

A TRADIÇÃO DO FESTIVAL DE CARETOS DE SALSAS OU OS RELATOS DA MUDANÇA SOCIAL¹

THE FESTIVAL OF CARETOS DE SALSAS TRADITION OR THE SOCIAL CHANGE REPORTS

Savina Lafita²



RESUMO

Numa perspectiva que permite analisar a festa dos Caretos de Salsas como fonte de discursos e práticas de género, este trabalho, que situa a festa num processo mais amplo de revitalização e patrimonialização das festas de inverno no nordeste de Portugal, pretende refletir sobre a maneira como a mudança semântica que a performance sofreu interpela as memórias individuais colaborando no processo de mitificação da tradição.

Palavras chave: Revitalização festiva; Tradição; Memória; Processo de mitificação; Mudança social.

ABSTRACT:

Through a perspective allowing to analyse the festival of Caretos de Salsas as a source of gender discourse and practice, the present work places the festivity in a wider process of revitalization and patrimonialization of winter parties in the Northeast of Portugal and tries to reflect on the ways how the semantic change it has suffered interpellates individual memories to collaborate in the process of mythification of tradition.

Keywords: Revitalization; Tradition; Collective memory; Mythification process; Social change.

¹ Este trabalho é resultado das pesquisas realizadas no inverno 2010-2011, no âmbito do projeto Festas de Inverno em Trás-os-Montes, desenvolvido pelo Instituto de Estudos de Literatura Tradicional da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (IELT - FCSH - UNL) e financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

² Licenciada em Antropologia Social e Cultural na Universitat de Barcelona e mestre do Máster Oficial en Estudos de Género e Feminismos na Universidad del País Vasco. Colaboradora no Instituto de Estudos de Literatura Tradicional da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

RESUMEN:

A través de una perspectiva que permite analizar la fiesta de los Caretos de Salsas como fuente de discursos y prácticas de género, este trabajo pretende reflexionar sobre el cambio semántico que ha sufrido la fiesta y como éste interpela las memorias individuales para contribuir, a través de sus relatos, al desarrollo de un proceso de mitificación de la tradición.

Palabras clave: Revitalización festiva; Tradición; Memoria colectiva; Proceso de mitificación; Cambio social.

AS FESTAS DE INVERNO COMO RITOS DE FIXAÇÃO DA HIERARQUIA DE GÊNERO

Como tem sido longamente estudado pela tradição antropológica portuguesa³, as festas do ciclo de inverno celebradas na região de Trás-os-Montes, no nordeste de Portugal, enquadram-se num conjunto festivo que se celebra no período compreendido entre a véspera do Dia de Todos os Santos (1 de Novembro), passando pelo Natal, Dia de Santo Estêvão, Dia de Reis, Entrudo, até ao Domingo de Páscoa. Estas datas fazem parte do ciclo festivo anual que está intimamente ligado à passagem das estações do ano e ao curso das atividades agrícolas próprias das, agora chamadas, sociedades rurais.

O ciclo de inverno tem início na época em que a comunidade acaba a fase de maior atividade agrícola, característica do verão, e começa o recolhimento do grupo de trabalho ao espaço doméstico. Neste ambiente restrito ao contexto familiar, ativam-se um conjunto de práticas que ritualizam a fixação ou a passagem dos indivíduos ao seu estatuto social, que organizam e estruturam hierarquicamente a vida das pessoas nas comunidades aldeãs (MONTESINO, Antonio: 2004).

Em geral, os ritos de inverno da região trasmontana, embora possamos encontrar ritos muito similares nas regiões próximas do Estado Espanhol e noutras zonas do sul da Europa, caracterizam-se, grosso modo, por serem ritos pagãos em que os rapazes solteiros se mascaram, nos dias próximos do Natal e da Passagem de Ano, com fatos extravagantes, máscaras antropomórficas ou animais e com chocalhos pendurados nos fatos. A encenação normalmente consiste em percorrer as ruas fazendo peditórios para as almas recorrendo a atitudes burlescas e agressivas com os transeuntes. Esta violência é exercida especialmente com as raparigas solteiras de forma ritualizada mediante gestos de forte conotação sexual.

É usual, na maior parte das aldeias, o grupo de rapazes solteiros organizar encontros exclusivos onde a comida e a bebida são abundantes e onde se estreitam os laços de amizade entre o grupo masculino (GODINHO, Paula, 1998). Nestes encontros, os rapazes aproveitam para organizar os muito habituais ritos de crítica social,

³ Veja-se SANTOS JUNIOR, 1940; PESSANHA, Sebastião, 2006; PEREIRA, Benjamim, 1985, 2006; GODINHO, Paula, 1998, 2011; TIZA, António: 2004; RAPOSO, Paulo, 2009, 2011.

onde se fazem públicos os acontecimentos considerados moralmente inadequados decorridos ao longo do ano.

Alguns exemplos destas práticas são as loas de Varge (GODINHO, 2010), as comédias de Avelada, os colóquios de Baçal ou o chamado deitar o jogo à praça em Torre de Dona Chama. Existem outras práticas que permanecem na memória da população trasmontana, como ocorre nas aldeias de Salsas, Santulhão, Podence, entre outras, em que os rapazes, ou moços, se dirigem à população feminina incitando-a através de versos com motivos cômicos. Exemplo destes ritos são os casamentos fictícios teatralizados pelos rapazes das aldeias através de leilões públicos das raparigas casadoiras da aldeia (OLIVEIRA, Ernesto Veiga de, 1984); ainda existe também a prática chamada Serra da Velha ou Serração da Velha onde se define a posição social das mulheres idosas e viúvas através do grupo de rapazes como um grupo sexualmente inacessível, mediante o seu assassinato simbólico teatralizado de forma grotesca.

Este tipo de ritos reforça o grupo de rapazes que, numa série de atividades consegue impor simbolicamente a sua capacidade de dominação sobre outros grupos da comunidade, nomeadamente, o grupo das raparigas e das gerações de homens mais velhos e mais novos (MONTESINO, 2004).

A REVITALIZAÇÃO DA FESTA DOS CARETOS DE SALSAS

Na aldeia de Salsas, situada a Sul do Concelho de Bragança, no nordeste do país, as personagens protagonistas da festa são os Caretos. Caracterizados pelos fatos feitos de colchas antigas com franjas castanhas, vermelhas e amarelas e pelas máscaras de madeira (outrora também de cortiça) com motivos animais e de aspeto diabólico, o grupo de mascarados aparece desde o primeiro dia de janeiro até ao Dia de Reis (6 de janeiro). Nos primeiros dias os Caretos saem de noite pelas ruas da aldeia, batem às portas, assustam os transeuntes e perseguem as raparigas para as chocalharem. Por sua vez elas fogem até se isolarem na segurança do espaço doméstico, no qual eles ameaçam entrar e por vezes conseguem. Já no Dia de Reis, os Caretos realizam a ronda de visitas às famílias da aldeia com peditório para as almas. As famílias convidam os mascarados a entrar nas suas casas, onde lhes oferecem dinheiro e produtos alimentares e os mascarados reconhecidos pelo gesto tiram a máscara agradecendo o contributo da família para a missa das almas, fortalecendo a memória da aldeia através da preservação da tradição.

Os informantes de Salsas, no tempo em que se realizou um trabalho intensivo de pesquisa etnográfica, referiram que estas práticas foram caindo em desuso, mas estas foram esporadicamente realizadas por um ou dois rapazes da aldeia impedindo que a festa fosse esquecida até ao seu resgate na contemporaneidade.

A inércia que levou ao abandono das festas de inverno ocorreu em toda a região trasmontana, variando o grau de perda segundo dinâmicas locais, devido a dois grandes fatores: por um lado, a Igreja Católica, que via nestas festas uma potencial fonte de crítica popular contida no paganismo ritual, tendo perseguido contundentemente os ritos de inverno, provocando a sua desaparecimento ou assimilando-os à sua liturgia; por outro lado, a reestruturação das sociedades trasmontanas afetadas pela guerra colonial e pelas fortes migrações da sua população, ao longo do século XX, originou uma perda substancial do número de rapazes em idade de protagonizar a festa (GODINHO, 2011).

No final dos anos oitenta, momento em que Godinho situa as festas trasmontanas de acordo com o fenómeno de revitalização proposto por Jeremy Boissevain no contexto europeu, a festa dos Caretos foi retomada baseando-se na procura de elementos identitários que ajudassem a revitalizar a aldeia partindo da reconstrução das suas tradições.

Assim, segundo recordam os habitantes de Salsas, dois rapazes da aldeia decidiram recuperar os fatos de Caretos com o propósito de reativar a festa e promover o rito além das fronteiras locais. Estes rapazes organizaram uma apresentação dos Caretos na televisão e esse evento estimulou a engrenagem que levou à recuperação do ritual festivo. Encarregaram mulheres da confecção de novos fatos e máscaras e fundaram

a Associação Cultural e Recreativa dos Amigos dos Caretos de Salsas (ACRACS), entidade que se responsabiliza, desde então, pela organização da festa local provocando algumas dinâmicas de diferentes características.

No âmbito organizativo e institucional, tem-se abandonado o antigo sistema de mordomia, através do qual os rapazes se responsabilizavam pela festa num sistema de reciprocidade segundo núcleos familiares. A festa tem-se libertado da liturgia católica, que mantinha o controlo do vínculo do ritual aos antepassados, não sendo as almas as beneficiárias da esmola dada no peditório, mas a própria Associação dos Caretos – que utiliza a esmola na manutenção da indumentária e noutras despesas logísticas.

Além do exposto, a Associação tem introduzido algumas alterações na própria performance dos Caretos, que visam o ajuste da violência exercida pelos mascarados de acordo com as novas audiências mais “civilizadas”. Fruto da deslocação da festa, quer no tempo, quer no espaço, a contextos extracomunitários – encontros de cultura tradicional de promoção patrimonial e turística ou eventos institucionais representativos da cultura regional – os Caretos têm trocado os aspetos mais violentos da sua representação por detalhes mais sofisticados; exemplo disso é a troca dos chocalhos por pompons perfumados colocados na extremidade da cauda utilizados para lambuzar as suas atuais vítimas⁴.

⁴ Esta e outras mudanças acontecidas na aldeia de Salsas, Podence e Vale de Porco são analisadas em GUAPO, Amanda e LAFITA, Savina, 2012.

As alterações mencionadas respondem à vontade de adaptar os rituais festivos a contextos onde a festa surge como garante de ativação da vitalidade social e económica, numa zona que tem sofrido profundas transformações nas bases do seu sustento vital (SILVA, Luís, 2008) e na sua composição populacional. Estas mudanças incidem sobre as diferentes atividades da vida quotidiana de homens e de mulheres provocando alterações na sua organização social a vários níveis: no trabalho, na educação, nas formas de governo e na família. Naturalmente, as estratégias de transmissão dos valores não têm ficado retidas no tempo.

RELATOS DA MUDANÇA DO RITO

Durante a estadia no terreno, o Presidente da Junta de Freguesia e outras pessoas que nos abriram as portas da aldeia, encaminharam-nos aos anciãos para realizar entrevistas; como se a verdade do que se procurava (a caracterização da festa dos Caretos) estivesse guardada por eles, nomeadamente as mulheres de idade mais avançada. Deste modo, as antropólogas eram utilizadas como veículo legitimador da cultura local para o exterior e, em simultâneo, as pessoas idosas permaneciam como fontes fidedignas da memória coletiva local, legitimadas pela sua proximidade ao passado mítico da comunidade.

Naquelas narrações repetia-se a ideia da perda de veracidade do ritual devido à ausência de certos elementos, que aqui se

interpretam como tornando o rito ineficaz para algumas das mulheres participantes – ideia sublinhada através da experiência do medo sentido pelas mulheres quando eram perseguidas pelos Caretos na sua infância ou juventude, tempo que referem como “antigamente”, sem especificar uma data determinada.

O medo que sentiam dos Caretos obrigava as raparigas a evitar a rua, onde os Caretos corriam à solta, preferindo permanecer em casa - num espaço íntimo e ao cuidado da família. O medo de serem chocalhadas por aquelas personagens mascaradas, os rapazes da aldeia, que, sob o anonimato da careta, aproveitavam para apalpar as raparigas que eles quisessem; o medo, sentido como “autêntico terror”, impactava de tal forma no corpo que atuava como forma de aprendizagem da subordinação. O medo, portanto, era utilizado como estratégia de transmissão das hierarquias sociais e dos valores de género, sendo vastamente usado nos rituais de iniciação como forma de inculcar a norma na memória das “vítimas”: a rua é um lugar perigoso para as raparigas casadoiras.

É certo que dar o rabo a cheirar não faz parte das memórias do ritual e oferece um ar teatral à performance protagonizada, nos dias de hoje, pelos rapazinhos mais novos da aldeia. As vítimas também já não são as mesmas - forasteiros, turistas, curiosos ou mesmo antropólogos, como foi o caso. Finalmente, a moralidade no contexto festivo também se alterou garantindo uma maior liberdade sexual que afasta os tabus sobre a integridade das mulheres, e pode-se afirmar que pouco a pouco vai-se superando a dicotomia de género que limitava a mobilidade das

mulheres à intimidade do espaço privado da casa e do entorno familiar.

Os homens de mais idade referem a perda de seriedade do rito ao ter desaparecido a tal capacidade de transgredir os tabus sociais mediante as provas grupais de virilidade representadas pelo exercício de violência sobre as raparigas. Violência que a comunidade legitimava pelo seu significado de regeneração geracional e de reprodução da comunidade: “antes era pior, porque havia apalpões, mas as pessoas não se chateavam porque eles (os Caretos) pediam pelas almas, e como as pessoas tinham familiares (defuntos), davam” (Diário de campo, 2009).

RELATO DA MUDANÇA SOCIAL

A insistência narrativa no carácter aterrizador dos Caretos no passado imaginado evidencia o vazio semântico que existe no confronto da lembrança das mulheres com a performance atual. Esta relação entre passado/autêntico e atualidade/falsa deixa antever alguma incoerência discursiva sobre o fenómeno festivo. Mas, como disse Kepa Fernández de Larrinoa num livro dedicado às mudanças de género nas mascaradas do norte do estado espanhol (1994), é precisamente nas fissuras da ordem social, onde as incoerências se fazem visíveis no campo simbólico, que emerge a mudança e se disputam os novos significados sociais.

No sentido do que foi dito, a presente análise confirma a tese do antropólogo Miguel Vale de Almeida (2006), para quem as festas de inverno já não discursam sobre

a relação entre os sexos e a normatividade de género mas sobre outras negociações referentes à identidade local. Como foi dito, as vítimas dos Caretos nas performances atuais têm-se reconfigurado numa audiência externa à comunidade – são, por exemplo, turistas, familiares e visitas, público feirante, cidadãs da capital (quando os Caretos se deslocam à Feira da Máscara Ibérica) etc – situando a festa numa comunidade social mais global e transportando o sentido do ritual a um fluxo de dinâmicas mais amplas (GUAPO, Amanda e LAFITA, Savina, 2012).

Por outro lado, os relatos das senhoras enfatizam a autenticidade do rito no passado, colaborando nessa construção de um passado mítico, um passado idealizado que legitima a tradição cultural de Salsas. Assim, a experiência contada nestes relatos forma uma narrativa em torno dos Caretos que unifica o passado vivido com a memória coletiva, contribuindo para um processo de mitificação da tradição.

Mito e rito compõem “dois aspetos do mesmo complexo cultural (verbo e ação)” (MELETINSKI, Eleazar, 2001), o primeiro concretiza o aspeto narrativo (argumental) e o outro o aspeto representativo e espetacular ou teatral (DÍAZ CRUZ, Rodrigo, 1998). Pode afirmar-se que quando um rito perde o seu “sentido prático” (BOURDIEU, Pierre, 2007) deixa de ser representado para permanecer somente na sua versão mítica, persistindo o relato. Mas certamente estas diversas formas de comunicação mítica e ritual intervêm, em diálogo, na construção do imaginário coletivo e a memória da comunidade.

Victor Turner conta como a fluidez das narrações míticas se podem explicar pelo seu carácter liminar:

os mitos narram a forma como uma situação passou a ser outra, como foi habitado um mundo desabitado, como o caos se transformou em cosmos, como apareceram as estações num clima que não as tinha, como uns seres andrógenos se transformaram em homens e mulheres, etc. (TURNER citado em DUCH, Luís, 1995, p. 194)

A relação entre mito e rito encontra-se neste processo de mitificação no qual existia um rito que constituía uma representação do “sentido prático” (BOURDIEU, 2007) para a comunidade. O rito desapareceu ao mesmo tempo que a sociedade se transformou. Este rito, porém, continua na memória coletiva da comunidade e emerge novamente como narrativa mítica mediante um processo de construção discursiva. A memória reatualiza a prática abandonada em forma de relatos, seja na oralidade das mulheres e homens idosos que viveram a festa no passado, seja noutros suportes discursivos que encontramos, por exemplo, em livros, museus, ou webs turísticas.

As mulheres entrevistadas narram uma mudança vivida, uma mudança social em que o sentido prático do rito se transformou provocando outros efeitos. A desvinculação do rito com os significados anteriores é explicada através das alterações das narrativas atuais que contam a passagem de um mundo agrícola ativo, vital, “tradicional”, para um mundo desertificado, envelhecido e esquecido, mas revitalizado pela tradição “genuína”

de umas personagens mascaradas cheias de “autenticidade”. Enfrenta-se, então, um relato que conta a morte da sociedade agrícola e o nascimento de uma nova sociedade rural: onde as atividades agrícolas que sustentavam a vida já não têm a importância que tiveram no passado, onde a comunidade é dispersada e desterritorializada, onde os graus de parentesco se reinventam e as normas sobre a sexualidade são redefinidas, e onde os roles de género vão mudando, apagando, aos poucos, a forte divisão sexual do espaço e das atividades sociais que tinha existido anteriormente.

“As sociedades também recordam e dois dos dispositivos que realizam a função mnemotécnica das sociedades sem escrita são os rituais e a mitologia: estes propõem relacionar o presente com o passado e o indivíduo com a coletividade” (DURKHEIM, Émile, citado em DÍAZ CRUZ, 1998, p. 101). Neste processo criativo, a memória individual e a memória coletiva colaboram numa autoria partilhada (Halbwachs, Maurice, 2004) da representação da sua cultura e na construção da sua história. Entendidos o rito e o mito como manifestações culturais em constante recriação, vemos que os seus significados podem expressar, deste modo, processos de mudança social.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. Quando a máscara esconde uma mulher. In PEREIRA, Benjamim (Org). **Rituais de Inverno com Máscaras**. Bragança: Museu Abade de Baçal, 2006. p. 61-73.

BOISSEVAIN, Jeremy. **Revitalizing European Rituals**. London: Routledge, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **El sentido práctico**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

CHERUBINI, Sílvia; GODINHO Inês; LAFITA, Savina. O Velho Chocalheiro de Vale de Porco-Dialécticas performativas de uma revitalização festiva. In **Brigantia**, Revista de Cultura Vol XXX-XXXI, p: 209-224, 2010/2011.

DÍAZ-CRUZ, Rodrigo. **Archipiélago de rituales**: Teorías antropológicas del ritual. Barcelona: Anthropos, 1999.

FERNÁNDEZ DE LARRINOA, Kepa. **Mujer, ritual y fiesta**: Género antropología y teatro de carnaval en el vale de Soule. Pamplona-Iruña: Pamiela, 1997.

GODINHO, Paula. A Festa dos Rapazes: nova arquitetura do género num meio em mudança. In **Cultura** – Revista do Centro de História da Cultura. Lisboa: FCSH/UNL, 1998, p. 241-254.

GODINHO, Paula. **Festas de Inverno no Nordeste de Portugal**: Património, mercantilização e aporias da “cultura popular”, Castro Verde, 100 Luz, 2010.

GUAPO, Amanda; LAFITA, Savina. Apropriações das festas de ciclo de inverno em Trás-os-Montes. In GODINHO, Paula. **Usos da memória e Práticas do património**. Lisboa: Edições Colibri/ Instituto Estudos Literatura Tradicional, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **Los marcos sociales de la memoria**. Barcelona: Anthropos editorial, 2004.

LLONA, Miren. Historia en obras: memorias, emociones y subjetividad. In PÉREZ-FUENTES, Pilar (ed.) **Subjetividad, cultura material y género: diálogos con la historiografía italiana**. Barcelona: Ikaria, 2010, p. 153-169.

MELETINSKI, Eleazar M. **El mito**. Madrid: Akal, 2001.

MONTESINO, Antonio. **Vigilar, controlar, castigar y transgredir: Las mascaradas, sus metáforas, paradojas y rituales**. Santander: Editorial Limites SC, 2004.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. **Festividades cíclicas em Portugal**. Lisboa, Publicações D. Quixote, 1984.

PEREIRA, Benjamim. “Máscaras Transmontanas”. In **Brigantia**, vol. V, n.º 2-3-4, Bragança: 497-514, 1985

PEREIRA, Benjamim, (ed.) **Rituais de Inverno com Máscaras**. Bragança: Museu Abade de Baçal, 2006.

PESSANHA, Sebastião. **Mascarados e Máscaras Populares de Trás-os-Montes**, com desenhos de Mily Possoz,. Lisboa: Livraria Ferin, 1960.

PRIMETENS, Pierre. **A festa dos Rapazes**, Les Films de l’Après-Midi e Filmes do Tejo II. 57’ 2010.

RAPOSO, Paulo. Máscaras, Performances e Turismo” in Paulo Ferreira da Costa (coord.) **Museus e Património Imaterial: Agentes, fronteiras, identidades**. Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação, 2009, p. 69-79.

RAPOSO, Paulo. **Por detrás da máscara: Ensaio de antropologia da performance sobre os Caretos de Podence**, Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação, 2011.

SANTOS JÚNIOR, J.R. **O «careto» de Valverde, o «chocalheiro» de Vale de Porco e as suas máscaras de pau**, Comemorações Portuguesas, Porto, 1940.

SILVA, Luís. Contributo para o estudo da pós-ruralidade em Portugal. In **Arquivos da Memória**, nº4 (Nova série). 2008, p. 6-25.

TURNER, Victor. Liminalidade e communitas in **El proceso ritual**.
Madrid: Taurus, 1988, p. 101-136.

<http://ielt.org/invernocommascaras.pt>, em 28.06.2013.