

Narrativa Festiva: Questões de Cultura, Identidade e Reflexividade Comunitária

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.73.31>

Daniel Novera

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais,
Universidade do Minho, Braga, Portugal
<https://orcid.org/0000-0003-2960-0440>
daniel.novera@ics.uminho.pt

Rita Ribeiro

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais,
Universidade do Minho, Braga, Portugal
<https://orcid.org/0000-0002-2330-1696>
rmgr@ics.uminho.pt

Resumo

As manifestações culturais produzidas pelas comunidades são centrais na estruturação dos processos de pertença, identidade e participação, nos quais os elementos identificativos e conflituais se organizam numa sequência significativa, que é uma sequência narrativa ordenada pelas relações e interações sociais entre os seus membros. Deste modo, as festas, para além de marcas de reconhecimento identitário, são ancoragens performativas por meio das quais os membros da comunidade exprimem as suas diferenças simbólicas e o valor cultural do seu território em oposição a outros. A reflexividade comunitária é, assim, um importante agente de continuidade e da sustentabilidade das identidades culturais. Este texto visa discutir a relevância da narrativa festiva enquanto condição ontológica da vida social e, portanto, imprescindível na análise sociológica e antropológica das identidades culturais. Esta reflexão será acompanhada com enfoques empíricos, recolhidos pela observação etnográfica e registos visuais, no quadro do estudo da festa da Bugiada e Mouriscada de Sobrado, no âmbito da qual se analisam os eixos narrativos do tempo, da comunidade e da ritualização.

Palavras-Chave

cultura, identidade, narrativa festiva, reflexividade comunitária, Bugiada e Mouriscada de Sobrado

Introdução

Este texto aborda conceptualmente a festa como um quadro cultural de referência construído socialmente entre os vários atores envolvidos, a fim de compreender a condição ontológica da narrativa festiva na (re)construção de laços e na organização da experiência social dos indivíduos de uma dada comunidade. Neste sentido, discute-se a festa como um elemento imprescindível para se entender a sustentabilidade das comunidades locais enquanto microcosmos de ritualização e efervescência social (Durkheim, 1912/1985).

Através de uma abordagem sociológica e antropológica à temática das festividades tradicionais, procuramos trazer para a reflexão enfoques empíricos recolhidos através da observação etnográfica e registos visuais no quadro do estudo da festa da Bugiada e Mouriscada de Sobrado, também designada por São João de Sobrado, realizada anualmente ao longo do dia 24 de junho, na vila de Sobrado, situada no município de Valongo (norte de Portugal). Procuramos analisar a festa como narrativa da comunidade que festeja, a qual se desdobra em micronarrativas que – sem esgotar todo o potencial analítico dos conceitos convocados, nem a riqueza e densidade do contexto empírico – organizamos em três eixos narrativos: o tempo, a comunidade e o ritual.

A Festa Como Narrativa da Comunidade: Uma Abordagem Conceptual

As comunidades são sempre projeções coletivas escoradas em narrativas que geram formas de agregação e mobilização, bem como estruturam as configurações identitárias. Na verdade, as narrativas, por se tratar de atos de linguagem, funcionam como atributos simbólicos que engendram fronteiras de inclusão/exclusão e conferem vigor identitário ao grupo. Em algumas situações, estas narrativas operam através de uma ideia (reinventada) de tradição, ou por via de processos de “interação criativa” e “ecologia cultural” (Tilly, 2000, p. 723) que resultam, sobretudo, numa configuração perenemente urdida de experiências espaço-temporais e de (re)significações (Elias, 1992), bem como de ações e intenções humanas (Bourdieu, 1972/2002).

As comunidades são, portanto, produto de manifestações culturais que efabulam e estruturam regimes de pertença, onde os vários elementos identificativos e conflituais se organizam numa sequência significativa, que nada mais é que uma sequência narrativa ordenada nas situações criadas pelas relações e interações sociais concretas (Goffman, 1974). Com efeito, gera-se um campo de disposições práticas

orientado por um quadro de referência cultural que proporciona uma fidelidade¹ ao território, manifestando-se, todavia, por uma ressonância narrativa entre o discurso cultural patrimonial institucionalizado e o conhecimento prático refletido nas ações dos sujeitos autóctones (Bourdieu, 1972/2002). Em concreto, as festas, para além de marcas de reconhecimento identitário, assumem-se igualmente como ancoragens performativas por meio das quais os membros da comunidade exprimem as suas diferenças simbólicas e o valor cultural do seu território em oposição a outros. Mais agora, no zénite da modernidade, essas particularidades culturais parecem ganhar vida própria ao exaltar fronteiras simbólicas que as distinguem umas das outras (Dieckhoff, 2000). Concomitantemente, afirmam-se, por um lado, como atos de resistência ao processo difuso da unificação global, por outro, ressignificam-se e projetam-se dentro dos processos reflexivos que a modernidade instiga (Beck et al., 1994). Neste quadro, a reflexividade comunitária é um importante mecanismo de continuidade e da sustentabilidade das identidades culturais, como de resto foi possível testemunhar durante o contexto pandémico de COVID-19.

Por seu lado, as festividades tradicionais podem ser consideradas como fenómenos socialmente construídos que fornecem implicitamente aos indivíduos os fundamentos cognitivos e axiológicos do universo simbólico onde vivem e interagem. Quer-se com isto dizer que as comunidades são, em parte, mediadas pelas narrativas festivas, no sentido em que “sugerem uma estrutura metafórica abrangente para a vida social, implicando simultaneamente um mito de origem, um guia de valores para um comportamento exemplar e uma história que explica as separações dentro do mundo social” (Picard, 2016, p. 603). É, portanto, esta estrutura simbólica que fornece o guião social, fomenta e ordena as relações sociais através da experiência coletiva. Dito de outra forma, que estabelece o espaço mental (Simmel, 2004) que é “passível de ser sentido, pensado, apropriado e vivido através do corpo” (Carlos, 2007, p. 17). Nas palavras de Klaus Eder (2007),

as relações sociais desenvolvem a sua própria vida que é construída em uma capacidade que transcende as vidas individuais: a linguagem. A linguagem oferece regras que ligam os indivíduos uns aos outros para além da sua capacidade de desenvolver sistemas psíquicos mais ou menos funcionais. A linguagem fornece – como uma metáfora – a gramática da vida social. (p. 403)

Deste modo, podemos pensar a festa como um ato de linguagem performativo na construção identitária da comunidade, onde vemos o discurso cultural a materializar-se em manifestações simbólicas que, conseqüentemente, têm efeitos sociais poderosos na formação de um determinado universo de pertença. Neste sentido, a festa, devido às suas características ritualísticas, tem “o poder de agir sobre o real, agindo sobre a representação do real” (Bourdieu, 1982, p. 59), uma vez que funciona como

1 A fidelidade é aqui entendida no sentido que lhe atribui Simmel (2004). Segundo este autor, a fidelidade é uma “predisposição psicológica” (Simmel, 2004, p. 32) que se concebe de dentro da comunidade para fora. Para além de ser “uma conclusão lógica indutiva do sentimento”, a fidelidade é, antes de tudo, e conceptualmente falando, “um sentimento sociológico, ou se se quiser, um sentimento sociologicamente orientado” que assume um estado de sociação indutivamente mais desenvolvido quanto mais conscientes forem os motivos que ligam os indivíduos a essa relação de lealdade (Simmel, 2004, pp. 34, 38, 37).

elemento significativo (e não só adjetivo) na narrativa fabricada pela comunidade. A festa torna-se, assim, parte de uma competência social atribuída a um conjunto de indivíduos que se orienta num dado mercado linguístico, que

concretamente, é uma certa situação social, mais ou menos oficial e ritualizada, um certo conjunto de interlocutores, com uma situação mais ou menos elevada na hierarquia social, ou outras propriedades que são percebidas e apreciadas de maneira infraconsciente e que orientam inconscientemente a produção linguística. (Bourdieu, 1984/2003, pp. 129–130)

Enquanto condição ontológica na estruturação de um determinado mundo sociológico (Somers, 1994), a narrativa é o elemento simbólico da alteridade, no sentido em que ela desenvolve linguagens que concebem múltiplas comunidades de relações práticas, enfim, essa identidade narrativa constituída em “campo[s] de um *combate* por uma ordenação simbólica específica” (Martins, 1996, p. 4). Portanto, a narrativa festiva serve, por um lado, como guião para a comunidade, por outro, representa a baliza simbólica ou a bandeira de distinção com que a comunidade atribui sentido e explica a sua diferença para fora. Dito isto, a festa é também uma *praxis* comunicativa que assume uma função social, o que pressupõe

a instituição de uma identidade (...) [que] é a imposição de uma essência social. Instituir, atribuir uma essência, uma competência, é impor um direito de ser que é um dever ser. (...) A essência social é o conjunto desses atributos e dessas atribuições sociais que o ato de instituição produz, como ato solene de categorização, que tende a produzir aquilo que designa. (Bourdieu, 1982, p. 60)

Assim, os efeitos sociais da narrativa festiva estão subjacentes a essa eficácia performativa simbolicamente construída e que está associada à crença na sustentabilidade patrimonial, e à reflexividade comunitária que se implanta na condição prévia da ideia de tradição e através da qual se transfere a gramática dos motivos, ou seja, os códigos para se (re)viver coletivamente a experiência social ao logo do tempo. É neste sentido que “o festivo, seja ele vivido no ritual, no ato cerimonial, na farsa carnavalesca, na festa religiosa ou no evento celebrativo, não só permanece como manifesta uma capacidade notória de adaptação e reconfiguração” (Ribeiro et al., 2019, p. 9). Isto é, uma trama reflexivamente urdida de elementos do passado, presente e futuro que (re)significa e (re)inventa uma cultura, ou aflora uma espécie de reencantamento ininterrupto desse microuniverso. Isto equivale a (re)viver amiúde os conteúdos do passado sob o prisma de leitura do presente, como uma

retroprojeção: escolhemos aquilo pelo qual nos declaramos determinados, apresentamo-nos como os continuadores daqueles que fizemos nossos predecessores. (...) para definir uma tradição é necessário ir do presente ao passado e não o inverso. (...) a tradição caminha ao contrário da hereditariedade biológica, mas é frequentemente apresentada de acordo com o modelo desta. É uma filiação inversa: o filho engendra o seu pai e por isso pode atribuir-se muitos progenitores. (Pouillon, 1975, pp. 159–160)



Figura 1
Bugiada liderada pelo
Velho da Bugiada.
Créditos. Luís António
Santos.

As narrativas festivas podem, portanto, ser entendidas como partes essenciais das culturas humanas que, historicamente, moldam estruturas coletivas de experiência social. Estas narrativas são, em suma, a receita social que atribui significado às situações sociais criadas por relações concretas e descrevem para os seus protagonistas os modos de ser, sentir e viver comunitários.

A Comunidade em Festa: O Caso da Festa da Bugiada e Mouriscada de Sobrado

A cada 24 de junho, por altura do solstício de verão, a vila de Sobrado desperta para o dia mais importante do ano: o dia da sua festa. Bem cedo pela manhã, centenas de pessoas saem de casa vestidas a rigor para se juntar à festa de São João, também designada “Bugiada e Mouriscada”. Os primeiros raios de sol inauguram um tempo de exceção: a celebração, num ambiente feérico de cor, som e movimento, convoca todos e transforma cada um em *persona* de uma identidade coletiva que perdura para além da festa.

Breves Notas Sobre a Festa

A estrutura festiva é de grande complexidade e articula, em momentos interpolados, rituais e performances de matriz simbólica diversa, como sejam lutas e danças de

mouros e cristãos (em Sobrado, designados mourisqueiros e bugios, e cujo conflito é narrado numa lenda), ritos de inversão do trabalho agrícola, crítica social, irrisão ritual e celebrações religiosas (missa e procissão).

Todavia, a centralidade da festa situa-se na relação e conflito entre a Bugiada (grupo que representa os cristãos) e a Mouriscada (grupo que representa os mouros). Os primeiros apresentam-se vestidos com um traje de cores múltiplas e vibrantes, usam máscara e chapéu de penachos, guizos nas pernas e castanholas nas mãos que produzem um ambiente sonoro peculiar nas suas danças e saltos efusivos. Para participar na Bugiada basta aparecer trajado, juntar-se às fileiras e dançar, seguindo as regras que tradicionalmente ditam o comportamento dos bugios. Nos últimos anos, a Bugiada tem contado com cerca de seis a sete centenas de bugios.

Os mourisqueiros, por outro lado, são um grupo mais restrito, composto por cerca de 20 pares de mourisqueiros, liderados pelo Rei Mouro, o dito "Reimoeiro". São sempre rapazes solteiros, usam trajes de inspiração militar e, diferentemente dos bugios, apresentam-se de cara descoberta. Em contraste com os bugios, representam a disciplina e a ordem, e as danças que fazem são mais complexas e de grande exigência física. Ao longo do dia, as duas formações realizam danças em diferentes lugares e a ação festiva culmina com a conflito entre os dois castelos e a prisão do Velho da Bugiada pelo Reimoeiro, que é depois libertado por intervenção de uma serpe (animal mitológico recorrente nas lutas entre o bem e o mal).

Ainda que não seja possível rastrear o início desta celebração festiva, sabe-se que se realiza pelo menos desde meados do século XIX. Tendo certamente sofrido

"São sempre rapazes solteiros, usam trajes de inspiração militar"

Daniel Noversa e Rita Ribeiro



Figura 2
Mouriscada liderada pelo Reimoeiro.
Créditos. Alberto Fernandes.

mudanças, mantém-se ancorada na ideia de uma tradição que liga o presente ao passado e assegura a continuidade das práticas festivas entre gerações. Para além da longevidade, a festa singulariza-se por múltiplos aspetos, desde logo, por ser uma das poucas expressões culturais em Portugal enquadradas nas festividades de mouros e cristãos e a única no país que não tem a forma de “auto”, ou seja, não há um texto que é dramatizado, mas toda a ação performativa decorre através de danças e encenações sem uso da palavra. Um outro traço fundamental é a multidimensionalidade das manifestações festivas de elevado valor cultural e performativo, que incluem, sem que sejamos exaustivos, danças e músicas, trajes e adereços muito ricos e elaborados artesanalmente, dramatizações rituais complexas (quer na Bugiada e Mouriscada, quer nos ritos de inversão), expressões de devoção religiosa.

O Tempo, a Comunidade e o Ritual

O estudo da festa da Bugiada e Mouriscada que temos vindo a desenvolver, realizado sob a perspetiva que enfatiza as festividades enquanto processo sociológico de produção e reprodução social, tem revelado o âmago da festa de São João na formação da identidade dos sobradenses. Uma afirmação deste teor deve ser justificada e demonstrada, e fazemo-lo, neste texto, a partir de uma análise ancorada na ideia da festa como narrativa da comunidade que festeja e, enquanto tal, dotada da capacidade performativa de constituir o real ao dizê-lo e de, concomitantemente, estabelecer os limites da ação e a definição consensual (e legitimada) da realidade festiva (Bourdieu, 1982). Distinguimos, para efeitos analíticos, três eixos narrativos, que ocorrem interligados, sobrepostos e compósitos no contexto social visado: o tempo, a comunidade e o ritual.

Em todas as sociedades, os momentos festivos são marcadores que pontuam, quer na dimensão cíclica, quer na linear, a passagem do tempo. A temporalidade festiva está, por isso, duplamente embutida na vida coletiva porque é recorrência e transcorrência, repetição e sequência. Marcadas pela continuidade, as festividades (de forma especial, as de matriz tradicional) são também descontinuidade, interrupção e suspensão do tempo ordenado e regulado do quotidiano. Em Sobrado, *a festa* parece ser unidade de medida temporal. É a sua data que divide o calendário anual, os acontecimentos festivos atípicos (uma festa chuvosa, acidentada, etc.) pontuam a sequência dos anos e, em lugar de uma data numérica, mais frequentemente se ouve dizer que “foi no ano em que *fulano* foi de Velho”.

O eixo narrativo temporal, o primeiro que analisamos, desdobra-se em tempo vivido, tempo contado e tempo imaginado. A festa é vivida intensamente em Sobrado: com cerca de 6.700 habitantes, há aproximadamente 1.000 pessoas a participar ativamente no dia da festa e dezenas de milhares (quer residentes, quer visitantes) enchendo as ruas a assistir. O dia da festa não é, todavia, um episódio, mas um clímax; a festa é planeada, pensada, falada e lembrada durante todo o ano. Os preparativos estendem-se longamente no tempo e envolvem recolha de fundos, ensaios de danças e música, confecção de trajes e máscaras, enfeites das ruas e uma miríade de detalhes e pequenas tarefas que são imprescindíveis à boa execução dos festejos.

Para os protagonistas (Velho da Bugiada e Reimoeiro), o *seu dia* é antecedido de anos de preparação, jornada em que se envolvem também familiares, amigos e vizinhos.

A narrativa festiva faz-se igualmente sob a forma de um tempo que é contado. Através da partilha da história e de estórias, ocorre a circulação simbólica da festa, ao ponto de “participantes e espectadores cria[re]m narrativas compartilhadas sobre o que aconteceu” (Tilly, 2000, p. 723). A experiência festiva que é vivida, individual e coletivamente, transmuta-se em ação discursiva – a festa reconta quando é narrada seja ao longo do ano, seja anos ou décadas depois. Esta rememoração coletiva marca as interações quotidianas em Sobrado e faz-se presente em encontros nos cafés, nas reuniões familiares e de amigos, nas publicações e comentários feitos nas redes sociais. A circulação das narrativas, através desta atividade de “interação criativa” (Tilly, 2000, p. 723) entre os sobradenses, é fundamental para se perceber a continuidade da prática festiva: experiência, conhecimento, memórias e emoções são disseminados e transmitidos, mas também, de alguma forma, redistribuídos. Por meio dos mecanismos da “memória itinerante” (Erl, 2011), as estórias narradas são transportadas no tempo e tornam-se acessíveis a quem não participou no acontecimento histórico (por ter nascido muito depois, por estar noutra local da festa, por não desempenhar determinado papel ou função). É através da partilha destas narrativas festivas, mas também da sua contestação e negociação, que ocorre a decantação do *caos* festivo, da infinidade de experiências, da abundância de saberes, enfim, esses repositórios de histórias da vida social local. Deste modo, fixam-se modos de fazer e cristalizam-se os *topoi* da festa de Sobrado em resultado das lutas simbólicas pelas narrativas legítimas (o que pode aplicar-se tanto aos elementos principais e mais solenes da ritualização como a episódios caricatos). Numa festa eminentemente ritual e performativa (sem textos e com um certo grau de liberdade dos intervenientes), as narrativas que contam o passado, planeiam o presente e projetam o futuro são, em última análise, a partitura que organiza o *fazer* da festa e a sua circulação incessante o sinal da incorporação pela comunidade.

Neste eixo narrativo deve ainda mencionar-se a dimensão imaginada do tempo da festa de Sobrado e esta refere-se, antes de mais, ao contexto das “origens” ligado à lenda que conta a disputa entre mouros e cristãos pela imagem milagrosa de São João. A lenda evoca o tempo histórico em que cristãos e muçulmanos coexistiram e se combateram na Península Ibérica. A festa da Bugiada e Mouriscada não é, todavia, uma recriação histórica. Podendo ser descrita como uma encenação da lenda, não o é senão de modo oblíquo e quase indecifrável para quem não disponha da interpretação émica da sequência e significados da ação ritual festiva. Em Sobrado, porém, o tempo dos acontecimentos históricos tende a confundir-se com o tempo mitificado da lenda, uma vez que a imaginação popular e tradicional preenche os vazios e as incongruências que remanescem por entre a história, o mito e a memória (Cunha, 2019). Por essa razão, é comum ouvir-se que a festa se “faz desde sempre”, situando a sua origem em tempos imemoriais, os mesmos em que no imaginário popular terá ocorrido a presença de “mouros” na região.

Um segundo eixo narrativo pode ser analisado em torno da ideia de comunidade. Conforme referido anteriormente, nas narrativas identitárias expressas pelos



Figura 3
Prisão do Velho no momento em que as crianças bugios se despedem do Velho da Bugiada
Créditos: Alberto Fernandes

sobradenses, a festa ocupa um lugar central. A festa é o espaço simbólico da unidade e coesão da vila, atravessa gerações, transcende condições socioeconómicas e motiva o estar e o fazer-em-conjunto. A festa de Sobrado é, pode dizer-se, um meta-laço social, cuja teia e trama densifica as relações familiares e de vizinhança. A iniciação na festa faz-se quase sempre pela mão de familiares, por exemplo, através da oferta ou empréstimo do traje de bugio, ensinando a dançar, acompanhando os mais novos ao longo do dia de festa, partilhando estórias de antepassados que tiveram forte associação à festa e cuja memória é homenageada pela continuidade dada pelas gerações seguintes. É difícil encontrar em Sobrado famílias que não tenham alguma ligação à festa e, entre quem emigrou, as férias passadas em Sobrado para celebrar o São João são inegociáveis, mesmo com risco de perda do emprego. Por fim, a singularidade desta festa, no contexto das festividades nacionais, faz dela uma marca distintiva e o elemento central da apresentação-de-si da comunidade aos de fora.

Se na dimensão coletiva a festa estrutura o sentimento de pertença e promove os espaços-tempo de sociabilidade e socialização, a festa não é menos relevante na esfera da identidade pessoal. Para as pessoas mais envolvidas (elementos das comissões de festas; dirigentes da Associação São João de Sobrado; protagonistas dos principais papéis festivos; artesãos dos trajes), a festa está presente nas suas vidas durante todo o ano, por anos ou mesmo décadas, e nela investem tempo, energia e dinheiro. Entre os participantes que de forma mais regular e entusiasta integram os grupos da Bugiada e Mouriscada, ser um dia rei (Velho da Bugiada ou Reimoeiro) alimenta muitos sonhos, que vêm acompanhados de muitos sacrifícios, como por exemplo, o adiamento do casamento entre os Mourisqueiros, uma vez que para sê-lo terão de manter-se solteiros. Para quem alcança tal estatuto, esse dia fica marcado como um dos mais importantes da sua vida (apenas atrás do nascimento de filhos e, por vezes, do dia do casamento). Em Sobrado, a festa e a vida estão emaranhadas.

Por fim, na narrativa identitária que os sobradenses elaboram acerca da sua festa e da relação com ela sobressai a dimensão emocional. Toda a festa (e a sua preparação) é vivida com uma forte carga emotiva. Não se podendo analisar exaustivamente este aspeto, salientamos apenas a encenação designada por “Prisão do Velho”, quando o Rei Mouro toma o castelo dos cristãos e faz prisioneiro o seu líder, o Velho da Bugiada, que pede clemência e se despede dos seus. É um momento de grande comoção que é particularmente intenso quando as crianças dos bugios sobem ao castelo e abraçam e limpam as “bagadas” (lágrimas) do seu rei. É também comum ver-se olhos marejados entre quem assiste.

A festa é vista pelos de fora, mas é vivida pelos sobradenses. Para estes, é mais do que a encenação, as danças, a música e o divertimento. Como sempre dizem a quem lhes pergunta o que explica a sua ligação à festa é a “paixão”, algo que “está no sangue”. Quando ouvem a marcha de São João, “é uma coisa que se sente e o corpo salta”. Ainda que o aumento de visitantes tenha trazido mudanças na forma de estar na festa, entre as pessoas de Sobrado pode dizer-se que não há separação entre quem dança e quem assiste e, por isso, não há aplausos a concluir as danças e outras performances. A “paixão” pela festa é também uma narrativa de posse e de qualificação: só os sobradenses conhecem devidamente a festa e, ainda que a participação no grupo da Bugiada seja aberta (portanto, também a quem é “de fora”), só esse intenso vínculo afetivo sustenta a alegria, a abnegação, a devoção com que os sobradenses fazem a sua festa. No reverso, são igualmente pródigos na crítica ao desempenho dos executantes de cada ano. Entre festas, a “paixão” pela festa observa-se também no comentário, julgamento, exame, censura que alimentam micro-tensões e micro-conflitos fundamentais na dinâmica interna dos festejos e, sobretudo, dos seus preparativos.

O terceiro eixo narrativo diz respeito à ritualização. Em primeiro lugar, há a considerar os segmentos festivos, isto é, os momentos em que a festa se divide ao longo do dia, todos de natureza performativa: danças, encenações, interações carnavalescas. Em todos eles são observáveis traços da ritualidade: o modo de fazer codificado (prescrições e interdições), convencional e repetido que assegura a previsibilidade da ação; a suspensão das normas da ordem comum substituídas pela (des)ordem simbólica; as fronteiras espaço-temporais que circunscrevem a realização dos ritos; os fundamentos transcendentais do ritual (sagrado, tradição, escolhas axiológicas); a reconfiguração social que vai da diferenciação de papéis e assimetrias posicionais à fusão de sentimentos e interesses e à eferescência social (Fellous, 1997; Rivière, 1995; Turner, 1982).

A festa é, assim, portadora de uma narrativa ritual que é reiterada pelos que nela participam: como se deve fazer, quando, por quem, entre outros. O conhecimento dos códigos e procedimentos ritualizados é fundamental, quer para o decurso auspicioso da festa, quer para a reputação dos seus executantes. Fazendo uma seleção muito abreviada e apenas de elementos com maior relevo, damos como exemplos a interdição de bugios e mourisqueiros se cruzarem antes da Prisão do Velho; a interdição de circularem no Passal (praça central da vila junto à igreja matriz onde decorre a maior parte dos eventos) antes da Dança de Entrada; a transição entre acompanhamentos musicais e os momentos exatos em que têm de acontecer (designadamente,

durante a Dança de Entrada e na Prisão do Velho); o momento em que deve ser dado o primeiro tiro da batalha entre a Bugiada e a Mouriscada; a subida do Reimoeiro ao castelo dos bugios apenas à terceira tentativa; a sequência de passos das danças. Outros elementos da ação ritual são mais crípticos e ficam reservados ao grupo restrito daqueles que são, pela experiência trazida por muitos anos de “paixão”, detentores de conhecimento excepcional acerca da cultura e práticas festivas em Sobrado.

Ao contrário da codificação dos procedimentos – relativamente à qual se insiste na fidelidade à tradição e no seu cumprimento rigoroso –, a interpretação da sua dimensão simbólica é bem menos relevante. Os sobradenses elaboram explicações sobre os significados associados à ação festiva e ritual, mas são cuidadosos a enfatizar o carácter especulativo e subjetivo das suas elucidações. A este respeito, as narrativas fragmentam-se e multiplicam-se, mas perdem a força do (con)senso coletivo e são expressas como opiniões ou repetição de um “diz-se que” difuso e de escassa autoridade. É o que acontece num dos campos mais controversos da festa de Sobrado: a participação de mulheres na Bugiada. Por se apresentarem mascarados, os bugios podem ocultar a sua identidade e, por isso, as mulheres, que hoje participam em grande número, podem ter sempre participado, desde que abdicassem de estar no “jantar” (refeição coletiva a meio da manhã). Hoje, as opiniões sobre a legitimidade da participação das mulheres dividem-se e são diversas as justificações para cada posição, frequentemente ligadas a interpretações da lenda ou dos ritos. A indeterminação que caracteriza a codificação quanto à participação das mulheres é o que explica a “tentativa de deixar a questão fora da narrativa da festa” (Araújo & Ribeiro, 2021, p. 169).

Nota Conclusiva

As manifestações de cultura tradicional, como são as festividades cíclicas de que é exemplo a Bugiada e Mouriscada aqui analisada, contribuem decisivamente para exponenciar o sentido de pertença, fidelidade e identidade ao território e às pessoas que o coabitam. Num caldeirão que mistura singularidade, alteridade e efervescência social, as festas são pontos de produção e reprodução de narrativas que estruturam o universo simbólico das comunidades e são particularmente importantes em territórios periféricos e desfavorecidos. Pela grandiosidade, exuberância, longevidade ou devoção, as festas condensam a identidade de pessoas e lugares e são o ponto focal do olhar de fora (por isso, são também pasto para a voracidade das lógicas mercantis, quer se manifestem no fomento do turismo, quer na promoção a património ou na exibição mediática). Mas muito mais marcante é a sua função no processo de as comunidades se (re)pensarem.

Fazer cultura e fazer a festa é fazer a comunidade. A festa é intrínseca à comunidade, é moldada pelas transformações políticas, económicas, sociais e culturais que atravessam as sociedades contemporâneas. Embora a tradição perdure como narrativa imprescindível e legitimadora, as festividades tradicionais mudam silenciosamente, quer pelo acaso das circunstâncias e vontade dos seus agentes (como sempre aconteceu), quer em resposta às exigências de tempos de mudança veloz e valores

conflituantes com os do passado. Mesmo que se mantenham os ritos, as danças, os trajes, a música, mudou a vida das pessoas e com isso o sentido do que se faz na festa. As manifestações culturais tradicionais são agora ressignificadas, repetidas já não por automatismo social e cultural, mas em resultado de exercícios implícitos de reflexividade que permitem às comunidades renovar e resistir, refazer e manter, projetar e salvaguardar. Em suma, as narrativas festivas, enquanto formas de representação e vontade que configuram o real, continuarão a refletir a comunidade que se reinventa e que recria a sua cultura e identidade.

Agradecimentos

Este texto decorre, em parte, da investigação realizada no âmbito do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”, cofinanciado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER), com a referência PTDC/COM-CSS/31975/2017. Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020 (financiamento base) e UIDP/00736/2020 (financiamento programático).

Referências

- Araújo, E., & Ribeiro, R. (2021). Ser bugia e dizer-se bugio: Uma análise da participação das mulheres no tempo da festa Bugiada e Mouriscada de Sobrado, Portugal. *Revista Género*, 22(1), 156-182. <https://doi.org/10.22409/rg.v22i1>
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (1994). *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1982). Les rites como actes d'institution. *Actes de La Recherche En Sciences Sociales*, 43, 58-63. <https://doi.org/10.3406/arss.1982.2159>
- Bourdieu, P. (2002). *Esboço de uma teoria da prática* (M. S. Pereira, Trad.). Celta Editora. (Trabalho original publicado em 1972)
- Bourdieu, P. (2003). *Questões de sociologia* (M. S. Pereira, Trad.). Fim de Século. (Trabalho original publicado em 1984)
- Carlos, A. F. (2007). *O Lugar no/do mundo*. FFLCH.
- Cunha, L. (2019). Mouros contra cristãos: Da diferença que explica a guerra ao encontro de culturas. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 8(2), 37-49. <https://doi.org/10.21814/rlec.2367>
- Dieckhoff, A. (2000). *La nation dans tous ses états. Les identités nationales en mouvement*. Flammarion.
- Durkheim, É. (1985). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Presses Universitaires de France. (Trabalho original publicado em 1912)
- Eder, K. (2007). Cognitive sociology and the theory of communicative action: The role of communication and language in the making of the social bond. *European Journal of Social Theory*, 10(3), 389-408. <https://doi.org/10.1177/1368431007080702>
- Elias, N. (1992). *The symbol theory*. Sage.

- Erl, A. (2011). Travelling memory. *Parallax*, 17(6), 4–18. <https://doi.org/10.1080/13534645.2011.605570>
- Fellous, M. (1997). *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*. L'Harmattan.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harvard University Press.
- Martins, M. de L. (1996). *Para uma inversa navegação*. Edições Afrontamento.
- Picard, D. (2016). The festive frame: Festivals as mediators for social change. *Ethnos*, 81(4), 600–616. <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.989869>
- Pouillon, J. (1975). *Fetiches sans fetichismes*. Maspéro.
- Ribeiro, R., Pinto, M., & Lima, M. E. de O. (2019). Nota introdutória: Ressignificações da festa e identidades comunitárias. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 6(2), 7–14. <https://doi.org/10.21814/rlec.2365>
- Rivière, C. (1995). *Les rites profanes*. PUF.
- Simmel, G. (2004). *Fidelidade e gratidão e outros textos* (M. J. Pereira, Trad.). Relógio d'água.
- Somers, M. R. (1994). The narrative constitution of identity: A relational and network approach. *Theory and Society*, 23(5), 605–649.
- Tilly, C. (2000). How do relations store histories? *Annual Review of Sociology*, 26(1), 721–723. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.721>
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. PAJ Publications.