

A Bugiada: festa, luta e comunicação*

Manuel Pinto
Universidade do Minho

Índice

1 Uma lenda e a sua re-presentação	2
2 Lado nocturno e solsticial	5
3 Texto e contexto	6
4 Festa, rito e comunicação: notas interpretativas	8
5 Nota final metodológico-programática	12
6 Referências bibliográficas	13

Resumo

Todos os anos, numa aldeia dos arredores do Porto (Portugal), se celebra, em dia de S. João, uma festa que encena e actualiza a luta entre cristãos (*bugios*) e mouros *Mourisqueiros*), em disputa por uma imagem milagrosa do dito santo. É a festa da *Bugiada*. A narrativa que o acto festivo evoca corre de boca em boca e de geração em geração, já que não há documentos escritos. Os *bugios*, mascarados, empenachados e foliões são temporariamente vencidos pelos adversários, jovens apumados, de barretina espectralhada na cabeça, mas acabam por vencer a

contenda, recorrendo a uma enorme e tenebrosa *Serpe*. Nos interstícios das danças e das lutas, ocorrem diversos rituais e facécias (lavra da praça, dança do sapateiro e *sketches* de crítica social). Numa terra que viveu outrora da agricultura, mas que se industrializou e tercearizou, a festividade tem revelado um vigor que não dá sinais de esmorecer. Nos últimos anos, ultrapassa o milhar o número de intervenientes directos e indirectos, e a comunidade local tem conseguido evitar a ‘domesticação’ de um acontecimento cíclico marcado pelo lado subversivo, lúdico, excessivo.

Nesta comunicação, procura-se propor um ensaio de compreensão desta tradição popular portuguesa a partir do ponto de vista da comunicação e da performance socialmente contextualizadas. Fazendo economia das palavras e cedendo o terreno quase totalmente à música, mímica e dança, a festa da *Bugiada* opera, na sua aparente espectacularidade, uma desmontagem da lógica espectacular, característica da cultura massificada e estandardizada, proporcionando, ao mesmo tempo, e sob a capa da restauração/legitimação da ordem social vigente, uma profunda experiência de subversão dessa mesma ordem.

*Comunicação apresentada ao IV LUSOCOM – Encontro Lusófono de Ciências da Comunicação, realizado em São Vicente, SP/Brasil, de 19 a 22 de Abril de 2000, subordinado ao tema *Comunicação Intercultural - 500 anos de mestiçagem luso-afro-ásio-brasileira*

Proponho, neste texto, uma abordagem da festa popular tradicional e do seu acontecer como quadro de indagação da vida social de uma comunidade específica. O propósito é procurar analisar a festa enquanto espaço-tempo de intensas trocas simbólicas, tendo como alcance e sentido, a um tempo, o reforço e a subversão da ordem social do quotidiano, bem como a experiência de um tempo-outro regenerador da identidade individual e comunitária.

Ao adoptar tal perspectiva, torna-se necessário, em meu entender, cultivar uma atitude permanente de vigilância e de sobre-aviso face às ambiguidades e preconceitos que toldam e, porventura, inquinam o olhar etnográfico. A ‘nostalgia das origens’ ou a mitificação de tempos passados ou da vida do campo, frequente em cidadãos insatisfeitos com a artificialidade ou com a alegada degenerescência da vida urbana, por exemplo, introduzem um filtro que pode levar à deformação da análise¹.

Por outro lado, sendo a festa, na pluralidade das suas expressões, uma dimensão inerente à vida das colectividades humanas, a dificuldade de a tornar, nos tempos actuais, uma experiência aberta e ‘democrática’ parece ser uma evidência, com algumas (raras) excepções².

¹“A aceleração da história (...) levou as massas populares dos países industrializados a ligarem-se nostalgicamente às suas raízes: daí a moda retro, o gosto pela história e pela arqueologia, o interesse pelo folclore, o entusiasmo pela fotografia, criadora de memórias e recordações, o prestígio da noção de património” (J. Le Goff, 1984: 305)

²Neste contexto, a festa que Portugal conheceu com a Revolução dos Cravos, em 25 de Abril de 1974 e dias subsequentes, foi de facto uma verdadeira festa pública revolucionária, um tempo de sonhar todos os (im)possíveis. Mas, como escreveu o jornalista e ana-

Acresce que o autor deste texto é originário da colectividade promotora da festa aqui analisada, o que lhe proporciona acesso a dimensões, meandros e segredos difíceis de captar a um ‘estranho’, mas que lhe traz, ao mesmo tempo, um envolvimento afectivo com o objecto de estudo, o qual, não sendo impeditivo da pesquisa, constitui certamente um filtro a ter em consideração.

Torna-se necessário um esforço acrescido no distanciamento crítico face à tendência para procurar no passado não propriamente aprendizagens e inspiração para o presente e para o futuro, mas, antes, um refúgio que preserve da inquietação e desafio do aqui e agora. Nesta mesma linha se podem situar a procura (e o inerente discurso) da preservação ou ‘conservação’ de formas e manifestações do passado no presente, na sua pureza’ e ‘autenticidade’

1 Uma lenda e a sua re-presentação

O objecto da análise aqui empreendida refere-se a uma festa popular que se realiza ininterruptamente, há muitos anos, em honra de S. João, na freguesia de Sobrado, no município de Valongo, a escassos 15 quilómetros da cidade do Porto. A festa atrai à localidade muitos milhares de pessoas das redondezas e mesmo de longe, merecendo especial menção os laços que a ela mantiveram e mantêm os muitos sobradenses emigrantes, primeiro os ‘brasileiros’ e ‘venezuelanos’ e,

lista da cultura Nuno Teixeira Neves (1981), “o elemento histórico e portanto racional, profano, da revolução é contraditório com o fundo atemporal e sagrado da festa”.

desde os anos 60, os ‘franceses’, ‘alemães’ e ‘luxemburgueses’.

Apesar de alguns sobradenses e, sobretudo, a grande maioria dos forasteiros ignorar o facto, a *Bugiada* constitui a recordação e actualização (re-presentação, no sentido de voltar a fazer presente) de um acontecimento passado há muitos anos; há tantos que podemos bem dizer: *in illo tempore*. Tal acontecimento reporta-se a tempo que tem tanto de histórico como de mítico. Foi quando os mouros, que haviam invadido a Península Ibérica, ocupavam a Serra de *Cuca Macuca* (hoje designada Santa Justa), sobranceira a Valongo e de onde se avista boa parte da freguesia de Sobrado. Nesse tempo, a filha do rei mouro (*Reimoeiro*) adoeceu gravemente e os médicos da corte não eram capazes de descobrir remédio para o mal de que padecia. Em desespero de causa, alguém se lembrou de sugerir o recurso aos cristãos, que se orgulhavam de possuir uma imagem milagrosa de S. João, que já havia feito maravilhas aquando de uma doença que afectara precisamente a filha do rei cristão. Este e os seus foram, assim, convidados para um jantar, a fim de se acordar o empréstimo da imagem. O receio de que o pretexto fosse aproveitado para a roubar terá levado os cristãos a não aceitar o pedido. Começou aí escalada que levou à guerra³.

³Corre, em Sobrado, mais de uma versão da lenda. Assim, segundo outros relatos, a imagem de S. João, já negada noutras circunstâncias, terá sido efectivamente cedida quando em questão se encontrava a vida da princesa. O reimoeiro tão satisfeito ficou com o gesto que ofereceu aos sobradenses uma festa com lauto banquete. Só que a oferenda não passava de um ardil para desbaratar os cristãos. Além de já não terem o santo, viram o seu rei (o Velho) ficar prisioneiro e o exército desbaratado. Porém, conhecendo o pavor mourisco aos répteis, fabricaram uma serpe gi-

gantesca e, aparecendo-lhes de surpresa no caminho, recuperaram o seu rei e, com ele, a vitória e a paz.

Não estamos aqui perante uma simples festa patronal, até porque o padroeiro da freguesia é Santo André. Trata-se de uma festa complexa e, digamos assim, composta de múltiplas camadas e estruturada em diferentes andamentos, de cujas características mais salientes procurei já dar conta noutra trabalho (Pinto, 1983). Esta é conhecida⁴ ela sua *Mouriscada e Bugiada*, ou seja, pela luta entre mouros e cristãos, que ocupa o dia 24 de Junho do amanhecer ao sol-pôr, por regra sob o calor abrasador do sol, e que constitui indubitavelmente a parte mais vistosa e – digamos assim – espectacular de quanto ocorre neste dia, na localidade. Mas está muito longe de dar conta do conjunto de manifestações rituais e festivas.

Há um espaço para a festa, que é o Passal, um vasto espaço arborizado em frente à igreja matriz. Mas há danças que ocorrem, logo de manhã cedo, à porta de casa do *Reimoeiro* e do *Velho*, respectivamente os chefes dos *mouriscos* e dos *bugios*. Assim como há um lauto ‘jantar’ organizado pela Comissão da Festa e que, por regra, tem lugar longe do Passal. Em ambas as situações, quer uma

gantesca e, aparecendo-lhes de surpresa no caminho, recuperaram o seu rei e, com ele, a vitória e a paz.

⁴Dizemos conhecida, mas não podemos dizer o mesmo quanto a ter sido estudada. A festa aparece referida em meia dúzia de autores que nunca a tomaram como tema central dos seus estudos. Leite Vasconcelos, no vol. VIII da sua *Etnografia Portuguesa*, refere o brevíssimo relato de um portuense, redigido em 1882, que se presume ser de quem conhece muito mal a festa. Bem mais interessante é a descrição e as observações reportadas pelo diplomata Rodney Gallop, publicadas na sequência do seu périplo por Portugal. Merecem ainda referência o artigo de Benjamin Pereira (1982) e as referências sugestivas de Ernesto Veiga de Oliveira (1984: 278 e 284).

quer outra formação executam longas e complexas danças.

E porque dizemos que se trata da parte mais vistosa da festa? Em primeiro lugar pelo aparato dos trajes e dos movimentos de dança. Os *bugios* são simultaneamente mais numerosos e diversificados e mais estranhos e exóticos. O seu número tem vindo a crescer nas últimas décadas, tendo superado claramente o meio milhar nos anos mais recentes. Usam uns fatos multicolores que imitam o cetim, constituído por calça, casaco e uma capa, tudo debruado e garrido, com guizos dependurados pelo corpo. Na cabeça, levam chapéus encimados de penachos de fitas coloridas e, nas mãos, castanholas e uma diversidade de objectos que podem ir de bonecas a instrumentos agrícolas, passando por sardões, buzinas e outros recursos que a inventiva individual estimula. Importante: homens, mulheres, crianças (já que de bugio pode ir quem quer e pode) todos vão mascarados. Organizam-se sempre em duas filas paralelas, capitaneados pelo *Velho*, o qual tem uma indumentária diferente, que lhe dá um ar patriarcal. Quando a hora é de dança, os saltos são impressionantes e a algazarra indescritível.

Os *Mourisqueiros* são substancialmente diferentes: no número, nos trajes e na natureza. Raramente ultrapassam as três dezenas. Só rapazes podem ser mouriscos e desde que estejam ainda solteiros. Vestem fato listado de cores variadas mas sóbrias, com faixa vermelha cruzando o tronco. Na cabeça, uma barretina cilíndrica de uns 40 centímetros de altura, rodeada de espelhos e encimada por plumas. A cara vai descoberta. O *Reimoeiro*, de dragonas sobre os ombros e de cordões dourados cruzados no peito, destaca-se das duas filas. Todos levam espada. O ar

de formação militar completa-se com o uso obrigatório de polainas que lhes protegem a parte inferior das pernas. Dançam quase sempre ao som de tambor, em coreografias fisicamente exigentes e prolongadas.

Como se referiu já, congregam-se de manhã cedo na casa do respectivo chefe, após o que se dirigem ao local do banquete. Os mouros tomam. De seguida, parte na procissão com que termina, ao fim da manhã, a parte religiosa da festa. Carregam os andores de S. João e do padroeiro de Sobrado.

E é então que a festa começa a valer. E abre com as *danças de entrada* que são, ao fim e ao cabo, desfiles de apresentação que percorrem boa parte do arraial. Ao longo da tarde executam ainda várias outras danças, designadamente aquela que é conhecida como a *dança do doce*, a qual tem lugar no pátio interior da residência do pároco, o qual é obrigado, por tradição, a oferecer então aos intervenientes um doce e um copo de vinho.

Quando a tarde começa a declinar, quando as picardias entre as duas formações (que não se podem encontrar a não ser no clímax da festa) já criaram um clima de tensão, preparam-se então os combates. Estes têm simbolicamente lugar entre altos palanques montados no Passal, a uns 60 ou 70 metros um do outro. Esses combates são antecedidos de negociações, recorrendo primeiro a um mensageiro a cavalo e, depois, também com a intervenção dos advogados das partes. Como nada disto resulta, os tiros de ‘canhão’ (pólvora seca) ecoam nos ares, de um e outro castelo, até que as munições se acabam do lado dos *bugios*. Então, o exército mourisco perfila-se, marcha sobre a fortaleza adversária, arremete com força e, à terceira vez, consegue penetrar no reduto onde o *Velho* se encontra. O Reimoeiro prende-o e trá-lo bem

agarrado, no meio de um círculo de espadas formado pelos *Mourisqueiros*. No coreto, a banda de música⁵ toca o hino da ‘paixão’. É a desolação do lado *bugio*. Aparentemente, as coisas correram mal para eles e a derrota parece incontornável. Mas eis que alguns *bugios* mais argutos descobre o caminho para reverter o fracasso em vitória: arranjam uma enorme *Serpe* esverdeada, de horrenda boca rubra, aguardam o momento mais azado e, irrompendo com ímpeto no caminho mourisco, abrem brechas no seu exército, arrebatam o *Velho* e podem, por fim, encerrar a festa com a *dança da vitória*, enquanto os *Mourisqueiros*, refeitos da surpresa, se reorganizam também e, junto à igreja matriz, executam a *dança do santo*.

2 Lado nocturno e solsticial

Dizia atrás que esta é a parte mais “vistosa e espectacular” da festa, o que exige algum esclarecimento. Se é uma parte, naturalmente é porque há outras partes. E assim é, de facto. Sem considerar as cerimónias propriamente religiosas do culto a S. João, que se verificam de manhã e que são as habituais neste tipo de festas⁶ é possível destacar as seguintes : a) as manifestações carnavalescas; b) a *cobrança dos direitos*; c) a sementeira e lavra ritual; e d), finalmente a *dança do cego*. Alguns aspectos têm em

⁵ A banda intervém apenas nos momentos mais solenes da Bugiada: em parte do trajecto da ‘dança de entrada’; na condução dos exércitos aos seus castelos; e no momento-chave da ‘prisão do Velho’.

⁶Compõem-se de missa solene, com sermão alusivo ao santo festejado, e de procissão – esta com o particular de serem os *Mourisqueiros* quem transporta, de cabeça descoberta, os andores dos santos, como se referiu.

comum: todas elas são executadas por mascarados, que nada têm a ver com os *bugios*; a quase totalidade delas pondo em cena gente simples e pobre, como camponeses, artífices, mendigos, etc; finalmente, todas preenchem o período compreendido entre as *danças de entrada*, à hora do almoço, e os preparativos da luta final entre *Bugios* e *Mourisqueiros*. Vejamos, de forma breve, algumas características de cada uma daquelas manifestações:

a) as manifestações carnavalescas

No final do desfile das *danças de entrada* e percorrendo o mesmo trajecto, indivíduos ou grupos mascarados satirizam acontecimentos locais ou nacionais. A crítica pode ser mordaz e ter a ver com a inoperância dos autarcas, algum evento exótico ou burlesco e até mesmo a evocação de graves problemas da comunidade local⁷. A encenação deita mão a todo o tipo de linguagens e suportes: objectos vários, cartazes, imagens pornográficas, excrementos.... Numa linha de acção muito característica desta festa, várias das encenações e *sketches* implicam contacto com os circunstantes: máquinas de filmar que esguicham água choca, objectos enlameados lançados sobre as pessoas, aspersão com serrim ou areia, etc.

b) a *cobrança dos direitos*

Ao princípio da tarde, montado ao contrário num burro e molhando a ‘caneta’ no ânus deste, vem um cobrador por cada tenda instalada no arraial. Todos são ‘convidados’ a dar qualquer coisa, normalmente em géneros. Certamente que os sítios das be-

⁷Como ocorreu em meados dos anos 80, quando encerrou uma unidade industrial de fibras artificiais, que dava emprego a uma boa parte da população. O assunto foi objecto de abordagem

bidas e das comidas são os mais sacrificados.

c) a sementeira e lavra ritual

Num trajecto que é rigorosamente o mesmo e que, no essencial, dá a volta ao Passal, procede-se ao amanho da terra, mas realizando as operações em sentido inverso àquele que é o habitual. Um camponês mascarado e sentado ao contrário num burro ou numa mula começa por semear. Depois de completar a sua volta, segue-se-lhe outro mascarado que conduz a grade, puxada pelo mesmo animal (às vezes por dois). Finalmente, tem lugar a saída do arado, para lavrar a praça. Cada surtida é acompanhada com enorme algazarra por um certo número de *Bugios* que têm mais um papel de abrir caminho entre a multidão do que de intervenientes directos⁸. Escusado será dizer que é de tradição que os toscos instrumentos agrícolas confeccionados para a ocasião ou não cheguem ao fim ou cheguem completamente desfeitos.

d) a *dança do cego*

Também chamada “sapateirada”, esta componente tem muito que se lhe diga e é seguramente um dos momentos altos da festa, especialmente a quarta e última representação, que ocorre sempre junto ao adro da igreja. Há um sapateiro que trabalha no seu ofício, ajudado por um moço. A esposa fia, junto a ele. De súbito, vem um cego de enxerga às costas, que um moço guia, através de uma vara. Mas condu-lo de tal modo que ele vai derrubar o sapateiro e estatelar-se

⁸De resto, há um assentimento mais ou menos tácito de que, em dia de S. João, a verdadeira autoridade no arraial são os bugios, mesmo quando não em ‘função’, ou seja, mesmo quando andam pelo recinto livremente. Ai de quem tocasse num bugio, nesse dia!

de barriga para baixo no meio de um charco de lama. Ladino, o moço do cego aproveita a confusão e foge com a mulher do sapateiro, que já havia dado suficientes sinais de não estar excessivamente satisfeita com a sua sorte. O artífice não se apercebe de imediato do que se passa e despeja a sua ira varrejando o cego desalmadamente. Logo que este deixa de dar acordo de si, põe-se à procura da mulher, desesperado. E logo que a descobre, é desafiado para o jogo do pau pelo raptor, vencendo-o sem grande dificuldade. E a situação volta ao ponto inicial. Esta é, digamos assim, a história sem condimentos. Os temperos são dados por um sem número de pormenores que tornam a ‘dança do cego’ dificilmente descritível. Os gestos e comentários brejeiros do sapateiro e da mulher; os excrementos que fazem a vez de cera e os sapatos cheios de lama que o artesão vai lançando sobre o povo, os salpicos de água e lama que dificilmente deixam algum dos presentes imune à aspersão – tudo isto torna esta ‘dança’ do cego numa experiência telúrica e orgiástica de fusão com os elementos naturais, com o lado nocturno da existência, num misto estranho que combina o lúdico, o humorístico e o lúbrico.

3 Texto e contexto

Não é objectivo deste texto analisar nem a estrutura desta festa nem proceder a interpretações ou hipóteses acerca da polissemia que ela inquestionavelmente contém. Basta dizer, neste contexto, que uma abordagem sumária permite reforçar duas ideias que outros estudiosos do caso de Sobrado anotaram: a) a ideia de que esta festa de S. João constitui, na verdade, “um aglomerado de diferentes feições que não estiveram sempre associ-

adas” (Gallop, 1932); e b), intimamente relacionada com esta, a ideia de que, nomeadamente algumas danças da *Bugiada*, da *Mouriscada* e a *Serpe* podem ter sido ou transferidas de procissões do *Corpus Christi* ou de manifestações anteriores que tenham inspirado todas elas (Oliveira, ob. cit.). De qualquer modo, a meu ver, se é certo que a hipótese aventada merece consideração e estudo, convém não fazer deduções apressadas nesta matéria, já que, no caso presente, não se pode deixar de ter em conta o facto de, na *Bugiada*, ao contrário da procissão de *Corpus*, haver uma narrativa que é contada, uma re-presentação que se reporta a um acontecimento fundador e identificativo. Não há mero desfile de elementos ou de quadros alegóricos; há uma narrativa com a sua dinâmica e o seu significado específicos que remete para a memória colectiva de uma comunidade.

Um outro aspecto que se torna relevante referir relaciona-se com o modo como a colectividade local adere, participa e vive esta tradição, sendo que a vida da freguesia sofreu mudanças acentuadas, especialmente desde a II Guerra Mundial.

O quadro de pequena agricultura de sobrevivência que marcava e estruturava a vida da maior parte da população, foi-se modificando pela acção combinada de factores como a proletarização de uma parte da mão de obra activa, designadamente feminina, numa grande unidade industrial instalada em Sobrado; por uma forte emigração para países europeus, especialmente a partir dos anos 60; pela difusão da pequena e média indústria de mobiliário; e pela progressivo acesso a bens e práticas de con-

sumo característicos da vida urbana⁹. Hoje, a maior parte dos mais de 8.000 habitantes de Sobrado vivem dos sectores secundário e terciário. A agricultura, apesar de mantida por um sector envelhecido da população local, mantém ainda algum significado como complemento do trabalho assalariado noutros sectores de actividade económica. Num quadro de pouca estabilidade do mercado de emprego, um bocado de terra constitui sempre, aqui como, em geral, no Entre-Douro-e-Minho, um complemento de recursos e, sobretudo, uma segurança psicológica.

Ora, o que se pode afirmar é que, neste quadro, a festa da *Bugiada* não só não tem decrescido no entusiasmo e na participação, como tem vindo mesmo a crescer no seu vigor e grandiosidade. Em trabalho anterior (Pinto, 1983: 58), aludi já a esta tendência, embora interrogando a consistência daquilo que se tornava já saliente. No espaço de tempo entretanto decorrido, o que então se esboçava consolidou-se de forma notória. O número de *bugios*, que já ia além das duas centenas em meados dos anos 80, tem registado valores médios que vão bastante para além do meio milhar, neste dobrar de milénio.

O conhecimento dos bastidores desta festa levam-me a sublinhar a resistência que a maioria dos intervenientes tem posto à descontextualização e à espectacularização da festa, em que alguns sobradenses não se importam de alinhar. Isso traduziu-se, nomeadamente, na oposição à edificação de um recinto de acesso controlado, onde os *Bugios* e *Mourisqueiros* dariam ‘o seu espectáculo’. Traduziu-se ainda nas polémicas e dis-

⁹Mesmo que em posição periférica, a freguesia integra a Área Metropolitana do Porto.

cussões que geraram localmente os inúmeros convites a levar as danças a outras paragens.

Estes sintomas revelam bem que, por um lado, há tensões e sensibilidades diversas, em especial entre aqueles mais directamente envolvidos na festa; mas revela, sobretudo, que a *Bugiada* globalmente considerada não se folclorizou, no sentido de se ter tornado uma tradição e uma prática cultural desligada de um sentido – ou de uma multiplicidade de sentidos – da parte de quem nela participa. Para a maioria dos intervenientes, a festa não é, de facto, primordialmente, um espectáculo. Não há, para a grande parte dos actos constitutivos da festa (com excepção da parte explicitamente religiosa), horas rígidas para começar ou acabar nem locais perfeitamente delimitados. Não se aguarda que as pessoas se reúnam para iniciar uma performance. Mesmo que não estivesse ninguém a assistir, as danças e as outras componentes realizar-se-iam. Por outro lado, são múltiplas e intensas as interacções e trocas entre os actores directos e os que assistem: comentários, sugestões, jogo de aproximação e afastamento, face ao risco de ser atingido pela lama ou excrementos, etc. Ou seja, para quem participa, a palavra-chave que tantos definem como fulcral e angular desta tradição festiva – a paixão¹⁰ – continua a existir e a dizer algo às pessoas. Em resumo, poder-se-á anotar que a participação nas danças e nos rituais vários não é, na maior parte dos casos, mera manutenção ou preservação da tra-

¹⁰‘Paixão’ é o sentimento intenso de comunhão com o sentido profundo da festa que induz à participação e à vivência individuais e que se adquire como uma espécie de dom. Nele se cruzam sentimentos de amor e de sofrimento. Diz-se, em Sobrado, que se tem paixão de ir de bugio, que fulano ou beltrano têm paixão de ir cego, etc.

dição nem é mera apresentação para outros; é, antes, e acima de tudo, uma intensa experiência individual e de grupo, de afirmação de pertença e de identidade (Kuutma, 1998).

4 Festa, rito e comunicação: notas interpretativas

Propor uma aproximação à Festa da *Bugiada* do ponto de vista comunicacional constitui um desafio a um tempo difícil, rico e aliciante. Numa era em que aparentemente a comunicação mediatizada parece pautar de forma hegemónica as relações sociais, inclusive no contexto sócio-cultural em que Sobrado se inscreve, não deixa de suscitar interesse a hipótese, que está de alguma forma subjacente à indagação que neste texto proponho, de que a festa aqui em estudo constitui um caso paradigmático de combinação-condensação de diversas modalidades e níveis de comunicação.

1. A primeira observação que se deverá fazer, nesta linha de análise, refere-se ao facto de, na festa de Sobrado, a linguagem – escrita e verbal – constituir uma realidade praticamente residual. Códigos ou registos escritos sobre a festa são inexistentes, tanto quanto se sabe. A própria lenda fundadora não tem, no acontecer festivo, um lugar específico¹¹. As suas versões vão sendo transmitidas de uma geração para outra, hoje provavelmente de forma menos empenhada e

¹¹De facto, nas últimas décadas, e desde que a tecnologia de amplificação sonora se tornou acessível, introduziu-se o costume de, na altura da Prisão do Velho, um narrador apresentar a lenda subjacente à festa, em tom que é, regra geral, de pendor fortemente apologético a favor do lado cristão.

mais diluída. De resto, as linguagens que se destacam com mais pregnância são as do movimento (danças, gestos), sonoras (músicas, ritmos, sons de todo o tipo) e da cor (o vivo e variegado dos trajes e outros adereços).

2. Digamos que, nesta festa, existe uma importante dimensão comunicativa no plano do tempo. A festa, como tem sido sublinhado, constitui um tempo-outro, um tempo fora do tempo, uma forte cesura relativamente aos ritmos e rotinas do quotidiano e dos distintos tempos sociais. É certo que, por ser um período especial, não deixa de ser, também ele, um tempo social¹², de alguma forma estruturador da vida colectiva e, ao mesmo tempo, por esta construído (Isambert, p.133). Mas é, por outro lado, um tempo de abertura à emergência de novos possíveis, de que a transgressão é apenas um exemplo¹³. Além disso, enquanto comemoração e re-presentação, a festa abre portas à intensificação do presente reassumindo e habitando o passado e, de algum modo, rasgando brechas para o futuro.

¹²Como observou Lalive d'Épinay, “ ..Dans le creuset de la vie quotidienne, la fête est le complément dialectique de la quotidienneté. Elle la fonde, la ravive, la recrée en rappelant le sens profond du routinier ‘désigné’; mas en même temps, la quotidienneté est à la fois l’humus de la fête et son reposoir” (1983 : 36).

¹³ Em Sobrado, as formas de transgressão podem ir, por exemplo, da tolerância ao pequeno roubo executado pelos bugios mascarados, até a cenas e falas mais ousadas no plano sexual (por exemplo, entre o sapateiro e a mulher, na Dança do Cego) até a práticas de carácter obsceno, como ir confirmar se o cego ainda ‘respira’, depois da sova que apanhou, indo auscultar-lhe o ‘olho’ traseiro.

3. Talvez que um dos tópicos mais relevantes desta festa resida no modo como estabelece o diálogo e o conflito com a alteridade e a diferença. Dois momentos, em especial, permitem ilustrar o que pretendo reflectir. Na *dança do cego*, são-nos fornecidas, ao nível da superfície, umas facécias banais que aparentam ser pouco mais do que um pretexto para o mergulho no lado nocturno e reptiliano da existência. De facto, pode ser mais do que isso. Julgo ser possível e pertinente analisar a ‘estória’ atrás apresentada como um conflito entre a errância e o sedentarismo. O quadro desenhado pelo sapateiro instalado no seu ofício, orgulhoso da fiandeira que tem como mulher, é perturbado pelo elemento estranho, que circula de terra em terra, desclassificado do ponto de vista dos bens materiais, mas temível pelo capital de informação que reúne. Quem viaja, quem contacta com distintas realidades, quem leva e traz notícias e informações pode jogar e comparar, pode tornar-se um forte aliado ou, pelo contrário, um factor de risco (roubar a mulher ao sapateiro). De igual modo, no caso da luta entre cristãos e mouros, a festa pode ser compreendida como uma linguagem, como uma forma de enunciar modalidades de relacionamento (em tensão) com um povo e uma cultura diferentes. A riqueza da *Bugiada* está em que, por um lado, a imagem que nos é dada pela lenda é a de um quadro de convivência relativamente estável. É certo que o lado cristão dispõe dessa garantia e recurso que é o controlo da imagem de S. João. Mas só uma circunstância verdadeiramente ex-

cepcional foi capaz de induzir o desencadear da conflitualidade. E não deixa de ser significativo que não seja a imagem que salva a comunidade, mas a *Serpe*. De resto, na dinâmica da representação, não há, propriamente, um esmagamento dos *Mourisqueiros*; apenas a libertação do Velho, isto é, o recobrar das condições para que a comunidade dos *Bugios* possa retomar a sua vida normal. Julgo poder dizer que os mouriscos não são, com efeito, tomados subjectivamente como ‘os maus da fita’. Não parece existir dificuldade em encontrar *Mourisqueiros*, apesar de eles terem de ser jovens solteiros que, para integrar a formação, passam por um filtro nada fácil, que consiste em ensaios que decorrem no Passal, nos quatro domingos anteriores ao S. João. *Mourisqueiros* não são sinónimo de inimigos ou de infiéis, mas, antes, contraponto e alteridade, um modo diferente de estar na vida, um parceiro sem o qual o jogo não pode ter lugar. Ou seja, ao contrário do que uma perspectiva maniqueísta u apologética poderia ser tentada a ver, nesta tradição, e do meu ponto de vista, não é tanto a luta entre o bem e o mal que está em foco, mas antes um modo de uma colectividade se enunciar a si própria, reconstruir a sua identidade e assegurar a sua continuidade.

4. Este ponto inscreve-se, de resto, num modo mais vasto de pôr a diferença em tensão. Na *Bugiada*, encontramos em densa e tensa parceria o registo dionisíaco, algo caótico e multitudinário, barulhento e folgazão dos *Bugios* e o registo apolíneo, apumado e frontal,

organizado e sério dos *Mourisqueiros*. Dois modos de estar diversos que se afrontam, que se conjugam, que não se aniquilam. Deparamos ainda com uma convivência pacífica entre o religioso institucional das cerimónias católicas e da procissão em honra de S. João, que a autoridade eclesiástica controla, com a experiência de um sagrado difuso, a raia a magia, patente na sementeira e lavra rituais, conduzidos segundo uma hierarquia de poder diversa e bem delimitada.

5. Uma outra característica já anotada anteriormente refere-se à natureza de anti-espectáculo ou, pelo menos, não-espectacular quer da *Bugiada* propriamente dita quer das restantes manifestações compreendidas na festa. Dir-se-ia que quem participa o faz por uma espécie de *devotio*, de culto, de *paixão*, que implica entrega e participação. Ora, esta participação – que reveste um carácter social muito forte – vale por si mesma, vale porque existe e pela experiência individual e social que proporciona. A performance não está, pelo menos directamente, inscrita no jogo do reconhecimento ou da recompensa que uma assistência pudesse eventualmente proporcionar. Mais do que isso, a própria assistência, que entra no jogo festivo, é ela própria participante dos actos celebrativos. Um indicador reside na inexistência absoluta de aplausos e, o que é mais significativo, nas não raras indicações, recomendações e juízos que são emitidos por membros da assistência *in loco* e directamente para as personagens que mais directamente intervêm

na festa. De resto, aplica-se a todos os habitantes locais um dito alusivo à ordem inversa da sementeira e da lavra, que era (e de algum modo ainda é) frequente nas freguesias vizinhas: “Os de Sobrado fazem tudo ao contrário”. A festa identifica os que a fazem, torna-os a todos autores e produto dessa identidade.

6. A festa de Sobrado reveste uma carga ritual evidente. A antropologia identificou três características do rito: as suas dimensões convencional, repetitiva e eficaz. As modalidades de acção devem traduzir-se em práticas e gestos que seguem um encadeamento perfeitamente definido que deve ser aplicado com rigor. A repetição está presente quer no carácter cíclico da festa, quer na reiteração que ocorre dentro de cada edição e até de cada uma das partes. A eficácia, por sua vez, traduz-se na mudança que o rito proporciona subjectivamente aos intervenientes, e que decorre de uma experiência paradoxalmente ir-repetível e sempre nova, proporcionada pela própria participação. Mas a festa sobradense é, além disso, uma amálgama de rituais de cunho diverso. Ao lado da narrativa esplendorosa e colorida em que se conta e revive um acontecimento fundador ou re-criador da comunidade, que constitui a espinha dorsal da festa, ocorrem, como se viu, várias outras manifestações de cunho bastante diverso, que estão longe de ser um mero entretenimento intercalar, relativamente ao binómio *Bugios-Mourisqueiros*. É certo que o ritual de lavar e semear uma praça – que os estu-

dos etnográficos identificaram noutras colectividades – está associado a um tempo e a um modo de vida que é, actualmente, apenas residual. O que significa que, de um ponto de vista funcional, um determinado sentido e alcance da prática ritual pode ter-se esvaaziado e ter sido re-significada de outro modo. Ou então ter-se-ia de considerar que são múltiplos os registos ou modalidades significantes deste tipo de práticas.

7. Por último, gostaria de considerar, ainda que sumariamente, o registo da subversão e/ou reforço da ordem social que a festa de Sobrado proporciona. Nomeadamente no desfecho da luta entre mouros e *bugios*, por um lado, e na representação da *dança do cego*¹⁴, por outro, existe claramente uma operação de restabelecimento (e, logo de reafirmação) da ordem social vigente. Recuperado o *Velho*, os *Bugios* retornam à sua situação inicial (requisito para voltar ao ritual na edição seguinte); derrotado o raptor da mulher, esta e o sapateiro voltam ao seu trabalho e à sua vida, o mesmo acontecendo ao cego e ao seu moço-guia. Mas dir-se-ia que este formato de consagração da ordem social encerra e esconde, na sua exterioridade e na sua visibilidade,

¹⁴ É sintomático e significativo que, no caso desta representação, seja nas andanças e desventuras do Cego que seja colocada a ênfase. Num nível primário e imediato de significação, é, de facto ele a personagem central: um zombie vítima da sua própria desgraça, bode expiatório da insensatez e maldade alheia. Mas há, como se viu, outros níveis de significação que, apesar de menos visíveis, não são menos importantes.

uma vasta gama de actos, sugestões e elementos de contestação e subversão dessa mesma ordem, de que os *sketches* de crítica social são o exemplo mais notório. A máscara desempenha aqui um papel importante, enquanto recurso de metamorfose e de uma espécie de ‘transe’ em que o horizonte de possibilidades se dilata. Não se trata necessariamente ou apenas de um disfarce, porquanto ligado à máscara está, sem dúvida, “o desejo de mudar não apenas de forma, mas também de natureza” (Bédouin, 1967: 17). É certo que, tal como nas festas dos loucos, esta experiência do diferente e esta concretização de uma ordem inversa ou até mesmo de uma desordem poderão ser entendidas, do ponto de vista dos poderes instalados, como uma liberalidade destinada precisamente a reforçar a dominação. Mas não se deve esquecer que a festa não se pode comparar a um rio que corre sereno no seu leito. Ela é mais comparável à cheia caudalosa e por vezes violenta que transborda e se alarga para largas margens da vida social. O tempo da preparação para a festa, tal como, embora com menor intensidade, o tempo da ressaca e da recordação da festa, são tempos sociais e subjectivos de grande intensidade. E pôr em campo a crítica da vida colectiva pressupõe atenção ao que se passa, leitura de acontecimentos, trocas de opinião, muito para além e, sobretudo, para aquém do dia da festa.

5 Nota final metodológico-programática

De tudo quanto foi aqui referido importa dizer que não passa de uma tentativa incipiente e sumária de compreensão de uma manifestação complexa da cultura popular. Toma em conta análises interpretativas de outras manifestações, mas, em qualquer caso, não passa de um ensaio de formulação de hipóteses de estudo. Mesmo sendo certo e sabido que não é fácil captar os sentidos vividos pelos sujeitos participantes¹⁵, torna-se necessário pôr em marcha e incentivar, recorrendo às metodologias mais adequadas, um programa de recolha e análise da multiplicidade de sinais que ajudem a compreender os sentidos, as motivações, as emoções e os pensamentos não apenas dos participantes nesta tradição, como também daqueles para quem não faz sentido participar. Em especial, parece-me ser interessante e fecundo procurar indagar acerca da relação entre a permanência e aparente vitalidade da *Bugiada* e o contexto sócio-económico e cultural da região em que Sobrado se inscreve: os processos de re-significação de antigos rituais; a extensão e alcance de incorporação de novos recursos e ingredientes na festa e, inversamente, de assunção de dimensões da festa no quotidiano; e ainda os sinais de possíveis movimentos e tendências na re-avaliação dos significados da festa na vida local e as consequências dessa re-avaliação. Interessaria, igualmente, analisar as complementaridades, interacções e eventuais conflitos entre modali-

¹⁵A inquirição, especialmente quando ocorre em pleno dia da festa, como frequentemente acontece com jornalistas que se deslocam a Sobrado, não consegue mais do que uns herméticos “É a tradição!” ou “Não se pode deixar isto morrer!”.

dades de comunicação de cunho mais transmissivo, característico do campo mediático, e modalidades mais rituais, interactivas e expressivas, tão presentes na *Bugiada*.

Dado o facto de começar a crescer o número de estudos sobre a tradição sobradense, reveste-se de interesse acompanhar o impacte nesta tradição já não apenas das recolhas etnográficas ou das reportagens jornalísticas, pautadas, na maioria dos casos, por um registo de admiração e de espanto, mas de abordagens sócio-antropológicas comparativas e críticas, bem como do olhar crítico e criativo oriundo da produção e expressão artísticas, designadamente da fotografia, da pintura e do cinema¹⁶.

6 Referências bibliográficas

Bédoiuin, Jean-Louis (1967), *Les Masques*. Col. Que Sais-Je ?. Paris : PUF, 2^a ed.

Gallop, Rodney (1932). *Portugal: a Book of Folk Ways*. Cambridge (seguimos a 2^a ed., que data de 1961).

Handelman, Don () Rituales y Espectáculos, in *International Social Sciences Journal*, n.153, UNESCO (www.unesco.org/issj/rics153/handelmanspa.htm#dhart)

Kuutma, Kristin (1998) 'Festival as a Communicative Performance and a Celebration of Ethnicity', in *Folklore - an Electronic Journal of Folklore*, vol.7, May

¹⁶A Festa da Bugiada foi, até ao presente, objecto de uma exposição fotográfica de Gaspar de Jesus, de uma exposição de pintura de Joaquim Azevedo, de um filme realizado por Ângelo Peres para a cooperativa Moviola e de um documentário realizado por Carlos Brandão Lucas para a RTP.

(<http://haldjas.folklore.ee/Folklore/vol7/festiva.htm>)

Lalivé d'Épinay, Christian (1983) 'La Vie Quotidienne – Essai de Construction d'un Concept Sociologique et Anthropologique', in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 74.

Le Goff, Jacques (1984) 'Passado-Presente', in *Enciclopédia Einaudi*, vol. I, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Neves, Nuno Teixeira (1981), ' Terras de Miranda em Juízo Europeu', in *Jornal de Notícias*, 24 de Maio.

Oliveira, Ernesto Veiga de (1984), *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

Pereira, Benjamim E. (1982), 'Les Maures et les Bugios de Sobrado (Valongo)', in *Revue de la Société d'Archéologie et des Amis du Musée de Binche, Les Cahiers Binchois*, n. 5

Pinto, Manuel (1983), *Bugios e Mourisqueiros – a Festa de S. João de Sobrado*. Valongo: Edição da Associação para a Defesa do Património Natural e Cultural do Concelho de Valongo.

Vasconcelos, José Leite (1982) *Etnografia Portuguesa*, Vol. VIII. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda (org. M. Viegas Guerreiro).