

Inversão e Alteridade na Bugiada e Mouriscada: A Festa Como Pedagogia

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.6>

Luís Cunha

Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Portugal/Departamento de Sociologia,
Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, Portugal
<http://orcid.org/0000-0002-9940-9265>
lmcunha@ics.uminho.pt

Resumo

A festa não existe apenas num espaço e num tempo concretos, como faz dessas categorias elementos essenciais para a sua afirmação como recurso utilizado pelas comunidades nos processos sociais que as constroem. Por outro lado, considerando as dinâmicas contemporâneas, a festa encontra nos processos de turistificação e patrimonialização vetores substantivos da sua configuração como produto com valor de mercado. O valor simbólico do reconhecimento decorrente da patrimonialização pode materializar-se nos proventos que o turismo gera, mas a contrapartida, frequentemente indesejada, é o esbatimento do sentido comunitário da festa. Estas ideias genéricas, que se ajustam de forma diferente a cada festa concreta, encontram uma expressão singular no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado: percebe-se a *vontade de património*, mas o que mais imediatamente se observa, e se sobrepõe a essa vontade, é o forte sentido comunitário que a festa mantém. Neste texto argumentaremos que embora essa festa se estruture na base de uma antinomia explícita (mouros *versus* cristãos), o seu sentido mais profundo é intracomunitário, assentando numa relação tensa e simultaneamente complementar entre uma geração que emerge (jovens/mouriscada) e uma outra que lhe cede o passo (seniores/cristãos).

Palavras-chave

comunidade, património e festa, temporalidades

O Espaço e o Tempo da Festa

O tempo e o espaço, coordenadas fundamentais que orientam a nossa experiência social, são igualmente decisivos para um entendimento crítico da festa, quer dizer, do papel que esta desempenha em processos sociais que a transcendem mas não a dispensam. Se o espaço da festa tende a ser fixo e rígido, implicando, quase sempre, a fixação de trajetos, circuitos e lugares centrais; o tempo que a festa projeta tende à dilatação, extravasando o tempo real da experiência, projetando-se no passado e antecipando o futuro. O espaço configura-se, portanto, em pontos definidos que o fecham, enquanto o tempo se configura numa linha ininterrupta, sendo ambas as figuras essenciais à prevalência do valor comunitário da festa. Assim, a antiguidade de uma festa comprova a sua relevância para a comunidade que a reivindica como sua na condição de a essa antiguidade se associar a perpetuação de uma tradição aferível pela fixidez de alguns signos — o mesmo espaço, as mesmas práticas, o mesmo *espírito*. Desenha-se, assim, uma relação, que em alguns casos pode ser tensa, entre a fluidez real do tempo — aferível na alteração dos modos de produção e de reprodução da comunidade — e a fixidez ideal da festa, de que dependem valores que se tornaram centrais na contemporaneidade, nomeadamente os de autenticidade e tradição. É neste sentido que pensar a *festa no tempo* vai muito além de considerar a *história da festa*.

Observando a linha do tempo, traçando a sua cronologia, a festa oferece-se ao historiador como qualquer outro objeto de inquirição, objetivável dentro das condições de objetificação histórica (Blake, 1959/1984). Olhará os cartazes de festas passadas, lerá os programas oficiais, consultará velhos jornais e, talvez, sonde a memória dos participantes. Conseguirá perceber, dessa forma, o que é frequentemente impercetível para quem vive a festa a partir da comunidade: a distinção entre efeitos conjunturais e mudanças estruturais; a ligação destas mudanças a processos globais de transformação social; a tensão entre narrativas convencionais sobre a festa e narrativas emergentes, por exemplo as que se centram na valorização patrimonial ou no potencial turístico de uma *festa* que se transfigura em *produto*¹. Esta

1 Foi neste sentido que, há já duas décadas, considerámos a dinâmica das Festas do Povo de Campo Maior (Cunha, 2003).

leitura distanciada da festa e da sua transformação é frequentemente impercetível para quem dela participa diretamente, não por não ter consciência de que a festa foi mudando ao longo do tempo, mas por lhe dar valor enquanto artefacto que favorece a imaginação de uma comunidade que se perpetua. Se a vida da comunidade se dilata no tempo, nela incorporando os que já morreram, mas também os que vão nascer, a festa, para ser o seu espelho, deve também ter essa elasticidade, ou seja, viver numa espécie de atemporalidade ideal. Evidentemente que este entendimento da festa não é generalizável, importando considerar as singularidades que enformam cada festa, como adiante veremos.

A espessura temporal é parte da festa de várias formas. Desde logo porque o tempo da festa se destaca do tempo comum, como de forma tão enfática tem sido observado². O que aqui nos interessa, porém, é um manuseamento do tempo que tem uma outra natureza. Na sua relação com a festa, a temporalidade torna-se uma matéria dúctil, através da qual se desenham narrativas de consenso e de dissenso, quer dizer, através da qual a festa, além de lugar de encontro e convergência, se mostra também como espaço de disputa, governando relações tensas, seja entre dinâmicas de mudança e formas de resistência a essa mudança, seja no que decorre do posicionamento estratégico dos agentes face à festa enquanto produto dúctil. Neste sentido, importa densificar o óbvio que está contido na afirmação de que a festa muda na sua forma e conteúdo, introduzindo a interrogação acerca das forças que governam essa mudança. Também neste caso, cada festa vale por si, importando considerar as suas dinâmicas específicas – os processos de patrimonialização são um bom exemplo, já que se o reconhecimento de valor que decorre desses processos gera um espaço de consenso, uma visibilidade acrescida pode gerar, em alguns grupos, temor por uma hipotética descaracterização. Requer-se uma análise que apele à consideração de alguns indicadores, ainda assim bastante transversais, os mais relevantes dos quais talvez sejam os indícios de patrimonialização e turistificação da festa e a avaliação, certamente subjetiva, mas relevante, de quem mais se aproveita dos benefícios materiais que a festa gera.

O reconhecimento do valor patrimonial e do potencial turístico abre inevitavelmente fortes conexões entre local e global, alimentadas pela relação dialética entre tradição e modernidade ou, dizendo de outra forma, entre o cosmopolitismo da experiência urbana contemporânea e o simulacro da

² Que a festa é um excesso permitido notara-o já Freud, nomeadamente em *Totem e Tabu*, mas dela pode também dizer-se, mesmo levando em conta as suas múltiplas faces, que “a festa é uma *qualquer* actividade ritual correlativa da organização social do tempo” (Valeri, 1994, p. 406).

recuperação de um tempo e de uma condição de equilíbrio e harmonia que sempre remetem para um passado difuso, em grande medida fantasioso. Estas representações, que nos falam da festa *como ela é* e de *como deve ser*, são indissociáveis de uma materialização concreta, a que se produz na interação entre vontade de património e impulso turístico e que faz da festa um produto com valor de mercado, capaz de gerar proventos que se redistribuem de forma desigual na comunidade e fora dela.

Turistificação e patrimonialização não são, no entanto, fatores necessariamente convergentes, o que facilmente se percebe quando olhamos cada festa na sua especificidade. Expressão de um tempo histórico e de uma realidade social concretos, esses vetores podem até ser encarados em contraposição: se o turismo transporta consigo uma *dinâmica de mudança*, a vontade de património assenta num *princípio de preservação*. Desenham-se, assim, dois riscos de transgressão que fazem perigar a festa no que ela representa para a comunidade: de um lado, o do excesso de mudança que a descaracterize; do outro, o da teimosia na preservação de tradições que deixaram de ter relevância para quem faz e vive a festa. Não se trata, simplesmente, de escolher entre preservação e mudança, já que quando olhamos a festa a partir dos fatores que a transformam, transfiguram e, por vezes, dinamitam, facilmente percebemos como estes sinais se cruzam e mesclam, complexificando qualquer escolha.

O impulso turístico e a patrimonialização são fenómenos com grande lastro histórico, sendo ambos indissociáveis dos movimentos políticos, sociais e culturais que conduziram ao que podemos chamar “modernidade tardia”³. Podemos ver o turismo como uma das expressões da expansão do modo de produção capitalista, decorrente da naturalização de uma gestão compartimentada do tempo que passa a incluir o lazer e a sua fruição segundo modalidades consensualizadas, de deslocação no espaço e de rutura com o tempo comum (Corbin, 1995/2001). No que diz respeito à patrimonialização, impõe-se ligá-la à configuração de uma territorialidade convergente com a nação, modelo cuja eficácia depende da valorização do passado, elemento fundamental para a criação de uma identidade cultural ajustada ao moderno Estado-nação. A modernidade tardia fundiu estas duas correntes, reorientando os processos de patrimonialização para um modelo que não

3 Com o uso desta expressão não se pretende tomar partido no debate acerca da ideia de “rutura”, preferida pelos *pós-modernos*, ou da continuidade, adotada por autores como Giddens ou Bauman. Note-se, no entanto, que os fatores dinâmicos que aqui se convocam — património e turismo — são claramente produtos da modernidade, pelo que, neste caso concreto, a ideia de continuidade parece a que melhor se ajusta.

dispensa o Estado-nação, mas que claramente o transcende, estruturando uma complexa relação entre local (por exemplo destacando atributos regionais) e global (aferição pela instância máxima, mas não exclusiva, que é a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). Em clara articulação com este movimento, o desenvolvimento da atividade turística levou a uma crescente segmentação, juntando aos *clássicos* três “S” – *sea* (mar), *sun* (sol), *sand* (areia) – outros produtos de consumo, entre os quais se destaca a cultura e o património. Voltaremos a esta questão na parte final deste trabalho, mas é neste ponto que importa considerar a festa nos seus sinais concretos.

Património e Turismo: Novos Sentidos Para Velhas Práticas

A Bugiada e Mouriscada de Sobrado parece viver hoje enredada em sinais contraditórios. Se por um lado existe um desejo de reconhecimento da festa que passa pela sua validação formal enquanto património imaterial⁴, por outro lado percebe-se algum receio relativamente aos efeitos de crescimento eventualmente excessivo do turismo que faça perigar o sentimento comunitário, ou *bairrista*, ainda tão presente nesta festa. Esta é, bem entendido, uma leitura bastante impressiva e simplificadora, que não considera a comunidade na sua complexidade, apenas dando conta, a traço grosso, de um sentimento que facilmente se percebe na vila de Sobrado. Em todo o caso, a evidência destes sinais, desta combinação entre o entusiasmo pelo reconhecimento e o temor da descaracterização da festa, mostra algo que nos parece indesmentível: trata-se de uma festa viva e dinâmica, ou seja, de um acontecimento calendarizado e ritualizado que permanece relevante na vida da comunidade. Importa perceber que a *comunidade sobradense* é hoje uma realidade complexa, bem distinta da expressão orgânica que terá tido no passado, mesmo daquela com que Gallop (1936/1961) contactou no início da década de 1930⁵.

A instalação de unidades fabris e os processos migratórios, com grande intensidade na década de 1960, somados às dinâmicas contemporâneas,

4 Este texto insere-se num projeto de investigação, *Festivity: Festa, Património Cultural e Sustentabilidade Comunitária. Investigação e Comunicação no Caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado* (PTDC/COM-CSS/31975/2017), que surgiu em resposta, pelo menos numa primeira fase, a um desafio lançado por quem organiza a festa.

5 A localidade de Sobrado é uma vila que integra a União de Freguesias de Campo e Sobrado estando integrada no município de Valongo, distrito do Porto. De acordo com os censos realizados em 2021, esta União de Freguesias conta com 15.280 habitantes, não apresentando variação significativa relativamente aos censos anteriores (Instituto Nacional de Estatística, 2021).

fazem de Sobrado uma comunidade composta de muitas camadas, sendo esta festa um importante elemento agregador. Percebe-se, portanto, quão relevante pode ser, neste caso, o equilíbrio entre reconhecimento e preservação: o primeiro garantido pela patrimonialização; o segundo ameaçado, entre outros fatores, por um eventual excesso de exposição. Não é assim em todos os casos. Por exemplo, a evolução histórica das Festas do Povo de Campo Maior, recentemente classificadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura como património cultural imaterial da humanidade, confronta-nos com uma realidade bastante diferente, mostrando como uma forte aceleração dos instrumentos de divulgação turística, sobretudo após a década de 1980 (Cunha, 2003), conduziu a um redimensionamento da festa que permitiu fazer dela um cartaz turístico de grande impacto à escala nacional, alargando-se mesmo para lá das fronteiras, sobretudo para a Extremadura espanhola.

No caso de Campo Maior, não se trata de manter a festa numa modalidade estritamente comunitária ou mesmo da preservação do seu design organizativo ou estético. Ao contrário, sofreu o impacto de uma mudança multidimensional — desde o modo de organização ao financiamento, passando pela valorização das flores de papel como expressão artística e pela fragilização das interações estritamente locais — que, no entanto, não erodiu necessariamente as narrativas sobre a festa, que continuou a ser apresentada como se não tivesse atravessado estas transformações e ruturas.

De forma diferente, embora convergindo nos resultados, deve ser considerado o abuso da ideia de preservação associado ao património, sobretudo quando conduz a uma cristalização de práticas que se descontextualizaram e perderam sentido para a comunidade. De forma meramente ilustrativa, considere-se a reintrodução, em 2014, da Corrida do Porco Preto nas festas de São João de Braga. Documentado desde o século XVI, este número tinha integrado pela última vez estas festas em 1916 (Ferreira, 2013), pelo que a sua reintrodução não decorreu de uma memória viva ou de um efeito nostálgico que possamos atribuir ao *povo*. Decorreu, isso sim, da valorização de uma ideia abstrata da *tradição*, ou seja, desencastrada do seu uso social, a que se juntou a vontade de introduzir um fator de mediatismo na festa⁶.

⁶ Esta justificação é avançada pelo presidente da Associação de Festas, Rui Ferreira, em entrevista concedida ao jornal *Correio do Minho*, de 20 de junho de 2014, quando reage à polémica que entretanto se gerara, declarando: “uma das nossas pretensões [ao reintroduzir a Corrida do Porco Preto] também era o mediatismo eventual desta corrida ajudaria a criar algum enfoque de atenção no S. João de Braga que normalmente não existe” (“Entrevista a Rui Ferreira”, 2014).

Como facilmente se compreende, a reintrodução de uma tradição com as características da Corrida do Porco Preto rapidamente suscitou reações críticas. Na sua configuração medieval, este evento implicava a perseguição e acoso de um animal por parte de dois grupos competidores, prática festiva dificilmente aceitável no presente. A solução encontrada implicou alguma criatividade por parte da organização da festa, transformando a corrida/perseguição num desfile evocativo do porco, que ganhou o nome de Libório, assim se afastando, definitivamente, do anonimato do porco preto seu antepassado, conformando-se a organização com a impossibilidade de ressuscitar os esquecidos entusiasmos medievais. Sem querer retirar daqui, como dissemos, nada mais que uma mera evocação com valor indiciário, esta ilustração mostra como as ideias de património, tradição ou autenticidade desenham um território denso, frequentemente atravessado por equívocos, nalguns casos determinados por excesso de *voluntarismo tradicionalista*, noutros, como sucede com o impulso turístico, efeito de uma racionalização do cálculo custo/benefício que pouco ou nada diz à comunidade.

Tanto a vontade de património quanto o desejo de aceder a benefícios provenientes do turismo podem matar uma festa, quer dizer, deslocá-la da comunidade e da sua adequação à realidade presente, tornando-a num mero produto de consumo com valor no mercado da oferta turística ou, então, enquistando-a em tradições historicamente desajustadas. Podia abrir-se aqui um espaço de debate acerca do sentido que a festa tem ou deve ter, o que de novo nos devolveria à necessidade de considerar cada evento festivo na sua especificidade – história da festa, sua inserção espacial, características da comunidade que a enquadra, entre outros. Porém, mais do que alinhar uma putativa teoria da festa na era da sua patrimonialização (quase) integral, o que aqui nos interessa é discutir de que forma pode uma festa ser hoje observada a partir de uma tradição disciplinar, no caso a antropologia, que é também parte do modo como a festa se (re)constrói. Centremo-nos, então, na Festa de São João de Sobrado, conhecida também como “Bugiada e Mouriscada”, e no equilíbrio que parece ter encontrado partindo das contradições que a atravessam.

Alteridade em Passo de Dança

Ainda que a Festa de São João em Sobrado não se circunscreva à encenação do enfrentamento entre mouros e cristãos, é esse confronto que define a sua identidade enquanto festa e lhe outorga relevo para a comunidade que a vive. Deixaremos de lado, assumidamente, partes importantes de uma festa que deve ser pensada na sua totalidade, para nos concentrarmos no

confronto que lhe dá nome, “Bugiada e Mouriscada”, retirando daí o essencial da nossa argumentação⁷. Trata-se de um confronto que deve ser enquadrado numa conhecida categoria de festas, as *guerras de mouros e cristãos*, designação genérica usada para um vasto e diversificado conjunto de celebrações. Bastante comuns em Espanha, particularmente na Andaluzia e no Levante, verificam-se também em vários lugares de Portugal, tendo-se expandido para outras regiões durante o processo colonial, em muitas das quais se continua a realizar⁸. Estamos, na verdade, perante um amplo conjunto de manifestações: algumas cujo lastro histórico documentado permite reportá-las ao período em que havia ainda uma efetiva presença muçulmana na península (cf. Baumann, 2003); outras de origem incerta, como sucede em Sobrado; algumas são sustentadas num texto escrito, como é o caso da representação do *Auto da Floripes* (Raposo, 1998), levado à cena em Viana do Castelo; outras que, sem seguir qualquer texto escrito, obedecem a uma forma fixada pela tradição, como é o caso, uma vez mais, de Sobrado. Em algumas destas festas, a simulação da guerra ocupa o centro da ação, noutras nem por isso; em algumas a caracterização dos antagonistas é clara, noutras deu lugar a ajustes, como quando os *turcos* substituem os *mouros* ou quando o processo colonial faz dos índios o *outro* que importa converter.

O que estamos a tentar sublinhar é que muito embora possamos elencar um conjunto de fatores capazes de configurar uma espécie de ideal-tipo das guerras de mouros e cristãos, é fundamental atender à especificidade de cada festa, quer esta se expresse no plano estético, no modelo narrativo ou na sinalização explícita de uma diferença, que em alguns casos é apenas implícita. Nesse hipotético ideal-tipo, o cenário é claro: a fé verdadeira em oposição à falsa fé; a necessidade de derrotar o infiel para o negar ou, eventualmente, o converter; a explicitação da razão da guerra, nuns casos decorrente da invasão de um território, noutros casos de um roubo⁹. A Bugiada e Mouriscada de Sobrado foge claramente a este modelo ideal. Partilhada

7 Deixamos de fora um conjunto de eventos que a festa incorpora e que genericamente se designam por “serviços da tarde”, onde se inclui a evocação parodiada da atividade agrícola, a chamada “lavra da praça”, e a “dança do cego”, farsa ao estilo medieval, também ela investida de forte comicidade. Igualmente importante são as *entrajadas*, momento em que alguns sobradenses, organizados em pequenos grupos ou individualmente, apresentam de forma crítica e satírica acontecimentos locais ou nacionais (cf. Pinto, 1983).

8 Albert-Llorca e González Alcantud (2003) organizaram uma coletânea que dá conta, ainda que de forma bastante parcial, dessa diversidade. No trabalho de Maria Johanna Krom (2012) é-nos oferecida uma visão igualmente panorâmica que convoca igualmente territórios mais distantes.

9 Anta Félez (2003) defende que as guerras de mouros e cristãos andaluzes — o modelo que teria sido levado para as Américas — tem no centro da disputa o roubo da imagem do patrono, enquanto que entre os levantinos, a guerra decorre da disputa por um castelo.

oralmente e transmitida através de altifalantes no momento culminante da festa, quando os dois exércitos se confrontam militarmente, a lenda que enquadra e explica o conflito confronta-nos com o roubo de uma imagem sagrada, no caso a de São João, por parte do rei mouro (*Reimoeiro*, na expressão local), mas esta evocação explícita de uma ofensa a exigir reparação não ocupa mais que um breve momento no dealbar da festa, não havendo dela qualquer rasto ao longo do dia¹⁰. Momento breve, mas intenso, é certo, que interrompe mas não põe fim às danças dos dois exércitos que ocupam todo o dia. Não queremos tirar relevância àquele que é o momento decisivo e sempre aguardado com expectativa, mas importa percebê-lo no quadro geral global da festa.



Figura 1 Bugiada liderada pelo Velho (2016).

Créditos. Luís António Santos

¹⁰ A lenda, sempre transmitida oralmente, conhece algumas variações, numa das quais se diz que a imagem não foi roubada, mas emprestada pelos cristãos aos mouros com a expectativa de através dela se operar um milagre que salvasse a filha do rei que se encontrava doente. Nesta versão, a guerra é desencadeada pela não devolução da imagem, não pelo seu roubo.



Figura 2 Reimoeiro e mourisqueiros (2019).

Créditos. Alberto Fernandes

O que marca a festa, constituindo, de resto, a sua abertura e encerramento, são as danças. Iniciam-se bem cedo, cerca das 8 h da manhã, com a concentração dos participantes junto à residência de cada um dos reis (*Velho da Bugiada*, no caso dos cristãos, *Reimoeiro*, no caso da mouriscada) a que se segue uma primeira dança. Ao longo do dia, essas danças repetir-se-ão em diferentes cenários, sem que os exércitos se cruzem em algum momento¹¹. É já no final da tarde (cerca das 19 h) que a guerra vem interromper as danças, substituindo-as por um verdadeiro confronto. Nessa ocasião cada um dos exércitos ocupa um castelo (estruturas efêmeras construídas pelos participantes), daí disparando artilharia contra o inimigo. É também o único momento em que a voz de um narrador descreve os acontecimentos, dando ênfase à dimensão religiosa do conflito, explicando a motivação (roubo da imagem de São João) que está na sua base¹². O conflito resolve-se com a

11 Há uma aproximação durante o “jantar”, refeição ritual servida às 9 h 30 min da manhã, mas mesmo nessa ocasião os exércitos ocupam diferentes andares da Casa do Bugio, lugar onde decorre o repasto. O contacto é feito através de emissários que fazem oferendas provocatórias (ossos, cornos, restos de comida) ao grupo oponente.

12 Esta é pelo menos a situação mais comum, já que não existindo um texto escrito a narrativa pode ter variações significativas no que concerne, nomeadamente, a acentuação ou desvalorização da fratura religiosa entre mouros e cristãos.

vitória da mouriscada, que conquista o castelo aos cristãos e aprisiona o *Velho da Bugiada*, seu rei. Sublinhada pelos altifalantes a impiedade dos vencedores, suscitada a paixão de quem assiste e exige o rigoroso cumprimento dos gestos do *Velho*, do *Reimoeiro* e das crianças bugias que pedem clemência e se despedem do rei com emoção, a situação sofre um volte-face inesperado. Levado pelo exército vencedor, o *Velho da Bugiada* acaba por ser libertado graças à intervenção de uma criatura sobrenatural, a serpe, que faz dispersar a mouriscada. A festa encerra pouco depois com a chamada “dança do santo”, uma vez mais executada pelos dois exércitos, os mourisqueiros primeiro, os bugios depois, ambos agradecendo a proteção do santo. Deve notar-se que não se trata aqui de nenhuma conversão nem da afirmação de um vencedor e um vencido: o dia fecha com a reposição de um *status quo ante bellum*, exatamente a situação de equilíbrio e complementaridade com que se abrirão as festas do ano seguinte.

Alteridade e Inversão: Leituras de uma Festa Incomum

Que alteridade é então esta que a Bugiada e Mouriscada de Sobrado nos oferece? A significativa diferença entre os exércitos é uma característica desde cedo referida por quem estudou a festa. O aspeto mais evidente dessa diferença, provavelmente acentuado nos últimos anos, reporta à dimensão, já que a bugiada apresentou nas festas mais recentes cerca de 500 participantes, enquanto a mouriscada em pouco terá excedido as três dezenas. Esta diferença tão notória é facilmente explicada tendo em consideração a composição dos dois exércitos. A bugiada é um grupo aberto à participação de todos os que se apresentem trajados dentro do figurino adotado, não sendo relevante a idade, o estado civil ou mesmo o género, condição que no passado impunha restrições, impedindo a participação feminina, que até 1974 apenas ocorria clandestinamente¹³. A mouriscada, pelo contrário, impõe uma seleção inultrapassável, pelo menos até ao momento presente: apenas podem participar rapazes solteiros. Esta explicação óbvia para a diferente dimensão dos exércitos é insuficiente, só por si, para explicar outras diferenças, igualmente evidentes, entre os dois conjuntos, que são, no essencial, dois corpos de dança.

Benjamin Enes Pereira (1982), um dos primeiros etnógrafos portugueses a escrever sobre a festa, adota um tom estruturalista para dar conta das diferenças: “o comportamento destes dois grupos, antitético, coloca os Mouros

13 Sobre o impedimento de participação feminina neste género de festas e a luta pela superação dessa restrição, ver Heuzé (2003).

na esfera da ordem, da disciplina e da eficácia, e os Bugios na da desordem, da confusão e da ineficácia” (p. 35). Esta formulação, tão assertiva, evidencia uma clara inversão do que seria expectável tomando em consideração as narrativas implícitas e mesmo explícitas que reportam às guerras entre mouros e cristãos, tanto no que se refere à narrativa histórica como à sua encenação sob a forma de festa. No caso da festa de Sobrado, a ordem e a disciplina está do lado do *invasor* e/ou *agressor* e da *falsa fé*, como, de resto, os altifalantes anunciam. Mais ainda, a mouriscada é, verdadeiramente, o único exército, já que os bugios mais não são que uma turbamulta, um tropel de gente em festa, que pula e dança alegremente, incapaz de impor disciplina militar, que acaba derrotada por ter deixado esgotar a pólvora nos paióis. Embora evocativo do povo cristão, desse grupo pouco transparece da *verdadeira fé*, seja por não usar quaisquer símbolos evocativos, seja por serem resgatados à derrota graças à intervenção de uma serpe, criatura mais próxima do paganismo do que da tradição cristã. Se mais indícios fizessem falta, aponte-se ainda a relevância da mouriscada nas cerimónias religiosas, já que são os mouros que transportam os andores na procissão, não apenas o de São João, cujo transporte se justificaria associando o ato à lenda do roubo dessa imagem, mas também todos os que figuram no desfile — Santo André, padroeiro da vila, São Pedro e Santo António.

No trabalho referido, Benjamim Enes Pereira (1982) ensaia uma interpretação destas evidentes e perturbadoras inversões, apontando-lhes um sentido pedagógico, exatamente o que decorreria da sinalização do perigo da desordem e a importância, para a comunidade, da sua superação: “os Bugios, caindo para um nível de dissolução na sua conduta, põem em perigo a sobrevivência do grupo que, confrontado com outro grupo estrangeiro, é dominado por este último” (p. 39), apenas se evitando a derrota final e fatal pela intervenção de um ser fabuloso. Propomos considerar aqui uma outra leitura, também ela enfatizando a dimensão pedagógica da festa, mas orientando o sentido da inversão para dentro da própria comunidade. Argumentaremos, então, que o que a Festa da Bugiada e Mouriscada leva à cena a cada ano não é nem a memória de um confronto de cariz religioso nem a demarcação simbólica entre a comunidade e o estrangeiro, mas antes o confronto da comunidade consigo própria.

Como vimos, o confronto religioso é um elemento claramente subalterno na economia da festa. Um conhecimento mais fino da sua história ajudar-nos-ia, por certo, a perceber se o papel atribuído à religião sofreu oscilações e em que circunstâncias essas oscilações poderão ter ocorrido — Primeira República, Estado Novo, 25 de abril, entre outros. Por outro lado, a ideia do confronto com o *estrangeiro*, potencialmente invasor, mas ao mesmo tempo

fecundador, já que obrigaria a uma refundação da comunidade uma vez vencida a desordem, como sugeriu Benjamin Pereira (1982), parece ajustar-se bastante bem à estética da festa, merecendo que lhe dediquemos alguma atenção.

Maria Alexandra Lousada, no contexto de uma mesa redonda dedicada à aldeia e à vida camponesa, que juntou também Manuel Vilaverde Cabral, Joaquim Pais de Brito e António Gama, chama a atenção para uma espécie de anacronismo que marcaria a festa de Sobrado. Assinalando que nela os bugios se vestem com fatos do século XVIII e os mourisqueiros como oficiais e soldados franceses, desloca a memória em que se funda o confronto para um tempo bem diferente do que é formalmente enunciado, concretamente o das invasões francesas (Lousada et al., 1982). Podemos, de facto, considerar as guerras de mouros e cristãos como uma armadura concetual capaz de vestir diferentes pares opositivos, como a sua exportação no quadro colonial bem comprova. Aceitando esta leitura, estaríamos perante um modelo que implica sempre uma fratura *interior/exterior*, podendo esta operar a partir da diferença religiosa mas também de outras, na condição de haver um desenlace com força pedagógica – uma conversão, uma derrota irremissível, uma transformação.

O facto de no caso de Sobrado o desenlace não ocorrer na forma mais ou menos canónica deste género de celebrações não a descaracteriza nem a retira da *família* das guerras de mouros e cristão. Importa, isso sim, convocar outras categorias para perceber qual o confronto simbólico que ali se desenhava. Regressemos, então, à forma de constituição do exército mourisco, para sublinhar que as regras em que se funda, sempre estritamente cumpridas, remetem para uma dupla transitoriedade. Uma primeira forma de trânsito ocorre dentro do próprio grupo mourisqueiro, resultado da observância de uma rígida hierarquia que implica um longo percurso ascensional até ao topo, ou seja, ao lugar de *Reimoeiro*. Uma segunda forma de transitoriedade decorre da exclusão dos jovens que se casam ou mesmo daqueles que já não são vistos como jovens, ainda que solteiros. O movimento, neste caso, conduz a uma inclusão na bugiada, pelo menos para os que quiseram continuar a ter parte ativa na festa¹⁴. Entendemos que esta mobilidade é decisiva para perceber aquilo a que podemos chamar o “sentido pedagógico” desta festa.

14 Tenha-se em consideração, como contraponto, o que sucede em algumas das mais importantes festas espanholas, nas quais se verifica a vinculação definitiva a um dos grupos, não apenas por parte dos participantes individualmente, mas estendendo-se a toda a família – por exemplo, em Alcoi, onde é comum inscrever os filhos num dos bandos antes ainda de o inscrever no Registo Civil (Albert, 2003).

O nosso argumento é que a centralidade e superioridade simbólica que, como vimos, cabe à mouriscada, não reporta à condição de mouros infiéis, cujas peles vestem, mas à condição de geração emergente, investida do vigor e capacidade de ação próprios da juventude. Esta ideia é reforçada pela designação atribuída ao rei cristão, *Velho da Bugiada*, condenado a uma derrota infligida pelos jovens e à perda de poder, situação revertida por uma intervenção sobrenatural, ou seja, por algo que ocorre fora da ordem social e também natural que governa a sucessão de gerações. A intervenção sobrenatural, ao mesmo tempo que reverte a derrota dos mais velhos, garante o equilíbrio dentro da comunidade, daí resultando a sinalização de uma transformação inevitável, mas que deve ocorrer sem rutura definitiva. Assumindo o risco de parecer demasiado funcionalista, esta interpretação faz da festa um momento relevante do ponto de vista simbólico, já que confronta a comunidade com a transitoriedade, com a perda, com a sucessão, mas igualmente com a renovação e com a regeneração. É, neste sentido, uma pedagogia para o coletivo, o que talvez ajude a explicar a inegável paixão com que a comunidade sobradense continua a viver esta sua festa.

Referências

Albert, J.-P. (2003). Moros y cristianos en el País Valenciano. La ilusión de la fiesta. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo Occidental* (pp. 89–102). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Albert-Llorca, M., & González Alcantud, J. A. (Eds.). (2003). *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Anta Félez, J. L. (2003). Violência, comunidad y complejidad: Moros y cristianos en Carhelejo (Jaen). In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 61–74). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Baumann, R. E. (2003). Jugar a “moros y cristianos” en Válor: Ambivalencias de las identidades en conflicto. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo Occidental* (pp. 75–87). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Blake, C. (1984). Poderá a história ser objetiva? (V. Matos e Sá, Trad.). In P. Gardiner (Ed.), *Teorias da história* (pp. 403–420). Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 1959)

Corbin, A. (2001). *História dos tempos livres* (T. Costa, Trad.). Teorema. (Trabalho original publicado em 1995)

Cunha, L. (2003). *Entre espaço e representação. Comunidade e memória social* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho].

Entrevista a Rui Ferreira. (2014, 20 de junho). *Correio do Minho*.

Ferreira, R. (2013). *As festas de São João em Braga: Raízes, história e potencial turístico* [Dissertação de mestrado, Universidade do Minho]. RepositóriUM. <https://hdl.handle.net/1822/28271>

Gallo, R. (1961). *Portugal. A book of folk ways*. Cambridge University Press. (Trabalho original publicado em 1936)

Heuzé, L. (2003). La incorporación de las mujeres en las fiestas: Los *negros* de Petren (Alacant). In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 103–114). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Instituto Nacional de Estatística. (2021). *Censos 2021*. <https://tabulador.ine.pt/indicador/?id=0011609>

Krom, M. J. (2012). Dances of Moors and Christians: History, legend and practice in three contemporary performances in Portugal, Spain and Brazil. *Antropolítica*, (33), 119–140. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2012.0i33.a41490>

Lousada, M. A., Cabral, M. V., Brito, J. P., & Gama, A. (1982). “A aldeia e a vida camponesa”. Mesa redonda. *A Ideia. Campo e Camponeses*, (26–27), 61–86.

Pereira, B. E. (1982). Les maures et les bugios de Sobrado (Valongo). *Revue de la Société D'Archéologie et des Amis du Musée de Binche*, (5), 34–44.

Pinto, M. (1983). *Bugios e mourisqueiros*. Associação para a Defesa do Património Natural e Cultural do Conselho de Valongo.

Raposo, P. (1998). O Auto da Floripes: “Cultura popular”, etnógrafos, intelectuais, e artistas. *Etnográfica*, 2(2), 189–219. <https://doi.org/10.4000/etnografica.4441>

Valeri, V. (1994). Festa. In *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 30, pp. 402–414). Imprensa Nacional – Casa da Moeda.