esta não pode ser separada da sua própria natureza, isto é, daquilo que ela é enquanto símbolo e da sua uma forma especial de se movimentar no social. Neste sentido, o estudo de objectos desta natureza pressupõe o conhecimento da potencialidade do símbolo e a consciência de que este nunca dará a certeza de se ter atingido a totalidade do sentido das máscaras. Podemos, todavia, afirmar que as máscaras, em geral, são uma espécie de discurso em imagem figurativa, constituído por símbolos, palavras e mensagens elaboradas ao nível da actividade inconsciente do espírito, cuja expressão é a própria máscara; são um pensamento aquém da tradição, dos costumes e dos ritos em que figuram. Enquanto discurso, revelam-se no âmbito de uma cosmovisão, como referencial rico em problematização, sobre a qual não mais se acaba de reflectir; uma matéria que submetida à análise se revela objecto de constante questionamento. Por estas razões, impedem a construção de um discurso acabado e constituem um problema filosófico e mesmo integradas no contexto de que fazem parte revelam-se como categorias empíricas, como princípios ordenadores da relação do homem com o mundo e com a vida.

Em qualquer das situações referidas, as máscaras não são esvaziadas do seu conteúdo histórico-cultural, nem se configuram apenas como meros objectos de pensamento: elas suportam várias leituras, diferentes análises e interpretações e são uma oportunidade para o exercício do pensamento. Este contribui para a sua valorização enquanto objecto, para a sua persistência no tempo como símbolos autênticos, sempre prontos a significar, e para o reconhecimento da função essencial da imagem simbólica.

Na verdade, a reflexão e o questionamento a que elas nos incitam enriquece-as, por um lado, na medida em que lhes acrescenta alguma coisa em ideias e imagens e, por outro, mostra-nos que as máscaras são objectos de conhecimento da cultura e do homem: da cultura, porque, como já vimos, através delas entramos em contacto com formas de existência que têm acompanhado os homens durante séculos – costumes, hábitos, crenças, tradições; do homem, porque acedemos ao pensamento, à sua capacidade de projectar o saber e o sentir através da imagem.

Em cada máscara que estudámos reconhecemos a capacidade humana de pensar simbolicamente e a matéria de um pensamento elaborado segundo a lógica de uma experiência concreta. De formas e funções variadas, as máscaras resumem em si um conteúdo, ao mesmo tempo, empírico e conceptual, sensível e inteligível, racional e irracional, reflectindo, na sua totalidade simbólica, isto é, na sua acção e relação com os demais símbolos, a cultura, o homem e o próprio símbolo.

Muito mais social, inteligível, abstracta, religiosa e irracional do que individual, sensível, concreta, profana e racional, a máscara, congrega na sua simbólica um conjunto de conceitos, temas e problemas que dizem respeito a todos os seres humanos e ao mesmo tempo retratam o pensamento das comunidades e a especificidade da sua relação com o mundo. Da sua simbólica decorrem questões como a relação do homem consigo próprio, o outro, a natureza, a cultura e o sagrado. Por tudo isto, consideramos que a máscara, pela problemática que implica, desperta o espírito e a inquietação subjacentes a um pensar filosófico e ao mesmo tempo desenvolvem este pensar no sentido do conhecimento e da compreensão de um logos colectivo.

Finalmente, as máscaras, em geral, enunciam problemáticas que orientam a razão para as dimensões do real e do imaginário, do sagrado e do profano, da natureza e da cultura, do irracional e do racional e, em particular, isto é, na sua identidade e singularidade, expressam o modo particular de ser e pensar da comunidade a que

pertencem. Deste modo, como objectos simbólicos, de pensamento e de reflexão, elas criam as condições para a elaboração de um discurso ao mesmo tempo antropológico e filosófico, através da identificação de um pensamento colectivo e da inteligibilidade de relações que estabelece entre o individual e o social, o eu e o outro, o sensível e o inteligível. Assim, apesar de, como iremos sugerir, cada máscara e cada comunidade, induzirem o pensamento a reconstituir uma temática com base nos dados simbólicos que as mesmas oferecem, levando a crer que aquela é própria de uma colectividade e não de outra, não entendemos que os problemas subjacentes à mesma sejam individuais, mas, pelo contrário, comuns ao homem enquanto ser do mundo, da natureza e da cultura. Cada comunidade, à sua maneira e com a sua simbólica, desenvolve estratégias – ritos e costumes – que se manifestam como formas simbólicas de viver e lidar com aquelas situações que se revelam mais difíceis no dia a dia, com características de impossibilidade e de inacessibilidade. As máscaras comprovam na sua simbólica que esta consciência ontológica, embora por vezes de forma incipiente, está presente em todos os homens, sendo elas um meio dos homens a expressarem. Neste sentido, cada grupo social encontra no seio da sua cultura e da sua natureza as condições da sua própria manifestação e esta revela-se para nós como um modo de ser e estar no mundo. Em verdade, a imagem, a figura e o símbolo dão aos homens a possibilidade de criar e viver realmente, pois, como afirma Lévi-Strauss «basta ter enunciado a *priori* as condições que uma máscara ideal deve satisfazer para reconhecer que ela existe realmente»⁶³⁵, portanto, qualquer enunciado pode sugerir um comportamento, uma ideia, um desejo ou uma acção. Portanto, as máscaras enunciam e qualquer que seja a enunciação, real ou imaginária, ela é sempre real para aquele que a reconhece.

Poderíamos terminar, neste momento, a nossa análise. Mas, identificar algumas das problemáticas que as máscaras transmontanas suscitam, assumindo a uma nova luz, e de modo sintético, análises precedentes, poderá não só reforçar o nosso pensamento, como contribuir para a valorização da função essencial das máscaras. Tal como diz G. Durand a propósito das imagens, aquelas carecem «constantemente de ser revividas, um pouco como um trecho de música ou um herói de teatro precisam de um “intérprete”»⁶³⁶, e dos comportamentos colectivos que tendem a ser ameaçados pelo contexto sociológico em que acontecem.

635 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, I, *op. cit.*, p. 104.

636 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 29.

Assim, a máscara de Ousilhão e de Vila Boa, pelo aspecto plástico, pelas funções e contexto em que se integram, sugerem, no nosso entender, a problemática da relação do homem com a natureza: a figura, como vimos nos capítulos anteriores, simultaneamente de homem e animal, representa em imagem e de uma forma particular e harmoniosa a ligação entre o homem, o animal e o objecto. Para qualquer lado que olhemos ou voltemos o nosso pensamento, sentimos a necessidade humana de se relacionar com a natureza, quer por meio de elementos naturais, vegetais e animais, quer através da elaboração de objectos que estabelecem essa ligação como é o caso da máscara, dos chocalhos ou de instrumentos musicais, flauta, caixa, ferrinhos. Por outro lado, a simbólica do mascaramento, para além de objectos como o cajoto, feito de madeira, e os chocalhos, adereços dos animais, inclui comportamentos que evidenciam actos de ligação à natureza, nomeadamente fustigar as mulheres e a terra, saltar e chapinhar na água – gestos simbólicos que por analogia com ritos mais antigos assumem o sentido de fertilizar e fecundar a terra e a mulher. Face a estes comportamentos, observámos, por parte da comunidade, uma atitude de aceitação e de respeito, o que a insere na simbólica deste significado.

No conjunto das máscaras transmontanas, as de Ousilhão, bem como as de Vila Boa, são aquelas que mais elementos oferecem para a evidência da procura de um bem-estar entre a comunidade, os elementos da natureza e o mundo animal. Nelas encontramos dados como a refeição comunitária; a dádiva de frutos, pão e vinho, ao santo e aos homens; o roubo simbólico; o cuidado com os animais, expresso na atitude de reservar um *naco de pão* bento para que não adoeçam, e com a máscara, para que esta os proteja a eles e à colheita do ano que se segue, o que nos indica a existência de uma necessidade de relação e de compreensão de tudo que é natural. Ainda que alguns dos elementos sejam comuns às restantes máscaras transmontanas, entendemos, pela observação directa e vivência junto desta comunidade, que eles se afirmam com mais perseverança na simbólica da máscara de Ousilhão.

Assim, um pouco à maneira da tragédia grega, o homem transforma-se em figura de homem e animal, acreditando que dissimulando a sua aparência, ou aceitando esta dissimulação, consegue, ainda que seja por um curto espaço de tempo, viver em comunhão uma relação total com o universo, onde as coisas e os seres não têm lugares definidos e cada um pode, a qualquer momento, ocupar o lugar do outro. A experiência do mascaramento que se vive em Ousilhão manifesta simbolicamente, na nossa

perspectiva, a vontade inconsciente do homem poder ser aquele que tem o dom e o espírito da transcendência, capaz de ultrapassar os limites da humanidade para comunicar com outras formas de existência; de ser aquele que vive na fronteira entre dois mundos – natureza e cultura – e que fácil e incondicionalmente passa de um a outro.

A plástica da máscara, cuja representação é simultaneamente de homem e de animal, juntamente com a atitude dos mascarados e da comunidade em geral, forma uma simbólica, que fornece os elementos de uma simbiose entre o mundo natural, humano e animal; por outro lado, o contexto histórico-cultural – festa do inverno com refeição comunitária e a presença de um personagem mascarado, cujo poder transcende os limites do humano – reforçam a necessidade de festejar esta relação. Por estas razões, interpretamos este fenómeno social como um esforço de racionalidade, por parte da comunidade de Ousilhão para manter uma boa relação com mundo, sendo a máscara uma forma inconsciente e simbólica de se manifestar, os mascarados os intermediários, que, assumindo a força da magia, põem em acção esta relação pensada e sentida mas não falada.

Pela mesma via de análise, estabelecemos outras relações para a máscara de Rebordelo. Situada no universo simbólico, a plástica deste objecto, bem como a sua imagem e a manifesta atitude de religiosidade desta comunidade perante o mundo, sugere afinidades com a temática da morte. Desde a matéria, à forma e ao aspecto – couro envelhecido e rugoso, rosto humano e cadavérico –, a figura deste mascarado evidencia um personagem que traz à comunidade a lembrança da condição de existência, da experiência da finitude e da necessidade de a aceitar na vida em comunidade.

Talvez seja esta uma das razões que justifica a presença deste tipo de máscara numa época considerada propícia à convivência entre os vivos e os mortos. Para além da própria máscara que, como tivemos oportunidade de constatar no local, é trabalhada, martelada e pintada de bege para adquirir o aspecto de um cadáver, fomos informada de que *não é bom que se mascarem de noite, ou que se adoeça com a máscara sobre o rosto*, pois algo de muito ruim pode acontecer, inclusive a própria morte. Na verdade, apercebemo-nos através das relações entre a simbólica da máscara e outros comportamentos colectivos, nomeadamente nos funerais e nas cerimónias religiosas

cristãs, que a comunidade de Rebordelo tem um cuidado especial com os mortos e ao mesmo tempo convive serenamente com este acontecimento, numa atitude de aceitação natural.

Esta observação ajudou-nos a compreender as diferenças entre a máscara de Rebordelo e as restantes máscaras transmontanas. Ainda que, em termos gerais, o Careto de Rebordelo se afirme pela sua semelhança com outras máscaras, também se distingue em identidade e problemática social. Neste sentido, compreende-se a diferença e a especificidade de um sentir comunitário mais próximo da problemática do sentido da existência. Na nossa interpretação, a máscara de Rebordelo encaminha-nos para a representação de um ser que tem o poder de comunicar com o mundo dos vivos e dos mortos e, da mesma maneira que a máscara de Ousilhão e Vila Boa, manifesta simbolicamente a relação da natureza com a cultura, também esta exprimindo simbolicamente uma forma dos homens pensarem a morte ou de lidarem com ela.

Prosseguindo a nossa exegese sobre as problemáticas que emergem, segundo a nossa perspectiva, da simbólica das máscaras transmontanas constatámos que em Aveleda e Varge o direito de as envergar nas cerimónias da festa do Natal pertence exclusivamente aos rapazes, e que estes, para além de serem os mascarados, também organizam a festa, sendo, por isso, as principais figuras do contexto festivo. Por sua vez, as máscaras, de cores exuberantes, em geral preto, vermelho e branco, e esculpidas em lata, de contornos angulares e com um nariz de proporções exageradas, colocam-nos a questão da relação entre ser rapaz e o aspecto da figura que emana deste tipo de máscara. De facto, percebemos que em ambas as comunidades os rapazes são os impulsionadores da festa e que somente a sua agilidade e força permite as correrias, os saltos e as pantomimas próprias dos mascarados, pois ainda hoje, em Aveleda, os mascarados saltam pelas janelas para perseguir as raparigas e roubar o fumeiro. Para além disso, existe o ritual da mordomia que, como vimos no segundo capítulo, representa uma das principais cerimónias do sistema festivo.

Não há dúvida de que existe um conjunto de factores que nos encaminham para a temática da masculinidade, da passagem da adolescência à adultez e da assumpção de um novo estatuto social. Neste contexto de relações e interacções sociais entre os diversos intervenientes, em que os rapazes assumem o principal papel, a quem tudo é dirigido, atribuímos aos Caretos de Varge e de Aveleda, o estatuto de um “espírito”

guardião, com poder para proteger e manter o ritual dos rapazes e à simbólica da máscara afinidades com a presença de algo sobrenatural, capaz de aplicar a potência de um ser soberano em qualquer momento e qualquer situação, pois, como se pode constatar pela descrição plástica, feita no capítulo sobre a estética das máscaras, a imagem apesar de conter alguns traços de um rosto humano, escapa-se-lhe em forma e expressão. Assim, entendemos que a presença dos Caretos em todo o espaço festivo, sem lugar determinado em qualquer uma das cerimónias que as referidas comunidades realizam, reforça a problemática da masculinidade, na medida em que acompanham, de perto ou de longe, os rituais dos rapazes, mas remete em representação simbólica, e por analogia com os rituais de inverno dos Kwakiutl analisados por Lévi-Strauss,⁶³⁷ para a questão da sobrenaturalidade. Neste sentido, «a máscara evoca o sobrenatural ou procura captá-lo para o possuir, ou, pelo contrário, iludir-se nele, apresentando uma aparência falaciosa»⁶³⁸; de qualquer modo, o sobrenatural está sempre lá e o mascarado com as suas características expressa simbolicamente esta dimensão transcendental.

Do mesmo modo; as máscaras de Parada e Grijó gozam, pela sua aparência, do privilégio da sobrenaturalidade. Em geral, executadas em lata e pintadas de branco ou vermelho, apresentam em aspecto semelhanças com as máscaras de Aveleda e Varge; todavia, ao serem envergadas por homens ou rapazes com características psicológicas e cognitivas de *oligofrenia*, como tivemos oportunidade de observar, indicam-nos uma nova variável face àquelas. Esta situação levou-nos a estabelecer alguns paralelismos entre aqueles que se mascaram e a atitude de aceitação e de reconhecimento social destes figurantes. Nos dias das festas do Santo Estêvão e dos Santos Inocentes, acompanhando os diversos rituais – banquete, o puxar do carro e a corrida da rosca – os mascarados circulam passivamente pela aldeia, ora mais próximos, ora mais afastados dos rituais conforme os interditos, pedindo esmola; esta, ao contrário do que se passa em outras comunidades não reverte em favor da festa, mas dos próprios. Por sua vez, os espectadores e habitantes oferecem-lhes uma moeda, que é espetada numa maçã que aqueles trazem na mão e como forma de agradecimento os mascarados saltam e chocalham. Não observámos outra participação ou acção que não fosse esta. Porém, as

637 Cf. C. Lévi Strauss, *La voie des masques*, I, *op. cit.*, p. 105-106. A máscara dzonokwa dos Kwakiutl «vigora num sistema social definido pelas relações que se supunha haver entre os indivíduos e o sobrenatural. Durante o período invernal, totalmente consagrado aos ritos, cada confraria procedia à iniciação daqueles de entre os seus membros que por nascimento e posição social, tinham qualificação bastante para a reivindicar».

638 Cf. C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 183

características psicológicas e sociais daqueles que envergam a máscara e o reconhecimento, por parte da comunidade, do seu valor remeteram-nos, por analogia, para os rituais de inversão de estatuto, em que «se cobre o débil com uma máscara de força e se reclama dos mais fortes que permaneçam passivos e sobrelevem pacientemente a agressão simbólica»⁶³⁹. De igual modo, nestas comunidades assistimos ao mascaramento de indivíduos que, tornando-se em *seres anónimos*, escapam às determinações do grupo social, à condição psicológica e intelectual e se transformam em seres disponíveis para estabelecer o contacto com outras forças, isto é, num ser com poder de um soberano. Como vemos, percebe-se nestas aldeias uma atitude de selectividade que consideramos relevante, apesar de não obtermos dos habitantes indicações esclarecedoras, para o estabelecimento das diferenças destes mascarados em relação a outros. Mas, porquê esta diferença? Quais são as motivações destas comunidades? Na verdade, mais uma vez estamos perante a temática da dissimulação, comum a qualquer tipo de máscara, mas, no caso dos mascarados de Parada e Grijó, com uma particularidade: aqui a dissimulação não é somente sociológica mas também psicológica, pois trata-se, segundo o nosso entendimento, de conferir um novo estatuto, uma nova condição de existência, um reforço de sentido à pessoa que durante o resto do tempo vive numa situação de periferia e, ao mesmo tempo, de lembrar que, através da simbólica da máscara, todas as coisas e seres têm o seu lugar no universo. A necessidade de existir, em cada sociedade, indivíduos periféricos, cujo papel é de fornecer sínteses simbólicas imaginárias em benefício da comunidade, é justificada, segundo Lévi-Strauss, pelo facto de não haver um emprego perfeito da função simbólica⁶⁴⁰. Assim sendo, poderemos concluir, que, para além do reforço do sentido da pessoa que se mascara, as comunidades de Grijó e Parada também beneficiam em crença deste tipo de mascaramento.

Em nenhuma das comunidades transmontanas em que desenvolvemos trabalho identificámos esta especificidade, voltada essencialmente para determinados membros no seio do grupo social. Por esta razão, se verifica, mais uma vez, o pensamento de Lévi-Strauss acerca da existência de uma lógica subjacente aos fenómenos culturais e de mecanismos sociais fundados sobre a atitude da reciprocidade: quer a função simbólica das máscaras, quer a manifesta atitude de reconhecimento do papel que as mesmas

639 Cf. V. Turner, *op. cit.*, p. 179.

640 Cf. José Guilherme Merquior, *op. cit.*, p. 134.

desempenham no sistema cultural, por parte das pessoas de Parada e Grijó, sugerem uma problemática que diz respeito essencialmente ao ser humano. Os laços de reciprocidade entre os homens, e entre estes e o sagrado, parecem mais eficazes pela simbólica deste tipo de máscara e de mascarado, presente na cor, forma, expressão, representação e pessoa.

Ao envergar uma máscara importante, o portador fixa-se, por algum tempo, num estatuto social particular, ganha prestígio e por vezes riqueza (pedir esmola *versus* dádiva), mesmo que aparentemente a comunidade pareça ignorar a identidade dos mascarados, simultaneamente, estes «marcadas pelo mistério e pela austeridade, atestam a omnipresença do sobrenatural»⁶⁴¹ e dão à comunidade aquilo que ela espera deles, protecção e bem-estar social.

Assim, as máscaras de Parada e Grijó, para além daquilo que têm em comum com a simbólica das outras máscaras transmontanas, inscrevem-se num contexto específico e representam uma simbólica que as distingue em conteúdo e problemática, pois levam-nos a pensar acerca da condição da existência, não no sentido de morte ou vida, da relação do homem com a natureza, mas do modo de ser e estar no mundo, isto é, em sociedade, uns em função dos outros.

A máscara de Bemposta, como já tivemos oportunidade de referir, é aquela que mais enigmática se nos apresentou no sistema das máscaras transmontanas. Diferentemente das outras, não tanto pela cor vermelha que domina na figura, mas pelo estilo, forma e diversidade simbólica, apresenta uma plástica, cuja descrição em nada se parece com as outras. Apesar de incorporar na sua figura chifres e uma serpente, tal como as de Ousilhão e Salsas, distingue-se destas pela ostentação de outros elementos simbólicos, como a salamandra e o fato do chocalheiro, e por ser única no género e no conjunto das máscaras transmontanas. Existindo uma só máscara e um só chocalheiro, os dois concentram em si toda a atenção, bem como o reconhecimento da sua eficácia simbólica. Assim, de cor vermelha na máscara, negra no fato e com a presença de elementos de homem e animal, o chocalheiro, de estranha aparência, oferece aos olhos dos habitantes de Bemposta conotações com a figura do diabo, com quem necessitam de contratar e negociar. No dia da festa, o chocalheiro, percorrendo as ruas de Bemposta a pedir esmola, que reverte num dia para o santo e no outro para o próprio, exerce as suas

641 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, I, *op. cit.*, p. 19.

funções, dá a possibilidade a alguém de cumprir a sua promessa a um santo ou santa, conforme a fé de cada um.

Por esta razão, estabelecemos paralelismos entre a figura da máscara, a função do chocalheiro e as expectativas da comunidade face ao desempenho deste personagem, levando-nos a concluir que estamos perante a problemática do sagrado e do profano, da comunicação entre os homens, Deus e os santos, sendo o mascarado uma forma simbólica de comunicar. Para reforçar a nossa análise, lembramos o ritual do cântico às almas, cuja religiosidade evidencia a crença na existência de um mundo para além da morte e na necessidade dos homens se relacionarem com o sagrado para garantir a si e às almas em geral o lugar que lhes é devido. Na verdade, constatámos que o chocalheiro representa, para aqueles que o reconhecem como necessário, um intermediário entre eles e os seres divinos com quem querem negociar; ele é o outro, que tem o poder de se ligar a duas dimensões, o sagrado e profano, e a duas realidades, física e espiritual, racional e irracional; pela imagem e pelos símbolos que ostenta, ele responde a uma necessidade ao mesmo tempo individual e social: a primeira, porque mascarando-se o homem ou mulher vê realizada a sua vontade, a segunda, porque a comunidade, através do cumprimento da promessa de outro, preserva na sua estrutura os mecanismos simbólicos de comunicação e relação com várias dimensões do real, ao mesmo tempo que mantém a ordem estabelecida, isto é, a tradição. Portanto, como refere M. Eliade, «a concepção de um adversário, sob a forma de um ser demoníaco, verdadeira incarnação das potências do mal, tem sobrevivido até aos nossos dias»⁶⁴², mas o chocalheiro não se explica somente por essa concepção: ele, tal como um mágico, define-se também pelas relações com os animais, presente na máscara e no fato, com os espíritos, reconhecida na atitude de fé daquele que se mascara, e com os homens, pela sociabilidade que a sua presença suscita. Sem querermos limitar o sentido da máscara de Bemposta ao contexto social em que se inscreve, uma vez que este objecto, como já demonstrámos, se caracteriza pela multiplicidade de significados que os símbolos e o contexto sugerem, pensamos encontrar na comunidade, de forma evidente, uma atitude de religiosidade que nos remete para a problemática dos dualismos antropológico, presente na relação da alma com o corpo, e cosmológico, expressa na crença da existência de um mundo para além da morte, aos quais está subjacente a distinção entre o sagrado e o profano, tal

642 Cf. M. Eliade, *Images et symboles*, *op. cit.*, p. 48

como é definido por M. Eliade⁶⁴³. Esta relação que se estabelece entre a simbólica das máscaras, a religiosidade pagã – como os próprios símbolos indicam (animais e vegetais) – e o culto cristão, evidencia a perseverança de uma simbólica que teimou em existir, apesar de todas as tentativas de aniquilamento.

Também a máscara de Vale de Porco sobreviveu a esta intenção, como já referimos anteriormente. Esta, de figuração mais humana do que animal, apresenta algumas afinidades com a de Bemposta, nomeadamente a cor vermelha, a salamandra esculpida lateralmente numa das faces da máscara e a denominação de chocalheiro, ainda que localmente lhe seja atribuído sobretudo o nome de Velho. Todavia, apesar de ambas as máscaras terem sido alvo de diversas condenações, isso não significa que elas suportem a mesma significação. Registámos no contacto com os habitantes de Vale de Porco que o Velho *não é a mesma coisa que o Chocalheiro de Bemposta* e, talvez por esta razão, a máscara apresenta uma figura mais grosseira, com formas menos delineadas, por vezes rugosas, e completa-se com um fato de serapilheira de cor bege. Na verdade, se compararmos os dois personagens, vemos que se distinguem pela aparência e pelo modo como são reconhecidos no seio de cada comunidade. Enquanto em Bemposta o chocalheiro é passivo, pede esmola para si ou para o santo, satisfazendo dessa maneira a vontade individual e social, em Vale de Porco o Velho é mais agressivo e interventivo, ao mesmo tempo que é reconhecido pela comunidade como um elemento fundamental da vida mais social do que religiosa desta comunidade. Será interessante lembrarmos que este tem como uma das funções, após o peditório, distribuir castanhas por todas as pessoas. Além das diferenças dadas pela plástica da máscara, pelo fato e acção do mascarado, a relação que a esmola implica – entre a figura do Velho e a comunidade – mostra que a mesma se funda em laços de afectividade. Na verdade, reconhecemos no contexto específico de Vale de Porco outras motivações sociais por detrás do acto do mascaramento, agora de ordem psicológica e afectiva: todos se sentem reconfortados pela visita do Velho, este parece levar ao lar algo de bom, não importando o quê, nem para quê, mas sim a relação que se pode estabelecer entre o que esta imagem simbólica possui e o que as pessoas desejam alcançar. Assim se justifica, no nosso entender, o esforço de preservação da máscara e do Velho, numa comunidade com uma população envelhecida e que reconhece num adolescente a força da vida que a metáfora do Velho

643 Cf. M. Eliade, *O sagrado e profano*, op. cit., p. 25. «O sagrado manifesta-se como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano».

anuncia. Pensamos ainda ver neste ritual, por um lado, a importância da representação, na medida em que permite *figurar a infigurável transcendência* e, por outro, a revalorização do que não é novo. De outro modo, porque se chamaria velho a alguém, cujo aspecto e energia se opõe realmente ao sentido simbólico da denominação? Por estas razões, novas problemáticas se nos afiguram a partir do conteúdo empírico desta máscara e mais uma vez comprovámos as possibilidades de significação da imagem simbólica. Entendemos que, por esta via, não esquecendo os sentidos próprios de um objecto simbólico, podemos reflectir sobre o modo como as pessoas se relacionam com certos contextos da existência humana, nomeadamente a velhice e como reconhecem na máscara, ainda que inconscientemente, o poder de transformar.

Finalmente, as máscaras de Salsas reúnem na sua figuração diferentes matérias, formas e estilos. Esculpidas em madeira, cortiça ou lata e pintadas de diferentes cores, vermelho, preto, branco, amarelo, ou multicolores, representam em expressão figuras de homem, animal, ou de homem e animal. Conforme observamos uma ou outra máscara, assim passamos de uma figura a outra com a impressão de já as termos visto, se não a totalidade da imagem, pelo menos alguns dos elementos simbólicos que as compõem. Esta diversidade de máscaras que figuram na festa dos Reis, com similitudes às de outras comunidades transmontanas, se, por um lado, nos sugeriu a ausência de uma figura única e identitária da comunidade, por outro, suscitou a nossa curiosidade, no sentido da busca de uma relação entre esta diversidade simbólica e as motivações sociais, suscitando-nos a seguinte questão: Por que razão a comunidade de Salsas se serve de diferentes imagens simbólicas?

Quando as comparámos com as restantes máscaras transmontanas, identificámos algumas semelhanças e diferenças: relativamente à máscara de Rebordelo, não encontramos nenhuma afinidade, uma vez que não observámos nenhuma que fosse feita de couro e apresentasse um aspecto cadavérico. Contudo, em relação com as de Ousilhão, Varge e Aveleda, Parada e Grijó, Rebordãos, Bemposta, Vale de Porco e Freixeda, estabelecemos algumas correspondências sobretudo em matéria, cor e forma; nesta entram elementos já presentes em outras máscaras, tais como chifres, serpente, língua pendente e cor; exceptuando o amarelo que só aparece na máscara de Salsas as restantes cores são combinadas de diferentes maneiras conforme o material e os artesãos são comuns às outras máscaras, de acordo com o esquema a seguir. Assim, o que encontramos de comum entre as máscaras de Salsas e as das comunidades referidas

anteriormente, conforme o esquema seguinte, é o mesmo que as ligam enquanto máscara de uma aldeia.



Esta observação permite-nos afirmar que a máscara de Salsas tem o privilégio, através da exibição de figuras diferentes, de realizar uma síntese simbólica do mascaramento trasmontano. Nesta exibição, os mascarados exercem a função, presente em todas as comunidades, de pedir a esmola e dar as boas festas, e representam alguma coisa de indefinido, mas misterioso e sobrenatural, tal como qualquer outro mascarado. Por estas razões, para além da diferença que é dada pela exibição de vários tipos de máscaras, não obtivemos informações contextuais que nos sugerissem uma problemática específica e individualizada da máscara de Salsas, pelo que concluímos estar perante um contexto em que o que é relevante é usar uma máscara, não importando o aspecto, a forma, a cor ou a matéria. Assim sendo, pensamos estar em presença de uma máscara que tem como principal função não tanto representar, mas sim mascarar; uma vez mascarados, os homens gozam dos mesmos privilégios que às máscaras estão associados, evocam os costumes e a tradição de uma comunidade e simultaneamente afirmam pela sua acção a existência das outras máscaras com as quais se assemelham e se singularizam, enquanto sistema simbólico, no contexto festivo.

No complexo sistema das máscaras, todas têm o seu lugar, função e valor; na comunidade a que pertencem realizam a sua simbólica e tornam-se inteligíveis através da mediação hermenêutica.

O trajecto que fizemos pelas máscaras que foram tomadas como referência no nosso estudo mostra-nos que na passagem de uma comunidade, ou de uma máscara, a outra, elas produzem sempre significado e que este se explica por meio de símbolos e imagens que foram escolhidos de preferência a outros que também poderiam ser seleccionados⁶⁴⁴. As características simbólicas das máscaras revelaram-se-nos como fontes de melhor conhecimento da dimensão humana, pessoal e social, e as máscaras, como objectos susceptíveis de uma análise ao mesmo tempo antropológica e filosófica.

644 Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, II, *op. cit.*, p. 121.

CONCLUSÃO

A Máscara, um objecto “bom para pensar”



Máscara de Freixeda (Salsas, Bragança)

As máscaras, encerrando um valor que não se pode figurar e um sentido que não se pode objectivar, configuram uma realidade que significa em qualquer tempo e lugar, acompanhando os homens na relação consigo próprios, os outros e o mundo.

O mundo de relações simbólicas em que se inscrevem as máscaras não permite que delas se elabore um discurso acabado; pelo contrário, por mais esforço que tenhamos feito na vontade de as explicar completamente, há nelas determinadas características – opacidade, flexibilidade, duplicidade e ubiquidade – que funcionam como obstáculos à obtenção de um conhecimento exaustivo. Ao situá-las no universo simbólico, onde os símbolos são mais reais que o simbolizado, as máscaras, adquirindo um valor que não se pode figurar e um sentido que não se pode objectivar, configuram uma realidade que significa em qualquer tempo e lugar, acompanhando os homens, ao longo do tempo, na relação consigo próprios, os outros e o mundo; por estas razões, elas são testemunhos vivos da história da cultura e do pensamento, são formas simbólicas do homem se manifestar, ainda que nunca explícitas, sempre ambíguas e geralmente redundantes; são *a transfiguração de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstracto*⁶⁴⁵, mas não são um discurso fixado em dogma e em sintaxe.

Pensamos ter mostrado, na primeira parte do nosso trabalho, que as máscaras são objectos fundamentalmente simbólicos, possuem as mesmas propriedades do símbolo e representam uma realidade complexa, dotada de uma estrutura própria, difícil de definir e objecto de muitas interpretações; salientámos ainda que, enquanto símbolo, de duplo sentido, elas situam-se em culturas e comunidades, abrindo-se a uma multiplicidade de significados; aí carregam-se da máxima concreção, integrando e unificando o maior número possível de situações da experiência sensível para representarem a globalidade do concreto: simultaneamente concretas e abstractas, sensíveis e inteligíveis, apresentam-se no contexto em que figuram como objectos culturais por excelência, capazes de representar o homem nas suas manifestações individuais e colectivas. Uma vez situadas no sistema social a que pertencem encontram a sua configuração quer no simbolismo mágico-religioso, quer no simbolismo manifestado pela actividade inconsciente dos homens que acreditam no seu poder e eficácia.

Na verdade, as máscaras são objectos com uma profunda carga simbólica para aqueles que as reconhecem como necessárias: apresentando-se ao mesmo tempo como elementos e representação simbólica de uma cultura, elas constituem-se como uma linguagem acima do nível habitual da expressão linguística, significando muito mais do

645 Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 11-12.

que aquilo que mostram; são, por isso, a representação viva e concreta de qualquer coisa que representa outras, são em figuração, representação e expressão, «signos de uma realidade transcendente»⁶⁴⁶. Neste sentido, formam uma realidade complexa constituída por uma pluralidade articulada de códigos, somente decifráveis ao nível de uma comunicação não verbal, isto é, no âmbito das relações de afectividade, reciprocidade e reconhecimento. Não há dúvida de que nos encontramos perante um sistema simbólico, cuja coerência pressupõe não só a lógica dos símbolos, mas também a lógica concreta da experiência do dia-a-dia, sendo a partir desta e da actividade simbólica que os homens organizam a diversidade da experiência sensível; esta, como sustenta Lévi-Strauss, está subjacente a qualquer comportamento social e pressupõe a existência do pensamento simbólico, comum a todos os homens⁶⁴⁷.

O acto de mascaramento, descrito e analisado na segunda parte do nosso trabalho, ilustra não só uma racionalidade universal, expressa pelo pensamento simbólico, mas também uma lógica de organização, cujas leis, ainda que estejam fora da apreensão subjectiva, desenvolvem atitudes de compreensão e entendimento entre os homens, sendo estas apreendidas na experiência de uma observação etnográfica. De facto, por detrás do mascaramento compreendemos, tal como refere Lévi-Strauss a propósito de qualquer comportamento colectivo, a existência da actividade simbólica do homem pensar, pois, de forma consciente, natural e originária, as comunidades vivem intensamente a simbólica da máscara, sem contudo saberem as razões dessa vivência; constatámos ainda que não importa se as pessoas sabem ou não o significado do uso das máscaras, o que é relevante é a sua presença na festa e o exercício das suas funções, seja de que modo for, protegendo os homens, dando-lhes esperança para uma vida melhor, ligando-os a entes queridos e desaparecidos, auxiliando-os na compreensão do que é misterioso, estranho ou diabólico ou, simplesmente, congregando as pessoas no mesmo espaço e tempo, permitindo a união e o convívio.

Com efeito, o estudo das máscaras pressupõe um esforço pessoal de compreensão e um desafio ao conhecimento, por um lado, do significado dos símbolos, por outro, e do contexto em que elas figuram; daí entendermos profícua a digressão pelas comunidades que têm por hábito o mascaramento, com vista a compreendermos o papel das máscaras nas comunidades transmontanas. Este percurso exegético representou para nós o

646 Cf. M. Eliade, *Tratado de história das religiões*, op. cit., p. 556.

647 Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 53.

reconhecimento do valor e importância dos aspectos da nossa própria cultura, ao mesmo tempo que nos levou a discernir sobre o que há, nas máscaras, de natural e cultural, individual e social, real e imaginário, sagrado e profano, e perscrutar os propósitos sociais do acto de mascaramento; neste sentido, conscientes de que a máscara não é um objecto isolado e independente da sociedade em que figura, mas a expressão de um pensamento colectivo, de uma tradição partilhada por um grupo social⁶⁴⁸, participámos da vida das diferentes comunidades e, simultaneamente, recolhemos informações que resultaram nas análises que fizemos.

A complexidade estrutural do nosso objecto de estudo coloca-nos numa situação paradoxal: por um lado, é um objecto concreto que podemos estudar e do qual conseguimos apreender os aspectos culturais e estéticos, pois, como demonstrámos, a máscara assume as suas funções nas comunidades a que pertence e apresenta afinidades com as características da arte primitiva, como tal, traduz num *modelo reduzido* a realidade social de uma comunidade, através de um pensamento que é de todos e que de outro modo não se revelaria; por outro, quando inquirimos a totalidade do seu sentido, este escapa-se-nos por uma espécie de mimetismo, confundindo-se com o símbolo e as próprias formas que representa, que são variadas e de múltiplas significações. Reconhecemos, por estas razões, que a máscara dispõe intrinsecamente de uma estrutura, dada pelo símbolo e, extrinsecamente, de um sentido dado pelo homem na lógica de uma experiência concreta, que a constitui e lhe permite a adaptação do seu significado às transformações sociais e culturais da comunidade que a usa e ao mesmo tempo a resistência a uma explicação acabada.

Face à impossibilidade de elaborar uma síntese de tudo o que a máscara significa, escolhemos para a sua análise não só o caminho da explicação, mas também o da compreensão e interpretação: no primeiro, integrando-a no sistema cultural a que pertence salientámos o papel que desempenha nos rituais e comunidades, sugerindo as possíveis relações que elas estabelecem entre o homem, a natureza e a cultura, pois, recordando o pensamento de Lévi-Strauss, as máscaras *não contêm em si toda a sua significação*, pois esta resulta da combinação dos diferentes elementos que entram na sua simbólica, como as máscaras se prestam a várias combinações, elas estão sempre sujeitas a novas interpretações; no segundo, seguindo a via da *interpretação criadora e*

648Cf. M. Hénaff, *op. cit.*, p. 118.

*respeitando o enigma original dos símbolos*⁶⁴⁹, reflectimos sobre a importância de um objecto sensível no seio de uma problematização filosófica. Neste âmbito, a máscara configurou-se como um documento expresso num objecto da experiência concreta, capaz de suscitar a reflexão e o desenvolvimento de problemáticas que dizem respeito não somente ao sujeito que o criou (o artesão), à colectividade que o adoptou, mas ao homem, enquanto ser relacional e convivencial: o objecto – feito de madeira, lata, couro, cortiça ou espinho, de aspecto monstruoso, estranho, primitivo ou diabólico, cuja realidade assume as dimensões de um *misterium tremendum* – oferece-nos nesta dimensão um sistema de relações abstractas, produzidas ao nível de um pensamento lógico, sobre o qual podemos reflectir, a fim de o compreender e discernir a inteligibilidade do seu significado.

Foi a obra de Lévi-Strauss que nos elucidou sobre a filosofia subjacente às relações e aos mecanismos sociais baseados em laços de afectividade e reciprocidade: servindo-nos da sua prática científica, das suas análises antropológicas e da nossa experiência no terreno, indagámos e reflectimos sobre as máscaras, sobre o seu conteúdo simbólico e social e, portanto, acerca das relações entre o social e o individual, o sensível e o inteligível, o natural e o sobrenatural, o racional e o irracional, e concluímos, que, na dimensão simbólica e ao nível de um pensamento mais originário, não existem fronteiras entre o homem, a natureza e a cultura; que os homens manifestam simbolicamente esta vontade de estar ao mesmo nível de outras formas de existência, ainda que consciente e racionalmente as possam distinguir; que os objectos dotados de carga simbólica não só nos ensinam muito sobre as sociedades donde eles provêm, nos ajudam a expor as forças íntimas do nosso pensamento, a clarificar a razão de ser de crenças, costumes e instituições, mas também enunciam problemáticas, que para além de reflectirem a relação do homem com o mundo e consigo próprio, também são próprias para o exercício da reflexão e interpretação, como evidenciámos na terceira parte do nosso trabalho. Neste sentido, as máscaras inscrevem-se noutra contexto, não tanto da sua função ou relação com a comunidade em que figuram, mas de um sistema de significações, cujo principal papel é, enquanto categorias de pensamento, o de estabelecer relações entre vários níveis da realidade e de suscitar a reflexão sobre temas que a sua própria simbologia sugere. Nesta dimensão do pensar e reflectir, continuam a manifestar a sua natureza simbólica revelando uma inteligibilidade que, tal como a

649 Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, op. cit., p. 325.

sensibilidade da experiência, suporta diferentes leituras; deste modo, perspectivadas enquanto objecto de reflexão e de problematização, revelam uma outra face, uma outra máscara, constituída por outros signos, não de uma realidade transcendente, mas lógica, racional e inteligível, onde os conceitos se organizam num pensamento sobre o que ela poderá significar dentro da ordem dessa inteligibilidade, acrescentando mais valor e importância à sua função social. Com efeito, se Paul Ricoeur escreveu que o símbolo dá que pensar, «donne à penser»⁶⁵⁰, nós diremos também que as máscaras, verdadeiramente, «fazem pensar».

Por estas razões, não pretendemos com este trabalho esvaziá-las do seu conteúdo histórico-cultural, que bem enfatizámos na segunda parte, nem tão pouco considerá-las somente como objectos de reflexão, mas mostrar que a busca do seu sentido constitui um desafio à interpretação e ao conhecimento: à medida em que penetramos na força da sua simbologia tomamos consciência da sua incompletude interpretativa e reconhecemos que, tal como Lévi-Strauss refere a propósito dos mitos, as máscaras são *in-terminables*⁶⁵¹.

650 Cf. *ibid.*, p. 323.

651 Cf. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 14.

BIBLIOGRAFIA

1. Específica
2. Complementar

1. BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

AFONSO, Belarmino, «Máscaras e trajos carnavalescos», em *Brigantia: Revista de Cultura*, Bragança, 1981.

___, «Dos regiones: Una cultura el noreste transmontano», em *II Congresso Mundial Vasco de Antropologia Cultural*, Editorial Euskoikaskuntza, S.A., 1988.

___, «O casamento: Um rito de passagem», *Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, Porto: Faculdade de Ciências do Porto, 1988.

___, «Roçadas e tradições comunitárias no planalto da Lombada», em *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, 1991.

___, «Ritos de delimitação e sacralização do espaço no nordeste tramontano», *Brigantia*, 13 (3-4), 1993.

___, «Mulas e fiadeiros: vestígios de ritos agrários desaparecidos», *A festa popular em Trás-os-Montes*, Bragança: Comissão Organizadora, 1995.

ALVES, Francisco Manuel, *Memórias históricas-arqueológicas do distrito de Bragança*, Bragança: reed. do Museu do Abade de Baçal, 1982.

DURAND, Gilbert, *Mito, símbolo e mitologia*, Lisboa: Editorial Presença, 1982.

___, *As estruturas antropológicas do imaginário*, Lisboa: Editorial Presença, 1989.

___, *A imaginação simbólica*, Lisboa: Ed. 70, 1993.

ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1957.

___, *Aspectos do mito*, Lisboa: Ed. 70, 1989.

___, *Imagens e símbolos*, São Paulo: Martins Fontes, 1991.

___, *Tratado da história das religiões*, Porto: Edições Asa, 1994.

___, *Mitos, sonhos e mistérios*, Lisboa: Edições 70, 2000.

___, *Ritos de iniciação e sociedades secretas*, Lisboa: Edições Ésquilo, 2004.

- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologie structurale*, Paris: Plon, 1958.
- ___, *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962.
- ___, *Mythologiques*, t. 1, *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.
- ___, *Les structures elementares de la parenté*, Paris: Mouton, 1967.
- ___, *Mythologiques*, t. 4, *L'homme nu*. Paris: Plon, 1971.
- ___, *Antropologie structurale deux*, Paris: Plon, 1973.
- ___, *La voie des masques*, Genève: Éditions Albert Skira, 1975.
- ___, *L'Identité*, (seminário interdisciplinar, 1974-1975). Paris: B. Grasset et Fasquelle, 1977.
- ___, *Le regard éloigné*, Paris: Libraire Plon, 1983.
- ___, *La potière jalouse*, Paris: Libraire Plon, 1985.
- ___, *De près et de loin*, Paris: Editions Odile Jacob, 1988.
- ___, *Des symboles et leurs doubles*, Paris: Plon, 1989.
- ___, *Mito e significado*, Lisboa: Edições 70, 1989.
- ___, *Olhar ouvir e ler*, Lisboa: Edições Asa, 1995.

MACIEL, Sofia Adriana, *A máscara de Ousilhão (Vinhais). Uma leitura antropológica e metafísica*, Vinhais: Edição do Gabinete de Arqueologia e Património da Câmara Municipal de Vinhais, 1998.

___, «Os máscaras de Rebordelo», *Vinhais Património*, 2, Vinhais: Edição do Gabinete de Arqueologia e Património da Câmara Municipal de Vinhais, 1999.

MARTINS, Firmino, *Folklore do concelho de Vinhais*, 2 vol., Vinhais: Edição da Câmara Municipal de Vinhais, 1987.

MAUSS, Marcel, *Sociologia e antropologia*, vol. I, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

___, *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Ed. 70, 1988.

OTTO, Rudolf, *O sagrado*, Lisboa: Edições 70, 1992.

PEREIRA, Benjamim, *As máscaras portuguesas*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1973.

RICOEUR, Paul, *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, Paris: Éditions Mouton, 1960.

___, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Editions du Seuil, s/d.

___, *Do texto à acção. Ensaio de hermenêutica II*, Rés-Editora.

ROCHA, Acílio S. E., «Linguagem e simbólico no estruturalismo de Lévi-Strauss», *Diacrítica*, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 1 (1), 1986.

___, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

___, «Hermenêutica e estruturalismo», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 46 (1), 1990.

___, «Pregnância lógica dos mitos. A via original de Lévi-Strauss», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 48 (4), 1992.

___, «L'anthropologie structurale entre universalisme et relativisme», in *L'homme et la réflexion*, Paris: Librairie Philosophique J. Verin, 2006.

___, «Entre natureza e cultura: o “Pensamento Selvagem”», *Revista Portuguesa de História do Livro* (nº comemorativo do centenário do nascimento de Claude Lévi-Strauss), 11 (22), 2008.

TABORDA, Vergílio, *Alto Trás-os-Montes*, Lisboa: Livros Horizonte, 1987.

VERNANT, Jean - Pierre, *Fíguas, ídolos, máscaras*, Lisboa: Editorial Teorema, 1991.

___, *O mito e a religião na Grécia Antiga*, Lisboa: Editorial Teorema, 1991.

2. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ALLEAU, René, *A ciência dos símbolos*, Lisboa: Edições 70, 2001.

ALLEN, Douglas, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris: Payot, 1982.

ALVES, Alexandra C. P. Doutel, AFONSO, Brígida M. Ferreira, SILVA, Carlos, *Um passeio por Rebordelo*, Bragança: Bringráfica, Julho de 1998.

BALANDIER, Georges, *Le désordre*, France: Fayard, 1988.

BARRERA, J. C. Bermejo, *Mitologia y mitos de la Hispania preromana*, II, Madrid: AKAL / UNIVERSITARIA, 1986.

BARTHES, Roland, *Elementos de semiologia*, Lisboa: Edições 70, 1989.

BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Editions Gallimard, 1976.

BENOIST, Jean-Marie, *La révolution structurale*, Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1975.

BOUCHARLAT, Jacques, *Magie, religion et folie*, Paris: Anthropos, 1991.

BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico*, Lisboa: Difusão Editorial, 1989.

BRITO, Joaquim Pais (coord.), *Portugal moderno: tradições*, Lisboa: Pomo, 1991.

___, *Retrato de aldeia com espelho*, Lisboa: Dom Quixote, 1996.

CAILLÉ, Alain (dir.), *Plus réel que réel: le symbolisme*. Ed. La Découverte, s / d.

- CAILLOIS, Roger, *O homem e o sagrado*, tr. de G. C. Franco, Lisboa: Ed. 70, 1979.
- CARO BAROJA, Julio, *Le carnaval*, France: Editions Gallimard, 1979.
- ___, *Los pueblos de España I*, Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- CARVALHO, Anselmo Ferraz, «Contribuições para o estudo da geografia de Portugal», *Memórias e Notícias*, 22, Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1948.
- CASSIRER, Ernest, *Ensaio sobre o homem*, Lisboa: Guimarães Editores, 1960.
- ___, *Esencia y efecto del concepto de simbolo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- ___, *Linguagem, mito e religião*, Rés, 1976.
- ___, *Filosofia de las formas simbólicas*, III, México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- COELHO, Adolfo, *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia em PortugalII*, Lisboa: Publ. Dom Quixote, 1993.
- COELHO, Eduardo Prado (coord.), *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. Lisboa: Portugália Editora, 1965.
- CUNHA, Tito Cardoso e, *Antropologia e filosofia. Ensaio em torno de Lévi-Strauss*, Coimbra: Almedina, 2002.
- DELEUZE, Giles, «Como reconhecer o estruturalismo», em *Francois Chatelêt História da Filosofia*, 8, Lisboa: Dom Quixote, 1983.
- DELRUELLE, Edouard, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Paris: Editions Universitaires, 1989.
- DESCARTES, René, *Discurso do método*, Introdução, versão e notas de Manuel dos Santos Alves, Lisboa: Universitária, Editora, 1990.

DESVEAUX, Emmanuel, *Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève: Editions Médecine et Hygiène, 2001.

DIAS, A. Jorge, *Ensaio etnológicos*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1961.

___, *Rio de Onor: comunitarismo agro-pastoril*, Lisboa: Editorial Presença, 1981.

DUBUISSON, Daniel, *Mythologies du XX.e siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Presses Universitaires de Lille.

DUFRENNE, Mikel, *Esthétique e philosophie*, 2, Paris: Éditions Klincksieck, 1976.

DUMÉZIL, Georges, *La religion romaine archaïque*, Paris: Payot, 1974.

___, *L'oubli de l'homme et l'homme des dieux*, Paris: Editions Gallimard, 1985.

ECO, Humberto, *O signo*, Lisboa: Editorial Presença, 1997.

FERNANDES, António de Oliveira, *Paul Ricoeur: sujeito e ética*. Braga: APPACDM Distrital de Braga, 1996.

FERNANDEZ, Manuel de Jesus Bento; PEREIRA, José Carlos Dias, *Bemposta. Monografia histórico-antropológica*, Mogadouro: Edição da Câmara Municipal de Mogadouro e da Junta de Freguesia de Bemposta, 2005.

FONTES, Manuel da Costa, *Early motifs and metaphors in a modern traditional pões: A fonte do salgueirinho*, Luso-Brazilium review, 1998.

___, *Duas novas orações criptojudáicas de Rebordelo*, Gávea-Brown Providence, Rhode Island.

GODINHO, Paula, «Ser rapaz, ir à festa», *Actas do Congresso, A festa popular em Trás-os-Montes*, Bragança: Comissão Organizadora do Congresso, 1995.

___, «Mordomia e reprodução festiva. O caso da festa dos rapazes», *Arquivos da Memória*, 4, 1998.

GRIMAL, Pierre, *Dicionário da mitologia grega e romana*, Lisboa: Difusão Editorial, s/d.

GUSTAVE, Michel; BINET, Joseph, «Pour une sémiologie du rite. Éléments de théorie et de méthode», *Arquivos da Memória. Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa*, (Ritos e sociedade), 4, Edições Colibri, 1998.

HEERS, Jacques, *Fêtes des fous et carnivals*, Paris: Fayard, 1983.

HÉNAFF, Marcel, *Claude Lévi-Strauss*, Paris: Éditions Pierre Belfond, 1991.

HORNILLA, Txema, *Zamalzain el chaman y los magos del carnaval vasco. Los ritos de iniciación*, Editorial Txertoa, 1988.

HUYGHE, René, *O poder da imagem*, Lisboa: Edições 70, 1986.

INSUELAS, João Baptista Lourenço, *Curso de patrologia: História da Literatura Antiga da Igreja*, Braga: «PAX», 1948.

ISIDORI, Sancti, «De ecclesiasticis officiis», *corpvs christianorvm: series latina*, (CXIII). Brepols: Editores Pontific II, 1989.

IZARD, Michel et SMITH, Pierre, *La fonction symbolique*, Paris: Editions Gallimard, 1979.

JÚNIOR, J. R. dos Santos, *O Careto de Valverde, o Chocalheiro de Vale de Porco e as suas máscaras de pau*, em Congresso Nacional de Ciências da População, II, Porto: Imprensa Portuguesa, 1940.

KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, Paris: P.U.F., 1965.

LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris: Seuil, 1966.

LALANDE, André, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, II, Porto: Rés Editora, s/d.

LEROI-GOURHAN, André, *As religiões da pré-história*, Lisboa:Edições 70, 2001.

LIMA, Mesquitela, *Antropologia do simbólico*, Porto: Ed. Presença, 1983.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto, *A concepção da etnologia em António Jorge Dias*, Braga: publ. Faculdade de Filosofia, 1984.

MACIEL, Sofia Adriana, «Caminhos do imaginário», *Vinhais, Terra e Gentes*, Vinhais: Escola Secundária de Vinhais, 1993.

MACIEL, Tarcísio (coord.), *Vinhais terra e gentes*, Vinhais: Escola Secundária de Vinhais, 1993.

MAERTEUS, Jean-Thierry, *Le masque et le miroir*, Paris:Aubier Montaigne, 1978.

MARQUES, J. J. Dias, «Romances dos concelhos de Bragança e Vinhais», *Brigantia*, 7, Bragança, 1987.

MARTINS, João Vicente, *Festas cíclicas tradicionais de Inverno em Moimenta*, in Actas do Congresso, Bragança, 1995.

MENÉNDEZ, Ana González *et al*, *As mais belas máscaras venezianas...e de todo o mundo*, Lisboa: Editor Ediber, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.

MERQUIOR, José Guilherme, *L'esthétique de Lévi-Strauss*, France: Croisées, 1977.

MUÑOZ, Maria del Carmen, AFONSO, Belarmino, «Folclore musical da

Lombada», *Brigantia*, 9 (3-4), Bragança, 1989.

NIETZSCHE, Frederico, *A origem da tragédia*, Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga, *Festividades cíclicas em Portugal*, Lisboa: Dom Quixote, 1984.

O'NEIL, Brian Juan, *Proprietários, lavradores e jornaleiros*, Lisboa: Dom Quixote, 1984.

PALMEIRIM, Manuela, «*As duas faces de Ruwej: Da ambiguidade no pensamento simbólico dos aruwund (Lunda)*», *Antropologia dos Tshokwe e Povos Aparentados, Colóquio em homenagem a Marie-Louise Bastin, (1999)*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003.

___, «*Objecto de arte...ou a arte do Objecto?*», *O eterno feminino, emoção e razão. A mulher na arte africana*, Porto: Câmara Municipal de Esposende, 2006.

PATRÍCIO, Manuel Carlos, «*O dia-a-dia dos anos 50 numa aldeia de Vinhais*», in *Vinhais, Património*, 2, Ed. Câmara municipal de Vinhais, 2000.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Estudos de história da cultura clássica*, I vol., 6º ed., Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

PIMENTA, Alberto, BARROS, E., BARRENTO, J., CENTENO, Y. K., *A (más) cara diante da cara*, Lisboa: Editorial Presença, 1982.

PINTO, J. F. Madureira, «*Elementos de análise sociológica da festa*», *Vértice*, Editorial Caminho, Julho 1990.

PLATÃO, *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra: Livraria Minerva, 1998.

RIBEIRO, Orlando, LAUTENSACH, H., DAVEAU, S., *Geografia de Portugal*, I.

A posição geográfica e o território. III, O povo português. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1987.

ROCHA, F. M, «A festa popular em Trás-os-Montes: festas do Natal em Parada de Infanções», *Actas do Congresso*, Bragança, 1995.

RODRIGUES, Daniel José, *O Rio donorense: lendas folklore.* Bragança: Ed. Junta Distrital, 1973.

ROSOLATO, Guy, *Essais sur le symbolique*, Paris: Editions Gallimard, 1969.

SANTALÓ, C. Álvarez, BRUXÓ, Maria Jesús y BECERRA, S. Rodrigues (coords.), *La religiosidade popular: antropologia e história, I.*, Barcelona: Editorial del Hombre, 1989.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de linguística geral*, Lisboa: Dom Quixote, 1992.

SCHMITT, Jean-Claude, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, France: Éditions Gallimard, 2001.

SILVA, M. J. V. B. Marques, «Norma e desvio: comportamentos e atitudes face ao sagrado na diocese bracarense», *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga: Congresso Internacional, Actas*, vol. II. Braga: Fac. de Teologia, UCP, 1990.

TESTART, Alain, *Des mythes et des croyances, esquisse d'une théorie générale*, Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

THIOLLIER, M. - M., *Dicionário das religiões*, Porto: Editorial Perpétuo Socorro, S/D.

TITIEV, Mischa, *Introdução à antropologia cultural*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

TIZA, António Pinelo, *Inverno mágico*, Lisboa: Ésquilo, 2004.

TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989.

TURNER, Victor, *El proceso ritual*, Madrid: Taurus, 1988.

UPJOHN, Everard M., WINGERT, P. S., MAHLER, J. G., *História mundial da arte: 6 artes primitivas e arte moderna*. Lisboa: Enciclopédia de Bolso Difel, s/d.

VÁRIOS AUTORES, «Claude Lévi-Strauss, Une anthropologie «bonne à penser; Le conflit des interprétations; au-delà des querelles sur l'humanisme et l'anti-humanisme», *Esprit*, Janvier, 2004.

___, «A festa», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa*, 17, Edições Colibri, 2005.

VASCONCELOS, José Leite de, *Tradições populares de Portugal*, Lisboa, 1882.