

# Festas, Criatividade Social e Utopias na Raia do Baixo Alentejo

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.73.2>

**Dulce Simões**

Instituto de Etnomusicologia – Centro de Estudos em Música e Dança, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal  
<https://orcid.org/0000-0001-8236-0234>  
masimoes@fcsh.unl.pt

## Resumo

Nas sociedades contemporâneas, as festas são espaços de subversão organizada para os quais convergem relações interpessoais e representações culturais que refletem tensões e ambiguidades sociais. Orientadas para a reprodução de imaginários culturais, promoção turística e divertimento lúdico que funcionam como escapismo à insatisfação e opressão da vida quotidiana, combinam dialeticamente resistência ativa de afrontamento ao poder e aos esforços reguladores do Estado e da igreja. As festividades cíclicas são parte integrante da existência humana, estão ligadas à totalidade das relações comunitárias que entrelaçam as memórias e os significados culturais em narrativas que reforçam o sentido do comum e o desejo de mudança. As romarias e as festas carnavalescas estimulam a imaginação e a criatividade social para além dos possíveis; são tempos de libertação e de utopias. As utopias estão presentes nos paradigmas da transposição de fronteiras, na mística e na música, como motores do ainda-não, como substância do mundo e da humanidade. O meu argumento fundamenta-se no princípio da esperança de Ernst Bloch (1954/2005). De uma esperança encontrada no limiar da insatisfação humana, na procura de um futuro melhor, que encontra nas festas o tempo-espaço privilegiado de criação e antecipação dos possíveis.

## Palavras-Chave

festas, imaginários, criatividade, utopias, raia do Baixo Alentejo

## O Ser e o Sentir do Tempo Festivo (ou as Festas Como Horizontes de Esperança)

As festas são parte integrante da existência humana e constituem a totalidade das relações comunitárias que integram as memórias, os costumes, as tradições e os significados culturais em narrativas que reforçam o sentido do comum e o desejo de mudar o mundo. Orientadas para a reprodução de imaginários culturais, promoção turística ou divertimento lúdico, as comunidades aspiram através das festas a uma nova ordem social e encerram a gênese de outro sistema classificatório, idealizado na permanente utopia da liberdade, da igualdade e da abundância (Bakhtin, 1965/2002). Ligadas a uma conceção transitória do tempo, são espaços de libertação e de subversão organizada, em que as pessoas participam e se reconhecem como construtoras do real. Situadas entre a continuidade e a mudança, as festas permitem o imaginário do retorno ao informal. São manifestação institucionalizada de uma configuração cultural reafirmada, renovada e instaurada como inédita. Nas festas convergem um número diversificado de relações interpessoais e um conjunto de representações culturais que refletem as experiências e expectativas de homens e mulheres que imaginam futuros possíveis. O imaginado atua socialmente em formatos performativos, como produto indivisível do ideal e do material, que em graus variados é partilhado, comunicado e interiorizado coletivamente (Godelier, 2015).

No contexto rural e fronteiriço, sobre o qual incide a minha investigação, as festas estimulam a imaginação e a criatividade social, imprimem energia nas comunidades e alargam os horizontes de esperança como espaços privilegiados de produção de utopias (Simões, 2022). O meu argumento fundamenta-se no princípio da esperança de Ernst Bloch (1954/2005). De uma esperança encontrada no limiar da insatisfação humana, na procura de um futuro melhor. O autor traçou um mapa das vicissitudes da esperança, desde as vivências quotidianas até às formas culturais e às utopias filosóficas e políticas, alegando que os indivíduos são seres incompletos, animados pelo sonho em alcançarem uma vida melhor, e é com base neste ideal que sustentam as utopias e os projetos que constroem. A existência de um ainda-não, consciente, é a condição essencial para o nascimento do novo, porque todas as utopias sociais, as obras de arte e as invenções científicas e tecnológicas nasceram da vontade revolucionária de “melhorar o mundo”, diz-nos Bloch (1954/2005, pp. 96–97). Embora o espírito utópico pareça divorciado da realidade atual, deixa sempre margem para a crítica do presente, por possuir o desejo explícito de mudança. A esperança num mundo melhor funciona como um instrumento objetivo, profundamente humano, que permite superar o medo e transcender o real, ao superá-lo. A esperança concreta tem raízes antropológicas nas carências humanas, na fome e no sonho. A fome, como pulsão básica, pode conduzir à construção de uma sociedade de abundância e bem-estar; o sonho, de-olhos-abertos, permite lançar-nos para o futuro, na busca do que não existe, mas poderá existir (Bloch, 1954/2005). O sonho de-olhos-abertos é o lugar da antecipação dos possíveis, que não se esgota em uma realização qualquer, e estimula constantemente a ação dos homens e das mulheres que constroem o futuro com as experiências e os legados do passado. A esperança de um futuro melhor não

é uma espera passiva, dá-se através de construções, em que o passado e o presente contribuem para o surgimento do novo, como produto da ação coletiva. Em toda a história da humanidade encontramos sinais e vestígios do utópico, da concretização de “sonhos de olhos abertos”, nas revoluções, nas invenções científicas e tecnológicas, nas obras de arte, e nas “imagens-desejo” reveladas em todos os momentos de libertação e de emancipação humana. As festas operam nas sociedades como “imagens-desejos”, suscetíveis a idealizações utópicas, que se tornam viáveis no tempo da conceção e da celebração coletiva. O desejo da melhor festa funciona como o sonho acordado de indivíduos e grupos, intervenientes, protagonistas e criadores de um tempo de exceção, que se lhes apresenta como um campo de possibilidades. A rutura no quotidiano instaura o tempo de liberdade, que estimula a imaginação e a criatividade social, robustece as relações de interdependência, imprime energia nas comunidades, e entretece os saberes legados do passado com o desejo do novo. Nas festas observadas, os sons da liberdade e das utopias fazem-se ouvir tanto nas danças carnavalescas como nos rituais das romarias, em desejos explícitos de igualdade, de abundância e transposição das fronteiras, como motores do ainda-não, que projetam a estrela da esperança no “aqui e agora” da celebração, transitória, mas possível.

## Estudantinas da Amareleja: “Era uma na Caixa, e Outra na Racha”!

“Não podemos entender/ a razão de tanta guerra./ Quando é que o homem faz,/ um exército de Paz,/ para as crianças da terra?” (Simões, 2017, 00:08:52).

A Amareleja é uma freguesia do concelho de Moura (Baixo Alentejo) com uma área de 108,34 km<sup>2</sup> e 2.029 habitantes (Instituto Nacional de Estatística, 2021), limitada a norte pela freguesia da Granja (Mourão-Alto Alentejo), a sul pelo concelho de Barrancos e a este pela povoação espanhola de Valencia del Mombuey (Badajoz). Na década de 1940 foi a maior aldeia portuguesa, com 9.000 habitantes que se dedicavam à produção de trigo, vinha, oliveira e criação de gado. A partir da década de 1950, o êxodo rural para a área metropolitana de Lisboa esvaziou a aldeia de gente e de sonhos. A Revolução de Abril instaurou um tempo novo e alargou os horizontes de esperança. O sonho “da terra a quem a trabalha” tornou-se realidade nos campos do sul (Baptista, 2001; Soeiro, 2013), com a criação de cooperativas e unidades de produção que asseguraram o trabalho e o desejo de futuro. O poder autárquico, democraticamente eleito, tentou satisfazer as necessidades da população, no fornecimento de água canalizada e saneamento básico, na construção de infantários, centros de dia, bibliotecas e campos desportivos. Em 1986, a adesão de Portugal à Comunidade Europeia condicionou os destinos da terra, e as transformações na agricultura, com o progressivo esgotamento de bens comuns e a produção agrícola intensiva, traduziram-se na mercantilização da cultura e da natureza como espetáculo e lazer (Laffon, 1996). Em territórios envelhecidos, desertificados e economicamente desarticulados, as autarquias tentaram resistir ao fenómeno identificado pelos diagnósticos socioeconómicos europeus por meio da “revitalização festiva” (Boissevain, 1992). Em 1992, a junta de freguesia promoveu o primeiro concurso de danças/estudantinas para emblematizar as práticas

carnavalescas, num modelo que procurava exibir a herança cultural como atrativo turístico. Emblematizar as danças carnavalescas como atrativo turístico, depois de décadas em que quase desapareceram, foi uma maneira de as salvar e de agregar a comunidade em torno de uma prática cultural que aspira a um futuro possível.

A coreografia das danças carnavalescas sugere influências das estudantinas académicas, que a partir do século XIX faziam digressões pelo país. Em 1884, um grupo da Universidade de Coimbra organizou uma digressão do Minho ao Algarve e foi recebido em festa no Alentejo. Em diversas localidades beneficiaram da hospitalidade dos familiares, proprietários rurais, que asseguraram a “comida, alguns confortos e guarida” (*Correspondência de Coimbra*, 1884, p. 2). O sucesso alcançado por estes agrupamentos estudantis estimulou a imaginação de diferentes grupos sociais, que se apropriaram do modelo e o democratizaram (Coelho et al., 2012; Marques, 2019). Os estudantes adotaram, então, o termo “tuna” para se diferenciarem, como no caso da Estudantina Académica de Coimbra a partir de 1890 (Marques, 2019). Mas as estudantinas populares e as tunas académicas obedecem a um mesmo formato performativo e instrumental. Os instrumentos utilizados são cordofones e percussão ligeira (pandeiretas, bombos, caixas, castanholas e acordeão). As diferenças mais significativas verificam-se no vestuário, no colorido dos adornos e nos repertórios musicais (Figura 1).

No Alentejo, as estudantinas carnavalescas fixaram-se nos concelhos raianos de Barrancos e Moura, e aí se mantêm mais ou menos revitalizadas. No passado eram formadas por grupos de trabalhadores rurais que percorriam as ruas na terça-feira gorda, exibindo-se nas praças e frente às casas de amigos dispostos a oferecerem um petisco. O tocador de harmónio continua a ser um elemento essencial, que faz ouvir uma música ritmada, de compassos binários, fácil de entrar no ouvido. Dois ou três elementos mascarados ocupam o centro da roda, caricaturando as situações que os versos das cantigas relatam. Durante a ditadura, os versos das estudantinas passaram pelo crivo das autoridades administrativas e policiais, por serem a voz dos

*“A coreografia das danças carnavalescas sugere influências das estudantinas académicas”*

Dulce Simões



**Figura 1**  
Estudantina de Carlos Prazeres, 2015.  
Créditos. Dulce Simões.

subalternos. No espaço público só eram cantados os autorizados, mas os participantes recorriam ao “discurso escondido” como estratégia de resistência (Scott, 1985): “era uma na caixa, e outra na racha!”, dizem os mais idosos. As cantigas contrariavam a visão do mundo “naturalizada” e revelavam um pensamento utópico disfarçado de forma alegórica, como declaração explicitamente revolucionária dos subalternos conceberem a negação da ordem social dominante.

A institucionalização das danças carnavalescas em 1992 obrigou à inscrição dos grupos participantes, e as mulheres conquistaram o espaço público. A Estudantina de Hortense Lameiras traz no lastro as conquistas da Revolução de Abril, na participação e intervenção efetiva das mulheres na vida política, social e cultural das suas comunidades. Em 1992, a junta atribuiu prémios monetários aos grupos participantes, sujeitando-os à avaliação de 16 jurados. Em 1994, resolveu premiar os três primeiros grupos classificados e estabelecer um roteiro pela vila, com locais de atuação obrigatória em que eram avaliados por oito jurados. Os procedimentos foram contestados e a junta passou a atribuir uma verba a todos os agrupamentos (150€) e a oferecer um jantar no final do desfile de terça-feira gorda. Os participantes das estudantinas de hoje afirmam-se como protagonistas intemporais de um passado que aspira ao futuro e à transformação da sociedade, por meio da linguagem do corpo, do discurso de resistência à versão oficial do mundo, do espírito ambivalente e regenerador, da alegria e da abundância na celebração da vida coletiva. Os grupos de ambos os sexos e de diferentes faixas etárias estão ligados por laços de parentesco e relações de vizinhança, e todos evocam algum familiar com o qual se estrearam em criança para reivindicarem a continuidade das danças carnavalescas como herança cultural.

Os saberes musicais e poéticos, aliados à imaginação, fazem do processo criativo um tempo de partilha entre iguais. As músicas escolhidas apontam para melodias popularizadas nos média, sobre as quais criam os versos apropriados às sequências ensaiadas. Os instrumentos musicais são violas de cordas de nylon, acordeões, sopros, zambombas, pandeiretas e castanholas. As melodias de suporte aos versos e os instrumentos musicais utilizados podem ter mudado com as épocas e os gostos, mas a dimensão cíclica e o tipo de encenação sugerem a reinvenção do mundo. As estrofes poéticas incidem nos problemas da região, no desemprego, nas promessas eleitorais não cumpridas, nas falsas expectativas criadas pelos cursos de formação profissional e nos subsídios da União Europeia para os jovens agricultores que nada produzem. Os trajes apresentados correspondem a uma indumentária alegre e popular, os lenços garridos constituem uma nota de distinção e introduzem uma rutura no vestuário quotidiano (Figura 2).

Na manhã de terça-feira gorda, a festa começa no lugar dos Barranquinhos, no extremo da vila, e termina no Regato, o coração da vila. Os grupos percorrem as ruas e os vizinhos assomam-se às janelas e às portas para partilharem da crítica social. A crítica social traz ao julgamento público as falsas promessas eleitorais, as alterações de valores e a perda de direitos sociais que cada grupo reordena a partir de uma visão do mundo partilhada, articulando as suas próprias realidades com as mensagens poderosas do mundo global da “sociedade do espetáculo” (Debord, 1967/1995). Em

2014, a estudantina de Carlos Prazeres denunciava o desemprego e a emigração dos jovens: “porque em Portugal, já não há esperança/ se tudo abalar, temos que ir cantar, a dança na França” (Simões, 2014a, 00:00:44). Outras estudantinas desconstruíam a “sociedade do espetáculo” a partir de casos mediáticos: “o caso Sócrates”, “o terrorismo”, “a intolerância religiosa” e programas televisivos como *A Casa dos Segredos*. Os meios de comunicação social, principalmente a televisão, tentam formatar os imaginários através de dramatizações e acontecimentos onde cabem artistas e políticos. No contexto carnavalesco, as figuras mediáticas são destituídas das suas funções e posições sociais para surgirem em situações caricatas que desafiam o riso coletivo. Ao longo do percurso, os grupos são recebidos em associações e em casas de amigos e familiares, que lhes oferecem comidas e bebidas.

Ao final da tarde, os grupos concentram-se junto à igreja matriz com os agrupamentos das localidades vizinhas, para atuarem no desfile frente à junta de freguesia, nas 4 Esquinas (antiga praça de jorna) e no Regato, onde os forasteiros e os amigos os aguardam com entusiasmo (Figura 3).

Na última década, a festa da Amareleja atraiu grupos das povoações da Granja, Safara, Santo Amador e Santo Aleixo da Restauração, que no passado reuniam localmente diversas estudantinas. Os amarelejenses caracterizam as danças carnavalescas dos vizinhos de “folcloristas”, para reafirmarem a autenticidade das suas. Mas todos os intervenientes preservam o espírito ambivalente e regenerador da vida social, e a alegria como sentido mágico da celebração coletiva. As forças carnavalescas invadem e renovam o espaço público com ideias utópicas e encenações copiosas, ativam a imaginação, e abrem um campo infinito de possibilidades para pensarmos que outro futuro é possível.

*“Os trajes apresentados correspondem a uma indumentária alegre e popular”*

*Dulce Simões*



**Figura 2**  
Estudantina de António Estevão, 2014.  
Créditos. Dulce Simões.



### Romarias Transfronteiriças: Santo Isidoro É Namorado da Senhora das Pazes

“As fronteiras constituem espaços – e lugares – de produção cultural, onde são criados vários significados e, ao mesmo tempo, destruídos. A fronteira não é uma entidade estática, é algo que está constantemente a ser construído (e reconstruído) de várias maneiras” (Kavanagh, 2009, p. 155).

As populações raianas continuam a partilhar realidades comuns, de transmissão e conservação da memória coletiva, através de celebrações e performances mais ou menos ritualizadas (Connerton, 1989/1999). Nas romarias, a fronteira é ciclicamente ressignificada por rituais e símbolos que perpetuam e renovam as relações sociais e o relato histórico a que se reportam (Hernández et al., 1999). As construções simbólicas, socialmente estabelecidas, entrelaçam maneiras de pensar, sentir, festejar e imaginar o mundo, e repõem o movimento das vidas que as compõem, como no caso das romarias de Vila Verde de Ficalho e de Rosal de la Frontera. Vila Verde de Ficalho é uma freguesia do concelho de Serpa (Baixo Alentejo) com uma área de 105,03 km<sup>2</sup> e 1.257 habitantes (Instituto Nacional de Estatística, 2021), situada a 30 km da sede de concelho e a 7 km da povoação espanhola de Rosal de la Frontera, município da província de Huelva (Andaluzia) com uma área de 210 km<sup>2</sup> e 1.682 habitantes (Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía, 2021). Em Vila Verde de Ficalho, a romaria em honra da Nossa Senhora das Pazes está ligada à aparição de uma figura

**Figura 3**  
Estudantina de  
Hortense Lameiras,  
2017.  
Créditos. Dulce Simões.

sobrenatural, que restabeleceu a concórdia num confronto militar pela conquista territorial da fronteira luso-espanhola. No século XVI foi edificada uma ermida no local da aparição, que se tornou um lugar de devoção e peregrinação de portugueses e espanhóis. No século XVIII, a criação da festa deveu-se ao cumprimento de uma promessa da segunda condessa de Ficalho, na sequência de uma contenda entre os seus filhos e os fidalgos de Aroche/Huelva (Machado, 1980). Em Rosal de la Frontera (Huelva, Andaluzia), a romaria em honra de Santo Isidoro (venerado em diversas povoações portuguesas, espanholas e da América Latina) foi criada em 1942 pelo pároco local, para unir uma população fraturada pela Guerra Civil (1936–1939) e a repressão franquista (Figura 4).

A construção social e institucional do santo, como humilde lavrador, nascido numa família de cristãos mozárabes, remete-nos para o século XVII e para a necessidade da coesão religiosa de Madrid, a nova capital do império hispânico que à época albergava a corte e um grupo heterogéneo de habitantes e forasteiros, cristãos e muçulmanos (Zozaya Montes, 2011).

As romarias são celebrações religioso-populares em honra de santas/santos, abrangendo missas e procissões que têm lugar nas vilas e no campo junto às ermidas, duplicadas de festas profanas em que coexistem elementos cristãos e mágicos, cerimoniais e festivos, num caleidoscópio extremamente variado e complexo (Oliveira, 1995). Este tipo de festividade inscreve-se nas práticas de religiosidade popular, orientadas para a devoção, o divertimento lúdico e a consumação individual e coletiva. Geradoras de sentido, inspiradoras de atividades coletivas, de comunicação e participação, combinam

*"A romaria em honra de Santo Isidoro foi criada em 1942 pelo pároco local, para unir uma população fraturada pela Guerra Civil e a repressão franquista"*  
Dulce Simões



**Figura 4**  
Procissão de Santo Isidoro sem padre, 2014.  
Créditos. Dulce Simões.



dialeticamente uma resistência ativa “de afrontamento do Estado e da Igreja e dos seus esforços reguladores de captura e domesticação” (Sanchis, 1997, p. 374).

A organização das romarias compete a uma *hermandad* (irmandade) e mordomia (no lado espanhol) e a uma comissão de festas (do lado português), constituídas por homens e mulheres de diferentes idades e condição social que têm a seu cargo a conservação das ermidas e providenciam a decoração dos altares e dos andores dos santos, que ao longo do ano organizam eventos e peditórios para angariarem fundos para contratarem os músicos, as diversões e o fogo de artifício para as festas. A maioria dos organizadores das romarias da Senhora das Pazes e de Santo Isidoro não residem em Ficalho nem em Rosal, trabalham e estudam nas cidades mais próximas, ou nas capitais dos respetivos países, estando alguns emigrados em países europeus. Mas a distância não os impede de idealizar e contribuir com os seus saberes e redes de relações para as festas, embora sejam os residentes que criam e asseguram ao longo do ano as atividades lúdicas para a angariação de fundos.

As dimensões religiosas e profanas de ambas as romarias estão ligadas a lugares que têm o poder de estimular imaginários, no sentido existencial e fenomenológico do termo. Nas sequências rituais observadas encontrei um mapeamento de espaços que deixam de estar relacionados com a vida quotidiana das populações para se transformarem em lugares com significado.

O lugar designado por “Azinheira dos Guiões”, situado no limite da vila de Ficalho junto à estrada internacional, adquire no contexto festivo um significado identitário e relacional, através do cerimonial de recebimento da comissão de festas de Ficalho aos grupos de festeiros das povoações vizinhas e da *hermandad* de Santo Isidoro. A azinheira centenária que nomeou o lugar já não existe, exceto na memória coletiva, e o espaço é hoje ocupado por um posto de gasolina e um restaurante com parque de estacionamento, que preenchem as necessidades das populações.

Em Rosal de la Frontera, a comissão de festas de Ficalho é recebida no “lugar da aduana”, que marca o limite da vila e recorda o poder do Estado na fronteira. A alfândega foi desativada com a abertura das fronteiras em 1992 e o espaço foi reabilitado como posto de controlo da polícia de trânsito. Em ambos os rituais de recebimento, as mulheres e os homens sustentam os guiões dos santos, em silêncio ajoelham-se frente a frente, em sinal de reverência, e tocam os guiões dos santos em sinal de cumprimento. Em seguida levantam-se lentamente, e trocam palavras e gestos afetuosos que renovam as relações sociais das comunidades presentes (Figura 5).

Desta forma, os cerimoniais atribuem sentido às comunidades como uma espécie de autobiografia coletiva representada numa metanarrativa (Connerton, 1989/1999).

Aos cerimoniais seguem-se os cortejos até aos centros das vilas, que integram todos os participantes numa “comunidade de partilha” (Rancière, 2000/2005) definida pela distribuição de espaços, tempos e tipos de atividade que determinaram a maneira de um coletivo expressar desejos e sonhos comuns. Em Ficalho, o desfile de 2014 foi encabeçado por um grupo de bombos que anunciava estrondosamente a chegada

dos guiões convidados, seguido dos sons da fanfarra que ressoavam nas ruas. A passo lento prosseguiram os membros da comissão de festas e os festeiros vizinhos, com os respetivos estandartes dos santos e, por último, os músicos da banda filarmónica imprimiam brilhantismo e solenidade ao cortejo.

Os residentes assomaram-se às portas e janelas, interrompendo os afazeres quotidianos, e alguns acompanharam os participantes até ao largo da igreja matriz, onde os dirigentes associativos e os representantes autárquicos saudaram os convidados. Em Rosal de la Frontera, o desfile até à igreja matriz foi encabeçado por um grupo de tamborileiros, e a sonoridade campestre das flautas e tamborins ressoava pelas ruas, atrás seguiam os membros da *hermandad* com os pendões de Santo Isidoro e logo os representantes da comissão de festas de Ficalho com o guião da Senhora das Pazes. Ao longo do percurso, o santo lavrador foi saudado entusiasticamente por residentes e forasteiros de todas as idades que aguardavam o momento de se juntarem ao cortejo, cantando sevilhanas ao som de pandeiretas. A alegria festiva completou-se com a exibição de canto e dança frente à igreja, unindo as vozes e os instrumentos de todos os participantes (Figura 6).

No interior da igreja, durante a cerimónia religiosa, que antecedeu a romagem à ermida no campo, o coro romero ofereceu aos vizinhos um cântico unificador: “que bonito quando chega/ o vizinho Portugal/ com a sua Senhora das Pazes/ como sinal de amizade./ Conselheiro Santo Isidoro/ o cônsul da amizade/ de sentir-nos tão unidos/ como rosas de um Rosal” (Simões, 2014d, 00:00:28).

*“A azinheira centenária que nomeou o lugar já não existe, exceto na memória coletiva”*

Dulce Simões



**Figura 5**  
Cerimonial na “Azinheira dos Guiões”, 2014.  
Créditos. Dulce Simões.



As ermidas no campo, situadas na periferia dos espaços civilizacionais das vilas são lugares liminares de religiosidade popular, lugares alternativos ao universo sagrado, representativos de uma religiosidade não institucional. As romagens às ermidas fazem-se em galeras e carroças engalanadas de flores, de burro, a cavalo, ou a pé, conforme as possibilidades económicas e as promessas de cada participante. A romaria de Santo Isidoro celebra-se junto à ribeira de Alcalaboza, a 8 km da vila, e ao longo do caminho fazem-se várias pausas junto a ribeiras, para descanso dos romeiros e para refrescar os animais. Entre cantos e danças, comidas e bebidas, em estreita relação com a natureza, os romeiros repõem as energias e retomam o caminho até à ermida. Na ermida, o andor de Santo Isidoro é repleto de oferendas de flores, e o santo louvado com cânticos populares. No dia seguinte, realiza-se a missa campestre, celebrada pelo pároco e cantada pelo coro romero, e a procissão pelo recinto da ermida completa os rituais religiosos. E, por último, o farto repasto oferecido aos romeiros, pelos mordomos, cumpre o desejo da igualdade e da abundância, no aqui e agora do tempo festivo.

Na ermida da Senhora das Pazes realiza-se a missa campal e a procissão, manifestam-se crenças e sentimentos em atos de devoção, trocas de promessas e oferendas de velas e flores. Terminados os rituais religiosos, as famílias reúnem-se em grupos, algumas interpelam e convidam os forasteiros, partilham comidas e bebidas numa alegria plena e crescente. Ao longo da tarde, a música, a maior de todas as utopias, transporta os sons da liberdade no rebombar de tambores, em acordes de guitarras, nas melodias das flautas, e nos cantos alentejanos e andaluzes que se misturam para despertarem os sentidos e libertarem os corpos (Simões, 2014b; Figura 8).

**Figura 6**

Receção frente à igreja de Rosal, 2014.

*Créditos.* Dulce Simões.

Os participantes de ambas as romarias têm diferentes línguas e referentes culturais, mas o discurso coincide no que é essencial à “comunidade de partilha”. São Neves, membro da comissão de festas de 2014, tentou explicar-me o significado que atribuía ao ritual entre Santo Isidoro e a Senhora das Pazes: “é único, difícil de explicar, porque ali não há idades, não há raças, não há nacionalidades, há uma entrega, uma dedicação, uma união”.

Glória Charca, uma das mordomas de Rosal, enfatizava a relação amorosa entre os santos: “dizem as sevilhanas que Santo Isidoro é namorado da Senhora das Pazes, apaixonado da Senhora das Pazes [risos]. É um encontro entre dois países, e uma amizade bonita entre dois países, entre Rosal e Ficalho”. Juan António Fuentes, que todos os anos vem de Huelva para participar na romaria de Rosal, entende a relação entre os santos como “uma relação transfronteiriça muito bonita, algo novo, que antigamente, e historicamente, não se sentia, era tudo ao contrário, era bélico, e agora é paz, amizade e harmonia”.

Para Maria Isabel García, sua companheira, é “como uma maneira de unir dois povos, temos discursos diferentes, mas vivemos a festa da mesma maneira”. António Neves, membro da comissão de festas de Ficalho de 2014, encontra nesta relação festiva “uma ligação muito humana, que tem a ver com a Humanidade, isto devia reverter era para tudo, para não haver guerras, diferenças e distinções de raças” (Simões, 2014c, 00:01:28). Nesta sintonia, é ao nível do recorte sensível dos imaginários culturais, estabelecidos na relação entre as pessoas, e destas com os seus lugares de pertença, mediadas por entidades religiosas politicamente construídas, que se expressam os desejos de um mundo melhor. Nas romarias, a história cristaliza-se em rituais e mitos unificadores, continuamente reelaborados e ornamentados de aspetos cerimoniais e lúdicos. E o tempo festivo e excecional, em que o curso ordinário e quotidiano das vidas é suspenso, reforça o sentido do comum e a utopia de um mundo sem fronteiras.

*"Na ermida da Senhora das Pazes realiza-se a missa campal e a procissão, manifestam-se crenças e sentimentos em atos de devoção..."*

*Dulce Simões*



**Figura 7**

Cortejo da Nossa Senhora das Pazes, 2014.

*Créditos. Dulce Simões.*



## A Reinvenção do Mundo É “Aqui e Agora”

Nas festas carnavalescas, os participantes são os protagonistas intemporais de um passado que aspira ao futuro e à transformação da sociedade, por meio da linguagem do corpo, do discurso de resistência à versão oficial do poder, da alegria e da abundância como substância do mundo e da humanidade. As suas declarações públicas desafiam o riso universal, alegre, burlão e sarcástico, que liberta e renova (Bakhtin, 1965/2002). O humor atua socialmente com uma luminosidade que penetra nos sonhos acordados, dando-lhes a clareza suficiente para iluminar a imaginação, para que “o ainda não” seja possível e não caia no esquecimento. As danças carnavalescas não alteram a ordem social, mas adquirem o sentido de insurreição, de revolta, de negação do poder, como práxis contra-hegemónica firmada na utopia, e na alegria essencial à existência humana. Nelas projetam-se visões do mundo e de futuro, que funcionam tanto como diagnóstico do presente como incentivo para as pessoas pensarem a possibilidade de um mundo melhor.

No caso das romarias da Senhora das Pazes e de Santo Isidoro, as celebrações são apreendidas como “totalidade significativa” e história partilhada, mediadas por relações entre as pessoas e os santos. As significações atribuídas às festas restituem o movimento das vidas que as constituem, como um processo através do qual “questionam a modernidade e reagem frente a uma manifestação tradicional” (Sanchis, 1997, p. 16). Em ambas coexistem elementos religiosos e profanos, cerimoniais e lúdicos, num caleidoscópio extremamente variado e complexo. Os santos constituem-se como

**Figura 8**  
Romaria de Ficalho,  
2017.  
Créditos. Dulce Simões.

elementos unificadores das comunidades, geradores de sentido, de comunicação e de participação. Entre o passado e o presente, entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular, entre o Estado e a igreja, intervém uma “estrutura de compatibilidade” que implica que as romarias se tenham conservado no interior de um conjunto mítico-ritual cristão, como instituição mediadora da mudança e como um lugar de permanência e continuidade. Este quadro conceptual e estrutural compreende os símbolos do retorno e do futuro desejado, nas suas formas e graus de efetividade, quer pelos significados atribuídos aos santos, que cumprem a desejada harmonia entre os povos, quer por experienciarem coletivamente o sonho acordado de um mundo sem fronteiras.

As festas fazem parte de uma herança cultural, misturada com desejos e sonhos que repousam sobre a memória coletiva, que as legitima, e a imaginação, pela qual se concretizam. Memória e imaginação são da mesma substância: uma vinda da brisa do passado, e a outra dando-se à brisa do presente e do futuro (Vieira, 2020). Se a memória conserva e reproduz a experiência, a imaginação altera e anuncia o “ainda não”, no seu papel insurrecional de infiltrar na própria memória o desejo do devir.

Os pensamentos utópicos que transportam podem ser impercetíveis aos olhos dos forasteiros, mas abrem visibilidades desconhecidas e percursos ignorados, que a bem dizer se tornam indispensáveis para compreendermos o ser e o sentir do tempo festivo. A imaginação e a liberdade revelam-se em formatos performativos, em ícones, cores, alegorias, gestualidades e afetos que preenchem a existência humana. À ideia de liberdade preside a ideia da felicidade. Da felicidade de estar vivo, em harmonia com os outros e com a natureza, sem privações, de poder cantar, dançar e abraçar o mundo. As suas utopias não se baseiam em sociedades inventadas, em ilhas distantes ou em futuros remotos, concretizam-se no “aqui e agora” dos possíveis e ampliam os horizontes de esperança.

## Agradecimentos

Este trabalho insere-se no projeto: *A cultura expressiva na fronteira luso-espanhola: Continuidade histórica e processos de transformação socioculturais, agentes e repertórios na construção de identidades*, financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Ref<sup>a</sup> SFRH/BPD/89108/2012). É igualmente devedor dos saberes e da generosidade das pessoas que me acolheram no terreno.

## Referências

- Bakhtin, M. (2002). *A cultura popular na idade média e no renascimento: O contexto de François Rabelais* (Y. F. Vieira, Trad.). Editora HUCITEC; Editora Universidade de Brasília. (Trabalho original publicado em 1965)
- Baptista, F. O. (2001). O 25 de abril, a sociedade rural e a questão da terra. In J. M. B. de Brito (Ed.), *O país em revolução* (pp. 133-207). Editorial Notícias.
- Bloch, E. (2005). *O princípio esperança* (Vol. I; N. Schneider & W. Fucks, Trads.). Contraponto; Editora UERJ. (Trabalho original publicado em 1954)
- Boissevain, J. (Ed.). (1992). *Revitalizing European rituals*. Routledge.

- Coelho, E., Silva, J.-P., Sousa, J. P., & Tavares, R. (2012). *Qvid tvnae? A tuna estudantil em Portugal*. Académica Editorial.
- Connerton, P. (1999). *Como as sociedades recordam* (M. M. Rocha, Trad.). Celta Editora. (Trabalho original publicado em 1989)
- Correspondência de Coimbra*. (1884, 16 setembro). (73), 2. <https://tunauc.wordpress.com/arquivo/bau-de-memorias/arquivo2/estudantina-de-jayme-de-abreu-1885-a-1888/>
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo* (R. V. Navarro, Trad.). Ediciones Naufragio. (Trabalho original publicado em 1967)
- Godelier, M. (2015). *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*. CNRS Editions.
- Hernández, E., Castaño, Á., Quintero, V., & Cáceres, R. (1999). *Fiesta y frontera. Transformaciones de las expresiones simbólicas en la franja fronteriza de Huelva*. Junta de Andalucía.
- Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía. (2021). *Sistema de información multiterritorial de Andalucía*. [https://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/badea/informe/anual?CodOper=b3\\_151&idNode=23204](https://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/badea/informe/anual?CodOper=b3_151&idNode=23204)
- Instituto Nacional de Estatística. (2021). *Censo 2021*. [https://www.ine.pt/scripts/db\\_censos\\_2021.html](https://www.ine.pt/scripts/db_censos_2021.html)
- Kavanagh, W. (2009). Se puede quitar la puerta, pero se queda el marco: Identidades, cambiantes y no cambiantes en las fronteras europeas. In H. Cairo, P. Godinho, & X. Pereiro (Eds.), *Portugal e Espanha - Entre discursos de centro e práticas de fronteira* (pp. 155-172). Edições Colibri.
- Laffon, V. (1996). Amareleja: Uma aldeia alentejana entre o ontem e o amanhã. In J. Brito & F. Baptista (Eds.), *O voo do arado* (pp. 538-545). Museu Nacional de Etnologia.
- Machado, F. V. (1980). *Monografia de Vila Verde de Ficalho*. Biblioteca-Museu.
- Marques, R. F. D. (2019). *Tunas em Portugal: Espaços de construção, negociação e transformação social através da música. Um estudo sobre a Tuna Souselense* [Tese de doutoramento, Universidade de Aveiro]. Repositório Institucional de Aveiro. <https://ria.ua.pt/handle/10773/27518>
- Oliveira, E. V. (1995). *Festividades cíclicas em Portugal*. Dom Quixote.
- Rancière, J. (2005). *A partilha do sensível: Estética e política* (M. C. Netto, Trad.). Editora 34. (Trabalho original publicado em 2000)
- Sanchis, P. (1997). *Arraial: Festa de um povo. As romarias portuguesas*. Publicações Dom Quixote.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Simões, D. (2014a, 7 de março). *Estudantinas - Terça-feira gorda na Amareleja (2014) - Moura-Baixo Alentejo* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=gID-2TBssKI>
- Simões, D. (2014b, 2 de maio). *El cante y el baile - Festa da Senhora das Pazes (Vila Verde de Ficalho)* [Vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/fcN8GFNormw>
- Simões, D. (2014c, 6 de maio). *Uma festa transfronteiriça - Festa da Senhora das Pazes (Vila Verde de Ficalho - Baixo Alentejo)* [Vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/SD2tyokqQFE>
- Simões, D. (2014d, 27 de maio). *El cante y el baile - Romería de San Isidro El Labrador (Rosal de la Frontera - Huelva)* [Vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/2DYucDa6-CU>
- Simões, D. (2017, 4 de março). *Estudantina de Hortense Lameira* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=YQwFB3R2H5E>
- Simões, D. (2022). *Práticas da cultura na Raia do Baixo Alentejo. Utopias, criatividade e formas de resistência*. Edições Colibri.
- Soeiro, J. (2013). *Reforma agrária. A revolução no Alentejo*. Página a Página.

Vieira, A. (2020). *O perceber do mundo. O ser e o saber*. Mariposa Azul.

Zozaya Montes, L. (2011). Construcciones para una canonización: Reflexiones sobre los lugares de memoria y de culto en honor a San Isidro Labrador. *Tiempos Modernos*, 7(22), 1-25. <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/260>