

REVISTA DE

Religiosidade Popular

N.º 03 CULTOS E ROMARIAS
NA RAIA IBÉRICA



REVISTA DE **Religiosidade Popular**

N.º 03 CULTOS E ROMARIAS
NA RAIA IBÉRICA

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

Revista de Religiosidade Popular
Cultos e Romarias na Raia Ibérica

AUTOR

Vários

COMISSÃO CIENTÍFICA

Ángel Espina; Bruno Ferreira; Carlos Montes;
Fernando Florencio; Francisco Javier Rodríguez Pérez;
Paula Barata Dias

COORDENAÇÃO

André Oliveirinha; Ángel Espina Barrio

PROJETO GRÁFICO

Vítor Gil

REVISÃO DE TEXTO

Cristina Cerdeira; Micaela Pelicano

ISSN

2975-898X

DEPÓSITO LEGAL

514916/23

IMPRESSÃO

Prodimprensa, Crl

TIRAGEM

800 exemplares

EDIÇÃO

N.º3 – Abril de 2025

Câmara Municipal de Penamacor



NOTA PRÉVIA

As Jornadas de Religiosidade Popular da Raia Ibérica, organizadas pelo Município de Penamacor em colaboração com a Universidade de Salamanca, o Instituto de Investigações Antropológicas de Castela e Leão e a Santa Casa da Misericórdia de Penamacor, iniciadas em 2022 e materializadas nesta edição que conta com um quinto elemento, tem juntado em Penamacor, todos os anos, dezenas de investigadores portugueses e espanhóis das ciências sociais e humanas. O intuito é discutir assuntos de várias linhas de investigação desde a arqueologia, a antropologia, a etnomusicologia entre outras, centrando o território de Penamacor nas diretrizes de investigação dos principais centros de produção académica, abrindo novas perspetivas e documentando estudos de caso de todos os territórios da Península Ibérica, abrindo, na sua terceira edição, os horizontes da América Latina com a participação de alguns investigadores destas geografias.

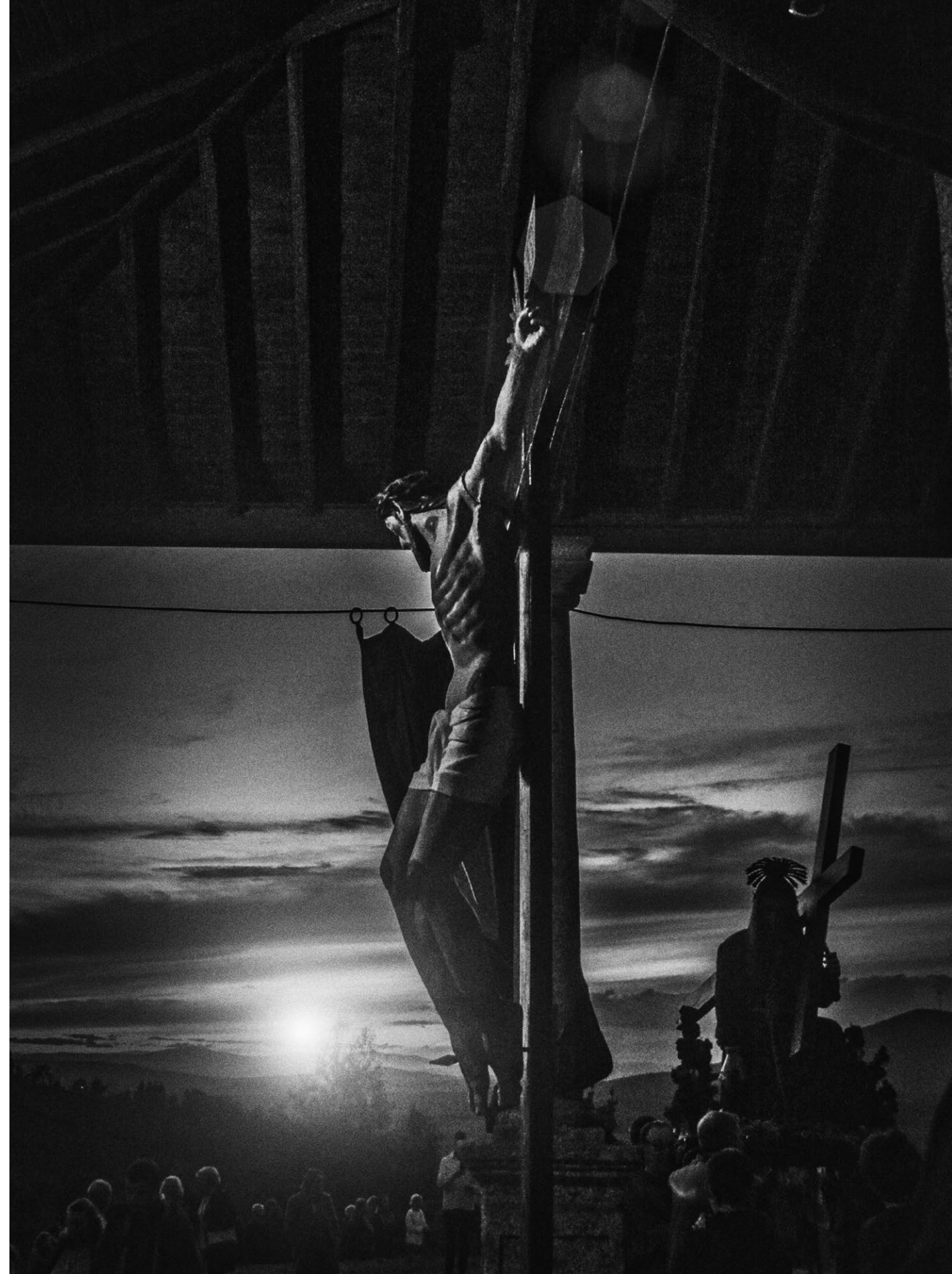
Comportando esta temática uma das mais importantes linhas de matriz de identidade cultural, possuindo uma riqueza cultural e simbólica muito assinalável nos sistemas das comunidades do território ibérico, centrado em Penamacor é importante o seu estudo, registo, salvaguarda e divulgação para uma constante atualização dos dados científicos criados, mantendo uma ferramenta de trabalho sistemática para os académicos e demais público interessado.

No que toca ao património dito imaterial, dentro da linha de valorização da designada cultura popular que o Município de Penamacor tem valorizado através da alavancagem de diversos projetos de levantamento e salvaguarda, iniciado com o *Madeiro*, entroncando na Gastronomia tradicional com a produção da Carta Gastronómica do Concelho de Penamacor, o processo de levantamento de Contos, Histórias e Lendas um pouco por todo o concelho e a linha de salvaguarda da memória local com o projeto *Uma Cura na Raia*,

cujo intuito se prende com a necessidade de criação de um centro documental de salvaguarda da memória local das comunidades desta linha da raia de Penamacor, tem tomado forma e criado uma série de sinergias para a valorização do território de Penamacor através do Património Cultural em geral e da Cultura Popular em particular.

Orgulhamo-nos de materializar assim a terceira edição desta revista que conta desta forma com quase meia centena de textos de investigadores de várias geografias convergidas nestes territórios, ditos de baixa densidade populacional, estudando e valorizando a religiosidade popular com fortes manifestações nas comunidades rurais da raia de Penamacor.

Ilídia Cruchinho
Vice-Presidente da Câmara Municipal de Penamacor





PREFÁCIO

La religiosidad popular que se manifiesta en nuestros pueblos, tiene multitud de expresiones, de actos y de artefactos, que son parte de nuestro acervo cultural.

Entre los componentes de esa cultura tangible o material podemos encontrar: iglesias, monasterios, capillas, sacristías, ermitas, humilladeros, altares, esculturas, imágenes, retablos, trípticos, cuadros, artesonados, coros, andares, custodias, relicarios, baptisterios, pilas bautismales, casullas, mitras, báculos, estandartes, hábitos, exvotos, cálices, patenas, vinateras, sagrarios, candiles, candelabros, velas, cirios, incensarios, carrozas, guirnaldas, instrumentos de música (órganos, panderos, flautas, etc.), escapularios, amuletos, rosarios, inscripciones, sepulcros, campanas, hisopos, y un largo etcétera.

Por lo que se refiere a la cultura intangible o inmaterial, podemos observar: romerías, relatos, músicas, cánticos, himnos, oraciones, letanías, procesiones, saetas, leyendas, mitos de origen, apariciones, supersticiones, creencias, jaculatorias, invocaciones, exorcismos, sacramentos, ritos propiciatorios, bendiciones, maldiciones, excomuniones, beatificaciones, canonizaciones, devociones, sacrificios, flagelaciones, genuflexiones, cofradías, mayordomías, diaconías y, asimismo, un amplísimo etcétera.

Afortunadamente cada vez son más los estudiosos de estos aspectos que fueron esenciales en la vida de nuestros antepasados y que siguen teniendo un valor, al menos simbólico e identitario, para todos nosotros, en la actualidad.

Y precisamente esta *Revista de Religiosidad Popular* quiere ayudar a conservarlos y difundirlos, tanto los referidos a nuestros territorios tranfronterizos hispano-lusos, como los del resto del Mundo, y especialmente los procedentes de Iberoamérica, región con la que nos unen innegables lazos históricos, religiosos, lingüísticos y culturales. Este número está al servicio de este objetivo intelectual y social.

Ángel-Baldomero Espina Barrio
Salamanca, 1 de marzo de 2025

SUMÁRIO

15	NOSSA SENHORA DA AZENHA NO CONTEXTO DAS ROMARIAS DA RAIA DA BEIRA BAIXA. <i>Adelaide Salvado</i>
25	O CULTO DE SÃO MARCOS NO CONCELHO DA COVILHÃ. NA MEMÓRIA E NA PEDRA. <i>Carlos Madaleno</i>
45	LA SANTIDAD FEMENINA COMO EXPRESIÓN DE RELIGIOSIDAD POPULAR. EL CULTO A SANTA TERESA DE JESÚS. <i>Carlos Montes Pérez</i>
63	ANDORES DE FESTA. EVOCAÇÕES DO EFÉMERO. O ANDOR DE NOSSA SENHORA DA CONSOLAÇÃO (MONFORTINHO, IDANHA-A-NOVA). <i>Eddy Chambino</i>
77	LOS PENDONES, SÍMBOLOS DE LA PROCESIÓN (ROGATIVA) DE LA VIRGEN DE CASTROTIERRA. <i>Francisco Javier Rodríguez Pérez</i>
95	UN PUEBLO EN ROMERÍA: CELEBRACIÓN DE SAN ISIDRO EN VALVERDE DEL FRESNO, SIGLOS DE DEVOCIÓN Y TRADICIÓN. <i>Jesús Javier Piñero Rodríguez</i>
109	ROGATIVAS Y NOVENAS EN LA RAYA ESPAÑOLA. LA AYUDA CELESTE EN LA GRIPE DE 1918 EN ZAMORA Y SALAMANCA. <i>José Ignacio Martín Benito</i>
123	O CÍRIO DOS MARÍTIMOS DE ALCOCHETE: ETNOGRAFIA DE UMA DAS ROMARIAS AO SANTUÁRIO DA N. SRA. DA ATALAIA. <i>Marina Pignatelli</i>
143	¿REVOLUCIÓN SOCIALISTA O RELIGIÓN POPULAR?: EL CASO DE CUBA. <i>Moisés Mayán-Fernández</i>
155	O CULTO À RAINHA SANTA ISABEL EM SOURE. <i>Vera Rodrigues</i>
175	RELIGIOSIDADE POPULAR E PATRIMÓNIO ALIMENTAR: O PRESUNTO COMO PRODUTO ÉTNICO EM ESPANHA. <i>Víctor del Arco</i>

REVISTA DE Religiosidade Popular

N.º 03 CULTOS E ROMARIAS
NA RAIA IBÉRICA



Nossa Senhora da Azenha no contexto das romarias da raia da Beira Baixa.

Adelaide Salvado



[Fig.01]
Retábulo.

As populações camponesas dos dois lados da fronteira, irmanadas por iguais condições de trabalho precário e sazonal, e por um quotidiano tecido de abandono, de fome e de miséria, tinham, outrora, nos dias de romaria uma pausa no cinzentismo dos seus viveres. Esses dias em que se ia em peregrinação a um santuário, implorando saúde para os males do corpo ou da alma, protecção e amparo nos descaminhos da vida, eram janelas abertas à diversão, ao sonho e á Esperança.

Coincidindo, em regra, ou com o fim do ciclo dos trabalhos agrícolas ou com a época em que o cereal do pão estava prestes a ser colhido, esse tempo devocional ritmava para os camponeses raianos o fluir do ano. Por isso, esquecidas antigas e por vezes sangrentas querelas, as populações raianas dos dois países ibéricos viviam nas romarias marianas da Beira Baixa sob diversas invocações (Senhora da Póvoa, Senhora do Incenso, Senhora do Almortão, Senhora da Azenha, Senhora de Mércules...) momentos de amizade e de convívio fraterno. Os mesmos motivos impeliam o seu peregrinar e as suas preces: saúde, boas pastagens para o gado, boas colheitas que garantissem trabalho e afugentassem a fome.

O caso da devoção a Nossa Senhora da Azenha, cuja ermida se ergue num vale nas margens do Ponsul, conhecido por Azinhal, localizado no limite entre os antigos concelhos de Monsanto e de Penha Garcia, é paradigmático. Em sua honra, ao longo do ano, realizam-se três festividades que se sucedem, e que, nos nossos dias, ocorrem nas seguintes datas: Terça-feira, depois do Domingo de Páscoa: Festa das Cruzes de Monsanto. Neste dia o povo sai em peregrinação através dos campos até à ermida do Azinhal. Há missa, “comem-se as merendas” e, pela tarde, depois do terço “joga-se aos jogos”, nome que dá às “danças de roda”;

Quinta-feira de Ascensão, Festa das Cruzes de Penha Garcia. Neste dia o povo sai da aldeia, caminhando por veredas, através dos campos, até ao santuário, rezando e cantando.



[Fig.02]
As Cruzes de Penha
Garcia, 2022.



[Fig.03]
Benção dos campos,
2022.



[Fig.04]
Partida da Senhora, 2019.

Depois da missa, organiza-se uma procissão até ao Cruzeiro. Aí chegados e, depois da bênção dos campos, a gente de Penha Garcia despede-se da Senhora e a imagem, levada pelos montantinos, deixa o Azinhal, atravessa o pontão sobre o rio Ponsul “às arrecuas”, regressa, pelos campos, até à igreja de S. Salvador aí ficando, durante todo o Verão, até ao 2º domingo de Setembro;

2º Domingo de Setembro, organizada pelo povo de Monsanto, é o dia da festa maior, e da grande romaria.

Hoje, depois da missa na igreja de S. Salvador, a imagem da Senhora parte de Monsanto e, novamente em peregrinação através dos campos, é conduzida até à ermida no Azinhal.

O itinerário processional até ao local onde no passado existia uma capela de invocação a S. Lazaro. Aí os montantinos despedem-se da Senhora, e a imagem “às arrecuas”, desce pela encosta declivosa, atravessando os lugares e os campos ermos em direcção ao Azinhal, com paragens em determinados locais numa peculiar



[Fig.05]
A caminho.

expressão votiva que conjuga expressões florais com práticas de comensalidade de acolhimento aqueles que peregrinam.

Entretanto, no Azinhal a gente de Penha Garcia, alguns mon-santinos e os romeiros raianos, oriundos da Serra da Gata e dos campos de Moraleja, próspera vila espanhola, aguardam, junto ao Cruzeiro a chegada da Senhora. Entre cânticos e preces esse momento de união devocional inicia a procissão até à ermida. Segue-se a missa com sermão cujo tema estabelece, quase sempre, o louvor à Virgem e o reconhecimento do seu papel como protectora das gentes raianas e de religação a uma memória familiar e colectivas em terras cada vez mais despovoadas e envelhecidas. Segue-se a



[Fig.06]
Cruzes.

procissão até ao Cruzeiro, retornando à ermida. Pela tarde, depois do almoço, onde ainda perdura alguns elementos da comida tradicional (“burlhøs” e chanfana), seguem-se as actuações do Rancho Folclórico de Monsanto que, actualmente, termina uma coordenada profana iniciada na noite anterior, na qual actuam artistas consagrados de música popular portuguesa traduzindo novas facetas e todas transformações matérias e imateriais que tem envolvido esta peculiar romaria.

No passado, aí permanecia todo o inverno só regressando a Monsanto na Quinta feira de Ascensão do ano seguinte.

Mas, nem sempre assim foi.

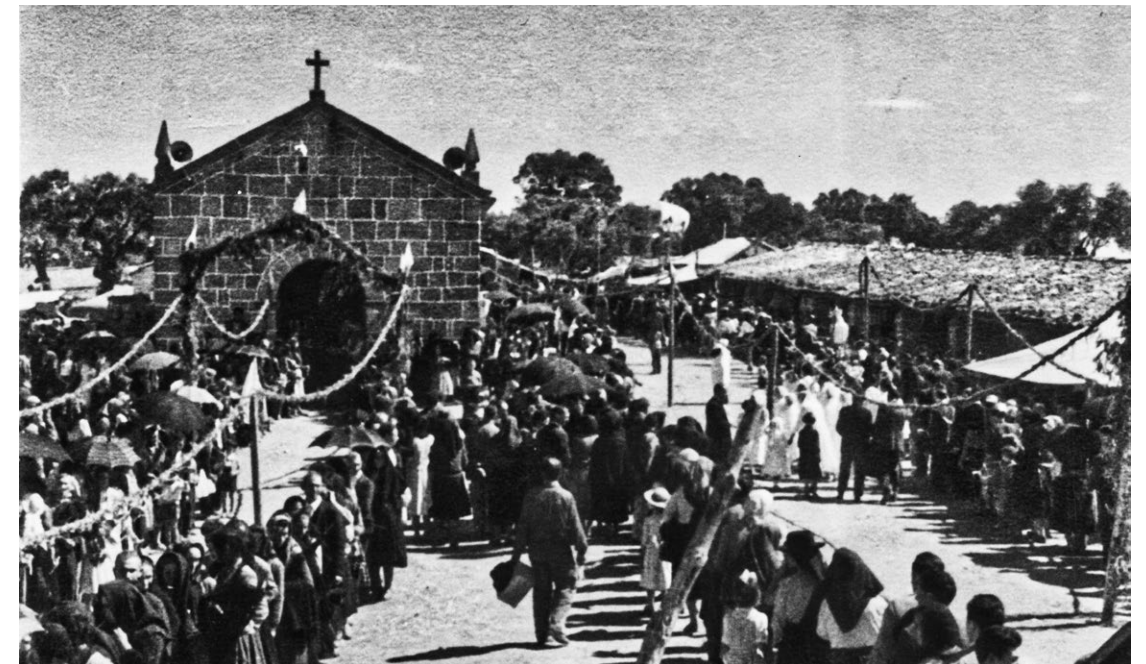
A FEIRA DA SENHORA DA AZENHA

Outrora no 2º Domingo de Setembro realizava-se uma feira, e a grande festividade religiosa e a romaria tinham lugar na segunda-feira seguinte. Contrariamente a outras feiras da região que remontam ao período medieval, a criação da feira no arraial da Senhora da Azenha data dos inícios da última década do século XIX, 15 de Julho de 1891. Lê-se na acta da sessão da Câmara Municipal de Idanha-a-Nova realizada nesse dia, o seguinte:

«Foi presente uma copia da acta da sessão da Junta de Parochia de Monsanto, celebrada a 23 de Junho ultimo, em que a mesma deliberou representar a esta Camara para que crie na dita freguesia uma feira anual, no 20 domingo do mez de Setembro, designando o arraial da capella da Senhora da Azenha para o seu estabelecimento por ser o local mais central e próprio para esse fim. A Camara achando justa a petição da Junta e atendendo às vantagens que podem advir à dita freguesia e aos povos limítrofes, deliberou, usando da faculdade que lhe confere a artigo 118 nº14 do código administrativo, estabelecer a dita feira anual no dia e local acima designados.»



[Fig.07]
Merenda.



Fazendo coincidir a sua realização com a data da grande romaria do povo de Monsanto ao santuário da Senhora da Azenha no 2º domingo de Setembro, a fundação da feira nesta data de finais do verão, possuía um primordial alcance económico e nela se interligavam expressões e sentires religiosos com razões de ordem pragmática que modelavam, por esta época, os viveres das populações. No passado, era nesta feira que se compravam as sementes para a safra do ano seguinte, que se vendiam os produtos das colheitas, que se acordavam negócios de gados e de sementeiras. Aqui acorriam gente das aldeias e lugares próximos. Todo o arraial, em torno da ermida, se enchia de gado, burros e muares, cabras e ovelhas, que se dispersavam pelas pastagens deste local, amplo e belo, banhado pelo Ponsul. Muitos levavam merendas que, em convívio fraterno, partilhavam à sombra das azinheiras

Nos inícios da década de 60 do século XX as feiras foram proibidas aos domingos. A partir dessa data, a feira da Senhora da Azenha passou para o segundo sábado de Setembro e a romaria e as festividades religiosas para o domingo seguinte.

Neste domingo festivo uma mescla de falares ressoa no ar. Muitos eram os espanhóis raianos que aqui se juntavam na mesma devoção à Senhora caminheira, que protege o gado e as sementeiras e afugenta as pragas de gafanhotos.

[Fig.08]
Irmanados na mesma devoção à Virgem, portugueses e espanhóis confraternizam no arraial da Senhora da Azenha, banhado pelo Ponsul.



[Fig.09]
Larário.

Actualmente, pela tarde é a festa e o extravasar da alegria de um dia festivo. Actuam, acordeões, e ranchos folclóricos. O Rancho Folclórico de Monsanto marca sempre presença. Dança-se e canta-se acompanhando o voltear das danças ao sabor da música popular portuguesa e, em certos anos, com a vinda de grupos de cantares e danças tradicionais do outro lado da fronteira, com a sonoridade alegre e cadenciada das músicas espanholas, dançam-se sevilhanas ao som de castanholas. Assim aconteceu na romaria de 1986 em que ao Rancho de Monsanto se juntou o grupo de *Danzas e Cantares de Cória*.

O culto de São Marcos no Concelho da Covilhã. Na memória e na pedra.

Carlos Madaleno

[01] A Igreja sempre admitiu que as relíquias de Braga seriam de João Marcos, um personagem distinto do Evangelista com festa própria a 27 de abril. Contudo, com a transferência das relíquias para o Hospital de São Marcos, a identidade destes santos vai-se misturar ainda mais, sendo que para o povo será sempre apenas São Marcos. O hospital de Braga fundado por D. Diogo de Sousa, em 1508, era ao lado da ermida de São Marcos, o Evangelista, de onde retirou o seu nome Hospital de São Marcos. Mas para adensar ainda mais esta confusão, existem diferentes teses sobre quem seria este João Marcos. Segundo a hagiografia dos séculos XVII e XVIII, São João Marcos foi bispo da cidade italiana de Atina, e martirizado com dois cravos na cabeça e, posteriormente, decapitado, decorria o ano de 96. Por sua vez, Frei Francisco de Santa Maria deixou um manuscrito, datado de 1718, referindo que as relíquias existentes em Braga pertenciam a São João Marcos, bispo de Biblos ou Bibliópolis, na Fenícia, que haviam sido transportadas para aquela cidade por D. Gualdim Pais (1118-1195), grão-mestre da Ordem dos Templários. Sobre este assunto ver “o culto e a iconografia de São João Marcos, de Braga, em Portugal e no Brasil” de Eduardo Duarte. Existe ainda em Portugal, na Casa de Mateus, uma relíquia de um outro São Marcos, diácono da Igreja primitiva, martirizado em Roma, junto com o seu irmão Marceliano, na época do imperador Diocleciano, no final do século III, provavelmente em 286.

[02] Arimateia (2016) 25, que por sua vez transcreve Bernardo Brihuela, no capítulo 263º, p. 362 e 363.

São Marcos é, na religiosidade popular, o santo da Primavera, do renascer da natureza, que veio substituir antigos cultos como a Rubigalia romana ou as festividades em honra de Serapis que haviam percorrido as antigas civilizações. As suas celebrações, em especial no Alentejo e Beiras, pela crença do povo, incluíam a bênção do gado e o miraculoso amansar do toiro, cuja entrada solene na Igreja era seguida por toda a população.

Da vida de São Marcos pouco se conhece, emaranhando-se numa só personalidade a existência de outras três – Marcos, primo de Bernabé, Marcos o Evangelista ou ainda João Marcos, citado no “Atos dos Apóstolos”. Existem ainda autores que o identificam como, o serviçal que levou a água para as bodas de Canaã, o rapaz que correu nu, quando Cristo foi preso, ou o homem que transportou água para a Última Ceia. Julga-se ter sido o primeiro bispo de Alexandria, onde foi martirizado e onde ficaram depositadas as suas relíquias, pelo menos até ao século IX. Por volta do ano de 826, as relíquias foram roubadas, escondidas entre carne de porco, e levadas para Veneza, onde São Marcos se tornou padroeiro e tem a sua basílica. Outra versão diz que o cavaleiro templário, Gualdim Pais, as trouxe para Braga no regresso de uma das suas cruzadas à Terra Santa. Até 1516, estiveram na capela do Espírito Santo dessa cidade, passaram depois, para a igreja do hospital de São Marcos⁰¹ e, em 1718, D. Rodrigo de Moura Teles mandou fazer, em Itália, um túmulo de mármore trabalhado para as guardar.

Da ligação de São Marcos aos touros não se encontram ainda bem definidas as razões, havendo autores que as consideram uma reminiscência de cultos passados. Na verdade, só a biografia de Bernardo Brihuela parece fazer essa ligação, como nos dá conta Rui Arimateia no seu trabalho sobre a festa de São Marcos na localidade de Santo António das Areias:

«De como Sam Marcos foi arrastado e açoutado (...) E enton veo un dia de Pascoa, sete dias por andar d' Abril, e em aquel dia faziam eles festa a um dos seus ídolos. E todos aqueles que o buscavam eram ali ajuntados, e andarom-no tanto buscando que o acharom u stava cantando Missa. E deitarom-lhe bem ali un barão na garganta, e levarom-no, fazendo-lhe muito mal. E trágiam-no pela cidade, e doestando-o muito, e diziam: – levemos este boi ao lugar u matam os bois! (...) E a manhã sacaram-no do carcere e deitarom-lhe outra vergada o barão na garganta e fizeram-no restrar, e, tragendo-o assi rastrando de ca e de la, iam bradando empos el e diziam: trahite babulum ad loca buculi, que quer dizer: levar esse boi ao lugar u matam os bois.»⁰²

Apesar já muito distanciada da época em que viveu São Marcos, admitimos que o trabalho de Bernardo Brihuela foi fundamental, compilando e traduzindo, para o Rei Sábio, Afonso X, diferentes fontes bíblicas, apócrifas e cronísticas na sua obra, “Vidas y pasiones de los Apóstoles”, produzidas em final do século XIII, ou começos do XIV. Esta reveste-se, pois, do tradicional folclore sobre os santos venerados na época em que foi escrita. De igual forma, nos textos patrísticos, Marcos quase não é mencionado pelo que somos levados a admitir que as hierarquias da Igreja não tiveram qualquer papel na ligação de São Marcos aos touros.

Ganham, pois, força as palavras do Papa Gregório I, no século VII, ao reconhecer a forma de sentir das populações, nomeadamente das comunidades rurais e aldeãs, instruindo o clero no sentido de, ao encontrar crenças pagãs profundamente enraizadas e que não pudessem ser eliminadas facilmente, as transformasse em práticas cristãs:

«(...) e como eles têm um costume que consiste em sacrificar muitos bois ao Diabo, substituam-no por qualquer outra solenidade, como um dia de Consagração ou os Festivais dos santos mártires (...) Nessas ocasiões podem construir abrigos de ramos para si próprios à volta das igrejas que dantes foram templos, e celebrar a solenidade com festividades devotas. Não devem sacrificar mais animais ao Diabo, mas podem matá-los para comer em louvor de Deus, e agradecer ao que concede todas as dádivas a abundância de que gozam.»⁰³

São, pois, muitas as manifestações que, ao longo de séculos, estabeleceram uma relação entre São Marcos e o gado bovino. Na antiga igreja paroquial de S. Marcos da Abóbada, antiga sede de Freguesia do Concelho de Évora, hoje extinta e integrada na freguesia da Torre de Coelheiros. O Padre Francisco da Fonseca, na sua obra “Évora Gloriosa”,⁰⁴ refere nos seguintes termos a realização da festa de São Marcos:

«todos os annos no dia do Santo, o Touro mais bravo deyxada a ferocidade natural, assiste na Igreja, como hum cordeyrinho aos Officios Divinos.»

Da mesma forma Teófilo Braga transcreve várias citações que ilustram este tipo de ritual:

«Em Alter do Chão festeja-se São Marcos estrondosamente, por causa das virtudes de livrar os gados dos lobos e de moléstias: “Antes da festa vêm os padres fora da igreja, e cantando em coro a ladainha, acompanham para dentro um novilho, que quatro empresarios (irmãos de São Marcos, e que se têm previamente confessado) ali obrigam a entrar, batendo-lhe com umas varinhas e dizendo: Entra Marcos, em louvor de São Marcos! O novilho entra, chega ao altar-mor, e daí volta à porta, pelo mesmo caminho que se lhe deixa desimpedido. – Depois da festa metem-se na igreja alguns bezerros, que se oferecem ao Santo, transformando-se assim o templo em um curral.”»⁰⁵



Contrariamente ao sul do país, onde o costume se manteve apesar de proibições eclesiásticas até à primeira metade do século XX, na Diocese da Guarda, o desaparecimento desta manifestação da religiosidade popular deu-se nos inícios do século XVIII. Foi durante o Bispado de D. Rodrigo de Moura Teles (1694-1704) que o prelado, através de uma pastoral, dada aos 24 dias do mês de março de 1698, proibiu este ritual:

«Aquantos esta nossa carta pastoral virem (...) fazemos saber que na vizita geral que fizemos em todo este nosso bispado em muitos lugares dele não fomos informados mas em alguns nos constou oculaxmente da superstição e cerimonia q nelles se fazia com o touro no dia do Evangelista Sao Marcos levando o a sua igreja assistindo as vespas da sua festividade e no proprio dia ao Santo Sacrificio da Missa cantada indo tambem na solene procissam entrando pelas cazas dos moradores dos tais lugares; tendo para si q as obras era tudo prodígio que obrava o Santo Evangelista; E o q mais sentir q os católicos chamassem a hu bravo Marcos como se fosse creatura racional. E concederando nos o quam entruduzedas estavao estas supristiciozas ceremonias em nossos súbditos em q ignorantemente cabiam e coagitando o melhor modo para as extiguirmos nos pareceo dar conta a sua Santidade com

[Fig.01]
O touro na ermida de São Marcos. Gravura de Pablo Moreno Alcorado.

[03] Arimateia (1992) p. 39-40.

[04] Padre Francisco da Fonseca (1728) p. 233.

[05] Teófilo Braga (1986) p. 148.

à visita que fizemos ad limina. q presentandose no tribunal da congregação dos eminentísimos cardeais nossos irmãos e vista por elles por carta que tivemos sua vemos que a Santidade do Santo P’ Inocencio duo decimo (...) renova a bula do papa Clemente oitavo de feliz recordação e proíbe a tal superstição do touro e nos encomenda muito a façamos proibir; usando per esses efeitos do nosso plenário poder: como pelo teor da presente nossa pastoral condenamos e reprovamos todas as sobreditas superstiçõins e cerimonias q nossos súbditos faziam com o tal touro a q chamavam de Sam Marcos; e q proíbo outrossim se não chama nem o haya daqui em diante.»⁰⁶

Esta pastoral de D. Rodrigo de Moura Teles deixa-nos claro que o ritual do touro em dia de São Marcos estava bem presente na diocese da Guarda e acrescenta alguns aspetos novos às descrições anteriores, como designar o touro de São Marcos, mostrando assim que o bovídeo assumira sacralidade perante o ritual. Outro dos aspetos de interesse que daqui podemos inferir é a gravidade com que era visto o ritual perante os olhos da Igreja, justificando que o assunto fosse levado perante a Santa Sé de Roma. Por fim a forma como esta reage, proibindo este tipo de manifestação, o que já se havia verificado em papados anteriores como no de Clemente VIII (1592-1605).

Perduraram, no entanto, na região algumas manifestações que mantiveram no devocionário popular a ligação do Santo aos touros. Salvado Mota refere-nos, em 1933, para Alpedrinha, que em dia de S. Marcos, quando numa família havia crianças irrequieten, estas eram deitadas em cima do altar da Igreja e proferida a seguinte oração:

«Ó meu divino S. Marcos que amansais os toiros bravos, amansai este menino pior que mil diabos.»

Um pouco mais distante, mas ainda na Beira, em Oleiros, os pais com crianças “bravas” levavam-nas a dar marradinhas no touro de São Marcos para amansarem, como refere Jaime Lopes Dias.⁰⁷ Aspeto semelhante realizava-se na freguesia da Penha de Águia, Figueira de Castelo Rodrigo, onde existe uma ermida com uma sepultura que se diz também ser de um São Marcos:

«É de fé por ali, que tem a virtude de amansar os rapazes bravos, que são deitados de costas por espaço de uma hora sobre a sua sepultura.»⁰⁸

Também no Teixoso se recolheu outra velha proposição oral demonstrativa da mesma ligação,

«Sete toiros bravos, encontrou São Marcos/em sete cordeiros de lâ os tornou/ Torne Deus em belo o feio/ e abençoe o pobre que rico ficou.»

[06] ANTT, Paróquia de Peraboa 1617/1859//Registos de óbito 1705/1719, p. 105 a 106.

[07] Dias (1963).

[08] Teófilo Braga (1984).

Na Covilhã de 1734,⁰⁹ São Marcos tinha ainda direito a solene ladainha que percorria as igrejas da então vila. Eram as designadas Ladainhas Maiores, por oposição às Rogações chamadas de Ladainhas Menores. Segundo o Missal Romano Quotidiano, por Dom Gaspar Lefebvre, as Ladainhas Maiores foram instituídas no século V, a fim de substituir a procissão pagã (rubigalia) que se fazia no dia 25 de Abril para pedir a proteção para os frutos e as searas contra a ferrugem (oídio), não existindo, por isso, uma relação direta com o Santo. Porém, porque este era o dia do martírio de São Marcos o povo passou a designar estas ladainhas como Ladainhas de São Marcos.

Trinta anos depois, encontravam-se ainda de pé as ermidas de São Marcos, no Teixoso, Peraboa e Aldeia do Mato (hoje Vale Formoso), de que restam apenas três esculturas do Santo e, um singular cruzeiro, no Teixoso.

À ermida de São Marcos em Peraboa, enquanto espaço de culto, é feita referência escrita, em 3 de março, de 1758. O Padre Luis Pinheiro Mendes, então pároco de Peraboa, afirma ter a paróquia:

«(...) as ermidas de Nossa Senhora das Precês; do Espírito Santo; a de São Sebastião e a de São Marcos que está fora do lugar.»¹⁰

Daqui se constata que seria esta, a ermida mais afastada do centro populacional. Da memória do singelo templo pouco mais perdurou que a toponímia, através da designação da rua de São Marcos.

No edifício do templo, que já não se encontrava ao culto, funcionou, a partir de 17 de maio de 1918, uma escola primária conhecida como, escola de São Marcos. Este estabelecimento de ensino resultou da deliberação camarária¹¹ para a criação duma escola para o sexo feminino, reivindicada desde 1913, a que a junta de freguesia respondeu com a cedência da antiga capela.

Quanto à imagem do orago foi levada para a ermida do Espírito Santo e encontra-se hoje no Museu de Arte Sacra da Covilhã. Trata-se de uma escultura do século XVII, em madeira policromada. São Marcos é aqui representado, sentado em cadeira de espaldas, a escrever um livro (evangelho) e aos seus pés encontra-se um leão, um dos tetramorfos. Os tetramorfos: leão, touro, homem (anjo) e águia tiveram a sua origem no livro do Apocalipse (Ap.4,7) ou na visão de Ezequiel (Ez.1,10). Cada um deles representa uma característica de Cristo e corresponde a um dos 4 evangelistas, de acordo com o teor do respetivo evangelho, ou com o seu início. Assim, para a maior parte dos autores, a ligação do leão a São Marcos deve-se à menção a São João Baptista com que inicia o seu evangelho “a Voz que clamava no deserto”. O Santo surge aqui com túnica azul, e manto vermelho, decorados com motivos

[09] Ano em que Cabral de Pina, pároco de São Silvestre elabora a primeira memória que deveria constar no Dicionário Geográfico do Padre Luis Cardoso.

[10] ANTT Memórias paroquiais de Peraboa (1758).

[11] AMC, livro de atas da CMC de 1913.

vegetalistas dourados e debruados na mesma cor. O rosto, de razoável perfeição anatômica e enérgica plasticidade, surge emoldurado por farta barba, ondulada e dividida em madeixas e por cabelo coberto por barrete. Este será provavelmente uma reminiscência do turbante, lembrando as pregações em Alexandria como acontece na iluminura que marca o início do Evangelho de São Marcos, no fólio 16, verso do livro de horas oficialmente atribuído à oficina de Simon Bening, proveniente do Palácio das Necessidades, e atualmente no Museu Nacional de Arte Antiga.¹² É, porém, no lado direito da cadeira da imagem que surge o aspeto mais interessante desta representação, uma cabeça de toiro, em baixo relevo. Aqui reside uma aliança entre a catequese canônica e a religiosidade popular. Enquanto para a Igreja o touro seria a alusão ao martírio do Santo, para o povo era símbolo da proteção deste, ao gado bovino e à rebeldia das crianças. Se dúvidas houvesse ficaria assim demonstrado que, também em Peraboa, a ligação de São Marcos aos toiros era uma realidade como, de resto, acontece também no Teixoso.

Quanto à ermida de Vale Formoso, outrora Aldeia de Mato, também ela surge apenas referenciada nas memórias de 1758, como estando “fora do lugar”. Desta ermida resta apenas a imagem do Orago que se encontra hoje no retábulo-mor da igreja matriz. Trata-se de uma imagem de vulto, em madeira policromada, do século XVI. São Marcos



[Fig.02]
São Marcos – Peraboa.



[Fig.03]
Costas, São Marcos – Peraboa.



[Fig.04]
São Marcos – Vale Formoso.

[12] Graça (2015).



é representado em pé, com o joelho direito ligeiramente fletido, junto do qual se encontra o principal atributo, um leão. Na mão esquerda segura o livro correspondente ao evangelho enquanto a mão direita, pela sua posição, indicia que seguraria uma pena. Na cabeça ostenta barrete. O rosto oval é emoldurado por densa barba e longo cabelo que cai sobre os ombros. Atualmente o culto quase desapareceu desta freguesia.

No Teixoso, a última referência que temos da ermida de S. Marcos, consta da memória paroquial de 1758:

«Juncto ao Povo para o Nascente tem as Ermidas do Espírito Sancto, e de Sam Bras; para o sul as do Salvador do Mundo e Sam Pedro; ao Norte as de Sancto António e Sam Marchos.»

A imagem do seu orago encontra-se, atualmente, na ermida de Santo António. Esta escultura de S. Marcos, em pedra calcária, policromada, segue igualmente a iconografia corrente, veste túnica e manto, característica dos restantes apóstolos, em tons de vermelho e azul. O rosto oval, de feições bastante expressivas, apresenta barba bipartida bem aprumada e bigode particularmente bem elaborado. Apresenta ainda barrete na cabeça. Surge sentado a escrever um livro (evangelho), segurando na mão direita, uma pena e na

[Fig.05]
São Marcos – Teixoso.

[Fig.06]
Cruzeiro de S. Marcos – Teixoso, anos 50.



esquerda um tinteiro. Possui costas escavadas. Aos seus pés encontra-se um leão, este alado, o que demonstra maior erudição da parte do executante. No lado oposto, à semelhança de Peraboa, encontra-se uma cabeça de touro, mas aqui em vulto pleno.

O cruzeiro de S. Marcos continua a ser uma referência para muitos teixosenses, apesar da indiferença a que tem sido votado. Outrora, localizava-se no adro da já referida ermida daquela invocação. No entanto, por se encontrar no cruzamento de várias artérias de comunicação, a sua localização tem sofrido, ao longo dos tempos, pequenas alterações. A penúltima ocorreu, na década de 1970, aquando da abertura da Avenida Maia Campos e a última delas, em 2013, devido a um acidente de trânsito que derrubou o monumento.

O cruzeiro de S. Marcos, no Teixoso, teve edificação, em 1701, de acordo com a data inscrita na sua base. O interesse pela Paixão de Cristo, que constitui a decoração deste cruzeiro, teve o seu desenvolvimento no declínio da Idade Média e início da Idade Moderna. Está, por isso, relacionada com o importante movimento de espiritualidade que foi a “*Devotio Moderna*” abrangendo o processo da radical humanização da vida de Cristo, da sua dimensão sofridora e o carácter expiatório do drama do Calvário.

Na década de 40, do século passado, Salles Viana¹³ contribuiu de forma notável para a divulgação deste pequeno, mas interessantíssimo monumento, ao fazê-lo figurar, por meio de uma réplica,

[Fig.07]
Cruzeiro de S. Marcos – Teixoso, anos 60.

[Fig.08]
Cruzeiro de São Marcos – Teixoso, atualmente.

[Fig.09]
Réplica do cruzeiro de S. Marcos. Exposição do Mundo Português.

[13] Salles Viana desenvolveu a sua atividade profissional em Castelo Branco. Aqui foi professor, projetista, jornalista e etnógrafo. Colaborou na Exposição Colonial do Porto, no Congresso Beirão e no Concurso da Aldeia mais Portuguesa, cujo título recaiu em Monsanto da Beira. Na Exposição do Mundo Português foi adjunto do Centro Regional do Secretariado da Propaganda Nacional e foi colaborador com Thomaz de Melo na organização do espaço dedicado às aldeias, coordenado por Jorge Segurado.



[Fig.10]
Bandeira da casa do povo do
Teixoso no "cortejo do trabalho",
Covilhã 1970.

[14] Vale (1992).

na Exposição do Mundo Português, organizada pelo Estado Novo, em Lisboa, frente aos Jerónimos.¹⁴ O recinto das Aldeias estava organizado por zonas geográficas e representadas por tipologia: Trás-os-Montes, Beira Alta, Beira Baixa, Minho, Douro, Beira Litoral, Alto e Baixo Alentejo, Estremadura, Ribatejo, Algarve, além dos Açores e Madeira. Este recinto foi animado por figurantes em trajes regionais, mas também era possível encontrar verdadeiros camponeses e artesãos praticando os seus ofícios. O cruzeiro de São Marcos estava localizado numa pequena praça em frente a uma ermida alpendrada. Fruto dessa divulgação, o orgulho dos teixosenses fez com que o cruzeiro figurasse na bandeira da Casa-do-povo, ladeado por dois teixos.

O Cruzeiro de S. Marcos, apresenta forma de cruz latina, decorada na face principal por elementos em baixo relevo, e assenta numa estrutura piramidal constituída por três degraus.

O degrau que serve de plinto à cruz é ornado, numa face, por volutas incisadas. Na haste vertical ou poste da cruz, o primeiro símbolo é uma caveira sobre duas tíbias cruzadas. Este é um símbolo recorrente na iconografia cristã, mas tem vários significados de

acordo com a forma como é representado. A caveira é o atributo dos santos penitentes, eremitas e anacoretas e representa a caducidade da vida terrena¹⁵, quando encima duas tíbias simboliza os ossos de Adão, demonstrando a efemeridade do pecador. Sempre que representada na base de uma cruz, como é o caso, reporta-se à lenda de que a árvore de que foi feita a cruz de Cristo nasceu de uma semente colocada na caveira de Adão¹⁶. Andrea Mantegna foi um dos pintores que, no século XV, mais contribuiu para a divulgação deste tema, ao fazer figurar a caveira na base da cruz de Cristo, num quadro pintado em Verona. Este símbolo reporta-se ainda ao topónimo Gólgota, que se pode traduzir por crânio ou caveira, referente ao local do Calvário. Orígenes, um dos autores da Patrística, (século III), afirma que Adão teria sido sepultado no Lugar da Caveira ou Gólgota, o mesmo local onde Jesus Cristo foi crucificado, desta forma se a humanidade morria com Adão, ela poderia ressuscitar com Cristo. A caveira de Adão teria sido assim lavada pelo sangue de Cristo para que todos os filhos de Adão fossem remidos pelo "segundo Adão". A corroborar esta explicação existe um templo, que consiste numa pequena abside, chamado Capela de Adão, junto ao Calvário, assinalando o simbolismo dessa tradição.

Seguem-se depois elementos geométricos que vão emoldurar as *Arma Christi*.¹⁷ Em primeiro lugar vemos um círculo dividido em cinco partes iguais. O círculo é a forma geométrica perfeita, simboliza por isso o corpo de Cristo. Este símbolo do círculo vai repetir-se mais duas vezes nos extremos dos braços da cruz.

Os gregos, que viram sempre na aritmética e na geometria uma revelação da essência das coisas, tinham afirmado que só a forma perfeita do círculo poderia exprimir a perfeição da obra divina. Frei Heitor Pinto¹⁸ corroborou esta opinião sobre o círculo afirmando que:

«(...) esta é a perfeita figura, este é o círculo divino (...) este é o filho que é padre da madre; este é o que, nascendo em tempo, foi antes do tempo e fez o tempo; este é o que sendo impossível se fez possível e sendo eterno se fez mortal.»

Seguidamente, encontramos um escudete com quatro besantes e um cravo na base, alusão às cinco chagas. Habitualmente, as chagas são representadas por cinco besantes colocados em aspa (X) posição que, em heráldica, simboliza o chefe invicto. No caso concreto, é retirada da aspa o besante superior direito e substituído por um cravo na base do escudete. Esta forma atípica de representar as chagas julgamo-la propositada e a razão explicá-la-emos mais à frente.

Detenhamo-nos agora na representação do cravo, um dos três com que Cristo foi pregado na cruz. Os outros dois encontrá-los-emos nos braços da cruz, no lado direito,

[15] Roig (1950).
[16] Jeannine Auboyer e outros
(2006) p.212.

[17] Arma Christi, literalmente Armas de Cristo, ou Instrumentos da Paixão são os objetos associados à Paixão de Jesus Cristo no contexto do simbolismo e arte cristãos. Estes objetos são tratados como símbolos heráldicos e também como as armas que Cristo utilizou para obter sua vitória sobre o mal.

[18] Frei Heitor pinto, (1984)
tomo II p.181.



[Fig.11]

À direita, representação das 5 chagas no cruzeiro de São Marcos onde o ponto ou besante superior direito é substituído por um cravo na base. À esquerda, brasão da Ordem Terceira de São Francisco onde na dextra heráldica surgem as 5 chagas na forma de flor de Liz invertida, mas na posição habitual em aspa (X).

juntamente com um martelo e uma escada, constituindo a referência ao momento em que Cristo foi colocado e pregado na cruz e no lado esquerdo, com uma torquesa e outra escada, aludindo ao momento em que foi despregado e retirado. Os cravos provocariam assim quatro das cinco chagas, a quinta seria provocada pela lança do centurião, também representada neste cruzeiro.

A utilização dos três cravos nem sempre foi consensual, nas primeiras representações de Cristo encontramos quatro cravos. São Cipriano, Rufino de Aquileia, Santo Ambrósio e Santo Agostinho defendem a utilização de quatro cravos, enquanto São Boaventura fala em três. As razões desta alteração de quatro para três prendem-se, aliás, com fatores de ordem simbólica. Historicamente está documentado o uso dos quatro cravos – diz uma personagem de Plauto (254-184 a. C.), ao mandar crucificar um escravo: “Dois pregos nas mãos, dois nos pés”.¹⁹

Na representação deste cruzeiro, ao focarmos a posição dos três cravos obtemos um triângulo invertido. O triângulo invertido é a figura geométrica que mais se aproxima da forma do crucificado, tendo em conta que as mãos ficariam ligeiramente colocadas acima da cabeça. Parte da atipicidade da representação das cinco chagas está assim explicada.

O símbolo seguinte, seguindo uma descrição ascendente, é a coluna e reporta-se àquela em que Cristo foi preso e flagelado. Seria uma coluna baixa que existiria no pretório de Pilatos, séculos

mais tarde foi transportada para Roma. Pelas suas dimensões permitia a flagelação do peito e das costas, aumentando assim o suplício dos flagelados. Diferente do açoitamento, a flagelação era um tipo de tortura generalizado na Roma antiga, que era realizada com o *flagrum*, um chicote com pontas afiadas que laceravam a carne. Cada *domus*, de acordo com Cícero, tinha uma coluna à qual amarrava e punia seus escravos. Sabemos também que a flagelação sempre precedeu a pena capital, especialmente a crucificação. Nenhuma coluna é mencionada nos Evangelhos, mas três falam inequivocamente da flagelação para Cristo (Mc 15,15; Mt 27,26; Jo 19,1), enquanto Lucas se refere a uma punição genérica (Lc 23,22).

Segue-se o cálice, ele representa o milagre dos sacramentos na Eucaristia. É o cálice da salvação, mas também o cálice da Cólera que Cristo teve de beber para chegar ao da glória (Mt 20, 20-23; 26, 39-42).

A temática do cálice figura na abundante literatura produzida durante a Idade Média, nomeadamente no livro de José de Arimateia e nas várias versões da Demanda de Santo Graal. Estas obras contam a história do guardião do Santo Graal, José de Arimateia, que dá sepultura ao corpo de Cristo e recolhe o seu sangue no Graal, sobrevive miraculosamente ao encarceramento de mais de 40 anos e, quando libertado, recebe ordens divinas para transportar o cálice para a terra dos sarracenos. A partir daí o protagonismo transfere-se para o seu filho Josefes que, após a evangelização do Oriente, se dirige à Grã-Bretanha, onde entrega o Graal a Alain, o primeiro Rei-Pescador que o deposita no castelo de Corbenic.²⁰ Após as aventuras da Demanda, o Graal é restituído aos céus.

A lança e a esponja na ponta de uma vara, cruzadas constituem o símbolo que, no cruzeiro agora em análise, sobrepuja o cálice. A lança reporta-se ao episódio em que São Longuinho desfere a lançada final sobre o flanco de Cristo, abrindo assim a quinta chaga. São Longuinho, o centurião que se viu curado de um problema na vista após lhe ter caído, nos olhos, o sangue e a água que jorraram do golpe aberto pela sua lança, foi motivo de decoração em muitos crucifixos. A sua lança é hoje venerada em Viena de Áustria.

A esponja refere-se ao momento em que para saciar a sede a Cristo, lhe é dado vinagre misturado com fel. Como a cruz seria alta, recorreu-se a esponja embebida, presa numa vara de hissopo. Foi após beber o vinagre que Cristo se exclamou o “consumatum est”. Enquanto relíquia, a esponja foi primeiro venerada na Palestina, numa sala superior da Basílica Constantiniana, onde São Sofrônio a viu por volta de 600. No século VII, Nicetas, que participou da revolta contra Focas, teria levado a Santa Esponja e a Santa Lança para Constantinopla, em 612.²¹

A Santa Esponja teria ficado em Constantinopla até ser vendida pelo imperador latino Balduíno II, por uma soma exorbitante, a Luís IX da França, que estava montando sua

– – – – –
[19] Correia Campos (1888).

– – – – –
[20] King Arthur (1998) p. 194.

[21] Lisa H. Cooper, Andrea Denny-Brown (2016).

coleção de relíquias a serem depositadas na Sainte-Chapelle, em Paris. Aí, permaneceu, juntamente com a Coroa de Espinhos e um pedaço do Santo Lenho, até a Revolução Francesa, quando a igreja foi saqueada e as relíquias, destruídas ou dispersadas. Algumas delas chegaram a ficar algum tempo na Biblioth  que Nationale, mas logo desapareceram.²²

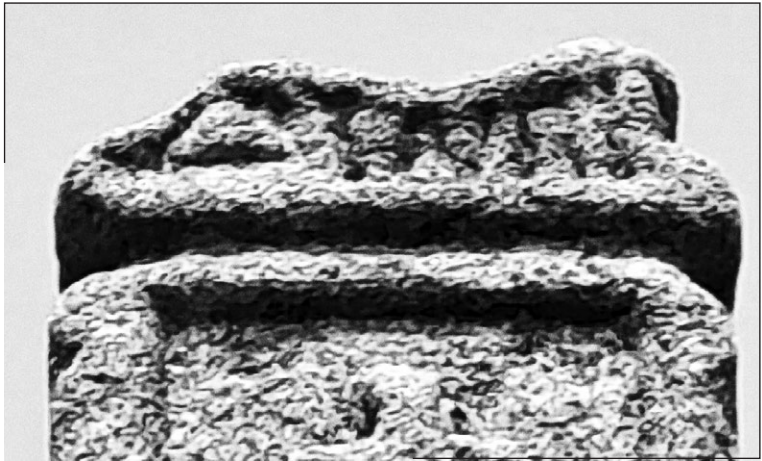
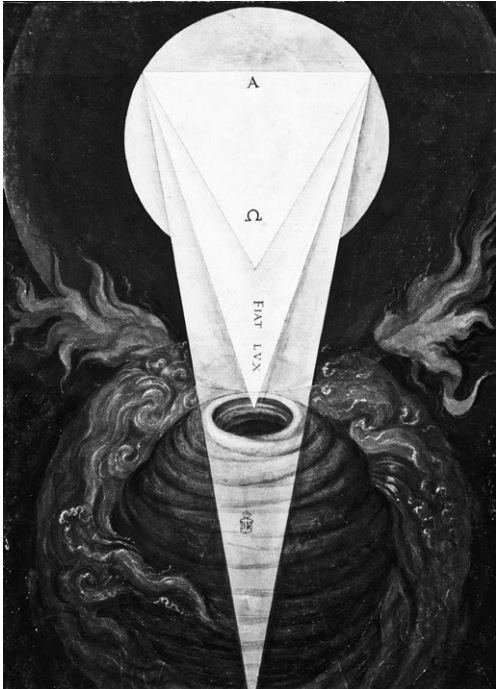
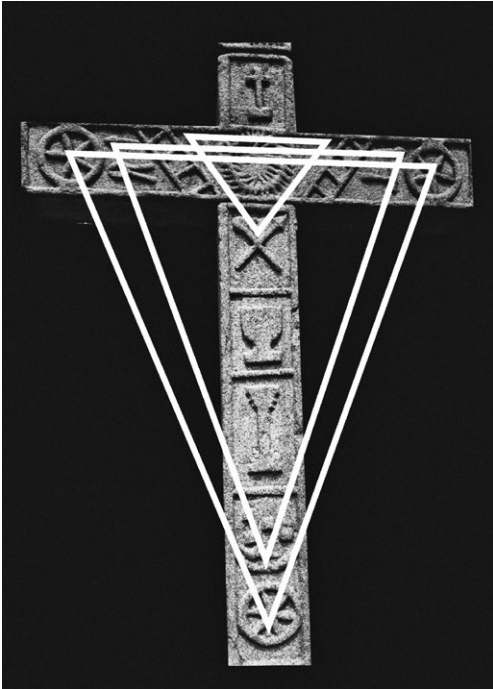
No cruzamento dos braços do cruzeiro com a haste vertical surge a coroa de espinhos, mais que um objeto de flagelação   aqui um resplendor, símbolo de santidade. Segundo a tradição, os discípulos recolheram a coroa de espinhos levando-a para o Monte Sinai, em Jerusalém, onde ficou até 1053. Com a consolidação do cristianismo como religião oficial do Império Romano, a relíquia foi levada para Constantinopla, onde ficou sobre a guarda dos Imperadores Bizantinos. Em 1238, o rei Luiz XV conseguiu levar a relíquia para a França, sendo recebida em Paris com honras de estado e levada até a Catedral de Notre Dame, até que a capela real, a Saint-Chapelle, fosse construída para abrigar a relíquia. Com a Revolução Francesa, a capela real foi bastante danificada, tornando-se insegura para guardar e proteger a relíquia da Paixão de Cristo. Assim, o objeto sacro foi novamente conduzido para a Catedral de Notre Dame,²³ onde ficou até a 15 de abril de 2019, data do terrível incêndio que destruiu uma parte significativa deste edifício religioso.

Por fim, e em lugar de topo, surge a cruz, o símbolo maior do cristianismo, esta havia sido introduzida no contexto da arte cristã já no século IV como a “crux invicta”,²⁴ um símbolo da vitória. A cruz é, pois, vista não como o poste da ignomínia onde morreu o Filho de Deus, mas o símbolo da ressurreição base de toda a fé cristã.

Coroando o cruzeiro, surge o *titulus* numa alusão   cartela que é descrita nos evangelhos e onde estaria escrito “Jesus Nazareno, rei dos judeus”, segundo S. João a inscrição foi feita em 3 línguas, latim, grego e hebraico. Nesta última parte do cruzeiro, os caracteres correspondem à inscrição latina “INRI”. Mas, a singularidade desta cartela consiste na representação de um triângulo, no lado direito da cartela. Trata-se certamente de referência

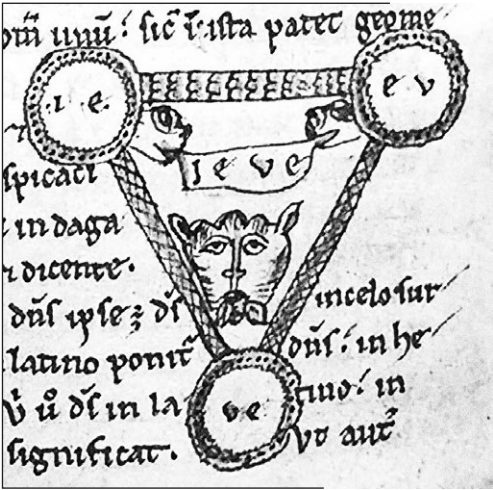
explícita   Santíssima Trindade. É de resto o  nico *T tulus*, que conhecemos com este tipo de representação, o que indicia que quem concebeu o desenho deste cruzeiro era conhecedor da simbologia cristã e o fez no intuito de ali expressar a natureza trinitária de Deus.

Este aspeto permite-nos uma possível leitura trinitária ou pericor tica da totalidade do conjunto. Neste cruzeiro encontramos três triângulos, num esquema muito semelhante ao desenhado por Francisco de Holanda.



[Fig.12]
Pormenor do T tulus
do cruzeiro de São
Marcos – Teixeira.

[22] Thomas Okey (2022).
[23] Meredith Cohen
(2014).
[24] Robin M. Jensen
(2017) p. 5.



[Fig.13]
Cruzeiro de São Marcos, esquema
de leitura trinitária.

[Fig.14]
gravura de Francisco de Holanda-
primeiro dia da criação.

[Fig.15]
Escudo da Fé, Diagrama do
Tetragrama-Trindade, em um
manuscrito de Pedro Afonso
do início do século XII.

O primeiro dos triângulos encontram-lo ao atentar nos círculos representados. O primeiro no poste ou haste vertical da cruz, imediatamente a seguir à caveira, e os outros dois nos extremos dos braços da cruz. Ao unirmos, imaginariamente, estes três círculos vamos obter um triângulo invertido, muito semelhante ao Escudo da Fé. O escudo da Fé, igualmente conhecido por escudo da Trindade ou *Scutum Fidei* é um elemento heráldico cristão que expressa muitos aspetos da doutrina da Trindade, resumindo a primeira parte do Credo Atanasiano, num diagrama compacto. Em finais da Idade Média, na Inglaterra e na França, este emblema foi considerado o brasão de armas de Deus.²⁵

Para encontrarmos o segundo triângulo temos de nos deter na representação dos cravos, no caso três, tal como acontece na maioria das representações da crucificação. Ao unirmos os três cravos obtemos então outro triângulo, como já o havíamos referido. Completar-se agora em nosso entender o porquê da singularidade da representação das cinco chagas.

A lança e a esponja, na ponta de uma vara, cruzadas juntamente com as duas escadas que surgem na sua continuidade formam o terceiro triângulo invertido, agora bem definido. No centro deste a coroa de espinhos, pode ser entendido como o quarto círculo que surge nalgumas representações do Escudo da Fé.

São agora evidentes as semelhanças da decoração deste cruzeiro com outras representações da Trindade, designadamente a já referida Criação do Mundo, de Francisco de Holanda. Este autor numa atitude sem precedentes para a iconografia cristã, no desenho “O Primeiro Dia da Criação” rompe com a tradição figurativa em vigor e pinta formas geométricas puras. No seu desenho, todos os elementos da narrativa bíblica são visíveis, o caos tomando forma aos poucos, as águas revoltas, o aparecimento da luz, à qual Francisco de Holanda acrescenta o fogo. Falta somente a figura antropomórfica de Deus, a qual ele substitui pela representação dos três triângulos representando a Santíssima Trindade como acontece no cruzeiro do Teixoso.

[25] Laura Slater (2018) p. 73.

BIBLIOGRAFIA

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Municipal da Covilhã – arquivo histórico, livro de atas da CMC de 1913.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Paróquia de Peraboa 1617/1859//Registos de óbito 1705/1719.

FONTES IMPRESSAS

ARIMATEIA, Rui; OLIVEIRA, Jorge de – A Festa de São Marcos em Santo António das Areias – História e Tradições. J. F. de Santo António das Areias, 2016.

BRAGA, Teófilo – O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições, Vol II. Lisboa. 1885.

CAMPOS, Correia de – Imagens de Cristo em Portugal, Lisboa. 213. Redfort, G.. Art Sales, London, 1888.

FERNANDO ROIG – Iconografia de los santos. Barcelona. Omega, 1950.

FONSECA, Padre Francisco da – Évora Gloriosa – Roma, parte II. 1728.

GRAÇA, Ana Catarina da Silva – Mestrado em Arte, Património e Teoria do Restauro – o livro e a arte: a iconografia do livro na pintura portuguesa no tempo do renascimento (1500-1580). Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Artis. 2015.

JEANNINE AUBOYER e outros – História da Arte in o Renascimento: O Quatrocentismo (vol.9), Editorial Salvat, S.L./ Prisa Innova, S. L.. Barcelona. 2006.

LAURA SLATER – Art and Political Thought in Medieval England in Lecturer in history of art. 2018.

LISA H. COOPER; Andrea Denny Brown – The Arma Christi in Medieval and Early Modern Material. 2016.

MEREDITH COHEN – The Sainte-Chapelle and the Construction of Sacral Monarchy. 2014.

PINTO, Frei Heitor – Imagem da vida cristã. Tomo I e II. [edição fac-símile da edição de 1843] Introdução de José V. de Pina Martins. Editores: Iello & irmão. Porto. 1984.

RICHARD WHITE – King Arthur In Legend and History. 1998.

ROBIN M. JENSEN – The Cross: History, Art, and Controversy. 2017.

SALVADO MOTA, A. J. – Monografia de Alpedrinha. – Ed. fac-símile. – Fundão: Câmara Municipal. 2004.

THOMAS OKEY – The Story of Paris. 2022.

VALE, Álvaro do – Memória de uma Visita Guiada ao Teixoso in Boletim de Os Amigos da Covilhã, n.º 1. Covilhã. 1992.

La santidad
femenina como
expresión de
religiosidad
popular. El culto
a Santa Teresa
de Jesús.

Carlos Montes Pérez

OBERTURA

El culto a Santa Teresa de Jesús se ha consolidado a través del tiempo como una expresión muy relevante y significativa dentro de la religiosidad popular en aquellos contextos espacios y países de tradición católica. La mujer Teresa de Jesús es conocida fundamentalmente por ser la fundadora de la orden de los carmelitas descalzas y además cobró una enorme importancia, como es bien sabido dentro de la historia de la Iglesia, por ser una de las reformadoras de la vida monástica.

Junto a esta labor que llevó a cabo a lo largo de su vida es venerada también como escritora y sus obras siguen siendo lectura y referencia para muchos de los creyentes cristianos. Pero, desde el punto de vista de la religiosidad popular, también es muy relevante el papel de la Santa como intercesora, interlocutora, puente y eslabón privilegiado entre lo humano y lo divino, entre lo popular y lo sagrado.

En este trabajo, desde un punto de vista todavía germinal, analizaremos todos aquellos elementos del culto que, o bien forman parte del aspecto institucional del mismo, o bien han sido desarrollados fuera de este ámbito y que tendrían cabida dentro de lo que llamaríamos la religiosidad popular y que han desempeñado una enorme importancia en la vida espiritual de muchos seres humanos.

Son numerosos los elementos que constituyen el culto a este personaje histórico. Entre ellos destacaremos la devoción personal como uno de los elementos claves en la relación íntima que los seres humanos tienen fuera del ámbito institucional con sus referentes espirituales. Así, es muy destacable la relación personal que muchos fieles tienen con Santa Teresa de Jesús a través de sus oraciones diarias, de los rezos individuales o colectivos y a través de las novenas celebradas en su nombre, así como en los ofertorios que se realizan en los lugares significativos del culto.

En segundo lugar conviene señalar también como un elemento clave del culto a la figura de Santa Teresa de Jesús las fiestas y las celebraciones que, de modo colectivo tienen en su honor. La festividad principal se celebra el día 15 de octubre en la localidad de Alba de Tormes, lugar donde pasó sus últimos días, falleció y se encuentra su cuerpo. Son numerosos los actos, misas procesiones y otras actividades que se llevan a cabo en su honor de gran importancia para la expresión popular del culto.

En tercer lugar conviene señalar también la presencia de espacios sagrados dedicados a Santa Teresa. En este sentido actúan de una forma prioritaria los santuarios que se encuentran en su lugar de nacimiento como fue la ciudad de Ávila y el lugar de su muerte

en la provincia de Salamanca. A estos lugares acuden a lo largo del año numerosos peregrinos llamados por la confianza espiritual depositada en la Santa.

Y en cuarto lugar, en este análisis que proponemos del culto a Santa Teresa de Jesús, es importante tener en cuenta la representación que el pueblo se ha hecho de su referente espiritual. De este modo suele ser habitual encontrarse la imagen de Santa Teresa representada con un libro y con una pluma elementos que remiten directamente a la condición de la Santa como una escritora muy fecunda que difundió su pensamiento a través de sus obras escritas.

Junto al libro y la pluma se suele representar a la Santa también con un corazón ardiente que representa el amor por Dios. Por lo tanto, libro, pluma y corazón ardiente son los elementos iconográficos que dan sentido al personaje santificado.

IMPORTANCIA DE LOS SANTOS EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR

La importancia que tiene el estudio antropológico del culto y la devoción a Santa Teresa de Jesús radica especialmente en la importancia que los Santos tienen en la actualidad y han tenido a lo largo del tiempo en la religiosidad popular. Este modelo de creencia religiosa de carácter híbrido en el cual se mezclan aspectos que tienen que ver con la religiosidad institucional y también con otros aspectos más laxos de la creencia que se vinculan a tradiciones en naturales mágicas o incluso de carácter animista Le concede a los Santos un papel de mediadores de modelos y de símbolos en el ideal de vida acorde con la creencia cristiana que conectan lo divino con lo humano. La devoción popular a estas figuras sacralizadas ha sido y sigue siendo en la actualidad a pesar de los cambios observados un elemento esencial en la tradición de muchos entornos rurales. A continuación vamos a señalar algunos de los aspectos más relevantes que conciertan la figura de los Santos en la religiosidad popular.

Cabe destacar en primer lugar su posición intermedia. Esto es lo que le da su carácter especial son observados como mediadores entre Dios y los fieles, y de esta manera pueden salvar la enorme distancia que separa al humilde campesino o trabajador en El Mundo rural de la divinidad es decir que los Santos desempeñan un papel principal como mediadores como intercesores ante Dios en la religiosidad popular los creyentes coma los fieles coma los devotos acuden a ellos con la intención de pedir favores o protección o en muchos casos también pedirles que cambien la lógica y el curso de la naturaleza a través del poder sobrenatural. Por tal motivo su historia suele ir acompañada en la mayor parte de los casos de milagros.

En segundo lugar y en este caso sin ser menos relevante los Santos tienen también un claro sentido moral puesto que ofrecen un modelo de comportamiento. Son considerados



[Fig.01]
Escultura de Santa Teresa
en la Basílica.
Autor: Venancio Blanco

referentes en dos aspectos esenciales para la vida cotidiana en entornos fuertemente dominados por la religiosidad popular como son la virtud y la fe. La vida de los Santos tiene siempre algo que los separa de la normalidad, alguno de sus elementos claves están relacionados y vinculados con lo excepcional, con la ruptura del comportamiento cotidiano, incluso destacan por su condición heroica marcada en gran medida por el sacrificio, o por el compromiso con los demás. De este modo se consideran fuentes de inspiración y como modelos de vida. La religiosidad popular no asume al pie de la letra siempre cada una de las historias conocidas de los Santos sino que ofrece en su culto en su recuerdo y en su memoria variaciones sobre esa vida adaptando estas historias y virtudes a las realidades culturales y sociales de cada grupo concreto.

En tercer lugar los Santos como seres intermedios que son vinculan a los seres humanos con lo divino en su vida diaria, en su cotidianidad. En la mayor parte de las comunidades tanto urbanas como rurales ciertos Santos e actúan como patronos o bien de oficios o bien por ejemplo como patronos de las localidades o barrios o incluso sobre grupos específicos lo cual en este caso la religiosidad popular ofrece una conexión entre lo sagrado y las experiencias concretas diarias laborales de los distintos fieles casos por ejemplo muy característicos referidos a esta cuestión son por ejemplo el patronazgo de San Isidro en relación a los agricultores.

Como bien es conocido por parte de la antropología cultural en su estudio de la apropiación popular de la religión los Santos suelen ser el foco y el eje central de las festividades populares. Se sitúan en el eje de ese momento especial que supone la ruptura del tiempo cotidiano y así se sitúan como referentes en las fiestas patronales y también en actos rituales como procesiones o romerías. Estos acontecimientos de tipo popular pueden ser descritos e interpretados como *mouse* consideró en su momento como un hecho social total. De tal manera que van más allá del sentido religioso incluyendo aspectos muy importantes referidos al ámbito emocional y al sentimiento de pertenencia. Por tal motivo se consideran estas figuras o personajes sagrados que tanta importancia tienen en la religiosidad popular como símbolos de identidad cultural. Este es un aspecto significativamente relevante en el culto a Santa Teresa de Jesús que se sitúa como figura central de las fiestas patronales de la localidad de Alba de Tormes y también como símbolo identitario del grupo no solo que comparte el mismo territorio sino también de un grupo humano que desborda los propios límites territoriales para ir incluso más allá y situarse como símbolo aglutinador de comunidades de personas que se encuentran fuera de esta localidad pero que se sienten vinculada a ella a través de la figura de la Santa. Regresan para celebrar con sus familiares y amigos las fiestas patronales.

Otro elemento a destacar es la parte sobrenatural que rodea a los Santos y que es enormemente importante dentro de la vida cotidiana de la religiosidad popular. En contextos de pensamiento tradicional los Santos y santas son considerados dueños de un poder que permite alterar la lógica de la naturaleza, bien sea en relación a acontecimientos de tipo climatológico o bien sea a aspectos relacionados directamente con la lógica del

cuerpo y que afectan a la salud. Por tal motivo en este contexto de percepción popular de la religión estas figuras sagradas son consideradas protectores contra distintas adversidades, enfermedades males incluso de carácter psicológico o bien desastres naturales. Los fieles a cada una de estas figuras mencionadas les atribuyen milagros y además en muchos casos desarrollan prácticas, actos, acontecimientos específicos de veneración a su poder como pueden ser ofrendas, novenas rezos el o peregrinaciones con la intención de que no pierdan su poder o incluso como aspectos que denotan gratitud ante la concesión de los favores prestados.

En último lugar Cabe señalar como el papel concedido a los Santos y santas tiene que ver con lo que podríamos llamar la humanización de la fe. Estos personajes sagrados al ser personas que enfrentaron a lo largo de su vida desafíos complejos y que experimentaron algún tipo de sufrimiento vivieron su realidad religiosa en contextos históricos concretos lo cual indica y pone de manifiesto que cualquier persona puede llevar a cabo una vida acorde al modelo. En este sentido Cabe señalar que la devoción y el culto a estas figuras sagradas en la religiosidad popular no solo se trata de una cuestión relacionada directamente con la fe sino que va más allá eh. Se trata de integrar el aspecto espiritual sobrenatural a veces incluso mágico en la vida cotidiana generando en este caso un fuerte vínculo de carácter cercano entre lo sagrado y lo profano entre lo humano y lo divino. Este fenómeno del la devoción a los Santos supone la combinación de carácter híbrido de distintos elementos que van de lo religioso a lo social incluso a lo cultural convirtiendo digamos esta relación entre lo popular y lo sagrado como el eje central de las prácticas y tradiciones de muchas comunidades rurales e incluso urbanas como es el caso de la localidad estudiada de Alba de Tormes.

HISTORIA Y CONTEXTO DE LA DEVOCIÓN

Santa Teresa de Jesús, también conocida como Teresa de Ávila, es una de las figuras más destacadas, como bien es sabido, de la espiritualidad cristiana y se considera, también al mismo tiempo una de las grandes místicas de la historia.

Su culto ha estado directamente relacionado en algunos casos con la ortodoxia religiosa y ha sido controlado desde un punto de vista institucional. Pero, al mismo tiempo, ha estado sujeto también a la imaginación y creatividad popular. Es precisamente esta vertiente o lado del culto el que nos interesa en este análisis. Es claramente constatable la diversidad, la fluctuación y los cambios que se han producido en su culto y devoción desde su muerte en el año 1582 hasta el momento actual.

Una vez que la muerte tuvo lugar, la fama de la santidad de Santa Teresa de Jesús aumentó rápidamente impulsada en gran medida por la difusión de su vida ejemplar, su labor reformadora en la orden carmelita y también a través de sus escritos místicos y espirituales.

En el año 1614 el Papa Paulo V la beatificó y, solo unos años después, en el año 1622 el Papa Gregorio XV la canonizó. Desde ese mismo instante la figura de Santa Teresa de Jesús ha estado presente, tanto en la religión institucional como en la religiosidad popular siendo un modelo de santidad para la iglesia en su conjunto y, sobre todo, actuado como un referente de vida y como una importante mediadora espiritual para muchos fieles cristianos.

En los primeros años tras su canonización el culto a Santa Teresa cobró una especial importancia sobre todo en España. Con el tiempo este culto ha traspasado las fronteras del territorio nacional y se ha extendido a otros muchos lugares de América latina y a

[Fig.02]
El éxtasis de Santa
Teresa.
Escultura de G.L.
Bernini.



otros territorios en los cuales ha tenido presencia la orden de los misioneros carmelitas. A lo largo del siglo XVII la figura de Santa Teresa de Jesús se convirtió en un símbolo vinculado a la Contrarreforma.

En la exposición que se hacía de su vida se destacaba sobre todo la obediencia debida a la iglesia, su lucha y su afán de superación ante las diversidades acaecidas a lo largo de su vida, y luego también, ha sido enormemente destacada su condición mística, es decir la capacidad que han mostrado y que mostró en vida para alcanzar una profunda y duradera Unión con Dios.

De los aspectos relativos a la religiosidad popular cabe destacar la influencia que ha tenido el personaje de Santa Teresa de Jesús como intermediaria o interlocutor privilegiado con la divinidad y que ha despertado un enorme fervor entre los creyentes.

Este aspecto es un rasgo característico de la forma no institucionalizada de vivir la religión. Los creyentes, los fieles interpretan la relación con la divinidad de una manera demasiado alejada de sí mismos y buscan figuras y modelos referentes que se encuentren de una manera destacada humanizados y con los cuales entonces pueden establecer una comunicación de carácter petitorio fluida.

Este es el aspecto central que prima en el papel que la Santa ha desempeñado y desempeña actualmente dentro de la religiosidad popular. A pesar de esto en la imagen y figura de Santa Teresa se unen aspectos de carácter popular con aspectos más fuertemente simbólicos en el ámbito institucional. Cabe destacar, en este sentido, que en el año 1617 Teresa fue nombrada patrona de Ávila la que era su ciudad natal, y en el año 1627 fue proclamada junto con el apóstol Santiago como patrona de España. De este modo vemos como la imagen de la Santa cobra una gran importancia en los dos ámbitos, tanto en el ámbito institucional, como en el ámbito de la creencia popular. En orden a sus reconocimientos cabe destacar el otorgado en 1970 por el papá Pablo VI quien la consideró como primera mujer doctora de la Iglesia.

Es significativo observar la importancia que ha tenido y tiene aún la figura de la Santa por el conjunto de sus representaciones artísticas a lo largo de las distintas épocas históricas. De hecho daría lugar a otro trabajo similar al que presentamos el observar las relaciones entre esta mujer tan característica y la escultura, la pintura o incluso la literatura. Se considera uno de los hitos de la historia del arte la famosa escultura conocida como *"El éxtasis de Santa Teresa"* esculpida por Gian Lorenzo Bernini. También escritores del Siglo de Oro español como Lope de Vega mencionan en sus obras los trabajos de la Santa.

MANIFESTACIONES DE LA DEVOCIÓN PERSONAL. EL CULTO.

El culto a Santa Teresa se encuentra enormemente extendido. Si bien se centró inicialmente en los lugares que la vieron nacer y morir como son las localidades de Ávila y de Alba de Tormes, en la actualidad su culto, vinculado a la orden carmelita, podríamos decir que se encuentra extendido por todo el mundo. En la ciudad de Ávila cada año se celebran multitud de eventos en su honor que convocan a múltiples fieles peregrinos y turistas que, interesados por su vida su enseñanza y su relación con la divinidad, acuden en masa para conocer más acerca de su vida y su legado.

En nuestro trabajo nos hemos centrado especialmente en conocer el culto en la localidad de Alba de Tormes localidad salmantina donde se encuentran los restos de la Santa y que se puede considerar como uno de los principales epicentros de su culto.

En este municipio se encuentra el convento de la Anunciación que fue, como resulta conocido, el lugar donde la Santa pasó sus últimos días y donde se conservan además importantes reliquias adoradas como son su brazo izquierdo y su corazón.

Cada año la localidad de Alba de Tormes se convierte en un importante lugar de peregrinación para rendir culto a las reliquias y en el cuerpo de la Santa. Son numerosos los momentos en los que la localidad rinde homenaje, culto y devoción a la figura sagrada.



[Fig.03]
Monasterio de la Anunciación de Nuestra Señora de Carmelitas.
Descalzas de Alba de Tormes.



[Fig.04]
Localidad de Alba
de Tormes.

La celebración más importante es la llamada fiesta de Santa Teresa el día 15 de octubre. Sin duda, esta fiesta es la que concentra mayor número de participantes y se compone de varias misas solemnes, novenarios y una gran procesión con las reliquias de la Santa junto a otros eventos culturales ferias y espectáculos populares.

Junto a esta fiesta, cabe mencionar también otra de gran importancia como es la llamada fiesta de la transverberación que tiene lugar el 26 de agosto. En esta celebración se conmemora la experiencia mística de la Santa conocida con el mismo nombre. Es una festividad que se orienta, sobre todo, a poner de manifiesto su legado místico.

Junto a estas festividades que hemos mencionado anteriormente cabe decir que también en la festividad del Corpus Cristi, la localidad rinde homenaje a la Santa con procesiones y altares en su honor. También durante la festividad de la Semana Santa, a pesar de ser una celebración cristiana general, en esta localidad tiene un matiz especial por la vinculación con Santa Teresa puesto que se hace referencia a su vida en algunas procesiones y en actos de veneración en aquellos lugares característicos de la localidad donde pasó sus últimos días.

De todo lo señalado anteriormente cabe reseñar como más principales las fiestas que se celebran en su honor el día 15 de octubre. Este momento en honor a la Santa concentra diversos acontecimientos que van desde actos litúrgicos como misas solemnes hasta actos culturales centrados en el conocimiento histórico y literario de su vida. Como acto destacado de este día se encuentra la procesión con las reliquias. Es el momento en el que se une la tradición la identidad de los habitantes del lugar con el fervor religioso.

La procesión de las reliquias de Santa Teresa de Jesús en la localidad de Alba de Tormes es uno de los eventos más significativos y más importantes de todas las festividades que en homenaje a la Santa se celebran. Durante la procesión las reliquias principales de Santa Teresa que se encuentran en la localidad de Alba de Tormes son trasladadas en una urna cuidadosamente adornada acompañadas por el clero, las autoridades locales y luego también numerosos fieles y devotos de la localidad. De todas ellas, destaca en particular su brazo izquierdo y su corazón. Estas dos reliquias que se encuentran entre las más destacadas, condensan en sí mismas la devoción popular hacia la figura de la santa de Ávila. El brazo ha sido siempre un objeto fuertemente sacralizado y que ha sido objeto de una veneración especial a lo largo de los distintos siglos. Esta parte del cuerpo concentra una profunda carga semántica que es lo que le confiere su carácter de símbolo.

Esta expresión de religiosidad popular tiene en la localidad una enorme asistencia y forma parte de los rituales que contribuyen a generar el sentimiento de pertenencia y de cohesión social dentro de este municipio salmantino. El elemento central de esta procesión son las reliquias que se sitúan en una urna especialmente decorada para la ocasión y que va acompañada por miembros del clero de las autoridades locales y numerosas personas que forman parte de la población civil.

La comitiva recorre las calles principales de la localidad de Alba de Tormes que se encuentra en este caso profusamente decorada para la ocasión con flores luces y muchos símbolos religiosos en honor a la Santa en balcones y puertas que en muchos casos continúan a lo largo de todo el año.

Esta celebración comienza habitualmente con una misa solemne en la iglesia del convento de la Anunciación que es el lugar donde reposa el cuerpo y las reliquias de La Santa. Al terminar la misa comienza la procesión en la cual entonces las reliquias son portadas por cofrades o por algunos miembros de la comunidad mientras que los fieles entonan cánticos y oraciones en honor a su patrona.

A lo largo del recorrido se realizan paradas ya determinadas estratégicamente en altares elaborados y adornados para la ocasión o en algunos otros puntos significativos de la localidad donde se pronuncian oraciones especiales y donde también se llevan a cabo algunas bendiciones de los asistentes. La procesión acaba con el regreso de las reliquias al convento y con la celebración de algunos actos finales de veneración antes de que éstas sean nuevamente resguardadas en sus respectivos lugares.



[Fig.05]
Urn que contiene el cuerpo incorrupto
de la Santa de Ávila.



[Fig.06]
La mano de Santa Teresa. Reliquia que se encuentra en Ronda.



[Fig.07]
Reliquia. El corazón incorrupto de Santa Teresa de Jesús.

Este evento profesional es, como suele ocurrir en la religiosidad popular, una mezcla de fe y confianza en el carácter sagrado de Santa Teresa y también tradición y otros elementos que tienen que ver de forma decisiva con la identidad colectiva que la devoción y el culto a la Santa otorgan en este lugar.

Antes de entrar en un análisis más detallado y antropológico de lo que significa la figura y el símbolo de Santa Teresa de Jesús para la religiosidad popular en este lugar salmantino es interesante resaltar también los distintos lugares que acogen las llamadas reliquias menores de Santa Teresa.

Estas se encuentran distribuidas por distintos lugares de España y del mundo. En concreto podemos señalar también que se encuentran en algunas reliquias en Ávila, en Sevilla, en Ronda y también en algunos conventos carmelitas de la capital de España. A continuación analizaremos de una manera más detallada los lugares y la presencia de estas reliquias. Cabe completar este análisis con otras que también son significativas como las que se encuentran fuera del territorio español como es por ejemplo en Lisboa y también en Roma en Italia.

LUGARES DE EXPRESIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Ya se han mencionado algunos lugares importantes de peregrinación y de culto. Entre todos ellos destaca su sepulcro. Este es venerado prácticamente desde el momento de su muerte y hoy se encuentra en el convento de la Anunciación de Alba de Tormes, lugar donde falleció el 4 de octubre de 1582. Tras su muerte el cuerpo fue enterrado inicialmente en una sencilla y humilde tumba dentro del convento sin grandes honores ni grandes ornamentos. Sin embargo muy pronto comenzó a difundirse la noticia acerca del incorruptibilidad del cuerpo y de los milagros asociados a su sepultura.

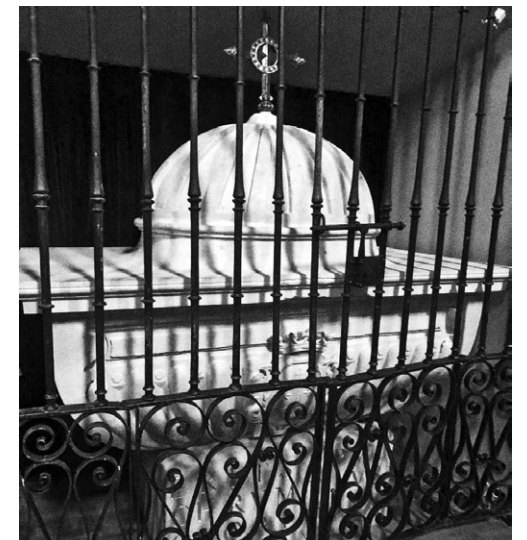
Este hecho comenzó a generar una devoción y admiración entre el pueblo por la figura de la Santa de Ávila dos años después de su fallecimiento, el año de 1584, su cuerpo fue exhumado y encontrado incorrupto según rezan las crónicas de la época, lo cual aumentó de una manera exponencial la devoción popular.

A partir de ese momento el cuerpo inicia un itinerario que le lleva primero a Ávila por orden del padre Gracián y luego regresa de nuevo a Alba de Tormes por insistencia de la duquesa de Alba quien reclamó de forma vehemente que la Santa debía permanecer en el convento que ella había fundado.

El sepulcro actual que se encuentra ubicado en la iglesia del convento es un lugar muy concurrido de peregrinación, devoción, y culto.



[Fig.08]
Reliquia. El corazón de la Santa.



[Fig.09]
El sepulcro de Santa Teresa. Alba de Tormes.

CONCLUSIONES

Para finalizar este germinal trabajo de introducción referido al estudio de las relaciones entre el culto a las reliquias de Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular nos gustaría señalar que dichos actos enmarcados dentro del carácter religioso y que forman parte de la cotidianidad de muchos de los fieles que habitan estos territorios rurales como Alba de Tormes suponen una manifestación de la profunda devoción que la figura de la Santa Teresa de Jesús ha inspirado a lo largo de los siglos a muchos fieles. Desde la exhumación de su cuerpo y la constatación en ese momento de su incorruptibilidad la figura el personaje y la historia cobran una nueva dimensión. Sus restos desde ese momento fueron han sido y probablemente serán objeto de veneración adoración agradecimiento y otros muchos aspectos que han hecho que su figura destaque especialmente dentro de este sentir religioso de las comunidades fuera de la instituciones.

Desde un punto de vista antropológico las reliquias de Santa Teresa han ejercido, ejercen y ejercerán un papel destacado como elementos de cohesión social y cultural, reforzando por supuesto la identidad religiosa de las comunidades que son los custodios de estas reliquias pero, al mismo tiempo construyen y refuerzan otras identidades de tipo más complejo relacionado con aspectos sociales, económicos e incluso políticos. La creencia de los fieles en el poder milagroso y sobrenatural de estos restos refleja una relación de carácter simbólico entre lo sagrado y lo profano, que sigue siendo de una enorme relevancia en el momento actual.

Así mismo cabe considerar que la dispersión de las reliquias como hemos visto en el caso de Santa Teresa de Jesús a distintas ciudades a diferentes conventos e incluso a distintos continentes pone de manifiesto la importancia de los Santos como figuras sagradas que son en la configuración de espacios de devoción de religiosidad popular En este sentido el culto a las reliquias no es meramente un fenómeno de carácter religioso sino que es un fenómeno cultural y antropológico que va mucho más allá y que merece la pena ser investigado e interpretado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfaro Pérez, F. J., & García López, J. M. (Eds.).** (2018). *El culto a las reliquias: interpretación, difusión y ritos*. Universidad de Castilla-La Mancha.
- Angenendt, A.** (2017). *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. C.H. Beck.
- Burguera, M.** (2015). *Santos, reliquias y peregrinaciones en la tradición católica*. Editorial Trotta.
- Capelão, R. M. dos S.** (2012). *Trento y el culto de reliquias. Un difícil disciplinar*. En E. Serrano Martín (Coord.), *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna* (Vol. 2, pp. 177-190). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Cátedra, M. (Ed.).** (1989). *La religiosidad popular* (Vol. 1: Antropología e historia). Diputación Provincial de Sevilla.
- Cátedra, M.** (1997). *Un santo para una ciudad: ensayo de antropología urbana*. Editorial Ariel.
- De Piero, C.** (2014) Santa Teresa de Jesús, una mujer de todos los tiempos. *Cuadernos de teología*, VI, número 2, 44-64.
- García de la Fuente, O.** (2008). *Antropología y religión: un estudio sobre las reliquias sagradas*. Ediciones Istmo.
- Llamas, E.** (1981) Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular. *Revista de espiritualidad*, 40 (1981), 215-252.
- Ministerio de Cultura.** (2021). *Extraña devoción: de reliquias y relicarios*. Ministerio de Cultura.
- Ramos Guerreira, J. A., Pena González, M. A., & Rodríguez Pascual, F. (Eds.).** (2004). *La religiosidad popular: Riqueza, discernimiento y retos*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Rodríguez Becerra, S.** (2001). *Cultura y religiosidad popular en España: símbolos, mitos y devociones*. Ediciones Anthropos.
- Serrano Martín, A.** (2019). *Reliquias y santos en la tradición española: historia y significado*. Ediciones Encuentro.
- Turner, V. & Turner, E.** (2011). *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Columbia University Press.

Andores de festa.
Evocações do
efémero. O andor
de Nossa Senhora
da Consolação
(Monfortinho,
Idanha-a-Nova).

Eddy Chambino

[01] Enquanto pontos de interseção entre o sagrado e o profano, lugar central de adoração, onde o divino se revela acessível aos humanos. Eliade (1999).

[02] Aqui entendido como uma dimensão extraordinária e transcendente da experiência humana. Caillouis (1988); Otto (1992); Eliade (1999).

[03] No presente caso usamos o termo confrades meramente a título simbólico, são geralmente homens que se oferecem previamente para transportar o andor, podendo-se equacionar na respetiva motivação a componente da devoção e da promessa. O procedimento oficial é “*dar o nome*” junto da mordoma, inscrever a intenção de “*pegar nela*” (transportar o andor). Houve tempos em que esta função era bastante disputada localmente, comportando ofertas avolumadas em dinheiro. Hoje em dia já se coloca o dinheiro diretamente numa bandeja e a promessa fica deste modo cumprida.

[04] Monfortinho pertence ao distrito de Castelo Branco e ao Concelho de Idanha-a-Nova. Confina a Norte e a leste com a fronteira luso-espanhola (província de Cáceres).

[05] I.N.E. (Censos de 2021). Apresentando uma perda de população de aproximadamente 28% em relação aos Censos anteriores (2011).

ENQUADRAMENTOS

O presente trabalho surge na sequência da continuidade de olhares temáticos sobre o calendário festivo anual do concelho de Idanha-a-Nova, mais propriamente sobre a festividade cíclica do bodo de Monfortinho (Idanha-a-Nova). Neste caso particular, o andor da Nossa Senhora da Consolação, procura-se um enfoque direcionado para as etnografias das preparações da festa, mais concretamente em torno da preparação/embelezamento do eixo litúrgico central da sacralidade⁰¹ da festa e suas dinâmicas contemporâneas. Interessando-nos sobretudo, para além do registo visual dos gestos da preparação em si mesma e da sua materialidade, as suas principais protagonistas e tudo o que de diálogos se interlaça com a construção deste universo do sagrado⁰² local, nomeadamente os usos e representações que lhes estão associados. Ou seja, observamos num primeiro momento, enquadrado nas preparações que antecedem a festa, o andor religioso em plena construção do seu sentido ritual, isto é, do embelezamento inicial até culminar no conjunto formado pela imagem da divindade e os respetivos arranjos florais com os seus sentidos simbólicos (tipologia de flores, cores, ordens, etc). Num segundo momento, o andor já composto enquadra-se na ordem ritual da procissão, através dos seus *confrades*⁰³ e segue o itinerário oficial da celebração, aqui para além da descrição geral do percurso desvendamos em jeito de enriquecimento do tema, experiências ritualizadas em torno das promessas que se cruzam com o andor de Nossa Senhora da Consolação. Fechamos assim esta análise em torno de uma característica central no universo católico, o andor e seu itinerário ritual na contemporaneidade da aldeia, para, deste modo, descerrarmos um dos aspetos determinantes em termos das práticas devocionais locais junto da divindade, a redistribuição das flores do andor junto da comunidade de fiéis.

MONFORTINHO, MEIO ESCONDIDO NA ENCOSTA DA SERRA...

A aldeia de Monfortinho⁰⁴ fica localizada, na faixa Norte mais raiana do concelho, junto das muralhas quartzíticas das encostas da Serra de Monfortinho ou Serra de Santa Maria, complexo montanhoso que entronca, já em Espanha, na Serra da Gata. A Sul deste lugar, pontuam as Serras da Murracha, a de Toulões, de Toulica, tal como o imponente *Monte Santo* (inselberg geminado de Monsanto-Moreirinha). Administrativamente pertence à união de freguesias de Monfortinho e Salvaterra do Extremo, que comporta as povoações de Termas de Monfortinho, Torre e o lugar de Carriçal. Atualmente, a união de freguesias de Monfortinho e Salvaterra do Extremo conta com 508 habitantes.⁰⁵

Em relação à paisagem circundante, abundam os matos arbustivos, conjuntamente com aglomerados de sobreiros e azinheiras. A oliveira, “a mais prestigiada árvore mediterrânea”, conheceu aqui como em todo o concelho um singular incremento durante o século XIX, tornando-se assim, a par com o trigo, os gados e o montado, a base da economia local. A pastorícia, embora esteja em acelerada transformação, ainda mantém neste território alguma da sua notável expressão, principalmente os gados ovinos.

O Bodo de Monfortinho é uma festa, com a componente de gasto, dedicada à Nossa Senhora da Consolação pelas graças concedidas ao livrar as aldeias de Salvaterra do Extremo e Monfortinho das grandes pragas de gafanhotos (séculos XVII e XVIII) e por consequência da fome generalizada. Tal como outros bodos difundidos na tradição oral, é assim um ex-voto perpétuo, coletivo, ritualizado anualmente na forma de redistribuição de alimentos, partilhado nem sempre de forma pacífica por estas duas aldeias. A festa realiza-se assim anualmente, onze dias depois da Páscoa e contempla em termos religiosos: missa, procissão e bênção da comida. Sobre os aspetos profanos esta incorpora elementos relacionados com “manjares cerimoniais” (Oliveira 1984) . Na sua base estrutural e organizativa estão formas arcaicas de redistribuição de géneros alimentares, gados e dinheiro (dádivas e contra-dádivas), em jeito de peditórios, através das povoações envolventes (Torre, Termas de Monfortinho, Monfortinho, Penha Garcia e algumas povoações da raia espanhola). Reforçando-se por esta mesma via dos peditórios a coesão social deste amplo território. Por outro lado, também os alimentos (principalmente a carne caprina e ovina) que



[Fig.01]
Andor de N. Senhora da Consolação no momento da bênção dos alimentos do bodo. 2015.



[Fig.02]
Vista aérea sobre a aldeia de Monfortinho. 2024.

são cozinhados para a satisfação das necessidades humanas se convertem num precioso elemento de leitura da identidade cultural deste mesmo território, tal como sublinhou João Leal em relação às festas do Espírito Santo nos Açores, “o alimento funciona aqui como um instrumento através do qual a freguesia, abrindo-se ao exterior, pode reivindicar de uma forma plena a sua identidade”.⁰⁶

A festa tem início na quarta-feira com a chegada da Banda Filarmónica Perovisense que como é tradição procede às três voltas da capela da N. S.^a da Consolação, para em seguida descer até ao recinto do bodo onde lhes é servido almoço. Reúnem-se com os festeiros e o fogueteiro, para seguirem num autocarro em direção à Torre e às Termas de Monfortinho para percorrer as ruas destas povoações anunciando a abertura da festa com a redistribuição de bolos secos e vinho. Momento para angariação de mais alguns fundos para a festa, regressando ao final da tarde à aldeia. Também é durante a tarde que a mordoma da igreja e as ajudantes se encarregam das tarefas de preparação e embelezamento do andor da imagem de N. S.^a da Consolação.

[06] LEAL (1994) 12.

ANDOR DE NOSSA SENHORA DA CONSOLAÇÃO

PREPARAÇÃO. O “FAZER”

[15 DE ABRIL 2015. 16H, CAPELA DE N. Sª DA CONSOLAÇÃO]

«Chego à capela na hora combinada, junto à preparação do andor está a Helena Sardinha (mordoma da igreja) e a irmã Isabel Poças. Pergunto o que estão a fazer?

– (HS) Estamos a preparar o andor de N. Senhora da Consolação.

Reparo num outro conjunto de andores, organizados em fila, encostados a um dos lados da capela e pergunto se estes também serão embelezados.

– (HS) Esses andores são adornados com colchas brancas e salpicados de flores...este (N. Senhora da Consolação) é o que leva mais flores... é a padroeira... é a mais importante...»⁰⁷

Os trabalhos de preparação do andor de Nossa Senhora da Consolação acontecem no espaço da respetiva capela, durante a tarde de quarta-feira da festa e inserem-se no amplo campo das preparações da festa. Aqui se reúnem as responsáveis pelo embelezamento do *andor de Nossa Senhora*.⁰⁸ Tendo em conta o que poderíamos considerar em termos da organização dos trabalhos da festa, esta tarefa inscreve-se no *domínio dos trabalhos*



[Fig.03]
Na capela de N. Sª da Consolação
com Helena Sardinha no início da
preparação do andor. 2015.

[07] Caderno de campo nº1, 2015/2016.
[08] Expressão usada localmente.



[Fig.04]
Helena Sardinha e Isabel Poças
(irmã) junto do andor. 2015.



[Fig.05]
O andor de N. Senhora da
Consolação já completo com os
arranjos florais finalizados. 2015.

femininos e assenta geralmente sobre a mordoma da igreja, Maria Helena Sardinha e conta com a ajuda da sua irmã Isabel Poças. Podendo eventualmente contar com a participação de outras mulheres que surjam na espontaneidade do espírito de entre ajuda da festa. Os trabalhos, simples, mas com elevado grau de apuramento estético, consistem fundamentalmente na preparação das diversas flores:⁰⁹ escolher as combinações, as tipologias, cortar folhas, caules e proceder aos arranjos junto do andor. Implica sobretudo, escolhas ao nível estético da decoração. Já as flores são na íntegra resultado de promessas realizadas pelos fiéis junto da divindade, existindo mesmo uma extensa listagem¹⁰ de pessoas que aguardam pela sua vez. Daí as interessantes variações nos enfeites do andor em cada ciclo festivo, nomeadamente nas escolhas de tipologias das flores. Revelando-se aqui plenamente esse efeito de repetição cíclica que o ritual produz, esse assinalar dos dias festivos que com eles mostram artefactos construídos apenas e só para os propósitos da festa, destruindo-se na generalidade no termo das celebrações.

O ANDOR SAI EM PROCISSÃO

[15 DE ABRIL 2015. 16H, CAPELA DE N. S.^a DA CONSOLAÇÃO]
«(HS) A missa é às 10h30, um quarto de hora antes o senhor Padre vem aqui à capela a buscar a Nossa Senhora (da Consolação) e são os homens que levam o andor ali para a igreja onde é celebrada a missa em honra de Nossa Senhora da Consolação, depois é a procissão que segue até lá em baixo onde se faz a bênção da comida e depois regressa aqui outra vez à capela. Entretanto, as pessoas vêm a visitar, a pagar promessas...a fazerem o que quiserem...lá em baixo é o almoço para toda a gente»¹¹

Durante a manhã (10h30) reúnem junto à capela da Nossa Senhora da Consolação para transportarem o andor da Virgem da Consolação, conjuntamente com as bandeiras, até à igreja matriz onde se irá realizar a missa em honra de N. S.^a da Consolação. No final da homilia o Padre agradece aos festeiros do presente ano e anuncia os novos festeiros à comunidade, segue-se a procissão com a imagem da N. S.^a da Consolação e restantes andores¹² até ao largo das Cruzes, recinto do bodo onde os párocos locais procedem à bênção da comida que irá ser servida. É sobretudo durante este percurso ritual da procissão que a comunidade dos fieis costuma efetuar o pagamento de promessas, que aliás se generaliza à grande maioria das festas e romarias locais, colocando dinheiro na imagem ou na bandeja que a mordoma dispõe, pagando os foguetes que assinalam o início ou o termo da

[09] Este ano a escolha recaiu em cravinas brancas, dalias, camélias, rosas e cravos. Segundo informações de Helena Sardinha, costumam usar também antúrios, gladiolos, gerberas, orquídeas e coroas imperiais. As rosas e os cravos são as mais usadas.

[10] Esta lista cedida por Helena Sardinha, tem início em 2011, ano em que assumiu a função de mordoma da igreja e termina em 2030.

[11] Caderno de campo nº1, 2015/16.

[12] Tal como o trajeto está oficialmente definido, assim também a ordem litúrgica da procissão: (frente) lanternas e cruz, segue-se o guião, a bandeira do Espírito-Santo, bandeira de Nossa Senhora da Consolação com as fitas de promessas, andor de S. Pedro, andor do mártir S. Sebastião, andor do Sagrado Coração de Jesus, andor de N. Senhora do

Rosário, andor de N. Senhora da Consolação, fecha o conjunto a banda filarmónica Perovisense (Pêro Viseu, Fundão).
[13] SANCHIS (1992) 86.



procissão, acompanhando a procissão junto da imagem com velas acesas, pegar no andor para entrar ou sair na capela ou cumprir o trajeto por inteiro da procissão. No fundo, podem existir variadas formas que pertencem a esta mesma categoria das promessas, mantendo, no entanto, similar significação, pois o resultado diz-nos Pierre Sanchis será “responder, pagando com honra e glória, o dom e a graça recebidos”.¹³

[Fig.06]
Andor de N. Senhora da Consolação no momento que antecede a saída em procissão. 2016.

[Fig.07]
O andor de N. Senhora da Consolação durante a procissão, quinta-feira da festa. 2016.

[27 DE MAIO 2015. 15H, MONFORTINHO]

«Prometi...quando estava na França...tive um acidente e fiquei muito doente...prometi vir cá à festa...pedi ao patrão e ele disse-me que podia vir...e assim foi...vim à festa para cumprir a promessa que tinha feito. Já a minha mulher também prometeu noutro ano em ir agarrada com a mão no andor da santa e ao chegar ali às panelas da comida tinha que pôr o dinheiro que prometeu na fita da santa, mas tinha que ser com a santa virada para as panelas»¹⁴

Em relação ao momento ritual da bênção dos alimentos, para o efeito utiliza-se uma mesa com uma toalha de linho bordada, onde se dispõe vinho, pão, uma terrina com ensopado de carnes caprinas, arroz de carne, sopa, enchidos e bolos secos. Finda a bênção que é extensível até ao espaço onde se agrupam as panelas junto ao lume, a procissão retoma o itinerário de retorno à capela da N. S.^a da Consolação, aqui novamente neste espaço, junto do andor, as pessoas concentram-se, rezam, agradecem à Virgem as graças recebidas, pagam promessas, formalizam dádivas em troca de imagens da N. Senhora da Consolação. Segue-se o manjar cerimonial no recinto do bodo, servido pelos festeiros, familiares e restantes ajudantes.

O "DESFAZER"

Na sexta-feira pela manhã, rebenta a alvorada e ao som dos sinos a comunidade local junta-se para assistir a uma missa na capela de Nossa Senhora da Consolação. Terminada a liturgia os fiéis aguardam na proximidade do andor de N. Senhora da Consolação para aqui receberem as respetivas flores que a mordoma da igreja irá distribuir a partir do



[14] Caderno de campo nº2, 2015/16. José Joaquim "Palote", 86 anos, Monfortinho.

[Fig.08]
Capela de N. Senhora da Consolação, momento da redistribuição das flores do andor. 2016.



[Fig.09]
Fiéis com flores do andor. 2016.

andor. Justificando-se este interesse emanado pelas flores similar ao da funcionalidade da relíquia profilática que se adquire junto dos espaços sagrados e se transporta para os espaços domésticos acreditando na evocação da divindade e dos seus efeitos protetores. Embora estejamos perante rituais para-litúrgicos, muito da representação congregada nos andores enquanto centros de adoração, refletem conceitos, procedimentos e normas litúrgicas. No corolário deste ato de desmontar as flores do andor, que também pode ser vista como uma gratificação à divindade, assiste-se a esse efeito "de desfazer" o artefato, ou seja, estamos inteiramente perante os domínios das artes efémeras e perecíveis. Tal como outras expressões do mesmo género, tapetes de flores, diversas armações festivas, a pirotecnia, a gastronomia, têm muito desta experiência local na elaboração de um artefacto efémero como o andor que aqui documentamos. Joaquim Pais de Brito aludindo ao cerne destas expressões efémeras, resume de forma brilhante esse mesmo sentido sacrificial convocado pela dimensão retratada do efémero festivo,

«A destruição dos extensos tapetes de flores, em cuja elaboração todos se envolveram numa condensação de esforço para garantir que se mantêm viçosos no momento solene da passagem da procissão, as manducações dos preciosos manjares que só naqueles dias se consomem, as decorações que levaram noites e dias de trabalho para exhibir nos carros que compõem um cortejo, os imensos e exuberantes andores, são a expressão mais fulgurante do efêmero com que a sociedade se inscreve no tempo, que a faz durar, e que tem como ingrediente próprio da sua fruição a sua consumação e destruição. Trata-se aqui da exultante alegria do sacrifício.»¹⁵

No fundo, sublinhamos também que muito dessa expressão de fulgor do efêmero contida no andor é reflexo da celebração local em si mesma e da comunidade de crentes que lhe confere sempre um amplo estatuto singular nas festividades locais. Daí as recorrentes opiniões generalizadas em cada novo ciclo festivo sobre o horizonte das escolhas e tomadas de decisão em torno do andor (escolhas, qualidades das flores e sua organização, cor do manto, etc). Surgindo neste âmbito importantes discursos de distinção social e memórias visuais comparativas de versões de festas passadas, talvez seja precisamente nestes eixos que iremos encontrar muito da essência das permanências imateriais dessa mesma expressão fulgurante do efêmero com que a sociedade se inscreve no tempo. E que por si, ajudam a compreender, muito para além do modo como os artefactos são elaborados, o seu lugar no seio da comunidade e no sistema ritual local. Esclarecendo por esta mesma via um enorme leque de criatividades locais que enriquecem a originalidade de importantes repositórios inseridos nas festas locais.

NOTAS FINAIS

Deste modo, deixamos em aberto para outras propostas futuras e mais amplas, uma suposta análise histórica destes dispositivos do sagrado, tanto em termos locais como regionais. Pois seria de todo interessante conhecer a título do fenómeno festivo local e regional, do ponto de vista de uma eventual proposta de carácter inventarial, a diversidade de andores conjuntamente com os seus confrades que os transportam, as tipologias florais, os moldes das ofertas e suas variações, devoções, promessas e seus principais protagonistas.

Outra das reflexões pertinentes a fazer será em torno da valorização do papel destas protagonistas locais e dos seus *saber-fazer*es junto das preparações das festas. Saber o que se promove no seio da comunidade para que esta se veja a si mesma e como se dá a ver, enquanto construção da sua identidade cultural, ao exterior. Aqui, na senda das propostas

[15] CBRITO (2010) 14.

de J. Boissevain¹⁶ sobre a revitalização de celebrações e rituais em comunidades rurais europeias e suas dinâmicas sociais poderíamos tentar perceber com mais profundidade os impactos históricos e demográficos nos rituais locais, as estratégias de revitalização das comunidades em resposta a estas mudanças aceleradas que incluem introdução de novos calendários festivos, novas lógicas na alternância entre o lazer e o trabalho, trazendo por consequência a emergência da secularização, a espetacularização, a instrumentalização política e identitária.

Também assinalamos enquanto ponto de reflexão as leituras que poderemos retirar destas formas contemporâneas de devoção, nomeadamente, a partir destas comunidades raianas em territórios de baixa densidade populacional. Por último, dar também notas de interesse, em relação ao tema aqui tratado da construção/embelezamento dos andores de festa, no âmbito das políticas culturais locais e das suas atenções para a urgente necessidade de constituição permanente de acervos etnológicos locais. Nestes, para além do registo das experiências das protagonistas, abre-se um enorme campo de trabalho relacionado com as organizações e preparações das festas e sua documentação. A urgência desta documentação, sua metodologia, olhares técnicos e criativos, são absolutamente indispensáveis para pensar as questões atuais junto da salvaguarda do Património Cultural Imaterial das regiões. Mas também se poderia ir além desta documentação, sobretudo no desafiante e salutar convívio entre a arte e a etnologia.

[16] BOISSEVAIN (1992).

BIBLIOGRAFIA

BOISSEVAIN, Jeremy (1992). *Revitalizing European Rituals*. Routledge.

BRITO, Joaquim Pais (2010). "O efémero e a procura de perenidade" In *A arte efémera e a conservação. O paradigma da arte contemporânea e dos bens etnográficos*. [Lisboa]: Instituto de História da Arte, 11-25.

CAILLOIS, Roger (1988). *O Homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70.

ELIADE, Mircea (1999). *O Sagrado e o Profano*. Lisboa: Edições livros do Brasil.

LEAL, João (1994). *As festas do Espírito Santo nos Açores. Um estudo de antropologia social*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

OTTO, Rudolf (1992). *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70.

SANCHIS, Pierre (1992) *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

Los Pendones,
Símbolos de
la Proceción
(Rogativa) de
la Virgen de
Castrotierra.

Francisco Javier Rodríguez Pérez

[01] Mojones que marcan los límites entre los pueblos, generalmente constituidos por grandes piedras alargadas hincadas en el suelo; el apeo es el acto de amojonar o levantar arcas. Estas operaciones daban lugar a conflictos, a veces largos y ruidosos, entre los pueblos.

INTRODUCCIÓN

Si nos situamos en la Comunidad Autónoma de Castilla y León, en el suroeste de la provincia de León, y entre las poblaciones de La Bañeza y Astorga, podremos contemplar un altozano a 18 kilómetros de Astorga y 10 de La Bañeza, en cuya cumbre sobresale la ermita de Nuestra Señora de Castrotierra, centro de atención de las diversas comarcas que rodean estas dos ciudades desde el siglo XVI.

Para cualquier persona de estos alrededores es un punto de referencia, más aún, si leemos los legajos referidos a los amojonamientos y arcas⁰¹ de estos lugares, lo encontramos como punto de orientación desde hace varios siglos. Para cualquier riberano de las vegas de los ríos Órbigo, Tuerto, Duerna y Jamuz; para cualquier comarcano de la Maragatería, Valduerna o la Sequeda, la imagen sedente y morena de esta virgen se sitúa en la frontera del mito y de una religiosidad empírica en la que siempre se acaba consiguiendo cuanto se pide. Es una imagen que aúna intereses, los testimonios orales así lo parecen atestiguar, pues desde hace siglos muchos coinciden en que siempre que sale en procesión, llueve. Es cierto que cualquiera puede rebatir que esto no es así; pero siempre hallaremos lo misma respuesta: ese año se logrará una buena cosecha o se hallará una solución, al menos, para las contrariedades. Es pues una imagen que simboliza una garantía de bienestar y de progreso.

Y esta es la creencia que se ha transmitido secularmente de generación en generación. Los viejos documentos de las cofradías atestiguan partidas dedicadas a la participación de sus cofrades y sacerdotes en la procesión de Nuestra Señora de Castrotierra. Otros documentos hablan de tiempos en los que los exvotos inundaban las paredes de la ermita e incluso que, ante los ojos del público, se ofrecían elementales cuadros con las gracias conseguidas.

La transmisión oral ofrece una amplia casuística, desde la mejora en la salud de una persona, ante todo niños, hasta la solución de otro tipo de contratiempos como guerras, deudas, etc. En el primer caso, y sobre todo cuando un niño o niña manifestaba poca salud, existía la costumbre muy arraigada de que un familiar, con frecuencia cualquiera de sus abuelos, lo *ofrecía* a la virgen del Castro.



[Fig.01]

Imagen actual.

[Fig.02]

Imagen tradicional.

— — — — —

[02] ALONSO GARROTE, Santiago. *El libro de la Virgen del Castro*. Astorga: Gráficas Sierra, 3ª Edición, 1938, p.7.

[03] SUTIL PÉREZ, José Manuel. *Memoria Ecclesiae XIX*. Asociación de Archiveros de la Iglesia de España. Oviedo, 2001, p. 145.

[04] RODRÍGUEZ DÍEZ, Matías. *Historia de la muy noble, leal y benemérita Ciudad de Astorga*. Astorga: Ediciones y Publicaciones Astorganas, 1981, p. 278.

Así entramos en el capítulo de los ofrecidos, esas personas que venían todo el trayecto con cirios encendidos en las manos y, a menudo, descalzos. Este ofrecimiento era una especie de voto, en virtud del cual una persona *ofrecida* adquiría el compromiso y asumía la promesa de acudir, una vez solucionado el problema, a la romería siempre que se celebrase. Actualmente es muy fácil constatar cómo algunos *ofrecidos* que viven lejos y acuden poco por estos pueblos, siempre que tiene lugar la procesión, están presentes; alguno incluso realiza el trayecto con los pies descalzos y, sobre todo a la vuelta, asciende de rodillas la cuesta que sube hasta el santuario mientras los tamboriteros maragatos y las castañuelas ponen una nota de música y color en este acontecimiento que alguno ha definido como el “Rocío leonés”.



DIFERENCIAS HISTÓRICAS

EL MITO

Según los primeros historiadores de este fenómeno popular, el origen de la procesión descansa en el mito, y se remonta al siglo V de la era cristiana. En el vórtice de esta tradición se coloca al santo patrono de Astorga, santo Toribio. Es una figura controvertida que se vio obligada a huir de la ciudad debido a un falso testimonio. Para demostrar su inocencia tuvo que recurrir a una ordalía: sus vestiduras sacerdotales no fueron quemadas por unos carbones encendidos.

Pero durante su ausencia sobrevinieron siete años consecutivos de sequía. Ante la pérdida de las cosechas y la amenaza de la despoblación, los labradores, alarmados, visitan al santo ausente. Éste les conmina a que busquen una imagen no lejos de Astorga, la traigan en procesión a la catedral y le ofrezcan un novenario. Les asegura que si lo hacen así la lluvia volverá a los campos. También les asegura que, ante cualquier calamidad, han de volver a realizar lo mismo.⁰²

La imagen de la Virgen de Castrotierra que viene periódicamente a Astorga es probablemente del siglo XIV, y más gótica que románica.⁰³ Representa una virgen sedente, iconografía muy abundante en las iglesias de la zona de Astorga. Conserva una actitud frontal, con la mano derecha sostiene una manzana y con la izquierda al Niño Jesús, totalmente vuelto hacia la madre mientras mantiene asido entre sus manos un pajarito. En la última restauración de la imagen se desveló su primitiva corona de reina, cubierta por una corona de plata del siglo XVIII donada por la ciudad de La Bañeza. Asimismo en el citado siglo se añaden unos ojos de cristal.

LA HISTORIA

La historiografía, a lo largo de los siglos, ha ido respetando esta leyenda; sin embargo también ha ido progresivamente alejándose del mito y considerando dudas más que razonables. El propio Matías Rodríguez Díez o Alonso Garrote, a principios del siglo XX, recogen esta opinión aunque matizan que lo distintivo es que ante cualquier calamidad pública, ante cualquier sequía u otra desgracia de esta tierra, se tiene por costumbre sacar en procesión la imagen de Nuestra Señora de Castrotierra.⁰⁴

La documentación es poco generosa hasta el día de hoy en cuanto al origen de tal rogativa que viene de Castrotierra a Astorga. Siempre se ha afirmado que fue ésta una costumbre que databa de tiempos inmemoriales; sin embargo, recientemente ha sido el canónigo archivero de la S.A.I. Catedral de Astorga quien recoge un documento en el que se certifica que en el año 1577 fue la primera vez que se trajo la Virgen de Castrotierra a Astorga *por falta de agua y se le regaló una capa de brocado* (Sutil Pérez, 2001:144).

LOS CONFLICTOS

Las diferencias históricas quedan pues resueltas desde el momento en que se atestigua su primera salida en 1577; pero la historia refleja asimismo cómo no le han faltado dificultades a esta celebración popular. Primeramente el historiador se puede preguntar por qué fue precisamente la imagen de Castrotierra y no otra la elegida para realizar esta rogativa. Hay que considerar que en Astorga y alrededores hubo otras imágenes milagreras tales como la bellísima virgen de la Majestad u otras tan concurridas como la maragata de Luyego.

Por otra parte la tradición de votar la salida de una imagen para impetrar la lluvia existía ya en algunos santuarios de la diócesis de Astorga, tal es el caso del santuario del Ecce Homo en la localidad de Bembibre, votado en el siglo XVII una vez que había sido inútil todo intento con otras imágenes conocidas. Quizá hubiese sucedido lo mismo con la imagen de Castrotierra; sin embargo la documentación aún no nos ha revelado por qué esta imagen fue la elegida para salir en procesión.

Examinados estos preámbulos hemos de anotar que ya en el siglo XVII la documentación refleja un progresivo acrecentamiento y embellecimiento de la ermita de Castrotierra.⁰⁵ En 1630 se realiza el pórtico, en 1631 se adquiere una custodia, y la edificación del cercado que rodea a la ermita data de 1644-45.

La experiencia ha demostrado que la institución de los Procuradores de la tierra ha encontrado dificultades a lo largo de los tiempos para efectuar la rogativa. En 1772 el magistrado secular de la ciudad de Astorga quiso oponerse al traslado de la imagen a Astorga. Los procuradores de entonces recurren al rey Carlos III y éste expide una Real Provisión mandando que en lo sucesivo no se impida de modo alguno la celebración.

Pero fue en el año 1803 cuando el propio obispo de Astorga don Francisco Gutiérrez Vigil se atreve a denegar el permiso para la celebración. De nuevo los procuradores recurren ante el rey Carlos IV y la sentencia del monarca fue inapelable: “siempre que se acuerde o vote por Junta General de los lugares y tierra, no se impida la celebración” (Alonso Garrote, 1938:24).

Como podemos comprobar, la institución de los Procuradores siempre ha hallado apoyo en la causa real o en los tribunales como medio para llevar a cabo sus fines; por ello quizá debamos pensar que lo que ha suscitado celos, tanto por parte de la autoridad religiosa como por parte de la autoridad política, de esta manifestación religiosa ha sido, principalmente, el poder que llegó a alcanzar la institución de los Procuradores de la Tierra.

Fueron ruidosos los pleitos de esta corporación con el Marqués de Astorga a propósito del aprovechamiento del monte llamado de la Marquesa. Bien es sabido que el citado monte fue donado por la propia Marquesa de Astorga al santuario de Castrotierra, así como todos los montes que estaban bajo su jurisdicción, tal y como atestigua el Catastro

[05] GARCÍA ABAD, Albano. *La Bañeza y su historia*. León: Ediciones Lancia, 1991, pp. 280-282.

del Marqués de la Ensenada.⁰⁶ Sus descendientes quizá no aceptasen esta situación⁰⁷ y por ello intentan, por todos los medios, ahogar el poder de los procuradores y el respaldo popular proporcionado por la celebración de la procesión y romería. De hecho el llamado monte de la Marquesa fue, posteriormente, denominado monte de la virgen y acabó en manos de los pueblos.

Pero también la celebración religiosa ha dado pie a otro tipo de conflictos. No pensemos en los relacionados con la propia religiosidad. Aquí el tema religioso no se discute, tampoco aparecen sobresaltos heterodoxos ni integrismos; lo que se discute es el orden de los símbolos, las preferencias y los privilegios aducidos desde tiempo inmemorial. Y se han defendido los distintos puntos de vista con apasionamiento. Si creemos a la tradición oral, Alguno de estos conflictos ha tenido resultados trágicos para algún pueblo. Estas fricciones ostentaban como motivo primordial la colocación de los pendones, es decir, la situación de las insignias o símbolos más cerca o más alejados de la imagen de la Virgen de Castrotierra; asimismo el derecho a salir antes o después en la procesión.

Lo cierto es que el orden de los pendones en la procesión parece, en los primeros y últimos puestos, algo inalterable: La insignia de Santa Marina del Rey figura siempre el primero. Por este privilegio el citado pueblo pagaba una fanega de trigo (Alonso Garrote, 1938:30). Castrotierra de la Valduerna es el último ya que va junto a la imagen. En el caso de que se incorpore algún símbolo o pendón nuevo, los procuradores aconsejan que se le haga sitio en el medio de la procesión.

No obstante ha llegado a haber incluso pleitos entre algunas poblaciones por este orden de preferencia, como el acaecido entre Villalís y Robledo en el año 1670.⁰⁸ En este proceso se defiende el derecho a entrar el primero y salir el último, se invocan privilegios y se dicta la sentencia concluyente; con lo cual podemos deducir que el asunto de determinar el orden de las insignias en la procesión no era fácil y se necesitaba legislar con eficacia. Lo cierto es que la tradición oral nos confirma que el orden en la procesión no fue un derecho ejercido pacíficamente sino, en algunos casos, fuente de malestares entre algunas localidades.

[06] Dicho monte ha sido, con posterioridad, donado a los pueblos, tal y como atestigua el procurador presidente de 2005, Benito García.
[07] RUBIO PÉREZ, Laureano. *La Bañeza y su tierra, 1650-1850. Un modelo de sociedad rural leonesa (Los hombres, los recursos y los comportamientos sociales)* León: servicio de publicaciones de la Universidad de León, 1987, pp. 421-423.

[08] MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Martín. *El Faro*. Astorga, 28 de mayo de 2004, p. 2.



[Fig.03]
Llegada al santuario.

LOS PROCURADORES DE LA TIERRA

Quienes han velado desde sus inicios por la organización, realización, conservación y solución de los conflictos surgidos en torno a la Virgen de Castrotierra han sido los Procuradores de la Tierra. Esta institución fue calificada por Alonso Garrote como compuesta por verdaderos archivos vivientes (Alonso Garrote, 1938: 3) Los Procuradores de la Tierra constituyen una corporación que reúne los delegados de los pueblos que formaban la jurisdicción de Astorga.⁰⁹

Antiguamente detentaban gran importancia política. Eran ocho delegados y poseían amplísimas facultades. Estaban llamados a solventar todas las cuestiones que podían afectar al orden y buen gobierno de la jurisdicción. Sus competencias eran muy amplias y vienen contempladas en unas Ordenanzas de la ciudad de Astorga y sus ocho lugares. Esta Corporación se reunía en el barrio de Puerta de Rey, en una casa¹⁰ que poseía para sus juntas. El día marcado era el día de Reyes de cada año; posteriormente se pasó al domingo siguiente al día de Reyes. A lo largo de los tiempos se fue reformando la corporación, llegaron a nombrar a dos procuradores generales, dotados de poderes extensos para que, según dictan las ordenanzas, *rijan y gobiernen dichos lugares de los quartos* (Alonso Garrote, 1938: 11).

Esta poderosa institución, que se remonta a las hermandades de la Edad Media (Rubio Pérez, 1987: 423), ha ido perdiendo sus funciones e influencia con el paso de los tiempos y se ha quedado convertida tan solo en la encargada de organizar en todos sus detalles la procesión como fenómeno religioso de gran aceptación popular. Por ello antes de programar una procesión tenían la misión de recoger el clamor popular a fin de que salga la Virgen. Inmediatamente se ponen en contacto con el Obispo de la diócesis. También informan al poder civil que es quien garantiza la seguridad, el orden y solventa los problemas que puedan surgir en una vía de comunicación tan transitada como la Nacional VI.

Una vez cumplidos estos requisitos, distribuían los elementos que conformaban la procesión, velaban por el orden de los pendones, cuidaban el camino, por tramos aunque, como dice el actual Procurador Presidente Benito García, siempre realizaban toda la procesión. A ello hay que añadir que durante el novenario estaban presentes dos procuradores cada día en la catedral en todos los actos.

Hubo un tiempo en que los procuradores fueron ocho; actualmente, según nos confirman verbalmente los Paulino Cañas y Benito García son, desde hace cincuenta años, diez. Su poderío institucional ha derivado en la obligación de ser ellos quienes se entienden para la votación y traída de la Virgen de Castrotierra.

[09] MARTÍN FUERTES, José Antonio. *El Concejo de Astorga (siglos XIII-XVI)* Astorga: Centro de Estudios Astorganos "Marcelo Macías" y Ayuntamiento de Astorga, 2004, pp. 81 y ss.

[10] Esta casa se ha vendido.

Antiguamente la jurisdicción de la Tierra estaba formada por doce pueblos, de los cuales ocho se llamaban cuartos y el resto alfoces. Dichos pueblos son: San Justo de la Vega, San Román de la Vega, Sopeña, Brimeda, Valdeviejas, Murias de Rechivaldo, Castrillo de los Polvazares, Santa Catalina de Somoza, Nistal, Celada, Piedralba y Bustos.

Pero también esta institución se ha ido remodelando con el correr de los tiempos y simplificando su funcionamiento. Actualmente se organizan en diez procuradores. De ellos cuatro son los llamados presidentes. Y son precisamente éstos los que, cada año, se van turnando en el cargo. El resto son vocales. Su distribución es la siguiente:

PRESIDENTES

- Benito García (Brimeda) Presidente este año 2005
- Paulino Cañas (Sopeña y Carneros) Presidente en el año 2004
- Jesús Nistal (Valdeviejas)
- Eduardo González (San Román)

VOCALES

- Joaquín Cuervo (San Justo)
- Cayetano Martínez (Nistal)
- Francisco Martínez (Castrillo de los Polvazares)
- Francisco de la Fuente (Celada)
- César Quintana (Piedralba)

Finalmente quisiéramos realizar una precisión más sobre la escasez de documentación existente, y es que los libros de actas levantados por los Procuradores de la Tierra más antiguos datan de principios del siglo XX (1901/02). En consecuencia muchos de los datos son recogidos de la tradición oral con la consiguiente falta de exactitud.

[11] ROCA, Ramón. *El Norte de Castilla*, 31 de mayo de 2004, p. 13.

LA PROCESIÓN (ROGATIVA)

Tradicionalmente los testimonios orales y escritos han considerado este rito como procesión. Esta procesión ha ido cambiando a lo largo de los tiempos. Las propias insignias de los pueblos, los pendones, han acudido con mayor o menor asiduidad. Su hubo un tiempo en que esta asistencia fue obligatoria, hoy, a pesar del descenso demográfico y de la emigración, se observa un incremento en el número de pendones. Y esto es tanto más significativo cuanto estas comarcas se han vaciado al proporcionar un crecido número de emigrantes a grandes centros de atracción como Madrid, Valladolid o Barcelona. El fenómeno demuestra el tirón de esta imagen pues, se puede constatar que muchos emigrados retornan para celebrar la procesión, máxime si, en algún momento, fueron *ofrecidos*.

Esta procesión, que a la vuelta es romería, es una mezcla de religiosidad con elementos profanos. Por una parte se escuchan rezos y cantos religiosos en los aledaños de la imagen; sin embargo, en torno a los pendones no faltan canciones profanas, aplausos cuando un mozo realiza alguna hazaña con el pendón, y canciones populares apicaradas. El ambiente es de camaradería. Las flautas, el tamboril y las castañuelas van marcando los pegadizos pasos de los bailes maragatos.

Sin duda alguna los pendones son los símbolos de los pueblos de estas vegas y comarcas. Están compuestos por varas de, más o menos, once metros. Generalmente son de maderas ligeras y flexibles; también los hay de castaño, pero resultan más pesados. A la vara hay que añadirle los paños, normalmente de damasco, de varios colores y en forma de una enorme bandera de más de treinta metros cuadrados. En la actualidad, el damasco y la seda han sido sustituidos por telas que permiten aligerar los cincuenta kilogramos que puede llegar a ser el peso de cualquier pendón.¹¹

Entre los pendones no puede faltar el remo o cordel con el que se equilibra el conjunto, sobre todo cuando sopla el viento. Sirve para contrarrestar su impulso, ayudando así al pendonista. En la parte baja de la vara se añaden dos accesorios metálicos, a diferente altura, para introducir el cinto y asegurar un control sobre el pendón cuando se traspasa de un pendonista a otro. En las últimas ocasiones también la mujer se suma a esta actividad y algunas consiguen *pujar* el pendón una distancia respetable, Esta actitud arranca admiración y los romeros no dudan en aplaudir cuando una joven se atreve a tentar el pendón.

En la parte alta los pendones portan una cruz; algunos colocan un ramo de flores atado a lo alto de la cruz para infundirle mayor altura y, modernamente, algunos llevan banderas con alusiones políticas. Durante la ruta los pendonistas más habilidosos realizan exhibiciones que, como hemos constatado, son aplaudidas y no son extraños los comentarios apicarados. Para las gentes de esta tierra el hecho de pugar el pendón es un símbolo de virilidad. Por el contrario, en este contexto, y rodeado de chicas jóvenes, al muchacho que no le gusta, según el decir, se le califica con la ambivalencia de que *no vale, no sirve...*; pero no solo para el pendón.

Otro complemento de los pendonistas es el cinto. Cada mozo o grupo de mozos tiene el suyo. Es de cuero y de un grosor mayor que el normal. Algunos llevan cintas de cuero a fin de que el peso del pendón descansa también sobre los hombros. Cada pueblo tiene su intendencia: a los mozos se les proporciona bebida y comida para el camino. A la hora de comer lo hacen todos los del mismo pueblo juntos. Al finalizar la comida, el alcalde o presidente del pueblo reparte los perdones. Antiguamente eran avellanas y otros frutos secos, actualmente son pasta y algún que otro licor. Sin embargo es tradicional volver al pueblo con los *perdones*, sobre todo para quienes se hallen enfermos. De esta manera cumplen con la promesa de acudir a Castrotierra.

Por otra parte hay quien afirma que esta procesión ha de realizarse cada siete años, otros creen que cada cuatro; pero si nos atenemos a los últimos años, debemos afirmar que estas condiciones no se cumplen ya que ha salido en el año 2002 y ha vuelto a repetir en el 2004.

Hay quien afirma que se detecta la presencia de la Virgen en Astorga en los años de crisis coyunturales, ante todo en los de sequía u otras calamidades.¹² Será en la crisis finisecular del siglo XVI, entre 1592 y 1598, cuando se dio una celebración consecutiva de la romería (Rodríguez Díez, 1981: 282).



[12] FERNÁNDEZ NÚÑEZ, Manuel. *Apuntes para la historia del partido judicial de La Bañeza*. León, 1919, pp. 45 y 163.

[Fig.04]
Procesión.



[Fig.05]
Momento en la procesión.

Hasta fines del siglo XVII no se rastrea otra celebración. Existen, sin embargo, autores que precisan estas fechas: Martín Martínez constata la presencia de la Virgen en Astorga entre 1658 y 1787, hasta en 34 ocasiones.¹³ Por lo tanto la imagen se acercaba a Astorga cada tres años y medio aproximadamente. Los motivos eran de los más variados, pero la causa primordial era la demanda de lluvia. Sí hubo otras causas como el aniquilamiento de alguna peste o, el logro de mejores temporales. Por el contrario, en La Bañeza se detecta la presencia de la mencionada imagen en los años 1679, 1680, 1684, 1686 y 1690, coincidiendo con las dificultades de fines del siglo XVII (Rubio Pérez, 1987: 423).

Ha sido precisamente esta procesión de 2004 la que arroja ciertas novedades en relación a otros años. La venida para Astorga fue el viernes 21 de mayo. La novedad más destacable fue que, por primera vez, se fija el regreso de la imagen para el domingo 30 de mayo. Paulino Cañas, que preside el organismo de los Procuradores de la Tierra ese año y organiza el traslado de la imagen, afirma que la finalidad de esta medida es facilitar que mucha gente, sobre todo los jóvenes, puedan acompañar así a los perdones. Esta petición ha sido realizada unánimemente por los pueblos a quien

[13] MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Martín. *El Faro Astorgano*, 21 de mayo de 2004, p. 2.

preside el consejo de los Procuradores de la Tierra y ha sido acogida con satisfacción pues conlleva que muchos jóvenes en activo y muchos originarios de esta tierra, residentes fuera, tengan ocasión de acudir. Evidentemente su presencia en la procesión no causará ningún conflicto a su trabajo. Es la acertada respuesta de los Procuradores de la Tierra a los nuevos tiempos.

Este año de 2004, fue precisamente la lluvia, la causa que invocan los diez Procuradores de la Tierra para solicitar del Obispado y de la Subdelegación del Gobierno en León, los oportunos permisos para iniciar la rogativa y el traslado de la Virgen a Astorga.

Esta procesión rogativa sale a las tres de la tarde de la ermita de Castrotierra e inicia su subida a Astorga acompañada por miles de personas y 41 pendones de los pueblos según el orden de siempre.¹⁴ Antes de las ocho la comitiva es recibida por el Cabildo de la Catedral y por la Corporación Municipal de Astorga. Como en otras ocasiones, según manda la tradición, llueve antes de llegar a la ciudad.¹⁵

Pero este año existen más novedades: ya no llevan la imagen al convento Sancti Spiritus para que las monjas la limpien y cambien de manto sino que, en lugar de comenzar los actos al día siguiente de la llegada, aquéllos se inician al llegar la imagen a la catedral para así poder tener la vuelta en domingo. Aquí da comienzo un ciclo religioso en el que la catedral asturicense se convierte en el centro de culto de toda la comarca durante nueve días. El horario es intenso de mañana y tarde; la visita es de todos los lugares comarcanos.

La novena se clausura en la catedral astorgana el día 29 de mayo de 2004 con el canto de los ramos por parte de los pueblos maragatos. El domingo 30, a las 6:45 se inicia el regreso de la imagen, arropada por 36 cruces parroquiales y vestida con un manto azul como patrona de estas tierras. En Astorga suenan campanas y cohetes. A las ocho abandona el barrio de San Andrés y a las catorce treinta era depositada la imagen en el atrio de la ermita de Castrotierra para la misa de bienvenida. Habían sido siete horas de camino de una rogativa con 44 pendones que ocupaba más de tres kilómetros de camino arropada por más de veinte mil personas.¹⁶

Debemos destacar entre los ritos religiosos ofrecidos por las poblaciones a la imagen de Castrotierra en la catedral de Astorga, los llamados Ofertorios. Constituyen los más granado y personal de los pueblos aledaños a la ciudad. Es una tradición común a todas las regiones de León. Estos ofertorios reciben también el nombre de “Ramos”. Tales “Ramos” son cantados por las jóvenes de los pueblos de la Vega del Tuerto o Maragatería, ataviadas con “el pañuelo de merino” sobre sus hombros o en traje maragato, portando velas encendidas en las manos y formando un círculo alrededor del presbiterio de la catedral astorgana (Sutil Pérez, 2001:148-149).

“Nunca dejaste de oírnos
Cuando lluvia te imploramos,
Virgen del Castro eres siempre
Guardiana de nuestros campos

Los sembrados redimiste
Las almas también remedia
Para que no haya hijos malos,
Siendo tú, madre, tan buena”

Queremos asimismo destacar que esta imagen salió en procesión en años tan decisivos como los de 1939 y 1945; en esas fechas los ramos expresaban la preocupación de todos: la guerra.

“Postradas todas de hinojos
Con fervor y fe sincera
Te suplicamos, señora
Que se termine la guerra”

NOVENARIOS EN ASTORGA EN EL SIGLO XX

La imagen ha acudido a Astorga en 27 ocasiones a lo largo del siglo XX. Los motivos han sido, en 24 ocasiones, la lluvia; sin embargo también han existido otros motivos como atestiguan las fechas en las que se ha realizado la procesión.

La primera vez que vino a Astorga en dicho siglo fue en 1903: desde el 24 de abril, miércoles, al 4 de mayo, sábado. Vuelve a acudir en 1905, 1909, 1913, 1918. Precisamente en este último año se inicia la tradición de venir a Astorga un viernes y regresar al lunes siguiente. Esta costumbre es la que se ha roto, como hemos dicho, en 2004.

[14] Ibidem, *El Faro Astorgano*, 25 de mayo de 2004, p. 8. Esta es la lista de os lugares y orden de los pendones que acudieron a la primera cita: Santa Marina del Rey, Huerga de Garaballes, Posadilla de la Vega, Barrientos de la Vega, Villalís de la Valduerna, Villamontán, Santa María de la Isla, Villagarcía de la Vega, Toralino, Robledino de la Valduerna, Toral de Fondo, Estébanez de la Calzada, Posada y Torre, Astorga-San Andrés, Val de San Lorenzo, Santa Colomba de la Vega, San Justo de la Vega, Robledo de la Valduerna, San Román de la Vega, Nistal de la Vega, Villoria de Órbigo, San Cristóbal de la Polantera, Villanueva de Jamuz, Fresno de la Valduerna, Tejados, Destriana, Tabuyo del Monte, Ribas de la Valduerna, Valle de la Valduerna, Santibáñez de la Isla, Palacios de la Valduerna y Castrotierra de la Valduerna. Se puede constatar que el

orden permanece, en cuanto a los últimos y primeros puestos, inalterable. Es ahí donde radica la originalidad de esta procesión. Ha habido fricciones y pleitos por la preferencia en el desfile, principalmente por los primeros y últimos puestos. El último es el que corresponde al lugar donde está la ermita que desfila siempre junto a la imagen. [15] Ibidem, *El Faro Astorgano*, días 20, 22, 24 y 25 de mayo de 2004. [16] MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Isidro. *El Faro Astorgano*, 29 de mayo y 1 de junio de 2004, pp. 1, 8, 10. Este ha sido el orden de vuelta: Santa Marina del Rey, Huerga de Garaballes, Posadilla de la Vega, Barrientos de la Vega, Villalís de la Valduerna, Villagarcía de la Vega, San Feliz de Órbigo, Villamontán, Brimeda, Robledino de la Valduerna, Estébanez de la

Calzada, Santa María de la Isla, Toralino, Toral de Fondo, Celada de la Vega, Valdespino de Somoza, Tejados, Valderrey, Robledo de la Valduerna, Val de San Lorenzo, Destriana, Villanueva de Jamuz, San Cristóbal de la Polantera, Villoria de Órbigo, Tabuyo del Monte, Posada y Torre, Jiménez de Jamuz, Santiagomillas, Nistal de la Vega, San Justo, Valdeviejas, Santibáñez de la Isla, Astorga, Astorga-San Andrés, Piedralba, Astorga-Rectivía, San Román de la Vega, Valle de la Valduerna, Ribas de la Valduerna, Redelga, Miñambres, Fresno de la Valduerna, Palacios de la Valduerna y Castrotierra de la Valduerna.

De nuevo viene a Astorga los años 1927, 1929, 1938 y 1939. Este último año no fue traída la imagen a causa de la lluvia sino en acción de gracias por la finalización del conflicto civil. Vuelve de nuevo en los años 1944 y 1945. En este año acuden a la procesión unos 30.000 romeros. Asimismo vuelve a salir los años 1949, 1954, 1957, 1961, 1964, 1965, 1970 y 1974. Este año bien por ser año santo. De nuevo regresa en 1982, 1986, y 1988. Este año fue pedida la rogativa por ser año mariano. Y ya finalizando el siglo regresa a Astorga los años 1991, 1994 y 1999.

A la vista de las cifras hemos de descartar, pues, que la imagen acuda a Astorga cada siete o cada cuatro años sino, simplemente, cuando es votada por necesidades de lluvia o cuando concurren circunstancias especiales como una guerra, un año santo o un año mariano (Sutil Pérez, 2001: 151).

CONCLUSIONES

La documentación viene a demostrar que la fecha de la primera procesión a Astorga data de 1577 tal y como concluye Sutil Pérez. Con ello queda trasnochada la pretensión de que esta procesión arranca desde tiempo inmemorial, y resueltas las diferencias históricas respecto a sus orígenes. Sabemos, pues, que a partir de 1557 se inicia la tradición de acudir con pendones a Astorga. La tradición oral pretende jugar un papel muy importante pues, ni los propios Procuradores de la Tierra nos pueden ayudar puesto que son sólo relicarios de una tradición que ellos reciben por la propia naturaleza de su cargo hereditario de padres a hijos.

Hemos de destacar el papel de los Procuradores de la Tierra y su evolución como institución. Son los encargados de recoger la voz popular, ponerse luego en contacto con las autoridades correspondientes, velar por el cumplimiento del orden en la procesión, intentar resolver los conflictos y, finalmente, atender a la defensa de las propiedades de la Virgen de Castrotierra.

Siguen sin explicarse los motivos por los que los motivos por los que es esta imagen y no otra la elegida para acudir en novenario a Astorga. Bien es cierto que esta tradición tenía raíces en la diócesis; sin embargo no se ha podido concluir la causa de esta elección cuando había otras imágenes con la misma tradición milagreira en la propia ciudad o alrededores.

Lo indiscutible es que esta tradición goza de gran arraigo en estos pueblos, por ello no han surgido conflictos religiosos. Es una imagen aglutinadora que representa intereses comunes centrados en torno al problema del agua, siempre necesaria para regar los campos y obtener pingües cosechas. Este es y fue siempre el problema capital para el desarrollo económico de estas comarcas. Ha llegado a ser la imagen-símbolo garante de bienestar y progreso.

Sí han surgido, por el contrario, conflictos derivados del orden en las procesiones que han conducido a diferencias, algunas vez profundas, entre algunos pueblos. A decir verdad, son muy pocos los que se han sentido afectados. Estas diferencias fueron resueltas las más de las veces por los Procuradores de la Tierra, en mínimos ocasiones han sido dirimidas por los tribunales.

También han surgido problemas de índole política que han enfrentado a la institución de los Procuradores de la Tierra tanto con el Marqués de Astorga como con el Obispo de la Diócesis. El enorme atractivo popular que representó esta rogativa suscitó recelos tanto del poder religioso como del poder político que intentó, cuando pudo, anularlo. Ante esta situación siempre la autoridad real cargó de razón a los Procuradores de la Tierra y la ley veló por sus derechos.

Después de varios siglos hay que admitir que esta procesión ha disfrutado de una excelente vitalidad, siempre han acudido innumerables fieles, y, en la actualidad, a pesar de la emigración, a pesar de la incorporación al mundo del trabajo de romeros, se siguen buscando, tanto por parte de éstos como por parte de los Procuradores de la Tierra, los cauces para acudir a este novenario y procesión, tal vez por una serie de razones que bullen en la mente de quienes han nacido en estas tierras. Será tarea de posteriores trabajos comprobar si ha echado raíces tan profundas en otra geografía. Esperemos que la documentación, que hasta ahora nos ha sido tan esquiva, nos permita comprobar la influencia y alcance de esta tradición considerada por algunos como el “Rocío leonés”.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO GARROTE, Santiago. *El libro de la Virgen del Castro*. Astorga: Gráficas Sierra, 1938.

ESPINA BARRIO, Ángel Baldomero (ED.) *CONFLICTO Y COOPERACIÓN. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, VIII*. Salamanca: Diputación de Salamanca e Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 2005.

FERNÁNDEZ NÚÑEZ, Manuel. *Apuntes para la historia del partido judicial de La Bañeza*. León, 1919.

MARTÍN FUERTES, José Antonio. *El Concejo de Astorga / siglos XIII-XVI*) Astorga: Centro de Estudios Astorganos "Marcelo Macías" y Ayuntamiento de Astorga, 2004.

MOURILLE LÓPEZ, José. *Guía de la provincia de León*. Diputación Provincial de León, 1928.

RODRÍGUEZ DÍEZ, Matías. *Historia de la muy noble, leal y benemérita Ciudad de Astorga*. Astorga: Ediciones y Publicaciones Astorganas, 1981.

RUBIO PÉREZ, Laureano. *La Bañeza y su tierra, 1650-1850. Un modelo de sociedad rural leonesa (Los hombres, los recursos y los comportamientos sociales)* León: Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, 1987.

SUTIL PÉREZ, José Manuel. *Memoria Ecclesiae XIX*. Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia de España, 2001.

VV.AA. *Castilla y León-León* – Madrid: Ediciones Mediterráneo, 1989.

Un pueblo en romería: celebración de San Isidro en Valverde del Fresno, siglos de devoción y tradición.

Jesús Javier Piñero Rodríguez

ORÍGENES DE SAN ISIDRO LABRADOR

San Isidro Labrador, es uno de los santos más conocidos en España, no sólo por ser patrón de la ciudad de Madrid, sino también por ser desde 1960 patrón de los agricultores. Y por lo tanto es muy venerado en bastantes zonas rurales.

NACIMIENTO Y CONTEXTO HISTÓRICO

Tenemos bastante información de este santo. Siendo el código medieval de San Isidro su principal fuente. Actualmente este código, se conserva en el Archivo del Cabildo Catedral de Madrid. (Puñal Fernández, 2011).

Su vida transcurrió, durante los siglos XI y XII. Según García de Posada (2022), San Isidro nació en Madrid en 1079, en una familia mozárabe. Sus padres eran campesinos humildes y criaron a San Isidro en la religión católica. En aquellos años la ciudad de Madrid estaba controlada por los musulmanes. Hasta 1083 cuando el rey Alfonso VI, conquistó Madrid y dedicó todo su esfuerzo en transformar las mezquitas en Iglesias. Este rey impulsó el catolicismo, recuperando las tradiciones cristianas.

En relación a la vida de San Isidro, podemos decir que era un humilde labrador y también en ocasiones trabajaba como pocero. Para ver todos los detalles de la vida del santo, podemos recurrir a la primera biografía de San Isidro, publicada por Alonso de Villegas en 1592, tras ser nombrado el santo patrón de Madrid, teniendo más notoriedad y contando con gran apoyo de la monarquía de los Habsburg. Sánchez Molledo (2022) con motivo del IV centenario de la canonización del santo, la ha publicado en 2022 para dar más conocimiento y difusión de la vida de San Isidro Labrador.

No se sabe exactamente la fecha de fallecimiento de Isidro. Pero según García de Posada (2022) todo parece indicar que fue en 1172, según indica una placa en la entrada del Museo de San Isidro en Madrid: “En este lugar vivió y murió en 1172 SAN ISIDRO LABRADOR y aquí se halla el pozo milagroso” (Museo de San Isidro).

Después de fallecer, lo enterraron en el cementerio de la parroquia de San Andrés. Donde todavía se encuentra en la actualidad. Ahí ocurrió otro de sus milagros. Se constató que su cuerpo tras 40 años de haber fallecido, no se había deteriorado con el paso del tiempo, tenía pelo y desprendía suaves olores agradables. (García de Posada, Francisco, 2022).

Sin embargo, hubo que esperar casi cuatro siglos, para que San Isidro fuera designado patrón de Madrid. Según Guerra Chavarino (2015) fue en 1561, cuando Felipe II estableció su Corte definitiva en Madrid, y cuando la villa comenzó a necesitar el amparo de un patrono. Ante esta necesidad, se propuso que fuera San Isidro, ya que lo encontraron el más apropiado por ser madrileño, contar con la reliquia de su cuerpo incorrupto y tener el código medieval, que respaldaba sus principales milagros.

MILAGROS ATRIBUIDOS A SAN ISIDRO

Puñal Fernández (2011) describe la vida y milagros de San Isidro, siguiendo el código de San Isidro y analizando la tradición, invención e historicidad de estos milagros. Dentro del código, los milagros más importantes ocupan los folios 1r al 6r. Además, diferencia entre los milagros biográficos y los realizados post-mortem. Tras analizarlos, podemos decir que San Isidro es venerado por una serie de milagros en relación con la agricultura, el trabajo en el campo, el agua y la caridad. Aquí, describiremos brevemente algunos:

El Milagro del pozo: se dice que el hijo de San Isidro estuvo a punto de ahogarse en un pozo, pero gracias a las oraciones de San Isidro, el agua del pozo subió milagrosamente, salvando así al niño.

Aparición de fuentes y manantiales: San Isidro hizo brotar agua del suelo para satisfacer la sed de su señor, demostrando así el poder divino sobre el agua.

Ayuda divina en el campo: se cuenta que San Isidro recibía la ayuda de dos ángeles que trabajaban junto a él en el campo mientras rezaba. De hecho, es común ver en la iconografía religiosa, cómo se lo representa con los bueyes arando guiados por un ángel, mientras San Isidro reza.

El saco de grano misterioso: San Isidro compartió su grano con los pájaros durante una nevada, y milagrosamente, el saco volvió a llenarse cuando llegó a su destino.

Comida infinita para los pobres: durante una comida para los necesitados, San Isidro sirvió comida de una olla que parecía no tener fin, satisfaciendo así a todos los presentes.

El cuerpo incorrupto: tras su muerte en 1172, el cuerpo de San Isidro fue encontrado incorrupto décadas después, lo que se considera un milagro.

Consejo en la Batalla de las Navas de Tolosa: en este milagro San Isidro se le apareció al rey Alfonso VIII después de su muerte, guiándolo hacia la victoria en la Batalla de las Navas de Tolosa al revelarle un camino secreto.

Estos milagros reflejan el poder de la oración y la caridad, dos elementos fundamentales en la vida y las enseñanzas de San Isidro. Además, la moraleja o idea principal que reflejan es la oración, la caridad, el trabajo en el campo, la producción de alimentos, e incluso la lucha contra los musulmanes. Todo ello, va en relación al comportamiento, valores y acciones que se querían fomentar en esa época, cuando se quería dar un gran

impulso católico a la sociedad. Aunque su legado sigue siendo venerado y recordado en España hasta el día de hoy.

También es fácil deducir, tras analizar sus principales milagros, por qué se considera a San Isidro como el patrón de la agricultura. Siendo habitual que los campesinos se encomendaran a este santo para que hubiera buenas lluvias, buenas cosechas, si cavaban un pozo, se le pedía que diera agua, etc. De igual manera, las principales ofrendas que se le entregaban eran productos obtenidos del campo.

BEATIFICACIÓN Y CANONIZACIÓN DE SAN ISIDRO

La beatificación es el primer paso hacia la santidad. La Iglesia Católica puede declarar a una persona como beata cuando tras fallecer considera que ha alcanzado la “bienaventuranza”, es decir, que puede interceder ante Dios en favor de los fieles. Para la beatificación, se requiere la confirmación de al menos un milagro. Según Fernández Talaya (2022), el proceso de beatificación de san Isidro comenzó en el reinado de Felipe II cuando el rey escribió, el 25 de mayo de 1593, a su embajador en Roma, el Duque de Sessa, para que iniciase el proceso. El Decreto de beatificación de San Isidro fue firmado por el Papa Paulo V el 14 de junio de 1619, en tiempos del rey Felipe III. La firma se llevó a cabo en la iglesia de Santa María la Mayor de Roma, fijándose la fecha del 15 de mayo para su celebración de su fiesta.

La canonización es el proceso mediante el cual la Iglesia Católica declara oficialmente que una persona es santa. Requiere la confirmación de al menos un milagro adicional, después de haber sido beatificado. Una vez canonizada, la persona recibe el título de “santo” o “santa”. Según Fernández Talaya (2022), la canonización de san Isidro, se produjo en 1622. Al observar que el cuerpo de San Isidro no se deterioraba. Una vez demostrado este milagro, fue calificado como “santo”. Y en una ceremonia⁰¹ celebrada el 12 de marzo de 1622 en la Basílica de San Pedro del Vaticano, el Papa Gregorio XV proclamó santo a Isidro Labrador. (Fernández Talaya, 2022).

Se puede entender, como ha mencionado Sánchez Molledo, (2022) que el proceso de canonización de Isidro forma parte de la necesidad de engrandecimiento de la Villa de Madrid al establecerse como capital de la Monarquía Hispánica, con un santo natural de Madrid. De ahí que, tanto Felipe II como Felipe III, invirtieron tantos esfuerzos en que fuera reconocido como santo.

[01] Cabe mencionar que en esa misma ceremonia el Papa Gregorio XV no sólo proclamó santo a San Isidro, sino que también proclamó santos a Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Felipe Neri.

SENTIDO Y SIGNIFICADO DE LA ROMERÍA

RELIGIOSO

La romería de San Isidro Labrador, que se celebra en multitud de lugares, tiene un profundo sentido religioso que va más allá de la simple fiesta popular. En esencia, la romería es un acto de peregrinación hacia la imagen de San Isidro, patrón de los labradores, como muestra de devoción y agradecimiento por los frutos de la tierra y la protección que se le atribuye al santo. Es habitual que los asistentes a la romería, realicen ofrendas florales y productos del campo. Normalmente recorren el camino hacia la ermita o santuario donde se encuentra la imagen del santo, entonando cánticos religiosos y rezando oraciones. También tiene lugar una misa romera en honor a San Isidro, y se le pide por la salud, el bienestar y la prosperidad de los campos y las cosechas.

Tal como menciona Velasco Sáinz (2022), San Isidro fue evangelizador, incluso en vida, dado que su modo de actuar se caracterizó por seguir los preceptos de la Iglesia Católica. En la actualidad, sigue siendo para muchos de sus fieles un modelo de cristiano, un modelo de trabajador, de ejercer la caridad y un ejemplo a seguir. De ahí que todavía tenga bastantes fieles que llenan estas romerías.

EXPANSIÓN DEL CULTO A SAN ISIDRO. DESDE MADRID AL RESTO DEL MUNDO

Según Serrano Martín (2018), San Isidro es un buen ejemplo de santo “fabricado” con unos intereses claros para la Monarquía, con recursos a la veneración de sus reliquias conservadas y apología de vida heroica y milagrosa a través de la literatura. Como, por ejemplo, la celebración de un certamen poético organizado por Lope de Vega en el que se cantaron los milagros del patrón de Madrid en la celebración de su canonización.

Con esto observamos la importancia e impulso político que tuvo desde el inicio este santo. Tanto que no sólo fue patrón de Madrid, sino que la Monarquía de los Habsburgo lo promovió y difundió por amplias partes del Imperio Español. Es por esto que en la actualidad se siguen celebrando romerías o rituales religiosos relacionados con San Isidro Labrador en muchos municipios. De hecho, según Velasco Sáinz (2022), en España ya son 8 las romerías en honor a San Isidro declaradas de Interés Regional. La que estudiamos nosotros, la de Valverde del Fresno, no tiene esa distinción, pero sí sirve de ejemplo de la gran expansión que tuvo esta celebración. Tenemos otros ejemplos como las celebraciones en Monesterio, documentadas por Barragán Lancharro, (2012), así como las celebradas en otros municipios, principalmente de tradición agrícola en la España rural. Pero no sólo se quedó en España, sino que la celebración de este santo llegó mucho más allá, tal y como atestigua Cayetano Martín (2022) al estudiar las celebraciones de San Isidro en América. O como bien indica Vianney Maya (2016) al estudiar la actualidad de los rituales agrícolas mesoamericanos y documentar cómo hay municipios agrícolas en México que siguen celebrando a San Isidro Labrador.

Con esto, podemos decir, que fue en el siglo XVII, al ser canonizado, y con el gran impulso, que la Monarquía Hispánica le dio, cuando tuvo una gran expansión de su presencia en muchos municipios, sobre todo agrícolas.

TRADICIÓN Y SIGNIFICADO DE SAN ISIDRO EN LA ROMERÍA DE VALVERDE DEL FRESNO

Más allá de la dimensión religiosa, la romería de San Isidro también tiene un importante componente social y cultural. Es una ocasión para reunir a la comunidad, fortalecer lazos de amistad y vecindad, y transmitir las tradiciones y valores populares de generación en generación.

La romería fomenta un sentido de comunidad al unir a personas de todas las edades, clases sociales y procedencias en torno a una tradición común. Además, es una oportunidad única para transmitir valores populares como la solidaridad, el respeto por las tradiciones, el amor a la naturaleza y la devoción y fe. Se fomenta el aprendizaje intergeneracional, inculcando en los más jóvenes el legado cultural de su comunidad. Por otro lado, la romería se convierte en un escenario vibrante donde se despliegan las expresiones culturales más representativas del pueblo. Se disfruta de bailes típicos, cánticos populares, degustaciones gastronómicas y exhibiciones de artesanía local.

En definitiva, la romería de San Isidro no solo es una fiesta religiosa, sino también una celebración social y cultural de gran valor. Es un momento para reunirse, compartir, transmitir tradiciones y fortalecer la identidad de la comunidad. Un legado invaluable que se preserva y se enriquece con cada edición, garantizando su continuidad para las futuras generaciones.

ICONOGRAFÍA DE SAN ISIDRO

La iconografía de este santo es muy variada. Suele representarse con atributos relacionados con la agricultura: el arado, la aguijada y las espigas de trigo. También es común ver a los pies de la imagen, una yunta de bueyes arando. En otras ocasiones, San Isidro aparece arrodillado en actitud orante, golpeando el suelo con su vara-aguijada, haciendo brotar agua. Como mencionan Cadenas Pazos y Salvador Benítez (2014), al analizar la iconografía de San Isidro en los carteles de su festividad en Madrid, habitualmente se representa vinculado a actividades agrícolas, ganaderas y con el agua y la elaboración de pozos.

En el caso de la representación que hay en Valverde del Fresno, se trata de una talla de San Isidro acompañado de un ángel que está dirigiendo a una yunta de bueyes, labrando, que se encuentran a los pies del santo.

CELEBRACIÓN DE LA ROMERÍA DE SAN ISIDRO LABRADOR EN VALVERDE DEL FRESNO: UNA TRADICIÓN VALVERDEÑA

La romería de San Isidro en Valverde del Fresno hunde sus raíces en la profunda conexión de la comunidad con la tierra y la fe. En el pasado, cuando la agricultura y la ganadería eran el sustento de la mayoría de la población, San Isidro era venerado como mediador para obtener las lluvias primaverales tan necesarias para las cosechas. Se le rogaba por un nuevo pozo abundante en agua y por una buena cosecha, pues la pérdida de esta significaba hambre y penurias. La romería era, por tanto, una expresión de gratitud por los dones del campo y una súplica para su continuidad.

Para hacernos una idea de cómo pudo ser esta celebración en el pasado, consultamos la obra de Mateo del Peral (2022) donde nos ofrece una perspectiva sobre la celebración de San Isidro en relación a devoción al santo y la importancia de las actividades agrícolas. Cabe mencionar este estudio para contextualizar la relevancia de San Isidro como figura religiosa en las tradiciones rurales españolas. Otro ejemplo con el que podemos evidenciar la continuidad de esta celebración, es el caso su romería en Monesterio, Extremadura, estudiada por Barragán Lancharro (2012). Ambos eventos comparten elementos comunes, como la procesión del santo, la celebración de una misa y la organización de actividades lúdicas y gastronómicas.

La celebración de la romería en la actualidad, evidencia cómo se han ido adaptando a lo largo del tiempo. La sociedad valverdeña ha ido cambiando. La disminución de la población dedicada a la agricultura y la ganadería ha impactado inevitablemente en la afluencia de gente en la celebración. Las actividades se han reducido y el significado de la fiesta ha evolucionado, adaptándose a la nueva realidad social.

Como ejemplo, podemos citar el cambio de fecha en la que celebraba la romería de forma tradicional, que siempre era el 15 de mayo. Sin embargo, desde finales del siglo XX, se pasó a celebrar el domingo más cercano a esa fecha, para que hubiera una mayor asistencia. En el pasado, la mayoría de la población se dedicaba a la agricultura, y podía acudir cualquier día de la semana, pero en la actualidad, la mayoría de la sociedad tiene otro tipo de trabajos y otro ritmo de vida, y si no se celebrara en fin de semana, la afluencia de gente a la romería sería mucho menor.

A pesar de los cambios, la romería de San Isidro mantiene su esencia como un día de encuentro y celebración en torno a la fe y la convivencia.

En cuanto a la celebración de la romería, comienza con el traslado del santo desde la Iglesia, situada en Valverde del Fresno, hasta el lugar de celebración de la romería. Cabe mencionar que no fue hasta 1963, cuando esta celebración se comenzó a realizar en el emplazamiento actual, en la esplanada al lateral del Km 9 de la carretera EX-205.

Los devotos acompañan al santo en su procesión desde Valverde del Fresno. Algunos en tractor (donde se traslada al santo), otros a caballo y otros en coches. Una vez en el lugar de celebración, se realiza una misa en honor de San Isidro y una procesión recorriendo toda la esplanada. Tras la misa de honor al santo, los fieles muestran su devoción entregando ofrendas florales, económicas o de alimentos a San Isidro. Después la gente se desplaza a la esplanada donde se realizan distintas actividades de celebración, con una connotación festiva y social. También es importante mencionar la convivencia en la naturaleza. Bares improvisados en casetas de madera sirven como punto de encuentro para socializar, mientras que tiendas de productos típicos y artesanales ofrecen miel, dulces, juguetes para niños y otros productos. Mención aparte tiene la gastronomía. Ya que en esta esplanada hay una zona de comida, donde se reúnen los amantes de la gastronomía campestre. Hay asadores donde se pueden hacer carnes a la brasa. También hay mesas bajo la sombra de los árboles, donde se reúnen familias y amigos para comer y amenizar la celebración. Incluso muchas familias, llevan sus propias mesas y sillas para disfrutar de una comida campestre. Posteriormente, por la tarde y noche, comienza la diversión para todas las edades. Los más pequeños encuentran su lugar en la zona de juegos, con un parque infantil y atracciones hinchables, donde pueden brincar y divertirse con todos los amigos. También es común que los niños jueguen en el río, y disfruten de la naturaleza. Para los mayores, una pista de cemento acoge bailes tradicionales amenizados por una charanga, y una carpa ofrece música variada para todos los gustos. Además, suele haber conciertos en vivo tanto por la tarde como por la noche.

Tras mencionar todas estas actividades, se puede deducir fácilmente la importancia de la socialización. Más allá de las actividades religiosas y festivas, la romería de San Isidro destaca por su valor como espacio de socialización. Es un día para reencontrarse con familiares y amigos, para compartir risas, anécdotas y fortalecer los lazos comunitarios. Fomenta un sentido de pertenencia y arraigo a las tradiciones, creando un legado que se transmite de generación en generación.

Una vez comentado esto, podemos afirmar, que la romería de San Isidro en Valverde del Fresno es un reflejo de la capacidad de las tradiciones para adaptarse y perdurar en el tiempo. A pesar de los cambios socioeconómicos, la fiesta mantiene su esencia como un encuentro en torno a la fe, la convivencia y la celebración de la vida en comunidad. La romería sigue siendo un reflejo de la identidad valverdeña, un legado que se preserva con cariño y se transmite con entusiasmo a las nuevas generaciones.

IMPULSO RECIENTE

Como ya hemos mencionado, en las últimas décadas, ha habido un gran declive demográfico en esta zona, y un cambio socioeconómico muy grande. Cada vez menos población se dedica a la agricultura y la ganadería como actividad principal. Y todavía menos gente vive en la zona rural. Por lo tanto, la romería ha ido y asimilando estos cambios. De hecho, a inicios del siglo XXI, entró en tal decadencia, que incluso hubo que realizar un cambio en la fecha de su celebración, como ya mencionamos. También cambió el sentido, menos religioso, menos orientado a las peticiones para una buena cosecha o lluvias para los cultivos o incluso en las ofrendas que se realizan. Y más orientado a la socialización y disfrute en comunidad de un día en el campo y rodeados de naturaleza.

Sin embargo, en los últimos años, se ha observado un esfuerzo, bastante exitoso, por revitalizar la romería. Un ejemplo que podemos citar, es la participación de la asociación cultural de amigos del caballo “A Revolera” de Valverde del Fresno. Ya que el santo es acompañado por decenas de personas montadas a caballo. Estos, no sólo acompañan al santo en su trayecto desde la Iglesia de Valverde hasta la ermita en la zona rural donde se celebra la romería, sino que amenizan el paisaje, con la vestimenta típica, así con la presencia de caballos bien presentados en el entorno rural donde tiene lugar.

Así mismo, cada vez hay más actividades, organizadas y financiadas desde el ayuntamiento del municipio. Como los juegos para los niños, música, conciertos, charanga, etc. Que amenizan la celebración, y hace que haya más afluencia de personas.

Por otro lado, sigue manteniéndose el apoyo de las tiendas con productos artesanales, los bares y los juegos populares para los niños. Lo que hace que haya incentivos para que toda la familia asista a esta celebración.

POCA AFLUENCIA DE VECINOS PORTUGUESES

Algo que llama la atención en la celebración de esta romería en Valverde del Fresno es la poca afluencia, actual e histórica de vecinos de Portugal. Más si lo comparamos, con una romería, cercana en fechas y en actividades, que se realiza a escasa distancia, en Penamacor, la romería de *Nossa Senhora do Bom Sucesso*. Siendo que históricamente y en la actualidad, *Nossa Senhora do Bom Sucesso*, tiene una gran afluencia de personas de Valverde del Fresno, llama la atención que en el sentido inverso no se dé la misma confluencia. No hay casi asistentes en la romería de San Isidro que provengan de los municipios portugueses vecinos. Por lo que cabe preguntarnos, por qué al revés no sucede, e incluso cuestionarnos, por qué no se fomenta un encuentro transfronterizo en San Isidro. E incluso nos podemos preguntar, si sería conveniente una asociación transfronteriza para conservar y potenciar romerías rayanas.

E incluso llama más la atención, cuando la asociación “A Revolera”, (que como hemos mencionado, participa muy activamente en San Isidro), y frecuentemente organiza encuentro con rutas ecuestres en la Raya, visitando pueblos vecinos de ambos lados de la frontera, y realizando encuentros transfronterizos, no realice un encuentro que fomente la participación de personas de ambos países en esta festividad.

Así mismo, podríamos añadir que desde las instituciones, principalmente la Iglesia y los ayuntamientos deberían dar más publicidad a la romería a ambos lados de la frontera. De igual forma, se podría fomentar una mayor participación y afluencia de gente, a través de la participación de asociaciones de turismo rural, empresas y negocios transfronterizos, sobre todo aquellos relacionados con la agricultura y ganadería.

VALORES O PUNTOS FUERTES QUE TODAVÍA TIENE LA ROMERÍA

La romería de San Isidro, a pesar de su evolución a lo largo del tiempo, conserva valores y puntos fuertes que la convierten en una celebración importante para la población de Valverde del Fresno. Y cuenta todavía con una relativa vitalidad.

Podemos decir que es un punto de reunión para familias, amigos y vecinos, fomentando la unión y el sentido de comunidad. Además, es una celebración colectiva, donde se unen personas de todas las edades y procedencias. También cabe resaltar que es un evento que colabora en la transmisión de valores populares como la solidaridad, el respeto por las tradiciones, el amor a la naturaleza y la devoción a la fe.

Cabe mencionar que es una tradición arraigada en Valverde del Fresno, de hecho, es su principal romería. Siendo una celebración con una larga historia y tradición. A pesar de los cambios socioeconómicos sufridos en las últimas décadas: una sociedad más laica, y con un menor peso de las actividades agrícolas, podemos decir que todavía tiene un cierto sentido espiritual, y hay personas que siguen asistiendo a la parte religiosa. Aunque también es cierto, que cada vez tiene menos afluencia en el aspecto religioso. Por el contrario, el sentido lúdico y social, está bastante vivo.

Otro punto a destacar, es que tiene lugar en una época del año, con un relativo buen clima primaveral. Unido al entorno natural donde se celebra, le da un encanto especial y permite disfrutar del aire libre y la belleza del paisaje. Esto hace que muchas personas acudan a esta celebración.

En definitiva, la romería de San Isidro conserva su valor como símbolo de identidad cultural, religiosa y conexión con la naturaleza, uniendo a la comunidad en una celebración tradicional que perdura a través del tiempo.

OPORTUNIDADES DE MEJORA Y REVITALIZACIÓN

Con lo hasta aquí analizado y mencionado, ahora queremos lanzar una serie de propuestas con las que pensamos que se puede revitalizar la romería. Para fomentar la afluencia de personas y sobre todo mantener su identidad y su fundamento.

Por un lado, se podría destacar la figura de San Isidro Labrador, en una zona rural y agrícola. Ya que históricamente este fue la idea fundamental y la esencia de la romería. Aunque hoy en día cada vez este aspecto tiene menor peso. Pero si acaba por desaparecer, no se entendería su sentido de ser.

En este sentido, también tendría cabida organizar actividades relacionadas con la agricultura y la ganadería. Para potenciar el gusto de estas actividades en los más jóvenes. Y con ello lograr una puesta en valor de estas actividades tan denigradas en las últimas décadas. Con juegos, talleres y actividades lúdicas se podría poner en valor y respeto estas actividades. Siendo interesante la participación intergeneracional, donde las personas mayores, enseñen y transmitan esa forma de vida rural que ya está a punto de extinguirse. Así mismo, podría servir para fomentar una continuidad de trabajadores en agricultura y ganadería. Ya que no se está produciendo un relevo generacional en este rubro. Se jubilan muchos más campesinos de los que comienzan a trabajar en este sector.

También sería interesante la realización de juegos populares antiguos de las zonas rurales. Destacando de nuevo la participación intergeneracional, donde los más mayores enseñen a los niños y jóvenes las formas de juego que antiguamente tenían.

En el contexto de la romería, sería interesante promover la gastronomía local y los productos típicos de la zona. Así como ofertar talleres de artesanía tradicional y de gastronomía con productos agrícolas y ganaderos locales. Como, por ejemplo: taller de elaboración de pan, enseñar a los jóvenes a elaborar queso, miel, jabón casero...

Por último, cabría esperar una mayor promoción de la romería. Se podrían hacer una campaña de marketing en redes sociales. Y como mencionamos sería interesante dar un impulso a esta romería como fiesta transfronteriza. Una romería rayana. Sirviendo de convivencia y encuentro de población de la Raya. Donde, además, tienen un similar contexto rural y agrícola, que encarna la esencia de la celebración de San Isidro. A parte, siendo en ambas zonas fronterizas, en la actualidad, el turismo rural la principal fuente de ingresos y trabajo, podríamos aprovechar un enfoque turístico de la romería, para atraer a más visitantes. Aprovechando el gusto actual por lo rural, las tradiciones y las fiestas rurales. Y dado que cada vez hay más personas que buscan experiencias auténticas y tradicionales, esta actividad sería un gran aliciente para que vengan a visitarnos. De esta forma, la romería podría ser una oportunidad para mostrar la cultura y tradiciones de la localidad y servir de impulso y promoción para captar turismo.

Cabe mencionar otro aspecto importante, la necesidad de fomentar la participación de la comunidad e involucrar a los vecinos en la organización y desarrollo de la fiesta. Además, de ofrecer incentivos para la participación, como concursos, premios o distinciones, para que no se pierda la esencia de una fiesta y tradición popular.

CONCLUSIÓN

La romería de San Isidro en Valverde del Fresno se ha celebrado históricamente, vinculada a la agricultura, la naturaleza, la religiosidad y las tradiciones locales.

En la actualidad, debido a los cambios socioeconómicos ocurridos en las últimas décadas, la romería tiene una connotación diferente a su carácter histórico. Sin embargo, debido a su importancia cultural y económica, tiene potencial para ser revitalizada.

Por ello, hemos planteado reimpulsar y adaptar la romería a las nuevas tendencias sin perder su esencia. Al mismo tiempo, planteamos la necesidad de promocionar el evento, para atraer más visitantes, y la necesidad de involucrar a la comunidad, fomentando la participación activa de los vecinos. Así como la importancia de la colaboración de las entidades locales para obtener financiación y apoyo logístico.

Todo ello con la intención de potenciar esta celebración y evitar que se pierda o que se desvirtúe completamente su carácter inicial. A la vez se pueden fortalecer los lazos comunitarios, se preserva el patrimonio cultural y se impulsa la economía local. Queremos recordar la importancia de preservar este legado cultural y adaptarlo a las nuevas realidades para que siga siendo un referente para las generaciones venideras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barragán Lancharro, Antonio Manuel (2012). La Romería de San Isidro de Monesterio: una lección de patrimonio histórico-artístico popular (1944-1986). *Revista de estudios extremeños*, 68(1), 57-100. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3940305>.

Cadenas Pazos, Carolina Y Salvador Benítez, Antonia (2014). Carteles de ferias y fiestas. Análisis documental e iconográfico. In *Anales de Documentación* (Vol. 17, No. 1). Facultad de Comunicación y Documentación y Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4658091>.

Cayetano Martín, María del Carmen (2022). San Isidro en América. In *IV Centenario de la canonización de San Isidro Labrador: LVIII Ciclo de conferencias* (pp. 127-150). Instituto de Estudios Madrileños. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8958263>.

Fernández Talaya, María Teresa (2022). La Canonización de san Isidro Labrador, 1622. In *IV Centenario de la canonización de San Isidro Labrador: LVIII Ciclo de conferencias* (pp. 239-272). Instituto de Estudios Madrileños. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8958259>.

García de Posada, Francisco (2022). Iglesia y mundo en los entornos de las fechas significativas de san Isidro Labrador: 1079, 1172, 1622. In *IV Centenario de la canonización de San Isidro Labrador: LVIII Ciclo de conferencias* (pp. 13-26). Instituto de Estudios Madrileños. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8958266>.

Guerra Chavarino, Emilio (2015). Leyenda e Historia de San Isidro Labrador y de Santa María de la Cabeza. *La Gatera de la Villa*, (19), 44-51. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5259800>.

Mateo del Peral, L. Regino (2022). La celebración de la festividad de san Isidro, patrón de Madrid, en la Pradera y otros lugares de la Villa. In *IV Centenario de la canonización de San Isidro Labrador: LVIII Ciclo de conferencias* (pp. 359-396). Instituto de Estudios Madrileños. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8958255>.

Maya, Vianney (2016). La actualidad de los rituales agrícolas mesoamericanos: la fiesta de la santa cruz y de san isidro labrador en dos municipios mazahuas de México. *Diálogo andino*, (49), 131-136. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6742843>.

Museo de San Isidro. <https://www.madrid.es/portales/munimadrid/es/Inicio/Cultura-ocio-y-deporte/Museo-de-San-Isidro-Los-origenes-de-Madrid?vgnextfmt=default&vgnextoid=203153a9b458b010VgnVCM-100000d90ca8c0RCRD&vgnextchannel=7911f073808fe410VgnVCM2000000c205a0aRCRD>.

Puñal Fernández, Tomás (2011). Estudio paleográfico y diplomático de la vida y milagros de san Isidro: Tradición, invención e historicidad. In *San Isidro y Madrid: "Ciclo de conferencias"* (pp. 89-125). Instituto de Estudios Madrileños. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8160580>.

Sánchez Molledo, José María (2022). La vida de Isidro Labrador de Alonso de Villegas (1592). In *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* (No. 62, pp. 135-168). Instituto de Estudios Madrileños. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9301255>.

Serrano Martín, Eliseo (2018). Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna. *Studia historica: historia moderna: 40, 1, 2018*, 75-123. https://zaguan.unizar.es/record/75039/files/texto_completo.pdf.

Velasco Sáinz, Luis Manuel (2022). Hagiografía de san Isidro Labrador. Un madrileño medievalque sigue evangelizando en el mundo, uniendo lo religioso y lo profano. In *IV Centenario de la canonización de San Isidro Labrador: LVIII Ciclo de conferencias* (pp. 313-340). Instituto de Estudios Madrileños. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8958257>.

Rogativas y Novenas en la Raya Española. La Ayuda Celeste en la Gripe de 1918 en Zamora y Salamanca.

José Ignacio Martín Benito

[01] *El castellano*. Año XIX, núm. 5639, p. 2, 30 de septiembre de 1918.

[02] *El Diario de Ávila*. Año XXI, núm. 5931, p. 1, 3 de octubre de 1918.

[03] *El avisador numantino*, Revista semanal de intereses morales y materiales de la provincia de Soria. Época 2ª. Año XL, núm. 3847, 13 de noviembre de 1918.

[04] RIERA PALMERO, Juan: "Román García Durán (1863-1952), académico y epidemiólogo. La gripe de 1918 en Valladolid". *Anales de la Real Academia de Medicina de Valladolid*, 2017, 54, pp. 209-250 [p. 227].

[05] POVES, Lucio: "La imagen de la Virgen de la Estrella se trajo al pueblo con motivo de la gripe de 1918" *Hoy. Los Santos de Maimona*, 22 de abril de 2020. <https://lossantosde-maimona.hoy.es/gente-cercana/imagen-virgen-estrella-20200422130058-nt.html>.

INTRODUCCIÓN

La pandemia de gripe de 1918 causó más de 25 millones de muertos en todo el mundo. En España ese año se registraron 695.758 fallecimientos cuando la media del quinquenio anterior rondaba los 450.000, lo que supone un desfase aproximado de 230.000 defunciones a causa de la gripe y enfermedades provocadas por el virus desencadenante. Las provincias de Zamora y Salamanca, rayanas con Portugal, sufrieron también su terrible impacto.

El estallido del tifus exantemático en Portugal en el invierno y primavera de 1918 encendió las alarmas sanitarias en la Raya hispano-lusa, lo que llevó a las autoridades sanitarias españolas a la adopción de medidas de prevención, entre las que estaban la construcción de lazaretos para aislar a los afectados y el control de los pasos fronterizos, en particular de los viajeros procedentes del país vecino que utilizaban el ferrocarril, caso de las líneas París-Lisboa o la Fuente de San Esteban a Barca d'Alba. En septiembre y octubre de 1918 la gripe *española* o el “soldado de Nápoles” asestó su sacudida más fuerte. Para evitar el contagio se dictaron medidas como el aislamiento de los enfermos, la desinfección de enseres, la higiene, la ventilación de espacios y la clausura de locales para evitar la aglomeración de personas. Por su parte, la religiosidad popular y la Iglesia recurrieron a la protección de las fuerzas celestiales mediante la organización de novenas y rogativas.

NOVENARIOS Y PROCESIONES EN ESPAÑA

La esperanza en la intercesión de las fuerzas celestiales recorrió toda España. Muchos ojos se volvieron a San Roque, uno de los abogados contra la peste. En Burgos se hizo una novena con misas diarias a San Roque *para alcanzar de Dios la desaparición de la epidemia reinante*.⁰¹ En Ávila se celebró en la iglesia de San Juan, con el objetivo de que librara a la ciudad *y contenga en los pueblos de su provincia el terrible estrago de la peste*.⁰² En Soria, se le hizo novena en noviembre.⁰³ El mundo rural se encomendó también a sus santos protectores.

Sin embargo, las concentraciones de gente no hacía sino contribuir a propagar el contagio. Aun así, prácticamente toda España recurrió a santos y vírgenes.

El 13 de octubre se trasladó a la catedral de Valladolid la Virgen de San Lorenzo, patrona de la ciudad, para celebrarle rogativas.⁰⁴ Lo mismo se hizo en los Santos de Maimona, a donde se llevó la Virgen de la Estrella desde su ermita, permaneciendo en la iglesia desde mediados de octubre de 1918 hasta febrero de 1919.⁰⁵ En Almería su patrona, la Virgen

del Mar, fue trasladada de la iglesia de Santo Domingo a la catedral.⁰⁶ En Valencia se hizo novena con rogativas a la Virgen de los Desamparados.⁰⁷ En Bilbao a la Virgen de Begoña.⁰⁸ En Lugo sacaron en rogativa a la Virgen de los Dolores.⁰⁹ En Ciudad Real hicieron rogativas y sacaron la Virgen del Prado.¹⁰ En Tarragona se abrió a la infancia la capilla de la Virgen del Claustro, para *alcanzar del Señor la extinción de la epidemia*.¹¹ También en Mallorca se hicieron rogativas en la catedral.¹² Son solo algunos ejemplos.

Hasta los poderes municipales confiaban en los milagros. En Huesca el ayuntamiento acordó solicitar al cabildo la celebración de rogativas *para implorar el término de la epidemia*; la destinataria fue la Virgen del Voto.¹³ El 20 de octubre el ayuntamiento de Santander asistió a las solmenes rogativas de la catedral.¹⁴ También el de Valladolid acordó la celebración de rogativas.¹⁵ Cuando estos actos no pudieron celebrarse no fue tanto por un repentino arrepentimiento y miedo al contagio por las concentraciones humanas, sino por las inclemencias meteorológicas, como sucedió en Alicante, donde se suspendieron por la pertinaz lluvia las rogativas que se iban a hacer a la Virgen de los Remedios el 5 de noviembre *para impetrar la terminación de la epidemia*, posponiéndola para el jueves día 7.¹⁶ Empero, hubo prelados que dieron marcha atrás: el día 18 de octubre en Valladolid, el obispo suspendió las rogativas que venían celebrándose en la catedral, *porque se congregaban millares de personas*, coincidiendo con un pico de 18 defunciones en la ciudad.¹⁷ Bastante prudente se manifestaba el obispo de Salamanca, en su circular de 14 de octubre, en la que ordenaba ventilar las iglesias después de celebrar los cultos, abriendo puertas y ventanas por espacios de dos horas, así como limpiar y regar el suelo y renovar a diario del agua de las pilas, desinfectándolas *con lejía fuerte u otro procedimiento práctico* y no besar con los labios los objetos de devoción.¹⁸

No debió tomarse conciencia o buena nota de los contagios que este tipo de actos propagaban, pues dos años después, en Santa Cruz de la Palma, se bajó la imagen de Nª Sª de las Nieves cuando las Canarias fueron afectadas gravemente por la enfermedad.¹⁹

[06] Crónica Meridional, diario liberal independiente y de intereses generales. Año LIX, núm. 18722, 2 de noviembre de 1918.

[07] Las Provincias, diario de Valencia. Año LIII, núm. 16126, 16 de octubre de 1918.

[08] La correspondencia de Valencia, diario de noticias. Año XLI, núm. 17593, 27 de octubre de 1918.

[09] La Correspondencia de España, diario universal de noticias. Año LXIX, núm. 22165, 20 de octubre de 1918.

[10] JAÉNSÁNCHEZ, Pedro José y LOZANO JAÉN, María Cortes: La gripe española de 1918 en la provincia de Albacete. Instituto de Estudios albacetenses Don Juan Manuel. Albacete, 2023, pp. 41-42.

[11] La Cruz, diario católico. Año XVIII, núm. 5812, 25 de octubre de 1918.

[12] La Almodaina, diario de la mañana. Año XXXII, núm. 12693, 19 de octubre de 1918.

[13] La Correspondencia de España, diario universal de noticias. Año LXIX, núm. 22165, 20 de octubre de 1918 y núm. 22173, 28 de octubre de 1918.

[14] El Pueblo cántabro: diario de la mañana. Año V, núm. 1571, 20 de octubre de 1918.

[15] Heraldo de Zamora, diario de la tarde. Año XXIV, siglo II, núm. 6755, 14 de octubre de 1918.

[16] La Correspondencia de España. Año LXIX, núm. 22181, 5 de noviembre de 1918.

[17] El Debate. Año VIII, núm. 2830, 19 de octubre de 1918 y La Correspondencia de España. Año LXIX, núm. 22164, 19 de octubre de 1918.

[18] El Salmantino, periódico semanal. Año X, núm. 2491, 17 de octubre de 1918. Se extendió la idea de que una de las fuentes de contagio podían ser las pilas de agua bendita, ROBLEDÓ, Ricardo: "Dejar el campo, comprar

la tierra: Economía, población y sociedad 1880-1930". En Historia de Salamanca, V. Siglo XX, 2001, p. 74. En efecto, en la sesión municipal de Salamanca de 9 de octubre se generó una polémica entre los concejales Llópiz y Calama en torno a la prohibición de los depósitos del agua bendita en las iglesias de la capital, ya que estos podían ser medios apropiados a la propagación de la gripe, teoría que sostenía Llópiz, a lo que Calama, médico de profesión, contestó: "¿Cree el señor Llópiz que el agua bendita se bebe?", El Salmantino, 20 de octubre de 1918.

[19] POGGIO CAPOTE, Manuel; FERRIS OCHOA, Carmen, L. y LORENZO TENA, Antonio: "La gripe española y la Bajada de la Virgen de 1920". Lustrum, gaceta de la Bajada de la Virgen, núm. 6, 2023, pp. 104-111.

[20] Heraldo de Zamora, 3 octubre de 1918: "En la iglesia de San Claudio de Olivares se está celebrando solemne novenario en honor de San Roque para que nos libre de la epidemia gripal".

[21] Heraldo de Zamora, diario de la tarde. Año XXIV, siglo II, núm. 6762, 22 de octubre de 1918.

[22] Heraldo de Zamora, diario de la tarde. Año XXIV, siglo II, núm. 67623 23 de octubre de 1918.

[23] MULLET, José Miguel: "La gripe española y el obispo". El País Semanal, 24 de noviembre de 2019, https://elpais.com/elpais/2019/11/18/eps/1574101346_748744.html; Ver también El Correo de Zamora, 26 de octubre de 1918. https://www.laopiniondezamora.es/aniversario/2017/07/31/virgen-transito-gripe-espanola-1044887.html

ROGATIVAS EN LA RAYA: ZAMORA Y SALAMANCA

PROVINCIA DE ZAMORA

La ciudad de Zamora fue una de las ciudades españolas más afectadas por la epidemia. Allí, el obispo Antonio Álvaro y Ballano ofició una misa el 30 de septiembre y auspicó una novena en la catedral en honor de San Roque. Otra se le hizo en la iglesia de San Claudio de Olivares.²⁰ El prelado siguió organizando misas diarias. A la del 12 de octubre asistieron hasta 200 personas. El sábado 26 de octubre tuvo lugar una devota jornada en la ciudad. Se celebró misa en la catedral y procesionó de manera extraordinaria la Virgen del Tránsito, como lo había hecho 33 años (1885) antes cuando se desató la epidemia de cólera.²¹ En los días previos la prensa informaba que la epidemia había entrado en el *periodo de decrecimiento* y se añadía *Dios y la Virgen del Tránsito así lo quieran*. Al mismo tiempo se disponía que los jefes y oficiales francos de servicio, debían acompañar al gobernador miliar de Zamora a los actos religiosos que se iban a celebrar en la catedral *con motivo de la rogativa y procesión de la Santísima Virgen del Tránsito*, a la vez que se daba orden para que a la procesión asistiera *un piquete de cincuenta hombres del Regimiento de Toledo, con bandas de música y corneta y escuadra*.²²

Las ediciones de *El Correo de Zamora* y del *Heraldo de Zamora* de 28 de octubre se hicieron amplio eco de la rogativa y procesión de *la imagen milagrosa*, al que el pueblo había recurrido *asolado por los males de una epidemia cruenta, desamparado del apoyo oficial, descreído de la ciencia*, volviendo *sus ojos a quien todo lo puede*. Por la mañana tuvo lugar una misa solemne en la catedral. Ya por la por la tarde la imagen fue trasladada desde el convento de Corpus Christi de las religiosas descalzas a la seo, donde tuvo lugar una jornada vespertina, con el rezo del santo rosario, presidido por el prelado y acompañado por el cabildo catedral, al que asistieron autoridades civiles y militares y numerosos fieles con candelas encendidas, quedando expuesta a la veneración de los zamoranos hasta las ocho de la tarde. La procesión salió y recorrió varias calles de la ciudad y concluyó con el canto de la salve a las puertas del templo del Corpus Christi, donde regresó la imagen.

Los multitudinarios actos no hacían sino propagar la enfermedad. A pesar de todas las demostraciones de fe, en la ciudad murieron 979 personas, el 5,7 % de su población, cinco veces más que la media española.²³

112

113

EL CORREO DE ZAMORA

DIARIO CATÓLICO

AÑO XXII | ZAMORA 26 DE OCTUBRE DE 1918 | NUM. 6.287

LA VIRGEN DEL TRANSITO Y EL PUEBLO ZAMORAÑO

Que la fe levante
nuestros corazones

Este es el anhelo que brota de todos los labios zamoranos.

¡Que sea la fé la que levante nuestras almas, sobre todos los desalientos, todas las angustias y todas las miserias que mana el presente mo-

A la Virgen del Tránsito (1)

ODA

¿Qué es esta? Can. Cant.

¿Quién es esa mujer que se levanta de aromas celestiales toda bendita? ¿Quién es esa purísima Asunción a quien Natura entusiasmada canta? ¿Quién es esa virgen tan peregrina que en el mar de la vida activa brota de quien liban lo bello gota a gota los ríos que en sus campos hermanan. Los ríos que en sus riberas corrientes llevan virtud, actividad, encanto, los montes con sus troncos seculares, las masas brisas en rumor límpido, lo que expresa de algún modo a las gentes amor, gozar, vivir, sonreír o llorar.

¿Quién es esa Virgen Inmaculada límpido origen del rocío de vida, que así pura y sin mancha concebida, fuente fecunda de la sangre aquella que siempre la llenó y que rebosando retrovierte y hula

hora y fundir la rota campanita de su Iglesia. ¿No habrá una docena, entre los fervientes devotos de la Virgen del Tránsito que recojan y consuelen, con su caridad generosa, tales lamentaciones?

Mañana es gran día para Zamora. Nuestra Virgen visitará la ciudad y el regocijo aparecerá en las almas. Zamora se viste y engalana con su ropaje mas solemne porque ha de recibir, con carinos santos y algarazas respetuosas, a su Virgen.

GEMINIANO CARRASCAL.
Hoy 26—10—1918.

A LA VIRGEN DEL TRANSITO

¡Virgen Santísima, salvadnos!

(SONETO)

Las calles de este pueblo triunfalmente recorres hoy, marfilica Señora:

reno y azul de la inocencia deslizarse los primeros años de la vida entre juegos y cánticos, entre nidos y flores, sin preocupaciones ni zozobras, sin remordimientos por lo pasado ni temores por lo futuro y solazándose en un presente todo bonanza y dicha y ventura.

Más ¡ay! que en repasando esa época feliz de la niñez, la mar antes rizada se revuelve y agita, y los placeres y la ambición y el orgullo, y el afán de enriquecerse y el deseo de gozar, y todos los afectos desordenados que experimentamos y todas las contrariedades y desgracias que sufrimos, van condensándose en el cielo de nuestra inteligencia como los vapores en el espacio formando densos nubarrones que acaban por privarnos de las luces de la fe.

Privados de esa luz quedamos sumidos en horribles tinieblas espirituales semejantes a la obscuridad precursora de las grandes tormentas: la intranquilidad y el desasosiego que son consiguientes a ese estado forman un ruido ensor-



[Fig.01]
Portada de El Correo de Zamora, de 26 de octubre de 1918.

[Fig.02]
El Heraldo de Zamora, 28 de octubre de 1918.



Otras poblaciones de la provincia recurrieron también a sus vírgenes y santos. El 25 de octubre procesionó San Roque por las principales calles de Alcañices, con la asistencia de las autoridades y vecindario en masa, para darle gracias *por la desaparición de tan mal huésped que tantas desgracias ha ocasionado y tan malos recuerdos queda*.²⁴

En Villardeciervos, pueblo de la comarca de la Carballada, también se hizo novenario a San Roque. El corresponsal del *Heraldo de Zamora* escribía el 7 de noviembre: *Desde Villardeciervos. Imposible me sería ocuparme en esta crónica de otro asunto que la horrible epidemia, que nos acosa por todas partes, nosotros por lo de ahora gracias a la Providencia nos vemos libre de ella; y tenemos confianza en el Altísimo que nos preservará por la mediación del glorioso San Roque en honor de quien hace pocos días con fervorosa fé se celebró un novenario*". Sigue informando del impacto de la enfermedad: *especialmente Ferreras de Arriba, en donde entre un vecindario de 80 vecinos han fallecido unas 40 personas*.²⁵

En La Puebla de Sanabria hizo un triduo a la Virgen de las Victorias, patrona de la villa, cuya imagen procesionó junto con las de San Roque y la de N^a S^a de la Asunción.²⁶ A finales de octubre la

[Fig.03]
Procesión de la Virgen de las Victorias, La Puebla de Sanabria (Zamora).

[24] *Heraldo de Zamora*, 29 octubre de 1918, p. 1.

[25] *El Heraldo de Zamora*, 9 de noviembre de 1918, pp. 1 y 2.

[26] *Heraldo de Zamora*. Año XXIV, núm. 6771, p. 1, 2 de noviembre de 1918.

enfermedad debía estar aumentando “de manera alarmante”, por lo que se decidió la celebración de un triduo en honor de la patrona. El 31 de octubre el corresponsal Emilio Mato escribía para *El Heraldo de Zamora*: *Un inmenso gentío acompañó a las benditas imágenes y en todos los rostros se reflejaba la fe que en su virgen anida en todos los corazones sanabreses que en estas horas de angustia volvemos los ojos hacia la milagrosa patrona confiando en que una vez más escuchará el fervoroso ruego de los suyos.*²⁷ Pero al mismo tiempo que se miraba al cielo, ante el aumento de la enfermedad, con los pies en la tierra se pedía a las autoridades (gobernador civil e inspector provincial de Sanidad que se tomaran *las rápidas y enérgicas medidas que la grave situación sanitaria de Sanabria demanda.*

PROVINCIA DE SALAMANCA

El avance de la enfermedad en la provincia salmantina no conllevó la suspensión de festejos. En la ciudad de Salamanca se celebraron las ferias de septiembre²⁸ con sus tradicionales corridas de toros. Como la enfermedad no daba cuartel se buscó el auxilio divino. El 4 de octubre se trasladaron en procesión las imágenes del Cristo de los Milagros y de San Roque a San Esteban, para celebrarles novena y rezarle la letanía de los santos, mientras se anunciaban rogativas para los días sucesivos, con el fin de pedir *al Señor librra a España y particularmente a Salamanca de los males de la epidemia.*²⁹ Previamente, a principios de dicho mes, los dominicos y el obispo salmanticense determinaron que la procesión de la Virgen del Rosario prevista para el día 6 fuera una oración dirigida a Dios por el pueblo salmantino para que cesara el azote de la epidemia. Para animar la participación, el obispo concedía 50 días de indulgencia a todos los que participaran en los cultos.³⁰ Llegó el día de la fiesta del Rosario y no solo procesionó la Virgen, sino que lo hizo acompañada de las imágenes de San Pío V, Santa Catalina de Siena, Santa Rosa de Lima, San Miguel Arcángel, San Roque y el Santísimo Cristo de los Milagros, en una procesión que recorrió las calles de San Pablo, Plaza Mayor, Quintana, la Rúa Palominos y San Pablo, a las que se rogó el cese de la epidemia.³¹ Salamanca siguió mirando a los cielos; se celebraron cultos en la iglesia de los padres jesuitas para *impetrar a la Virgen la extinción de la epidemia reinante*, mientras en Sancti-Spiritus continuaba el septenario al Cristo de los Milagros *para obtener de él que cese el azote de la epidemia.*³²

En otros lugares de la provincia las manifestaciones de religiosidad popular reclamando la ayuda divina estuvieron a la orden del día. Béjar, uno de los puntos más afectados por la epidemia, impetró la ayuda de su patrona la Virgen del Castañar para que cesara la enfermedad, con una multitudinaria romería y con corridas de toros.³³

[27] Ibidem.

[28] Bien es cierto que debieron estar poco concurridas porque algunos comerciantes pidieron al ayuntamiento que cuando acabara la epidemia se celebrara de nuevo la feria, *que sólo de nombre*

se verificó en septiembre último, pues entonces estaba la gripe en su apogeo y la feria pasó sin advertirlo. El Adelanto, 14 de octubre de 1918.

[29] El Salmantino. Año X, núm. 2480, 4 de octubre de 1918; El Adelanto, 4 de octubre de 1918.

[30] El Adelanto. Año XXXIV, núm. 10534, 3 de octubre de 1918, p. 1.

[31] El Salmantino, 7 de octubre de 1918.

[32] El Salmantino, 12 de octubre de 1918.

[33] SALGADO FUENTES, Carlos Javier: *La epidemia de gripe de 1918 en el partido de Béjar*. Centro de Estudios Bejaranos, 2022, pp. 49, 51 y 60.

Alba de Tormes buscó la protección de Santa Teresa y del Cristo de la Salud. En las fiestas de Santa Teresa, que se celebraron del 14 al 22 de septiembre, procesionaron ambas imágenes. El día 22, desde el púlpito, el prior del convento pidió al Cristo de la Salud y a Santa Teresa que siguiera *protegiendo a este pueblo, librándole de los horrores de la epidemia reinante*; de igual modo, en la procesión que llevó la imagen de la santa a su convento, *el pueblo entusiasmado, prorrumpió en vivas atronadoras a nuestra Santa, pidiéndola su poderosa intercesión*. En las visitas y peticiones que se hicieron durante el mes de octubre a la santa abulense, se le pedía el socorro y la protección, entre las que entresacamos las siguientes: “Santa Teresa, haz que termine pronto esta epidemia aterradora (E. Carabias); «Te pedimos, Santa Teresa bendita, que nos libres de la epidemia reinante» (Mª Jerónima Martín); Santa Teresa bendita: líbranos de toda peste y epidemia a mí y a toda mi familia” (Oliva).³⁴

En otras poblaciones más pequeñas, los fieles procesionaban y hacían rogativas a sus santos protectores, como San Roque.³⁵ En Navasfrías, aldea de Ciudad Rodrigo, fronteriza con Portugal, muy castigada por la epidemia gripal, las imágenes sagradas procesionaban por las calles.³⁶

San Roque no era el único abogado contra la peste. También lo fue San Sebastián, cuyo culto estuvo muy arraigado en Ciudad Rodrigo y su diócesis. El 9 de octubre de 1918 el obispo Manuel María Vidal y Buillón, exhortó en una circular dirigida a los sacerdotes de su diócesis a seguir las medidas higiénicas adoptadas por las autoridades gubernativas y Juntas de Sanidad en su localidad, lo que no era suficiente para el prelado: *esto solo no basta; y no seríamos dignos del nombre de cristianos, si solo esto hiciéramos.*³⁷ El obispo estaba firmemente convencido que *la enfermedad extraña ha de cesar solamente cuando Dios quiera que cese e invocando los sentimientos de religión y piedad* de la diócesis, por lo que dispuso:

01 – Que se rezara la santa misa, *pro te gravi* y la oración *pro vitanda mortalitate, vel tempore pestilentiae*.

02 – Que en todas las iglesias de la diócesis se hicieran rogativas, cantándose la Letanía de los Santos y repitiendo hasta tres veces, de rodillas, la súplica *A peste, fame et bello, libera nos, Domine*.

03 – Sacar en procesión la imagen de San Sebastián desde la iglesia de San Cristóbal hasta la catedral. En el trayecto debía la Letanía de los Santos y, ya en la seo, en honor del santo se harían rogativas con exposición del Santísimo, *a fin de que, por su poderosa intercesión, aleje Dios de nosotros el terrible mal que nos amenaza*.

[34] Todo ello en *La basílica teresiana*, Año V, núm. 52. Salamanca, octubre de 1918, pp. 30-31.

[35] Caso de Valdemierque, en la Tierra de Alba, *El Adelanto*, 10 de octubre de 1918.

[36] Testimonio oral recogido por Francisco Javier Morales Paino de su abuelo Mariano Paino Moreiro, que tenía 6 años en 1918, quien recordaba también el tañer de las campanas a distintas horas del día y el traslado de los difuntos en andas al cementerio, hasta cuatro y cinco cuerpos en un mismo día. Agradezco a su nieto esta información.

[37] *Boletín oficial del obispado de Ciudad Rodrigo*. Año XXXIV, núm. 10, 9 de octubre de 1918.



[Fig.04]
[Fig.05]
Procesión de San
Sebastián.

— — — —

[38] AMCR. Actas
municipales. Sesión de 12
de octubre de 1918.

[39] *La Iberia*, 12 de
octubre de 1918, p. 3.

El prelado animaba a las autoridades locales y a los fieles a que asistieran a los actos religiosos, *exteriorizando una vez más los arraigados sentimientos de su Fé y la acendrada devoción que sienten hacia el Santo de sus amores, que en no lejanos tiempos vino en auxilio de los habitantes de esta ciudad, librándolos milagrosamente de la peste.* Para asegurar la participación de los fieles, el obispo concedía 50 días de indulgencia a los que asistieran a estos cultos.

La convocatoria estuvo refrendada por la cofradía de San Sebastián, a la que se sumó el ayuntamiento, que en la sesión plenaria del día 12 acordó atender a la invitación cursada por la cofradía. Para la celebración del triduo, la imagen del santo se trasladó el día 13 desde la iglesia de San Cristóbal y estuvo en la catedral hasta el día 16.³⁸ La prensa contribuyó a la difusión de los cultos; la edición del semanario *La Iberia* del sábado día 12 anunciaba para el día siguiente la solmene rogativa al glorioso San Sebastián *para pedir a Dios remedio contra la epidemia reinante.*³⁹ El día 13, a las cuatro de



la tarde una comitiva de autoridades, cofradía del santo y fieles salió en procesión a buscar el santo y trasladarlo a la catedral. Aquí se rezó el rosario y continuó la novena que se le estaba haciendo en su parroquia. Durante los tres días que permaneció San Sebastián en la catedral hubo misa de comunión diaria, rezo del santo rosario, novena, letanía de los Santos y Reserva.

A la procesión asistió toda la ciudad: el cabildo catedral y parroquial, el gobernador militar, el alcalde y el ayuntamiento bajo mazas, el diputado a Cortes, el juez municipal, clero regular y secular, jefes y oficiales de la guarnición y *una extraordinaria concurrencia de fieles.*⁴⁰

La puesta en escena de la impetración al santo para que les liberara de la epidemia no debió diferir mucho de otros lugares. Aquella enfermedad era vista desde el estamento eclesiástico como un castigo de Dios, lo mismo que la guerra que asolaba Europa. Así, lo manifestó el canónigo Joaquín Román Galle en el sermón que pronunció en la catedral el día 16: *explicó como origen de las desgracias que oprimen a todos los pueblos de Europa el apartamiento de Dios y de sus mandamientos, que son la base fundamental de todo orden jurídico y de todo bienestar moral y material.* Añadió que las desgracias y males ocasionados en la ciudad por *la terrible epidemia* eran *verdaderos castigos de Dios*, causados por *el apocamiento de las prácticas cristianas.* Pidió también a San Sebastián que librara a la ciudad del temeroso azote.⁴¹

Pudiera llamar la atención la organización de este tipo de actos, con alta participación de personas, lo que sin duda favorecería a incrementar el contagio por contacto. No parece que en Ciudad Rodrigo se suspendiera fiesta alguna. La más señalada por esas fechas era la de Nuestra Señora del Rosario, que tenía lugar en el arrabal del Puente el primer domingo de octubre. En la sesión plenaria de 28 de septiembre se trataba de la asistencia de la banda municipal de música *a los festejos que allí se celebraran.*⁴²

Remitida la epidemia se hicieron misas y se cantaron *Tedeum* en acción de gracias; en muchos lugares las imágenes procesionaron en señal de gratitud.⁴³ Ya vimos como en Alcañices (Zamora) los fieles procesionaron a San Roque el día 25, agradecidos por el final de la enfermedad.⁴⁴ En la capilla de la venerable orden terciaria de San Francisco de Asís de Salamanca, el 27 de noviembre tuvo lugar un *Tedeum* en acción de gracias a San Roque *por haber librado a los hermanos y hermanas terciarias de la enfermedad reinante en esta ciudad.*⁴⁵

[40] *El Adelanto*, 22 de octubre, p. 2 y *El Salmantino*, 18 de octubre, p. 2.

[41] *El Adelanto*, 22 de octubre, p. 2.

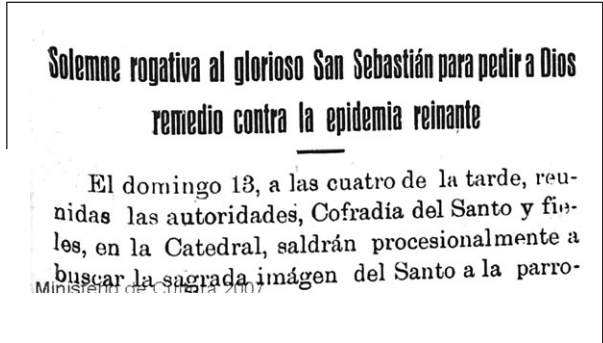
[42] AMCR. Actas municipales, sesión de 28 de septiembre de 1918.I.

[43] *El Adelanto*. Año XXXIV, núm. 10579, p. 2, 26 de noviembre de 1918.I.

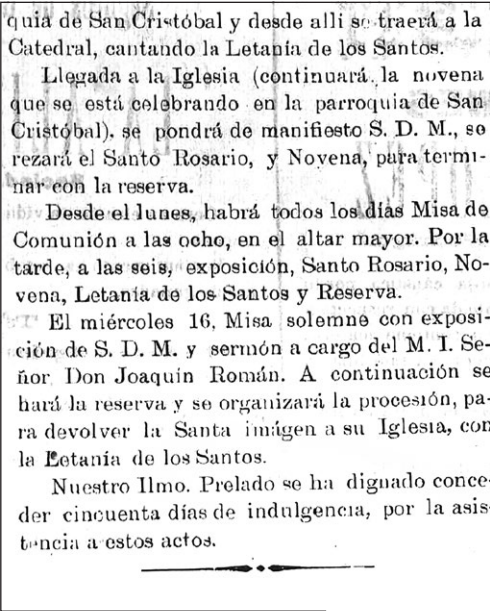
[44] *Heraldo de Zamora*. Año XXIV, núm. 6768, p. 1, 29 de octubre de 1918.

[45] *El Adelanto*. Año XXXIV, núm. 10579, p. 2, 26 de noviembre de 1918.

En Ciudad Rodrigo el obispo firmó una circular el 23 de noviembre mandando se dijera en la santa misa durante tres días la oración *pro gratiarum actione, al fin de la misa votiva de la Santísima Trinidad*, una vez que *gracias a la divina misericordia, ha desaparecido de entre nosotros le terrible azote de la epidemia*. Coincidió ello con el fin de la firma del armisticio de la Gran Guerra, por lo que el prelado mandaba, mientras no se firmara la paz definitivamente, se dijera la misa votiva del Espíritu Santo.⁴⁶



[Fig.06]
[Fig.07]
La Iberia, 12 de octubre de 1918.



[47] El Salmantino, periódico semanal. Año X, núm. 2491, 17 de octubre de 1918.

CONCLUSIONES

La pandemia gripal que asoló el mundo a partir de 1918 fue una catástrofe demográfica que solo en España ese año causó cerca de 700.000 defunciones. En paralelo a las medidas y recomendaciones adoptadas por las autoridades sanitarias, afloraron sentimientos y respuestas de honda religiosidad popular, que, como en otras ocasiones de crisis y desconcierto, buscaron el apoyo de las fuerzas celestiales, impetrando el auxilio divino de cristos, vírgenes y santos. Cristos *de la salud o de los milagros*, imágenes marianas de honda devoción o de los abogados de la peste como San Roque y de San Sebastián, desfilaron por las calles de las aldeas, villas y ciudades de España. A ellas se dirigieron las miradas y la oraciones de un pueblo angustiado y temeroso, que no dudó en organizar cultos y celebraciones diversas: triduos, rogativas, misas, novenas, rezo del rosario, traslados de imágenes, procesiones.

En las provincias españolas de la Raya de Portugal se vivió el temor al contagio procedente del país vecino y se estableció un cordón sanitario. Pero cualquier medida era poca o resultaba insuficiente ante el miedo colectivo de las comunidades ante el *silente soldado* que traía la enfermedad y la muerte a muchos hogares, en particular a los más humildes. Por eso, como en otros lugares, las gentes de la Raya recurrieron, como lo venía haciendo secularmente, a rogar a los cielos el cese de tan gran calamidad.

Durante los meses de septiembre y, sobre todo, octubre de 1918, las poblaciones de las provincias rayanas con Portugal de Zamora y Salamanca no fueron menos y, como en otras ocasiones, volvieron los ojos a las imágenes sagradas, a las que pidieron el auxilio divino y el cese de la enfermedad. Estas formas de religiosidad popular se manifestaron en procesiones, congregaciones de los fieles en iglesias para asistir a misa y rezar el rosario, así como en desfiles procesionales por las calles de las aldeas, villas y ciudades. Las más numerosos tuvieron lugar, claro está, en las ciudades, de las que se suelen hacer eco los semanarios y diarios del momento, pero también en los lugares más pequeños los fieles pasearon e invocaron a sus santos buscando la protección, el consuelo y la liberación del mal que les aquejaba.

Las congregaciones de fieles, en puridad, alimentaban el contagio pero, aun así, eran estimuladas desde la jerarquía eclesiástica, con llamadas a la participación en los cultos y demostraciones de fe colectivas. Todo dependía del supremo pastor. Obispos hubo que alimentaron y animaron actos multitudinarios, como los obispos de Zamora, Ciudad Rodrigo y Salamanca. Paradójicamente al tiempo que este último llamaba a las rogativas, lanzaba una circular en la que recomendaba ventilar y limpiar las iglesias después de celebrar los cultos y besar con los labios los objetos de devoción.⁴⁷ Al fin y al cabo, según los eclesiásticos, los males que asolaban al mundo (la epidemia de gripe y la Gran Guerra), no eran más que el castigo divino por el *apocamiento de las prácticas cristianas* y el haberse apartado de *Dios y de sus mandamientos*.

[46] Boletín oficial del obispado de Ciudad Rodrigo. Año XXXIV, núm. 12, 25 de noviembre de 1918.

A la difusión de estas prácticas de religiosidad popular contribuyeron también los diarios y semanarios informativos que anunciaban y se hacían eco de este tipo de manifestaciones. Pero con independencia que esta religiosidad estuviera más o menos estimulada desde la jerarquía eclesiástica y los curas de las parroquias como directores espirituales, estaba también muy anidada en el sentimiento de los fieles, como se reflejó en las peticiones particulares a Santa Teresa en Alba de Tormes, de la que esperaban el pronto cese de *esta epidemia aterradora* o la liberación de la epidemia reinante. Las peticiones, que buscaban generalmente el remedio colectivo, encontraban también un rincón personal y familiar.⁴⁸

La creencia que la epidemia cesó más por el auxilio o intersección de las fuerzas celestiales que por la natural evolución de la enfermedad, se materializó en nuevas manifestaciones de fe: misas y *Tedeum* de acción de gracias y desfiles procesionales.

[48] "Santa Teresa bendita: libranos de toda peste y epidemia a mí y a toda mi familia" (Oliva), en *La basilica teresiana*, Año V, núm. 52. Salamanca, octubre de 1918, pp. 30-31.

O Círio dos Marítimos de Alcochete: etnografia de uma das romarias ao Santuário da N. Sra. da Atalaia.

Marina Pignatelli

INTRODUÇÃO

O Círio dos Marítimos de Alcochete integra-se no quadro das manifestações de religiosidade popular dos Alcochetanos. Faz parte do imaginário identitário de um coletivo que, de há gerações, se vê perpetuado e reconhecido como uma manifestação cultural imaterial singular e marcante das tradições locais, associadas às vivências comunitárias ligadas ao Rio Tejo.

A Festa dos Marítimos de Alcochete é um dos seis círios anuais da Nossa Senhora da Atalaia (freguesia do concelho do Montijo). Porém, ao contrário das restantes romarias de confrarias ou povoações que lá têm casa própria na Atalaia e ainda hoje o celebram na chamada “Festa Grande”, no último Domingo de Agosto (Azóia, Quinta do Anjo, Olhos de Água, Carregueira e o Círio Novo), Alcochete faz a sua deslocação anual ao santuário na Páscoa, entre o Sábado de Aleluia e a 3ª feira seguinte. A devoção a N. Sra. da Atalaia é centenária, havendo registo documentado, concretamente do círio dos marítimos alcochetanos, desde o Séc. XVI. A partir de uma lenda que envolve uma promessa antiga de um barqueiro à N. Sra. da Atalaia, que a comunidade atual se vê obrigada a cumprir uma peregrinação ritual à sua imagem, de modo a perpetuar um pedido de proteção de uma classe profissional específica – especialmente os marítimos, mas também pescadores – que era historicamente predominante em termos de modos de vida e de sustento da comunidade de Alcochete. Durante os quatro dias festivos, há um conjunto de elementos de forte simbolismo pagão, como o culto à Primavera, à renovação de um novo ciclo do calendário e uma evocação à fertilidade, um leilão de bandeiras e doces (as fogaças) em frente da Igreja, há abluções rituais numa fonte santa, em paralelo com almoços e jantares de convívio, bem como uma pernoita comunitária. Todos estes aspetos têm sofrido mudanças e oscilações ao longo dos séculos, mas a preocupação com a preservação desta celebração, a sua crescente vivificação, nos últimos anos e o esforço em perpetuá-la, traduzem uma vontade de celebração festiva do passado, do presente e o desejo de continuidade de uma identidade no futuro do coletivo alcochetano. É por isso parte fundamental do património cultural imaterial (que igualmente inclui diversos bens culturais materiais) integrante no sentimento de pertença daquela comunidade.

Existe alguma produção científica sobre o tema dos Círios da Atalaia, destacando-se alguns estudos realizados nos últimos anos, concretamente sobre os Círios dos Marítimos de Alcochete, cuja publicação o município tem desenvolvido⁰¹ ou apoiado, nomeadamente os de Dias, Vargas, Costa ou Alves.⁰² Enquadram-se como medidas de divulgação desta manifestação cultural imaterial também as atividades dinamizadas pelo serviço educativo do Museu Municipal de Alcochete. A participação em programas de televisão e outros meios de comunicação, tem sido assídua o que possibilita igualmente a informação relacionada com esta festa a públicos mais vastos.

A recolha e análise dos dados empíricos foram desenvolvidas por uma equipa multidisciplinar, coordenada pela autora e por investigadores da Câmara Municipal de Alcochete (CMA), especialmente antropólogos e historiadores, tendo contado com um estagiário da graduação em antropologia do ISCSP-Universidade de Lisboa. A pesquisa etnográfica incluiu um estudo exploratório de contactos e leituras preliminares e envolveu o recurso a diversas técnicas de observação: participante, de fontes documentais escritas e pictográficas, com busca exaustiva de fontes e referências em arquivos e obras relativas ao tema, bem como o registo da história oral, por meio de um conjunto de entrevistas semiestruturadas e qualitativas, realizadas aos agentes mais diretamente envolvidos na organização do Círio, além do registo áudio e vídeo, não apenas dessas entrevistas como de todo o desenrolar dos preparativos da festividade durante os quatro dias de festa nos anos de 2013 a 2017.

A continuidade da realização do Círio dos Marítimos de Alcochete, apesar de já ter estado comprometida pela falta de continuidade da própria atividade dos profissionais desta classe, ou como sucedeu nos anos da pandemia covid-19, não corre atualmente o risco de se perder, porquanto os seus descendentes, a comunidade de Alcochete, bem como a CMA, têm desenvolvido todos os esforços para garantir a sua perpetuação. Apesar de tudo, a queda da atividade dos marítimos e barqueiros faz perigar a memória daqueles que tradicionalmente habitavam a vila de Alcochete e viviam exclusivamente da ligação ao rio Tejo, havendo o perigo dessa memória coletiva se vir a deturpar ou alterar drasticamente com o gradual desaparecimento dos mais velhos, que ainda experienciaram essa vivência de fragateiros – “os antigos” detentores dos saberes relacionados com a festa – pelo que a recolha dos seus testemunhos e registo dos seus conhecimentos se revelam como fundamentais para a salvaguarda desta manifestação cultural, para memória futura.

[01] CMA (2003).
[02] Dias (2002); Vargas (2005); Costa, (2007);
Alves (prelo).

O DESENROLAR DA FESTA

O Círio dos Marítimos de Alcochete faz parte de um conjunto de celebrações festivas cíclicas de cariz religioso que, em Portugal, tem no culto Mariano a sua expressão predominante.⁰³ A devoção dos marítimos a Nossa Senhora estende-se de norte a sul do país e a dos alcochetanos à Santa da Atalaia integra-se igualmente no conjunto, sendo proporcional à grande distância da travessia até Lisboa e às frequentes e difíceis condições de navegabilidade no chamado “Mar da Palha”.⁰⁴ «*Não saía navio nenhum sem a sua bênção!*» explica o entrevistado António Manso, desde os que andavam no bacalhau, aos fragateiros que carregavam e descarregavam os navios do carvão, cacau, café, açúcar, até aos barqueiros que, nos botes transportavam víveres, sal, areia ou pessoas de uma margem para a outra, até à construção da ponte sobre o Tejo. A quebra na atividade dos marítimos pela gradual substituição das travessias por camionetas, desde que se fez a primeira e mais tarde a segunda ponte sobre o Tejo, foi acompanhada por uma aparente perda da religiosidade ou devoção à N. Sra. da Atalaia.

Se nos anos 1950, uma festeira (a responsável pela organização da festa num determinado ano), mãe de três rapazes foi comprar uns sapatos, para montar no burro e não aparecer descalça na procissão, mas o dinheiro do leilão das bandeiras no final não lhe sobrou para os pagar (a festa dera prejuízo) e foi devolvê-los, conta também António Manso, atualmente assiste-se à adesão nos festejos de novos romeiros, sejam do Brasil ou da Europa de Leste, a engrossar as filas de espera por um lugar nos comensais e leilões, em Alcochete e no Santuário da Atalaia.

O fervor religioso ligado à fé católica – legítima e oficial – sempre andou de mãos dadas com a religiosidade popular – pagã e herética – e essa simbiose é bem visível nesta festividade cíclica, anual, realizada em cada Páscoa – Primavera.

Os preparativos iniciam-se com a indicação do festeiro, juiz e juíza e do montante disponível para gastar na festa, que ficam decididos de um ano para o outro, no final de cada festa. O festeiro é a figura principal do Círio, sendo o filho do organizador e da festeira.⁰⁵ Dita a tradição que este tem de ser filho legítimo de marítimo e batizado pela Igreja Católica. Pelo Natal, o festeiro convida as raparigas e senhoras para participarem no desfile e estas devem guardar os seus melhores vestidos para a ocasião. Por esta altura, também as bordadeiras começam a receber as encomendas das novas bandeiras para irem a leilão e das novas medalhas para serem usadas pelos romeiros. Durante os meses seguintes, serão preparados estes elementos fundamentais do Círio, bem como a provisão de todos os

[03] Pereira (2022).
[04] O nome vem dos resíduos vegetais arrastados pelo Rio Tejo das lezírias ribatejanas a montante que, vindas com as correntes e ventos, circulam em toda a sua extensão (a área chegando a atingir 23km de largura).
[05] Houve anos em que, por dificuldades financeiras, foi uma Comissão de Festas (com um conjunto de voluntários) que permitiu que não se deixasse de fazer o Círio.

detalhes organizativos das celebrações: a casa do Círio em Alcochete, as oito refeições para milhares de pessoas, as missas e o leilão, a música e os arranjos dos burros, das ruas e das casas para acolher os romeiros vindos de fora.

Na missa de Domingo de Ramos, realizada na Igreja de S. João Baptista – Matriz de Alcochete, o pároco benze as medalhas do Círio numa canastra e nessa última semana, intensifica-se a azáfama – montam-se as mesas e preparam-se as comidas. É verdade que amigos e familiares colaboram na organização. Contudo, o trabalho em mãos da festeira e dos que a ajudam é tanto que, nas suas casas não se faz nada das rotinas normais, durante as semanas anteriores. Conta um antigo festeiro entrevistado que não há mãos a medir: «cheguei a dormir na carrinha porque nem tinha tempo de vir a casa». No caso dos participantes do Círio, a cozinha de suas casas igualmente encerra por quatro dias, embora a azáfama comece nas semanas antecedentes, com a preparação dos espaços para receber os convidados do Círio e intensificando-se, à medida que os dias da festa se aproximam. Nestes quatro dias servem-se oito refeições para cerca de 1500 pessoas cada, que envolvem seis bovinos, muitos kilos de peixe-espada, várias toneladas de batatas e arroz (para o tradicional arroz-doce), centenas de fogaças, muito pão, fruta, sumos e vinho. Sobre a afluência a estes comensais, conta o prior de Alcochete que “para o pé de mim vieram sentar-se os do coro, mas havia gente a olhar para nós, à espera para tomar os lugares vagos”.

1º Dia – Sábado de Aleluia: 12h-12h30 – Iniciam-se os festejos com a chegada do bote tradicional com a parelha do “Chininá”⁰⁶ ou gaiteiros à ponte-cais, largando foguetes. Dantes vinham na fragata “Alcatejo” e hoje no bote “Leão”, pertença da CMA e, chegando a terra, os músicos enveredam pelas ruas velhas do bairro das Barrocas, no núcleo antigo da vila de Alcochete, entrando nos cafés e chamando para o almoço, que é servido como convívio de abertura das festividades, na casa do Círio, devidamente engalanada com motivos náuticos. Antigamente, os gaiteiros do “Chininá” vinham da margem Norte (Torres Vedras, Braga ou mesmo do Algarve, por exemplo, onde os havia com experiência) em barcos da carreira e acostavam em Alcochete em hora que a maré e a meteorologia permitissem. “*Não era antes de almoço porque não havia almoço*” conta um antigo festeiro. O festeiro é que os ia buscar ao cais e os levava a dar a volta pelas ruas e tascas a chamar as pessoas, dando sinal de que a festa se iniciou. As ementas do almoço têm variado ao longo dos anos, entre dobrada e bacalhau, de acordo com os informantes, dependendo de restrições regulamentares (ex. BCE ou doença das vacas loucas) ou do número de pessoas, que tem aumentado, o que se reflete, naturalmente, nos gastos. À noite, os alcochetanos voltam a encontrar-se para o jantar, na Casa do Círio, animados com a música do “Chininá”.

[06] “Chininá” ou “Xininá” (Duarte, 1997:59) é a forma popular de identificar a música interpretada por um tocador de gaita-de-foles e de caixa.

2º Dia – Domingo de Páscoa: o “Chininá” volta a sair às ruas para chamar as raparigas que integrarão no desfile da tarde. Dá-se o almoço já com o tradicional arroz doce⁰⁷ da terra, seguindo-se, pelas 17h-17h30, o cortejo dos romeiros, liderado pelo festeiro a cavalo, erguendo uma cruz de prata, tendo o juiz à sua esquerda e logo atrás, a juíza do ano corrente e depois desta, a juíza do ano seguinte (que só podem ser nomeados uma vez na vida, exceto se existirem promessas especiais feitas). Seguem-se as raparigas solteiras montadas nos burros⁰⁸ sobre toalhas brancas bordadas especialmente para este fim, simbolizando as velas dos barcos, algumas já há muitas gerações na família. As raparigas vão voltadas para o rio (palco da lendária fundação da confraria dos marítimos que iniciou o Círio), com as pernas do lado direito do burro, que vai enfeitado com flores e decorado ao gosto dos donos. A CMA adquiriu burros para a festa, tal é a importância dela na região albergando-os no polo ambiental das hortas e ficando guardados para a festa nos armazéns da antiga fábrica de alumínio. Esta tem sido uma tentativa de “sistematização das tradições”,⁰⁹ por parte da CMA, que igualmente controla o trânsito e a limpeza dos locais da festa. Esta é uma das estratégias locais, hoje igualmente e muitas vezes usadas no âmbito do mundo globalizado, como um meio de reforçar as identidades coletivas ou mesmo criando novas formas de *indigenidade*, noção associada a lugar (Behr & Roesch, 2010). Mas dantes, eram os rapazes que os iam buscar aos campos dos fazendeiros, seus donos (que tinham muita força pois os animais tinham de ser bem agarrados e amarrados às argolas que ficavam nos telheiros dos cavalos, no largo, onde é hoje a Junta), e que os traziam para Alcochete. «Quem os ia buscar dava as voltinhas todas com a “pequena do Círio” que se montasse no seu burro. Mesmo que um familiar quisesse guiar o burro não podia», conta uma festeira. Ao se exporem deste modo, os marítimos afirmam o seu controle na comunidade, por contraponto com os seus rivais “taurinos”, a nível local. Atrás delas vêm as mulheres casadas, que representam a autoridade, enquanto as solteiras anunciam a sua continuidade. Fecha o cortejo a festeira e uma carreta com o “Chininá”, que dantes levava também a lenha e o vinho do jantar. Antigamente ia atrás dos romeiros uma outra carreta para levar as comidas e a cutelaria para o jantar junto ao santuário da Atalaia, mas hoje, são estas são transportadas de carro. Nos últimos anos, foi introduzida outra carreta com a imagem da N. Sra. da Atalaia.

Tradicionalmente, os romeiros iam todos a pé a acompanhar o cortejo dos burros com as raparigas até à Atalaia, onde pernoitavam, mas hoje, muitos vão e voltam de carro, com as bandeiras a deflagrar à janela. À noite, juntam-se na casa do círio da Atalaia para o jantar. A pernoita na Atalaia, terra de ninguém, representa uma apropriação de um espaço para fins catalisadores de tensões sociais e de libertação e permissividades que, deste

[07] Sobre doçaria regional e o arroz doce de António Manso, ver Boletim Municipal nº 161 de Junho de 2001. Receita do arroz doce branco: 2,5kg de arroz; 2,75kg de açúcar; casca de 2 limões; 250gr de manteiga; 4l de leite; 2,5l de água; sal e paus de canela q.b; canela em pó para enfeitar.

[08] Segundo informação dos serviços camarários que adquiriu e cuida dos 21 animais, estes burros são de raça mirandesa, europeia e africana. Os burros de Miranda constituem a única raça autóctone de asininos de Portugal. São, com os burros cinzentos ou brancos de origem africana, um dos

quatro tipos de burros identificados no estudo promovido em 1999 pelo Parque Natural do Douro Internacional para caracterizar os asininos do seu território.
[09] Sissons (1993).

modo ritual, quebram totalmente com a normatividade quotidiana e afirmam o gosto por um coletivo identitário, que assim se renova ciclicamente. Esta dormida coletiva fazia-se no eucaliptal junto ao santuário onde se reuniam todos em festa animada até altas horas da madrugada, sendo certamente uma profanação reprovada pela Igreja. Nem todos os padres se prestam a dar apoio ao Círio e anos houve, como os mais recentes, em que o Padre Ramiro, Prior de Alcochete, se recusa a ir à Atalaia rezar a missa. Diz este que

«Há um desleixo natural desta e doutras congregações, talvez devido a uma certa descristianização. (...) As pessoas vão todas e aquilo vale tudo!” Fui ao Círio em 2008, sabia que havia lá aquela romaria de Páscoa, fiz a missa. As pessoas a fazerem aquele leilão no adro da Igreja, não se ouvia nada lá dentro, começaram as fazer as inscrições... e como era o primeiro ano, mandei-os calar».

Ao segundo ano tentou fazer algumas alterações “coisas mínimas de ordem e postura, não é?”, explica. Tinham de assistir à missa, não fazer barulheira, e no cortejo, ir dentro de uma certa ordem. “*Não quiseram! Não. A gente faz como é tradição!*” responderam ao Padre. A Atalaia foi sempre uma capela secundária da vasta paróquia do Montijo, mas em 2003, passou a ser um santuário com Igreja paroquial¹⁰ e com um Reitor como pároco residente. “Dispensei-me de lá ir e o Reitor tomou conta das coisas, entreguei-lhe aquilo”. No primeiro Sábado Santo de Aleluia, até aos anos 1950, mantinha-se a tradição do jejum natural depois da meia noite até à comunhão, pelo que não era prático fazer missas à tarde o que, na semana santa concretamente, fez desvirtuar as horas normais das celebrações, ao fim de séculos, e a vigília pascal que é suposto ser de Sábado para Domingo passou para o meio-dia.

«Portanto ao meio-dia, tocavam os sinos da Igreja pela Ressurreição, por isso é que se chama de Aleluia...e eles ainda mantêm esse costume: ao meio-dia, saem dois homenzinhos a dar o anúncio da ressurreição e a seguir a isso há uma almoçarada deles, eles nem sabem disto».

Até 1954, segundo António Manso, as “pequenas do Círio” iam montadas nos burros até à Atalaia e o almoço de Domingo – que contava apenas com um ou dois borregos –, era só para elas, porque representavam a continuidade da comunidade alcochetana e não havia dinheiro para mais. Com a comissão de festas de 1959, passou a haver carne assada ou guisada, primeiro de borrego e depois de bovino, para os almoços de Domingo e de Segunda-feira. Com o empenho dos oito homens da comissão de festeiros, passaram

[10] Por Decreto do Bispo de Setúbal de 28 de Novembro de 2003, por desanexação territorial das Paróquias do Divino Espírito Santo do Montijo e de Alcochete, foi erigida canonicamente a Quase-Paróquia de Nossa Senhora da Atalaia.
<http://www.cspatalaia.com/historia/>

também a haver 30 “pequenas do Círio”, que contavam com a colaboração das casadas para ajudar na organização. Mas até aí, as “pequenas” apeavam-se dos burros ainda em Alcochete e seguiam o caminho até Atalaia em duas carroças, enquanto hoje, vão todos os romeiros de carro, terminando o cortejo dos burros e das carretas de bois junto à Escola EB 2,3 El-Rei D. Manuel I (à saída de Alcochete). O almoço na Atalaia é servido à vez, já que tanta gente não cabe junta na casa alugada pelo Círio dos Olhos de Água.

3º Dia – na manhã de segunda-feira, após a pernoita, os romeiros iam todos até à fonte da Atalaia ou “fonte da Senhora” para a tradicional lavagem da cara, já que, durante a noite, era costume manchar-se a cara com carvão e de bater com o rabo num pinheiro a quem se deixasse dormir. Tal costume remete para um ritual de purificação, mediante abluções em “águas santas”, de modo a entrar num novo ciclo de renovação que se inicia, com a ida à missa, procissão e cumprimento da promessa feita a N. Senhora. A fonte tem formato cónico, alusivo porventura também a símbolos de fertilidade e a sua água está praticamente extinta, mas teria propriedades curativas. Ainda assim, um grupo de romeiros ainda cumpre a tradição de lá ir à fonte, pelas 8h da manhã, ao ritual da lavagem. Mas a maioria põe-se a caminho da Atalaia ao longo de toda a manhã, alguns percorrendo os 8 km a pé cumprindo promessa, cantando ou rezando, outros indo de carro, o com o intuito de se juntarem no convívio. Levam as bandeiras e as caixas com fogaças de 1 kg cada,¹¹ para entregar na igreja. Os laços e nós das velhas e novas bandeiras são ajeitados e estas são colocadas no lado Norte do alpendre da Igreja. No lado Sul do Santuário está uma mesa, onde o festeiro ou um seu familiar recebe o dinheiro das fogaças, do guião e das bandeiras arrematadas no ano anterior – e que irão para o leilão dessa tarde – sendo em troca entregue uma medalha a cada um. As medalhas já benzidas são trazidas de Alcochete pela festeira numa canastra para serem ali entregues aos romeiros. Quem pagou a bandeira ou a caixa de fogaças logo coloca a medalha ao peito sobre o coração e, anti-gamente, segundo António Manso, passava assim a ter direito a “uma sanduiche de carne assada, um bolo de fogaça (de 80 gr.) um jarro cheio de vinho (quando fosse esse, podia ir buscar mais um), um pratinho de azeitonas e um pratinho de arroz doce branco a dividir por dois, para o almoço”.

A igreja da Atalaia, entretanto, é decorada com flores para a missa que se segue às 11h, com sermão pago pelo juiz, para a nova bênção das medalhas e das bandeiras novas, segundo a entrevistada D. Beatriz Chefe (que foi também festeira). A missa tem sido proferida pelo padre da Atalaia, uma vez que o prior de Alcochete pediu expensas por achar que, de católica, a celebração já tem muito pouco. O Padre Ramiro acabaria por se desvincular

[11] Na verdade, vão oito fogaças de 80 g. nas caixas porque sempre se pode partir uma. As fogaças são feitas de 500 gr. de açúcar amarelo, 250 gr. de manteiga amolecida, 1 kg de farinha, 2 colheres de sopa de canela em pó, raspa de 2 limões, 2 dl de leite e 1 ovo.

da festa, não só pelas referidas questões de ortodoxia, mas também pelas “questiúnculas dos dinheiros”, do que é para a paróquia ou para a festa.

«(...) tinham que pagar à Igreja, mas depois não tinham, depois achavam que tinham...e eu desliguei-me disso tudo. Faço a bênção das medalhas e das bandeiras no Domingo de Ramos e é tudo. Choca-me que o leilão e a parte popular tenha deixado de ser um acessório para ser o principal: uma missa a propósito de um leilão, e não um leilão a propósito da N. Senhora, quer dizer... Há de tudo (...), mas isso é pelo país todo. Bem, mas o dinheiro que entrou (para aí 200 euros) foi uma oferta feita à paróquia (...), mas acho mal que aquilo seja uma atividade lucrativa para proveitos pessoais. Com a crise talvez com menos dinheiro, as pessoas voltem a uma versão mais austera da religiosidade também. Agora, ser o festeiro que está lá para organizar a festa e ganhar algum, acho horrível. Estas festinhas têm dois destinos: ou sai tudo da órbita, ou a paróquia acaba por assumir. Alcochete tem uma característica muito própria: o povo é muito desvinculado do poder político. Apesar de nesta terra, não faltam festas, têm umas 10 procissões por ano. Mas conseguiram manter a independência do poder público e isso acho uma coisa de louvar.»

Pelas 14h-15h, dá-se a procissão solene, com o guião levado pelo arrematador do ano anterior, no meio de duas filas de romeiros, que seguem com as suas bandeiras, rezando. Vai depois o padre, o andor da Santa e atrás o “Chininá”, que faz rufar apenas o tambor, para quebrar o silêncio. A procissão inclui uma volta de meia hora à Igreja, por motivos de segurança, dado o elevado tráfego na estrada nacional e também pelo acrescido número de bandeiras a leiloar, que tomam hoje bastante tempo. Mas antes, o trajeto descia a escada do santuário, virava para a esquerda até à EN4, depois passava pelo Cruzeiro das Esmolas/da Estrada, seguia para o Cruzeiro-Mor, dando-lhe três voltas, depois passava pelo cruzeiro de Alcochete e voltava à igreja.

Segue-se o lançamento de um foguete, que anuncia o início da arrematação das prendas (o guião, as bandeiras e as fogaças) à porta da Igreja, mas antes do leilão começar, é anunciado o nome do festeiro do ano seguinte. Anos houve em que se fez a procissão antes do almoço ainda. Pretende-se que o regresso a Alcochete não tarde, de modo a iniciar-se o cortejo dos burros, mas este por vezes só arranca pelas 19h, pois a arrematação tem vindo a demorar, dado o aumento de número de bandeiras a serem licitadas nos últimos anos. A primeira a sair é a “prenda real” – a cruz pequena de prata do guião, datada do Séc. XVIII que poderá substituir uma mais antiga, e que simboliza a primeira oferenda que existiu. O leilão ainda é feito em escudos (neste caso em contos de reis) e o guião saiu no ano de 2013 por cerca de 600 contos, mas já chegou a custar 1700 contos (8500€). Seguem-se as outras bandeiras novas e depois as mais antigas, que são licitadas em média por 100 contos (500€- antigamente custavam 12,500 mil reis e, antes do euro saíam por 80-100 escudos), e no fim, as caixas de fogaças, que saem por 20-30 contos (100 ou 150 euros). O arrematador tem sido sempre o mesmo (José Pinto, conhecido por Zeca), mas quando havia comissão de festeiros, era sempre alguém associado aos marítimos, conta António

Manso, que desempenhou a função durante vários anos. Há que ser alguém da confiança do festeiro, que garanta ser bom animador no entretenimento e saiba do valor relativo das bandeiras, para melhor atizar o despique. Uns licitam uma determinada bandeira e tem de ser “aquela” que trazem para casa, por apego sentimental ou simbólico. Por exemplo, explica a D. Lucinda (que foi festeira e é a bordadeira que faz as bandeiras) que os membros do grupo de forcados do Aposento do Barrete Verde ofereceram as suas jaquetas para esta fazer uma bandeira, na qual as flores foram montadas com pedaços desses tecidos coloridos, e é com orgulho que todos os anos aqueles forcados a arrematam. Outros trazem uma bandeira qualquer que seja acessível, segundo as suas possibilidades e compatível com a promessa feita. A rotatividade das bandeiras (que fica registada pelos nomes que são gravados no verso destas, ao longo dos anos) é reveladora da genuína generosidade para com a N. Senhora. Esta vai além da simples vontade de cumprir com uma promessa, e reflete a devoção e o desprendimento material, pois, dizem os locais que, a Nossa Senhora é vingativa, pelo que, quem não paga a promessa da bandeira que levou no ano anterior, terá que se acertar com a Santa. Lembra o Padre Ramiro que “Na Atalaia têm lá um almoço também que eu uma vez fui lá e depois fazem o tal leilão, um balúrdio, uma coisa obscena. Nunca vi uma coisa assim. Gastam o dinheiro todo e guardam o dinheiro que rende do leilão para o ano seguinte. Ao que parece o próprio festeiro também tira umas rendas valentes.”

Sai então o desfile dos burros, que entra em Alcochete pela Avenida da Restauração, passa pelo Rossio, seguindo pelas ruas da vila até à Casa do Círio. Vão de novo à frente: o festeiro, o juiz e a juíza desse ano, atrás a juíza do ano seguinte (com as medalhas ao peito – a representativa da sua hierarquia na festa e a de romeira), depois as solteiras e, atrás destas, as casadas já com as medalhas (no lado esquerdo do peito para distinguir das solteiras que as levam do lado direito) e no final do cortejo vai a festeira desse ano e a festeira do ano seguinte, seguidas da carreta do “Chininá”. Na cauda destes, segue então o cortejo dos automóveis, com todos os demais romeiros já com as suas bandeiras e caixas de fogaças. Dá-se um copo-de-água ou *buffet* na Casa do Círio em Alcochete, para convívio oferecido pelo festeiro do ano seguinte, que acaba de ser anunciado nessa tarde. São servidos caldo verde, carnes frias e outros petiscos, sempre com um pratinho de arroz doce e outro de fogaças em cada ponta das mesas. Este convívio é restrito ao festeiro, juiz e juíza, seus familiares e amigos, mas não se nega a entrada a ninguém, acabando aí por se juntar algumas centenas de pessoas a comer.

4º Dia – 3ª feira – No último dia da festa dá-se outro tradicional almoço de peixe-espada, para arrematadores de bandeiras e convidados do festeiro. Realiza-se outro desfile dos romeiros a pé, pelas ruas do núcleo antigo de Alcochete e apresentação dos festeiros, juiz e juíza do ano seguinte. A festa termina com um último jantar-convívio, com o cozido à portuguesa, mas que deixou de se fazer nos últimos anos porque se estragava, diz a D. Beatriz, embora o custo acrescido devido ao significativo aumento dos que atendem aos comensais possa também ter afetado a opção da confeção deste prato.

ORIGEM DO CÍRIO DOS MARÍTIMOS

O atual Círio dos Marítimos de Alcochete tem de ser enquadrado, historicamente, nas confrarias de mareantes que foram surgindo em povoações ribeirinhas, de norte a sul do País. O Círio dos Marítimos era uma romaria que começava em Lisboa, vinha pelo rio até Alcochete e seguia até à Atalaia. No ano de 1823, vieram à Atalaia 34 Círios das mais diversas localidades,¹² sendo que há notícia de o Círio de Oeiras vir à Atalaia desde 1507, quando grassou a Peste Negra, em Lisboa. Hoje restam seis a rumar ao Santuário: o Círio da Azóia (desde 1673), Olhos de Água (desde 1723), Quinta do Anjo (desde 1780), Carregueira (desde 1833, ano da cólera *morbus*), Círio Novo (desde 1945, resultado de um conflito no Círio da Carregueira). O Círio remonta ao Séc. XVI, em data anterior a 1512, uma vez que, neste ano, já ele surge na “visitação” da Ordem de Sant’Iago às comendas de Alcochete e de Aldeia Galega e como prova uma doação de vestimentas à Santa pela confraria dos “barqueiros desta villa d’allcouchete”,¹³ que terá sido anterior àquela data. Estevam¹⁴ diz-nos que “Constituíram outra confraria da Nossa Senhora da Atalaia 40 barqueiros da Vila com um Círio, (...). Tinha uma cruz e um cálice de prata, uma vestimenta de damasco carmesim e uma bandeira de damasco”. Sabe-se pela escritura de demarcação de 1539, dos termos da Aldeia Galega e de Alcochete que, nessa altura e durante séculos, existiram, em rigor, duas confrarias de barqueiros, em Alcochete, com festejos separados: uma de homens solteiros e outra de homens casados.¹⁵ Só no começo do século XX, se fundiram numa única. Em 1547, D. Sebastião concedeu aos oficiais que trabalhavam nos estaleiros de construção naval, em Alcochete, direitos iguais aos que trabalhavam na Ribeira das Naus.

Existe ainda a tradição oral associada à Nossa Senhora da Atalaia e da origem do Círio, na memória coletiva local. É a partir de uma lenda, que envolve uma promessa antiga de um barqueiro à N. Sra. da Atalaia, que a comunidade atual de Alcochete se vê obrigada a cumprir ritualmente uma peregrinação à sua imagem, de modo a perpetuar um pedido de proteção de uma classe profissional específica – os marítimos e pescadores – mas que era historicamente predominante em termos de modos de vida e de sustento da comunidade de Alcochete. Para outros alcochetanos, a promessa vem de há uns séculos, quando houve uma praga que matou muita gente e ninguém queria sequer ir ao cemitério enterrar os mortos. Santa Maria de Sabonha chegou a ser, outrora, sede da freguesia do antigo concelho do Ribatejo, gerido pela Ordem de Santiago, onde existia uma igreja com o mesmo nome, onde, segundo Vargas¹⁶ havia uma capela que, “em 1553, (...) apenas se sabia que tinha sido dada por D. Manuel a Brás Dias, barqueiro de Alcochete”. Com o crescimento das populações vizinhas de Alcochete e Aldeia Galega (atual concelho de Montijo),

[12] Pimentel (1942) 169.
[13] IAN/TT, Mesa da Consciência e Ordens, Ordem de Santiago, Convento de Palmela, liv.156, fl. 25 v. Leitura paleográfica da Mestre Susana Tavares Pedro.

[14] Estevam (1956) 92.
[15] Dias (2002) 20.
[16] Vargas (2005) 35.

Sabonha perdeu importância e o território dividiu-se, com a definição de Alcochete e Aldeia Galega como territórios autónomos administrativamente.

Sob a invocação da Senhora da Atalaia, muitos milagres se têm obtido pela intervenção da Virgem. O mais singular e antigo relato, sucedido no tempo de Filipe II de Castela, então senhor de Portugal, acha-se descrito da forma seguinte:

«No tempo em que Filipe II de Castela era senhor de Portugal, intentou por advertência, que se lhe fez, mandar cortar, naquele sítio, alguns pinheiros para a fábrica dos navios; porque os havia nele não só de muita altura, mas grossura; e com a sua altura, ainda faziam mais alto e agradável aquele lugar. Foram assinalados muitos para o corte, e vindo dali a poucos dias para o executarem, se viram todos tortos e incapazes da serventia, que se pretendia para a fábrica das naus. Também se refere, por constante tradição, que se cortara um daqueles paus somente, dos que se assinalaram, e que deste se fizera um leme para a nau que tinha o título de Nossa Senhora da Atalaia, e que, posto nela, não governava nada. O padre Luís Marques, que foi capelão da Senhora muitos anos, referia que, muitas vezes, a vira com os vestidos orvalhados e molhados: e podem ter-se por verdadeiros estes sucessos, porque suposto outras pessoas o não virem, foi o referido padre, um dos capelães mais devotos, que teve a capela da Senhora. Também se lhe viu breu em o vestido, sinal de que se não descuidava de acudir e ajudar os seus barqueiros, que com devoção a servem; e logo se via concorrerem os devotos, a quem a Senhora havia feito os favores e benefícios, com as dádivas e ofertas em sinal de agradecimento: e assim se vêm nas paredes daquela casa da Senhora muitas memórias de cera, quadros, mortalhas e outras cousas deste argumento, que ofereceram os mesmos – que receberam os benefícios, em sinal e testemunho do seu agradecimento.»¹⁷

Alcochete, pela sua posição geográfica, privilegiada pelo contacto com o estuário do Tejo e sua proximidade a Lisboa, desde cedo direcionou o seu desenvolvimento associado às atividades marítimas, nas mais variadas vertentes dedicadas à exploração dos seus recursos naturais, como forma de subsistência. Tal fez com que, nesta vila ribeirinha, se dinamizassem diversas classes profissionais que, no seu conjunto, se designam de *Marítimos*, destacando-se os salineiros,¹⁸ os *mareantes* e *barqueiros* que asseguravam as cargas, descargas e o transporte de pessoas e produtos de e para a margem norte do rio,¹⁹ os pescadores, além dos *morraceiros* que recolhiam a murraça do rio para alimentar o gado, os carpinteiros navais e calafates.²⁰ A história de Alcochete está, deste modo, inevitavelmente ligada à dependência desta atividade dos marítimos, testemunhada pelos poucos que ainda subsistem nesta atividade atualmente e que lembram a azáfama em volta das inúmeras

[17] Frazão (2006) 118-120.
[18] Segundo Lepierre (1936), citado por Alves (prelo:2), Alcochete “(...) era o centro salineiro mais importante de Portugal.”
[19] Estevam (1959) 57 apud Alves (prelo) 2.

[20] Câmara Municipal de Alcochete (2003). Os Marítimos – vivências de um povo. Alcochete.

embarcações tradicionais – varinos, botes, catraios, faluas e fragatas – que atravessavam a grande bacia do Tejo no “Mar da Palha”. Têm vindo a desaparecer, efetivamente estes profissionais, já que as duas pontes vieram substituir o seu labor. Eram 206 os marítimos de Alcochete registados em 1889, e cerca de 50 “fragateiros” a fazer o tráfego localmente (em 15 embarcações que encostavam à ponte-cais), mais 30 em Lisboa, em meados do século XX.²¹ Esta vivência que se transmitiu entre gerações, apesar de se encontrar em declínio, em termos de atividade efetiva, não se perdeu totalmente²² e mantêm-se fortemente enraizada na memória e no consciente coletivo da comunidade de Alcochete.

A celebração do Círio da Atalaia é a grande Festa dos Marítimos Alcochetanos que se pretende ver perpetuada para as gerações seguintes. Os marítimos passaram uma vida inteira embarcados e foi sempre através deste acesso estratégico ao rio que viram chegar produtos vindos de todo o mundo e os escoavam de uma margem para a outra. De acordo com Alves²³ “É a partir da segunda metade do século XV que Alcochete começa a ganhar relativa importância nacional, com o estabelecimento da linhagem ducal de Beja, onde o Infante D. Fernando (1433-1470), Mestre das Ordens de Santiago e de Cristo, pai do futuro rei de Portugal, D. Manuel I, se assume como figura primordial para o engrandecimento de uma pequena localidade, ainda integrada na antiga Comarca do Ribatejo.”²⁴ Nos séculos seguintes, fruto do seu crescimento, ainda segundo Alves,²⁵ as vilas de Alcochete e Aldeia Galega ganham relevância territorial e autonomia administrativa dos seus territórios, extinguindo-se o antigo concelho de Sabonha, o que resultou nomeadamente na divisão de bens patrimoniais entre ambos os concelhos, que se apartam da seguinte forma:

«(...) a Vila de Alcochete ficava com a igreja de Santa Maria da Sabonha e a administração dela, com todos os ornamentos e cousas que a ela pertenciam; e os moradores de Alcochete largavam e trespassavam todo o direito, posse e propriedade, que sempre tiveram, da ermida de Nossa Senhora da Atalaia e a administração dela. A casa da Confraria de Alcochete, pertença dos círios daquela Vila, ficaria na administração de Aldeia Galega, com a condição dos alcochetanos servirem-se dela durante as romarias.»²⁶

Diz Costa²⁷ que “(...) existiu na Atalaya uma caza pertencente ao Círio d'Alcochete, que pela escriptura de composição de 17 de Novembro de 1533 entre as camaras d'Alcochete e Aldêagallega, ficou a administração da mesma, com a condição de servir-se d'ella o círio d'Alcochete, durante a sua romaria.”, o que levou este último autor a concluir que ficara assim terminada a ligação territorial à ermida, mas ficando também demonstrada a importância do local para a comunidade alcochetana, com o qual esta mantém uma forte ligação emocional, até ao presente.

[21] Câmara Municipal de Alcochete (2003). Os Marítimos – vivências de um povo. Alcochete.
[22] Muitos antigos marítimos preservaram as suas embarcações tradicionais e usam-nas ainda para lazer em passeio, regatas, pesca desportiva ou de subsistência.

[23] Alves (prelo) 3.
[24] Beirante (2004) 62.
[25] Alves (prelo) 3.
[26] Estevam (1956) 43.
[27] Costa (1887) 135 apud Alves (prelo) 3.

No início do Séc. XX, o Círio dos solteiros ainda regressava da Atalaia no domingo à tarde, enquanto o dos casados voltava só na segunda à tarde, mas em 1912, este último passou a voltar na segunda de manhã, refere Dias,²⁸ regressando ambos à vila nessa tarde. Contudo, em data incerta fundiram-se os dois Círios, apesar de se perceber essa divisão, já que, no cortejo, as mulheres solteiras e casadas vão atualmente separadas. Nesse ano ainda, saíram editais da administração concelhia a proibir os desfiles de romeiros nas ruas em Alcochete, mas tal de pouco serviu, pois, “essas ordens foram desrespeitadas andando os festeiros nas ruas com as bandeiras e a dar vivas à Senhora d’Atalaia e dizendo que a festa, para o ano, deverá ser mais bonita ainda (...)”, segundo noticiou um semanário republicano da época.²⁹ Dias³⁰ encontrou ainda referências de autorizações para o Círio vir da Atalaia e percorrer Alcochete, em carros ou a cavalo, com os seus pendões com imagens, nos anos 1920.

MANIFESTAÇÕES ASSOCIADAS, A TRANSMISSÃO, OS AGENTES E OS DETENTORES DA FESTA

Em paralelo com esta celebração de religiosidade popular celebram-se as cerimónias da Páscoa católica, com a qual apresenta aspetos de sincretismo religioso, que abrange a veneração mariana do culto à Nossa Senhora da Atalaia, a quem são cumpridas promessas e prestada grande dedicação votiva – como demonstra a grande coleção do Museu dos Ex-Votos da Atalaia –, ou a deambulação do “Chininá” a tocar pelas ruas pelo meio-dia – reminiscência do toque dos sinos no Sábado da Aleluia pela Ressurreição de Cristo. O Padre Ramiro conta também que

«têm uma coisa que há em muitos sítios, que é a procissão do enterro, na 6ª feira à noite, em que vai Jesus num caixão, o padre e toda a gente vestida de preto, como se fosse um enterro. Não há cânticos, não há nada, só a banda a tocar uma marcha fúnebre, de vez em quando. E é a procissão mais frequentada pelas pessoas da vila. Foi uma procissão (da era pré-conciliar) que acabou depois, em muitas paróquias porque era vista como demasiado tradicionalista, muitas foram transformadas e ali manteve-se e eu mantive. De resto a missa Pascal está cheia - de novos residentes, claro, mas está cheia, mesmo com o PC, que tem lá grande peso ainda.»

Pode ser tida como manifestação associada à celebração do Círio, igualmente a iniciativa da Associação Gilteatro, sediada em Alcochete, de abertura de um curso de Gaita-de-foles, ministrado por uma formadora do Conservatório Superior de Música de Vigo,

[28] Dias (2002) 20.
[29] Jornal O Domingo de 14 de Abril de 1012:3, publicado em Aldeia Galega.

[30] Dias (2002) 21.

Galiza, já que a região tem tradição viva desse instrumento, representada pelos velhos gaiteiros que tocam nas festas dos Círios e do Barrete Verde, e que estão presentes nesta escola para transmitirem os seus conhecimentos tradicionais, de modo a impedir que também este conhecimento tradicional se perca.³¹

Ao Círio dos Marítimos de Alcochete interligam-se igualmente diversos tipos de bens do património cultural móvel, como a cruz do festeiro e a cruz do Guião de prata, as medalhas do festeiro, festeira, juiz, juíza e romeiros que cumprem promessas, o Guião do Círio e as bandeiras dos devotos. Também ligado ao mesmo Círio como património imóvel está o Santuário da Nossa Senhora da Atalaia, que inclui a Igreja desta localidade, três cruzeiros, as Casas dos Círios (da Azóia, da Quinta do Anjo, da Carregueira e do Círio Novo) e uma “Fonte Santa”, com lendárias capacidades curativas, no topo de uma aroeira (árvore sagrada que produz incenso) e registada desde o séc. XVIII.³² A inventariação, conservação e salvaguarda destes bens culturais é integrante da preservação da memória coletiva local, embora seja frequente que esses processos de patrimonialização sejam disputados e se confrontem com outras estratégias paralelas, vindas de entidades oficiais, nacionais e internacionais, nem sempre mais eficazes como as primeiras, como explicaram Stefano, Davis & Corsane³³ A antropologia tem na última década, desenvolvido os chamados “Estudos críticos do património”, que colocam o património cultural num contexto mais alargado de processos (culturais, religiosos, económicos, sociais e políticos), com foco nas dinâmicas da patrimonialização, nas políticas da cultura, nos discursos economicistas da cultura pelo mercado e turismo, nos regimes do património cultural e nos discursos autorizados do sobre o assunto, preocupando-se com os modos como as pessoas vivem com o património cultural, como o reclamam ou como o constroem e gerem no presente, numa abordagem interseccional no espaço-tempo e independentemente dos debates da autenticidade.³⁴

O estado de transmissão desta manifestação cultural encontra-se ativo e em continuidades, desde o Séc. XVI. Não apenas os mais diretamente empenhados na organização do Círio, como aqueles que nele participam como romeiros, até aos que se limitam a assistir, sejam residentes do núcleo antigo de Alcochete (tidos como os verdadeiros «Alcochetanos»), ou novos residentes concelhios («Alcochetenses») ou sejam convidados de outras freguesias vizinhas ou até mesmo vindo de longe (ali designados de «forasteiros»), todos se integram na festa ao longo dos quatro dias e contribuem para a perpetuar. Como é natural, os primeiros serão transmissores privilegiados, porque estão ou já estiveram mais envolvidos com a festa. Contudo, os descendentes dos alcochetanos(enses) bem como os que saíram da vila, mas que lá foram socializados, estão familiarizados com a festa e con-

tinuam a celebrá-la com os parentes e amigos com quem mantêm laços de proximidade afetiva e são, por isso igualmente agentes de transmissão. Mesmo que não regressem para a vivenciar presencialmente, só pelo facto de a mencionarem a outros, ajuda a mantê-la viva na memória coletiva mais alargada.

O festeiro ser filho de um marítimo e a escolha de um juiz e juíza jovens indiciam a preocupação pela transmissão desta tradição cultural para as gerações mais jovens. Igualmente a montaria dos burros pelas jovens alcochetanas, exibindo-as evoca a apresentação das jovens casadoiras à comunidade, para promoção de eventuais futuros enlacs, potenciar os matrimónios, a fertilidade, a reposição de gerações e revela a mesma preocupação. Finalmente a passagem do testemunho mediante a arrematação das fogaças e das bandeiras que são guardadas em casa “a crédito” durante um ano e são pagas só no ano seguinte, garantem não só o financiamento necessário como a continuidade da festa.

A transmissão dos saberes ligados ao Círio dos Marítimos é sobretudo realizada por via oral e mimética. É mediante diálogos informais em contexto privado ou público, que é feita a troca de informação entre organizadores – festeiras(os) e entre quem tenha um papel mais ativo na preparação e realização do evento e todos os elementos a ele associados, que os conhecimentos relacionados com todos os detalhes do Círio são passados de um ano para o outro. A experiência é também transmitida através da observação e imitação dos modos de fazer, durante momentos de socialização vários, quer no seio intrafamiliar, de pais para filhos, quer intracomunitário, nomeadamente, no assumir de papéis e funções específicas nas festividades, especialmente, nos de maior protagonismo.

Os detentores dos direitos culturais coletivos respeitantes à realização do Círio da Atalaia são, assim, os marítimos, pescadores ou seus descendentes diretos, bem como a comunidade de residentes da vila de Alcochete.

Quanto aos agentes mais diretamente envolvidos nesta manifestação cultural, o facto de o festeiro ser filho de um marítimo (ou de um pescador, atualmente) e este último escolher um juiz e uma juíza ainda muito jovens indicia a preocupação pela transmissão desta tradição cultural para as gerações seguintes. A indicação do nome do festeiro, juiz e juíza do ano seguinte no final de cada festa, delega ciclicamente a responsabilidade da sua continuidade.

A CMA tem prestado ao Círio dos Marítimos de Alcochete uma atenção especial, especialmente desde 1988, data de abertura do núcleo sede do museu municipal, com uma pequena mostra sobre a festa do Círio, apostando na sua afirmação como tradição associada à identidade concelhia, integrando-a entre os bens culturais de interesse cultural a valorizar, salvaguardar e vivificar.

[31] Ver Alves (2016).
[32] Ver SIPA em: http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=4663.

[33] Stefano; Davis & Corsane (2012).
[34] Saleminck (2021).

CONCLUSÃO

O estudo versa sobre uma manifestação da religiosidade popular portuguesa que tem em comum com tantas outras o facto de ser um culto mariano de ampla expressão no país, em que se misturam nos rituais elementos sagrados e profanos, simultaneamente. Tem, contudo, um carácter único, dado que só este Círio à Atalaia é feito na Páscoa e só esta festa tem um desfile de burros – espécie atualmente em extinção. Durante os quatro dias festivos, há uma romaria ao santuário para se cumprirem promessas, há velas (Círios), ex-votos, missa e sermão encomendado. Mas há igualmente um conjunto de elementos de forte carácter pagão, como o culto à Primavera, a renovação de um novo ciclo do calendário e uma evocação à fertilidade, porquanto envolve um cortejo de burros montados pelas raparigas solteiras e mulheres casadas (o ponto alto da festa) ostentando medalhas de elaborada confeção, depois de terem sido chamadas pelo “chininá”, uma parelha composta por um gaiteiro de foles e um tocador de “caixa”, há um leilão de bandeiras e doces (as fogaças) em frente da Igreja, em paralelo com almoços e jantares de convívio, bem como uma pernoita comunitária. O cumprimento de promessas coletivas parece reforçar a aliança de um povo e o que se celebra é efetivamente a vida de um grupo. A fórmula de culto à Atalaia por ser arcaica, não deixa de ser atual pois, no presente, o sentimento e as práticas religiosas escapam em certa medida às instituições estabelecidas, como reguladoras ou mediadoras da espiritualidade. Estas ficam à margem e são substituídas por autoridades populares como as simbolicamente representadas pelos festeiros e juízes. O culto autofinancia-se, autonomiza-se e organiza-se localmente integrando elementos sagrados e da religiosidade oficial em sincretismo com profanos, resistindo, adaptando-se continuamente, até aos tempos modernos. Sobretudo, a festa serve para dar alento para reiniciar um novo ciclo anual.

Todos estes elementos têm sofrido mudanças e oscilações ao longo dos séculos, mas a preocupação com a sua preservação, a vivificação crescente que esta manifestação cultural e religiosa apresenta nos últimos anos e o esforço que existe em perpetuá-la, traduzem uma vontade de celebração festiva do passado, do presente e o desejo de continuidade de uma identidade no futuro do coletivo alcochetano. É por isso parte fundamental do património cultural imaterial (com diversos elementos materiais também incluídos) integrante no sentimento de pertença identitário daquela comunidade.

REFERÊNCIAS

Alves, Marto (prelo). **O Círio dos Marítimos de Alcochete**. Câmara Municipal de Alcochete.

Alves, Marto (2016). *Círio dos Marítimos de Alcochete*. <https://prezi.com/k-oflbjkbcl/cirio-dos-maritimos-de-alcochete/>

Bortolotto Chiara (dir.) (2011). *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Maison des Sciences de l'Homme.

Behr, H., Roesch, F. (2010). Comparing 'Systems' and 'Cultures': Between Universalities, Imperialism, and Indigenosity. In Lauth, HJ. (eds) Vergleichende Regierungslehre. VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92357-4_3

Câmara Municipal de Alcochete (2003). *Os Marítimos – vivências de um povo*. Câmara Municipal de Alcochete.

Costa, Manuel Frederico Ribeiro da (2007). *Narrativa Histórica da Imagem de Nossa Senhora de Atalaia que se venera na capela sita no monte d'Atalaia do Concelho de Aldeia Gallega do Ribatejo*. (fac-símile Lisboa: Typ. Henrique Zeferino (1887). Câmara Municipal de Montijo.

Dias, Mário Balseiro (2002). *Círio dos Marítimos de Alcochete*, Alcochete: Câmara Municipal de Alcochete.

Duarte, Ana et. al. (1997). *Festas, Feiras e Romarias. Percursos na Costa Azul*. Região de Turismo de Setúbal: Costa Azul.

Espírito Santo, Moisés (1984). *A Religião Popular Portuguesa*. Regras do Jogo.

Estevam, José (1956). *Anais de Alcochete: dados históricos desde o século XIII*. Edição de Couto Martins.

Frazão, Fernanda (2006). *Passinhos de Nossa Senhora – Lendário Mariano*. Apenas Livros.

Lepierre, Charles (1936). *A Indústria do Sal em Portugal*. Universidade Técnica de Lisboa.

Marques, Luís (2000) [1996]. *Tradições Religiosas entre o Tejo e o Sado: os círios do santuário da Atalaia*. Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, UNL.

Pereira, Pedro (2022). "Maria: Aproximações antropológicas ao culto mariano em Portugal". In *O culto de Nossa Senhora da Nazaré-Perpetiva Multidisciplinar* (165-177). Universidade Católica Editora.

Pimentel, Alberto [1908] (1942). *Portugal Pitoresco Ilustrado – a Extremadura portuguesa*. "Daqui...Fala o Ribatejo", Vol I.

Salemink, Oscar (2021). "Anthropologies of Cultural Heritage" (409-427). In Lene Pedersen, Lisa Cligget. *The SAGE Handbook of cultural anthropology*. AGE Handbook of the Social Sciences.

Sissons, Jeffrey (1993). The Systematisation of Tradition: Maori Culture as a Strategic Resource, *64*(2), pp. 97-116.

Stefano, Michelle L., Davis, Peter, Corsane, Gerard (2012). *Safeguarding Intangible Cultural Heritage*, Bydell & Brewer.

Vargas, José Manuel (2005). *Sabonha e S. Francisco*. Câmara Municipal de Alcochete.

Vasconcelos, João et.al. (1996). *Romarias: Um inventário dos santuários de Portugal*. Olhapim.

¿REVOLUCIÓN SOCIALISTA O RELIGIÓN POPULAR?: EL CASO DE CUBA.

Moisés Mayán-Fernández

[01] Orozco y Bolívar
(1998) 480.

INTRODUCCIÓN

Aseverar que el movimiento insurreccional que triunfa en Cuba en enero de 1959 posee, entre sus elementos constitutivos un notable componente religioso, de seguro no contaría con el respaldo de la comunidad científica local. De hecho, una afirmación como la anterior, podría configurar un inusitado bloque de opinión entre facciones tradicionalmente escindidas dentro del paisaje sociopolítico generado por la Revolución. Los viejos militantes comunistas, portadores de un adoctrinamiento de manual a la usanza soviética y herederos de un férreo sectarismo ideológico, seguirían aduciendo que la religión es un vestigio colonial, un enfoque oscurantista y acientífico de la historia que debe superarse. Por lo tanto, una Revolución como la cubana con su concepción materialista del universo, no debería en modo alguno vincularse a formas anticuadas de interpretación de la realidad como las inherentes al hecho religioso.

Los creyentes que asistieron al desplazamiento de la vida religiosa a las periferias sociales, donde quedaban aislados de los nuevos núcleos productores de sentido, calificarían como blasfemia cualquier connotación espiritual atribuida al proceso revolucionario y a su liderazgo. Esta tendencia desde sus voceros más racionales, no vacilaría en describir a la Revolución como marcadamente anticlerical, al punto de implementar un secularismo tajante y un ateísmo incisivo. Desde posturas limítrofes al fanatismo más exaltado, la Revolución reproduciría los arquetipos bíblicos de un sistema infernal y persecutor, mientras su jefe máximo personificaría a un completo engendro de Satanás.⁰¹ No obstante, lo que en verdad resulta significativo es que tanto la militancia partidista como la avanzadilla teológica coincidirían en buena medida en la desacralización absoluta del proyecto social, negando cualquier incorporación sobrenatural a la fenomenología revolucionaria.

Hacer reflotar esas aristas sumergidas de la historia – además del riesgo apreciable que entraña –, comprende forzosamente la elaboración de un correlato de los hechos, que como cabría suponer no armonizaría con las versiones oficiales ya socializadas, e incluso con otras más audaces, escritas casi siempre desde el exilio. El objetivo general que plantea esta investigación consiste en revelar la presencia de una matriz religiosa de orientación fundamentalmente judeo-cristiana en el programa insurreccional cubano que surge en la década del cincuenta, hasta su consolidación en el poder. Para la consecución de dicho

objetivo se bosqueja un riguroso escrutinio de las fuentes bibliográficas disponibles, tanto de aquellas divulgadas por autores residentes en la isla, a las cuales se les imputa en algunos casos la persistencia de un sesgo hagiográfico y justificativo, como también, de las producciones de quienes desde las butacas del exilio critican ácidamente cualquier gesto de la dirigencia del país.

La naturaleza antagónica de las revisiones documentales sobre la Revolución cubana que pretenden ser exhaustivas, comportan una cuidadosa triangulación de fuentes con el propósito manifiesto de tributar a la imparcialidad científica.⁰² Este artículo propone un breve análisis comparativo entre la versión hegemónica de la historia promocionada durante más de seis décadas por la maquinaria propagandística del régimen, y estas visiones alternativas, que tampoco logran comulgar complementemente con esa opción que los cubanólogos⁰³ definen como la “otra historia”. Luego de exteriorizar los aspectos teóricos cardinales de estas dos recomposiciones narrativas de la Revolución, se compartirán las pautas para fomentar el debate que debe haber incitado la lectura del texto y se procederá a comunicar las conclusiones que hemos conseguido formular.

REVOLUCIONARIO, MARXISTA Y ATEO

En una entrevista realizada en 2002 Fidel Castro afirmaba que no conocía a Dios frente al periodista español, nacionalizado en México, Joaquín López-Dóriga. Los argumentos que sostenían un criterio tan categórico se presentaban sin embargo como bastante básicos y rebatibles. Los jesuitas que habían tenido a su cargo la formación escolar del joven, no le instruyeron para desarrollar una creencia genuina en la divinidad, por el contrario, lo presionaban con la inminencia del infierno, que según Fidel constituía el epicentro de un método de enseñanza signado por el dogma. ¿Pero cuándo el “pichón de jesuita” se transformó definitivamente en un rebelde furibundo, marxista convencido y ateo incorregible? ¿En qué momento la triunfante Revolución ordenó el repliegue de las religiones tradicionales para resignificar el espacio de encuentro social y disponer el advenimiento del “hombre nuevo”?

Un dato que ha pasado inadvertido para los historiadores de la religión, apunta a la letra del texto de la conocida como Ley Fundamental de la República, que sería promulgada el 7 de febrero de 1959. En el itinerario jurídico de la nación por vez primera se omitía de forma deliberada durante la redacción de la carta magna, la partícula *Dios*. Los barbudos, aclamados como héroes románticos por el júbilo popular, no necesitaban invocar el favor de Dios para desplegar con éxito la plataforma legal que se encargaría de

[02] El dilema bibliográfico propio de los estudios sobre Revolución, ha sido abordado desde las relaciones entre Iglesia y Estado por Alba Silot (2016).

[03] Byrne (2005).

regular el funcionamiento de los órganos del Estado, los rebeldes y su invicto comandante se instalaban cómodamente más allá del bien y del mal. Por supuesto, la euforia colectiva que emanaba de la interrupción de la dictadura de Fulgencio Batista, fomentaba posturas acríicas e ingenuas que impidieron la reflexión aguda sobre los sucesos que evolucionaban en medio de un apresuramiento insano.⁰⁴

El 8 de mayo de 1960, mientras Blas Roca Calderío, Secretario General del Partido Socialista Popular (PSP) se encontraba reunido con Nikita Krushev en Moscú, el mundo despertó con la noticia de que Cuba y la Unión Soviética restablecían sus nexos diplomáticos, disueltos en 1953.⁰⁵ A tan significativa aproximación estratégica contribuía la designación para importantes cargos en el gobierno revolucionario de cuadros del PSP que habían desempeñado funciones muy discretas durante la etapa de lucha insurreccional. Esta predisposición al socialismo que comenzó a advertirse en el aparato ideológico de la Revolución, caracterizado hasta entonces por un ampuloso repertorio de eufemismos (verde como las palmas, humanista, patriótica, democrática, de liberación nacional y agraria), fue denunciada con resquemor por figuras muy cercanas al líder rebelde como el presidente Manuel Urrutia Lleó, el comandante Hubert Matos, o el jefe de la Fuerza Área, Pedro Luis Díaz Lanz.

En medio de una creciente escalada de tensiones donde la sospecha de que la Revolución pudiera teñirse con los matices encarnados del comunismo, emergía como tema de cada tertulia, los obispos socializaron con fecha 7 de agosto de 1960 su *Carta pastoral colectiva del episcopado cubano*. Sin ambigüedades de ninguna índole, los jerarcas del catolicismo insular declaraban explícitamente que la iglesia “no está, ni estará jamás con el comunismo”, y que el pueblo, de abrumadora mayoría católica, solo mediante el engaño o la coerción secundaria a un régimen comunista. Para el gobierno, la difusión de esta pastoral fue entendida como un enfrentamiento directo del clero, el pistoletazo que certificaba la iniciación pública de las hostilidades entre Iglesia y Estado.⁰⁶

Aunque todos estos forcejeos pueden ser considerados como antecedentes en el desgastante periodo de rivalidades donde las iglesias cristianas y el gobierno pugnarían por el corazón del pueblo, lo peor estaba aún por producirse pues 1961 sería catalogado como “el año duro”.⁰⁷ El 3 de enero, como reacción no solo a la restitución de los lazos de cooperación entre cubanos y soviéticos, sino también en respuesta a las nacionalizaciones de lucrativas compañías norteamericanas, los Estados Unidos interrumpen sus relaciones diplomáticas con Cuba. Esta repentina disolución, devendría en un severo trauma institucional para el protestantismo asentado en la isla, casi por completo de procedencia norteamericana. Los líderes extranjeros y misioneros que laboraban en Cuba fueron impelidos por las autoridades a abandonar el país, mientras cesaban las fuentes de

[04] Suárez (2011) 91.

[05] Torres Ramírez (1971) 30.

[06] Castro Figueroa (2012) 29.

[07] Gómez de Cádiz (2015)

financiamiento y la asistencia administrativa que las iglesias madres en los Estados Unidos tributaban a sus homólogos criollas.

Precisamente el 16 de abril de ese año durante el sepelio de las víctimas de los bombardeos aéreos previos a la invasión de Playa Girón, Fidel revela en la concurrida esquina capitalina de 23 y 12, lo que era ya un secreto a voces tras los bastidores de las medidas democráticas: el carácter socialista de la Revolución. Las ambivalencias y los eufemismos se disiparon ante la potente voz del comandante guerrillero, que convidaba a la multitud congregada a defender con sus fusiles una Revolución socialista construida en las propias narices de los señores imperialistas. A este esperado develamiento, se sumó en el mes de diciembre la oficialización del marxismo-leninismo como filosofía de Estado, que se iría implementado paulatinamente hasta confinar por completo cualquier otra cosmovisión que pudiera oponer resistencia a la propagación del ateísmo científico.

En el ámbito educativo, la afectación a los planteles religiosos se había producido desde el propio febrero de 1959, cuando la Ley Once invalidó todos los títulos universitarios emitidos por instituciones privadas a partir del 30 de noviembre de 1956. Egresados de centros de estudio como la Universidad Católica Santo Tomás de Villanueva, el Colegio Candler, La Salle y La Masónica fueron seriamente dañados por una medida que a todas luces parecía arbitraria en extremo. No obstante, el golpe de gracia al sistema de educacional gestionado por organizaciones religiosas, se produjo el 6 de junio de 1961 con la Ley General de Nacionalización de la Enseñanza. Las iglesias no solo perdieron la posibilidad de educar a los hijos de sus miembros y a parte del pueblo de Cuba que reconocía las bondades de la moralidad cristiana, sino que la infraestructura empleada en labores docentes también sería confiscada.

El 18 de septiembre, el periódico guatemalteco *Prensa Libre* anunciaba en su portada el siguiente titular: “Expulsan de Cuba a 136 sacerdotes”, 45 de ellos eran cubanos. En 1963 la revista *Cuba Socialista* acogía en sus páginas el artículo “La lucha ideológica contra las sectas religiosas”, de la autoría de Blas Roca Calderío. Como consecuencia de este documento preliminar, la Editora Política editó el volumen *Sectas religiosas*, una suerte de manual de combate que se empleaba como libro de texto en las Escuelas del Partido. A fines de la década del sesenta y en busca del necesario soporte bibliográfico que auxiliara al gobierno para refutar los argumentos de la religión más allá de los manuales soviéticos, se publicó *La verdad sobre la secta de los Testigos de Jehová* como corolario de un minucioso trabajo de campo desplegado en el oriente del país.

El carácter obligatorio del cumplimiento del Servicio Militar fue decretado el 26 de julio de 1963 a través de la Ley 1129, así que los jóvenes cristianos que arribaban a los 18 años, en la mayoría de los casos no tenían más alternativa que cumplir en un calabozo los tres años correspondientes a esta fase de preparación, o vincularse a trabajos agrícolas o de construcción. Entre 1965 y 1968 se instituyeron las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP) donde fueron recluidos miles de jóvenes, quienes debido a sus creencias religiosas se negaban a portar armas, venerar los símbolos patrios y participar

activamente en la defensa de la patria. Junto a los objetores de conciencia, también sufrieron confinamiento los homosexuales, los *hippies*, y aquellos que no estaban capacitados para operar la sofisticada tecnología militar que la URSS había donado a las recién creadas Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR). Aunque las UMAP no fueron ni campos de concentración al estilo nazi, ni *gulags* caribeños⁰⁸ como pretenden hacer ver algunos autores tendientes a la hiperbolización, lo cierto es que tampoco responden a la idea edulcorada de inocuos centros de reeducación que han querido vender los cronistas del régimen.

Lo ineludible fue que la religión comenzó a ser desacreditada no solo desde los medios de difusión masivos, también desde esa plataforma de legitimación social que eran los discursos de Fidel. Mientras el clero católico era acusado de reaccionario y criticado fuertemente por aliarse a las elites económicas, el protestantismo era tildado de pronorteamericano y, por lo tanto, de eficaz instrumento de penetración ideológica al servicio de los imperialistas. Las iglesias perdieron sus espacios habituales en la radio y la televisión, fueron prohibidas las reuniones fuera de los templos y capillas, así como las procesiones de santos y vírgenes. Realizar proselitismo, portar públicamente la Biblia, imprimir y divulgar literatura religiosa, comenzaron a ser considerados episodios de desobediencia civil que podían ser penalizados por la ley.

Profesar una religión se tornaba motivo invalidante para matricular en carreras universitarias como Periodismo, Historia, Filosofía o Ciencias Políticas. Los creyentes no podían aspirar a cargos de dirección en sus centros de trabajo, ni a los puestos mejor renumerados o aquellas plazas que exigían determinado grado de especialización. Los Comités de Defensa de la Revolución (CDR), una organización de masas a nivel de barrio, se transformaron vertiginosamente en émulos de las iglesias, en cuanto a crecimiento numérico y representatividad social.⁰⁹ Mientras las denominaciones religiosas perdían sus esferas de influencia, y por lo tanto decaía su popularidad, ser revolucionario era algo así como estar a la moda, y reconocerse ateo se volvió un indicador de distinción intelectual.

En 1976 el Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido aludía explícitamente a la necesidad de erradicar la creencia en lo sobrenatural junto a cualquier reducto de ideario religioso colectivo, con el propósito declarado de progresar en la construcción del socialismo. A mediados de la década de los 80, el propio Fidel que había rubricado la frase “no le decimos al pueblo: ¡cree! Le decimos: ¡lee!”, reconocía en entrevista con el teólogo brasileño Frei Betto, la existencia de cierta “discriminación sutil” hacia los cristianos.¹⁰ Lo apuntado en este epígrafe podría corresponderse en un alto porcentaje con las versiones difundidas por los historiadores y académicos cubanos, que materializan su quehacer investigativo bajo la tutela de las instituciones forjadas en el crisol de la Revolución, sin embargo, como se podrá constatar en lo adelante, no es esta la única traducción posible de los hechos.

[08] Ros (2004).

[09] Gómez de Cádiz (2015) 46.0.

[10] Castro (1985) 249.

OBRA EVANGÉLICA Y NACIONALISMO MESIÁNICO

La imagen del arzobispo de Santiago de Cuba, Enrique Pérez Serantes gritando el nombre de Fidel en las inmediaciones de la Sierra Maestra después del fallido ataque al Cuartel Moncada, resulta todavía hoy, setenta años después, un tanto quimérica.¹¹ ¿Qué hacía el purpurado español recorriendo sin resuello bosques y montañas – tal y como lo describía el *Diario de la Marina* – en procura del joven rebelde? ¿Porqué la comunidad adventista asentada en las serranías del Oriente de Cuba se convirtió en un apoyo logístico indispensable para las columnas guerrilleras que operaban en la zona?¹² ¿Porqué grupos de creyentes que se anunciaban como apolíticos y antibelicistas resolvieron colaborar – aún a riesgo de sus propias vidas – con un movimiento cuyo único proyecto emancipador era la lucha armada?

¿Porqué los soldados del Ejército Rebelde exhibían orgullosamente accesorios que daban prueba de su religiosidad como crucifijos, estampas de la Patrona de Cuba y rosarios de semillas de Santa Juana? ¿Porqué Fidel usaba una cadena con una cruz como parte integral de su indumentaria de campaña?¹³ ¿Porqué solicitaba capellanes que ejercieran funciones de acompañamiento pastoral entre los miembros de la guerrilla?¹⁴ ¿Porqué Guillermo Sardiñas, el sacerdote que vistiendo sotana verde olivo alcanzó los galones de comandante, atestiguaba que Fidel y sus compañeros eran católicos y no marxistas?¹⁵ ¿Porqué otro de los capellanes que asistía a los alzados, Lucas Iruretagoyena confirmó a Ignacio Biaín – director de la revista franciscana *La Quincena* –, que una vez en la Sierra dispuso de las facilidades requeridas para el cumplimiento de sus oficios, además, todos los integrantes de la tropa dejaban traslucir un apreciable espíritu cristiano?¹⁶

He aquí un burbujeante reservorio de preguntas de investigación que podrían cautivar a más de un doctorando, tanto dentro como fuera de la isla. Este breve esbozo sintetiza el planteamiento de un problema que zarandea las bases de lo expuesto en el anterior apartado. El incólume perfil del marxista ateo que no conoce a Dios se columpia en una tensa cuerda de ambigüedad y resurge la imagen del pupilo de los claustros católicos, el mismo que después del Moncada permaneció dos horas de rodillas ante el padre Berceda, uno de sus preceptores en el Colegio de Belén.¹⁷ ¿Porqué tantos jóvenes cristianos, católicos y protestantes, se añadieron a la causa revolucionaria? Frank País García, no solo fue nombrado Jefe de Acción y Sabotaje del Movimiento 26 de Julio¹⁸, también era el líder de la juventud bautista de Oriente. José Antonio Echeverría, además de presidente de la

[11] Uría (2011) 153.
[12] Gómez de Cádiz (2015).
[13] Castro (1985) 194.
[14] Orozco y Bolívar (1998) 341.
[15] Cardenal (1977) 107.

[16] López de Rego (2021) 107.
[17] Moro y Larrúa (2013).

[18] Organización política fundada en 1955 – en alusión a la fecha del ataque al Moncada –, cuya principal misión consistía en combatir a las fuerzas de Fulgencio Batista.

Federación Estudiantil Universitaria (FEU) era un católico practicante que optó por confesarse y recibir la comunión minutos antes de atacar el Palacio Presidencial.

El Templo de Nuestra Señora de la Caridad en La Habana prácticamente fungió como centro de conspiraciones revolucionarias, pues en su interior se almacenaron armas, víveres, medicamentos y uniformes, también varios miembros destacados del Movimiento 26 de Julio, como Marcelo Pla, Delio Gómez Ochoa y David Salvador Echemendía, encontraron albergue y refugio en sus instalaciones. Dos obispos del Occidente del país manifestaban sus preferencias por el pujante movimiento revolucionario, monseñor Alberto Martín Villaverde, a cargo de la diócesis de Matanzas, y Evelio Díaz, responsable del Obispado de Pinar del Río. La sucesión de preguntas de investigación podría continuar un par de páginas más. ¿Porqué la principal institución del adventismo en Cuba el Colegio de Las Antillas, fue empleada durante la batalla de Santa Clara como sede de apoyo logístico por la Columna No. 8 Ciro Redondo liderada por el *Che* Guevara? La alimentación de los combatientes, la atención de los heridos y la producción de pasquines y volantes, corrieron a la cuenta del personal del Colegio y de su director, el pastor Walton J. Brown.¹⁹ ¿Porqué la historia oficial ha desterrado de sus anales una colaboración que pudo decidir el curso de la guerra?

¿Porqué casi siempre entre la toma de un importante punto estratégico y el Ejército Rebelde se insertaba la negociación de un clérigo? En octubre de 1958, la columna N.º 2 Antonio Maceo, recibió un apoyo decisivo del párroco Modesto Amo durante la batalla de Yaguajay en la región central del país. El reverendo Florentino Villanueva, quien laboraba como coadjutor de Meneses tuvo a su cargo junto al ya mencionado Modesto Amo, la tarea de pactar la rendición del Escuadrón 37 de Yaguajay con más de 350 efectivos y liderado por Alfredo Abón Lee a quien apodaban “el capitán chino”.²⁰

Cuando Fulgencio Batista empaca cien millones de dólares y huye hacia República Dominicana el 1 de enero de 1959, los barbudos – como eran conocidos popularmente los luchadores rebeldes –, descienden de la Sierra y en su primer acto público, el arzobispo Pérez Serantes no solo acompaña a Fidel en la tribuna, también hace uso de la palabra, mientras su pastoral del 3 de enero de 1959 bajo el título “Vida Nueva”, contiene “encendidas alabanzas a la Revolución”.²¹ En el viaje de la Caravana de la libertad que trasladaría a los revolucionarios victoriosos hacia la capital, tomaron por el camino viejo que conduce al Santuario del Cobre para hacer una parada obligatoria en el sitio donde se reverencia a la Virgen de la Caridad.

Durante el discurso de Fidel el 8 de enero en el Cuartel Militar de Columbia, lo escoltaban en la tribuna el reverendo Raúl Fernández Ceballos de la Iglesia Presbiteriana y el obispo Alexander Hugh Blankingship de la Iglesia Episcopal. En aquel ambiente casi místico, donde se inhalaba la atmósfera de las concentraciones religiosas, una paloma desorientada por la potente luz de los reflectores se posó en el hombro del comandante en jefe.

[19] Brown (1990) 83-85.
[20] Moro y Larrúa (2012).

[21] Uría (2011) 262-263.

Al sonido de las sirenas de las fábricas y al repiqueteo de las campanas de las iglesias, se añadió la voz de la multitud que coreaba “Fidel, Fidel, Fidel”. A los cristianos la escena les evocaba el descenso del Espíritu Santo sobre Jesús en las aguas del Jordán, mientras para los iniciados en las religiones afrocubanas era una señal de Obatalá, el *orisha* mayor al que conciernen todos los números 8 y sus múltiplos.²² Mientras el pueblo capitalino aclamaba a Fidel y a los rebeldes, cientos de jóvenes que se encontraban participando de una Convención de las Asambleas de Dios en Infanta, organizaron una marcha por la paz, a la que se fueron sumando miles de miembros de otras denominaciones. Salieron del parque La Normal en la propia calle Infanta, doblaron a la derecha por Carlos III hasta el Parque de la Fraternidad, mientras daban gracias a Dios por el cese de los conflictos bélicos.

No se debe soslayar tampoco, el hecho de que Fidel entra a La Habana precisamente cuando cumpliría 33 años, la misma edad que la tradición católica le atribuye al Cristo crucificado. El paquete de medidas que comienzan a implementarse una vez transpuestos los umbrales del triunfo, apunta a la agenda política de un socialcristianismo, a esa “obra evangélica” a la que se refería Frei Betto. La Reforma Agraria reasigna la propiedad de las tierras a quienes las cultivaban, a campesinos y aparceros que padecían la explotación en vastos latifundios norteamericanos. La educación y la salud se decretan como gratuitas y universales, y casi 70 cuarteles y fortalezas empleados por la tiranía batistiana serían reconvertidos en escuelas.

Las playas se abrieron al disfrute público. El arte y el deporte dejaron de ser patrimonio de las elites para convertirse en un derecho del pueblo. Los alquileres de las viviendas y los precios de los medicamentos sufrieron drásticas rebajas. Se eliminó cualquier asomo de discriminación por raza, sexo o clase social. Se prohibieron los juegos de azar, el consumo y venta de drogas, la prostitución, el proxenetismo y una serie de lacras sociales que carcomían a la República. El Conjunto de Instituciones Católicas adoptó la iniciativa de publicar un manifiesto donde mostraba su conformidad con las medidas revolucionarias, y la Juventud Obrera Católica (JOC) en documento similar, alegaba que setecientos mil jóvenes depositaban en la Revolución la esperanza de cumplir sus más altos ideales.

Durante los días 28 y 29 de noviembre de 1959 tuvo lugar en La Habana el I Congreso Nacional Católico, y Fidel no solo asistió a este evento, también ofreció el avión presidencial para trasladar desde Santiago de Cuba a la Virgen de la Caridad del Cobre. El Congreso se efectuó a pesar de la campaña orquestada por el PSP que desaprobaba la asamblea al catalogarla como una maniobra de la burguesía para mantener a salvo sus intereses.²³ Llama poderosamente la atención el hecho de que, en ningún gobierno anterior en la historia de Cuba, hubo tal presencia de católicos en cargos y responsabilidades significativas como en el instituido en 1959. Un laico católico como Antonio Jorge fue nombrado para conducir los Asuntos Económicos del Ministerio de Hacienda, mientras José M. Illán González y el notable intelectual Andrés Valdespino – ambos católicos – fueron comisionados en las subsecretarías de esa sección específica del gabinete.²⁴

[22] Orozco y Bolívar (1998) 478

[23] Uría (2011) 342.

[24] Ramos (1986) 519

¿Armonizan estas valoraciones con la construcción pública de un personaje rebelde y anticlerical por antonomasia? ¿Estamos en presencia de contradicciones dialécticas que no han atravesado las tensiones exigidas para transformarse cualitativamente y, por lo tanto, devienen en vacíos epistémicos? ¿Porqué la historia de la Revolución cubana se revela como un sumario de hechos arbitrariamente seleccionados e interpretados en función de la ideología dominante? ¿Porqué se descarta el componente religioso en la vertebración de las narrativas que han acompañado el trayecto de este proyecto social desde sus mismos gérmenes?

CONCLUSIONES

A un pueblo tan creyente como crédulo solo se le persuade con una nueva forma de religiosidad. Se parte entonces de símbolos instaurados en el imaginario por la cultura judeo-cristiana, para torcerlos y sincretizarlos hasta reconfigurar otra identidad. La Revolución es trocada en religión, tomando en cuenta como enfatizaba Fidel, que Jesús no fue únicamente un revolucionario cabal, sino también el primer comunista de la historia.²⁵ El Partido Comunista de Cuba (PCC), único órgano político en el homogéneo panorama ideológico nacional, funcionaría a manera de iglesia. Fidel, su hermano Raúl y el Che Guevara integrarían una particularísima trinidad, donde como se puede conjeturar, todo el poder real provendrá del creador y padre de la Revolución. Como otra religión del libro, el proceso encontraría su plataforma programática en *La historia me absolverá*, alegato de autodefensa de Fidel escrito desde la cárcel con zumo de limón y extraído de forma clandestina para su distribución entre los adeptos.

A esta publicación inicial, proseguiría el *Manifiesto de la Sierra Maestra*, y luego la colección de discursos del líder máximo, pues “el verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros”.²⁶ Los altares se elevarían desde cada plaza donde la voz de Fidel pulverizaba los reductos del colonialismo, y con un arrojo a toda prueba, hacía estremecer al imperialismo norteamericano. Las procesiones se equipararían a los multitudinarios desfiles, actos de reafirmación revolucionaria y tribunas abiertas. Los antiguos colegios religiosos, las calles, los parques y las fábricas arrebatadas a los capitalistas serían rebautizados con los nombres de los caídos en la lucha, santos emergentes que habían derramado su sangre para materializar el ideal de soberanía nacional.

La “semana de la victoria” desplazaría a la semana santa, en conmemoración al épico triunfo del pueblo de Cuba durante la invasión a Playa Girón, enaltecido como “la primera derrota del imperialismo en América”. Las navidades quedarían relegadas al olvido y en su lugar se celebraría el 1 de enero, fecha esplendorosa que inauguraba el renacer del país, “día sagrado en el que los orishas marcaron el curso de la historia”,²⁷ cuando el pueblo elegido tomó posesión definitiva de la tierra prometida, la “República con todos y para el

[25] Castro (1985) 20.

[26] Biblia Reina Valera (1960). Juan 1: 14.

[27] Lesta y Pedrero (2009) 148.

bien todos” que soñaba José Martí. Una vez erradicada la religión, el escenario quedaría preparado para el advenimiento del “hombre nuevo” – término también arrebatado de las páginas de la Biblia –, ese ser humano modificado por obra y gracia de la Revolución para responder al bien común y a los más elevados ideales de justicia social.

Podría parecerle al lector que el lenguaje empleado en estas conclusiones peca de alegórico y grandilocuente, sin embargo, las esencias religiosas del proceso revolucionario han quedado lo suficientemente expuestas como para que resulte ardua tarea su negación. Fidel Castro fue capaz de manejar a favor de su programa político, la religiosidad natural del pueblo cubano, y como resultado de la ardorosa fe que inoculó en los estratos más vulnerados de la sociedad, superó a otras religiones tanto civiles como tradicionales y consiguió prolongar su legado.

¿Porqué el sistema que concibió la Revolución cubana se mantiene activo siete décadas después de su proclamación? ¿Qué sostiene a un país empobrecido y ferozmente bloqueado con sus estructuras vitales al borde del colapso? ¿Será la fe? ¿Será que es mucho más fácil desmontar un gobierno que derribar una iglesia? ¿Será que al erigirse en religión nacional la Revolución garantizó su perdurabilidad? Retornan las molestas preguntas de investigación en las líneas finales de esta memoria. Aunque en algún muro de La Habana los transeúntes pueden leer todavía “Fidel es Dios”, la amenaza más grave que se cierne sobre esa religión popular que emanó del triunfo de enero de 1959, es la progresiva pérdida de la fe de las generaciones actuales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBA SILOT, John. (2016). *Cuba: Iglesia y Revolución; la desconstrucción de un mito: Una relectura historiográfica sobre el desarrollo de las relaciones entre Catolicismo y Estado desde 1959 a 1969*. Editorial Académica Española: Londres.

BROWN, Walton J. (1990). *Oh, mi C. A. Historia del Colegio de Las Antillas*. Pacific Press: Idaho.

BYRNE, Hugo J. (2005). “La Cubanología”, en *Guaracabuya. Órgano Oficial de la Sociedad Económica de Amigos del País*, VIII. <http://amigospais-guaracabuya.org/oaghb171.php>.

CARDENAL, Ernesto. (1977). *En Cuba*. Ediciones Era: México D.F.

CASTRO FIGUEROA, Abel R. (2012). *Quo Vadis, Cuba?: Religión y Revolución*. Palibrio: Indianápolis.

CASTRO RUZ, Fidel. (1985). En Frei Betto, *Fidel y la religión*. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado: La Habana.

LESTA, José y PEDRERO, Miguel. (2009). *Claves ocultas del poder mundial*. Editorial Edaf: Madrid.

LÓPEZ DE REGO FERNÁNDEZ, Fernando. (2021). *Fidel y el más allá. El hecho religioso en Cuba*. CEU Ediciones: Madrid.

MORO, Justo y LARRÚA, Salvador. (2013). “Historia de los paúles en Cuba. (VIII C)”, en *Somos Vicencianos*. <https://vincentians.com/es/historia-de-los-paules-en-cuba-viii-c/>

OROZCO, Román y BOLÍVAR, Natalia. (1998). *Cuba Santa. Comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*. El País Aguilar: Madrid.

RAMOS, Marcos A. (1986). *Panorama del protestantismo en Cuba. La presencia de los protestantes o evangélicos en la historia de Cuba desde la colonización española hasta la Revolución*. Ediciones Caribe: San José.

ROS, Emilio. (2004). *La Umap: el gulag castrista*. Ediciones Universal: Miami.

SUÁREZ, Raúl. (2011). *Cuando pasares por las aguas. Memorias de un pastor en Revolución*. Editorial Caminos: La Habana.

TORRES GÓMEZ DE CÁDIZ, Alejandro. (2015). *Protestantismo y Revolución en Holguín: Ensayo de historia inmediata*. Ediciones La Luz: Holguín.

TORRES RAMÍREZ, Blanca. (1971). *Las relaciones cubano-soviéticas (1959-1968)*. El Colegio de México: México D.F.

URÍA, Ignacio. (2011). *Iglesia y Revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro: Madrid.

O culto à Rainha Santa Isabel em Soure.

Vera Rodrigues

INTRODUÇÃO

A história do culto à Rainha Santa Isabel em Soure não estava academicamente registada quando iniciei o meu trabalho de campo em 2019. Sendo eu sourense e tendo sido, em criança e por vontade da minha mãe, uma das participantes nas festas da Rainha Santa, propus-me a realizar um trabalho de antropologia em casa, também consciente da necessidade de suprir essa lacuna na academia e na antropologia portuguesa.

Pela escassa documentação da Ordem Terceira de São Francisco que chegou até aos nossos dias, consegue saber-se que a Ordem se instala nesta vila em 1628. A canonização da Rainha Santa Isabel dera-se a 25 de maio de 1625 e esta Ordem, em 1641, devota uma capela à Rainha. Apesar da extinção das ordens religiosas e do facto de os terrenos da Ordem Terceira em Soure serem vendidos, esta capela mantém-se em Soure como espaço de culto no final do século XIX, início do século XX, por vontade do povo sourense. O povo sourense seguiu-Lhe o exemplo das práticas assistencialistas e caritativas (como o era o Bodo da Rainha nos dias de festa). As festas esmoreceram e em meados do século XX são recuperadas por uma comissão de festas *ad hoc*. Em 2007 criou-se a Irmandade atual, com a intenção de recuperar a capela e garantir uma regulamentação da sua atividade. Hoje em dia a Irmandade não existe com vista ao apoio social ou à caridade, mas os seus membros dizem que se inspiram na vida e obra da Rainha e que procuram imitá-la em práticas assistencialistas e de ajuda humanitária.



[Fig.01]

[Fig.02]

Rainha Santa Isabel e Nossa Senhora da Conceição nos altares da capela.



[01] Vasconcelos
(1894), p. XXIX.
[02] Pero-Sanz (2014),
p. 197.

O CULTO DA RAINHA SANTA ISABEL EM SOURE – HISTÓRIA DO CULTO

A Rainha Santa Isabel foi beatificada em 1516. O seu culto só era inicialmente permitido na diocese de Coimbra, tendo depois da beatificação sido alargado a todo o reino. Foi canonizada a 25 de maio de 1625 e em Soure, em 1628, instala-se a Ordem Terceira de São Francisco, cuja capela de 1641 lhe é devotada.

No altar-mor desta capela, encontra-se a imagem da Nossa Senhora da Conceição e no altar do lado direito encontra-se a imagem da Rainha Santa Isabel. Para a Família Franciscana, a devoção à Imaculada Conceição encontra especial atenção desde os primeiros tempos da Ordem. Sabe-se ainda que os franciscanos celebravam esta solenidade a 8 de dezembro desde 1263. Também por iniciativa da Rainha Santa Isabel, educada com clarissas e de forte pendor espiritual franciscano, se institui em Portugal no ano de 1320, a Festa de Nossa Senhora da Conceição e lhe foi dedicada uma primeira capela.

«(...) o culto mariano, que tanto se desenvolveu nos séculos XII e XIII. A verdade da Imaculada Conceição, já defendida no século VIII em Bizâncio (...) e festejada a 8 de Dezembro, conheceu sempre grande difusão em França e Inglaterra, tendo-se espalhado gradualmente ao resto da Europa, para o que muito contribuiu o facto de a Ordem franciscana ter adotado essa devoção em 1263.»⁰¹

Se em Coimbra a imagem atual é a do “protótipo” de Santa Isabel, tendo esta sido encomendada pela Rainha D. Amélia e realizada em 1896 por António Teixeira Lopes, a imagem de Soure é contemporânea, pois data de 1903 e é de autoria de A. A. Estrella. Segundo Pero-Sanz,⁰² apesar de a primeira representação iconográfica da Rainha ser a do túmulo, em que aparece com o hábito e os atributos de peregrina, já em meados do século XVI ela é representada de igual modo como rainha. Sabe-se que durante as invasões francesas (de que Soure também foi alvo) os frades enterraram objetos no chão da sacristia, pois apareceu ali a imagem de um São Francisco enterrado em sacas. Eventualmente, haverá uma imagem prévia à de 1903 que se terá perdido (podendo estar lá enterrada ainda), visto que o altar dedicado à Rainha Santa na capela de São Francisco (que tem o brasão da casa de Aragão e da rainha de Portugal, sendo um altar do período do Barroco) parece pequeno para a atual imagem.

Apesar dos constrangimentos que a pandemia por COVID-19 trouxe, já que o meu trabalho de campo decorria no ano de 2020 e teve de ser interrompido, houve lugar à consulta de arquivos, nomeadamente documentos da Irmandade (accedidos por via digital), o arquivo da Biblioteca Municipal de Soure (jornais desde o início do século XX) e outros documentos, como a imprensa local ou livros produzidos sobre Soure.

Um destes documentos são os Estatutos da Irmandade de São Francisco, na Portaria passada pelo Ministério do Reino a 28 de abril de 1842. Neste documento, pode ler-se:

«Diz o Juiz da venerável Ordem Terceira de São Francisco, erecta na villa de Soure, que para mostrar aonde lhe convier, precisa que pela repartição competente se lhe certifique o que constar acerca dos estatutos ou compromisso da mesma corporação, cuja confirmação teve lugar em 28 de Abril de 1842 por portaria passada pelo ministério do Reino. (...) os seguintes estatutos da Ordem Terceira da Villa de Soure, que são do theor seguinte: achando-se canonicamente creada a venerável Ordem do seráfico S. Francisco d’esta villa de Soure d’esde o ano de 1628, e tendo o seu compromisso confirmado pelo Breve de S. S. Pontífice Gregorio IX, foi este descaminhado no tempo da invasão francesa no ano de 1810 (?), aferiu como outros papeis pertencentes à mesma ordem (...)

Capítulo IV – Das obrigações religiosas da Ordem e suas festas anuais:

§ 1 - Devendo haver particular veneração com a Padroeira desta ordem a Senhora Santa Isabel Rainha de Portugal e com o nosso seráfico São Francisco mandamos que haja no dia 4 de julho de cada um ano e no dia 4 de outubro uma missa solene na nossa capela com a maior decência possível a que deve assistir toda a Irmandade com seus hábitos.»

A partir deste documento, que ainda se encontra arquivado na sacristia da capela de São Francisco, em Soure, em 1997 redigiu-se uma ata / relatório final das obras de restauro do edifício da Capela de São Francisco e da Rainha Santa, na qual se pode ler o seguinte:

«As ordens terceiras agrupadas no século XVIII começam em 1620, até 1650, para além de reunidas outras, constituiu-se a de Soure. (...) a Piedosa Isabel de Aragão, depois Rainha Santa Isabel, coabitando com São Francisco esta Capela, também ela pelas suas virtuosas obras mendicantes envergou as simples e modestas vestes terceirenses. (...)»

Apesar da extinção das ordens religiosas em 1834, com a Convenção de Évora Monte, assinada por D. Pedro IV, esta capela manteve-se em Soure como lugar de culto e com atividade mantida após esse período, como se comprova pelos Estatutos em cima referidos e pela lista de Irmãos que compunham a Irmandade, nos anos de 1887 e 1888. Sendo uma capela foreira, viu os seus terrenos circundantes serem vendidos: “Em 22 de Fevereiro de 1855, di-lo uma acta da Câmara, o edifício passou a ser escola primária e secretaria da administração do concelho e ainda dependência do teatro (...)”.⁰³ Podem encontrar-se referências em jornais à existência da Ordem em Soure desde o século XVII. Face a estes

[03] Conceição (1942), p. 143.

fatores, questiona-se como foi possível manter as festas em Soure, o que se deve, nas palavras de um dos meus interlocutores, à “força virtuosa do povo de Soure em manter recatado o templozinho de São Francisco que, por via daqueles eventos, sofreu avultados desvios patrimoniais...”, bem como à “inspiração na humildade, modéstia e bem fazer de São Francisco e de Santa Isabel [que] terão sempre sido a principal alavanca para que se mantivesse este lugar de culto a caminho dos 400 anos de existência.” (ENT-003⁰⁴).

DA COMISSÃO DE FESTAS À CRIAÇÃO DA IRMANDADE

Durante o século XX e após a implantação da república, as festas eram realizadas por uma comissão, a qual esteve em atividade até 2007. Até ao ano de 2000, havia apoio do município, contribuição de populares (peditórios porta a porta) e de famílias sourenses com possibilidades económicas (ligadas ao comércio e a serviços, pessoas que “tinham devoção à Rainha Santa”). A comissão era constituída por pessoas “devotas da Rainha Santa”, não havendo “textos escritos nem estatutos nem organização documental que não fora aquela que era própria da igreja de São Francisco” nem “uma assembleia, uma eleição”. As pessoas que constituíam a comissão eram quase todas oriundas da mesma família e apenas a partir da década de 60 começam a entrar mulheres para a comissão, tendo como funções zelar a capela e promover eventos como o Bodo no dia da festa. Os homens eram pessoas que ocupavam cargos públicos ou no comércio local. Era então uma comissão *ad hoc* que levou a cabo obras como a recuperação do telhado da capela.

Existia, então, durante o século XX, um conjunto de pessoas que se dedicavam à capela de São Francisco e que, voluntariamente ou tacitamente, se juntavam para realizar as festividades. Neste período, as festas eram de cariz religioso (não se conseguindo afirmar que eram bienais e apenas nos anos ímpares), havendo missa e procissão. Durante alguns anos, promoveu-se o Bodo da Rainha:⁰⁵

«O que era o Bodo? Alimentar com sopa e mais alguma coisa... essa mais alguma coisa seria pão com aquilo que houvesse, às famílias mais necessitadas. (...) E então eu recorde-me perfeitamente de ver uma fila de pessoas ordeiramente à espera no sentido, portanto, norte-sul à porta da sacristia. E a D. Idalina e outras pessoas a quem ela pedia estariam ali, a mandar entrar as pessoas. Entravam, comiam o seu prato de sopa e depois levavam mais alguma coisa que, entretanto, era arranjada. Porque, lá está, as pessoas davam.»

[04] As referências “ENT-00-” ao longo do texto dizem respeito às entrevistas realizadas durante o meu trabalho de campo, tendo eu decidido

manter o anonimato dos interlocutores aquando da publicação da tese de mestrado, pelo que aqui farei o mesmo.

[05] Referido, por exemplo, numa notícia do jornal *A Gazeta do Centro*, de 23 de julho de 1963.

«[era] só cumprir a tradição dos franciscanos e das clarissas. Ainda por cima não nos podemos esquecer que no início do século 20 e finais do século 19, quando foi construída a confraria pós-extinção das ordens, ela é construída com um cariz caritativo e de apoio social.» (ENT-007)

Uma das minhas interlocutoras, quando questionada sobre esta tradição, que entretanto se perdeu, afirmou sobre ela que num período de “fome efetiva em Portugal”, a uma pandemia (a Pneumónica) no início do século XX, pelo que “aquele braço caritativo [se] manteve exatamente para estas coisas, já com um apoio mais civil, apesar de tudo. E o bodo servia exatamente para isso, aqui e em Pombal, onde as pessoas com mais posses ou não entregavam bens alimentares e dinheiro, fundamentalmente bens alimentares, que eram distribuídos aos pobres.” Na atualidade, não se faz o Bodo, mas as pessoas entregavam, até recentemente, azeite (que era usado nas lamparinas ou vendido e convertido em apoios dados pela Irmandade); as esmolos, os donativos e o ouro que são depositados na capela são usados para apoiar as práticas da Irmandade; as irmãs e os irmãos procuram nas suas vidas privadas dar apoio caritativo na comunidade. Quer a prática do Bodo quer a prática assistencialista que existe nas suas vidas são uma forma de continuidade ou de imitação dos princípios de caridade por que se pautava a Rainha Santa Isabel.

Em 2007, é criada a Irmandade de São Francisco e da Rainha Santa Isabel, na sequência da degradação física da capela e na consequente tentativa de encontrar uma via económica, de financiamento, que possibilitasse a sua recuperação e preservação. A partir desse ano entram para a Irmandade pessoas que nunca tinham estado ligadas à comissão de festas. Esta entrada é feita por convite, com a condição de serem católicos (Estatutos atuais – “Capítulo II, «Dos Irmãos», Artigo 5º – Para admissão de irmãos são necessários os seguintes requisitos: (...) b) Ser católico”), se tiverem motivação para trabalhar aquando das festas e se manifestarem devoção à Rainha Santa. A maior parte dos membros é oriunda da freguesia de Soure, sendo residual o número de elementos vindos de outras freguesias.

Em 2019, a lista da Irmandade tinha uma maior representação feminina, mas sendo pessoas que não têm poder de decisão. Se a comissão de festas, na década de 60, era maioritariamente composta por homens, alguns com cargos públicos ou ligados ao comércio sourense, hoje a Irmandade por sua vez é na sua maioria composta por mulheres, que se juntam à mesma por devoção à Rainha Santa (têm um “espírito de devoção à Rainha Santa que as leva aqui a estar”) e por voluntariedade. Apesar dessa maior expressão numérica, as mesmas têm sobretudo tarefas de obreiras (as irmãs são responsáveis pela limpeza e zelo da capela e por fazerem peditórios de rua). Aliás, muitas vezes verifiquei que as visões das mulheres que constituem a Irmandade são silenciadas em relação às vozes masculinas, hegemónicas, pois não lhes foi conferido um papel decisor, mas sim um papel de agente (pelo seu género, pela sua avançada idade e pelo facto de deterem menores habilitações académicas). É aqui visível o mito da igualdade,⁰⁶ pois o sexo e o género continuam a ser elementos-chave

[06] Bowie (2006), p. 82.

como princípios que organizam as sociedades; numa sociedade em menor escala, o género é de um modo ainda mais óbvio um fator determinante nos processos e estruturas sociais; ainda que possam aceder à elite que constitui uma vastidão de instituições como as governativas (a nível local ou nacional), de educação, negócios e da igreja, têm uma capacidade limitada de mudar o *ethos* dominante, levando a que assim prevaleçam modelos de sociedade e formas de comunicação; as suas experiências e visões do mundo podem ser “silenciadas” em relação às vozes hegemónicas daqueles que ocupam lugares de/no poder.

Sendo a Irmandade maioritariamente constituída por mulheres, como em cima mencionei, não lhes é atribuído um papel decisor (ainda que em todas as assembleias a que pude assistir lhes fosse dada a palavra, respeitando inclusivamente o que está previsto nos Estatutos), mas sim um papel de ator ou agente (quem age, quem trabalha, quem executa durante a preparação das festividades e a sua realização).

AS FESTAS NA ATUALIDADE

«A festa da Rainha Santa é o único momento em que Soure tem alma (...) com a Rainha Santa, Soure torna-se uma comunidade.» (Bibliotecária Municipal de Soure)

A principal atividade da Irmandade é a realização das festas em honra da Rainha Santa Isabel. As festas decorrem a 4 de julho ou no fim de semana mais próximo, nos anos ímpares, intercaladas com as festas religiosas realizadas em Coimbra, nos anos pares, não tendo havido uma confirmação oficial do motivo para que assim seja. Porém, de acordo com uma notícia de 1934, as festas da Rainha Santa juntavam-se às de São Tiago, padroeiro da vila. Nos seus discursos, os interlocutores referiram um bairrismo relativamente a Coimbra e à necessidade de garantir uma festa que não coincidissem com as da cidade, dada a proximidade geográfica, pois Soure situa-se perto da capital de distrito (a cerca de 30 quilómetros). A imagem da Rainha Santa Isabel sai em procissão no sábado à noite (na procissão das velas) e no domingo à tarde.

ORGANIZAÇÃO DAS FESTAS

Para organizar as festas, a Irmandade reúne-se em assembleias e encontros preparatórios, recorrendo aos seus membros. A Irmandade não tem fundos próprios, logo fazem peditórios de rua. As colaboradoras são chamadas a assistir a uma reunião de trabalho, são-lhes distribuídos livros com os nomes de todos os moradores, são divididas em equipas de trabalho e dão início aos peditórios em junho ou em fins de maio.

Há recurso também a pessoas externas à Irmandade, como os “homens do padre”, os seus colaboradores, cujo papel é o de manter as pessoas nas filas laterais e garantir que não há distâncias diferentes entre os porta-bandeiras e os andores; rezar durante a procissão, usando um megafone; distribuir, na procissão de domingo, as capelanias presentes.

Os irmãos e as irmãs relacionam-se fora da Irmandade, têm uma relação social que existe fora da mesma e daquele contexto de congregação, pertencem a uma sociedade *multiplex*⁰⁷, pois lá fora pertencem a outros subgrupos, que se relacionam entre si ou não, mas cooperam nessas assembleias e reuniões por terem um objetivo em comum, que é o culto à Rainha Santa e a preparação das festas.

A Irmandade tem relações institucionais com outras entidades. No que diz respeito à Confraria da Rainha Santa Isabel, há convites diretos de parte a parte com vista à participação nas festas. Houve lugar a consultas, mas há autonomia, não uma relação de dependência institucional. A Irmandade de Soure não se subordina à Confraria, não obstante demonstrar a importância da sua presença durante as festas em Soure. O facto de as festas bienais não coincidirem poderá ser fruto de um acordo tácito ou do simples bairrismo de Soure e da tentativa de garantir a possibilidade de ir a ambas, por se realizarem em anos distintos.

Com o Município e com a Junta de Freguesia de Soure há uma relação familiar, cordial, de cooperação e bom entendimento. Por norma, colaboram na organização das ruas por onde vão passar as procissões. Os apoios monetários diretos são inexistentes, por impedimento legal, mas há a consciência de que os tapetes de flores (que ambas as entidades apoiam de diversas formas, adquirindo material ou cortando as ruas da vila, por exemplo) são promotores de atração turística e de potencial turistificação das festividades, pelo que há interesse na patrimonialização das festas.

Outras entidades são contactadas, via ofício, para estarem presentes nas procissões: a Banda de Soure, a guarda montada da GNR, os Bombeiros Voluntários de Soure e a Associação Humanitária dos Bombeiros Voluntários de Soure. Os Bombeiros Voluntários de Soure são quem carrega os andores que saem nas procissões e quem lhes presta guarda de honra. Fazem-no por promessa e por devoção, representando proteção e força física, a prática assistencialista da Rainha Santa, os valores de solidariedade, de coragem e de compaixão pelo próximo.

Quanto ao clero local, as suas competências são as da assistência espiritual aos membros da Irmandade, a promoção da fé cristã e a garantia de que os estatutos são observados. O assistente eclesialístico participa nas reuniões da Irmandade, mas não tem direito ao voto. Tem um poder de vigilância que se traduz na concordância ou discordância em relação à tomada de algumas decisões, intervém através dos seus colaboradores na organização e controlo das procissões. As capelanias do concelho de Soure (num total de dezanove) participam na procissão de domingo, havendo uma relação de partilha.

São também convidadas outras entidades: a Santa Casa da Misericórdia de Soure e os GROJOS (Grupo Onomástico dos Josés de Soure).

[07] Gluckman (1975), p. 24.

O enfeite do andor da Rainha, bem como dos outros três andores que saem na procissão de domingo (Santa Luzia, Santa Filomena e São Francisco) é feito habitualmente por pessoas em cumprimento de promessas. O mesmo acontece em relação aos altares. Há um livro em que são registadas as intenções e as pessoas têm de esperar às vezes quatro anos para cumprir a promessa, dado o número elevado de pessoas que desejam enfeitar os andores.

ANTES E DURANTE A FESTA
OS TAPETES DE RUA

«Juntamente com a emigração, o turismo é a atividade mais passível de produzir situações de mudança cultural, afetando esferas tão diversas como os gostos, os estilos, a economia, a política, os rituais festivos ou os papéis instituídos dos actores sociais.»⁰⁸

«O fazer o tapete, o preparar o sítio por onde ela passa, o ajeitar, o alindar a rua, com reminiscências, se calhar, nos tempos em que as ruas eram menos cuidadas e mais sujas e que era necessário pôr até tojos e plantas para que as pessoas não sujassem os pés. Se calhar com esse nascimento, o alindar as ruas, limpá-las, torná-las mais fáceis de atravessar, porque vai passar a Santa, seja ela qual for, e que, com a evolução se tornou numa coisa com uma estética mais cuidada e com uma preocupação até de valorização da própria rua onde a pessoa vive...» (ENT-007)

Um outro aspeto que se relaciona com a espacialidade da capela e concretamente com as ruas da vila é a realização de tapetes de flores com vista à passagem da procissão de domingo, os quais têm vindo a atrair progressivamente mais pessoas a Soure no fim de semana das festas da Rainha Santa Isabel. Há interesse por parte das entidades autárquicas nesta atração, encontrando aqui uma intenção de *turistificar*, através de um processo de *patrimonialização*, os tapetes de rua em concreto e as festas da Rainha Santa em geral.

Os tapetes são vistos de modo diferente pelas entidades oficiais e pelas pessoas que os fazem. As pessoas com cargos autárquicos verbalizaram a consciência de que a realização destes tapetes de flores é “de certeza absoluta, um meio de promoção turística” e as festas da Rainha Santa têm “criado aqui uma oportunidade, porque nós somos procurados por turismo religioso... o turismo religioso tem uma importância enorme (...) A importância económica para Soure é que tem de ser um produto turístico.” Uma das irmãs que entrevistámos considera igualmente que os tapetes de flores nas ruas poderão atrair pessoas às festas, mas a sua perspetiva é a de que fazê-los é uma forma de honrar a Rainha Santa (“... um gesto de honrar a Senhora, as festas são em honra dela, mas ao fim e ao cabo de todos os santos, mas o objetivo é homenageá-la”). Os moradores (bem como vizinhos de outras ruas que não as adjacentes à rua da capela ou até pessoas vindas de outras

[08] Sarmento (2008), p. 119.



[Fig.03]
Tapetes de flores na rua Barrilaro
Ruas, no dia 6 de julho de 2019.
Fotografia retirada da página em
linha do Município de Soure; autor:
Antonino Miguel.

[09] Porto (1994), p. 54.
[10] Turner (1974), p. 214.
[11] Peixoto (2004),
p. 184.

localidades do concelho) juntam-se nas garagens em grupos organizados, de modo voluntário, durante os serões da semana que antecede a festa. Cortam verduras, como cedro; cortam flores e desfolham-nas, separando-as por cores. É habitual que as senhoras mais velhas entoem este canto:

Madrinha da nossa terra, oh doce
Rainha nossa e dos céus
E tão doce qual se fosse
A mesma graça de Deus

Santa Rainha
Nossa madrinha
Rosa a florir
Estrela a luzir!

Bendita seja na terra
Bendita seja no céu
A que faz a paz na guerra
E aos pobrezinhos se deu.
refrão

Bendita a Rainha Santa
Que faz as almas ditosas
E as almas puras encanta
enchendo a Pátria de rosas!
refrão

O Arunca em voz baixinha
Vai correndo e murmurando
Vai seguindo e vai rezando
Salvé, Senhora Rainha!

ASPETOS DA MATERIALIDADE DA IMAGEM

As pessoas vão à capela de São Francisco e da Rainha Santa. Esta capela é importante como espaço de peregrinação, de culto ou de devoção. A estátua da Santa, enquanto representação imagética do corpo, pode tornar visíveis as qualidades morais exemplares da Santa venerada,⁰⁹ ou seja, para quem entra na capela esse corpo que é dado a ver tem inscritos atributos “a-corporais” que podem desencadear uma associação da própria experiência do participante nas festividades religiosas à vida da própria Santa. O facto de haver uma regularidade bienal das festividades garante a continuidade da interação entre a população e este local de culto.¹⁰

No que diz respeito à patrimonialização e identidade, interessou-me perceber de que modo a existência da capela e, especificamente, da imagem da Rainha Santa Isabel, materialização visual da crença dos sourenses, permitia manter e preservar a identidade de uma comunidade. Ou seja, se o processo de patrimonialização (por reativação, reinvenção ou idealização)¹¹ tem contribuído para a construção da identidade coletiva sourense.



[Fig.04]
Montra na semana
das festas.

Os sourenses consideram a sua imagem da Rainha Santa mais bonita do que qualquer outra, unem-se e sentem que ela está em perigo de se perder. Colocam painéis de azulejos com a imagem da Rainha nas suas casas, por proteção. Durante as festas, os participantes procuram tocar no andor ou obter uma flor que esteve aos pés da Rainha.

A imagem da Rainha Santa Isabel tem uma função antropológica¹² e assume materialidade enquanto pequena estátua que é exposta nas montras da vila durante a semana das festas; a imagem fica, nalguns casos, numa prateleira do estabelecimento comercial durante todo o ano. Há imagens que são antiquíssimas e que passaram de um familiar para o outro ou de uma vizinha para outra; há empréstimo de imagens pessoais para serem postas nas montras.

Trocam e emprestam estátuas e oferecem postais com a imagem da Santa. De acordo com Appadurai¹³, quando se faz uma oferta (seja o postal, seja a pequena imagem, seja a rosa retirada do

andor), esta está imbuída de um espírito de reciprocidade, sociabilidade e espontaneidade. O facto de os objetos serem trocados confere-lhes valor e vida social e esta troca de objetos tem a capacidade de criar novas instituições ou novas relações sociais ou de reproduzir/renovar relações já existentes.¹⁴ Tornam-se objetos de desejo ou de valor, mesmo que este seja por vezes inapropriado ou arbitrário, valor esse que advém da materialidade ou tangibilidade do poder, permitindo que novos laços se criem. Estes objetos são o meio para obter algo, possibilitado pela ação de dar, assumem qualidades humanas que derivam dos próprios atores, pois as pessoas acreditam que neles há o poder de cura ou de proteção, de manutenção de paz ou de saúde.¹⁵

PEREGRINAÇÃO, PROCISSÕES E PROMESSAS

Os participantes nas festas têm um carácter difuso,¹⁶ visto que nem todos têm como propósito uma peregrinação à Santa – nem todos expressam a sua religiosidade ou se assumem como peregrinos: estão presentes membros do clero, os irmãos e as irmãs, feirantes e comerciantes. Os que se assumem como peregrinos podem ir pagar uma promessa, fazer um pedido de um remédio físico ou espiritual, agradecer um benefício da Santa. O envolvimento com objetos sagrados (como tocar na imagem da Santa ou ficar com uma rosa do seu andor) e a participação em atividades simbólicas para o crente mostram que ele acredita que estas têm eficácia na obtenção de um estado de graça ou de cura física. As peregrinações têm um carácter voluntário e o sacrifício (ao pagar promessas ou ao participar nas procissões, por exemplo, descalço) é aceite como um comportamento cultural que restaura a harmonia e reforça laços sociais na própria comunidade.¹⁷ Estes rituais que envolvem o sacrifício são considerados corretos pois legitimam uma ação humana que se deve a uma força transcendental que é mediada pela autoridade (o clero, os seus colaboradores, a irmandade). Esse processo de burocratização visível no controlo da expressão física da penitência evidencia a existência de uma *communitas* normativa.¹⁸

Num local de peregrinação, há uma pluralidade de visões e uma heterogeneidade nos discursos religiosos e seculares, os quais competem entre si,¹⁹ podendo ser concorrentes mas também ser concordantes. Em Soure, há diferentes discursos quanto ao significado das festividades, por parte das entidades religiosas e por parte das entidades seculares. A Irmandade vê as festas do ponto de vista devocional. Os representantes do poder local, por sua vez, incluem a devoção (até a sua própria devoção, como sourenses) e o fator de união da população residente na vila e no concelho, mas demonstram a consciência de que as festas criam oportunidades económicas e de turistificação.

[12] Choay (2008), p. 17.

[13] Appadurai (2013), p. 11-12.

[14] Graeber (2005), p. 409.

[15] Graeber (2005), p. 429, p. 431.

[16] Porto (1994), p. 63.

[17] Bowie (2006), p. 163.

[18] Turner (1974), p. 169.

[19] Bowie (2006), p. 242.

Durante as festividades da Rainha Santa Isabel, as pessoas formam uma comunidade (os que vão à capela, os que participam nas procissões indo nelas ou assistindo de suas casas, os que esperam na ponte que a procissão passe e para ver o fogo de artifício). Suspendem temporalmente as suas vidas para participarem nas festas, apesar das suas diferentes motivações. Assim, os participantes nas festividades podem ter intenções peregrinatórias baseadas em práticas religiosas ou ter outras intenções (a comensalidade, o lazer associado ao espetáculo pirotécnico, o comércio). Consideram-se ou são considerados pelos outros como participantes nas festas da Rainha Santa Isabel, formando um todo sem distinções que individualizem as suas motivações. Além disso, verifica-se uma autoridade discursiva do clero, isto é, uma disciplinação das práticas culturais, o que materializa a peregrinação como processo liminar transformado em liminóide.²⁰ A religião e o poder não podem ser separados, o que aqui se verifica pelo facto de os comportamentos serem modelados, normas serem impostas e discursos de autoridade serem produzidos (verifica-se, assim, um processo de burocratização²¹).

Esta autoridade é observável, por exemplo, durante as procissões. A procissão das velas decorre no sábado à noite e a procissão de domingo decorre à tarde, ambas depois da realização da missa. A procissão da noite é mais concorrida, havendo concentração de participantes na zona da ponte que passa por cima do Rio Arunca, de onde se pode assistir ao lançamento do fogo de artifício, que ocorre na represa formada a seguir a essa ponte. Porém, a presença de todas as capelanias da paróquia na procissão de domingo leva a que muitas pessoas das diferentes localidades façam questão de acompanhar as respetivas bandeiras dos seus Santos.

O andor da Rainha Santa foi baixado em frente ao edifício da Câmara Municipal na procissão noturna de 4 de julho de 2019. Uma das minhas interlocutoras afirmou que não era o habitual e que a Rainha “nunca prestará nem nunca venerará a Câmara Municipal porque ela é rainha e, portanto, está muito acima da Câmara Municipal” (ENT-007). Todavia, concordo com Fiona Bowie quando afirma que as peregrinações têm o poder de disseminar mensagens religiosas bem como políticas,²² o que entendo ser o que acontece quando o andor é baixado neste local em específico, mas também pelo facto de ali se encontrarem os representantes das acima referidas entidades.

A procissão noturna percorre as ruas da vila até chegar à Igreja Matriz, dedicada a São Tiago. Nesse ponto, em frente à porta principal, o andor é virado para a igreja e baixado pelos bombeiros que o carregam, numa reprodução da veneração de Isabel a São Tiago e numa alusão à sua ida a Santiago de Compostela, já viúva, em 1325. Neste local, encontra-se um coro da igreja que entoia cânticos de louvor à Rainha Santa Isabel.

Os bombeiros/as levam os andores como pagamento de promessas, ou seja, apesar de os interlocutores afirmarem que é “tradição” os andores serem levados pelos elementos da corporação de bombeiros, há dentro desses elementos quem o leve (principalmente o da Rainha Santa) por promessa. Na procissão de domingo, saem os andores de Santa Luzia e de Santa Filomena, de menor tamanho e peso, carregados pelas bombeiras; saem os



andores de São Francisco e da Rainha Santa Isabel, de tamanho e peso expressivo, sendo levados pelos bombeiros. Apesar de não saberem precisar quando começou essa “tradição” de serem os bombeiros a carregarem o andor da Rainha, todos os interlocutores com quem pude falar sobre esse aspeto foram consentâneos em afirmar que “sempre assim foi”. De facto, concordo aqui com Sarmento, quando afirma que “A tradição apresenta uma utilidade social”.²³

Além do enfeite dos andores, dos altares e de levar um andor, é possível verificar que outras promessas são pagas, como a entrega de um ramo de flores (habitualmente rosas) no altar da Rainha Santa (5 de julho de 2019), uma trança de cabelo depositada no altar da Santa e ramo de flores ao lado do altar da Santa (ambas de julho de 2021). Como referido anteriormente, há ainda quem entregue azeite e objetos de ouro, além de donativos em dinheiro que são depositados numa caixa a que se acede quer por fora quer por dentro da capela, instalada na porta lateral.

[Fig.05]
Bombeiros Voluntários de Soure carregam o andor na procissão de domingo.

— — — — —
[20] Turner (1974), p. 15 e 16.
[21] Porto (1994), p. 57.
[22] Bowie (2006), p. 238.
[23] Sarmento (2008), p. 116.

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

«... de facto a fé que transcende na comunidade sourense durante as procissões, nas festas da Rainha Santa, é uma fé que vem, tem de vir de muito atrás... não tem uma geração, não tem duas gerações, não tem três gerações, porque se não não tinha a demonstração e a união dos sourenses nas festas da Rainha Santa atualmente (...) um dos momentos, no meu ponto de vista, (...) em que se sente que há ali um elo de transcendência, um elo de ligação entre as pessoas que ali estão...» (ENT-007)

A principal questão que pretendia ver respondida era a da construção de uma comunidade a partir de um culto religioso, a construção de uma identidade sourense que fosse possibilitada pela devoção à Rainha Santa nessa vila. O facto de as festas só se realizarem de dois em dois anos não parece beliscar a devoção dos crentes na Santa. Sendo um concelho com várias capelanias, cada localidade com o seu orago e respetiva festa ao mesmo, sendo a vila em si uma localidade que tem como festa maior a do São Mateus, os interlocutores afirmaram encontrar na Rainha Santa Isabel um fator de união, de A verem como figura agregadora (entre a baixa e a alta, entre a vila e outras localidades do concelho, entre pessoas com diferentes possibilidades económicas e percursos de vida). À Rainha Santa atribuem uma capacidade de agregação através da fé. Afirmaram-se sourenses por causa deste culto, afirmaram que se desfazem fronteiras físicas e sociais e que se tocam grupos distintos e por vezes antagónicos quando se trata de algo que envolva a Rainha Santa Isabel. Nos discursos dos interlocutores, verificou-se um sentimento de *pertença* a uma identidade social e cultural, a comunidade simbolicamente construída, como um sistema de valores, normas e códigos morais que fornecem um sentimento de identidade dentro de um todo aos seus membros.²⁴

A capela assume um significado religioso para crentes e não crentes, mas assume (potencialmente) um significado cultural e consequentemente económico para o próprio concelho, com a valorização do património arquitetónico e escultural. Há uma procura de *tradição*, que se associa à de *autenticidade*, a qual está ligada a processos quer de continuidade quer de alteração, uma “autenticidade encenada” que pode levar ao renascimento cultural das tradições, à renovação da identidade local e mesmo à invenção de novas tradições e identidades.²⁵ Há, por parte das entidades autárquicas, um interesse na patrimonialização e paralela turistificação das festividades em honra da Rainha Santa, muito por causa dos tapetes de flores que são considerados fator de atração de pessoas externas ao concelho de Soure, pelo que a valorização daquele espaço, a meu ver, faria todo o sentido.

CONCLUSÃO

A minha investigação foi feita de uma perspetiva nativista. Implicou renegociações e lidar com as fronteiras entre os espaços culturais que estudei – fronteiras no sentido de diferenças e afinidades.

Não sendo uma investigação na área de história, estudar o culto à Rainha Santa Isabel em Soure implicou riscos, sobretudo pelo facto de não haver ainda nenhum estudo académico prévio que o tenha fixado em documentação que se pudesse consultar. A própria Irmandade de São Francisco e da Rainha Santa Isabel carece de um arquivo de toda a documentação que se encontra no espaço da sacristia, bem como de uma catalogação e preservação adequadas dos documentos históricos que ali se encontram e que narram uma fatia daquela história.

Desde o século XVII até ao momento presente, apesar da extinção das ordens religiosas e da venda dos terrenos da Ordem Terceira em Soure, esta capela mantém-se em Soure como espaço de culto, por vontade do povo sourense, que vê na Rainha Santa um exemplo das práticas assistencialistas e caritativas (como o era o Bodo da Rainha nos dias de festa).

Sendo anteriormente composta por homens que ocupavam cargos públicos ou com casas de comércio, hoje a Irmandade é maioritariamente composta por mulheres, que se juntam à mesma por devoção à Rainha Santa e por voluntariedade. Não obstante a maior expressão numérica, às mesmas, são sobretudo destinadas tarefas de obreiras, com vozes silenciadas, continuando o sexo e o género a ser elementos-chave como princípios que organizam as sociedades.

A principal atividade da Irmandade é a realização das festas em honra da Rainha Santa Isabel, bienalmente, nos anos ímpares. É na capela de São Francisco que se encontra a imagem da Santa. Aberta todas as segundas-feiras do mês, durante todo o ano, esta capela é importante como espaço de peregrinação, de culto ou de devoção. O facto de haver uma regularidade bienal das festividades garante a continuidade da interação entre a população e este local de culto. A capela é discreta e situa-se numa zona a que não se acede se apenas se passar no centro da vila. Os terrenos adjacentes pertencem ou a particulares ou a outras entidades (nomeadamente a uma entidade desportiva local) e não há espaço físico para alargar o acolhimento que a capela faz, em termos de crentes que ali afluem durante as festividades.

Após a minha investigação, creio que o fator idade se tornará impeditivo de alguma continuidade de atividades da Irmandade, nomeadamente a abertura da capela semanalmente, que depende da boa vontade das irmãs. A capela assume um significado religioso

[24] Cohen (1985), p. 8-9.

[25] Sarmento (2008), p. 118-119.

para crentes e não crentes, mas assume (potencialmente) um significado cultural e consequentemente económico para o próprio concelho, com a valorização do património arquitetónico e escultural.

Sendo um concelho com várias capelanias, cada localidade com o seu orago e respetiva festa ao mesmo, sendo a vila em si uma localidade que tem como festa maior a do São Mateus (feira anual, que atrai milhares de pessoas, e que se tornou uma festa maioritariamente profana, de cariz comercial e profano), os interlocutores afirmaram encontrar na Rainha Santa Isabel um fator de união e afirmaram-se sourenses por causa deste culto.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso.

APPADURAI, Arjun (1986, 2013). *The social life of things – Commodities in cultural perspective*, New York: Cambridge University Press.

ASAD, Talal (1993). "The Construction of Religion as an Anthropological Category", in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

BOWIE, Fiona (2006). *The Anthropology of Religion, An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishing.

CASTRO, Aníbal Pinto de (coord) e *Confraria da Rainha Santa Isabel* (2007). *A Coroa, o Pão e as Rosas – VIII centenário do nascimento de Santa Isabel da Hungria* – Coimbra: Confraria da Rainha Santa Isabel (ed).

CHOAY, Françoise (2008). *Alegoria do Património*, Lisboa: Edições 70.

COHEN, Anthony (1985). *The Symbolic Construction of Community*, London and New York: Routledge.

CONCEIÇÃO, Augusto dos Santos (1942), *Soure*, Coimbra: Gráfica de Coimbra.

GLUCKMAN, Max (ed) (1975). *Essays on The Ritual of Social Relations*, Manchester: Manchester University Press.

GRAEBER, David (2005). "Fetishism as social creativity", *Anthropological Theory* (Vol. 5 (4): 407-438), London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications.

MORRIS, Brian (2006). *Religion and Anthropology, A Critical Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

PERO-SANZ, José Miguel (2014). *Santa Isabel, Rainha de Portugal*, Coimbra: Alétheia Editores.

PORTO, Nuno (1994). *Imagens fiéis: pessoa e representação na experiência religiosa*, Coimbra: DA-FCTUC.

SARMENTO, Clara (2008). *Cultura Popular Portuguesa – Práticas, Discursos e Representações*, Porto: Edições Afrontamento.

TURNER, Victor (1974, 1994). *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London: Cornell University Press.

TURNER, Victor (1982). *From Ritual to Theater and Back: the Human Seriousness of Play*, New York: PAJ Publications.

VASCONCELOS, António de (1894, 1974) e *Confraria da Rainha Santa Isabel* (2012). *História popular da Rainha Santa Isabel: protectora de Coimbra*, Coimbra: Gráfica de Coimbra.

VASCONCELOS, António de (2004), coord. SARAIVA, José Hermano. *Biografias da História de Portugal – Rainha Santa Isabel*, Matosinhos: Quidnovi.

Religiosidade popular e património alimentar: O presunto como produto étnico em Espanha.

Víctor del Arco

INTRODUÇÃO

A alimentação é um ato necessário para a subsistência de qualquer ser vivo. No caso humano, é também uma ação simbólica com a capacidade de reproduzir e recriar diariamente a identidade e a religiosidade (Medina, 1997; Fischler, 1988; Contreras, 2007). Através da comida e do ato de a ingerir, vemos refletidas tanto as nossas próprias ascrições e os lugares em que nos encontramos cultural e religiosamente, como aqueles em que localizamos os outros.

Os alimentos representam, assim, um recurso potencial nos processos de identificação grupal. Esta é a principal razão pela qual tendem a estar sujeitos a complexos processos de patrimonialização e valorização, sendo ativados ou mobilizados com frequência em função das questões impostas por determinadas crenças políticas ou religiosas que os utilizam de forma simbólica e ritual.

Neste artigo, abordaremos alguns destes processos de valorização contemporâneos, bem como os seus processos de configuração histórica. Para tal, iremos referir-nos ao caso específico do presunto de porco curado em Espanha (Arco, 2020; Arco, 2023). Como argumentaremos ao longo do artigo, este alimento constitui um caso paradigmático a partir do qual se pode compreender tanto os processos como as relações entre as noções de religião, identidade e património no caso da realidade espanhola. Propomos, assim, um percurso sócio-histórico pelos diferentes processos políticos e religiosos que contribuíram para construir o que o presunto é e representa hoje como um alimento singular em Espanha, um símbolo internacional da sua gastronomia e um baluarte da sua unidade nacional, étnica e religiosa.

ALIMENTAÇÃO E IDENTIDADE: NOTAS DE REFLEXÃO PRELIMINARES

Antes de nos debruçarmos sobre o caso específico do presunto em Espanha, consideramos oportuno assinalar alguns elementos gerais. Ao fazê-lo, pretendemos centrar-nos na problemática alimentar a que se refere substancialmente a nossa investigação, delineando os eixos analíticos e teóricos em que nos moveremos, para posteriormente passarmos aos elementos específicos do estudo de caso escolhido.

Em primeiro lugar, parece-nos relevante assinalar como, do nosso ponto de vista, a alimentação é fonte de pensamento taxonómico e moral (Appadurai, 1988), de encontro e separação cultural e identitária. São, portanto, o resultado consequente da centralidade que ocupam na vida social de qualquer comunidade. Na maior parte das atividades e festividades que nelas se reproduzem, por exemplo, sejam elas públicas ou privadas, a comida e os atos de comer tendem a ocupar um lugar central transculturalmente.

Como veremos no caso específico do presunto, o consumo de produtos alimentares serve também recorrentemente como instrumento de legitimação étnica, política e até económica transcendental. Esta é uma consequência da capacidade dos alimentos para condensar símbolos, significados e representações. Através do seu consumo, exprimem-se emoções, atributos e atribuições, estabelece-se uma distinção (Bourdieu, 1998).

Em segundo lugar, gostaríamos de salientar que nem todos os alimentos ou elaborações culinárias significam e representam a mesma coisa para uma comunidade ou estão sujeitos a processos de patrimonialização ao mesmo tempo. Apenas alguns adquirem a capacidade de encarnar, reproduzir e representar a identidade cultural no sentido que estamos a apontar aqui. Será uma amálgama de processos histórico-sociais, respondendo a variáveis endógenas e exógenas muitas vezes difíceis de rastrear, que acabam por transformá-los em símbolos, emblemas e baluartes nacionais ou regionais (Edensor, 2002; Ichijo e Ranta, 2016). Neste sentido, a aplicação de uma perspetiva antropológica permite-nos compreender a complexidade destes processos de consolidação simbólico-representacional, que combinam elementos de economia política com outros de natureza religiosa, ambiental e até, mais contemporaneamente, mercadológica, em resultado dos seus usos turísticos. Estão, pois, relacionados com a existência de tabus alimentares religiosos, com as circunstâncias coloniais de produção, comércio, distribuição e pilhagem, com a produção literária de livros de receitas ou de guias de viagem e, em suma, com um longo etc. de motivações variadas consoante os casos, que nos impedem de estabelecer qualquer tipo de categorização plausível.

No entanto, para além da já referida dificuldade de tipificação, o facto de preparações culinárias como a *paella* e a omelete de batata em Espanha, mas também outros produtos

singulares como o presunto e o vinho tinto, apresentarem um marcado carácter étnico nos seus contextos de produção e consumo, não se deve apenas ao facto de fazerem parte da dieta diária dos agregados familiares, mas também a processos culturais imbricados numa longa história sócio-histórica em que se conjuga a sua capacidade de serem explorados ou mobilizados como potencial recurso turístico.

Os processos de patrimonialização alimentar são, portanto, um fator determinante no estabelecimento e compreensão desta ligação alimento-identidade. Contribuem para fixar institucionalmente a relação de forma contemporânea e duplamente situada, comportando-se como consequência e condição de, por um lado, são o resultado de um processo histórico de consumo e de valorização territorial no quadro de uma comunidade e, por outro, ao constituírem uma relação social, têm a capacidade de mobilizar, construir e fixar elementos pertencentes ou relacionados com o facto identitário. Propõem e dispõem da utilização de uma série de instrumentos e dispositivos, como as marcas coletivas de qualidade diferenciada protegidas pela União Europeia, entre as quais se encontram as denominações de origem protegidas e as indicações geográficas. Neste quadro instrumental, encontram-se também as indicações e marcas regionais ou nacionais.

Paradoxalmente, este tipo de marcas agroalimentares, através das quais o património local ou regional é fixado ou moldado, responde a um regime regulador e a uma paisagem capitalista global inexplicável sem a ideia de competitividade e de mercantilização. É o caso do sistema proposto por organizações como a OMPI (Organização Mundial da Propriedade Intelectual) e aprovado pela União Europeia no domínio da propriedade intelectual. O facto de o património local ser protegido, salvaguardado ou valorizado através de instrumentos jurídicos de marcas globais evidencia a articulação destas duas dimensões – global/local – bem como a inexistência de uma falsa dicotomia entre elas na sua proposta contemporânea. Ao fazê-lo, descobrimos não só o seu carácter dialético, mas também o modo como são utilizadas para construir, normalizar e transformar a diferença num objeto de consumo com capacidade de ser comparável a muitos outros no quadro de um regime de competitividade e de rentabilização capitalista.

Em seguida, faremos referência a elementos sócio-históricos relacionados com o nosso estudo de caso principal, o presunto curado com denominação de origem em Espanha, através dos quais veremos a forma como muitas das ideias teóricas formuladas nesta secção se entrelaçam e são utilizadas.

O PRESUNTO COMO ALIMENTO ÉTNICO EM ESPANHA

Bell e Valentine (1997) afirmam que a história e a evolução da dieta de uma nação é a história da própria nação. Deste modo, os produtos agroalimentares que lhe estão circunscritos, sejam eles únicos ou não, contribuem para explicar com determinação os diferentes processos de natureza económico-política e identitária que a afetam. São, por isso, um objeto interessante a partir do qual se podem construir interpretações e análises da sua história, mas também através do qual se pode ler um quotidiano, um presente sobre o qual são dispostos e “re-imaginados” metonimicamente. Esta foi, sem dúvida, uma das abordagens centrais que pretendemos explorar neste artigo, sendo também uma premissa transversal à nossa investigação.

O objetivo principal deste artigo não é realizar uma historiografia social detalhada do produto presunto de porco em Espanha, mas fornecer alguns detalhes que nos permitam compreender o que significa e representa hoje em termos de identidade e cultura. No entanto, a forma como abordamos o objeto encontra-se classicamente na disciplina antropológica, com exemplos paradigmáticos como o proposto por Mintz (1985) para o caso do açúcar. A seguir, examinaremos brevemente alguns pormenores que nos ajudarão a compreender grande parte dos fundamentos e argumentos utilizados nos processos de configuração das Indicações Geográficas Protegidas no caso do presunto, que tendem a desenvolver alguns usos controversos da história com a ideia de se enquadrarem em determinados imaginários coletivos presentes tanto nos consumidores espanhóis como nos internacionais. A sua mobilização com base na gastro-nostalgia ou na autenticidade é recorrentemente explorada em termos comerciais, apesar dos anacronismos e metonímias que as acompanham, apresentando assim um percurso interessante do ponto de vista antropológico que convém fundamentar na medida do possível.

O presunto em Espanha tem a capacidade de personificar a nação espanhola, tornando-se um símbolo de expressão nacionalista (Arco, 2020). A sua utilização como bastião e ícone na construção da projeção da imagem pública internacional de Espanha através da alimentação está diretamente relacionada com a sua presença na literatura e na arte, bem como no espaço público e nas celebrações coletivas ou familiares, nas prateleiras dos estabelecimentos alimentares ou nas casas dos consumidores espanhóis. No entanto, a capacidade que este produto teve de condensar parte da história do processo de construção da nação espanhola, legitimando um tipo de nacionalismo étnico que reverbera até aos dias de hoje, faz dele um produto agroalimentar singular, dificilmente comparável a qualquer um dos produzidos no âmbito do Estado.

O papel que o presunto desempenhou na construção de uma história comum, de uma história sobre a unidade territorial de Espanha, encontra o seu significado na realidade política que teve lugar durante a Idade Média na Península Ibérica. Nessa altura, o

porco e os seus produtos tornaram-se um instrumento transcendental de disputa e legitimação política, religiosa e étnica, visível na esfera pública e com profundas implicações simbólicas. Este processo foi, em certa medida, extensível ao resto da Europa ocidental cristã, onde os alimentos derivados da carne de porco, mas também o vinho e o pão, funcionaram como marcadores de definição étnica face a outros que não eram outros senão as minorias islâmicas e judaicas que se tinham instalado em diferentes áreas durante séculos (Flandrin e Montanari, 2011).

No entanto, e tendo em conta o caso em apreço, pensar exclusivamente no produto presunto nestes termos pode conduzir a alguns falsos anacronismos, na medida em que a proeminência e a hegemonia que tem hoje em dia vieram mais tarde, acompanhadas de melhorias nas técnicas de controlo, conservação e distribuição do produto, bem como de uma mudança nas formas de consumo. Estas circunstâncias permitiram um aumento progressivo do volume de produção proto-industrial desde a Idade Moderna e tornaram-no no produto suíno de maior valor económico, culinário e representativo para a gastronomia espanhola. Anteriormente, os enchidos e os diversos tipos de enchidos elaborados a partir de diferentes partes do porco, por apresentarem um menor risco de deterioração durante o processo de cura, constituíam a principal fonte de proteínas animais consumida pela população peninsular cristã. Nesses reinos, a carne fresca ou o presunto curado eram muito valorizados, mas não muito frequentes nas mesas devido ao seu elevado preço, e faziam parte quase exclusivamente da dieta sumptuária da coroa, da nobreza nas suas diferentes formas e, mais tarde, da burguesia abastada (Díaz-Yubero, 2019; Murcia, 2012, Gómez de Valenzuela, 2015).

A técnica de salga, cura e consumo de diferentes partes do porco, bem como de outros animais domesticados como ovelhas ou vacas, tem uma longa trajetória histórica que remonta a diferentes realidades arqueológicas como a Idade do Bronze europeia (Rodero e Varela, 2008; Galindo e Arsuaga, 2019) ou a China milenar (González Blasco, 1998). Embora exista um certo consenso historiográfico sobre o consumo de pernas ou salsichas de porco curadas com sal na Grécia e Roma clássicas, tal como aparece em diferentes representações pictóricas e referências escritas (Díaz Yubero, 2019; Gázquez Ortiz, 2007), alguns apontam mesmo para o Antigo Egito como a origem de uma técnica e prática que utilizava o sal como principal conservante para evitar a proliferação bacteriana (Stankus, 2016).

Do nosso ponto de vista, o interessante não é tanto discutir ou descrever esta realidade historiográfica, para a qual existe uma excelente literatura interdisciplinar que temos vindo a reportar (Fábrega i Colom, 1996; Illescas, Ferrer e Bacho, 2012; Ventanas, 2006; González Blasco, 2016; Gázquez Ortiz, 2007), mas para compreender as razões pelas quais um produto como o presunto de porco, com uma presença generalizada tanto no passado como no presente em muitos territórios europeus e asiáticos, acaba por se tornar um dos principais alimentos capazes de encarnar a nação espanhola de forma consensual. Como símbolo, emblema e bastião de identidade, é também um dos principais protagonistas da gastronomia espanhola, sendo um alimento de consumo popular (Fernández Zarza,

2018), mas também, ostentando um elevado reconhecimento internacional como algo próprio ou característico, sendo assim o principal membro da considerada cozinha nacional espanhola.

Só na União Europeia, existem atualmente mais de 40 Indicações Geográficas diferentes que abrangem um tipo de produto que pode ser considerado semelhante ao presunto espanhol. Pernas de porco de diversas raças domésticas, secas com processos de salga ou cura através de técnicas consideradas tradicionais – na medida em que se enquadram nesta categorização comunitária –, entre as quais poderíamos também considerar alguns tipos de fumagem e com propriedades comparáveis às especificamente produzidas em Espanha, incluindo em termos da sua apresentação final. A França e a Itália são talvez as referências mais reconhecidas a nível internacional, devido ao seu elevado volume de exportações e ao trabalho de marketing realizado durante décadas; não é em vão que o *Prociutto di Parma* ou o *Jambon de Bayonne* foram dos primeiros produtos a receber este tipo de nomenclatura de indicação geográfica, embora a lista e as variedades sejam longas e interessantes em muitos territórios pertencentes a países membros da União Europeia.

Considerando o que foi dito até agora, e tendo em conta a argumentada multiplicidade de produções territoriais passadas e presentes deste alimento, onde podemos encontrar as principais razões para as atribuições nacionalistas acima mencionadas no caso espanhol, que conferiram ao presunto e à carne de porco um significado, uma singularidade e um simbolismo circunscritos à identidade e à cozinha nacionais espanholas que ainda hoje prevalecem. Do nosso ponto de vista, a referida instrumentalização histórica étnica e religiosa, que analisaremos mais detalhadamente no final desta secção, foi um fator determinante; embora seja também relevante considerar certas questões pragmáticas ou funcionais que estão sempre presentes nas questões alimentares (Warde, 1999).

Como produtos agroalimentares, tanto o presunto como os produtos derivados do porco não foram apropriados de forma específica por nenhuma região ou território da Península Ibérica, uma vez que a sua produção se encontrava abertamente dispersa pelas zonas do planalto que dispunham de condições favoráveis à criação de um animal como o porco – extremamente versátil – mas também, no que respeita à cura dos seus produtos cárneos: uma certa altitude acima do nível do mar, baixa humidade relativa e um clima mediterrânico continentalizado (invernos longos e frios, verões curtos e quentes, com grandes variações de temperatura entre o dia e a noite). De facto, esta é uma circunstância em que se encontra a maior parte do território peninsular espanhol e, por isso, existe uma longa, histórica e variada tradição de produção de presuntos ou carnes curadas utilizando uma grande diversidade de raças autóctones de suínos, muitas delas de origem ibérica, mas também celtas e até africanas (Illescas, Ferrer e Blasco, 2012). Embora seja verdade que certas áreas espanholas a partir do século XVI adquiriram um certo prestígio como produtores devido ao consumo desenvolvido pela Coroa, a nobreza e a burguesia incipiente, como Montánchez em Cáceres, Trévez em Córdoba ou mais tarde no século XVII e XVIII Candelario (Ventanas, 2006; Massana, 2001; Gázquez Ortiz, 2007).

Os territórios acima referidos, que hoje reconhecemos como andaluzes, extremenhos e castelhanos-leoneses, mas que na altura faziam parte do Reino de Castela, tinham nas suas pastagens e campos manadas de porcos, que por sua vez faziam parte de senhorios, comunidades de mosteiros e outras formas de propriedade territorial, como a representada pelos bens comuns. Nelas se encontravam também as condições geográficas favoráveis atrás referidas, a que se juntava a circunstância, não despidiêda, da circulação de porcos e mercadorias entre elas, em resultado do ressurgimento de um tipo de atividade tropeira e transumante que, em certo sentido, reanimava a “Rota da Prata” romana. Um corredor de grande importância económica, garantindo o abastecimento e a distribuição de uma indústria incipiente que se iniciou no século XVIII, floresceu no século XIX e continuou a crescer até aos nossos dias; de facto, sem o considerar, seria impossível compreender a realidade industrial do presunto ibérico em Espanha, mesmo em termos contemporâneos.

No caso dos territórios que compõem o Reino de Aragão, é profundamente interessante o trabalho do Professor Gómez de Valenzuela (2015) sobre a criação, comércio e consumo de suínos desde o século XII, destacando-se o seu manuseamento de documentação, estatutos, registos e legislação a este respeito. Revela uma realidade que nos tem sido difícil de estudar neste artigo, uma vez que quase não existem registos documentais fiáveis e generalizados sobre os usos domésticos do porco na Península Ibérica capazes de revelar o seu volume e presença em termos quantitativos. Esta circunstância tem sido recorrentemente apontada por diferentes investigadores, que explicam como, em certa medida, a engorda com excedentes alimentares e a produção de porcos para consumo familiar nas aldeias e vilas foi invisibilizada nos documentos em consequência da sua provisoriedade anual, não sendo registada, por exemplo, nas listas de bens inventariados notarialmente ou nas contribuições que constituíam o dote nos contratos de casamento (Rodero e Varela, 2008; Gómez de Valenzuela, 2015; Ruiz Montejo, 1998). De facto, esta prática de engorda e abate nos agregados familiares remonta mesmo a períodos pré-cristãos celtiberos e romanos na península (Jurado, 2008; Yubero, 2019).

Do nosso ponto de vista, é controverso atribuir esta origem definitiva estabelecendo uma continuidade ininterrupta sem estabelecer certos anacronismos falaciosos, carecendo por sua vez de uma investigação historiográfica rigorosa. Apesar disso, podemos afirmar claramente que esta prática foi extremamente importante em termos culturais e identitários na realidade peninsular desde a Idade Média, ao ponto de se refletir recorrentemente em passagens literárias clássicas como as que podemos encontrar nas obras de *La Celestina* ou *do Arcipreste de Hita*, mas também em escritos de Lope de Vega ou do próprio Cervantes, e ainda em muitas obras pictóricas e musicais, bem como em ditos populares (Ventanas, 2006; Gázquez Ortiz, 2007; Jurado, 2008; Rodríguez Plasencia, 2015; Fábrega i Colom, 1996; Luján, 1989).

Este tipo de produção familiar para autoconsumo era, como já referimos, realizado nos agregados familiares das vilas e aldeias rurais onde se concentrava a maior parte da população peninsular. Anualmente, uma ou mais famílias engordavam os porcos, que

eram abatidos após o dia de S. Martinho (11 de novembro). Assim, os meses de inverno eram considerados a melhor altura para a matança dos porcos, que se realizava frequentemente antes das festividades do Natal, de modo a fornecer carne fresca para as festividades. Esta prática articula-se também como uma atividade cooperativa de festa de bairro, pois são necessárias muitas mãos para a sua correta realização, e que de certa forma prevalece até aos nossos dias, tendo mesmo sido folclorizada e comercializada como recurso turístico. Esta prática adquiriu também o significado de celebração ritual festiva durante a Idade Média, mobilizada como um poderoso marco de reivindicação étnica contra as minorias mouras e os convertidos peninsulares.

Os diferentes elementos e circunstâncias acima referidos mostram a presença manifesta do porco e dos alimentos preparados após a sua matança, historicamente na Península Ibérica, na vida quotidiana e na alimentação das suas gentes. Da mesma forma, como já referimos, este animal não era invulgar para o resto das populações europeias, cristãs e pré-cristãs, onde também era consumido, valorizado e representado de forma muito semelhante. Mas então, e voltando a uma das principais questões da epígrafe, porque é que na Península Ibérica e, especificamente, no território ocupado pelo Estado espanhol, um produto derivado deste animal, como o presunto, adquiriu um significado identitário e simbólico tão profundo, sendo mobilizado por um tipo de nacionalismo como o acima descrito. Como já assinalámos, para além da razão funcional, será a questão antropológica da construção da etnicidade que, a meu ver, melhor nos permite responder a esta questão.

Tanto o porco como os produtos elaborados a partir dele foram utilizados ao longo da Idade Média como instrumento de disputa e legitimação política, religiosa e étnica transcendental. Não é apenas no âmbito dos reinos cristãos da Península Ibérica que podemos apreciar este tipo de utilização derivada da presença e consumo do animal, uma vez que nos territórios muçulmanos também podemos encontrar legislação e regulamentos que visavam resolver possíveis conflitos sobre os hábitos alimentares das minorias cristãs ou judaicas aí estabelecidas (Paz, 2011; Parra, 2017). De facto, tal como tem sido amplamente abordado a partir da própria disciplina antropológica através de diferentes perspetivas (Harris, 1992; Frazer, 1981; Rappaport, 1987), as restrições ao consumo de carne de porco por judeus e muçulmanos remontam a muitos séculos da sua presença na Península Ibérica, encontrando-se na literatura sagrada destas duas religiões monoteístas desde as suas origens reveladoras. Tanto o “Levítico” como o “Deuteronómio” e o “Corão” contêm uma série de restrições alimentares baseadas em diferentes e complexas taxonomias estabelecidas em torno das noções de pureza e contaminação (Douglas, 1973; Contreras, 2007), que por razões de espaço não podemos abordar em profundidade, mas nas quais se reflete claramente como o porco era considerado tabu por ser um animal impuro, condição que se estendia a quem o consumia.

A questão religiosa em torno do porco e do seu consumo é, portanto, anterior a qualquer instrumentalização política nacionalista na Península Ibérica e, por conseguinte, à mera noção de um reino cristão unificado que mais tarde poderia ser considerado como

Espanha. No entanto, devemos pensar o período que compreende a Idade Média europeia como um momento em que a suposta divisão imposta pela chegada da Modernidade entre as esferas política, religiosa e económica não existe (Dumont, 1999; Luque, 2005), pois todas elas formam um todo homogeneizado. Não é, portanto, uma circunstância excepcional que os marcadores ou hábitos que consideramos religiosos impliquem também atribuições políticas e disposições económicas. Assim, numa conjuntura histórica em que se assistiu a uma espécie de confronto bélico na Península Ibérica justificado por razões religiosas – os reis cristãos pretendiam, presumivelmente, restaurar uma ordem política e religiosa anterior à chegada dos muçulmanos – é plausível considerar que o consumo de carne de porco, dado o seu destacado diferencial entre os diferentes credos, adquiriu um papel relevante nos incipientes processos de definição, construção étnica e legitimação homogeneizadora.

No entanto, apesar dos séculos que durou o conflito, só no seu final, sob o domínio dos Reis Católicos (séc. XV), é que podemos encontrar registos fiáveis deste tipo de usos contenciosos em torno deste animal, principalmente se analisarmos o material documental sobre a fundamentação das causas de heresia, organizado a partir do principal instrumento de repressão e doutrinação de que dispunham, o tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Enquanto governantes, Isabel de Castela e Fernando de Aragão incentivaram o catolicismo a desempenhar um papel central na vida pública, embora se tratasse claramente de uma manobra política e não de fé, através da qual conseguiram estruturar um projeto político, étnico e territorial nacionalista unificador, lançando as bases para a formação de um Estado Moderno com projeção também para o resto dos reinos cristãos europeus, com os quais se confrontavam continuamente sob a arbitragem da autoridade papal.

A fé católica foi, assim, utilizada como a principal razão existencial do seu regime, ao ponto de forçar a conversão das minorias religiosas judaicas e maometanas residentes, perseguindo e expulsando os que se recusavam a juntar-se-lhes, num processo iniciado séculos antes (Pérez, 2005; Álvarez Junco, 2001). É neste período que se começa a construir uma noção de “identidade espanhola” tal como a entendemos hoje; será a esta noção que se recorrerá posterior e recorrentemente a partir do século XIX, sendo exacerbada durante o regime de Franco, quando assume um papel preponderante nos processos de construção dos imaginários simbólicos e culturais sobre os quais se ergue um tipo de nacionalismo espanhol que ainda sobrevive (Núñez-Seixas, 2018).

As conversões em massa foram, portanto, um fator determinante neste período. Com base nestes conversos e mouriscos, enquanto católicos, passaram a estar sob a jurisdição do Tribunal do Santo Ofício. A esta instituição tinha sido atribuído o poder de julgar a pureza da fé e de impor castigos exemplares a eventuais práticas heréticas e hereges, desempenhando assim um papel fundamental na execução de um dos principais objetivos dos Reis Católicos: suprimir a diversidade religiosa e étnica nos seus reinos. Esta questão interessa-nos particularmente pelo papel preponderante que a carne de porco e os seus derivados desempenharam na formação e fundamentação dos diferentes processos formais de

heresia movidos contra os súbditos convertidos que se considerava continuarem a professar o judaísmo ou o maometismo. Os diferentes compêndios ou diretórios, que podem mesmo ser definidos como manuais para inquisidores, escritos na época e que chegaram até aos nossos dias, como o “Diretório dos Inquisidores” de Nicolao Emérico (Inquisidor Geral de Aragão, 1821), abordam esta questão com especificidade. Indicam, por exemplo, que os atos de recusar comer carne de porco em público ou de não cozinhar com banha de porco podem ser usados como prova na formação de processos de heresia em qualquer uma das três formas previstas para o efeito: acusação, denúncia ou investigação (Candela, 2015; Alonso Calvo, 2014). Estes diretórios incluem ainda outros hábitos também considerados judaizantes ou típicos da prática criptojudáica, como deixar uma vela acesa à noite ou usar roupa limpa no sábado, que também foram introduzidos no grande número de julgamentos abertos por este tribunal ao longo da sua longa história.

Existe, no entanto, uma excelente literatura que trata especificamente da relação que os mouriscos e os conversos tiveram nestes processos (Kamen, 1972; Baer, 1998; Caro Baroja, 1978; Pérez, 2005). O que nos interessa neste caso é a sua capacidade para revelar o significado que o consumo de carne de porco e dos seus produtos adquiriu como marcador de etnicidade, assumindo grande importância na vida pública como elemento de disputa. Esta circunstância assumiu uma dimensão tal que até um termo utilizado para designar o próprio animal, como “marrano”, acabou por ser utilizado como um apelativo pejorativo para designar a comunidade contrária, tanto judaica como muçulmana, os considerados cristãos-novos cujo sangue não era “limpo” (Caro Baroja, 1978; Corominas, 1987). Embora a etimologia deste termo seja controversa (Pérez, 2005) quanto à sua origem e utilizações originais, parece haver um certo consenso historiográfico quanto ao facto de, a partir do século XIII, o termo marrano ter sido utilizado para definir pejorativamente a comunidade converso e o próprio animal, que obviamente já possuía uma rica pluralidade de sinónimos na época.

O processo acima descrito mostra o papel transcendental que tanto o porco como os produtos fabricados após a sua matança desempenharam na construção de uma história comum, de uma história sobre a unidade de Espanha a partir da Idade Média, baseada nos pressupostos da construção de uma comunidade étnica articulada em torno da religião católica. O seu uso como marcador diacrítico foi, como vimos, de grande importância principalmente na esfera do quotidiano ou do banal para a construção e reprodução da própria nação. Pensar o caso de Espanha como um projeto de etnonação bem sucedido (Moreno Feliú, 2010) permite-nos compreender a composição de um tipo de nacionalismo onde os alimentos que podemos considerar como étnicos desempenharam um papel importante que permanece. Evidentemente, seria um erro separar a etnicidade do nacionalismo, na medida em que permanecem profundamente unidos, sendo relevante para o nosso caso abordagens como as de Connor (2015), que refletiram precisamente como a nação foi sempre construída, de uma forma ou de outra, a partir do paradigma da comunidade étnica e do território (Martínez Veiga, 1981).

CONCLUSÕES

Como argumentámos no início deste artigo, a comida tem a capacidade de unir e separar populações (Parasecolli, 2014). É através da comida que se articulam as noções de exclusão e inclusão, orgulho nacional e xenofobia (Palmer, 1998, Fieldhouse, 1986). O caso acima mostra como a comida é um foco de pensamento taxonómico e moral (Appadurai, 1988), que permite a mobilização de certas emoções, muitas das quais são hoje exploradas comercialmente. O caso do nacionalismo espanhol é um exemplo exemplar e de longa duração histórica desta relação, bem como de outros pressupostos analíticos como os de Barth (1976) sobre a necessária interação íntima e contínua dos povos como principal força motriz desta etnicidade.

Um exemplo como o que é oferecido atualmente pela Denominação de Origem Jamón de Teruel (Arco, 2020), que utiliza simbolicamente uma estrela mudéjar, símbolo muçulmano e mouro histórico na Península Ibérica, como marcador de autenticidade e sinal de distinção gravado nas suas pernas, permite-nos compreender o profundo significado que este tipo de elemento, que foi utilizado num momento histórico específico, continua a ter ao mesmo tempo. Embora seja verdade que são feitos de usos anacrónicos e falaciosos, como neste caso, mas através dos quais se mobiliza e comercializa uma ideia arquetípica da nação espanhola. Autoafirmada através de um produto alimentar como o presunto, símbolo e bastião de um nacionalismo espanhol que o instrumentaliza como artefacto de legitimação, explorando rememorativamente um passado nacional através dele, como consequência do universo simbólico que os acompanha no sentido apontado há décadas por Barthes (1961) e que só certos alimentos são capazes de proporcionar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso Calvo, S. (2014). *Actos de habla en los procesos de la Inquisición Española* (Tesis doctoral). Universidad de Valladolid, Valladolid. Recuperado de <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/4465>.

Álvarez Junco, J. (2001). *Mater Dolorosa. La idea de España en el Siglo XIX*. Madrid: Taurus.

Appadurai, A. (1988) How to Make a National Cuisine: Cook-books in Contemporary India. *Society for Comparative Study of Society and History*, 30 (1), 3-24.

Arco Fernández, V. (2020). *Denominando el origen. Indicaciones Geográficas agroalimentarias y procesos de neoliberalización: el caso del jamón con DOP en Aragón y Castilla y León* (Tesis Doctoral), Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Arco Fernández, V. (2023). Procesos de patrimonialización alimentaria: Indicaciones Geográficas, autenticidad, turismo y gentrificación en entornos rurales. El caso del jamón curado con DOP en Aragón y Castilla y León. *Cuaderniu: Revista internacional de patrimonio, museología social, memoria y territorio*, 11, 89-120.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.

Baer, Y. (1998). *Historia de los judíos en la España cristiana*. Barcelona: Ropiedras.

Barthes, R. (1961). Pour une phycho-sociologie de alimentation contemporaine. *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 5, 977-98.

Bell, D. y Vallentine, G. (1997). *Consuming Geographies: we are where we eat*. Londres: Routledge.

Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Candela, B. (2015). Práctica de procedimiento jurídico para inquisidores: el abecedario de Nicolás Rodríguez Ferosino (Tesis doctoral). Universidad de Alicante, Alicante. <http://hdl.handle.net/10045/52998>.

Caro Baroja, J. (1978). *Los judíos en la España moderna y contemporánea (Vol. I y II)*. Madrid: AKAL.

Connor, W. (2015). *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama Editorial.

Contreras, J. (2007). Alimentación y religión. *Humanitas: Humanidades Médicas*, 16, 1-31.

Corominas, J. (1987). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* (tercera edición). Madrid: Editorial Gredos.

Díaz Yubero, I. (2019). *Alimentos con historia*. Madrid: Mercasa.

Douglas, M. (1973) [1966]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

Dumont, L. (1999). *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.

Edensor, T. (2002). *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford and Nueva York: Berg.

Fábrega i Colom, J. (1996). La cultura del cerdo en el Mediterráneo, entre el rechazo y la aceptación. En Medina, F.X.(Coord.), *La alimentación mediterránea: historia, cultura, nutrición* (pp. 217-238). Madrid: Icaria.

Fernández-Zarza, M. (2018). *La construcción de la calidad: nuevos retos en los sistemas agroalimentarios en el medio rural* (Tesis Doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla.

Fieldhouse, P. (1986). *Food and Nutrition: Custom and Culture*. Londres: Croom Helm.

Fischler, C. (1988). Food, self and identity. *Social Science Information*. 27, (2), 275-292.

Flandrin, J.L. y Montanari, M. (2011). *Historia de la alimentación*. Gijón: Trea.

Frazer, J. (1981). *La rama dorada: magia y religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Galindo-Pellicena, M.A., Arsuaga, J.L. y Carretero, J.M. (2019). Pig management in the Chalcolithic and Bronze Age periods at the El portalón site: Integration in the Iberian context. *Quaternary International*, 515, 138-149.

Gázquez Ortíz, A. (2007). *El jamón en la gastronomía española*. Madrid: Consejería de Agricultura y pesca.

Gómez de Valenzuela, M. (2015). Cría, comercio y consumo de cerdos en el norte de Aragón (siglos XII a XVII). *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 90, 163-192.

González Blasco, J. (1998). *Importancia del jamón a lo largo de la historia. El jamón curado:tecnología y análisis de consumo:* Simposio especial, 44 ICOMST: 112-124.

Harris, M. (1992). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

Illescas, J.L., Ferrer, S. y Bacho, O. (2012). *Porcino: guía práctica*. Madrid: Mercasa.

Ichijo, A. y Ranta, R. (2016). *Food National Identity and Nationalism*. Londres: Palgrave McMillan.

Jurado, A. (2009). *El cerdo y sus chacinas: voces-refranes-literatura*. Madrid: Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino.

Kamen, H. (1979). *La Inquisición Española*. Barcelona: Crítica.

Lujan, N. (1989). *Historia de la gastronomía*. Barcelona: laza&Janes.

Luque, E. (2005). La polémica ubicuidad de la cultura. En J.M. Pereira y J. Cazorla (Eds). *Estructura y procesos sociales: Homenaje a José Cazorla* (pp 117-133). Madrid: C.I.S.

Martínez-Veiga, U. (1981). Etnicidad y nacionalismo. *Documentación Social*, 45, 11-27.

Massana, R. (2001). La industria. En Robledo, R (Coord.): *Historia de Salamanca Vol IV: Siglo XIX, Salamanca* (pp. 389-434). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Medina, X. (1997). El comer como instrumento. Alimentación e Identidad entre los emigrantes vascos. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LII, (1), 205-216.

Mintz, S.W. (1985). *Dulzura y poder: El lugar del azúcar en la historia moderna*. Madrid: Siglo XXI.

Moreno Feliú, P. (2010). *Encrucijadas antropológicas*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

Murcia, J.L. (2012). Sal, aire y humo la esencia de embutidos y salazones. *Revista Distribución y consumo*,123, 74-79.

Núñez-Seixas, X.M. (2018). *Suspiros de España*. Barcelona: Ed. Crítica.

Parasecoli, F. (2014). Food, Identity and Cultural Reproduction in Immigrant Communities. *Social research*, 81(2), 415-439.

Parra López, S. (2017). Las comidas y los ayunos de los Moriscos. *Mélanges de la casa de Velázquez*, 47(19), 233-253.

Paz Estevez, M. (2012). Cristianos y musulmanes en Al- Andalus: el caso de los mozárabes de Toledo y los límites de la libertad. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44, 1-16.

Pérez, J. (2005). *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons.

Rappaport, R.A. (1987). *Los cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Rodero, E. y Valera, M. (2008). *La ganadería andaluza en el siglo XXI. Patrimonio ganadero andaluz. Volumen I*. Sevilla: Junta de Andalucía.

Rodríguez Plasencia, J.L. (2015) La matanza en Extremadura (estudio etno-folklórico) (1-2-3). *Revista de Folklore*, 404, 31-48.

Ruiz Montejo, I. (1998). La vida campesina en el siglo XII a través de los calendarios agrícolas". En: *Vida cotidiana en la España medieval Actas del VI Curso de Cultura Medieval* (pp. 107-123). Madrid: Polifemo.

Stankus, T. (2016). Ham. *Journal of Agricultural &Food information*, 17(2-3), 174-199.

Ventanas, J. (2006). *El jamón ibérico. De la dehesa al paladar*. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa.

Warde, A. (1999). Convenience food: space and timing. *British Food Journal*, 101(7), 518-527.



