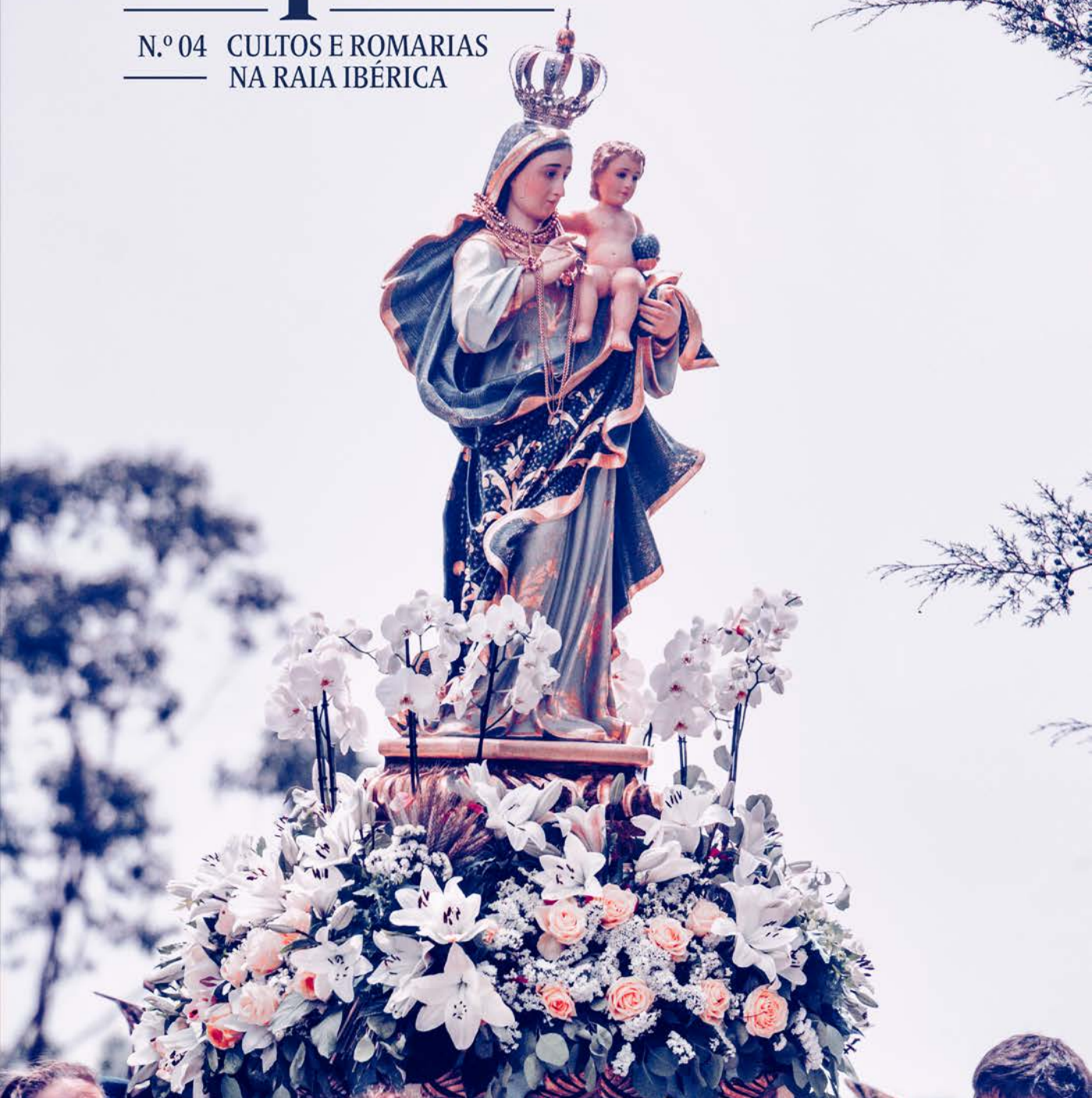


REVISTA DE

Religiosidade

Popular

N.º 04 CULTOS E ROMARIAS
NA RAIA IBÉRICA



REVISTA DE

Religiosidade Popular

N.º 04 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 Madaleno;
Carlos Montes; Francisco Javier Rodríguez Pérez;
Paula Barata Dias

COORDENAÇÃO

André Oliveirinha; Ángel Espina Barrio

PROJETO GRÁFICO

Vítor Gil

REVISÃO DE TEXTO

Cristina Cerdeira; Micaela Pelicano

TRADUÇÃO

Mafalda Pereira

ISSN

2975-898X

DEPÓSITO LEGAL

514916/23

IMPRESSÃO

Prodimprensa, Crl

TIRAGEM

600 exemplares

EDIÇÃO

N.º 4 – Abril de 2026
Câmara Municipal de Penamacor



NOTA PRÉVIA

A religiosidade popular é um conceito que tem sido entendido de várias formas ao longo do tempo. Apesar das diferentes definições, pode dizer-se que ela nasce da relação profunda e sincera que o povo estabelece com Deus e com o mundo do sagrado. Como refere José da Silva Lima, trata-se de uma expressão direta, intuitiva e sentida, que revela aquilo que existe de mais íntimo na alma das pessoas quando se relacionam com o transcendente⁰¹.

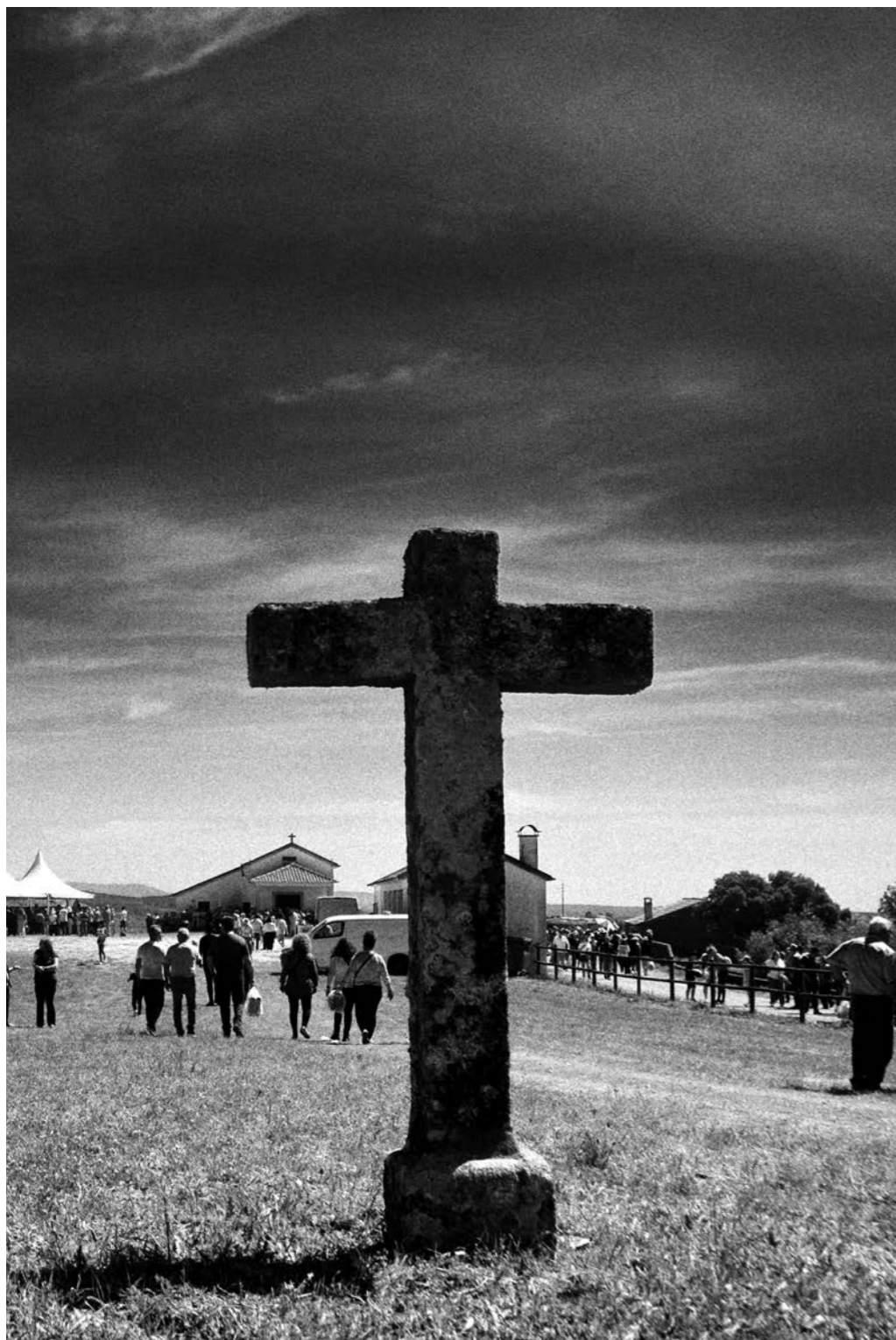
Estas práticas vivem do encontro entre o sagrado e o profano e manifestam-se sobretudo através de rituais, festas, promessas, devoções e tradições transmitidas de geração em geração. Na religiosidade popular, cada pessoa e cada comunidade encontram espaço para se expressar livremente, dando forma às suas crenças, medos, esperanças e formas de agradecer ou pedir proteção. É esta vivência coletiva que dá sentido aos rituais e os mantém vivos ao longo do tempo.

Segundo o mesmo autor, a religião popular está fortemente ligada à tradição e, tal como acontece com a música e a medicina tradicionais, convive muitas vezes com elementos de superstição. Esta ligação ao passado faz da religiosidade popular um espaço de preservação da identidade das comunidades, funcionando como um lugar onde se guardam saberes, práticas e valores ancestrais, mesmo num mundo cada vez mais marcado pela mudança e pela interculturalidade.

É neste contexto que surgem as Jornadas de Religiosidade Popular da Raia Ibérica, organizadas pelo Município de Penamacor, em parceria 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, estas jornadas realizam-se anualmente e chegam agora à sua quinta edição, reunindo em Penamacor investigadores portugueses e espanhóis das áreas das ciências sociais e humanas.

Ao longo destas jornadas têm sido debatidos temas ligados à arqueologia, antropologia, etnomusicologia e outras áreas do conhecimento, colocando Penamacor no centro da reflexão científica sobre religiosidade popular. Para além dos estudos sobre diferentes

[01] José da Silva Lima, "Religiosidade Popular", in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Volume P-V, coordenação de Carlos Moreira Azevedo, Círculo de Leitores, 2001.



regiões da Península Ibérica, algumas edições abriram se também à participação de investigadores da América Latina, reforçando ligações culturais que existem há séculos entre territórios irmãos.

Um dos aspetos centrais da religiosidade popular é a sua dimensão coletiva. Trata-se de uma prática vivida por muitas pessoas, que continuam a participar em romarias, procissões, festas religiosas e outras manifestações de fé comuns e ancestrais. Estas práticas fazem parte da identidade cultural das comunidades, sobretudo em territórios rurais e de baixa densidade populacional, que apesar das dificuldades demográficas continuam a ser detentores de uma riqueza cultural e simbólica muito significativa.

Por isso, o estudo, o registo e a valorização da religiosidade popular são fundamentais. Estes trabalhos contribuem não só para o conhecimento académico, mas também para a preservação da memória coletiva e para a criação de novas formas de valorização do território, incluindo o turismo religioso e cultural, através de conteúdos que ajudam a interpretar e compreender melhor estas práticas.

O Município de Penamacor tem assumido um papel ativo na valorização do património cultural imaterial, apoiando projetos como o *Madeiro de Penamacor*, a *Carta Gastronómica do Concelho*, o projeto *Memórias e Vivências do Sentir* ou, mais recentemente, *Uma Cura na Raia*. Estas iniciativas têm como objetivo preservar a memória das comunidades da raia portuguesa, em diálogo constante com o território vizinho de Espanha, fortalecendo laços históricos e culturais entre as duas raiais ibéricas.

Nesta quarta edição da revista de Religiosidade Popular participam mais de cinquenta investigadores de diferentes regiões, unidos pelo interesse em estudar, compreender e valorizar esta dimensão do património cultural profundamente ligada à identidade das nossas comunidades. Esta publicação reafirma, assim, a importância de dar voz a um património vivo, que continua a marcar o quotidiano e o sentir coletivo de quem o pratica.

José Miguel Oliveira
Presidente da Câmara Municipal de Penamacor



PREFÁCIO

En nuestra cultura actual, fuertemente laicista, especialmente la de las nuevas generaciones, puede darnos la impresión que el conocimiento y preservación de los rituales religiosos comunitarios son cosas, si no retrógradas, al menos propias de un pasado superado. Tanto en el ámbito del pensamiento, tras la proclamación nietzscheana de la “muerte de Dios”; como en el de la política, con la separación religión-estado; y como en el de la sociedad, con una población cada vez más urbana, consumista y hedonista, las cuestiones que tienen que ver con el espíritu parecen rémoras atávicas.

Pero eso no es así y la prueba de ello es que para superar ansiedades, obsesiones, hiperactividades, depresiones, pánicos y angustias, por cierto, cada vez más frecuentes, son más necesarias que nunca las técnicas de relajación, de meditación, de ayuno (aunque sea intermitente) de yoga, de “pilates”, o de relación directa con la naturaleza, etcétera.

Las nuevas espiritualidades van por ese lado tratando de suplir las espiritualidades tradicionales, usando muchas de las prácticas y técnicas de éstas últimas, sin querer tener, injustamente a mi modo de ver, ningún débito con las mismas.

En el ámbito rural, por el contrario, la transición se hace de manera más paulatina y adecuada. Si bien es cierto que afortunadamente ya no existe la rígida sacralización de las prácticas como en el pasado, sí se mantiene parte de su ritualismo y simbolismo, y los beneficios que éstos pueden aportar al individuo y a la colectividad. Los rituales funerarios, las expresiones de luto, la ofrendas a los difuntos, los pésames, las romerías, los ritos de sanación, las celebraciones de los santos y sus vidas, las cofradías, los hábitos, los cánticos, las jaculatorias y bendiciones, las velas, el incienso, los sacrificios, los bautizos, las comuniones, las bendiciones...

Todos estos rituales, al margen de su conexión teológica, que para el creyente sin duda existe, son, también para el no creyente, parte de su vida, de sus raíces, de su cultura. Son instrumentos psicológicos para superar pérdidas, para facilitar pasajes vitales, para socializarse, para rebajar tensiones. También para sentirse unidos a su tierra. Esto es muy claro en los cultos a las Vírgenes, representantes no solo de la “madre” biológica si no también de la “madre tierra”, de la “madre patria”. O de la “Matria” como ahora prefiere denominarse.

Pero al margen de conexiones ctónicas, o más bien telúricas, los ritos de la religiosidad popular suelen presentar una estética y una puesta en escena muchas veces colorista y espectacular. Además de poder funcionar como sesiones psicodramáticas curativas o relajantes, conservan adornos, comidas, instrumentos y conductas llamativas, exóticas a veces, siempre atractivos para los foráneos que visitan los distintos lugares donde se desarrollan. Serán, por lo tanto vectores de identidad, riqueza, salud y atracción turística, si son bien gestionados y si no caen en la inautenticidad consumista.

Por ello es tan importante estudiar, conocer y depurar estos aspectos de nuestra religiosidad popular. Como así lo hizo en muchas de sus producciones académicas el Profesor Fernando Florencio, gran antropólogo africanista y afamado profesor de la casi octo-centenaria Universidad conimbricense, y quien nos ilustró en las últimas jornadas de Penamacor y a cuya memoria dedicamos cariñosamente el presente número. Descanse en paz.

La religiosidad popular no son antiguallas del pasado; son, para todos, útiles del presente y posibilidades de futuro.

Ángel-Baldomero Espina Barrio
Salamanca, 1 de febrero de 2026

SUMÁRIO

- 15** INFLUXO DA RELIGIOSIDADE NA TOPONÍMIA RAIANA BEIRÃ:
O CASO DE PENAMACOR.
Adélio Amaro
- 33** A RELIGIOSIDADE POPULAR NA ETNOGRAFIA PORTUGUESA
NO FINAL DO SÉCULO XIX.
André Camponês
- 47** ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS Y CULTURALES DE LOS PREJUICIOS
CONTRA LOS JUDÍOS EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE.
Ángel-Baldomero Espina Barrio
- 59** SÃO ROMÃO: PARTICULARIDADES DO CULTO.
Carlos Madaleno
- 79** ADVOCACIONES, TERRITORIO Y PATRIMONIO VIVO: LA DEVOCIÓN
MARIANA EN LA SALAMANCA CONTEMPORÁNEA.
Carlos Montes Pérez
- 105** A FESTA DE SANTA BEBIANA: IDENTIDADE CULTURAL E
SALVAGUARDA DO PATRIMÓNIO CULTURAL IMATERIAL EM CARIA.
DUAS LEITURAS EM TORNO DO FESTIVO.
Eddy Chambino e Graça Ribeiro
- 131** EL RAMO LEONÉS.
Francisco Javier Rodríguez Pérez
- 147** UN "PATRÓN ADOPTADO". EL CASO DE SAN BLAS EN VALVERDE
DEL FRESNO.
Jesús Javier Piñero Rodríguez
- 165** A SENHORA DO ALMORTÃO PARA LÁ DA ROMARIA.
Joaquim Baptista
- 177** IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO (ALMAS)
DE VALVERDE.
Jorge Miguel Salvado Craveiro
- 187** EL RITO DE SANACIÓN DE LOS HERNIADOS. UNA APROXIMACIÓN
A LA RAYA CENTRAL IBÉRICA.
José Ignacio Martín Benito
- 215** A DEVOÇÃO A SÃO PEDRO DE VIR A CORÇA (MONSANTO
DA BEIRA): ORIGENS E TRANSFORMAÇÕES. BREVE OLHAR.
Maria Adelaide Neto Salvado
- 235** SECULARIZACIÓN Y NUEVA SACRALIDAD EN EL ORIENTE
DE CUBA: ROMERÍAS (DE LA CRUZ) DE MAYO.
Moisés Mayán-Fernández
- 251** O RAMO DE PINHÕES DA ALDEIA DO ESPÍRITO SANTO:
ENTRE O SAGRADO E O PROFANO
Vera Lúcia Rodrigues
- 287** HOMENAGEM A FERNANDO FLORÊNCIO



REVISTA DE
**Religiosidade
Popular**

N.º 04 CULTOS E ROMARIAS
NA RAIA IBÉRICA

Influxo da religiosidade na toponímia raiana beirã: o caso de Penamacor.

Adélio Amaro

O objetivo deste apontamento consiste em proporcionar ao leitor uma reflexão sobre a influência da religião na toponímia raiana beirã, tomando como eixo exemplificativo um conjunto de notas sucintas relativas ao concelho de Penamacor.

O estudo da toponímia, cuja relevância se revela decisiva em múltiplas vertentes, particularmente nos domínios linguístico e histórico, pode ser conduzido de forma sistemática a partir de diversos enquadramentos analíticos, que vão desde a classificação segundo as línguas de origem até à identificação das motivações que presidiram ao surgimento dos topónimos. Em períodos mais recuados, esta última dimensão constituía, de modo geral, a principal, quando não a única, preocupação daqueles que procuravam explicar a génese de um nome de lugar, frequentemente sem recurso a metodologia científica e recorrendo a interpretações marcadas pela ingenuidade própria da denominada “etimologia popular”. Importa sublinhar que tal fenómeno não se circunscreve ao saber tradicional ou ao uso comum, podendo igualmente manifestar-se em pretensos eruditos desprovidos dos conhecimentos linguísticos e fonéticos indispensáveis à análise rigorosa da evolução toponímica.

No âmbito das “Lições de Filologia Portuguesa”, José Leite de Vasconcelos (1858-1941) introduz o estudo da Toponímia com uma reflexão que assume particular relevância para a definição do campo científico que pretendia consolidar. Alguns autores chegaram, nesse contexto, a formular apreciações críticas dirigida à obra “Portugal, Antigo e Moderno” (1873-1890), de Pinho Leal (1816-1884), militar e historiador cuja produção, embora vasta e influente na cultura erudita oitocentista, foi frequentemente caracterizada por métodos pouco sistemáticos e por interpretações etimológicas de natureza conjetural. Ao convocar este exemplo, Leite de Vasconcelos procurou demarcar-se de abordagens que, a seu ver, careciam de rigor filológico, acentuando a necessidade de uma investigação toponímica sustentada em critérios metodológicos sólidos, no exame crítico das fontes e na análise histórica e linguística dos nomes de lugar. A observação funcionou, assim, como um gesto programático. Estabeleceu os limites entre a erudição compilatória e a investigação científica, enquanto afirmou a Toponímia como disciplina autónoma, exigente e ancorada nos princípios da Filologia.

Em artigo publicado na “Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira”, volume XXXII (p. 70, 1936-1957), afirma-se que “o geral dos nossos corógrafos tratam mais ou menos de onomatologia; mas como eles escrevem sem método filológico, e sem espírito de ciência, nenhuma confiança merecem a tal respeito”, observação à qual se acrescenta que a “obra que mais se presta à crítica neste sentido é o «Portugal, Antigo e Moderno», onde, não obstante os muitos factos de valor e notícias aproveitáveis que encerra, há inúmeras etimologias absurdas”.

No mesmo volume (p. 71), o texto prossegue salientando que Leite de Vasconcelos defendia o rigor onomatológico, embora reconhecesse que “para muitas pessoas” tal exigência “parecerá coisa escusada, porque raras serão as povoações cujos nomes os eruditos locais não expliquem”. O autor ilustra esta tendência com exemplos elucidativos: “«Filha-dela» significa «filha dela», e a propósito contará uma história; outro afirmará que «Alijó» se chama deste modo porque «ali esteve Job»; outro, finalmente, explicará «Avelada» por uma exclamação: «avé, leda!»”. Para Vasconcelos “assim sucessivamente” se manifestava a “tendência natural do homem desvendar mistérios que o obumbram”, grafando, contudo, que “nem os próprios especialistas acertam sempre”.

No caso específico de Penamacor, a discussão etimológica tem suscitado múltiplas interpretações, frequentemente divergentes entre si e, em muitos casos, enraizadas em tradições orais ou narrativas lendárias. José Manuel Landeiro, na obra “O concelho de Penamacor na história, na tradição e na lenda”, sistematiza as principais hipóteses relativas à origem do topónimo, evidenciando a coexistência de explicações eruditas, semieruditas e populares.

Uma das teorias por ele registadas, claramente marcada pelo carácter lendário que, aliás, se encontra disseminado em diversas regiões do país, refere que teria vivido ou encontrado refúgio na zona de Penamacor um salteador de nome Macor, associado ao monte de Penha ou Pena. Assim, o lugar teria passado a ser designado por “Penha de Macor” ou “Pena Macor”.

Outra tese apresentada por Landeiro, reconhecendo ser lenda, sustenta que teria ocorrido uma violenta confrontação entre habitantes e salteadores, durante a qual o “sangue que correu terá sido tão abundante que era de cor negra – «má cor», ficando este local conhecido como Penha de Má Cor”. O autor acrescenta uma terceira possibilidade, que considera mais plausível do ponto de vista linguístico e histórico, e que “aponta a existência da povoação Pena Maior, sendo que os antigos pronunciavam «Maior» como «Magor»”.

Estas interpretações ilustram bem a persistência de etimologias populares, frequentemente baseadas em associações fonéticas superficiais, narrativas moralizantes ou episódios lendários, que, apesar de carecerem de fundamento filológico, continuam a exercer forte influência na construção identitária local.

Na maioria dos casos, a nível nacional, a análise crítica, sobretudo quando confrontada com metodologias linguísticas contemporâneas, evidencia a necessidade de distinguir entre memória cultural, tradição narrativa e rigor científico na abordagem dos topónimos históricos.

O topónimo “Penamacor” tem sido objeto de múltiplas interpretações, oscilando entre explicações lendárias e propostas filológicas de mais consistência. Entre estas últimas, destacam-se as hipóteses avançadas por José Pedro Machado (1914-2005), sobretudo no “Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa” (1993, 2.ª edição, p. 1155, v. III, 3 volumes, Horizonte / Confluência), onde o autor procurou reconstruir a estratigrafia linguística do nome a partir de elementos pré-romanos, maioritariamente célticos. A sua proposta, embora não definitiva, constitui o contributo mais sistemático para a compreensão da formação do topónimo, crendo nas “Dissertações Cronológicas e Críticas” publicadas por ordem da Academia Real das Ciências pelo seu sócio João Pedro Ribeiro (Lisboa, 2.ª edição, 1860-1896, 5 volumes) e do “Elucidário das Palavras. Termos e Frases que em Portugal antigamente se usaram...” por Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo (2.ª edição, Lisboa, 1865). Descreveu o topónimo “Penamacor” como sendo, provavelmente, de origem celta: “‘pen’ «cabeça», «cabo», «cabeço», «extremo», ‘maen’, «pedra», ‘cor’, «anão», «aranha». Cf. ‘Aranhas’, no conc., freg. De Nosa Senhora da ‘Penha das Aranhas’”, acrescentando que com a latinização, “maen” perdeu “-en”, por dissimilação com “pen” inicial, “e, depois, em romance, foi tomado pelo adj. ‘má’, qualificativo de ‘pen(a)”; ‘ó’ de ‘cor’ passou a ‘ô’. Daí a etimologia popular ‘Pena de má cor’. Cf. Top. Galês ‘Penmaenmawr’, «ponta da pedra grande». ‘Penamocor’ em texto de 1448 – 1473, em ‘Receitas’, p. 177, mar ‘Penamacor’ na p. 200 (texto de 1481)”.

Esta é a interpretação mais frequentemente associada ao nome “Penamacor” e aquela que Pedro Machado apresenta como possibilidade etimológica de base céltica. Segundo o autor, o topónimo poderia derivar de uma composição tripartida:

– “pen” – “cume”, “alto”, “cabeço”, elemento amplamente atestado na toponímia céltica atlântica;

– “maen” – “pedra”, “rocha”, igualmente comum em áreas de substrato britónico;

– “cor” – termo que José Pedro Machado relaciona com o galês “cor” – “aranha”.

Machado admite, portanto, que “Penamacor” possa remontar a uma forma semelhante a “Pen-maen-cor”, que significaria literalmente “o cume da pedra da aranha” ou “a penha pedregosa onde há aranhas”.

A robustez desta hipótese reside sobretudo nos dois primeiros elementos (“pen” e “maen”), cuja presença é amplamente documentada na toponímia peninsular e europeia de origem céltica. A dificuldade maior encontra-se no terceiro elemento, “cor”, cuja interpretação como “aranha” é, nas palavras do próprio Machado, “a parte mais conjectural da proposta”.

A associação semântica entre um topónimo e o lexema “aranha” é pouco comum e carece de paralelos sólidos na toponímia portuguesa. A ausência de documentação medieval que ateste formas intermédias reforça o carácter especulativo desta leitura.

Apesar da fragilidade semântica de “cor”, a hipótese mantém interesse por inserir “Penamacor” num quadro mais vasto de toponímia pré-romana da Beira Interior, região onde abundam nomes de origem céltica. A coerência fonética da evolução “Penmaencor --> Penamacor” é, de facto, plausível.

José Pedro Machado apresenta, ainda, uma segunda linha interpretativa, menos dependente de reconstruções célticas e mais ancorada em processos fonéticos documentados na evolução do latim vulgar e dos substratos pré-romanos.

Segundo esta hipótese, “Penamacor” poderia resultar da aglutinação de uma forma antiga como:

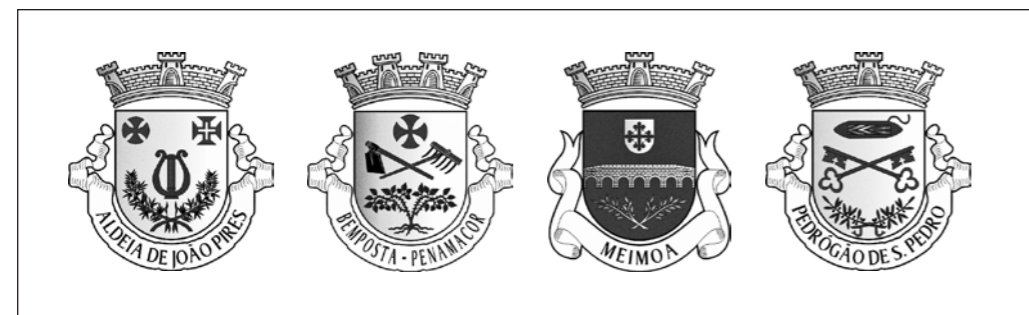
- “Penna Magor”;
- “Penna Macor”;
- ou mesmo “Penna Maior”, sendo esta última particularmente relevante se se admitir a evolução fonética --> “maior” --> “magor” --> “macor”;
- “Penna” (latim) significa “penha”, “rochedo”, termo que sobrevive abundantemente na toponímia portuguesa;
- “Magor/Macor” seria um antroponímico pré-romano ou um epíteto descritivo, cuja forma exata não chegou até nós, mas cuja estrutura é compatível com nomes indígenas da Lusitânia.
- A evolução fonética “g” --> “c” é comum em português, o que reforça a naturalidade da passagem “Magor” --> “Macor”.

Esta hipótese é, do ponto de vista históricolinguístico, mais sóbria e menos especulativa do que a anterior. Explica de forma clara a configuração moderna “Penamacor” e evita a dificuldade semântica associada ao elemento “cor” (“aranha”).

O principal obstáculo reside na ausência de documentação medieval que confirme as formas “Magor” ou “Macor”. Contudo, a falta de registos não invalida a plausibilidade da reconstrução, dado o carácter fragmentário das fontes toponímicas medievais.

Embora menos desenvolvida, Machado menciona ainda a possibilidade de “cor” não significar “aranha”, mas antes constituir um elemento topográfico de origem indo-europeia, relacionado com ideias de “protuberância”, “saliente”, “elevação”...

Neste caso, a composição “Penmaencor” significaria algo como: “o cume da pedra saliente” ou “a penha do rochedo proeminente”.



[Fig.01]
Brasões de Aldeia de João Pires, Bemposta,
Meimoa e Pedrógão de São Pedro.

Esta leitura tem a vantagem de eliminar o problema semântico da “aranha”, mas carece de paralelos toponímicos seguros em território português. A raiz “cor” com valor topográfico é atestada noutros contextos indo-europeus, mas a sua aplicação à Península Ibérica permanece incerta.

Contudo, não é a metodologia nem o procedimento analítico que se pretende destacar nesta reflexão, mas antes a influência da religiosidade na toponímia da raia beirã, influência esse que se manifesta, por vezes, de forma particularmente evidente na heráldica local. São disso exemplo a Aldeia de João Pires e a Bemposta, cujos símbolos heráldicos ostentam a Cruz da Ordem dos Templários, assim como Meimoa que apresenta a Cruz da Ordem de Avis ou ainda Pedrógão de São Pedro cujo brasão ostenta duas chaves de vermelho passadas em aspa, simbolizando as chaves de São Pedro.

Apesar disso, a invocação de Nossa Senhora da Pena, também grafada como Penha, encontra-se disseminada por inúmeras regiões do território português. A devoção, de raízes medievais, manifesta-se sobretudo em locais elevados, como montes ou cabeços, onde tradicionalmente se erguiam ermidas dedicadas à proteção divina dos viajantes e das comunidades rurais. Um dos exemplos mais antigos e significativos é o da primitiva igreja de Leiria, situada no topo do morro e integrada no recinto do respetivo castelo. Esta igreja, referenciada como Igreja de Nossa Senhora da Pena (ou Penha), remonta ao século XII e terá desempenhado um papel relevante na vida religiosa da fortaleza e da população que se desenvolveu em seu redor.

A difusão desta invocação pelo país, visível em santuários, capelas, igrejas e diversos topónimos, revela não apenas a importância simbólica da “penha” como lugar de refúgio e contemplação, mas também a persistência de tradições marianas profundamente enraizadas na espiritualidade portuguesa desde a Idade Média.

A título ilustrativo entre os diversos topónimos mencionados, “Meimoa” tem sido geralmente interpretado como um nome de grande antiguidade, possivelmente de origem pré-romana ou romana, sendo frequentemente relacionado com formas como “mamao” ou “mammula”. Estes termos remetem, respetivamente, para estruturas funerárias proto-históricas, montículos tumulares de terra e pedra, e para o diminutivo latino de “mamma”, com o sentido de “elevação arredondada”. Tal associação sugere que o topónimo possa ter emergido a partir de marcadores paisagísticos de natureza tumular ou de formas topográficas salientes, cuja presença teria influenciado a designação do lugar.

Esta hipótese etimológica articula-se com a proximidade histórica, linguística e geográfica entre “Meimoa” e “Meimão”, dois topónimos distanciados por apenas oito quilómetros e cuja evolução parece assentar em raízes morfológicas comuns. A própria Junta de Freguesia de Meimão sustenta que “Meimoa” constituiria o feminino de “Meimão”, o que pressupõe uma origem partilhada ou, pelo menos, uma evolução paralela no âmbito da toponímia regional.



[Fig.02]
Igreja de Meimão.

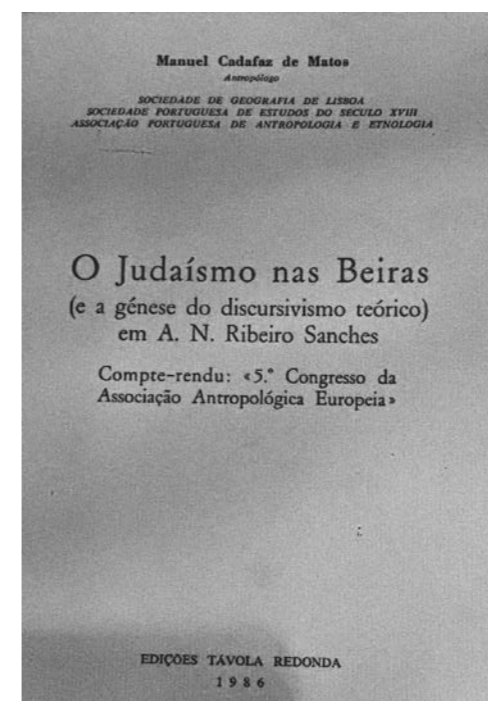
Contudo, a literatura especializada apresenta leituras divergentes. José Pedro Machado (vol. II, p. 972) regista que “Meimão” deve ser entendido como a forma aumentativa de “Meimoa”.

A presença de nomes de povoações, arruamentos e até acidentes naturais, como serras, cursos de água, lagoas ou outros elementos de paisagem, que remetem para santos, devoções cristãs ou instituições religiosas, é amplamente reconhecida no âmbito da Geotoponímia e das suas subdivisões, nomeadamente a Orotoponímia, a Hidrotoponímia e a Litotoponímia.

A tradição católica desempenhou, ao longo dos séculos, um papel determinante na atribuição de nomes aos lugares, refletindo não apenas a fé das comunidades, mas também a sua identidade cultural e memória coletiva. Tal constatação conduz-nos à necessidade de aprofundar o estudo dos hagiotopónimos, enquanto testemunhos das mais antigas devoções cristãs peninsulares, particularmente no contexto da raia beirã.

Simultaneamente, a análise da Etnotoponímia permite recuar a períodos anteriores à formação da nacionalidade portuguesa, revelando camadas históricas e culturais que permanecem inscritas no território através dos nomes que o designam.

A investigação dedicada às influências religiosas na constituição da antroponímia e da toponímia portuguesas evidencia de forma consistente o impacto estruturante da devoção católica na designação de localidades, abrangendo desde a atribuição de nomes de santos até referências de natureza litúrgica. Importa, contudo, sublinhar o contributo do judaísmo, particularmente nas regiões das Beiras, dimensão analisada por Manuel Cadafaz de Matos no caderno “O Judaísmo nas Beiras (e a génese do discursivismo teórico) em Ribeiro Sanches”, elaborado no âmbito da sua participação no 5.º Congresso da Associação Antropológica Europeia, em 1986. Paralelamente, estudos sobre dinâmicas de povoamento e sobre os modelos de organização territorial demonstram que as estruturas religiosas desempenharam um papel determinante na configuração da distribuição geográfica e na fixação da nomenclatura dos lugares, revelando a profunda imbricação entre práticas devocionais, ordenamento do espaço e construção identitária.



[Fig.03]
“O Judaísmo nas Beiras (e a génese do discursivismo teórico) em Ribeiro Sanches”, de Manuel Cadafaz de Matos.

A influência da religiosidade na toponímia da raia beirã evidencia a profunda articulação entre identidade cultural e práticas de fé ao longo do processo histórico, ainda que tal relação deva ser compreendida em diálogo com fatores de natureza histórica, política, ambiental e sociocultural. A persistência de topónimos que remetem para santos, episódios bíblicos ou instituições eclesiásticas constitui um indicador expressivo do papel estruturante da religião na configuração da paisagem toponímica regional.

Paralelamente, a religiosidade moldou os modos de apropriação simbólica do território por parte das comunidades locais, contribuindo para a construção de vínculos identitários que associam o espaço vivido ao universo do sagrado. A prática, de raízes medievais, de atribuir designações religiosas a povoados e lugares permanece, ainda hoje, como um traço distintivo da identidade cultural da raia beirã.

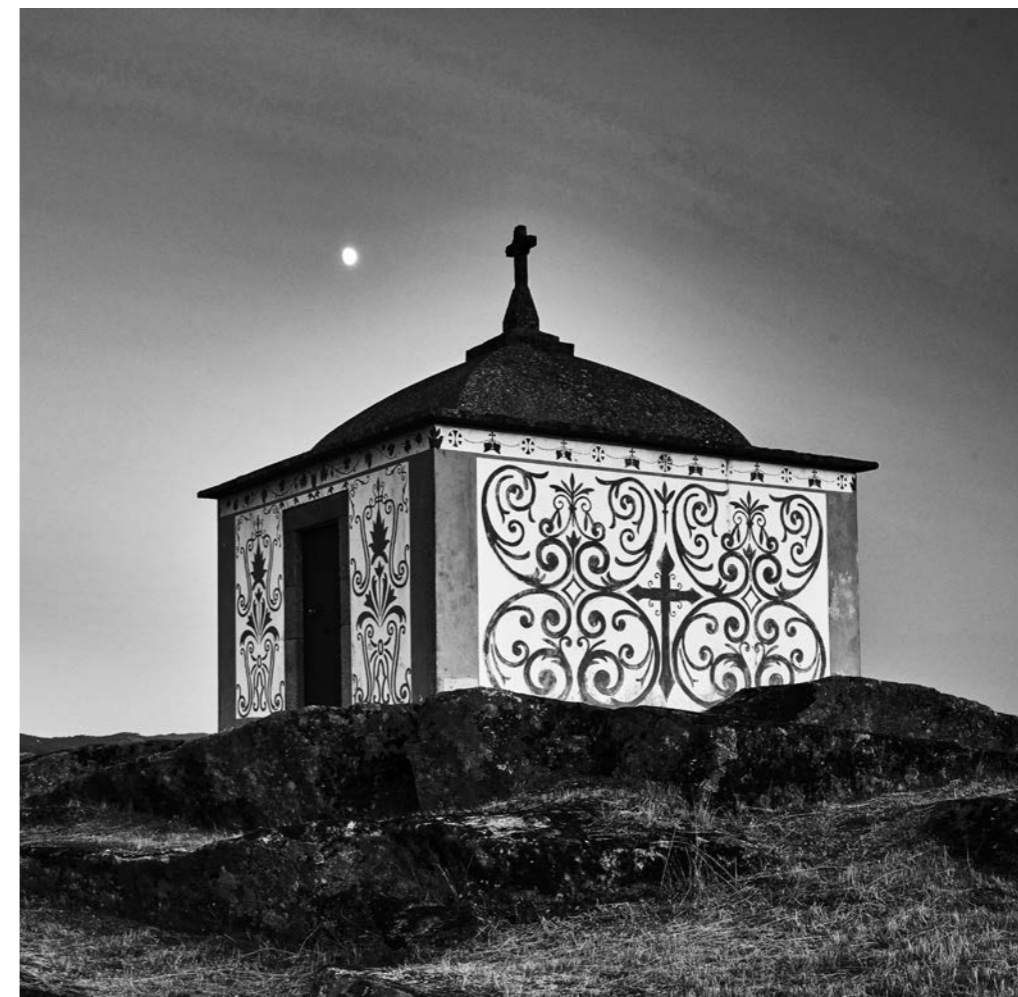
Importa igualmente salientar que a análise da influência religiosa na Toponímia não pode ser dissociada da antroponímia, isto é, do domínio da Onomástica dedicado ao estudo dos nomes próprios, prenomes e apelidos, no que respeita à sua origem, evolução histórica e variação intercultural. A interdependência entre Toponímia e Antroponímia revela, assim, a complexidade dos processos de nomeação e a forma como estes refletem dinâmicas sociais, religiosas e culturais profundamente enraizadas.

O antropólogo e etnólogo Luís Chaves (1888-1975) defendeu, no seu artigo “Influências religiosas na formação da Antroponímia e da Toponímia em Portugal”, que a “religião católica, por ter sido sempre oficial, e pela devoção fiel dos Portugueses ao culto e à tradição da Igreja, exerceu influência fundamental na Antroponímia e na Toponímia”. A sua análise sublinha, assim, o papel estruturante da matriz católica na configuração dos sistemas de nomeação, tanto de indivíduos como de lugares, ao longo da história portuguesa.

Numa linha convergente, António Mara Romeiro Carvalho, no estudo “Toponímia do Concelho de Idanha-a-Nova. A Língua dos Fenícios, Cartagineses e Lusitanos na Região”, recorre ao “Dicionário Fenício-Português” de Moisés Espírito Santo (1934–2025) para sustentar que o “caminho teórico de partida foi o Etno-História das Religiões porque as tradições religiosas locais são o que há de mais estável nas culturas”. Esta perspetiva reforça a centralidade das estruturas religiosas, não apenas católicas, mas também de matrizes mais antigas e plurais, na persistência e transmissão dos topónimos.

A influência religiosa na toponímia e na antroponímia adquire particular relevo durante a época dos Descobrimentos. As novas possessões portuguesas, fossem elas continentais ou insulares, foram frequentemente integradas no imaginário cristão através da atribuição de nomes associados ao calendário litúrgico, a santos tutelares ou a episódios bíblicos, revelando como as “descobertas” e conquistas eram simultaneamente atos de expansão territorial e de projeção simbólica da fé.

Sem pretender alongar-me na enumeração de exemplos relativos à marca religiosa que os portugueses imprimiram nos territórios onde se estabeleceram, basta evocar o caso paradigmático do arquipélago dos Açores, cujas nove ilhas receberam, na sua designação inicial, nomes de inequívoca matriz religiosa, alguns dos quais subsistem até ao presente.



Entre eles contam-se Santa Maria, São Miguel, Nosso Senhor Jesus Cristo (Terceira), São João (Graciosa), São Jorge, São Dinis (Pico), São Luís (Faial), São Tomás (Flores) e Santa Iria (Corvo).

A mesma lógica de sacralização toponímica manifesta-se em diversas cidades fundadas ou reorganizadas no âmbito das antigas províncias ultramarinas, como a Cidade de São Paulo de Luanda, a Cidade do Santo Nome de Deus de Macau ou a Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Também o território que viria a constituir o Brasil recebeu inicialmente denominações de forte carga religiosa, como Terra de Santa Cruz e Vera Cruz.

Estes constituem apenas alguns exemplos ilustrativos da amplitude e persistência da influência religiosa na construção toponímica do espaço português e dos territórios sob administração lusa.

[Fig.04]
Igreja da Imaculada
Conceição, Penamacor.

No domínio da Antroponímia, a influência da Igreja revelou-se igualmente determinante. A atribuição de nomes individuais refletiu, de forma persistente, a centralidade da religiosidade na sociedade portuguesa. Entre as mulheres, observa-se o predomínio de nomes associados à Virgem Maria ou às suas múltiplas invocações como Maria, Mariana, Fátima, Lurdes, Teresa, Clara, entre outros, bem como a prática, amplamente difundida, de combinar “Maria” com um segundo nome de matriz católica, como Maria de Fátima ou Maria de Lurdes.

No caso masculino, a influência religiosa manifestou-se sobretudo através da adoção de nomes de santos ou de figuras bíblicas, tais como António, Joaquim, José, João, Gabriel, Mateus, Paulo, Pedro, Miguel, Rafael ou Jorge, evidenciando a função normativa do calendário litúrgico e da hagiografia na escolha dos antropónimos.

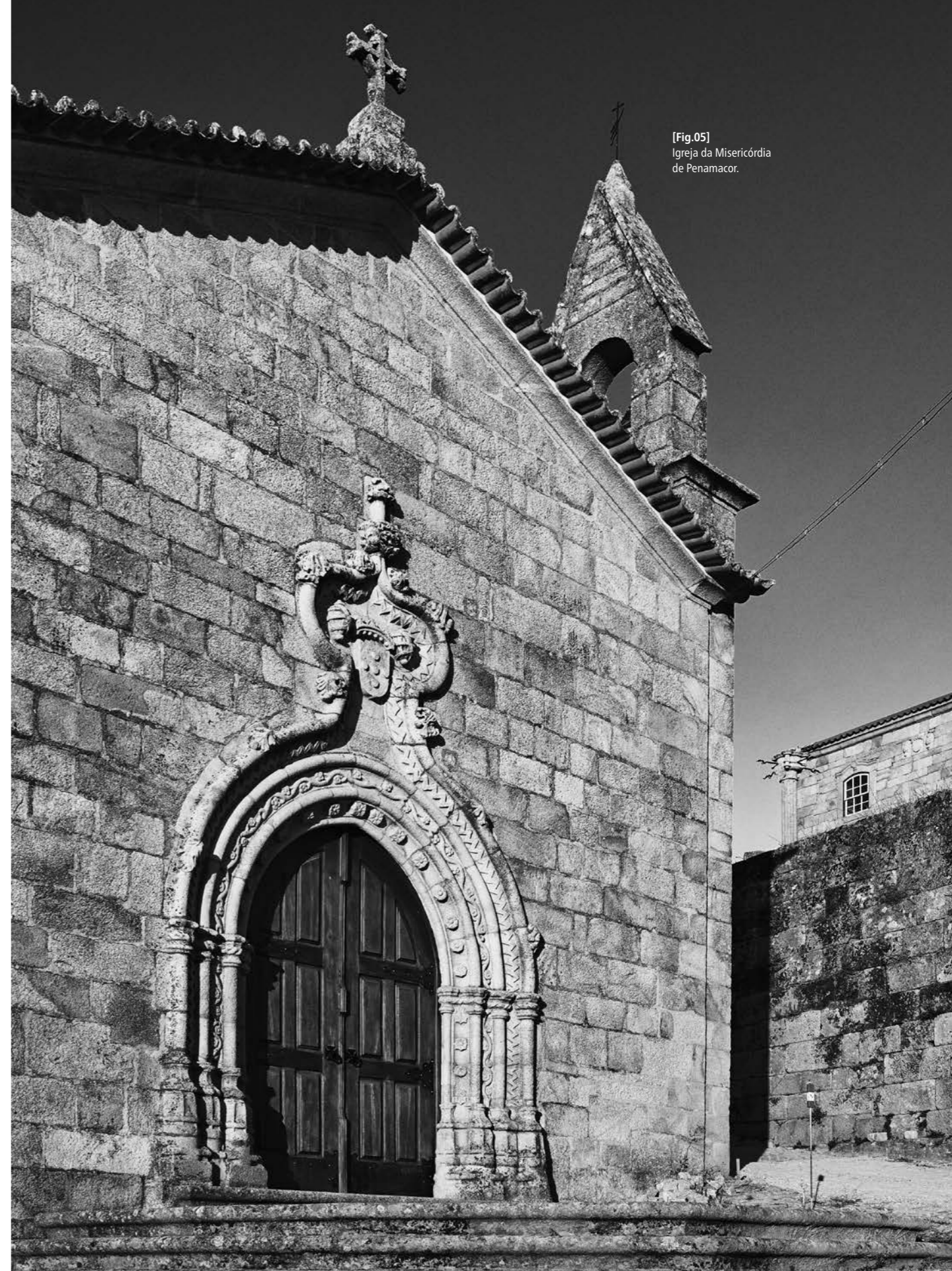
Importa ainda notar que esta tendência não se limitou às camadas populares: a própria realeza portuguesa incorporou nomes de forte conotação religiosa como João, Duarte, Sebastião, Pedro, José, Miguel, revelando a profundidade histórica e simbólica da influência eclesiástica na formação dos nomes pessoais em Portugal. Ora, numerosas povoações e lugares, no momento da sua fundação ou consolidação administrativa, receberam designações de natureza religiosa, frequentemente associadas aos respetivos oragos, patronos ou instituições eclesiásticas que estruturavam a vida comunitária. Esta prática, profundamente enraizada na organização territorial do mundo medieval e moderno, reflete a centralidade da Igreja enquanto agente de ordenamento simbólico e social do espaço.

Cumprir recordar que a reunião sistemática da toponímia de uma freguesia, entendida como o conjunto de nomes de lugares, sítios, acidentes naturais e unidades de povoamento, oferece, em regra, uma descrição geográfica e histórica de notável precisão. A toponímia funciona, assim, como um repositório privilegiado de memória coletiva, preservando não apenas a evolução do território, mas também vestígios de práticas económicas, estruturas sociais, tradições religiosas e dinâmicas de ocupação humana.

Simultaneamente, este corpus toponímico constitui um verdadeiro acervo de formas linguísticas arcaicas, muitas delas fossilizadas em topónimos que, pela sua antiguidade, exibem significados hoje obscuros ou de origem etimológica difícil de determinar. A presença desses elementos opacos, frequentemente provenientes de estratos pré-romanos, latinos, germânicos, árabes ou hebraicos, evidencia a complexidade histórica do território e a estratificação cultural que nele se sedimentou ao longo dos séculos.

Deste modo, a toponímia religiosa não apenas testemunha a influência do sagrado na organização do espaço, como também se articula com processos mais amplos de continuidade linguística, transformação cultural e construção identitária.

A influência da religiosidade na toponímia do concelho de Penamacor revela-se de forma particularmente expressiva quando analisamos a Microtoponímia das suas freguesias e uniões de freguesias. A presença sistemática de referências hagiográficas, invocações marianas, designações de instituições e práticas devocionais demonstra a persistência de uma matriz simbólica cristã profundamente enraizada na organização do espaço local.



[Fig.05]
Igreja da Misericórdia
de Penamacor.

Na sede de concelho, a vila de Penamacor, além do seu orago ser a Imaculada Conceição, observam-se topónimos como Rua de São Domingos, Rua de São Pedro, Rua do Padre Mestre e Rua da Misericórdia (também a própria igreja da Misericórdia, século XVI, com um interessante pórtico de características manuelinas), que remetem respetivamente para santos de grande difusão no mundo ibérico, para a figura clerical local e para a histórica instituição de assistência cristã, a Santa Casa da Misericórdia, a qual teve o Hospital de Santo António. Estes nomes não identificam apenas vias urbanas, mas também testemunham a centralidade da Igreja na vida comunitária e na estruturação do espaço urbano.

A mesma lógica manifesta-se nas aldeias circundantes. Na Aldeia de João Pires, surgem a Rua de São José e a Rua do Espírito Santo, ambas evocando devoções amplamente disseminadas no catolicismo português. Na Aldeia do Bispo, o próprio topónimo constitui um indicador direto da influência eclesiástica, reforçado por designações como a Rua da Cruz de Pedra, que remete para práticas de sacralização do território através de cruzeiros ou marcos devocionais.

Em Águas, encontram-se a Avenida da Fonte Santa, a Rua Nossa Senhora da Conceição e o Beco das Igrejas, topónimos que articulam elementos naturais sacralizados, invocações marianas e a presença física de templos.



[Fig.06]
Igreja de Aranhas.



[Fig.07]
Igreja de Benquerença.

Em Aranhas, a Rua da Capela, a Rua da Igreja e a Rua Espírito Santo reiteram a importância das estruturas religiosas como polos de organização espacial e social.

Benquerença apresenta igualmente uma forte marca religiosa, com a Rua da Igreja, a Rua de Santa Marta e as Rua e Travessa Senhora da Quebrada, esta última evocando uma invocação mariana de carácter local, reveladora da persistência de cultos regionais.

Em Meimão, além da Rua do Espírito Santo, surgem a Rua de São Domingos, a Travessa do Calvário e a Rua e Travessa do Cruzeiro, topónimos que remetem para a iconografia da Paixão de Cristo e para a presença de cruzeiros enquanto elementos estruturantes da paisagem religiosa.

Em Pedrógão de São Pedro, cujo próprio nome passou a integrar a referência hagiográfica em 1997, encontram-se ainda a Rua da Senhora da Graça e a Rua de São João, reforçando a dimensão devocional da toponímia local.

Em Bemposta surgem a Rua de São Sebastião e a omnipresente Rua da Igreja, padrão recorrente na maioria das localidades portuguesas.

[Fig.08]
Igreja Vale da Senhora
da Póvoa.



Por fim, em Salvador, a Rua da Cruzinha e a Rua Nossa Senhora de Fátima ilustram a coexistência entre símbolos tradicionais e invocações marianas contemporâneas, como a de Fátima, cuja difusão no século XX marcou profundamente a Antroponímia e a Toponímia nacional.

É de sublinhar, entre muitos outros exemplos que poderiam ser referidos, a igreja / capela de Nossa Senhora do Incenso, a pouco mais de quatro quilómetros do centro de Penamacor.

No seu conjunto, estes exemplos demonstram que a toponímia do concelho de Penamacor constitui um verdadeiro palimpsesto religioso, no qual se inscrevem séculos de práticas devocionais, estruturas eclesíásticas, cultos locais e processos de sacralização do território. A análise destes nomes permite, assim, compreender não apenas a organização espacial das comunidades, mas também a forma como estas construíram, ao longo do tempo, uma paisagem simbólica profundamente marcada pelo cristianismo.

Por último, destaca-se o caso de Vale da Senhora da Póvoa, cujo topónimo substituiu o anterior Vale de Lobo, alteração amplamente documentada por António Cabanas na obra "Vale da Senhora da Póvoa e a sua romaria". Esta mudança constitui um exemplo paradigmático da forma como a religiosidade local pode reconfigurar a própria identidade toponímica de uma comunidade, deslocando o foco de uma designação de carácter natural ou territorial para uma referência explicitamente devocional. A adoção do novo nome, centrado na invocação mariana, revela não apenas a importância da romaria e do culto associado, mas também o modo como práticas religiosas consolidadas ao longo do tempo podem adquirir força suficiente para redefinir a memória coletiva e o modo como o território é simbolicamente apreendido.

Todavia, a influência religiosa na toponímia desta freguesia não se esgota na designação principal. Persistem múltiplas referências de matriz cristã na organização do espaço urbano, como a Rua Nova de São João, a Rua de São João e a Avenida e Travessa da Igreja. Em conjunto, estes elementos demonstram que a freguesia de Vale da Senhora da Póvoa constitui um microcosmo particularmente expressivo da forma como a religiosidade, sobretudo de matriz mariana e hagiográfica, se inscreve na toponímia local, contribuindo para a construção de uma paisagem cultural onde o sagrado se entrelaça de forma indelével com a experiência quotidiana do lugar.

No entanto, ainda no âmbito específico do concelho de Penamacor, importa salientar dois outros topónimos de inequívoca matriz religiosa: a Serra de Santa Marta e a Serra da Opa. A primeira, para além da referência hagiográfica que lhe dá nome, integra um miradouro a partir do qual é possível contemplar, em visão panorâmica de 360 graus, a totalidade do território penamacorense, reforçando assim a sua centralidade simbólica e paisagística. Já a Serra da Opa, menos evidente na sua etimologia religiosa, integra-se igualmente num conjunto de designações que testemunham a sedimentação histórica de práticas devocionais e de referências espirituais na construção da paisagem local.

A mesma metodologia de análise poderia ser aplicada aos concelhos limítrofes de Penamacor, como Fundão, Covilhã, Castelo Branco, Belmonte, Sabugal ou Idanha-a-Nova, esta última incluindo a representativa Aldeia de Santa Margarida, onde a presença de toponimos de matriz religiosa é igualmente expressiva e reveladora de processos históricos semelhantes. Do mesmo modo, uma abordagem comparativa estendida às localidades raianas de Espanha permitiria identificar continuidades e divergências no modo como as estruturas religiosas, sobretudo católicas, moldaram a paisagem toponímica de ambos os lados da fronteira, contribuindo para a compreensão de dinâmicas culturais partilhadas no espaço transfronteiriço.

Todavia, os limites de extensão deste artigo não permitem desenvolver de forma aprofundada tal comparação intermunicipal e transnacional. Ainda assim, a sugestão permanece como convite à reflexão e ao aprofundamento académico sobre a toponímia da raia beirã, por extensão, da fronteira lusocastelhana, que constitui um campo privilegiado para o estudo da influência da religião, particularmente do catolicismo, na construção simbólica do território, na formação das identidades locais e na sedimentação histórica das práticas devocionais que marcaram profundamente a organização do espaço e a memória coletiva das comunidades.

A religiosidade popular na etnografia portuguesa no final do século XIX.

André Camponês

INTRODUÇÃO

Desde a década de 1980 o interesse pela história da etnografia em Portugal tem gerado uma série de reflexões sobre as práticas e representações da cultura popular, além de discutir o papel dos agentes na produção desses discursos. No entanto, no campo historiográfico, já se destacam esforços anteriores. A título ilustrativo, a biografia de José Leite de Vasconcelos, escrita por Orlando Ribeiro em 1942, reflete uma das primeiras abordagens sobre o tema. Outros marcos iniciais incluem o artigo de Manuel Paiva Boléo sobre Adolfo Coelho (1947) e o *Bosquejo Histórico* de Jorge Dias, de 1966, que procurou avaliar o trabalho de um grupo de etnógrafos da época, reconhecendo-os como mestres fundadores da disciplina (Dias, 1966 [1952]). No mesmo ano, para celebrar o centenário de A.A. da Rocha Peixoto, Ernesto Veiga de Oliveira fez um levantamento sobre a relevância de sua obra, que mais tarde foi sistematizada por Flávio Gonçalves. Apesar da vasta produção teórica sobre o tema, os estudos de João Leal (1987, 1988, 1995, 1996) oferecem uma compreensão aprofundada do trabalho dos intelectuais que se dedicaram ao estudo das tradições populares. Além de analisar os temas e as abordagens dos estudos etnográficos, Leal propôs uma periodização da história da etnografia em Portugal, que abrange o período entre 1870 e 1970 (2000). Por sua vez, Augusto Santos Silva, em *Palavras para um País* (1997), aponta que o movimento cultural de origem oitocentista se organizava em pequenos núcleos locais, em cidades como Serpa, Elvas, Figueira da Foz e Barcelos, onde personalidades influentes promoviam redes de conhecimento. Na linha de Jorge Freitas Branco, que sublinha que o estudo do povo era considerado uma tarefa urgente, esse movimento gerou efeitos práticos significativos, como a organização da coleta e disseminação de informações etnográficas, com o objetivo de formar uma audiência especializada a nível nacional (Branco, 1999). O processo de disseminação dos estudos etnográficos por todo

o território tem sido amplamente debatido nas pesquisas antropológicas recentes, com especial ênfase na análise de textos e produções regionais. Hoje, como mencionou Jorge Freitas Branco (1999), a lista de nomes notáveis da etnografia portuguesa é vasta. Entre os mais destacados estão José Manuel Landeiro (Penamacor) e Eurico de Salles Viana (Castelo Branco), Estanco Louro (Algarve), António Santos Graça (Varzim), Francisco Carreira da Costa (dos Açores), António Tomás Pires (de Évora), J.A. Pombinho Júnior (do concelho de Portel), entre outros. Neste contexto, o presente artigo visa refletir sobre a temática da religiosidade popular, à luz das abordagens etnográficas do século XIX. Ao analisar as práticas religiosas populares, pretende-se identificar as formas como os etnógrafos da época, inseridos nesse processo de expansão e institucionalização da etnografia, as interpretaram, levando em consideração as correntes teóricas e os métodos utilizados. A reflexão centrar-se-á especialmente no impacto que a consolidação da disciplina teve na forma como a religiosidade popular foi estudada e representada, destacando as contribuições específicas dos etnógrafos da época. Considera-se religiosidade popular um conjunto diverso de expressões culturais e espirituais coletivas, que envolve práticas e rituais, como festas, peregrinações, orações, feitiçarias e mitos, que muitas vezes se entrelaçam com ritos cristãos. Enquanto objeto etnográfico, a religiosidade popular é observada como um campo de estudo que pretende entender como as pessoas praticam e vivenciam sua religiosidade no quotidiano, incluindo rituais, festividades, cultos e símbolos que podem ser específicos de uma comunidade ou região.

O "CLIMA MORAL" DA ETNOGRAFIA PORTUGUESA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Nas últimas décadas do século XVIII, teve início na Europa o movimento literário romântico, uma corrente que, em Portugal, contou com dois dos seus principais cultores: Almeida Garrett (1799-1854) e Alexandre Herculano (1810-1877). Este período de transição para a segunda metade do século XIX é caracterizado por Jorge Dias como sendo de uma fase "literário-folclórico-romântica" (Dias, 1966, p.6). No caso de Garrett, que esteve exilado na Inglaterra e em França, destaca-se a coleção *Romanceiro* (1843-1851), considerada a primeira obra folclórica significativa publicada em Portugal, na qual reúne romances populares (cf. Dias, 1966 [1952]). Já Herculano, com uma abordagem mais voltada para a historiografia etnográfica, dedicou-se à publicação de artigos sobre crenças populares portuguesas na revista *Panorama*. Imbuídos pelo fascínio romântico das antiguidades populares (Lima dos Santos, 1983, pp. 115-118), ambos desempenharam um papel crucial na viragem cultural do país, sendo as Conferências do Casino (1871) o marco dessa transformação para a geração de eruditos oitocentistas⁰¹. O estudo da cultura popular – abrangendo áreas como literatura, linguística, etnografia, folclore, arqueologia e história nacional – foi uma prática comum em diversos Estados-nação europeus e

contribuiu para acelerar uma dinâmica sociológica voltada para a diferenciação ideológica nacional (Silva, 1997). Como afirma João Pina Cabral, «a produção e reprodução de uma identidade nacional, no contexto de uma hegemonia burguesa, parece ter dependido da constante reformulação da noção de "o povo" – no seio do qual se deveria encontrar a verdadeira identidade nacional» (Cabral, 1991, p.15). A verdadeira "arqueologia espiritual" da nação, suscetível de enraizar sua identidade na longa duração da tradição (Leal, 2000, p.55), construiu-se a partir da porosidade das fronteiras disciplinares. Nesse processo, a produção de novos significados na interpretação de territorialidades, por meio do desenvolvimento de olhares sobre a terra e da apologia de suas virtudes (cf. Silva, 1997, p.31), representa um aspeto comum da etnografia portuguesa neste período⁰². A indagação sobre a cultura popular como substrato da identidade nacional surge, segundo João Leal, dissociada de quadros analíticos influenciados por pressupostos nacionalistas (Leal, 2000, p.28). Nesse contexto, o investimento na literatura popular, entendida como repositório da identidade nacional e fonte de autenticidade do povo, emerge como uma das principais tónicas a serem destacadas nos trabalhos de investigação sobre a temática. É, portanto, neste «clima moral» – expressão utilizada por Augusto Santos Silva (1997) para designar a sistematização do saber etnográfico desse período – que situamos os estudos sobre religiosidade popular realizados por Teófilo de Braga, Consiglieri Pedroso, Adolfo Coelho e José Leite de Vasconcelos, considerados os *etnógrafos e antropólogos centrais* dessa época (Pais de Brito e Leal, 1997, p.181).

O CONTRIBUTO DOS "ETNÓGRAFOS E ANTROPÓLOGOS CENTRAIS"

No plano geral de enquadramento dos estudos da *Revista de Etnologia e Glotologia*, Adolfo Coelho publica, em 1880, o «Esboço de um Programa de Estudos de Etnologia Peninsular». Neste esboço, o autor delinea novos objetos de pesquisa científica com o objetivo de renovar o panorama dos estudos etnográficos. Para isso, propõe a abordagem das questões étnicas, como os povos que habitaram a Península desde a Pré-história, suas relações com outros povos e com os habitantes atuais. Responde a essas questões através do estudo dos caracteres físicos e das línguas, da análise das origens, e do exame de costumes, superstições e festas populares sob uma perspectiva comparativa. Além disso,

[01] «O movimento romântico enquadra-se na emergência de um discurso nacionalista teria representado, segundo uma fórmula sugestiva, o enraizamento consciente na mãe pátria, nas suas tradições, na sua língua, nas suas lendas, em suma no seu inconsciente, no volksgeist. O romantismo e o momento da cultura europeia em que o singular se torna universal, o sentimento da diferença o fundamento da identidade» (Lourenço, 1992, pp.100-101).

[02] Para Jorge Freitas Branco, ao recensear a reedição da obra de Teófilo de Braga, *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*: «A interpretação da diversidade social e cultural respondia no período oitocentista também a outros impulsos, fruto da própria heterogeneidade do material de pesquisa» (Branco, 1985, p.17).

Coelho sugere o estudo das indústrias de caráter popular antigo, da arte popular, do caráter nacional e das características do espírito peninsular, analisando as tendências religiosas, políticas, afetivas, entre outras (Oliveira, 1985, p.35). No seguimento dessa proposta, Adolfo Coelho escreve «Materiais para o Estudo das Festas, Crenças e Costumes Populares Portugueses». Retratando diferentes tradições do calendário popular, como o Natal, a Quaresma, a Ascensão, o Pentecostes, os Santos, promessas e oferendas, entre muitos outros elementos, considera:

«As festas populares em diferentes épocas do ano têm evidentemente origem nos velhos cultos naturalísticos. Elas referem-se principalmente ao giro das estações, às fases diversas do curso aparente do sol, cujos efeitos sobre a natureza impressionaram vivamente os criadores desses cultos. À luta quotidiana da luz e das trevas, do dia e da noite, correspondia a luta das estações, como a representação em ponto grande do mesmo drama, que era simbolizado nos cultos. Com o tempo, as cerimónias, primitivamente claras para todos, foram-se alterando, obscurecendo, confundindo com outras primitivamente distintas, foram sendo interpretadas de modo abusivo, até por fim se perder inteiramente ou quase inteiramente a consciência da sua significação original, e elas permanecerem apenas como provas da tenacidade da tradição» (Coelho, 1880, p.6).

Embora as contribuições de José Leite Vasconcelos (1858-1941) no campo da religiosidade popular sejam relativamente escassas durante o período em análise, com exceção de artigos dispersos na imprensa, como os publicados na *Aurora do Cavado, Religião e Pátria, Vanguarda* e *Penafidelense*, destaca-se o seu estudo *Tradições Populares Portuguesas* (1882)⁰³. Nele, afirma:

«As superstições, os contos, as poesias populares, etc., são frequentemente o último vestígio de mitos primitivos, como acontece com as fogueiras de São João, o cepo de Natal, as Maias, etc., onde se celebra, sob uma aparência mais ou menos católica, a luta do Verão e do Inverno, da luz e das trevas. Como aconteceu com todas as religiões, o Cristianismo, para se implantar profundamente, precisou substituir muitas festas pagãs por festas da Igreja. Nesta transição de crenças, quase sempre de forma exterior, algumas se mantiveram como simples superstições, enquanto outras foram rotuladas como obras do Diabo, que, assim como Cristo, a Virgem, os Santos e os Anjos, representa, em parte, muitas divindades caídas.» (Vasconcelos, 1882, p.IX)⁰⁴.

[03] Este estudo, seria o primeiro volume da sua *Bibliotheca Ethnographica Portuguesa* que, segundo o autor, tinha como objetivo acompanhar o movimento científico vigente em alguns países europeus: «A importância do estudo científico das tradições populares está de tal modo reconhecida, que todos os países cultos, como a França com a publicação *Les littératures populaires de toutes les nations*, a Itália com a *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* e o *Archivio per le tradizioni popolari*, a Inglaterra

com a *Folk-Lore Society* a Espanha com o *Folk-Lore andaluz* etc, andam, a uma só voz, recolhendo, classificando e comparando inúmeros materiais. A *BIBLIOTHECA ETHNOGRAPHICA PORTUGUEZA* vem também, ainda que modestamente, ocupar um lugar nesse labor incessante e extraordinário do século». (Vasconcelos, 1882).

[04] Com o intuito de publicar materiais do folclore português e propagar no país o gosto por estes estudos, o *Anuario para o estudo das Tradições Populares Portuguesas*, dirigido por José Leite de Vasconcelos, teve

uma curta existência, publicando-se apenas um número. Apesar de efêmera, esta revista reuniu um conjunto significativo de investigadores de renome, tais como: Consiglieri Pedroso, Oliveira Martins, Teixeira Bastos, Maria Peregrina de Sousa, Morais Sarmento, Teófilo Braga, Vieira de Andrade, Reis Dâmaso, Álvaro Rodrigues de Azevedo, A. Sequeira-Ferraz e Thomaz Pires.

Ao discorrer sobre as crenças, superstições e festas do calendário popular, Teófilo de Braga, em *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições* (1885), também analisa de forma detalhada esse universo cultural. No Capítulo IV, em que analisa os estados sociais representados nos costumes portugueses do ponto de vista evolucionista, salienta:

«Nos costumes populares portugueses existem vestígios de outras raças que não pertencem ao grupo indo-europeu; por isso na coordenação dos elementos consuetudinários importa agrupar em sistemas isolados esses fragmentos, recompondo com eles os estados sociais que se sobrepu- seram ou confundiram» (Braga, 1885 [1985], p.150).

Por sua vez, Consiglieri Pedroso (1851-1910), que entre 1879 e 1882 escreveu extensivamente na revista *O Positivismo*, sob o título *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*, apresenta, em sua obra, uma vasta gama de tradições de diversas naturezas. Entre elas, sobressaem-se as superstições, a medicina popular e os fenômenos sobrenaturais, abordados a partir de diferentes regiões do país. Ao focar as superstições e fenômenos sobrenaturais, Pedroso trouxe à tona elementos da religiosidade popular que não eram suficientemente explorados na época, como as crenças em espíritos, milagres, forças invisíveis e mouras encantadas. Estes fenômenos, muitas vezes esquecidos ou marginalizados pela academia, consideram-se fundamentais para entender a religiosidade do povo, pois refletem uma espiritualidade mais ligada ao quotidiano, às necessidades imediatas e às aspirações pessoais das pessoas. Além disso, a medicina popular, que também foi objeto de estudo de Pedroso, mostra como a religiosidade popular está frequentemente entrelaçada com práticas de cura, que envolvem rezas, rituais de proteção e o uso de amuletos ou outros elementos considerados sagrados. Essas práticas de cura, embora informais, têm um valor simbólico e espiritual importante nas comunidades, sendo muitas vezes vistas como uma forma de resistência ou complemento à medicina tradicional.

Do ponto de vista teórico a obra deste conjunto de etnógrafos e antropólogos centrais (Pais de Brito e Leal, 1997, p.181), compagina-se com as correntes teóricas dos grandes centros de produção de conhecimento na Europa, entre as quais se destacam o evolucionismo e a mitologia comparada. A abordagem comparativa permitiu, no estudo da religiosidade popular, identificar padrões de fé, rituais de cura, devoções a santos e figuras mitológicas, bem como a persistência de certos símbolos e práticas, mesmo em contextos históricos e geográficos diferentes. A obra destes etnógrafos não foi apenas um reflexo das particularidades culturais de Portugal, mas também se inseriu dentro do movimento intelectual europeu, que buscava entender a humanidade através do estudo das suas origens culturais e espirituais. O evolucionismo e a mitologia comparada forneciam as lentes teóricas para a análise das crenças e práticas populares, e os etnógrafos portugueses foram fundamentais ao aplicar essas correntes ao contexto local, ajudando a construir um quadro teórico robusto para o entendimento da religiosidade popular como parte da evolução cultural da sociedade portuguesa.

A ETNOGRAFIA REGIONAL: PUBLICAÇÕES E AUTORES

Neste contexto, surgem diversos estudiosos do cenário local⁰⁵ que se organizam em redes próprias de comunicação e difusão do saber regional, estruturado e definido pela textualização etnográfica (Silva, 1997, p. 144). Essas redes desempenham um papel essencial na consolidação dos estudos sobre a cultura popular no país.

José da Silva Vieira (1860-1940), ilustre folclorista e tipógrafo natural de Esposende, ocupa um lugar central no panorama dos estudos sobre a cultura popular em Portugal. A trajetória do ilustre literato começa com um período de trabalho no comércio, tanto no Porto quanto na Póvoa de Varzim, antes de se estabelecer em Barcelos, em 1882. Foi em Barcelos que trabalhou nas oficinas da *Aurora do Cávado*, sob a direção de Doutor Rodrigo Velloso. Neste jornal, Silva Vieira publicou diversos artigos sobre os usos, costumes e tradições populares, o que ajudou a dar impulso ao movimento de estudo da cultura local. A leitura desses artigos, aliada à influência de Cândido Landolt (autor de várias obras de referência como *Tradições Populares de Barcellos* [1884] e *Tradições Maiatas* [1891]), inspirou Silva Vieira a fundar a sua própria tipografia em Esposende. Este estabelecimento tornou-se uma importante plataforma para a divulgação da etnografia e do folclore de Portugal, com ênfase na região do Minho. Durante o funcionamento da tipografia, Silva Vieira publicou, a expensas próprias, diversos opúsculos e criou a *Coleção Silva Vieira*, uma coleção dedicada à promoção dos estudos folclóricos e etnográficos. Além disso, em 1885, fundou e passou a dirigir a *Revista do Minho – para o Estudo das Tradições Populares* (1885-1914), que contou com 22 volumes. Sobre esta revista, Leite de Vasconcelos fez as seguintes considerações:

«Esta revista oferece algum interesse pelos materiais que archivou. Entrando na 2ª série, não só tomou outro formato, mas adquiriu uma feição muito inferior à permitida. A 1ª série compreende várias superstições antigas e modernas, contos populares, canções, xácaras, etc., e nela colaboraram F. Adolpho Coelho, A. Thomás Pires e outros. Como seria importante que em cada província se fundassem revistas etnográficas com caráter local, as quais pudessem mais tarde servir de base a um estudo desenvolvido e geral de todo o país!» (Vasconcelos, 1887-1889, p. 95).

Em 1890, foi fundada a *Revista de Ciências Naturais e Sociais*, principal instrumento de ação da *Sociedade Carlos Ribeiro*. Esta publicação dedicava-se ao estudo da paleoetnologia, etnologia, etnografia, geologia, botânica, zoologia e arqueologia, com ênfase na pré-história da nacionalidade portuguesa. A revista circulou por oito anos, e seu encerramento foi justificado pela criação de uma nova publicação, mais abrangente: a *Portugalia* (1899-1908).

[05] No distrito de Leiria afloramos em diversas publicações as textualizações etnográficas da autoria de Manuel Vieira Natividade e José Diogo Ribeiro (concelho de Alcobaça) e, ainda, António de Jesus e Silva. Vide: Camponês, André. (2022). «Manuel Vieira Natividade

(1860-1918): Obra Etnográfica», in *Cadernos Leirienses: Estudos de Etnografia e Património*, Série II, Nº 2, pp. 173-186; Camponês, André. (2020). «António de Jesus e Silva e a Etnografia Minderica», in *Nova Augusta – Revista de Cultura*, Nº 32,

pp. 161-176; Camponês, André. (2024). *José Diogo Ribeiro (1850-1943): Pedagogo, Historiador e Etnógrafo de Turquel*, Coleção Memória e Património, Editora Textiverso.

No prólogo desta nova revista, os diretores, Rocha Peixoto, Ricardo Severo e Fonseca Cardoso, explicaram os principais objetivos do projeto editorial:

«Será desde o primeiro tomo um Arquivo Nacional de materiais para o estudo do povo português, monografias de inquérito a toda uma coletividade, desde as suas origens, considerando o indivíduo, as raças, os povos, na sua natureza íntima e modos de ser, usanças, civilizações, história... (...). Admitida a nação portuguesa atual como um organismo étnico com vida própria independente – com razões de ser de ordem etnológica e histórica – procura-se estudá-lo por todos os seus aspectos, definindo a natureza e relações dos próprios elementos, a fisiologia e mesologia da sua vida orgânica e habitat, acentuando os caracteres específicos que formam e explicam atualmente os tipos nacionais.»

A *Portugalia* teve dois volumes, cada um com quatro fascículos, e é considerada um valioso acervo documental, além de destacar-se pelo seu rigor material e artístico. A revista foi amplamente elogiada em círculos internacionais, recebendo o reconhecimento das autoridades da arqueologia francesa, como Émile Cartailhac e Salomon Reinach, que a classificaram como «uma revista digna dos mais categorizados centros de cultura» (Brandão, 1985, p. 7). Destaque ainda para a revista criada em Serpa em 1899, denominada *A Tradição*, coordenada por Ladislau Piçarra e M. Dias Nunes, que também se dedicou ao estudo das tradições populares.

As publicações mencionadas desempenharam um papel essencial na consolidação dos estudos sobre a religiosidade popular em Portugal ao longo do final do século XIX, documentando as crenças e práticas populares, mas também proporcionando o acesso ao conhecimento etnográfico, o que ajudou a dar visibilidade à temática, especialmente aquelas expressões menos visíveis nas narrativas dominantes das instituições religiosas.

O "ALMANAQUE DAS LEMBRANÇAS"

Uma das principais fontes de pesquisa etnográfica para o período em questão é o *Almanaque das Lembranças*, publicação que contou com ampla divulgação, sendo lida e distribuída por prelados, governadores civis, padres, administradores de concelho, câmaras municipais, personalidades influentes nas províncias, professores primários, entre outros. Fundado por Alexandre Magno de Castilho em 1854, "o *Almanach das Lembranças* instruía crianças em várias escolas; era lido nas províncias à noite, divertia os jovens ao domingo, abstraía os idosos da sua solidão, e mesmo em alguns quartéis, ocupava as horas livres dos militares" (Castilho, 1854, p. 29). Como descreve Ernesto Rodrigues, o *Almanaque* era uma publicação multifacetada, que combinava elementos de jornal, revista e livro. Reunindo notícias do presente, memórias do passado e reflexões sobre o ano vindouro, a obra também oferecia passatempos e criações literárias, servindo como um elo entre diversas camadas da sociedade. Em 1872, António Xavier Rodrigues Cordeiro (1819-1896)

assumiu a direção editorial do *Almanaque das Lembranças*, cargo que manteve até sua morte. Após assumir a direção do *Almanaque das Lembranças* em 1872, tornou-a mais dinâmica e abrangente. O objetivo era aumentar a quantidade de conteúdo sem alterar o preço, o que se traduziu na reformulação do almanaque para o *Novo Almanach de Lembranças Luso-Brazileiro*. A principal mudança foi a ampliação do espaço para novos temas, suprimindo algumas rubricas antigas e reorganizando o conteúdo de forma mais eficiente. Como afirmou Rodrigues Cordeiro, a ideia era “dar muito, dar mais do que até aqui, e tornar este livrinho mais variado, sem lhe aumentar o preço” (*Novo Almanach de Lembranças para 1872, 1871, p. 14*).

Sob a direção de Rodrigues Cordeiro, o *Novo Almanaque* passou a incluir uma vasta gama de matérias, organizadas em 22 categorias, algumas das quais divididas em sub-temas. As principais áreas abrangidas eram:

ANEDOTAS E CHISTES

ANEDOTAS HISTÓRICAS E AUTÊNTICAS

ANTOLOGIA PORTUGUESA (poemas e textos de autores portugueses)

ARQUEOLOGIA E ARQUITETURA (monumentos e edifícios notáveis)

ANTIGUIDADES (apontamentos retrospectivos e comemorações)

ARTE E ARTISTAS (esboços e reflexões sobre arte)

CONTOS, APÓLOGOS E LENDAS

EDUCAÇÃO E ENSINO

EPIGRAMAS E SÁTIRAS

GEOGRAFIA (viagens e descrições)

ETNOGRAFIA (costumes, tradições, superstições e trovas)

GRAVURAS

HISTÓRIA (episódios e trechos históricos)

HOMENS E MULHERES ILUSTRES (biografias, estudos, críticas)

LEMBRANÇAS (factos e notícias contemporâneas)

LINGUAGEM PORTUGUESA (etimologias, locuções)

MISCELÂNEA MORAL E RELIGIOSA (figuras ilustres da Igreja)

MITOLOGIA E LENDAS FABULOSAS

PENSAMENTOS, MÁXIMAS E CONCEITOS

PROSAS LITERÁRIAS (portuguesas e brasileiras)

CIÊNCIAS NATURAIS (receitas e indicações úteis)

POESIAS

Além de reformular o conteúdo, iniciou-se a publicação de suplementos para os anos de 1886 a 1890, embora este projeto não tenha perdurado. Embora Óscar Lopes tenha notado que António Xavier Rodrigues Cordeiro não teve “méritos poéticos notáveis”, ele reconheceu a grande influência divulgadora que o *Almanaque das Lembranças* exerceu,

especialmente através das suas edições ampliadas (Lopes & Saraiva, 2000, p. 733). Na biografia dedicada a Rodrigues Cordeiro no próprio almanaque, destaca-se o seu trabalho editorial e a importância da publicação, que se tornou um referencial cultural para leitores de várias partes do mundo de língua portuguesa. O almanaque, ao longo dos anos, conquistou inúmeros leitores, o que confirma sua relevância como meio de educação e entretenimento para diversas camadas sociais (Cordeiro, 1897, p. XXIX).

Apresentamos, na tabela em baixo, os artigos alusivos à temática da religiosidade popular publicados no anuário em apreço:

PROCISSÕES			
AUTOR	TÍTULO	ANO	LOCAL
Obscura Portuense	Procissão dos passos em Ponte da Barca	1860	Ponte da Barca
Simão Luiz Pereira de Abreu e Mello	Festa de S. Sebastião em Faro	1860	Faro
J. Silva	Nossa Senhora Morta em Procissão	1884	Leiria
António da Cruz Vaz	Procissão de voto em Funchal	1884	Funchal
FESTAS			
AUTOR	TÍTULO	ANO	LOCAL
Francisco Silveira Malhão	Festa dos Cavalleiros em Obidos	1859	Óbidos
Luiza Maria	Sábado d’Aleluia em Idanha a Nova	1859	Idanha-a-Nova
Minhoto	Cruzes de Barcellos	1860	Barcelos
Luiz E. Cardozo Guedes	As maias	1862	Beja
M.A.B.	A Mourisca	1864	Pedrógão Pequeno
ROMARIAS			
AUTOR	TÍTULO	ANO	LOCAL
Pereira Caldas	Senhora d’Antime	1859	Fafe-Braga
Eduardo Augusto dos Santos	Nossa Senhora da Lapa	1873	Moimenta da Beira
Antonio Pereira Fabre	Promessa	1861	Condeixa
Anthero	Romaria de S. Paio	1881	Torreira
Joaquim Candido Abranches	Os romeiros michaelenses	1884	S. Miguel

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da religiosidade popular em Portugal, especialmente no século XIX, emerge como um campo fundamental para entender as práticas culturais e espirituais que moldaram as identidades regionais e nacionais ao longo do tempo. Os etnógrafos dessa época, como Adolfo Coelho, José Leite de Vasconcelos, Teófilo de Braga, Consiglieri Pedroso, entre outros, desempenharam papéis centrais na formação do entendimento moderno sobre as tradições populares, os mitos e as crenças que atravessaram séculos de transformação. A pesquisa sobre religiosidade popular, muitas vezes vinculada ao estudo das festas, superstições e rituais, revela a persistência de elementos pré-cristãos na vida quotidiana, sobrevivendo ao processo de cristianização e continuando a manifestar-se, ora como expressão de fé, ora como resquício de cultos antigos. A atuação de figuras como José Leite de Vasconcelos, com a sua fundação do *Anuário para o Estudo das Tradições Populares Portuguesas*, ou a obra de Teófilo de Braga, com suas investigações detalhadas sobre as festas e tradições do calendário popular, são exemplos claros de um movimento intelectual voltado para a preservação e disseminação de saberes etnográficos. Além disso, iniciativas como o *Almanaque das Lembranças*, desempenharam um papel vital na disseminação desses conhecimentos, alcançando diversas camadas da sociedade portuguesa e dando visibilidade às tradições populares. As publicações da época evidenciam a crescente institucionalização da etnografia em Portugal, contribuindo para a difusão do saber etnográfico e promoção das práticas culturais populares na construção de uma identidade nacional. A partir de uma perspectiva teórica ampla que integrava abordagens evolutivas e comparativas, os estudos etnográficos de então ajudaram a consolidar o conceito de que a cultura popular era um reflexo da autenticidade do povo e um pilar fundamental na formação da identidade nacional portuguesa. A religiosidade popular, estudada e interpretada de diferentes formas por esses etnógrafos, foi um elemento-chave na construção do imaginário coletivo da nação. Na interseção com o cristianismo, muitas práticas antigas foram reinterpretadas, muitas vezes sob o manto da moral religiosa, e outras permaneceram como crenças populares, ressignificadas ao longo dos anos, mas com raízes profundas nas antigas tradições. A partir da compilação de material etnográfico e da criação de redes de comunicação e divulgação, como foi o caso das revistas e publicações de José da Silva Vieira, a etnografia regional não só preservou elementos essenciais do folclore, mas também contribuiu para a articulação e afirmação de uma identidade cultural distinta, que se opunha ao centralismo de uma cultura oficial e urbanizada. Por fim, é importante destacar que, embora a etnografia portuguesa do século XIX tenha sido predominantemente influenciada por uma visão europeia e, por vezes, nacionalista, as suas metodologias e abordagens conseguiram imortalizar práticas e representações que, sem essa documentação, estariam hoje à mercê do esquecimento. As investigações

etnográficas da época não só constituem uma fonte preciosa de dados para o estudo da religiosidade popular, mas também mostram como as culturas populares foram essenciais para a construção de uma memória coletiva, que, à medida que se tornava parte do saber acadêmico, refletia a complexidade e a diversidade da sociedade portuguesa da época. Com isso, os estudos etnográficos sobre a religiosidade popular em Portugal no século XIX não apenas cumpriram o papel de preservar e registrar a cultura popular, mas também se mostraram fundamentais para o entendimento de uma identidade nacional em processo de construção. Continuar o estudo desse vasto campo, com suas múltiplas dimensões e interpretações, é essencial para uma compreensão mais profunda da sociedade portuguesa, bem como das transformações que moldaram as práticas religiosas e culturais ao longo do tempo.

BIBLIOGRAFIA

- Boléo, Manuel Paiva.** (1947). «Adolfo Coelho e a Filologia Portuguesa e Alemã no Século XIX», *Biblos*, 23, 607-691.
- Braga, Teófilo de.** (1985 [1885]). *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*, 1 Vols., Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- (1987 [1883]). *Contos Tradicionais do Povo Português*, 2 vols., Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Branco, Jorge Freitas.** (1999). «A Fluidez dos limites: Discursos etnográficos e Movimento Folclórico em Portugal», in *Etnográfica*, Vol.III, pp. 23-48.
- Brandão, Domingos de Pinho.** (1985). *A Citania de Sanfins na história da arqueologia portuense*. Paços de Ferreira, Câmara Municipal de Paços de Ferreira.
- Brito, Joaquim Pais de & João LEAL.** 1997, «Apresentação», Brito, J. P. & J. Leal (eds.), «Etnografias e Etnógrafos Locais», *Etnográfica* I (2), 181-190.
- Castilho, Alexandre Magno de** (1855). Prólogo, In Alexandre Magno de Castilho (dir.), *Almanach de Lembranças Luso-Brasileiro para 1856*, (pp. 25-27). Lisboa: Typografia Universal.
- Costa, Filipe Manuel Baptista Ribeiro.** (2016). *Do material ao imaterial: Procissões, Festas e Romarias no Almanaque de Lembranças (1851-1932)*, Tese de Mestrado em História e Património, Ramo de Mediação Patrimonial, Faculdade de Letras do Porto. [file:///C:/Users/ferna/Downloads/Texto_final_com_revisao__27082016_e_alteracoes_da_orientacao_s%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/ferna/Downloads/Texto_final_com_revisao__27082016_e_alteracoes_da_orientacao_s%20(2).pdf) (consultado em 12/08/2024).
- Cordeiro, A. X. Rodrigues.** (1871). "Novo Almanach de Lembranças para 1872". In Antonio Xavier Rodrigues Cordeiro, *Novo Almanach de Lembranças Luso-Brasileiro para o anno de 1872*, (p.14). Lisboa: Lallemand Frères, Typ. Lisboa.
- Cordeiro, Antonio Xavier de Sousa.** (1897). "Antonio Xavier Rodrigues Cordeiro". In Antonio Xavier de Sousa Cordeiro (dir.), *Novo Almanach de Lembranças Luso-Brasileiro para o anno de 1898*, (pp. V-LI). Lisboa: Typographia e Stereotypia Moderna.
- Dias, Jorge.** (1966 [1952]). «Bosquejo Histórico da Etnografia Portuguesa», *Revista Portuguesa de Filologia*, Suplemento Bibliográfico II, 1-64.
- GONÇALVES, Flávio.** (1967). «Prefácio», Peixoto, Rocha, Obras. Vol.1. Estudos de Etnografia e de Arqueologia, Póvoa do Varzim, Câmara Municipal da Póvoa do Varzim, XI-LII.
- Leal, João.** (1987). «Prefácio», Braga, Teófilo, *Contos Tradicionais do Povo Português*. I, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 13-19.
- (1988). «Prefácio», Pedrosa, Z. Consiglieri, *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e outros Escritos Etnográficos*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 13-40.
- (1993). «Prefácio», Coelho, Adolfo, *Obra Etnográfica*. I, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 13-36.
- (1995). «Imagens Contrastadas do Povo: Cultura Popular e Identidade Nacional na Antropologia Portuguesa Oitocentista», *Revista Lusitana*, n. s., 13-14, 125-144.
- (1996). «Prefácio», Vasconcelos, José Leite de. *Signum Salomonis. A Figa. A Barba em Portugal. Estudos de Etnografia Comparativa*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 15-43.
- (2000). *Etnografias Portuguesas [1870-1970]: Cultura Popular e Identidade Nacional*, Publicações D Quixote.
- Lopes, Oscar & Saraiva, António José.** (2000). *História da literatura portuguesa*. (2.ªed.). Porto Editora.
- Lourenço, Eduardo.** (1992 [1978]). *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, D. Quixote.
- Henriques, Hélder.** (2009). *José Manuel Landeiro: Educador, Historiador e Etnógrafo*, Câmara Municipal de Penamacor.
- Oliveira, Ernesto Veiga de.** (1966). «Rocha Peixoto e a Etnologia», *Boletim da Câmara Municipal da Póvoa do Varzim*, 5 (2), 165-214.
- Pedrosa, Consiglieri** (1988 [1879-82]). «Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa», *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e outros Escritos Etnográficos*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 83-302.
- Peixoto, Rocha.** (1967[1899]), «Etnografia Portuguesa. Habitação. Os Palheiros do Litoral», *Obras*. Vol.I. Estudos de Etnografia e Arqueologia, Póvoa do Varzim, Câmara Municipal da Póvoa do Varzim, 70-88.
- Pereira, Benjamim.** (2009). *Bibliografia Analítica da Etnografia Portuguesa*, Instituto dos Museus e Conservação.
- Prista, Pedro.** (1997). «O Livro de Alportel e a Etnografia em Estanco Louro», *Etnográfica*, I (2), 259-270.
- Rodrigues, Ernesto.** (1999). "Espaços Alternativos" *Cultura Literária Oitocentista*, Porto Lello.
- Silva, Augusto Santos.** (1997). *Palavras para um País. Estudos Incompletos sobre o Século XIX Português*, Oeiras, Celta.
- Sousa, Ana Teresa Santos de.** (1997). «Vida, Obra e Espólio de J. A. Pombinho Júnior», Banco, Jorge Freitas, e Paulo Lima (eds.). (1997). *Artes da Fala. Colóquio de Portel, Oeiras, Celta*, 141-157.
- Pina Cabral, João.** (1991). «A Antropologia em Portugal Hoje», *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa, Difel.
- Vasconcelos, José Leite.** (1887-1889). «Revista do Minho», in *Revista Lusitana – Archivo de estudos philologicos e ethnologicos relativos a Portugal*, Volume I, Porto, Livraria Portuense, p.95.

Aspetos antropológicos e culturais dos preconceitos contra os judeus na história do Ocidente.

Ángel-Baldomero Espina Barrio

INTRODUÇÃO

A convivência da cultura gerada ao redor da região judaica com as do resto do mundo, especialmente no âmbito euroasiático, não tem sido, em geral, muito bem-sucedida. É verdade que nunca foi fácil a convivência entre os credos e as culturas diferentes, sejam eles quais foram, mas no caso que comentamos se desataram ao longo dos séculos, com alguma frequência, episódios de extrema gravidade e violência.

Apesar de grande parte da cultura que hoje chamamos Ocidental, tem as suas raízes tanto no mundo greco-latino como no mundo judaico. Sem dúvida para entender estes factos e evitar o que podem ter de negativo, devemos analisar os fatores históricos e económicos, mas também entender as questões antropológicas de natureza religiosa e psico-cultural. Também resulta, especialmente nos nossos dias, promover uma comunicação intercultural entre o judaísmo e as demais crenças ou concepções socioculturais.

BREVE RESUMO HISTÓRICO DO ANTISSEMITISMO

Desde as suas origens mais remotas, a cultura hebraica, apresentou umas características muito singulares e de uma mobilidade geográfica, normalmente forçada, maior do que a de outros povos. Os relatos sobre a escravatura no Egípto, a travessia do deserto, a primeira destruição do templo e da diáspora, etc, oferecem-nos descrições desta história, sem dúvida com tons míticos e para muitos, incluindo os cristãos, sagrados. É verdade que a maioria dos povos se consideram a si mesmos “o povo escolhido”, o que é uma componente comum do também muito frequente etnocentrismo, mas no caso que nos ocupa é uma característica muito enraizada e persistente ao longo dos séculos. É possível que a adoção de uma religião fortemente monoteísta, algo não tão comum na antiguidade, tenha facilitado esta ligação da divindade do povo. Ao contrário de Freud, não acredito que essa religiosidade tivesse a ver com o que, séculos antes, defendia Amenhotep IV (Akenatón), pois a divindade hebraica não é astral, mas pessoal, o que pode levar mais facilmente, é claro, a uma relação de tipo paterno-filial.

A verdade é que, há milénios, que o povo judeu sofre castigos, diásporas forçadas e é alvo de preconceitos, desqualificações e perseguições. Recordemos as considerações de Cayo Cornélio Tácito quem no final do século I d. C., na Germania, fala relativamente bem dos germanos, inimigos de Roma e, no entanto, no seu livro *Histórias*, ataca os judeus de forma desenfreada:

Os costumes judeus são tristes, sujos, vil e abomináveis e devem, a sua persistência à sua depravação. Para os judeus é tudo o que é sagrado para nós é desprezível e, para eles, é lícito o que nos repugna. (*Histórias*, capítulo 5)

O cruel desfecho do confronto entre os judeus e as legiões romanas naqueles anos e a grande segunda diáspora dos primeiros, neste caso por todo o Império Romano, marcarão a sua história até aos dias de hoje, forjando a imagem mítica do “hebreu errante”.

Nesta época, chegam muitos judeus a Espanha, onde já havia alguns anteriormente, e, em conjunto, são aqueles que mais tarde serão chamados sefarditas. Em várias épocas eles não estarão isentos das perseguições de que falamos. Tal como é o caso do grande maestro hebreu-andaluz Mosén ben Maimón (1138-1204), em Córdova na época dos almóadas. Esta tribo bereber era muito intolerante e fundamentalista, protagonizando castigos contra os judeus e cristãos que tiveram de escolher entre o exílio ou a conversão forçada ao Islão. Foi o que aconteceu a Maimónides, que teve de fugir, primeiro para Fez e depois para o Egipto. Na sua famosa *Carta da conversão forçada ou Epístola da apostasia, o referido rabino, aconselha os seus correligionários sobre o que um hebreu deve fazer em locais de fortes perseguições*:

que saia destes lugares e vá para um lugar onde possa permanecer na sua religião e cumprir a Torah sem perseguição ou medo. Que abandone a sua casa, os seus filhos e tudo o que é seu, pois a religião que Yavé nos legou é grande e a sua obrigação é anterior a todos os acidentes efémeros aos olhos dos inteligentes, porque eles não permanecem, mas o medo a Yavé permanece. (Cano y Ferré 1988,72)

Esse conselho será repetidamente seguido pelos judeus posteriormente na história, não só em Sefarad, mas em quase todas as regiões da Europa.

Embora pudesse haver outra postura que era a de continuar a seguir as suas crenças sem mudar de lugar. Recordemos aqui as palavras de Rabino na mesma Carta mencionada, ao referir-se à possibilidade de professar outra religião se houvesse perigo de ser martirizado:

A quem nos pergunta ser martirizado ou professar (pronunciar a fórmula de confissão do Islão), respondo: que confesse e não seja martirizado, mas que não permaneça nos domínios de esse rei e sim que volte a sua casa até que possa emigrar. (Cano y Ferré, 1988, 71)

O que abre uma possibilidade de fingir professar outra crença de maneira forçada e de uma maneira enigmática, continuar praticando o judaísmo no coração, pelo menos antes de emigrar para outros lugares. Isso terá importância séculos mais tarde, na Espanha dos séculos XV ao XVII, quando os oprimidos passaram a ser os próprios muçulmanos e, novamente, os judeus, em ambos os casos, desta vez pelos cristãos vitoriosos da mal chamada reconquista. Os judeus praticantes acabariam por ser expulsos em 1492.

Mas também no final da Idade Média, em toda a Europa, as exclusões e expulsões de judeus serão numerosas: Inglaterra (1290); França (1182, 1306 e 1394); Alemanha (1348, 1510 e 1551); Áustria (1421); Hungria (1349 e 1360), Portugal (1497) Estados Pontifícios (1569); e muitos outros. Os países de refúgio serão: Holanda, Polónia, Império Otomano e alguns países de Magreb.

Voltando à Espanha, como já dissemos, ao longo do século XV os preconceitos antisemitas foram aumentando. Para isso, sem dúvida, contribuíram obras como a do franciscano Fray Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, escrita entre 1458 e 1464, na qual os judeus são considerados como: “traidores”, “assassinos de crianças para cometer rituais nefastos”; “assassinos de cristãos por meio dos seus médicos”; “autores de orações contra os cristãos a quem arruinaram com a usura... Desta mesma forma, ele defende, nesta obra a existência de uma continuidade dos crimes judaicos até ao presente, pois desde o Deícidio, devem sofrer cativeiro e dispersão:

Ex eo tunc que propter peccatum occisionis christi sui per orbem in captivitate sunt dispersi. (Desde então, por causa do pecado de terem matado o seu Cristo, foram espalhados por todo o mundo em cativeiro).

Há até autores que falam de possessão de um rabo ou de um odor característico. Também eram acusados de chacotear imagens de Cristo ou da Virgem. Todas estas falsas informações contra os judeus foram aumentando, o que, claro, misturado com assuntos obscuros e interesses políticos e económicos, motivou que, no final do século indicado, fosse decretada a sua expulsão de Espanha.

O decreto da Alhambra, ou Édito de Granada, foi promulgado a 31 de março de 1492 pelos reis recém chamados Reis Católicos, Fernando II de Aragão e Isabel I de Castela.

Decidimos ordenar que todos os judeus, homens e mulheres, abandonem o nosso reino e nunca mais voltem. Com a exceção daqueles que aceitaram ser batizados, todos os outros devem sair dos nossos territórios até dia 31 de julho de 1492, sob pena de morte e confiscação dos seus bens (...)

Esta medida terrível e injusta provoca não só uma cruel diáspora, mas também a ruína económica e cultural das vastas zonas tanto de Castela como de Aragão. Da mesma forma, aumenta e justifica-se a ação da Inquisição, que já havia sido criada em 1478, mas que atinge o seu auge repressivo na época dos reis Católicos, até 1510, diminuindo depois

a sua intensidade especialmente a partir de 1530. Os autos de fé terminavam em relaxamento ao braço secular (fogueira) em 30% das vezes antes de 1530 (o que significou uns 2.000 executados), diminuindo esse número, a partir desse ano para 4% mas o Tribunal do Santo Ofício manteve-se muito ativo durante todos os séculos XVII e XVIII, em todos os territórios europeus e peninsulares dependentes da Coroa espanhola e também em Portugal, embora, nestes dois últimos séculos, tenha perseguido, mais do que judeus, hereges e protestantes de diversas crenças, com intensidade decrescente.

Mas se em algum momento o preconceito e a repressão contra tudo o que se relacionava com o judaísmo tiveram especial virulência e resultados mais mortíferos, foi sem dúvida na época do auge do nacional-socialismo na Alemanha. Após os *pogroms* de 1938, Hitler proclama o que ficou conhecido como “a profecia”, sobre “a aniquilação da raça judaica na Europa” caso ocorresse uma grande guerra:

Se os judeus financeiros internacionais dentro e fora da Europa conseguirem mergulhar as nações mais uma vez numa guerra mundial, o resultado não será a bolchevização da terra e, por tanto, a vitória dos judeus, mas a aniquilação da raça judaica na Europa. (A. Hitler, Discurso en el Reichstag, del 30 de enero de 1939)

Naquela época o nazismo equiparava o judaísmo com o comunismo e com todos os males que a Alemanha podia ter, “profetizando” o que efetivamente acabaria por se tornar um dos genocídios mais atrozes da história, perpetrado, evidentemente, pelo próprio nazismo. Mais uma vez, os judeus convertem-se em “bodes expiatórios” de todos os males ou dificuldades que a população em geral podia ter. Os líderes autoritários conseguem, assim, desviar a atenção das verdadeiras causas dos tantos males, que geralmente, são eles mesmos. Não é só na Alemanha que encontramos o antissemitismo. Por exemplo, ele ocorreu anteriormente e com grande intensidade nas “zonas de assentamento” na época dos czares na Rússia; ou como o caso Dreyfus na França; etc. Mas nunca com a magnitude e efeitos da Alemanha nazista.

«Na Espanha, durante o franquismo, persistiu uma postura de exclusão radical dos judeus, embora seja verdade que Franco, claramente anti-judeu, tivesse um critério um pouco mais moderado do que o mantido por alguns dos seus colaboradores mais extremistas nesse tema. Também é verdade que permitiu a passagem de alguns sefarditas ameaçados pelos nazis (uns 40.000) pelo território espanhol, livrando-os assim, de uma morte quase segura, mas apenas autorizando a passagem aqueles que dispunham de um visto de trânsito para ir para Portugal ou outros países mediante o pagamento, é claro. Além disso, amolgoou o judaísmo com a maçonaria (que não têm qualquer ligação direta) e com a perseguição internacional, ao seu governo, numa atitude bastante paranoica. Nunca reconheceu o estado de Israel. Com a maçonaria, manteve uma postura mais intransigente e repressiva desde o início. Pouco antes de morrer, no seu último discurso de 1 de outubro de 1975, referiu-se à “conspiração judaico-maçónica” como causadora

dos protestos no mundo contra as suas decisões ditatoriais, ordenando o fuzilamento de vários condenados.

Desde o final do século XIX o movimento impulsionado por Theodor Herzl como resposta ao antissemitismo de França e Rússia passou a ser chamado Sionismo. O objetivo principal do movimento era promover a emigração judaica para a Palestina, considerada a antiga terra de Israel. Ele alcançaria um marco fundamental com a proclamação do Estado de Israel em 1948, com os diversos apoios da ONU, certamente para amenizar um pouco os horrores do Holocausto. Desde então, este Estado travou várias guerras com os estados e povos vizinhos que não aceitaram o plano da ONU. Não é o objetivo deste estudo justificar uma ou outra posição, mas apenas refletir que os habitantes desta zona não souberam, ou não conseguiram, estabelecer uma convivência pacífica nos últimos 80 anos, o que pode fomentar posições de tipo antimuçulmano ou antissemita em diversas zonas do Planeta. Voltaremos a este assunto mais tarde.

CARACTERÍSTICAS ANTROPOLÓGICAS E CULTURAIS DO JUDAÍSMO

Mas, à margem de considerações preconceituosas, podemos observar algumas características culturais diferenciadas nos judeus que, evidentemente, não são nem melhores, nem piores do que as das outras culturas e que, de algum modo, justificam exclusões, muito menos perseguições, mas que explicam porque ou como elas surgiram. Essas características, nem sempre presentes com a mesma intensidade ou frequência, são:

MAIOR MANUTENÇÃO INALTERADA DAS FORMAS DE RELIGIÃO OU DE MODOS DE VIDA.

O judaísmo, como outras crenças religiosas, envolve uma série de crenças, rituais, festas, símbolos, organização do calendário, da família, etc. Já vimos como é uma das religiões mais resistentes à mudança e à aculturação, que sempre se ocorrem de uma maneira ou de outra. Não há pecado maior no judaísmo do que a apostasia, que é evitada, em algumas ocasiões, mesmo com risco de vida, apesar dos conselhos de Maimónides. Poucas vezes na história, exceto atualmente, esta religião teve muitos apoios governamentais para a sua manutenção e expansão, mais ao contrário. Como todas as religiões, é proselitista, mas de uma forma bastante moderada e nunca deixou de ser minoritária (repetimos, exceto no atual Estado de Israel) e, por tanto, sempre esteve rodeada por outros cultos com maior difusão, embora vejamos que, em geral, como uma crença facilmente identificável e distinta. O mesmo podíamos dizer se considerássemos o fenómeno do ponto de vista não tanto religioso, mas cultural.

MARCAS CORPORAIS E TAMBÉM DE VESTUÁRIO, INCLUSIVE DE USO DIÁRIO. CULINÁRIA ESPECÍFICA.

A prática da circuncisão, em especial, é um facto físico que identifica e pelo qual os judeus têm sido identificados. Isso, na época da perseguição nazi, foi um elemento relevante. Não era necessário observar os tipos de barba, as vestimentas de Kipás, chapéus ou casacos pretos, que alguns judeus, especialmente os mais observantes, usavam e usam. A verificação através dos órgãos genitais, era importante para os nazis, embora a circuncisão não seja praticada apenas pelos judeus, mas também, por muitos povos, e também por motivos terapêuticos, sendo atualmente muito difundida.

A identificação dos judeus com insígnias, já anterior à Revolução Francesa, ganhou especial significado com o nazismo. Primeiro nos bairros e depois nos campos de extermínio com a estrela amarela de David. Esta insígnia ficou com uma das maiores aberrações da história.

Os tipos de comida também distinguem os judeus, sobretudo com certas proibições de consumo de animais considerados impuros, como o porco. Partilhando este tabu alimentar com os muçulmanos, certamente e como nos informava Marvin Harris, devido a questões ecológicas de origem nómada, a proibição de consumo de porco, também marcou, em certo momento, os judeus. Na época da repressão inquisitorial, eram feitos testes convidando certas pessoas suspeitas de judaizar a comer estas carnes suínas. Num país como a Espanha, que é um dos que tem maior consumo de porco per capita do mundo (depois da China e da Polónia), a abstenção de comer este animal era muito significativa.

A verdade é que a culinária judia é muito extensa e rica e vai além das restrições da cozinha Kosher, tendo variantes tanto do tipo ashkenazi como sefardi e mizrají. Atualmente, tudo está mais fusionado e incorpora elementos diversos, mas o estilo judaico ainda é visível na gastronomia.

FORTE ENDOGAMIA ÉTNICA. VARIAÇÃO E MANUTENÇÃO DE ANTROPÓNIMOS.

Evidentemente, na Espanha pós-expulsão, todas as referências antroponímicas aos antepassados judeus foram apagadas, dado ao terrível estigma imposto contra essas ascendências. Apelidos como Levi, Cohen, Bem-Amir, Bar-Simón, etc, foram substituídos por apelidos cristãos, normalmente referidos a cidades, ofícios ou coisas. Em outras épocas, pelo menos, nomes de origem hebraico-bíblicas com muita frequência, como: Simón, Raquel, David, José, Ana, Sara, etc. Em regiões ou momentos de menor preconceito antissemita, esses apelidos e nomes (Abraham, Moisés, Judith, Aarón...) mantiveram a sua prevalência, sublinhando a origem étnica judaica das famílias, que em muitos casos, não eram muito propensas a estabelecer casamentos exógamos com gentios, mantendo assim uma forte endogamia.

MAIOR SEGREGAÇÃO FAMILIAR E ESPECIAL (EM BAIRROS, ALJAMAS, GUETIS, ETC.). MENOR MISCIGENAÇÃO.

Isso implica uma maior e uma menor miscigenação e aculturação. Essa segregação afetará as famílias e as suas localizações em zonas especiais afastadas do resto da população. Às vezes de maneira forçada, como é o caso dos guetos (lembre-se do gueto de Varsóvia); outras vezes de forma mais livre, em torno das sinagogas e perto dos cemitérios, também separados, as famílias de origem judaica localizavam-se em diferentes cidades. Esses bairros na Espanha eram chamados de judiarias ou aljamas e existiam antes da expulsão em muitos assentamentos de grande e médio porte. Em Amesterdão, num ambiente não hostil aos judeus emigrados, formou-se o famoso bairro Judeu. Outros muito conhecidos na Europa são os de Cracóvia, Praga e Budapeste. E, na América, os de Nova York ou de São Paulo. Com o tempo, e em cidades e países muito variados, a segregação foi diminuindo gradualmente.

DESLOCAMENTOS FREQUENTES DE SUAS POPULAÇÕES E EXPANSÃO POR MUITAS REGIÕES GEOGRÁFICAS, DANDO ORIGEM A POPULAÇÕES MINORITÁRIAS.

Já foi explicado que por razões históricas e endógenas da cultura hebraica, os seus membros mudaram, ou tiveram de mudar, frequentemente de local de residência, o que implica uma expansão geográfica muito ampla e, dado que a sua demografia não é grande, um assentamento bastante minoritário em muitos locais. Isto, justamente com a sua fácil caracterização diferencial, facilitou o preconceito e a discriminação. Isso não aconteceu apenas com os judeus, pois, também outros povos nómadas, ou seminómadas, como, por exemplo, os ciganos, também sofreram incompreensões étnicas. Mas, no caso dos judeus, há mais elementos que aumentam, se possível, ainda mais esse tipo de racismo.

MAIOR PERCENTAGEM DA POPULAÇÃO URBANA.

Embora os judeus tenham sido tradicionalmente agricultores proeminentes espalhados por todos o império romano, o que influenciou a sua culinária, como vimos, em geral foram mais frequentes, ou pelo menos mais visíveis, as famílias estabelecidas, sejam elas grandes ou médias. E por razões laborais que indicaremos a seguir. Isso não se aplica aos Kibutz que são relativamente recentes e existem apenas em Estados de Israel.

A preferência por centros populacionais não muito pequenos ocorre com muitos emigrantes, mesmo atualmente. Por exemplo, os brasileiros, colombianos ou argentinos que emigram para a Espanha fazem-no, principalmente, para os grandes centros urbanos, ao contrário, dos equatorianos, que podem ir para áreas ou empregos mais rurais. Isto depende de fatores culturais, de origem que, por sua vez, influenciam os ofícios ou trabalhos. Desta mesma forma, isso afeta a visibilidade, a consideração ou a fama dessas populações.

MAIOR PERCENTAGEM DA POPULAÇÃO COM OFÍCIOS OU PROFISSÕES LIBERAIS (CAMBISTAS, MÉDICOS, ARTESÃOS, COMERCIANTES ADVOGADOS, ETC.)

No caso judaico, embora, como dizemos, as tarefas sejam muito amplas, tradicionalmente há uma percentagem maior do que a da população em geral que se dedica a trabalhos e profissões liberais. Tradicionalmente: banqueiros, prestamistas, físicos (médicos), matemáticos, tradutores, astrónomos, juristas, cobradores, artesãos, comerciantes, lojistas, seleiros, curtidores, pergaminheiros, armadores, cartógrafos e muitos outros. Por isso, a sua expulsão de Espanha, como já dissemos, foi muito prejudicial para o país. Em Portugal, tentou-se minimizar esse impacto, sendo mais tolerantes com os criptojudios, mas também, ao decretar um pouco mais tarde a expulsão, o país sofreu perdas significativas em benefício da Holanda.

MAIOR NÍVEL DE EDUCAÇÃO (INCLUSIVO NAS MULHERES) E DE POSIÇÃO ECONÓMICA

A educação geral e aprendizagem de ofícios, especialmente a leitura e a escrita, sempre foram mais difundidas percentualmente entre os judeus do que entre a população em geral nos países onde viviam. Isso contribuiu para que fossem considerados uma minoria seleta e privilegiada, de maior posição económica, e, por tanto, invejada. Diz-se, por exemplo, que na época em que Santa Teresa escrevia os seus famosos textos, de vez em quando introduzia, voluntariamente, alguma incorreção ortográfica ou gramatical para não demonstrar excessiva habilidade no uso da escrita. O contrário poderia tê-la tornado suspeita de judaizante, pois apenas nas famílias judaicas, as mulheres eram ensinadas a escrever, sendo isso muito raro nas famílias de “cristãos velhos”. Recorde-se que Santa Teresa era neta de Juan Sánchez de Toledo, um comerciante judeu que se converteu ao cristianismo. Seja essa anedota verdadeira ou não, o que é evidente é que esse apego pela escrita, pelo simbolismo e pelos conhecimentos físicos, alquímicos ou matemáticos, talvez por influência cabalista, está muito enraizado na cultura hebraica. Aliada a isso, o espírito trabalhador, poupador e esforçado de muitos judeus faz com que eles se destaquem no âmbito laboral e financeiro, alcançando uma posição económica relativamente elevada.

IDENTIFICAÇÃO COMO MINORIA MAIS OU MENOS PRIVILEGIADA OU ESTRANHA.

Evidentemente, nem todos os judeus são contidos, cultos ou ricos, muito menos. Seria um estereótipo falacioso pensar isso. O que comentamos aqui é que as características culturais dos judeus, como algumas das características dos calvinistas ou de outras confissões, favorecem uma consideração da vida, das relações sociais e laborais, que podem levar a posições de sucesso na economia. Como dizemos, isto pode motivar a inveja dos outros indivíduos, curiosamente, em princípio, das classes privilegiadas dominantes, zelosas dos seus privilégios e que, às vezes, também para se livrar do pagamento de empréstimo ou para ficar com propriedades alheias cobiçadas, incitaram as classes mais baixas contra os judeus, apresentando-os como estranhos, insensíveis, usuários, quando não

como terríveis criminosos inimigos da religião cristã. Assim aconteceu no século X, com uma lógica muito semelhante, aconteceu em outros momentos de extremo preconceito antissemita que comentamos.

CONCLUSÕES

De tudo o que foi explicado, podemos concluir que certas características da religião e da cultura hebraica, aliadas a circunstâncias históricas e geopolíticas infelizes, resultaram na geração de preconceitos, claramente injustos e injustificáveis, contra os judeus. Esse antissemitismo inveterado de extensão global, que aponta os judeus como os causadores de muitos males da humanidade, tem uma lógica perversa, baseada, na sua diferenciação étnica ou religiosa, que facilita, mas não justifica, a acusação dos judeus como bodes expiatórios e, por isso mesmo, não desculpa a exclusão e muito menos a sua perseguição.

Sem entrar em desqualificar as acusações mais grosseiras proferidas pelos intolerantes, que caem pelo seu próprio peso, comentar, por exemplo, que é manifestamente falso que os judeus não tenham sido leais às culturas e nações, com os reis ou governantes, dos países onde se estabeleceram. Em geral, eles têm sido leais e também sempre colaboraram para o aumento da riqueza das sociedades onde viveram.

Também é verdade que ocorreram processos de integração parcial nos locais onde os judeus habitam ou habitaram. É precisamente nesse sentido que pensamos que devemos prosseguir no futuro, para evitar os males que mencionamos. Por meio da promoção do judaísmo que, sem abdicar da sua religião ou das suas características culturais genuínas, se abra à interculturalidade e a um diálogo sincero com outras crenças e cultura, que certamente também possuem elementos positivos. Mas entendemos que estes processos não são simples e apresentam muitas resistências de ambos os lados.

A tudo isto, atualmente, soma-se uma guerra prolongada que, sem entrar em análises sobre as suas causas ou os seus principais ou últimos responsáveis, tem consequências humanitárias extremamente negativas, o que pode levar a fomentar uma postura crítica em relação aos bandos contendores, especialmente em relação ao mais poderoso atualmente, e que isso mesmo gere posturas bem antissionistas ou abertamente antissemitas. É claro que nunca e por nenhum motivo é aceitável a estigmatização de qualquer religião ou povo. Não seria, por exemplo, desconsiderar atualmente o povo ou cultura alemã, também não se pode desconsiderar a judaica ou qualquer outra, por mais que alguns dos seus líderes, em algum momento da história, não respeitem ou não tenham respeitado os direitos humanos.

Concluimos insistindo na necessidade da interculturalidade, que não é prejudicial nem contrária a uma intraculturalidade enraizada e orgulhosa, pois implica apenas – para todas as partes, é claro – perdão, abertura, mais conhecimento e mais espaços de diálogo e de estudo entre as diferentes religiões e culturas.

BIBLIOGRAFÍA

BAER MAYOR, A. (2025) *El eterno retorno de la cuestión judía*, Catarata, Madrid.

BRAMON, D. (1986), *Contra moros y judíos*, Península, Barcelona.

CANO, M.J., y FERRE, D. (eds.) (1988), *Cinco epístolas de Maimónides*, Biblioteca Nueva Sefarad, XII, Riopiedras Eds., Barcelona.

CARO BAROJA, J. (1978) *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 3 vols., Istmo, Madrid.

———, (1996), *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, C. de Lectores, Barcelona.

CHABÁS, J., y GOLDSTEIN, B. R. (2009). *Abraham Zacut (1452-1515) y la astronomía en la Península Ibérica*, Universidad Salamanca, Salamanca.

DIAS, J. L. (1955), *Homenagem ao Doutor João Rodrigues de Castelo Branco*, Câmara Municipal, Castelo Branco.

ESPINA BARRIO, A.B., (2004), *Raíces. Las culturas Tradicionales de España e Iberoamérica*, Diputación Provincial de Salamanca-IIA-CyL, Salamanca.

GONZALEZ ARPIDE, J.L. (1985) "Aspectos de etnicidad: la comunidad judía española", *Actas de II Congreso de Antropología*, 207-213.

GONZALO MAESO, D. (1972), *El legado del judaísmo español*, Ed. Nacional, Madrid.

JIMENEZ LOZANO, J. (1982), *Judíos, moriscos y conversos*, Ámbito, Valladolid.

MENÉNDEZ PELAYO, M. (1986), *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid.

NEUMANN KAUFMAN, T. (2001), *A Presença judaica em Pernambuco*, Editora Bagaço, Recife.

TORROBA BERNALDO DE QUIRÓS, F. (1967), *Los judíos españoles*, Suc. de Rivadeneyra, Madrid.

São Romão: particularidades do culto.

Carlos Madaleno

PALAVRAS PRÉVIAS

O culto de São Romão encontra-se bem presente no concelho da Covilhã, sobretudo, através da literatura oral popular, sendo vulgar ouvir a expressão tão enraizada nas Beiras “tem-te cão/que entre mim e ti/está São Romão”. A constatar esta crença pressupõe-se a existência de imagens em várias ermidas e igrejas, mas atualmente o culto faz-se notar pela presença de um altar na Igreja da Coutada e de uma imagem proveniente do Paul, presente hoje no Museu de Arte Sacra da Covilhã. Em ambas as situações, as imagens de São Romão, correspondem a uma invocação peculiar, onde o santo surge representado como soldado do século XVII/XVIII, armado de mosquete. Já na freguesia de Verdelhos, onde o culto mantém fulgor e vivacidade, existe uma ermida que lhe é dedicada e aí venera-se uma imagem representando São Romão Mártir. No entanto, deveremos ter em conta que existem mais de duas dezenas de invocações com a designação de São Romão. Isto deve-se, em boa parte, ao facto de Romão, *Romanus* em latim, derivar de romano, cidadão de Roma. Resulta desta situação um profundo hibridismo em que a vida dos diferentes personagens se mistura. É interessante elencar São Romão enquanto, príncipe, bispo, abade, presbítero, diácono, monge, mártir, cantor e soldado. Decerto esta mescla iconográfica resultará em clara perda de identidade, mas na religiosidade ou piedade popular é o povo que cria a sua invocação de acordo com as respetivas necessidades de proteção. Desta forma, terá nascido São Romão, advogado contra os cães raivosos, por extensão também protetor contra os lobos e por consequência protetor dos rebanhos. Porém, o mais curioso reside no facto de nenhuma das invocações que identificámos apresentar ao nível da vida do santo, ou em relação à iconografia, qualquer elemento direta ou indiretamente ligado à doença da raiva. Assim, tentaremos descortinar, ao longo deste trabalho, algumas das razões que terão estado na criação da referida relação, não excluindo que outros estudos que se possam vir a realizar, incluam diferentes perspetivas.

AS VÁRIAS INVOCAÇÕES DE SÃO ROMÃO

De seguida, apresentaremos as várias invocações de São Romão, tendo, porém, em conta que algumas destas utilizam igualmente a designação de São Romano. Para tal socorremo-nos de obras como o Martirológio romano⁰¹ e Orthodox saints⁰²:

ROMÃO MÁRTIR (FESTA, 9 DE AGOSTO)

Segundo a antiga “Passio Polychronii”, São Romão Mártir, terá nascido em 220 d.C., viveu durante o Império Romano do Ocidente, foi um soldado romano da guarda do Imperador Valeriano (253-260) e a sua função obrigava-o a presenciar julgamentos. Assistindo ao Martírio de S. Lourenço, diácono da Igreja de Roma, sobre a grelha acesa, converte-se ao cristianismo. Décio, o procurador, enraivecido pela resistência de Lourenço, suspende o suplício, e Romão, tentado agir ocultamente, aproxima-se de Lourenço com uma jarra de água, suplicando-lhe que o batize. Surpreendido, é açoitado, mas Romão grita: “sou cristão!”. Então, é condenado à decapitação, no dia 9 de agosto de 258 d.C., na Porta Salária, na cidade de Roma. As suas relíquias repousam na Basílica de São Lourenço, em Itália.

ROMÃO DE ANTIOQUIA (FESTA, 13 DE SETEMBRO)

Diácono da Igreja de Cesareia, estaria em Antioqui, quando começou a grande perseguição de Diocleciano. Vendo que os soldados Romanos entravam numa igreja para a destruir, incitou os cristãos a resistir. Foi preso, torturado e foi-lhe cortada a língua para não continuar a exortar os pagãos, à conversão. A tradição cristã refere que São Romão continuou a falar sem língua. Para o calarem definitivamente, estrangularam-no na prisão. Um menino, de sete anos que se tinha convertido ao cristianismo e que o presenciava, chamado Várula, proclamou o milagre, o que fez com que fosse igualmente torturado e decapitado, diante da própria mãe.

ROMÃO ABADE (FESTA, 28 DE FEVEREIRO)

Juntamente com seu irmão Lupicino, no séc. V ou VI, foram fundadores de mosteiros na região da Borgonha e, de acordo com a tradição, Romão prosseguiu a fundação em Portugal, mais propriamente na região de Campo de Ourique. A obra “ Benedictina Lusitana”, de 1644, refere que São Romão, abade, francês de nação, irmão de São Lupicino, veio à Península Ibérica e aqui morreu por volta do ano 565, sendo sepultado na ermida de Panóias, na margem do rio Sado.

ROMÃO, BISPO DE RUÃO (FESTA 23 DE OUTUBRO)

São Romão foi Bispo de Ruão durante o reinado de Clóvis, entre 626 e 638. Fervoroso defensor e difusor do cristianismo terá destruído um templo de Vénus. O mais popular dos

seus milagres foi ter amansado com a sua estola um animal monstruoso. Invoca-se contra a embriaguez, o delírio e o envenenamento.

ROMÃO DE BLAYE (FESTA, 24 DE NOVEMBRO)

Foi discípulo de São Martinho de Tours que o ordenara sacerdote e o enviara a evangelizar a região de Blaye, próxima de Bordéus, e aí morre em 385. Ali foi edificada uma basílica para acolher as suas relíquias, tornando-se num importante lugar de passagem no caminho de Santiago de Compostela. Assim, tornou-se patrono dos peregrinos de Santiago de Compostela e dos marinheiros de Gironde que o invocavam em perigo de naufrágio.

ROMÃO DE CONSTANTINOPLA (FESTA, 1 DE OUTUBRO)

São Romão, o Melodista, nascido por volta de 490 d.c., em Emesa (hoje, Homs), na Síria, permanece na história como um dos mais representativos autores de hinos litúrgicos. Diácono sírio que, nos começos do século VI, viajou para Constantinopla, ingressou na basílica de Santa Sofia, como simples sacristão. Os seus «kontakia» (cânticos / sermões) de louvor à Virgem foram admirados como verdadeiras obras-primas.

ROMÃO DE COVILIANA

De acordo com Frei Bernardo de Brito, viveu no século VIII no mosteiro de Coviliana ou Cauliana, próximo de Mérida. Após a derrota de Rodrigo, o último Rei dos Godos, acompanhou-o na sua fuga para Portugal, trazendo Nossa Senhora da Nazaré, uma imagem em madeira esculpida por São José, que Ciriaco trouxera para Mérida. A dita imagem foi depositada numa ermida construída num promontório. Esta ermida deu origem à atual Capela do Sítio e respetiva povoação da Nazaré, onde São Romão viria a morrer, tendo D. Rodrigo se deslocado para Viseu.

ROMÃO DE PARION (FESTA, 16 MARÇO)

Foi um mártir morto pela espada em Helesponto.

ROMÃO DE SAMÓSATA (FESTA, 29 DE JANEIRO)

Foi um mártir executado na Síria em 297, juntamente com seus companheiros Jacó, Filoteu, Hiperéquio, Abibo, Juliano e Paregório. Foram submetidos a diversos tipos de tortura antes de serem todos enforcados em árvores e, depois, pregados nelas.

ROMÃO DE METZ, (FESTA 13, DE ABRIL)

Foi o 19º bispo de Metz e morreu no ano de 489.

ROMÃO D'AUXERRE (FESTA, 22 DE MAIO)

Foi bispo de Auxerre e morreu no ano de 564.

[01] Secretariado Nacional da Liturgia. Índice Alfabético de Santos e Beatos.

[02] Orthodox Saints. A Christ-centered Orthodox Christian parish in Sandy.

ROMÃO DE SUBIACO (FESTA, 22 DE MAIO)

Foi abade e fundador de Druyes-les-Belles-Fontaines e monge instrutor de Bento de Núrsia, em Subiaco. Morreu cerca de 560.

ROMÃO DE RAQQA (FESTA, 1 DE MAIO)

Nascido na Galácia, foi monge na Bitínia, mártir na Síria, no ano de 780.

ROMÃO E DAVID (FESTA, 24 DE JULHO E 2 DE MAIO)

Correspondem aos príncipes Boris e Gleb, filhos mais novos de São Vladimir, Grão-Príncipe de Kyev. Foram mártires em 1015.

ROMÃO SITKO (FESTA, 12 DE OUTUBRO)

Foi padre polaco e mártir, em 1942, em Auschwitz.

ROMÃO ARCHUTOWSKI (FESTA, 18 DE ABRIL)

Beato, foi sacerdote de Varsóvia e mártir do nazismo em 1943.

ROMÃO DE RYAZAN (FESTA, 19 DE JULHO)

Príncipe russo de Ryazan foi martirizado, em 19 de julho de 1270, por não renunciar ao cristianismo e não aceitar a fé tártara.

ROMÃO DE UGLICH (FESTA, 3 DE FEVEREIRO)

Príncipe de Uglich. Era filho do Príncipe Vladimir e da Princesa Fotina de Uglich, e sobrinho de São Basílio (Basilko) de Rostov, nasceu a 1 de outubro de 1235. Após a morte do seu pai, (em 1248) e do seu irmão mais velho, André (em 1261), São Romão, aos vinte e seis anos, assumiu o governo de Uglich e tornou-se um pai para os seus súbditos. Fundou um asilo para pobres e acolheu os necessitados que vinham de todo o lado. No principado, construiu mais quinze igrejas. Faleceu em 1285.

ROMÃO DE RAVANICA (FESTA, 16 DE JANEIRO)

Monge de origem búlgara, viveu no Mosteiro de Ravanica na Sérvia. Morreu em 16 de janeiro de 1374.

ROMÃO DE KIRJATCH (FESTA, 29 DE JULHO)

Foi hegúmeno (abade). Morreu em 1397.

ROMÃO DE CARPENNISION (FESTA, 5 DE JANEIRO)

Foi monge no Monte Atos durante algum tempo, sendo decapitado pelos turcos em 1694. As suas relíquias foram levadas de navio para Inglaterra.



Como constatámos, nesta lista de santos e beatos, católicos e ortodoxos, não é apresentado o São Romão que foi soldado durante o século XVII ou XVIII e está representado nas freguesias da Coutada e Paul.

Em ambas as esculturas de madeira policromada, São Romão apresenta-se de pé, frontal, representado como soldado, em idade adulta. O rosto oval de razoável plasticidade e rigor anatómico, é emoldurado pelo cabelo curto, ligeiramente ondulado. Na mão esquerda segura um mosquete. A sensação de movimento é conferida, nas duas imagens pela flexão e avanço da perna esquerda.

Envergam uniformes militares, constituídos por casaca, no caso do Paul, com charlateiras, véstia (colete) e calções justos. Sobre a cabeça apresentam bicorne. Calçam ambos sapatos de fivela e usam polainas brancas até ao joelho.

[Fig.01]
Imagem de São Romão – Paul, Covilhã.

[Fig.02]
Imagem de São Romão – Coutada, Covilhã.



[Fig.03]
Pintura a fresco de São Romão, Igreja de Brissos, Montemor-o-Novo.

[Fig.04]
Imagem de São Romão Mártir, Verdelhos, Covilhã.

[03] Bilou (2017), p. 99-108.



Contudo, este tipo de representação de características militares, não se verifica apenas no concelho da Covilhã. Na igreja de Brissos, Montemor-o-Novo, surge uma pintura de São Romão vestido como um típico fidalgo espanhol de inícios de 1600, com um gibão cintado, gola de *jabot*, calções tufados e atados abaixo do joelho, meia justa, espada, sombrero e bigode fino de ponta revirada.

De acordo com Francisco Bilou⁰³, é muito provável que esta representação com características espanholas se deva à visita do Rei Filipe II a Portugal, em 1619, com passagem por Montemor e Évora. Consideramos pouco provável esta última explicação, pois a ser como defendido por Bilou, teria permanecido qualquer atributo que identificasse o Santo diferenciando-o de outro qualquer nobre da corte espanhola. Sob muitas reservas, poderíamos aceitar ser este o mesmo santo representado nas imagens do Paul ou da Coutada nos quais, a espada é substituída pelo mosquete e o uniforme remete para um qualquer militar em vez de, para uma elite militar e honorífica.

Já no caso de Verdelhos a imagem que encontramos corresponde a São Romão Mártir.

Na imagem, São Romão apresenta-se de pé, frontal, representado como soldado, em idade adulta. O rosto oval de grande plasticidade e rigor anatómico, é emoldurado pelo cabelo ondulado com bigode e barba bipartida. Apresenta lábios semicerrados e olhos de vidro. Surge com a mão direita sobre o peito. Na mão esquerda segura a lança e a palma do martírio. A sensação de movimento é-lhe conferida pelo pé direito recuado e pela posição em “S”. A sacralidade é-lhe atribuída pelo olhar direcionado ao Altíssimo, pela palma do martírio que constou da sua decapitação e ainda pela posição da mão direita, símbolo de reconhecimento, culpa e humildade. Enverga indumentária militar romana, constituída por túnica curta em tons de dourado com motivos fitomórficos em azul escuro. Sobre a túnica usa *Lorica Segmentata* com decote reto, debruada na parte superior e na parte inferior orlada pelos caraterísticos elementos semicirculares que compunham esta peça. Neste caso particular a policromia da *Lorica Segmentata* é cinza simulando metal, decorada com elementos fitomórficos dourados e azul escuro. Calça sandálias e ostenta elmo com plumas.

Apesar das diferenças iconográficas nas várias representações de São Romão, pudemos constatar através das variadíssimas biografias, existirem pontos comuns nas personalidades apresentadas, todas elas detêm alguns atributos do lobo, a todas se atribuem características de valentia, agressividade, força e coragem.

O TEMOR DA RAIVA OU HIDROFOBIA

Até ao surgimento da vacina, desenvolvida por Louis Pasteur e administrada pela primeira vez com sucesso num humano, Joseph Meister, a 6 de julho de 1885, a Raiva ou Hidrofobia, foi das doenças letais mais temidas. Trata-se de uma antropozoonose causada pelo vírus rábico que compromete o sistema nervoso central, provocando ansiedade, confusão, agitação, comportamento anormal, alucinações e insônia e pode levar o portador à morte, em 5 a 7 dias, se não diagnosticada e tratada a tempo. Os transmissores do vírus são principalmente lobos, cães e gatos raivosos, mas todos os animais endotérmicos (de sangue quente) também podem ser infetados e transmitir o vírus aos humanos. O vírus é transmitido ao homem pelo contato direto com a saliva de um mamífero infetado, seja através de mordidas ou penetrando por feridas abertas. Compreende-se, pois, que a Raiva

fosse temida desde a Antiguidade quer pela facilidade de transmissão, quer pela evolução e trágico fim.

Na obra “Vocabulario portuguez, e latino”, de Rafael Bluteau, publicada em 1720, é feita a descrição de Vários casos que demonstram o que atrás se referiu.

Escreve Hildano, que hum homem, que havia recebido na mão Hua arranhadura de hum gato rayvoso, a qual apenas tinha esfolado o epiderma do dedo polegar, cahio nesta maligna enfermidade. Outra cousa muyto mais notável escreve Zacuto Lusitano. Certos homens feridos com uma espada, com a qual oytto anos antes se tinha morto hum cão danado, encorrerão elles mesmos na dita doença, três anos depois de recebida a ferida: Tão maligno he o veneno da Raiva⁰⁴.

Não é menos impressionante um caso ocorrido em 1874, apresentado por Eduardo Abreu⁰⁵:

Este homem era soldado. Recebeu uma medalha por ter ido em socorro de um camarada atacado por um cão enraivado no dia 2 de novembro de 1874. Foi mordido no pulso. Cinco anos depois é obrigado a recolher-se á cama com anxiedade precordial, respiração estridulosa, movimentos desordenados e pulso muito irregular. Queixa-se de uma constricção na base do peito, de sentir frio e de não poder mexer-se com os membros inferiores. Urinas sanguinolentas. Tem muita sede: tentando beber, os musculos do thorax e do pescoço contraem-se espasmodicamente e o liquido é expellido. A sensação da agua sobre a mão, determina-lhe espasmos da face e do pescoço e arrepios por todo o corpo. É transportado para o hospital civil. Chegando ao hospital, o seu estado exige uma camisa de forças. Pede que nunca a tirem, para se não precipitar pela janella, ou fazer mal ás pessoas que o rodeiam, porque de vez em quando sente uma grande necessidade de morder. Constricção pharyngea. Horror à agua ao ponto de recusar energicamente compressas molhadas que querem applicar-lhe. Nenhum socego em toda a noite, apesar da morphina. Pela manhã socega um pouco e pôde beber leite. Falla com volubildade e cospe constantemente. Novo accesso. Diz que está enraivado e que vae morrer. É transportado para o hospital militar. Agitação. Pupillas dillatadas. Acceleração do pulso. Espucação. Recusa beber a agua que pede. Vociferações e ditos incoherentes, seguidos de intervallos lúcidos. Um horror extremo ao barulho e á luz. Diz que teme comunicar a doença ás pessoas que o estão observando. Diminuição progressiva da sensibilidade. Morre no dia 31 de agosto pela manhã, quarenta e oito horas depois de se ter recolhido á cama, e cinco annos depois do incidente referido. O outro soldado tinha morrido também de raiva, quarenta e seis dias depois da mordedura. – Autopsia. Cerebro e meninges congestionadas, assim como o fígado, o baço e os rins. Ecchymoses sub-pleuraes.

[04] Bluteau (1720), p. 95-96.

[05] Eduardo (1886), p. 124.

Em Portugal, as mesinhas e a cauterização da ferida com um ferro em brasa, subsistiram até princípios ao século XX. Atesta esta realidade o apresentado por Jaime Lopes Dias⁰⁶:

E’ crença geral no distrito de Castelo Branco que, para que os cães danados não mordam, bastará dizer:

— «Tem-te cão, que entre mim e ti está São Romão.»

Se é cadela:

— «Tem-te cadela, que entre mim e ti está Santa Madanela (Madalena).

São Romão e Santa Madalena são assim advogados contra a raiva.

Ou, ainda, recitar:

São Romão coroado/ Tem a cabeça em Roma, / A coroa em Castela. / Homem morto, mau encontro. / Homem vivo, mau perigo/ São Romão seja comigo.

Para evitar o contágio da raiva, é costume dar aos animais mordidos, pão bento.

Como curativo das pessoas mordidas, havia, e ainda há em algumas localidades, entre elas Idanha-a-Nova, um ferro, chamado de São Romão, que era aplicado em brasa sôbre a mordedura.

Orações muito semelhantes às descritas surgem um pouco por todo o país, respetivamente em Reguengos de Monsaraz, Fornos de Algodres e Vinhais são recitadas as seguintes⁰⁷:

Eu me encomendo a Jesus, / Aos três cravos e à cruz, / E às três pessoas da Santíssima Trindade, / E a São Romão de Paloma, / Que está coroado e por coroar, / Tem os pés em Roma / A cabeça em Portugal, / Para que me livre, / De cão danado e por danar, / Homem morto, mau encontro / Homem vivo, mau perigo, / O Senhor São Romão / Acompanhe comigo.

Entrego-me à luz e à Santa Bela Cruz, / E ao reino da Virgindade, / À Santíssima Trindade, / A São Romão que veio de Roma, / E de fora de Roma, / Nos livre dos cães danados e por danar, / De homem morto, mau encontro, / De homem vivo, mau perigo, / São Romão/ Onde eu esteja sempre, / Ande na nossa companhia / Que nos guarde de todos os perigos / Inimigos e mal de inveja, / Pai Nosso, Ave Maria e Glória.

Encomendo-me a Deus e à luz e à Santa Bela Cruz. / À Santíssima Trindade e a São Romão / que tem a cabeça em Roma e o corpo em Portugal, / Que nos livre do cão danado ou por danar, / de bicho achado ou por achar / De homem morto e mau encontro, / De homem vivo, grande perigo, / São Romão seja sempre comigo. / Em louvor de Deus, de São Romão e da Virgem Maria, / Um Pai Nosso e uma Ave Maria.

Muito semelhante é aquela que fomos encontrar, em Ponte Nova, Minas Gerais, no Brasil⁰⁸:

[06] Oliveirinha (2022), P. 39.

[07] Mendonça (2018), p. 33; Afonso (2022); Pignatelli (2022).

[08] Pereira; Gomes (2021).

Minha Santíssima Trindade, Meu São Romão / Está coroadado, não por coroa, / Me livre de cão danado, não por daná, / de bicho achado, não por achá / De homem morto, mau encontro, / De homem vivo, mau perigo, / Cruz da fonte, cruz do monte / Arreda daqui Satanás. / São Romão, Santo Anjo da minha Guarda / Santo Anjo do meu nome. / Assim como Vós me guardaste do perigo da noite / Livre-me de morte ruim / livre-me da cobra e do bicho mau peçonhento. / Os inimigos que não cheguem em mim.

Outras orações e mezinhas para proteção e cura da Raiva eram ainda administradas por saladores ou curandeiros que na maioria dos casos afirmavam ter nascido com marcas identificativas do seu dote sobrenatural.

Já que falamos nesta pestilencial gente, razão é que toquemos nos saladores; estes ao que parece, mostram ter, por graça especial de Deus, o dom divino para curarem mordeduras de cães raivosos ou danados, e preservarem os mesmos gados e racionais deste achaque. Diz-se que se conhecem por terem no paladar a roda de Santa Catarina ou qualquer outra parte do corpo⁰⁹.

Esta prática é atestada por Simão Antunes, natural da freguesia do Paul que se dedicava à curandice e afirmava ter os referidos sinais. Afirmava ainda conhecer os animais infetados pelo simples olhar e no seu processo do Santo Ofício, de 1734, é descrito o seguinte caso:

Que vindo elle do Alentejo com outros companheiros vira vir a correr para elle huma raposa e que logo conhecera que vinha damnada e que fizera aposta com os companheiros se a avia de matar e que logo lhe atira com o bafo de sua boca e tal raposa cahira morta¹⁰.

Corroborava ainda esta situação de proteção e cura espiritual da Raiva, a construção, em 1925, da ermida de São Romão, na freguesia de Verdelhos, como voto para que a população não sofresse o efeito dos lobos e cães portadores da doença que, habitualmente, por ali se juntavam em matilha, daí a sua localização em espaço periurbano. Nesta freguesia o culto já estaria enraizado. A primeira referência escrita que encontramos é de 2 de abril de 1751, que consta no testamento de José Lopes no qual, “deixa uma missa a Sam Romam”¹¹. Em 4 de julho de 1911, no “Arrolamento e Inventário da lei da Separação da Igreja do Estado”¹², é mencionada a imagem de São Romão, mas nesta data não existiria ainda a capela. A fé no Santo protetor dos atacados por cães danados é aquela que mais fervor popular granjeou nesta localidade. Como noutros locais, São Romão começa por ser aqui venerado como advogado contra a Raiva, mas o seu leque de proteção vai-se alargando,

[09] Coelho (1993).

[10] ANTT- Processo de Simão Antunes – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 6413.

[11] ANTT. Paróquia de Verdelhos, Registos Mistos, liv. M2, cx. 263. 1705-1747.

[12] ACMF. Verdelhos. Arrolamento dos bens culturais da freguesia de Verdelhos. Liv. 26, fl. 214-220. 19711-1931.

tornando-se o protetor dos gados (rebanho cabrum) contra o ataque dos lobos. Do último aspeto é demonstrativo a quadra cantada na vila de São Romão, em Seia¹³:

São Romão, São Romãozinho / nosso firme advogado / teréis ótima oferta / se nos escapar o gado.

DAS CABEÇAS SANTAS A SÃO ROMÃO COMO PROTETOR CONTRA A RAIVA.

Em Portugal, desde muito cedo se constata a existência de invocações de São Romão, como o demonstra no séc. X a menção a “villa de Sancti Romano”, relativamente à localidade de São Romão de Aregos¹⁴, ou ainda a existência do mosteiro de São Romão de Neiva (sec. XI-XII), indicando um culto já estabelecido. No entanto, só na Idade Moderna nos surge a ligação entre o Santo e a Raiva. Em 1625, Gaspar Estaço, referia-nos como único meio de salvação deste flagelo, a veneração de três Cabeças Santas¹⁵:

Muito frequentemente acontece n’estas partes damnaremse cães, e muitas vezes cõ prejuizo: mas a Divina providencia deu logo remedios (...) estes sam a cabeça do Santo Abade Fructuoso, que esta em Constantim (...) Outra esta entre o Porto e Arrifana do Sousa na Igreja chamada Cabeça Santa. Outra esta na colegiada de Guimaraens a qual por descuido dos antigos nem sabemos de que santo seja. (...) Se esta Santa cabeça estava aqui no tempo d’el Rei D. Joam nam consta, mas estando elle na quinta do Corval, e sendo ali mordido de hua cadela danada, logo lhe lembrou Santa Maria de Guimaraens para se encomendar.

Vem Frei Manuel da Esperança, clarificar que a dita cabeça de Guimarães pertenceu a Frei Rodrigo¹⁶:

Na Sancristia se guarda em sacrário com grande estimação hua cabeça, tida de todos por sua, que vulgarmente se chama de Santa Cabeça ou Cabeça do Santo Frei Rodrigo, pela qual vai Deos obrando mraravilhosas saudes, em especial aos que se achão mordidos de caes danados. Costumam tocar co ella o mantimento do gado que facilmente connvalesce.

Mas passados alguns anos, em 1706, António Carvalho da Costa apresenta nova versão para a referida cabeça, parecendo querer justificar a razão de ela ser utilizada para proteção da Raiva visto ter pertencido a um salador ou curandeiro que em vida se dedicava a curar enfermos deste mal¹⁷:

[13] Recolha oral.

[14] Lima (1993), p. 9.

[15] Estaço (1625), p. 180.

[16] Esperança (1586-1670), p. 167.

[17] Costa (1706), p. 31.

Em huma memoria antiga escrita pelo Conego Pedro de Mesquita , Prebendado na Real Collegiada de Guimaraens , fallando desta cabeça santa diz o seguinte : Houve hum homem virtuoso, que viveo na freguesia de Villacova junto a Lixa, Concelho de Felgueiras da Comarca de Guimarães q floreceo pelos annos do Senhor de 1480, por cujas orações Nosso Senhor dava saúde a homens & animaes mordidos de cães danados; depois que elle morreo & foi enterrado, seus devotos trouxeram a sua cabeça a Guimarães a casa de Hum ourives chamado Pedro Alvarez(...) o qual ourives tirou os queixos de baixo & engastados em prata a suas custas os deu aos devotos que a trazião, por lhe dixarem a demais cabeça que guardou em sua casa, onde os doente hião tocar & recebião saúde. Por sua morte se mandou trazer para a Igreja de Nossa Senhora da Oliveira.

Não seriam estas três cabeças as únicas a possuir poderes curativos contra a Raiva. Frei Agostinho de Santa Maria refere uma outra cabeça existente na igreja de São João Baptista. De acordo com o mesmo, a relíquia foi trazida de Roma por Catarina de Moraes e era muito procurada pelos que haviam sido mordidos por cães infetados com a Raiva¹⁸:

Na mesma capella da Senhora se conserva em hum sacrario o cofre das reliquias que acima fallamos, aonde costumão ir com grande fé muytos mordidos de caes danados, que pedem lhe dem a beyjar o Cofre, em que se guardaõ aquellas Reliquias; & logo se achaõ livres daquelle penoso trabalho . E levaõ tambem paõ, para que lho benzão, para darem a comer ao gado .

No Bombarral, na ermida de São Brás existiu igualmente uma cabeça que terá pertencido a um santo lavrador. Dela escreve João Baptista de Castro¹⁹:



[Fig.05]
Cabeça-relicário de São Fructuoso.

[18] Santa Maria (1716), p. 645.
[19] Castro (1870), p. 115.

Venera-se na freguesia de S: Braz a santa cabeça que dizem ser de um ditoso lavrador, a qual em certos dias festivos do anno se expõe publicamente, como infalível remedio ao gado doente e danado d'aquelles contornos, obrando o Ceo evidentes maravilhas enm confirmação da virtude d'esta santa reliquia.

O mesmo autor apresenta ainda o caso de Aljezur, onde se veneram duas cabeças que terão pertencido a outros dois lavradores²⁰:

Aljezur. Na Freguezia de Nossa Senhora da Alva existente nesta Villa do Reino do Algarve se veneraõ as cabeças santas de dous bemaaventurados Lavradores Joao Gallego, e Pedro Gallego, pay, e filho, cuja virtude tem Deos confirmado com os contínuos milagres, que obra por meyo dellas, especialmente com feridos de mal contagioso e mordidos de cães danados, os quaes concorrem alli com tanta fé que infalivelmente se recolhem utilizados de tão saudável medicina.

Também em Casével, Castro Verde, existe uma destas cabeças que se diz ser de São Fabião e de acordo com o "Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal", foi trazida por Dona Vataça²¹:

E he tradição que a pia, & devota matrona D.Bataza, neta de hum Emperador da Grecia. trouxe consigo a este Reino, nao piquena parte de suas sagradas Reliquias, as quaes depositou na Igreja de S. Romao de Pannoiias no Alentejo, onde erao veneradas dos fieis daquella comarca, & sua santa cabeça engastada em prata resplandece (ainda hoje) com milagres na ditta villa de Caseuel, particularmente em sarar gados doentes, e mordeduras de caes dannados, para os quaes se invoca sua intercessão.

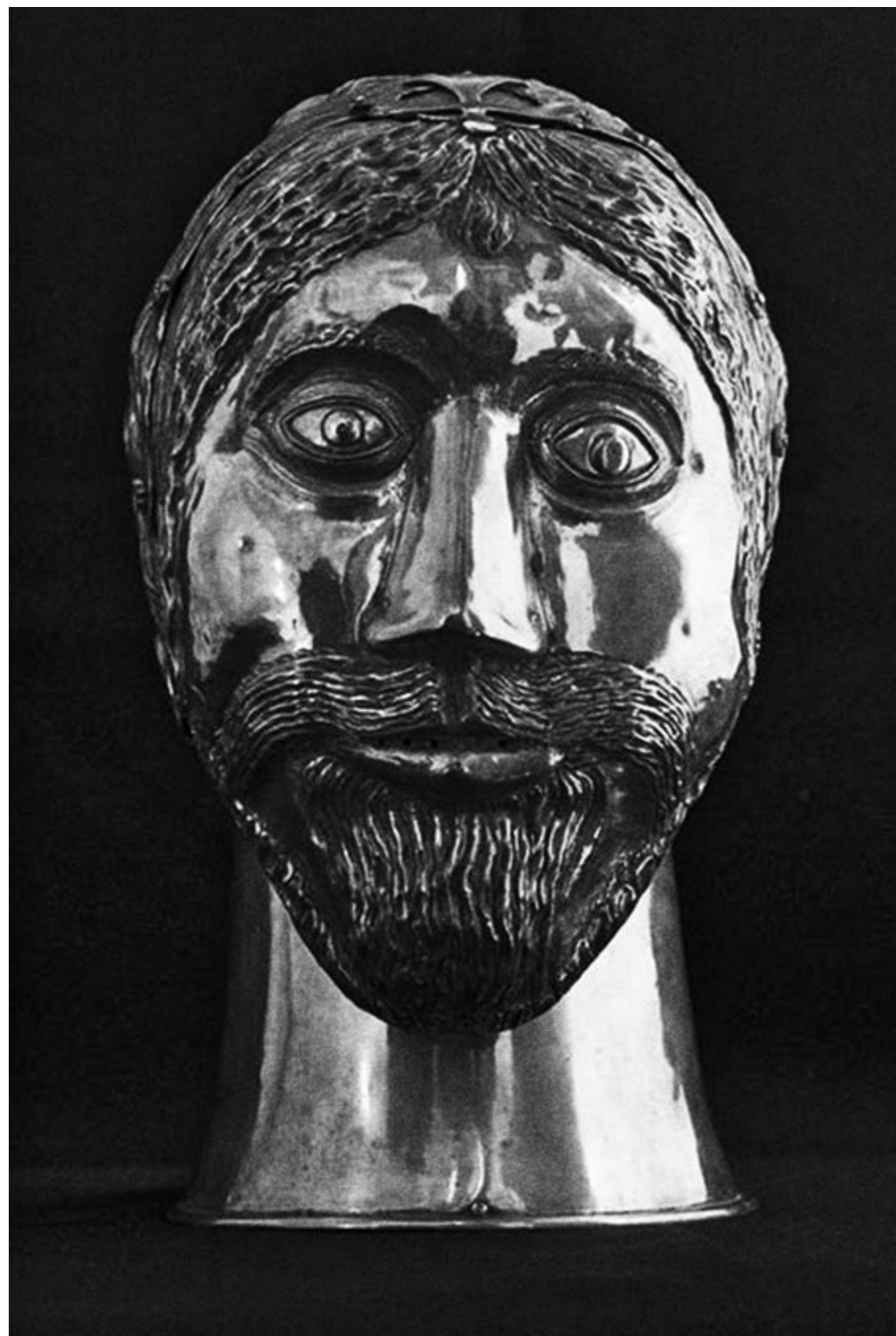
Este relicário de Casével está muito ligado ao vizinho santuário de São Romão de Panóias, onde se encontram ainda os corpos de São Fabião, São Romão Abade e a respetiva cabeça venerada hoje em busto relicário.

De acordo com o cronista beneditino, Frei Leão de São Tomás, na sua "Benedictina Lvsitana", de 1644, São Romão, abade, francês de nação, irmão de São Lupicino, veio à Península Ibérica e aqui morreu por volta do ano 565, sendo sepultado na ermida de Panóias, na margem do rio Sado²².

Esta informação é corroborada no "Flos Sanctorum", de Diogo do Rosário, que acrescenta que São Romão Abade, após a morte de S. Lupicino, vindo às Hespanhas, terá fundado vários conventos, no Campo de Ourique, onde viria a falecer em 28 de fevereiro de 565, ficando a sua cabeça em relicário de prata, à qual se recorria para proteção contra a Raiva²³.

[20] Castro (1763), p. 188.
[21] Cardoso (1652), p. 197.

[22] S. Thomas (1644), p. 440-446.
[23] Rosário (1869), p. 317-318.



Constitui, aliás, a referida relíquia da cabeça de São Romão Abade, a primeira relação entre o culto de São Romão e o flagelo da Raiva ou Hidrofobia. Historicamente, parece existir alguma confusão sobre estas relíquias de São Fabião e São Romão que, no nosso país, parecem ter estado inicialmente no referido santuário de Panóias como o demonstra uma visitação de 1511, transcrita por António Martins Quaresma²⁴:

Achamos na dita igreja a cabeça de sam Romaõ / a quall estaa em tres pedaços o casco della scillicet huõ / gramde e outro meão e outro mais pequeno, a quall cabeça e Reliqujas estão metidas em huã caixa / de prata dourada.(..)E mais achamos quatro pedaçinhos de casco da / cabeça de sam Fabiam e duas queixadas do dito / samto, e estas Reliqujas estão em huuã / caixa de prata piquena metida dentro na outra / gramde, e estão todas metidas em outra caxa / de coyro forrada de pano vermelho, e estão em / burelhadas em huã almeazar muy bom

Terão depois transitado para as matrizes de Panóias e Casével, mas houve um aspeto que sempre se manteve, o de ambas as cabeças serem utilizadas como proteção para a referida doença.

[Fig.06] Cabeça-relicário de São Fabião – Casével, Castro Verde.

[Fig.07] Cofre relicário das Santas cabeças de Aljezur.

[Fig.08] Busto-relicário de São Romão, Panóias.

[24] Quaresma (2018).



[Fig.09]
Cabeça de terracota na
ermida de São Romão, São
Brás de Alportel.

Assim o demonstra o “Agiologio Lusitano” em relação à de São Fabião, como já atrás vimos, mas igualmente em relação à cabeça de São Romão²⁵:

[25] Cardoso (1652),
p. 542.

A seu sagrado corpo na ermida de seu nome no Campo de Ourique se tem em humma veneração, onde frequentemente he visitado de muitos peregrinos dos quaes o Senhor por sua interceção restitue a saude perdida, A sancta cabeça engastada em prata, se conserva conm igual decencia na matriz de Pannoyas, pela soberana virtude, que o ceo Ihe communicou para os mordidos de caes dannados, nos quaes a poderosa mao diuina por seu contacto obra contínuos milagres.

Este santuário de São Romão de Panóias haveria de se tornar num importante centro de culto e romagem do Alentejo. Alguns reis portugueses passaram por Panóias contribuindo para a difusão do culto de São Romão, tal como aconteceu com D. João II, em 1495, doente, que se deslocou ao santuário de Panóias para pedir graças a São Romão. Já D. Sebastião foi a Panóias, em 1573, explicitamente pela fama da cabeça de São Romão, por sua vez, em

1511, o Mestre D. Jorge, filho de D. João II, ao visitar Panóias, ofereceu à ermida um cálice de prata “todo dourado e bem obrado”, por sua devoção²⁶. Perante a difusão deste culto protetor aceita-se que várias comunidades tenham eleito São Romão para se protegerem a si próprias do flagelo da Raiva. Para tal edificavam ermidas e consagravam altares a São Romão, mesmo não conhecendo a vida do santo que evocavam. Eis, pois a razão pela qual, em vários locais, nos surgem diferentes representações de São Romão, correspondentes a distintas invocações, mas todas garantem a mesma proteção contra um mal comum.

CONCLUSÃO

Estamos, pois, em crer que foi a partir da invocação de São Romão Abade e da veneração da relíquia da sua cabeça, em Panóias, que São Romão se torna o taumaturgo da cura da Raiva. Como vimos constituíam as designadas cabeças santas os principais amuletos para o combate a esta doença e nas proximidades deste santuário existiram duas. Não devemos ignorar que a localização do Santuário de Panóias fazia a ligação à vizinha região do Algarve ou ainda às Beiras de onde vinham os “ratinhos”, trabalhadores agrícolas sazonais, e por onde circulavam rebanhos transumantes entre o Campo Branco e a Serra da Estrela, assim seria um importante centro congregador que se prestou à difusão deste culto.

A cabeça de São Romão ganhou, pois, um importante papel neste culto, como vimos atrás, através de várias orações populares que a mencionam numa origem distinta da do corpo, não deixando de ser curioso que na empena da pequena ermida de São Romão, em São Brás de Alportel, tenha sido colocada uma cabeça de terracota aproveitamento ou não de uma imagem preexistente. Podemos assim afirmar que, os dons atribuídos à cabeça acabaram por englobar a totalidade do santo independentemente da iconografia com que cada uma das imagens de São Romão é apresentada, seja como clérigo, príncipe ou soldado.

[26] Quaresma (2018).

BIBLIOGRAFIA

FONTES MANUSCRITAS

AHMF. Verdelhos. Arrolamento dos bens culturais da freguesia de Verdelhos. Liv. 26, fl. 214-220. 1911-1931.

ANTT. Paróquia de Verdelhos, Registos Mistos, liv. M2, cx. 263. 1705-1747.

ANTT- Processo de Simão Antunes – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 6413.

FONTES IMPRESSAS E BIBLIOGRAFIA CITADAS

ABREU, Eduardo – *A raiva: Relatório apresentado a sua excellencia o presidente do conselho de ministros e ministro do reino conselheiro José Luciano de Castro*. Imprensa nacional. Lisboa, 1886.

AFONSO, Roberto – *(As) Contas com Almas Penadas e Diabos, Bruxas e Maus-Olhados*. Oficina do Livro. Lisboa, 2022.

BILOU, Francisco – A passagem de Filipe III por Évora e Montemor-o-Novo, em 1619, a propósito do São Romão pintado na igreja de São Brissos, in *Almansor Revista de Cultura n.º 3, 3.ª série*. Câmara Municipal de Montemor-o-Novo. Évora, 2017.

BLUTEAU, Rafael 1638-1734 – *Vocabulário Portuguez e latino*. Volume 07. Oficinas Pascoal da Sylva. Lisboa, 1720.

CARDOSO, Jorge – *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas: consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insignes patronos desta inclyta cidade Lisboa e a seu illustre Cabido Sede Vacante*. Tomo I. Oficina Craesbeekiana. Lisboa, 1606-1669.

CASTRO, João Baptista de – *Mapa de Portugal Antigo e Moderno*. Tomo Primeiro. Volume 2. Parte I e II. Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno. Lisboa, 1763.

CASTRO, Padre Bautista de; (cord, por Branco Manuel Bernardes) – *Mappa de Portugal antigo e moderno*. Volumes 1-2. Typografia do Panorama. Lisboa, 1870.

COELHO, Adolfo – *Materiais para o Estudo das Festas, Crenças e Costumes Populares Portugueses* In *Obra etnográfica I. Etnográfica Press*. Publicações Dom Quixote. Lisboa, 1993.

COSTA, Antonio Carvalho da – *Corografia portugueza, e descripçam topografica do famoso reyno de Portugal...* Tomo Primeyro. Oficina de Valentim da Costa Deslandes. Lisboa, 1706.

ESPERANCA, Manuel da – *O.F.M., Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Livro primeiro. Oficina Craesbeekiana. Lisboa, 1656.

ESTAÇO, Gaspar – *Varias antiguedades de Portugal*. Pedro Craesbeek, impressor real. Lisboa, 1625.

LIMA, António Manuel de Carvalho – *Castelos Medievais do Curso Terminal do Douro (séc. IX a XII)*. Dissertação de Mestrado em Arqueologia. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1993.

MENDONÇA, Lina do Carmo Godinho dos Santos – *Da Voz Lírica do Alentejo (Contributo para o estudo da Literatura Oral e Tradicional de Reguengos de Monsaraz)*. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Lisboa, 2018.

OLIVEIRINHA, André – *O Concelho de Penamacor na Etnografia da Beira de Jaime Lopes Dias*. Edição Câmara Municipal de Penamacor. Penamacor, 2022.

PEREIRA, Edmilson De Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães – *Assim se Benze em Minas Gerais: um Estudo Sobre a Cura Através da Palavra*. Mazza Edições. Belo Horizonte, 2021.

PIGNATELLI, Marina – *Cadernos de Orações Cripto-Judaicas e Notas Etnográficas dos Judeus e Cristãos-Novos de Bragança*. Etnográfica Press. Lisboa, 2022.

ROSARIO, Diogo do – *Flos sanctorum: ou Historia das vidas de Christo e sua Santíssima mãe*. Volume VII. Typografia Universal de Thomas Quintino Antunes. Lisboa, 1869.

S. THOMAS, Frei Leão de – *Benedictina Lusitana Dedicada ao Grande Patriarcha S. Bento*. Officina de Diogo Gomes de Loureiro. Coimbra, 1644.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de – *Santuário Mariano, e historia das images milagrosas de nossa senhora, e das milagrosamente apparecidas, em graca dos...* Officina de Antonio Pedrozo Galram. Lisboa, 1716.

FONTES ELETRÓNICAS

Orthodox Saints in A Christ-centered Orthodox Christian parish in Sandy. St. Anna Greek Orthodox Church, 2026. https://stannagocutah.org/?page_id=4529. Acedido em 10 de janeiro de 2026.

Quaresma, António Martins. São Romão de Panóias. 2018. https://www.academia.edu/40818681/S%C3%A3o_Rom%C3%A3o_de_Panoias_1_Por_Ant%C3%B3nio_Martins_Quaresma?sm=b. Acedido em 9 de janeiro de 2026.

Secretariado Nacional da Liturgia – Índice Alfabético de Santos e Beatos in Martirologio Romano. Conferência Episcopal Portuguesa. Fátima, 2013. https://www.liturgia.pt/martirologio/pdf/Martirologio_ind.pdf. Acedido em 10 de janeiro de 2026.

Advocaciones, territorio y patrimonio vivo: la devoción mariana en la Salamanca contemporánea.

Carlos Montes Pérez

INTRODUCCIÓN

La ciudad de Salamanca constituye un enclave especialmente productivo para el análisis antropológico del culto mariano por la confluencia de factores históricos, espaciales, institucionales y sociales que raramente se presentan de forma tan nítida en un mismo contexto urbano. Lejos de ser un mero escenario de pervivencias devocionales, Salamanca permite observar cómo lo religioso se inscribe en la vida cotidiana de una ciudad histórica, cómo se negocia su presencia en el espacio público y cómo se resignifica en contextos contemporáneos marcados por la secularización, la patrimonialización y la movilidad social.

En primer lugar, Salamanca reúne una densidad histórica excepcional. Desde la Edad Media, la ciudad ha sido un nodo político, eclesiástico y cultural de primer orden, con un sistema catedralicio dual (Catedral Vieja y Catedral Nueva), una universidad con proyección internacional y una notable concentración de conventos de órdenes mendicantes y contemplativas. Este entramado institucional ha generado, durante siglos, un ecosistema devocional urbano en el que el culto a la Virgen María se ha articulado de manera continua, aunque no inmutable. La presencia de advocaciones consolidadas – con especial protagonismo de la Virgen de la Vega como patrona – no puede entenderse sin esta larga duración histórica, que dota a las prácticas actuales de un fuerte capital simbólico de antigüedad y legitimidad.

Desde una perspectiva antropológica, esta continuidad histórica no implica inmovilidad. Al contrario, Salamanca permite estudiar cómo las devociones marianas se han desplazado, reubicado y reinterpretado: desde espacios monásticos periféricos (como el antiguo monasterio de Santa María de la Vega, vinculado a la ribera del Tormes) hacia la centralidad catedralicia; desde prácticas eminentemente clericales hacia formas de participación laica y asociativa; y desde un marco estrictamente religioso hacia lenguajes híbridos que combinan fe, tradición, patrimonio y atractivo cultural. Este proceso de “urbanización simbólica” del culto es uno de los rasgos que hacen de Salamanca un caso especialmente ilustrativo.

En segundo lugar, la ciudad ofrece una relación particularmente intensa entre culto mariano y espacio urbano. El centro histórico de Salamanca, declarado Patrimonio Mundial, funciona como escenario ritual recurrente: procesiones, ofrendas, traslados extraordinarios y recorridos cofrades atraviesan plazas, calles monumentales y ejes simbólicos cargados de memoria cívica. Para la antropología urbana, esta superposición entre ciudad

patrimonial y ciudad ritual resulta fundamental, ya que obliga a analizar cómo se gestionan los usos del espacio, cómo se negocia la convivencia entre residentes, devotos y visitantes, y cómo se transforma la experiencia religiosa cuando se desarrolla en un entorno altamente estetizado y turistificado.

Asimismo, Salamanca presenta una pluralidad interna de marianismos urbanos que evita lecturas simplificadoras. Junto al patronazgo oficial de la Virgen de la Vega, conviven devociones conventuales (Rosario, Carmen), cofradías (Soledad, Esperanza) y prácticas de piedad cotidiana menos visibles (visitas individuales, promesas silenciosas, encendido de velas). Esta coexistencia permite observar cómo distintas formas de relación con la Virgen producen identidades diferenciadas, estilos rituales propios y gramáticas emocionales específicas, sin romper la unidad simbólica de la ciudad. En términos analíticos, Salamanca ofrece un excelente campo para estudiar la estratificación devocional dentro de un mismo espacio urbano.

Otro elemento clave es la centralidad de las asociaciones religiosas – cofradías y hermandades – como mediadoras entre lo individual y lo colectivo. Estas instituciones, lejos de ser simples organizadoras de procesiones, actúan como verdaderas infraestructuras sociales: gestionan recursos, transmiten saberes rituales, articulan memorias históricas y producen pertenencia. En Salamanca, varias hermandades marianas poseen una notable antigüedad y una fuerte visibilidad pública, lo que permite analizar la relación entre devoción, asociacionismo y legitimidad histórica en un contexto urbano complejo.

A todo ello se suma un factor decisivo para la antropología contemporánea: la reconfiguración actual del hecho religioso. Salamanca es una ciudad atravesada por procesos de secularización, pluralización de creencias y cambio generacional, pero también por un notable mantenimiento – e incluso revitalización – de ciertos rituales marianos. Este aparente contraste convierte a la ciudad en un espacio privilegiado para estudiar cómo el culto a la Virgen se adapta a nuevas sensibilidades: mediante la mediatización (redes sociales, retransmisiones), la patrimonialización (discursos culturales y turísticos) y la flexibilización de las formas de participación (presencias no confesionales, participación emocional sin adscripción doctrinal).

Finalmente, Salamanca es antropológicamente fértil porque permite observar el culto mariano como lenguaje de pertenencia urbana. La Virgen – especialmente en su dimensión patronal – funciona como un símbolo compartido que articula memoria, identidad y afecto, incluso más allá de la práctica religiosa estricta. En este sentido, el marianismo salmantino no solo habla de religión, sino de ciudad: de cómo una comunidad se representa a sí misma, cómo gestiona su pasado y cómo produce continuidad en un mundo marcado por la movilidad y el cambio.

Por todo ello, Salamanca no es simplemente un lugar donde “se conserva” el culto a la Virgen, sino un laboratorio antropológico donde es posible analizar, en tiempo presente, la interacción entre tradición y transformación, entre lo sagrado y lo cívico, y entre la experiencia íntima de la devoción y su expresión pública en el espacio urbano.

MARCO TEÓRICO: RITUAL, EMOCIÓN PÚBLICA Y MEMORIA

El análisis antropológico del culto mariano en una ciudad como Salamanca requiere un marco teórico que permita ir más allá de la descripción devocional y captar cómo las prácticas religiosas producen efectos sociales, organizan experiencias colectivas y generan continuidad simbólica. Para ello, este trabajo adopta un enfoque basado en tres ejes complementarios: el ritual como práctica social performativa, la emoción pública como forma legítima de comunicación colectiva y la memoria como principio de transmisión y legitimación.

Estos tres conceptos no se entienden como categorías abstractas, sino como herramientas analíticas aplicables al estudio concreto de procesiones, cultos, imágenes y calendarios marianos en el contexto urbano salmantino.

EL RITUAL COMO PRÁCTICA SOCIAL Y PERFORMATIVA

Desde la antropología clásica, el ritual ha sido entendido no solo como expresión simbólica de creencias, sino como una acción social eficaz. Autores como Émile Durkheim, Víctor Turner o Catherine Bell han subrayado que el ritual no se limita a representar el orden social, sino que contribuye activamente a producirlo y reproducirlo. En el ámbito del culto mariano, esta perspectiva permite comprender procesiones, novenas y celebraciones litúrgicas como dispositivos que organizan el tiempo, el espacio y los cuerpos.

En una ciudad como Salamanca, el ritual mariano adquiere una clara dimensión urbana y performativa. Procesionar una imagen no es simplemente trasladarla de un punto a otro, sino reconfigurar temporalmente la ciudad: se establecen itinerarios, se interrumpe el tráfico, se concentra la atención visual y sonora, y se generan expectativas colectivas. El ritual crea así un “*tiempo otro*” y una “*ciudad otra*”, en la que los participantes – portadores, músicos, fieles, espectadores – asumen roles definidos y reconocibles.

La noción de liminalidad (Turner, 1969) resulta especialmente útil en este contexto. Durante el ritual, las jerarquías habituales se suspenden o se reordenan: personas anónimas adquieren centralidad como cargadores o camareras de la Virgen; el silencio, la lentitud o la música sacra sustituyen al ritmo cotidiano; y el espacio patrimonial se transforma en espacio sagrado. En Salamanca, esta liminalidad es particularmente visible en los grandes ciclos rituales (Semana Santa o fiestas patronales), donde el culto mariano actúa como uno de los principales organizadores de la experiencia liminal urbana.

LA EMOCIÓN PÚBLICA COMO LENGUAJE SOCIALMENTE REGULADO

Uno de los aportes más relevantes de la antropología contemporánea ha sido reconocer que las emociones no son meramente privadas ni naturales, sino socialmente aprendidas, reguladas y comunicadas. En el ámbito de la religiosidad popular, y muy especialmente en el culto mariano, la emoción desempeña un papel central como forma de adhesión, pertenencia y sentido.



[Fig.01]
Virgen de la Vega,
Salamanca.

Las devociones a la Virgen María movilizan un repertorio emocional específico: consuelo, compasión, duelo, esperanza, gratitud, protección. Estas emociones no se expresan de manera espontánea o caótica, sino a través de formatos ritualizados: el silencio ante una imagen de la Soledad, las lágrimas contenidas durante una procesión nocturna, los aplausos al paso de la patrona, el recogimiento de una novena. En este sentido, puede hablarse de emoción pública, entendida como una emoción que es legítima porque se expresa en un marco compartido y reconocible.

Salamanca ofrece un campo especialmente fértil para observar esta dimensión. El carácter urbano y patrimonial de muchas celebraciones intensifica la visibilidad de la emoción: las reacciones del público, los gestos de respeto, el silencio colectivo o la ovación final forman parte del guión ritual. Desde un punto de vista analítico, estas emociones no son un “exceso” irracional, sino un lenguaje social que comunica valores: fidelidad, continuidad, pertenencia, sufrimiento compartido.

Además, la emoción pública cumple una función integradora. Permite la participación de sujetos con distintos grados de creencia: creyentes practicantes, devotos ocasionales, personas no religiosas pero vinculadas afectivamente a la ciudad. En este sentido, el culto mariano actúa como un espacio emocional inclusivo, donde la adhesión no depende exclusivamente de la ortodoxia doctrinal, sino de la capacidad de compartir una experiencia afectiva común.

MEMORIA, TRADICIÓN Y CADENA DE TRANSMISIÓN

El tercer eje del marco teórico es la memoria, entendida no como simple recuerdo del pasado, sino como un proceso activo de selección, actualización y transmisión. Siguiendo a autores como Danièle Hervieu-Léger, la religión puede analizarse como una “cadena de memoria” que conecta a los individuos con una comunidad imaginada a través del tiempo. En el culto mariano, esta cadena se articula mediante relatos fundacionales, fechas recurrentes, objetos heredados y prácticas repetidas.

En Salamanca, la memoria devocional se manifiesta de múltiples formas: la antigüedad atribuida a las imágenes, la reiteración anual de los mismos recorridos, la conservación de mantos y enseres donados por generaciones anteriores, o la transmisión oral de historias familiares vinculadas a la Virgen. Estas prácticas construyen una sensación de continuidad, incluso cuando los contextos sociales han cambiado profundamente.

Desde una perspectiva antropológica, lo relevante no es verificar la historicidad exacta de cada relato, sino analizar su eficacia social. Decir que “siempre se ha hecho así” no es una afirmación histórica neutral, sino un recurso de legitimación que refuerza la autoridad del ritual y su derecho a ocupar el espacio público. En una ciudad con fuerte conciencia patrimonial como Salamanca, la memoria religiosa se entrelaza además con discursos culturales e identitarios, reforzando la idea de que el culto mariano forma parte del “ser” de la ciudad.

La memoria opera también a nivel corporal y emocional. Aprender a caminar en procesión, a guardar silencio, a saludar a la imagen o a participar en una novena, son saberes incorporados que se transmiten por imitación y repetición. De este modo, la devoción no se hereda solo como idea, sino como práctica vivida.

ARTICULACIÓN OPERATIVA DE LOS TRES EJES

Ritual, emoción pública y memoria no actúan de manera aislada, sino que se refuerzan mutuamente. El ritual proporciona el marco; la emoción lo dota de intensidad y



[Fig.02]
Procesión de la
Virgen.

sentido; la memoria garantiza su continuidad. En el culto mariano salmantino, esta articulación permite comprender por qué determinadas prácticas se mantienen y se renuevan a la vez: porque siguen siendo socialmente eficaces para producir pertenencia, gestionar la experiencia emocional y conectar el presente con un pasado compartido.

Este marco teórico permite explicar fenómenos visibles – procesiones, cultos, imágenes – sin reducirlos a folclore ni a mera creencia privada. Al contrario, los sitúa como prácticas complejas que revelan cómo una ciudad como Salamanca se piensa, se siente y se recuerda a sí misma a través del culto a la Virgen María.

INFRAESTRUCTURA SOCIAL DE LO SAGRADO: COFRADÍAS, HERMANDADES Y SOCIABILIDAD.

Para comprender el culto a la Virgen en la ciudad de Salamanca resulta imprescindible analizar las cofradías y hermandades no solo como asociaciones religiosas, sino como una auténtica infraestructura social de lo sagrado. Estas entidades median entre la devoción individual y la expresión pública del culto, articulan la participación laica, organizan recursos materiales y humanos, y producen formas estables de sociabilidad que trascienden el momento estrictamente ritual. Desde una perspectiva antropológica, las cofradías no son un complemento del culto mariano, sino uno de sus principales soportes estructurales.

ORIGEN HISTÓRICO Y CONTINUIDAD ASOCIATIVA

Las cofradías marianas en Salamanca se inscriben en una larga tradición urbana que se remonta, en muchos casos, a la Edad Moderna. Su fundación suele vincularse a gremios, parroquias, conventos u hospitales, lo que revela su función original como espacios de protección mutua, asistencia caritativa y regulación moral dentro de la ciudad. En este sentido, el culto a la Virgen ofrecía un marco simbólico especialmente eficaz para cohesionar a colectivos profesionales o vecinales, ya que la figura mariana encarna valores de cuidado, intercesión y amparo.

Desde el punto de vista antropológico, la pervivencia de estas asociaciones – aun con transformaciones profundas – es un indicio de su adaptabilidad social. Las cofradías han sabido redefinir sus fines (del socorro material a la caridad organizada, de la asistencia gremial a la acción social) sin perder su núcleo identitario, anclado en una advocación mariana concreta. Esta continuidad histórica dota a las hermandades de un capital simbólico que legitima su presencia en el espacio público y su papel en los grandes ciclos rituales de la ciudad.

COFRADÍA COMO ESPACIO DE SOCIABILIDAD REGLADA

Más allá de su función devocional, la cofradía constituye un espacio de sociabilidad reglada, es decir, un ámbito donde las relaciones sociales se estructuran mediante normas, jerarquías y rituales internos. Estatutos, juntas de gobierno, cargos, asambleas y ceremonias de ingreso configuran una microinstitución que reproduce, a pequeña escala, formas de organización cívica.

En Salamanca, la pertenencia a una cofradía mariana implica asumir compromisos concretos: pago de cuotas, asistencia a cultos, participación en procesiones, cuidado del patrimonio y, en muchos casos, colaboración en acciones caritativas. Estos compromisos generan vínculos duraderos entre los miembros, basados en la repetición anual de actividades y en la experiencia compartida del esfuerzo ritual (ensayos, montajes, traslados,

organización). Desde una perspectiva antropológica, esta sociabilidad cofrade cumple varias funciones:

INTEGRACIÓN SOCIAL: facilita la incorporación de individuos a redes de relación estables, especialmente relevante en contextos urbanos donde los vínculos vecinales tradicionales se han debilitado.

PRODUCCIÓN DE IDENTIDAD: ser “de” una hermandad concreta define una forma específica de pertenecer a la ciudad religiosa.

REGULACIÓN SIMBÓLICA: los cargos, turnos y precedencias ordenan el prestigio y el reconocimiento dentro del grupo.

TRABAJO RITUAL Y ECONOMÍA DE LA DEVOCIÓN

Las cofradías funcionan también como unidades de trabajo ritual, responsables de la organización material del culto mariano. Este trabajo incluye la conservación de imágenes y enseres, así como procesos como la vestición de la Virgen, la contratación de música, la elaboración de cultos, la gestión de itinerarios y la coordinación con autoridades civiles y eclesíásticas.

Desde el punto de vista antropológico, este conjunto de tareas constituye una economía de la devoción, sostenida por cuotas, donaciones, promesas, patrocinios y actividades de recaudación. Lejos de ser un aspecto secundario, esta economía es fundamental para la continuidad del culto: permite traducir la emoción y la fe en recursos concretos que mantienen viva la práctica.

Además, el trabajo ritual tiene una fuerte dimensión simbólica. Portar una imagen, vestirla o custodiarla no es solo una tarea técnica, sino un acto de prestigio y responsabilidad moral. En muchas hermandades marianas salmantinas, estas funciones se asignan siguiendo criterios que combinan antigüedad, confianza y reconocimiento interno, lo que refuerza la cohesión del grupo y la transmisión intergeneracional.

COFRADÍAS Y GÉNERO: ESPACIOS DE PARTICIPACIÓN DIFERENCIADA

El culto mariano ha sido históricamente un ámbito donde las mujeres han encontrado espacios significativos de participación, aunque no siempre en condiciones de igualdad formal. En el contexto salmantino, la figura de la camarera de la Virgen, la organización de cultos, la elaboración de flores o la transmisión de devociones familiares han sido tradicionalmente desempeñadas por mujeres, otorgándoles un papel central en el sostenimiento cotidiano del culto.

Desde una lectura antropológica, esta dimensión permite analizar cómo el marianismo articula roles de género específicos, a veces reforzando modelos tradicionales de cuidado y servicio, pero también ofreciendo espacios de agencia, reconocimiento y liderazgo simbólico. En las últimas décadas, además, muchas cofradías han ampliado la participación femenina en ámbitos antes restringidos, lo que evidencia la capacidad de adaptación de estas instituciones a los cambios sociales.

COFRADÍAS, ESPACIO URBANO Y VISIBILIDAD PÚBLICA

La sociabilidad cofrade se proyecta hacia el exterior principalmente a través de la procesión, entendida como acto de visibilidad pública. En Salamanca, las procesiones marianas no solo expresan devoción, sino que inscriben a las cofradías en la geografía urbana: cada hermandad tiene recorridos, puntos de referencia y momentos de máxima exposición que la identifican ante la ciudadanía.

Esta visibilidad tiene efectos sociales relevantes. Por un lado, refuerza el sentido de pertenencia interna (“nuestra Virgen”, “nuestro recorrido”); por otro, establece una relación con el público no cofrade, que puede participar como espectador, acompañante ocasional o simple transeúnte. La cofradía actúa así como mediadora entre lo sagrado y lo cívico, haciendo posible que el culto mariano sea un hecho compartido a distintos niveles de implicación.

COFRADÍAS Y MEMORIA COLECTIVA

Finalmente, las cofradías son agentes fundamentales de memoria colectiva. Custodian archivos, conservan enseres históricos, celebran aniversarios y transmiten relatos fundacionales que conectan a los miembros actuales con generaciones anteriores. En una ciudad como Salamanca, con una fuerte conciencia histórica, esta función memorial adquiere especial relevancia.

La repetición anual de cultos y procesiones no es, desde esta perspectiva, una simple rutina, sino un acto de reactualización de la memoria urbana. Cada salida procesional, cada novena y cada celebración extraordinaria reafirman la presencia de la Virgen en



[Fig.03]
Procesión de la Virgen
de la Vega.

la historia viva de la ciudad y refuerzan la legitimidad social de las hermandades como depositarias de esa tradición.

Las siguientes corporaciones son las más representativas dentro del esquema de la Semana Santa salmantina.

Ilustre y Antigua Cofradía de la Santa Cruz del Redentor y de la Purísima Concepción de la Virgen, su Madre.

Hermandad histórica con orígenes documentados desde principios del siglo XVI. Se la conoce también como Vera Cruz y posee importantes tradiciones litúrgicas y procesionales.

Congregación de Nuestro Padre Jesús Nazareno y Santo Entierro.

Cofradía tradicional que participa en los actos centrales del Viernes Santo y en la procesión del Santo Entierro.

Hermandad de Nuestra Señora de la Soledad.

Corporación con una de las imágenes marianas más veneradas de Salamanca. Su imagen titular se encuentra en la Catedral y concentra numerosos fieles.

Congregación de Jesús Rescatado.

Participa en actos procesionales relacionados con los misterios de la Pasión.

Seráfica Hermandad del Cristo de la Agonía.

Hermandad con imaginería y devoción centrada en la figura del Cristo agonizante.

Hermandad Dominicana del Santísimo Cristo de la Buena Muerte, Nuestro Padre Jesús de la Pasión y Ntra. Sra. de los Dolores.

Corporación que protagoniza una de las procesiones de carácter más tradicional y solemne.

Hermandad de Nuestro Padre Jesús del Perdón.

Hermandad penitencial con importante seguimiento durante la Semana Santa.

Hermandad Jesús Amigo de los Niños.

Con corporación activa en distintos actos litúrgicos, especialmente en procesiones infantiles y actos de fraternidad.

Hermandad Universitaria del Santísimo Cristo de la Luz y Nuestra Señora Madre de la Sabiduría.

Hermandad de corte universitario que combina la devoción con la comunidad académica de Salamanca.

Hermandad de Nuestro Padre Jesús Flagelado y Nuestra Señora de las Lágrimas.

Hermandad con presencia destacada en las procesiones de Cuaresma y Semana Santa.

Cofradía de la Oración en el Huerto de los Olivos.

Cofradía vinculada a la escena de la oración de Jesús antes de su pasión.

Hermandad del Cristo del Amor y de la Paz.

Corporación con fuerte arraigo popular y actividades durante toda la semana litúrgica.

Real Cofradía Penitencial de Cristo Yacente de la Misericordia y de la Agonía Redentora.

Hermandad moderna (siglos XX–XXI) que tiene un papel destacado en la Semana Santa salmantina.

Hermandad del Silencio.

Corporación que destaca por su recogimiento y sobriedad durante los desfiles procesionales.

Hermandad del Vía Crucis.

Hermandad que organiza actos relacionados con el camino de la cruz.

Hermandad Sacramental, Mercedaria y de Penitencia de Nuestro Padre Jesús Despojado.

Hermandad dedicada a las escenas del prendimiento y despojo de Jesús.

Hermandad Franciscana del Santísimo Cristo de la Humildad.

Hermandad relativamente reciente, instituida en 2016 con sede en el Monasterio de la Purísima Concepción.

Cofradía del Santísimo Cristo de los Milagros.

Corporación con arraigo local también conocida como la del Cristo de Santa Ana.

PAISAJES SAGRADOS: SANTUARIOS, ERMITAS Y TERRITORIALIDAD DEVOCIONAL

El análisis del culto mariano en Salamanca no puede limitarse a los actos litúrgicos o a las asociaciones que los organizan; requiere incorporar una dimensión espacial más amplia: la de los paisajes sagrados. Desde una perspectiva antropológica, los paisajes sagrados no son meros escenarios físicos donde “ocurre” la devoción, sino configuraciones simbólicas producidas por la repetición ritual, la memoria colectiva y el desplazamiento de los cuerpos.

En ellos, lo religioso, lo territorial y lo afectivo se entrelazan, generando formas específicas de pertenencia y apropiación del espacio. Es en estos lugares donde la religiosidad popular se expresa y toma sentido.

EL CONCEPTO DE PAISAJE SAGRADO EN ANTROPOLOGÍA

La noción de paisaje sagrado parte de la idea de que el espacio no es neutro ni homogéneo. Siguiendo aportaciones de la antropología simbólica y la geografía cultural, el paisaje se entiende como una construcción social cargada de significados, donde determinados lugares se diferencian del entorno por su capacidad para condensar memoria, identidad y experiencia ritual.

En el caso del culto mariano, los paisajes sagrados se estructuran en torno a lugares de presencia privilegiada de la Virgen (santuarios, ermitas, capillas), pero también a los itinerarios que conectan esos lugares con la vida cotidiana: caminos de romería, recorridos procesionales, puntos de parada, miradores, riberas y límites urbanos. El paisaje sagrado es, por tanto, una red de espacios y trayectorias, más que un punto aislado.

SANTUARIOS MARIANOS: CENTRALIDAD, EXCEPCIONALIDAD Y DESPLAZAMIENTO

Los santuarios marianos constituyen los nodos de mayor densidad simbólica dentro del paisaje sagrado. Suelen ubicarse en lugares liminales: alturas, márgenes del territorio, entornos naturales destacados o zonas históricamente periféricas. Esta localización refuerza la idea de excepcionalidad: llegar al santuario implica salir de lo cotidiano, recorrer un camino, invertir tiempo y esfuerzo.

En la provincia de Salamanca, el Santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia es el ejemplo más evidente de esta lógica, pero incluso a escala urbana o periurbana se reproducen patrones similares. Desde el punto de vista antropológico, el santuario no es solo un destino; es un dispositivo de desplazamiento ritual. El camino, la subida, la marcha en grupo o la procesión son partes constitutivas del sentido devocional.

Este desplazamiento tiene varias funciones sociales:



[Fig.04]
Santuario de la Peña de
Francia, Salamanca.

CORPORAL: el esfuerzo físico se integra en la promesa y en la experiencia de sacrificio.

COMUNITARIA: caminar juntos produce cohesión, refuerza vínculos y visibiliza pertenencia.

TERRITORIAL: el grupo se inscribe simbólicamente en el espacio, “marcando” el territorio con su paso.

NARRATIVA: el recorrido se convierte en relato transmitido (“siempre se sube por aquí”. “aquí se hace la parada”).

ERMITAS Y CAPILLAS: DEVOCIONES DE PROXIMIDAD

Frente a la centralidad de los grandes santuarios, las ermitas y capillas representan una escala distinta del paisaje sagrado: la de la proximidad cotidiana. Históricamente, estas construcciones se han situado en los márgenes de pueblos y ciudades, en cruces de caminos, junto a riberas o en zonas agrícolas, funcionando como puntos de protección simbólica del territorio habitado.

En el entorno salmantino, muchas ermitas marianas han desempeñado funciones específicas: protección de campos y ganados, intercesión contra epidemias, rogativas por lluvia o agradecimiento por cosechas. Desde una perspectiva antropológica, estas prácticas muestran cómo el culto mariano se integra en una economía moral del territorio, donde la Virgen actúa como garante del equilibrio entre comunidad y entorno.

Aunque algunas ermitas hayan perdido hoy su función ritual cotidiana, siguen operando como marcadores de memoria. Incluso abandonadas o convertidas en hitos patrimoniales, conservan la capacidad de activar relatos locales, recuerdos familiares y sentimientos de pertenencia.

TERRITORIALIDAD DEVOCIONAL Y PRODUCCIÓN DEL “NOSOTROS”

La territorialidad devocional se construye mediante la repetición ritual y la memoria compartida. Decir que una Virgen “es de” un barrio, una ciudad o una comarca no es una mera referencia geográfica, sino una afirmación identitaria. El culto mariano produce un “nosotros” territorializado, que se expresa en fórmulas como “nuestra Virgen”, “nuestro santuario” o “nuestro camino”. En Salamanca, esta territorialidad se manifiesta tanto en el ámbito urbano como en el periurbano:

En la ciudad, las procesiones marianas recorren calles emblemáticas, vinculando la imagen a espacios cargados de historia cívica.

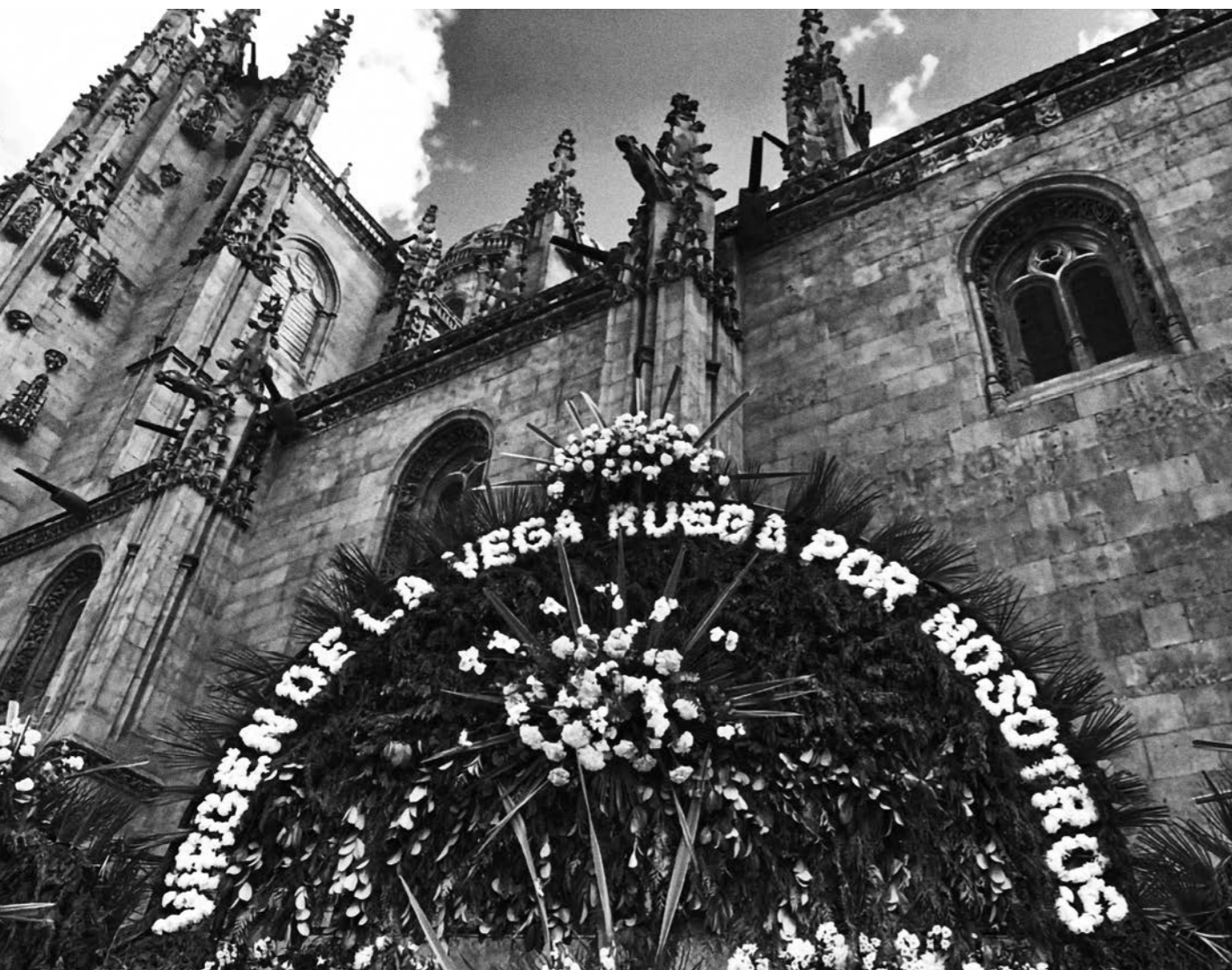
En el entorno rural o comarcal, las romerías conectan núcleos de población con enclaves sagrados situados fuera del casco urbano.

Desde un enfoque antropológico, estos movimientos no son neutros: establecen fronteras simbólicas (quién participa, quién organiza, quién representa) y jerarquías territoriales (centro/periferia, ciudad/campo, arriba/abajo). La Virgen, como figura mediadora, permite articular estas tensiones en un marco ritual compartido.

CAMINOS, RECORRIDOS Y MEMORIA INCORPORADA

Un elemento central del paisaje sagrado son los caminos rituales. A diferencia de las rutas funcionales (carreteras, calles), los caminos devocionales están cargados de significado: se recorren en fechas concretas, siguiendo ritmos y gestos específicos, y se transmiten como parte de la tradición.

En la antropología del ritual, estos recorridos se entienden como memoria incorporada. No se recuerdan solo con palabras, sino con el cuerpo: saber dónde girar, dónde detenerse, cuándo cantar o guardar silencio. En Salamanca, tanto las procesiones urbanas



[Fig.05]
Ofrenda floral a la Virgen
de la Vega.

como las romerías hacia ermitas y santuarios activan este tipo de memoria corporal, reforzando la sensación de continuidad intergeneracional.

Además, los caminos devocionales suelen incluir puntos de intensidad simbólica: cruces, miradores, entradas al santuario, riberas o puertas de la ciudad. Estos lugares concentran emociones, promesas y relatos, y funcionan como hitos del paisaje sagrado.

PAISAJE SAGRADO Y NATURALEZA: ALTURA, AGUA Y LÍMITE

El culto mariano se vincula frecuentemente a elementos naturales que refuerzan su simbolismo. La altura (montes, cerros), el agua (ríos, fuentes) y los límites (bordes del territorio, entradas y salidas) aparecen de manera recurrente en los paisajes sagrados salmantinos.

La altura sugiere cercanía a lo divino y excepcionalidad; el agua se asocia a vida, purificación y protección; los límites marcan zonas de transición entre lo conocido y lo incierto. Desde una lectura antropológica, estos elementos no actúan de forma aislada, sino integrados en narrativas devocionales que explican por qué la Virgen “elige” un lugar concreto.

En el caso urbano de Salamanca, la ribera del Tormes y ciertos cerros periféricos han desempeñado históricamente este papel liminar, conectando la ciudad monumental con un entorno natural cargado de significados religiosos.

TRANSFORMACIONES CONTEMPORÁNEAS DEL PAISAJE SAGRADO

En la actualidad, los paisajes sagrados marianos se ven afectados por procesos de patrimonialización, turistificación y cambio de usos del suelo. Santuarios y ermitas se integran en rutas culturales, miradores o espacios recreativos, lo que amplía su público pero transforma la experiencia ritual.

Desde la antropología, estos cambios no se interpretan únicamente como pérdida de sacralidad, sino como reconfiguraciones. El paisaje sagrado se vuelve más plural: conviven peregrinos, turistas, senderistas y vecinos, cada uno con expectativas distintas. Esta coexistencia obliga a negociar silencios, recorridos, tiempos y significados, y plantea preguntas sobre quién tiene autoridad para definir el sentido del lugar.

En conjunto, santuarios, ermitas y caminos devocionales funcionan como un archivo vivo del culto mariano. En ellos se inscriben capas sucesivas de práctica, relato y emoción. Cada romería, cada procesión y cada visita reactualiza ese archivo, añadiendo nuevas experiencias a un entramado simbólico acumulativo.

En Salamanca, estos paisajes sagrados permiten observar cómo la devoción mariana produce territorio, no solo en términos religiosos, sino sociales y culturales. La Virgen no es únicamente venerada en un lugar; ese lugar se convierte, a través del culto, en parte constitutiva de la identidad colectiva. Desde esta perspectiva, el paisaje sagrado no es un fondo estático, sino una realidad dinámica donde se cruzan memoria, movimiento y pertenencia.

CICLOS FESTIVOS: SEMANA SANTA, ROMERÍAS Y CALENDARIOS AGRÍCOLAS

El culto mariano en Salamanca se articula de manera especialmente visible a través de los ciclos festivos, entendidos como estructuras temporales que organizan la vida social, ritual y emocional de la comunidad. Desde una perspectiva antropológica, las fiestas no son episodios aislados ni meras celebraciones religiosas, sino mecanismos de ordenación del tiempo, capaces de marcar ritmos colectivos, producir expectativas compartidas y reforzar la continuidad simbólica entre pasado y presente. En este sentido, los ciclos festivos marianos funcionan como auténticos ejes temporales de la ciudad y su entorno, en los que confluyen ritual, sociabilidad y memoria.

En el caso de Salamanca, tres grandes ámbitos festivos resultan fundamentales para comprender el papel del culto a la Virgen: la Semana Santa, las romerías marianas y la relación, más sutil pero persistente, entre devoción y calendarios agrícolas y estacionales.

LA SEMANA SANTA: DRAMATIZACIÓN RITUAL Y ORDEN EMOCIONAL URBANO

La Semana Santa constituye el ciclo ritual de mayor densidad simbólica y organizativa en la ciudad de Salamanca. Desde el punto de vista antropológico, se trata de un tiempo fuerte, una interrupción del ritmo cotidiano en la que la ciudad se transforma física, sonora y emocionalmente. Las procesiones reorganizan el espacio urbano, los horarios se adaptan al calendario litúrgico y la atención colectiva se concentra en una secuencia ritual conocida y esperada. Aunque el núcleo narrativo de la Semana Santa es cristológico (la Pasión y Muerte de Cristo), el papel de las imágenes marianas resulta esencial para comprender su impacto social. Las advocaciones de la Virgen – especialmente las vinculadas al dolor, la soledad y la esperanza – introducen una gramática emocional específica, centrada en el acompañamiento, el duelo contenido y la promesa de redención. Desde una lectura antropológica, estas imágenes permiten canalizar emociones socialmente compartidas, ofreciendo un marco legítimo para la expresión pública del sufrimiento y la compasión.

La procesión mariana en Semana Santa no es solo un acto de piedad, sino una escenificación colectiva del dolor. El silencio, la música lenta, la iluminación nocturna y el ritmo contenido del paso configuran un lenguaje emocional altamente codificado, aprendido y reproducido año tras año. Esta codificación permite que participantes y espectadores compartan una experiencia común, incluso con distintos niveles de implicación religiosa.

Además, la Semana Santa actúa como un ritual de memoria urbana. Cada recorrido procesional reactiva una cartografía simbólica: determinadas calles, plazas y fachadas adquieren un significado especial al ser atravesadas recurrentemente por las imágenes. En Salamanca, ciudad de fuerte densidad patrimonial, esta superposición entre espacio monumental y ritual refuerza la percepción de continuidad histórica y legitima la presencia del culto mariano en el centro de la vida pública.

LAS ROMERÍAS MARIANAS: DESPLAZAMIENTO, PROMESA Y SOCIABILIDAD FESTIVA

Frente al carácter urbano y disciplinado de la Semana Santa, las romerías marianas representan una modalidad festiva distinta, marcada por el desplazamiento hacia un enclave sagrado situado fuera del núcleo urbano y por una combinación explícita de culto y convivencia. Antropológicamente, la romería puede definirse como un ritual de movilidad colectiva, en el que el camino es tan significativo como el destino.

En el ámbito salmantino, las romerías asociadas a advocaciones marianas articulan una experiencia en la que confluyen varios elementos clave: la promesa individual o familiar, la marcha compartida, la celebración litúrgica (misa, ofrenda), y la comensalidad (comer juntos, pasar el día).

Este modelo ritual permite integrar dimensiones que, en otros contextos, podrían aparecer separadas: lo religioso y lo festivo, lo solemne y lo lúdico, lo individual y lo colectivo. Desde la antropología, esta integración explica en gran medida la persistencia de las romerías, incluso en contextos de menor práctica religiosa regular.

El desplazamiento físico hacia la ermita o santuario cumple una función simbólica central. Caminar, subir o recorrer un itinerario tradicional implica inscribir el cuerpo en la devoción, transformando el esfuerzo en ofrenda. A la vez, la marcha colectiva produce cohesión social: se camina con vecinos, familiares y amigos, se refuerzan vínculos y se reactualizan pertenencias territoriales.

Las romerías marianas, además, suelen funcionar como rituales de retorno. Personas que residen fuera regresan expresamente para participar en la fiesta, lo que refuerza la función identitaria del culto: la Virgen aparece como garante de continuidad comunitaria en contextos de movilidad y dispersión.

CALENDARIOS AGRÍCOLAS Y CICLOS ESTACIONALES: PERSISTENCIAS SIMBÓLICAS

Aunque la ciudad de Salamanca ha experimentado una progresiva desvinculación directa de la actividad agraria, el culto mariano conserva huellas claras de su antigua inserción en los calendarios agrícolas y estacionales. Desde una perspectiva histórica y antropológica, muchas festividades marianas se han vinculado tradicionalmente a momentos clave del ciclo productivo: siembra, crecimiento, cosecha y transición entre estaciones.

El 8 de septiembre, fecha de la Natividad de la Virgen María y festividad de la Virgen de la Vega, se sitúa simbólicamente en un momento de cierre del verano y de transición hacia el otoño. En contextos agrarios tradicionales, este periodo marcaba el balance de la cosecha y el inicio de una nueva fase del ciclo anual. La fiesta mariana operaba así como un ritual de agradecimiento y protección, proyectando sobre la Virgen la esperanza de continuidad y estabilidad.

Aunque hoy estas conexiones no se vivan de forma explícita en el ámbito urbano, su estructura simbólica persiste. Las fiestas marianas siguen marcando umbrales temporales:

inicio o cierre del verano, retorno de vacaciones, comienzo del curso escolar. Desde la antropología del tiempo social, estas fiestas funcionan como hitos que permiten a la comunidad orientarse en el año y dotar de sentido colectivo al paso del tiempo.

REPETICIÓN, EXPECTATIVA Y CONTINUIDAD

Un rasgo fundamental de los ciclos festivos marianos es su carácter repetitivo. Lejos de ser una mera rutina, la repetición es un mecanismo central de producción de sentido. Cada Semana Santa, cada romería y cada fiesta patronal se viven como “la de este año”, pero siempre en diálogo con las anteriores. Esta tensión entre repetición y variación genera expectativa, comparación y memoria.

Desde una perspectiva antropológica, esta repetición ritual produce continuidad social. Las personas aprenden cuándo toca cada celebración, qué se hace y cómo se participa. El calendario festivo se convierte así en una forma de conocimiento compartido, transmitido intergeneracionalmente y reforzado por la experiencia.

En Salamanca, la estabilidad de ciertos ciclos marianos – Semana Santa y 8 de septiembre, especialmente – permite observar cómo el culto a la Virgen organiza el tiempo social de la ciudad, ofreciendo puntos de referencia que estructuran la vida colectiva más allá de la práctica religiosa estricta.

LOS CICLOS FESTIVOS COMO SÍNTESIS DE LO SAGRADO Y LO CÍVICO

Finalmente, los ciclos festivos marianos muestran con especial claridad la interpenetración entre lo sagrado y lo cívico. La Semana Santa implica una compleja coordinación institucional y una fuerte presencia pública; las romerías integran culto y ocio; las fiestas patronales se superponen con ferias, eventos culturales y actividades municipales.

Desde una lectura antropológica, esta hibridación no debe entenderse como una pérdida de religiosidad, sino como una estrategia de adaptación. El culto mariano se mantiene socialmente relevante porque es capaz de articular múltiples dimensiones de la vida colectiva: emoción, memoria, identidad, celebración y gestión del tiempo.

En conjunto, los ciclos festivos marianos en Salamanca revelan cómo la Virgen actúa como eje temporal de la comunidad, organizando el año ritual y proporcionando continuidad simbólica en una sociedad en constante transformación.



[Fig.06]
Ofrenda Floral Traje
Charro.

LA VIRGEN DE LA VEGA COMO OBJETO ANTROPOLÓGICO

El estudio antropológico del culto a la Virgen María ha mostrado reiteradamente que las devociones marianas desempeñan funciones sociales que exceden el ámbito estrictamente doctrinal. En contextos urbanos históricos, la Virgen actúa con frecuencia como figura de mediación simbólica entre pasado y presente, entre lo religioso y lo cívico, y entre la experiencia individual y la pertenencia colectiva. Salamanca ofrece un ejemplo particularmente elocuente de este fenómeno a través del culto a la Virgen de la Vega, reconocida como patrona de la ciudad.

Desde una perspectiva antropológica, el interés de esta devoción reside menos en su contenido teológico que en su función social: cómo organiza rituales públicos, cómo estructura el calendario festivo, cómo produce identidad urbana y cómo se adapta a transformaciones sociales profundas sin perder legitimidad simbólica. La Virgen de la Vega no es únicamente una imagen venerada en un espacio catedralicio; es un referente cultural compartido que forma parte del imaginario colectivo salmantino.

El culto a la Virgen de la Vega puede ser analizado como un fenómeno de religiosidad urbana, atendiendo a cuatro dimensiones principales: (1) el patronazgo como forma de identidad cívico-religiosa, (2) la centralidad espacial y simbólica de la Catedral, (3) los rituales y ciclos festivos asociados a la devoción y (4) las transformaciones contemporáneas del culto en un contexto secularizado.

PATRONAZGO MARIANO E IDENTIDAD URBANA

El patronazgo constituye una de las formas más eficaces de articulación entre religión y comunidad. Cuando una Virgen es reconocida como patrona de una ciudad, deja de ser únicamente objeto de devoción privada para convertirse en emblema colectivo. En el caso de Salamanca, la Virgen de la Vega cumple esta función desde hace siglos, integrándose en la narrativa histórica y simbólica de la ciudad.

Antropológicamente, el patronazgo no implica necesariamente una práctica religiosa homogénea. Por el contrario, permite una adhesión flexible: se puede “ser de la Virgen de la Vega” sin participar activamente en cultos, del mismo modo que se puede reconocerse en ella como símbolo de pertenencia local sin una fe explícita. Esta elasticidad explica la persistencia del patronazgo incluso en contextos de menor religiosidad institucional.

La Virgen de la Vega funciona así como un marcador identitario urbano, comparable a otros símbolos cívicos (la Universidad, la Plaza Mayor y el río Tormes). Su figura condensa relatos de protección, antigüedad y continuidad que refuerzan la idea de Salamanca como comunidad histórica. Desde la antropología de la memoria, esta función resulta clave: la patrona actúa como garante simbólica de una cadena de transmisión que conecta generaciones pasadas, presentes y futuras.

CENTRALIDAD CATEDRALICIA Y SACRALIZACIÓN DEL ESPACIO URBANO

Uno de los rasgos distintivos del culto a la Virgen de la Vega es su inserción en el sistema catedralicio, concretamente en la Catedral Vieja de Salamanca. La ubicación de la imagen en un espacio de máxima centralidad litúrgica y patrimonial refuerza su legitimidad y visibilidad pública. Desde una perspectiva antropológica, el lugar donde se venera una imagen no es neutro: produce significado.

La Catedral actúa como un dispositivo de centralización simbólica. Al situar a la patrona en el corazón monumental de la ciudad, el culto se integra en una geografía urbana cargada de prestigio histórico y estético. Esta centralidad convierte la devoción en un hecho público, accesible y reconocible, y la diferencia de otras advocaciones marianas de carácter más barrial o conventual.

Además, la relación entre la Virgen de la Vega y la Catedral permite observar un fenómeno frecuente en la religiosidad urbana: el desplazamiento simbólico. Los relatos históricos sitúan el origen de la devoción en el antiguo monasterio de Santa María de la Vega, en la ribera del Tormes, un espacio periférico respecto al núcleo urbano actual. El traslado de la imagen y de su culto hacia la centralidad catedralicia puede interpretarse como un proceso de urbanización simbólica de la devoción, mediante el cual la Virgen pasa de un ámbito monástico a convertirse en símbolo de toda la ciudad.

RITUAL, CALENDARIO Y PRODUCCIÓN DEL TIEMPO SOCIAL

El culto a la Virgen de la Vega se articula de manera especialmente visible en torno al 8 de septiembre, festividad de la Natividad de María, día central del calendario devocional. Desde la antropología del ritual, las fiestas patronales no son simples celebraciones, sino mecanismos de organización del tiempo social. Marcan ritmos, generan expectativas y producen momentos de condensación simbólica.

En Salamanca, el 8 de septiembre cumple esta función de manera clara. La celebración religiosa (novenas, misa solemne, ofrenda) se inserta en un contexto festivo más amplio, coincidiendo con ferias y actividades cívicas. Esta superposición no debe entenderse como una dilución de lo religioso, sino como una forma de integración entre lo sagrado y lo cívico.

El ritual patronal produce lo que Víctor Turner denominaría un tiempo liminal: un paréntesis en la rutina cotidiana en el que la ciudad se reconoce a sí misma como comunidad. La participación puede adoptar múltiples formas – asistencia a cultos, presencia como espectador, reencuentro familiar –, lo que refuerza el carácter inclusivo del evento.

Desde un punto de vista antropológico, resulta significativo que estos rituales se repitan anualmente con escasas variaciones. La repetición no implica estancamiento, sino continuidad performativa: cada celebración reactualiza el vínculo entre la ciudad y su patrona, reforzando la memoria colectiva y la legitimidad del culto.

El culto a la Virgen de la Vega se sostiene también sobre una materialidad ritual concreta: la imagen, sus vestiduras, el espacio arquitectónico, las flores, la música y la disposición del

altar. Estos elementos no son accesorios, sino componentes esenciales de la experiencia devocional. La antropología ha subrayado que lo sagrado se experimenta a través de los sentidos, y el culto mariano es un ejemplo privilegiado de esta dimensión sensorial.

Asimismo, la devoción moviliza una emoción pública socialmente regulada. El recogimiento, el respeto, la gratitud o la nostalgia forman parte de un repertorio emocional compartido que se activa en el contexto ritual. Estas emociones permiten una participación transversal, integrando a personas con diferentes grados de creencia.

Finalmente, el culto a la Virgen de la Vega funciona como un dispositivo de memoria. Relatos sobre su antigüedad, su papel protector o su vinculación con la historia de Salamanca se transmiten de forma oral, institucional y ritual. Desde la antropología de la memoria, esta transmisión no busca una reconstrucción histórica exacta, sino producir una sensación de continuidad, fundamental para la cohesión social.

Como otras devociones urbanas, el culto a la Virgen de la Vega se desarrolla hoy en un contexto marcado por la secularización, la patrimonialización y la pluralización de públicos. La presencia de visitantes, la difusión mediática y el encuadre cultural del patrimonio religioso han transformado las formas de participación.

Lejos de implicar una desaparición del culto, estos procesos han generado nuevas modalidades de relación con la patrona: presencia cultural sin práctica religiosa, participación emocional sin adscripción confesional, o valoración patrimonial del ritual.

Desde una perspectiva antropológica, estas transformaciones muestran la capacidad adaptativa del culto mariano, que sigue funcionando como referente simbólico en un entorno cambiante y, por tanto, sigue siendo relevante el estudio y el análisis cultural de estas prácticas que dan sentido y significado a muchas vidas.

CONCLUSIÓN

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo pone de manifiesto la necesidad de abordar las celebraciones rituales y devocionales desde enfoques que superen las descripciones historicistas o etnográficas aisladas, y que permitan comprender su complejidad como fenómenos sociales dinámicos. En este sentido, el texto concluye proponiendo un marco analítico orientado a futuras investigaciones comparadas en el ámbito de la Raya Hispano-Lusa articulado en torno a tres ejes fundamentales: la materialidad ritual, las emociones públicas y la gobernanza del patrimonio inmaterial.

La atención a *la materialidad ritual* permite reconocer el papel activo de los objetos, los cuerpos y los espacios en la producción de sentido, subrayando que los elementos materiales no constituyen meros soportes simbólicos, sino agentes que median la experiencia ritual, vehiculan memorias colectivas y articulan identidades locales. Este enfoque resulta especialmente pertinente para analizar los procesos de conservación, transformación y resignificación de los dispositivos rituales en contextos contemporáneos.

Por su parte, el estudio de las *emociones públicas* abre una vía de análisis centrada en los afectos compartidos y socialmente regulados que emergen en el marco de los rituales colectivos. Las celebraciones analizadas funcionan como escenarios privilegiados para la expresión de regímenes emocionales específicos, en los que se negocian valores como la solemnidad, el recogimiento, la pertenencia comunitaria o la devoción. Desde una perspectiva comparada, este eje permite identificar continuidades y rupturas en las formas de sentir y mostrar lo religioso en el espacio público.

Finalmente, la *gobernanza del patrimonio inmaterial* se revela como una dimensión clave para comprender los procesos de patrimonialización y sus implicaciones sociales, políticas y culturales. El análisis de las relaciones entre instituciones, comunidades portadoras y marcos normativos pone de relieve las tensiones existentes entre preservación, legitimación y adaptación de las prácticas rituales, así como los efectos que las declaraciones patrimoniales y la proyección turística tienen sobre su configuración y significado.

En conjunto, estas tres claves analíticas configuran un marco interpretativo integrado que facilita el desarrollo de estudios comparativos capaces de dar cuenta de la diversidad, la historicidad y la transformación de las prácticas rituales en la Raya Hispano-Lusa.

Su aplicación conjunta contribuye a una comprensión más profunda de los rituales como espacios de negociación simbólica, emocional y política, situados en la intersección entre tradición, comunidad y institucionalización patrimonial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Caro Baroja, J. (1978). Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII). Madrid: Akal.

Connerton, P. (1989). How societies remember. Cambridge University Press.

Cosgrove, D. (1984). Social formation and symbolic landscape. University of Wisconsin Press.

Delgado Ruiz, M. (1993). La religiosidad popular: en torno a un falso problema. Barcelona: Anthropos.

Eliade, M. (1957). The sacred and the profane: The nature of religion (W. R. Trask, Trans.). Harcourt, Brace & World.

García Boiza, A. (2003). Devociones marianas en Salamanca. Diputación de Salamanca.

González Alcántud, J. A. (2007). La invención del ritual. Fiestas, identidades y poder. Granada: Universidad de Granada.

Hervieu-Léger, D. (1993). La religion pour mémoire. Cerf.

Ingold, T. (2000). The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge.

Nora, P. (Ed.). (1984). Les lieux de mémoire (Vol. 1). Gallimard.

Prat, J. (1997). El estigma del extraño: Un ensayo antropológico. Ariel.

Prats, L. (1997). Antropología y patrimonio. Ariel.

Turner, V. (1969). The ritual process: Structure and anti-structure. Aldine Publishing.

Velasco, H. (1989). La religiosidad popular. Alianza.

WEBGRAFÍA

Ayuntamiento de Salamanca. (s. f.). Fiestas de Salamanca: Virgen de la Vega. <https://www.aytosalamanca.es>

Catedral de Salamanca. (s. f.). Catedral Vieja: Retablo mayor y Virgen de la Vega. <https://catedralsalamanca.org>

Salamanca RTV al Día. (2020). La Virgen de la Vega, patrona de Salamanca. <https://www.salamancartvaldia.es>

A festa de Santa Bebiana: identidade cultural e salvaguarda do património cultural imaterial em Caria. Duas leituras em torno do festivo.

Eddy Chambino e Graça Ribeiro

CONTEXTO SOCIOCULTURAL

Caria é uma vila, desde 1924⁰¹, pertencente à região Centro, sub-região Beiras e Serra da Estrela, distrito de Castelo Branco, concelho de Belmonte. O concelho é composto por 4 freguesias: Belmonte e Colmeal da Torre, Caria, Inguias e Maçainhas, sendo Belmonte a sede do concelho.

No total, o concelho tem 6205 habitantes⁰², tendo Caria 1747 habitantes, o que corresponde a 28,16% da população do mesmo.

Geograficamente, o concelho de Belmonte, faz fronteira a norte com o concelho da Guarda (distrito da Guarda), a este com o Sabugal (distrito da Guarda), a oeste com Covilhã (distrito de Castelo Branco) e a sul com o Fundão (distrito de Castelo Branco).

A ORIGEM DA FESTA DE "SANTA BEBIANA"

A maioria das referências indica que Santa Bibiana nasceu em Roma, no século IV, no seio de uma família mais reconhecida pelas suas virtudes cristãs, do que pela nobreza da sua condição.

Reza a história que seu pai Flaviano, perfeito de Roma, foi atirado para a prisão pelo Imperador Juliano, apelidado de “o Apóstata”, um tirano, que após ter renegado a fé cristã, quis fazer reviver o paganismo no império. Flaviano declarou-se contra a infame política de Juliano, tendo este mandado que fosse para o exílio, na Toscana, onde morreu pouco tempo depois. Confiscou todos os bens da sua família, mandou decapitar a sua viúva e continuou uma odiosa perseguição contra as suas filhas, Demétria e Bibiana, duas virgens cristãs. Após uma longa privação de qualquer tipo de alimentos, Demétria viria a morrer.

Quanto a Bibiana, o perverso juiz entregou-a às mãos de uma mulher de má vida, que tentou pervertê-la, mas Bibiana resistiu corajosamente a todas as suas tentativas, e permaneceu pura e digna do Esposo celestial. A malvada mulher teve de confessar ao juiz que havia perdido o seu tempo. Este, furioso com a sua falta de sucesso, ordena que a virgem fosse açoitada, até que se rendesse. Bibiana, foi atada a uma coluna, e os carrascos, com os seus chicotes, chicotearam-na até que desmaiou, morrendo a seus pés, a 2 de dezembro de 363.

[01] Lei 1:701, 19 de dezembro. Diário do Governo, n.º 282, série I, de 1924-12-19.
[02] Censos 2021.

Esta é apenas uma das versões da história de Bibiana, mas existem outras, uma das quais a de que Bibiana teria sido levada para uma casa de prostituição, mas nenhum homem conseguiu aproveitar-se da sua beleza, pois quando tentavam tocar-lhe eram acometidos de um estranho surto de loucura. Bibiana terá então sido levada para um manicómio, mas aí terá acontecido o oposto e os doentes ficaram curados. Não tendo conseguido que Bibiana renegasse a sua fé, o Imperador decidiu que fosse chicoteada.

Quando a perseguição romana aos cristãos terminou, a história do martírio de Bibiana, e seus familiares, levou à devoção dos cristãos, e passou a ser conhecida como intercessora dos que sofriam de doenças mentais e epilepsia, sendo celebrada no calendário litúrgico no dia 2 de dezembro.

Como se terá transformado Santa Bibiana, virgem mártir cristã, protetora dos sofredores de doenças mentais e epilepsia, em advogada das mulheres bêbedas, é algo para o qual não temos uma resposta concreta.

Conforme explicado por Ana Rita Garcia⁰³, referindo-se a outras associações mencionadas por Moisés Espírito Santo⁰⁴, no que concerne à especialização que a fé dos Homens atribui a cada santo, isto é, a relação entre a pronúncia do nome do santo, e a proteção ou cura que pode proporcionar, tal poderá ter acontecido simplesmente devido ao nome de Bibiana remeter para “a que bebe”, facto que terá levado a que em Caria também fosse antigamente referida como *Santa Bebediana*.

Já, anteriormente⁰⁵, o mesmo autor tinha proposto: “A fé, a aposta, não recai indiferentemente sobre qualquer personagem. Cada uma tem a sua especialidade, que lhe é conferida pelo consenso local. Raramente, para não dizer mesmo nunca, se encontra na *vita* do santo (na hipótese de ele de ter de facto existido) um elemento que justifique a sua escolha, a qual, aliás, varia de uma aldeia para a outra. Na maioria dos casos, a origem da especialização reside no próprio nome do santo”.

E muito antes, José Leite de Vasconcellos⁰⁶, referia na sua conhecida obra *Ensaios Ethnographicos*: “o nosso povo, no Minho, invoca S. Fructuoso, não porque na lenda d'este santo haja factos relacionados com a vida agraria, mas em virtude da analogia das palavras fructo e Fructuoso.”

No entanto, sendo que Santa Bibiana é considerada a padroeira dos que sofrem de epilepsia, doenças mentais e dores de cabeça, propomos uma outra hipótese, a de que os sintomas idênticos revelados pela condição dos bêbedos, tenha levado à associação de que necessitariam da sua proteção.

A primeira referência que encontramos à festa pagã de *Santa Bebiania* é de 1892, na obra de José Germano da Cunha, que relata a sua celebração no Fundão. Referiu, o autor, que no dia 10 de novembro, véspera de S. Martinho, alguns devotos do álcool saíam à rua para, com campainhas e chocalhos, avisarem os da sua confraria, a “irmandade dos

borrachões”. O mesmo acontecia no dia 1 de dezembro, véspera de *Santa Bebiania*, aqui também relatada como advogada dos bêbedos. Mas, segundo o autor, neste dia a festa assumia “proporções em verdade pouco edificantes”. A descrição leva a pensar que os devotos faziam uma algazarra ensurdecadora e que haveria exageros no consumo de álcool. Repara-se que a festa era apenas participada por homens, e que o autor não fez nenhuma referência à origem da Festa.

Seguidamente, em 1929, o conhecido etnógrafo Jaime Lopes Dias, publica a sua *Etnografia da Beira*, onde no volume III, consta a descrição das festas de São Martinho e *Santa Bebiania*, que ocorriam na região da Beira. Diz-nos o etnógrafo, que um e outro eram considerados advogados dos bêbedos, S. Martinho dos homens e Santa Bebiania das mulheres, e que eram festejados em numerosas terras da Beira, através de festas bastante ruidosas.

Note-se que, Lopes Dias, refere que, em Tinalhas⁰⁷, na véspera do dia de *Santa Bebiania*, ao início da noite, se reuniam os rapazes e os homens da povoação, organizando um cortejo “musical” com chocalhos e campainhas, que era encabeçado por um pregador que fazia os seus sermões, do alto dos balcões das casas da aldeia e descreve sermões, em verso, que eram uma sátira às mulheres amantes do vinho (transcrevemos apenas alguns versos):

Meus irmãos, é dia da Santa	As mulheres, meus irmãos,
As mulheres, p'ra enganarem os homens,	Nem isso lhes dá canseira
Não bebem o vinho pelo copo,	Para enganarem os homens
Mas sim pela cântara.	Bebem vinho pela torneira.

Na igreja são santas,	Já Marco Aurélio, grande imperador
Na rua dão ao rabo,	Dizia ao senado romano:
À janela, umas bonecas	Estou casado há seis dias
E em casa... o diabo.	Já me parecem seiscentos anos.

Em 1942, Anastácio Lalandia, no seu livro *João Osso*, refere a existência da festa em Tinalhas. Segundo o autor, na noite de 2 de dezembro, os rapazes da povoação, saíam em algazarra, agitando chocalhos, batendo com paus secos em latas velhas e tocando píffaros e cornetas. Esta “música”, percorria as ruas da aldeia, para chamar os habitantes para ouvirem o sermão de um seu conterrâneo com a alcunha de João Osso. O pregador era conduzido a um largo da aldeia, confluência de duas ruas, uma vez aí chegado subia a um balcão e começava o seu “sermão”, que durava cerca de duas horas, e que lhe permitia ser irresponsável perante a lei, a religião e as “conveniências”. Note-se que, o autor, não

[03] Garcia (1995).
[04] Santo (1993).

[05] Santo (1981).
[06] Vasconcellos (1906).

[07] Povoação portuguesa pertencente ao município de Castelo Branco.

relembra a existência dos versos acima transcritos, referindo que o sermão de João Osso se baseava em publicitar: “namoros feitos e desfeitos, adultérios nunca sonhados, até aquela fatídica hora, roubos, desavenças conjugais, as fraquezas humanas do clero, nobreza e povo” e que após o sermão eram “reformadas” algumas mordomas da *Santa Bebiana* e nomeadas outras para “servirem” a santa no ano seguinte.

No fundo o sermão baseava-se fundamentalmente na denominada vindicta popular, que Ernesto Veiga de Oliveira, em 1984, descreve como “manifestação de censura, protesto, crítica ou represália, sob o aspecto de troças ou sátiras colectivas, em actos ou palavras, contra atitudes que traduzem forças ou princípios de desagregação moral ou social do grupo, ou como maneiras de sublinhar determinados acontecimentos que constituem inovações mais ou menos frustradas ou excepções à rotina do seu viver típico”.

Embora, seja uma descrição, algo romanceada, permite novamente verificar que se tratava de uma festa organizada e participada apenas por homens e rapazes.

O Jornal a Reconquista, publica em 1957, um pequeno artigo sobre o “Dia da Santa”, referindo que em Tinalhas o dia 2 de dezembro foi celebrado de forma tradicional, e descreve a festa: “trata-se de uma página do folclore tinalhense de ressaibos um tanto pagãos em que se honra Santa Bebiana como patrona das mulheres amantes da “pinga””.

Em 1967, no mesmo jornal, surge um artigo sobre as “Chocalhadas de Santa Bebiana”, em Tinalhas, referindo os versos anteriormente publicados por Lopes Dias.

O autor Horácio Brás Jorge⁰⁸, que a tradição da festa de *Santa Bebiana*, em Tinalhas, “estava em desuso”, e que o que resistia da mesma era a existência de grupos que iam chocalhar às tabernas e cafés.

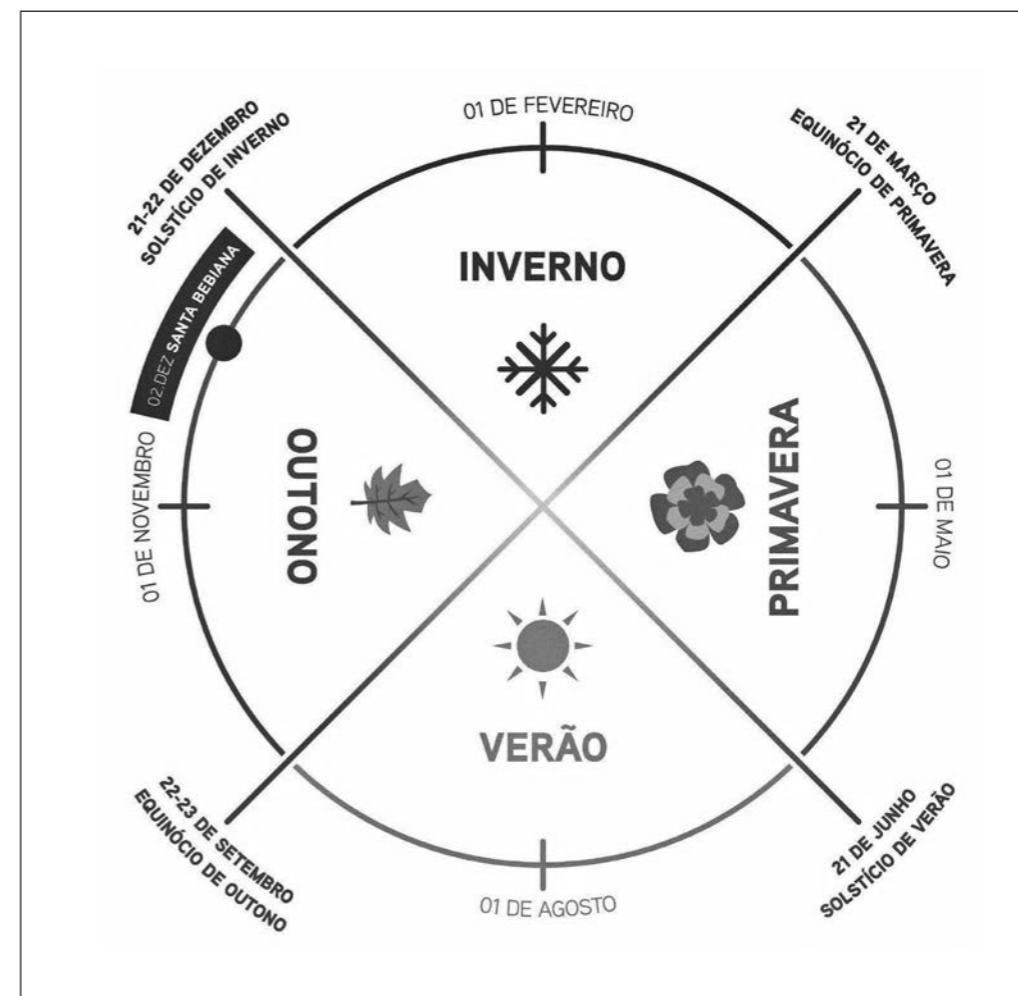
Relativamente à génese da festa, até aos dias de hoje, uma das hipóteses referidas com maior frequência, é a de que se trata de uma reminiscência das festas pagãs em honra do deus Baco, herdadas da passagem e da vivência dos romanos na região. Tal hipótese em relação à *Santa Bebiana*, apenas temos conhecimento de ter sido formulada pela primeira vez, por Reis Soares, em 1984, e posteriormente por diversos autores⁰⁹.

No entanto, é de notar que, em 1984, abordando a origem das festividades de S. Martinho, Veiga de Oliveira, afirmou “sejam quais forem as suas origens, antigas bacanais ou outras”, baseando-se no que havia escrito Leite de Vasconcelos, em 1906, mencionando um seu artigo de 1889, sobre os festejos de S. Martinho: “que parece um resto das antigas bachanaes”.

As celebrações em honra do Deus Baco, as *Bacanalias*, que se baseavam nas anteriormente celebradas pelos gregos em honra de Dionísio, eram na sua origem um culto envolto de simplicidade e inocência, celebrado apenas por homens. Ao longo do tempo, com a admissão de mulheres nos rituais, as celebrações degeneraram tendo atingido características de licenciosidade e descomedimento.

[08] Jorge (1996).

[09] Saraiva (1995); Marques (2001); Barros, Martinho (2003); Nogueira (2005).



A acreditar nesta hipótese, fica a pergunta, se esta fosse a razão da existência da Festa porque razão se conhecem os festejos de Santa Bebiana apenas na região da Beira, e não em outras regiões do país onde os romanos estiveram presentes.

Uma outra hipótese, para origem da *Santa*, e que é a que nos merece maior credibilidade é a de que se trata de uma festividade cíclica, pertencente ao denominado Ciclo do Outono/Inverno (Fig. 01).

Segundo esta classificação, existem dois períodos festivos, com maior importância, o Ciclo do Outono/Inverno e o da Primavera/Verão, baseados nos dois grandes momentos que estruturam o tempo e o calendário: o ciclo lunar e o solar, que se definem pela sucessão e alternância dos solstícios e equinócios¹⁰.

[Fig.01] Representação dos Ciclos, com a inclusão da Festa de Santa Bebiana.

[10] Saraiva (2002).

As festas do ciclo Outono/Inverno com cariz satírico e malicioso, surgem no calendário anual como uma interrupção da vida rotineira, uma quebra no normal dia-a-dia, uma catarse redentora.

Segundo António Tiza (1996): “Esta crítica aos acontecimentos mundanos é um acto profano que envolve algo sagrado: a purificação ou expurgação social da comunidade, a eliminação dos seus pecados através da divulgação na praça pública, e a profilaxia social, a preparação da comunidade para a entrada no novo ciclo produtivo que vai começar com a entrada do Ano Novo”.

No que concerne, especificamente à celebração da festa em Caria, segundo Cristina Nogueira (2006), a festa poderia ter sido trazida de Tinalhas para Caria, por intermédio dos Viscondes de Tinalhas, naturais e moradores em Tinalhas, mas com inúmeras propriedades em Caria, adquiridas por via de casamento. Entendemos como pouco provável que fossem os Viscondes a trazer a festa para Caria, uma vez que se tratava de uma festa do povo. Parece-nos mais razoável que os Viscondes tivessem trazido, de Tinalhas, os trabalhadores para as suas propriedades em Caria, e estes trouxessem esta tradição da sua terra.

É de notar que, na realidade, a forma como a festa é celebrada em Caria é semelhante à forma como se celebrava em Tinalhas, isto é, o pregador (“bispo”) fazia o seu sermão tendo por temas principais o “trazer à luz” quem eram as mulheres que mais amavam o álcool e quem eram as pessoas ou as instituições que lesavam os interesses dos Carienses¹¹. Isto é, os sermões revestiam-se de vindicta popular¹², com comentários satíricos e jocosos aos vícios e outras atitudes socialmente criticáveis.

Perdeu-se no tempo a data em que teriam decorrido os primeiros festejos da *Santa Be-biana*, em Caria. Maria de Lurdes Afonso, nascida em 1934, natural e residente em Caria, em testemunho ao Jornal de Belmonte¹³ disse: “não se sabe concretamente o ano preciso, mas nos anos 30, já se festejava esta tradição”. Em 2018, em entrevista ao Jornal de Belmonte¹⁴, revelou que nos seus tempos de menina, existia uma irmandade organizada para realizar os festejos da Santa, e que estes possuíam um cartão que os identificava como pertencendo a esta associação.

Existem diversas referências a que a 11 de novembro, 1935, terá sido criada uma associação designada Associação Técnica da Copofonia de Norte a Sul de Portugal, conforme se pode verificar através de uma imagem do respetivo cartão de sócio publicada em 1984, por Reis Soares, no Jornal de Belmonte. Quem terá formado esta associação, e se terá ou não sido formada por Carienses não é possível afirmar, mas no cartão publicado no jornal, apesar de ter sido apagado o nome do sócio, consta “Residente em Caria – B.B.”, o que nos leva a crer que haveria sócios da mesma a residir em Caria.

Outra indicação que parece evidenciar que esta associação teria sido criada em Caria, chega-nos através de um antigo sermão dito durante a procissão: “A nossa associação, de

nome Copofonia, Há mais de cem anos, Foi formada em Caria”. No entanto, a ser verdade, os “cem anos” teriam de ser uma força de expressão, para referir que teria sido formada há já muito tempo.

Em “Festas e Tradições Portuguesas”¹⁵ é referida a existência da associação, com os seus membros: presidente (Bebe Tudo), secretário (Esgota Pipas), tesoureiro (Seca Ade-gas) e vogal (Seca Alambiques) e são brevemente descritos os respetivos estatutos.

Do cartão de membro da associação, publicado no Jornal de Belmonte¹⁶, fazem parte os estatutos da associação, os quais transcrevemos seguidamente:

OBRIGAÇÕES ENTRE CAMARADAS:

Nunca rejeitar carga; Socorrer qualquer irmão que se encontre cambaleando ou dan-do cotoveladas na parede ou em quem passe; Recusar água de toda a gente; É expres-samente proibido comer uvas e bem assim consentir que as comam ou as estraguem; Todas as receitas de meio litro para cima devem ser bebidas de um só fôlego; Não fazer uso interno de águas medicinais ou quaisquer outras; Todos os sócios são obrigados a beber só bebidas nacionais ou estrangeiras.

CONDIÇÕES ESPECIAIS:

Esta associação dará um subsídio de 5 litros de verde ou maduro, por dia, ao sócio que por motivo de grandes serviços em prol da associação, consiga arranjar os se-guintes sinais:

Olhos inflamados e remelados; Rosto cor de camarão; Nariz de cenoura em forma de torneira; Barba cor de borras de vinho.

IMPOSTO JUDICIAL:

Ausentar-se da sociedade quando se bebe – 1 ano de prisão; Abandonar o camarada atordoado – 10 anos de trabalhos forçados; Vomitar e não beber mais – expulso; Que-brar uma garrafa cheia – 33 anos de deportação; Sofrer sede e ter dinheiro no bolso – 6 meses de prisão correccional; Dizer mal dos que bebem – 15 anos a pão e água; Não fazer continência a uma pipa cheia – 6 anos de trabalho forçado; Beber um copo por duas vezes – um litro de vinho pela 1ª vez, e demissão pela 2ª; Beber e não pagar, ser gosma ou pendura – prisão perpétua; Jurar não beber mais – pena de morte; Todo o sócio no acto de inscrição terá de pagar um copo de vinho aos seus consócios, ler estes estatutos, e bem assim demonstrar o Credo, que é a oração de todos os irmãos.

Relativamente à forma como a Festa era celebrada, em Caria, relata Reis Soares¹⁷ que na véspera da festa, no dia 1 de dezembro, ao início da noite, mandava a tradição que os

[11] Garcia (1995).

[12] Oliveira (1984).

[13] Santos (2015).

[14] Santos (2018).

[15] Barros; Costa (2003).

[16] Soares (1984).

[17] Soares (1984).

homens, mordomos da festa, munidos de chocalhos se reunissem, e fossem chocalhar à porta dos amantes do vinho, como que para os lembrar que no dia seguinte haveria a festa.

Foi antes do 25 de abril, mas não sabemos o ano, em que à *Santa Bebiana* se veio juntar S. Martinho. Nessa época, o andor de São Martinho partia das Inguias, terra também pertencente ao concelho de Belmonte, e que dista cerca de 8 Km, de Caria.

Avelina Soares, neta do Sr. Manuel José Leitão (1872-1954), relatou que o seu avô e o seu pai, e outros homens das Inguias, iam a Caria de carroça, numa espécie de procissão, levando consigo um boneco de palha que representava S. Martinho. Os participantes desta procissão não tinham por missão ir, a Caria, casar o S. Martinho com a Santa Bebiana, mas sim comer e beber. Nesta festividade, que trazia S. Martinho a Caria, não eram admitidas mulheres¹⁸.

A festa, pela sua natureza pagã, nunca terá sido bem vista pela igreja, mas a verdade é que as duas sempre conviveram. Já a chegada da censura, e da opressão do poder político do regime salazarista (1933-1974), embora de forma tardia, no que concerne à celebração da Festa, manifestou-se em 1947.

Diz, Reis Soares¹⁹, que os festejos da Santa que antecederam a proibição dos mesmos, isto é, os realizados nos anos 1944, 1945 e 1946 ficaram conhecidos como tendo tido muito “brilho” e afluência, mas não explica a razão porque tal aconteceu.

Refere ainda que ano de 1947, na tentativa de proibir a festa, foi programada para Caria uma ação policial, que trazia ordem para impedir que a festa se realizasse. No entanto, à hora da procissão os sinos da igreja tocaram a rebate, bem como sinetas e campanhas. O povo juntou-se e gritou a uma só voz: “Viva a Santa”. Devido à desobediência às autoridades, foram presos dois jovens. Verificando o contingente, inicialmente enviado que não conseguia fazer face à população, foram pedidos reforços, e são enviadas para Caria, mais cinco unidades vindas de Belmonte. A população não desiste, atrai a guarda para uma rua à época sem saída, a Rua do Canto, e aí conseguem desarmar os militares.

No ano de 1948, foi novamente enviado para Caria um destacamento policial, que desta feita conseguiu lograr os seus intentos, e impedir que a festa fosse realizada.

Em 1995, António Júlio Garcia, antigo presidente da Câmara Municipal de Belmonte, afirmou ao Jornal Público²⁰: “Não é a primeira vez que a festa se interrompe por pressões exteriores”. Segundo referido no artigo, Mário Galvão Videira, Cariense, presidente da câmara entre 1947 e 1958, sempre se opôs à realização da *Santa*. Note-se que, pertenceu à Legião Portuguesa, constituída em 1936, e à qual sob juramento, se aceitava o compromisso de servir a Nação, de acordo com os ideais do Estado Novo.

Não temos informação documentada de que a festa se tenha voltado a realizar, em Caria, durante o regime de Salazar. Mas, segundo o depoimento de Carienses, durante esse período, embora a Festa não fosse realizada, haveria “à socapa” algumas celebrações que marcavam o dia.

Após o 25 de Abril, quando a Festa voltou a ser celebrada, o São Martinho manteve-se fazendo parte dos festejos, mas deixou de vir “de longe”. Embora, não tenhamos a certeza porque razão deixou de vir em cortejo, das Inguias, é de supor que tal terá acontecido porque o seu principal impulsionador, o Manuel José Leitão, havia falecido em 1954.

Inicialmente, quando S. Martinho se juntou à festa, o santo era apenas irmão de Santa Bebiana, aliás como diz o antigo sermão: São Martinho e Santa Bebediana/São dois irmãos a valer/Só se conhecem como irmãos/Quando estão a beber²¹. Mas, mais tarde, a festa passou a celebrar o casamento dos “Santos”, isto é, o irmão S. *Martinho* mudou a sua condição para marido da Santa. No ano de 1988, as fotografias da festa, já evidenciam o casamento dos *Santos*.

Segundo a tradição oral, e segundo Reis Soares²² os “sermões” sempre foram feitos apenas por homens, entre eles: Francisco Carvalho, António Taborda, José do Nascimento, e que em 1984 foi “padre” Manuel Leal Vaz, com uma única exceção em 1988, em que foi uma Cariense, Lurdes Serrão Bastos que fez o papel de pregadora.

Nos anos 90, os pregadores da terra, foram substituídos pela figura de um “padre”. Um padre fingido, mas vestido como tal.

No que concerne as figuras representativas dos “Santos”, no pós 25 de abril, e até 1988, os Santos ainda eram de palha (Fig. 02), terá sido no início dos anos noventa que os santos de palha foram substituídos por dois manequins de montra (Fig. 03).

Qual a razão para a substituição dos bonecos de palha pelos manequins não temos a certeza, mas segundo depoimento da viúva de um dos organizadores da Festa foi o seu marido que pediu para que os manequins fossem fabricados, devido a que entendia ser perigoso os bonecos de palha serem queimados durante a festa.

Note-se que os “Santos” de palha, retratados em fotografias do ano de 1988, permitem verificar que a sua imagem não transmitia a mesma irreverência que passaram a ter os manequins, em que principalmente a caracterização dada à *Santa Bebiana* nos leva a uma imagem de erotismo, propensa a comportamentos desregrados.

É de salientar que, esta mudança veio ainda trazer uma alteração ao ritual da festa, pois sabemos que os “Santos”, pelo menos a *Santa Bebiana*, enquanto bonecos de palha eram queimados no final da festa²³. Ter-se-á assim perdido um ritual importante da festa, cuja origem pensamos que poderia estar relacionada com os seculares rituais de purificação ou como uma alusão à própria história da Santa Bibiana que foi martirizada até à sua morte.

Uma outra alteração à Festa, terá sido a inclusão de uma refeição comunitária, que ao contrário do que seria de esperar, e pelos depoimentos que recolhemos, não existia. Segundo um testemunho que nos foi dado, em 2014, por Maria Lurdes Afonso, nascida em 1934, a existência da refeição comunitária era recente.

[18] Afonso (2023); Depoimento de Avelina Nunes Proença Leitão Soares (2023).

[19] Soares (1984).
[20] Melo (1995).

[21] Garcia (1995).
[22] Soares (1984).

[23] Garcia (1995).



[Fig.02]
Santa Bebiana representada por uma boneca de palha, em 1988. (foto: Mário Tomás).



[Fig.03]
Santa Bebiana e S. Martinho representados por manequins, em 2001. (foto: Armando Issac).

Não foi possível conhecer em que ano terá sido adicionada à festa de *Santa Bebiana* a refeição comunitária oferecida à população, uns anos pela Junta de Freguesia de Caria, e outros pela Câmara Municipal de Belmonte.

A primeira referência à refeição comunitária é dada pelo trabalho de Ana Rita Garcia²⁴ que indica ter estado presente na festa em 1992, e refere que: “No final, há baile até de madrugada e chouriça, febras e sardinha (congelada) assada e vinho à descrição”. Em 2001, Manuel Marques indica “Depois, há sardinhada, “comes e bebes” de graça, para todos e até fartar”.

Relativamente ao “sermão” proclamado na véspera ou no dia da *Santa*, também este foi sofrendo diversas alterações ao longo dos tempos. Julgamos que inicialmente em Caria o mesmo fosse semelhante ao que ocorria em Tinalhas, isto é, em jeito de vindicta popular, conforme acima descrito.

[24] Idem.

Mais tarde, terão surgido versos sobre os homens e as mulheres “borrachos”, mas algo mais em geral, sem que fossem nomeados os visados. Versos estes que podemos encontrar no estudo de Ana Rita Garcia²⁵ e transcrevemos apenas alguns deles:

Que Deus perdoe aos antigos, E também aos de agora. A alegria vem de dentro, E o barulho vem de fora.	Viva Santa Bebediana, E também os borrachões. Viva as pipas e as garrafas, E também os garrafões.
--	--

A nossa associação, De nome Copofonia. Há mais de cem anos, Foi formada em Caria.	São Martinho e Santa Bebediana, São dois irmãos a valer. Só se conhecem como irmãos, Quando estão a beber.
--	---

Depois, não sabemos a partir de que ano, em Caria, os sermões em verso foram sendo acompanhados por orações católicas transformadas em “pouco católicas”, isto é, usando apenas palavras relacionadas com o vinho. A única referência é ao “Credo”, pois em 1935, este vem publicado no cartão de membro da associação da Copofonia:

O CREDO DOS ÉBRIOS

Creio no álcool a 36 graus, todo-poderoso e criador de formidáveis carraspanas.

Creio na aguardente sua filha, e minha esposa predileta a qual foi concebida por obra e graça do alambique, nasceu da puríssima cana e padeceu sob pisão dos moinhos. Foi derramada e sepultada num casco, ao terceiro dia, surgiu da garrafa e subiu graciosa e triunfante à caixa dos pirolitos. Escoou o fundo da caldeira e está no tonel bem rolhada, estando à mão direita das barbas do bagaço, de onde há-de vir alegrar uma grande pândega sem fim; dar nas vistas aos grandes e pequenos, ricos e pobres, doutores e burgueses, santos e diabos.

Portanto creio na repetição da pinga, na santa vindima anual, na comunicação dos irmãos do esgota, na renovação das pipas vazias, na bebedeira eterna. Amen!

Em relação às orações do Pai-Nosso e Ave Maria, desconhecemos quem as alterou e quando foram introduzidas na celebração da Santa:

O PAI-NOSSO DO VINHO

Vinho nosso que Estais na pipa Santificada seja a uva da videira Venha a nós o vosso sumo Seja feita a vossa vontade	Assim que seja bebedeira O Vinho nosso de cada dia Que temos hoje amanhã e depois Que nos deixe cair em tentação De beber até à última gota desaparecer.
--	--

[25] Garcia (1995).

Ave Adega

Ave adega
Cheia de vinho
Vinhaça é convosco
Bendito sois vós
Entre os beijos
Dos homens

Bendito é o fruto
Do ventre da pipa,
Santa Adega mãe
Do vinho
Enchei-vos para nós
Bebedores agora
E na hora de beber. Amem

Por fim, surgiu, cerca do ano 2000, uma espécie de hino à *Santa Bebiana*, atualmente cantado várias vezes durante a procissão, e que provavelmente terá sido trazido pelo “padre” Abreu. Trata-se de uma alusão à música “Miraculosa Rainha dos Céus”, originalmente intitulada de “Suplica à N. Senhora da Paz”, uma obra com letra de Carlos de Moraes, escrita em 1939.

Miraculosa Rainha dos Pastéis Faz com que o vinho não se acabe nos tonéis E que a aguardente seja cada vez mais forte Juro e jurarei que beberei até à morte	Sou Cariense preciso de beber Juro e jurarei que beberei até morrer No meu funeral não quero choros nem gritos Quero à cabeceira um garrafão de cinco litros.
---	--

Para além das alterações já mencionadas anteriormente, nomeadamente: a adição de São Martinho à festa, primeiro como irmão e depois como noivo/marido, a mudança de um pregador da terra, para um “padre” ou “bispo” contratado, a mudança dos Santos de palha para manequins de loja, o acréscimo da refeição comunitária, as alterações ao sermão, existiram ao longo dos tempos outras mudanças.

A organização da festa desde o seu recomeço, após o 25 de abril, e pelo menos até 1994²⁶, esteve a cargo da Associação dos Reformados e Idosos de Caria. Seguidamente, foi sendo organizada por grupos de jovens Carienses, que se constituíam anualmente. Estes jovens, intitulavam-se como pertencendo à Irmandade, mas na verdade a Associação da Irmandade da Santa Bebiana só foi escriturada a 02 de junho, de 2023. Até ao início dos anos dois mil, não havia membros do sexo feminino na Irmandade, só nessa altura, surgiram irmãs na organização da festa.

Os locais onde a festa se inicia e termina, bem como o percurso da procissão pela vila de Caria, e as paragens para os sermões também foram sofrendo alterações, conforme é possível verificar nos cartazes da Festa, dos diversos anos.

Desde 2013, tem havido por parte da organização, e com o apoio do poder local, a intenção de agregar à festa outras atividades culturais e de desenvolvimento do comércio de produtos locais/artesanais, no sentido de atrair um maior número de pessoas à festa, trazendo um maior benefício à comunidade de Caria e contribuindo assim para a salvaguarda da Festa.

[26] Marques (1994).

A FESTA DE SANTA BEBIANA, EM CARIA

A *Festa de Santa Bebiana* é realizada regularmente, no dia 2 de dezembro, em Caria, freguesia do concelho de Belmonte, distrito de Castelo Branco.

Atualmente, a *Festa de Santa Bebiana* está a cargo da Associação da Irmandade da Santa Bebiana.

No sentido comunitário, antes do 25 de abril, a festa seria uma celebração para os “homens da terra”, onde não era bem vista a participação das mulheres. Só nos anos oitenta quando a tradição recomeçou é que as mulheres se integraram nos festejos. Nessa altura, é possível verificar pela documentação fotográfica que a festa passou a ser para todos, independentemente do género ou idade. Na atualidade, a *Santa*, é vivida por toda a comunidade Cariense, bem como por foliões vindos de outras freguesias do concelho e de outras regiões, com grande entusiasmo e participação.

PREPARAÇÃO DA FESTA

Desde os inícios do ano dois mil, e até ao ano de dois mil de vinte e dois, algum tempo antes da festa, geralmente no mês de outubro havia um grupo de jovens, principalmente rapazes que se reuniam para a organizar. No ano de dois mil e vinte e três a festa já foi organizada pelos corpos dirigentes da Associação da Irmandade da Santa Bebiana.

Uma das primeiras tarefas a realizar na preparação da festa é um peditório, feito pela irmandade, porta a porta à comunidade, bem como realizando o pedido de apoio a empresas, e às entidades do governo local.

O peditório à comunidade é, por vezes, acompanhado de chocalhada, outras vezes por tocadores de bombos, trazendo alegria e chamando assim a atenção para que as pessoas venham à porta.

Uma outra tarefa, realizada pelas mulheres que pertencem irmandade, é “trazer à luz do dia” a *Santa Bebiana*, e o *São Martinho*, quase sempre fechados desde o ano anterior, e vesti-los com “roupa lavada” para que apareçam bonitos na festa.

Pelos homens, da irmandade, é preparado um madeiro, que é colocado no largo da festa, para que a comunidade, e os visitantes, se aqueçam nas noites da festa.

REUNIÃO DA POPULAÇÃO NUM LARGO DA VILA E INÍCIO DA PROCISSÃO

No dia 2 de dezembro, à noite, qualquer que seja o dia da semana, e a temperatura que se faça sentir, a população reúne-se, para celebrar a sua “*Santa padroeira*”.

Embora, o início da procissão não se tenha realizado sempre no mesmo local da vila, já há largos anos que a população se juntava no Largo da Cancela e era daí que a procissão saía, levando na frente o “Sr. Padre”, seguido do andor com a *Santa Bebiana*, os estandartes e a população. No ano de dois mil e vinte e três, por motivos logísticos, a procissão partiu do Largo da Laje da Sobreira, na mesma zona de Caria.

ENCONTRO DA SANTA BEBIANA COM S. MARTINHO/SERMÃO DO ENCONTRO, NO LARGO DO CRUZEIRO

Sendo verdade, que antigamente a festa era apenas em honra da Santa, algures no tempo, provavelmente nos anos quarenta, juntou-se à festa o *S. Martinho*, e mais tarde o povo entendeu que os dois se deveriam unir pelo matrimónio. Assim, atualmente a primeira paragem da procissão é no Largo do Cruzeiro, junto à antiga Casa do Povo, onde é pregado o “Sermão do Encontro”, os Santos são declarados “marido e mulher” e dão o primeiro beijo.

PROCISSÃO PELAS RUAS DA VILA

A procissão segue pelas principais ruas de Caria, acompanhada de chocalhadas, de bombos e de muitos vivas à *Santa*.

Em geral, há mais uma paragem para que o “Sr. Padre” dirija algumas palavras aos seus aos fiéis.

A acompanhar a procissão segue ainda uma padiola com um pipo de vinho que vai sendo distribuído aos foliões, e amantes da pinga.

SERMÃO, JUNTO À CASA DA TORRE

O sermão final, realiza-se no Largo Eng.º Pinto Bastos, junto à denominada Casa da Torre, um dos mais antigos e emblemáticos edifícios de Caria.

Aqui são, também, lidos os estatutos da antiga Associação Técnica da Copofonia de Norte a Sul de Portugal, que existentes desde 1935, continuam a arrancar gargalhadas à população de Caria, e aos visitantes que incrédulos ouvem o sermão. Após este sermão, a procissão segue pelo centro histórico da vila, de volta ao local onde se iniciou.

BAILE

Como segundo a tradição não há festa sem bailarico, depois de encerrada a procissão, inicia-se o baile que irá durar pela noite fora.

REFEIÇÃO COMUNITÁRIA

Desde há muitos anos, pelo menos desde o ano de 1992, que se acrescentou à festa a realização de uma refeição comunitária, oferecida a toda a comunidade e visitantes. Nos últimos anos, esta consiste de sardinha assada, febras, entremeada e pão, que o povo assa nas brasas, em assadores que a organização coloca para o efeito no largo da festa.

FESTA DE SANTA BEBIANA. “DA CELEBRAÇÃO À SALVAGUARDA”

“No enquadramento do convite oficial que me foi dirigido, através da Junta de Freguesia de Caria (Presidente Silvério Quelhas), do jornal de Caria (Diretor Jorge Santos) e do Dr. Paulo Silveira (Fundão), participei num pequeno colóquio, enquadrado no programa da festa de Santa Bebiãna em Caria, onde o tema chave seria a “salvaguarda do Património Cultural Imaterial”. No final da apresentação, o presidente da Junta de Freguesia, Engº Silvério Quelhas, esboçou-me o convite em modo publico, perante a comunidade dos presentes, no sentido de me vir a juntar à colaboração/mediação das iniciativas futuras relacionadas com a valorização e salvaguarda da respetiva festa de Santa Bebiãna, enquadrada no objetivo vindouro da possível inscrição da festa de Santa Bebiãna, nas listas nacionais do Património Cultural Imaterial (PCI)”.

Diário de campo (Bebiana, Caria), 03 dez. 2022

Esta perspetiva prática para onde a salvaguarda nos conduziu, neste processo de mediação/colaboração em torno do Património Cultural Imaterial (PCI), converteu-se no eixo central deste exercício de aproximação aos olhares mais atentos do desenrolar do estudo da festa. Neste sentido, vejamos primeiramente o que a Convenção²⁷ entende por Património Cultural Imaterial:

Entende-se por «património cultural imaterial» as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu património cultural. Esse património cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interação com a natureza e da sua história, inculcando -lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo, desse modo, para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana.²⁸

Enquanto princípios basilares da salvaguarda do PCI, João Leal destaca a associação “desde o início a ideias de uma aproximação *bottom up* (de baixo para cima)”²⁹, temos assim a comunidade no centro como detentora, a importância do processo participativo em torno da salvaguarda e a primazia dada ao desenvolvimento sustentável. Esclarecendo o respetivo artigo 15 da Convenção, em relação à “Participação das comunidades, grupos e indivíduos”:

[27] Matriz PCI.
[28] Idem.

[29] LEAL (2015).

“No âmbito das suas atividades de salvaguarda do património cultural imaterial, cada Estado Parte procura assegurar a mais ampla participação possível das comunidades, dos grupos e, se for o caso, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem tal património e de envolvê-los ativamente na respetiva gestão.”³⁰

Sendo que a Convenção entende por “salvaguarda” todas as medidas que visem assegurar a viabilidade do património cultural imaterial, incluindo a identificação, documentação, pesquisa, preservação, proteção, promoção, valorização, transmissão, essencialmente através da educação formal e não formal.³¹ Deste modo, destaca-se a importância da salvaguarda enquanto processo social, mais que a dita e ansiosa proteção face a possíveis ameaças de desaparecimento, sobretudo, o processo de assegurar as condições para a sua continuidade criativa pelas gerações futuras.

Já em termos da definição dos domínios do PCI, apresenta:

- > As tradições e expressões orais, incluindo a língua como vetor do PCI.
- > As artes do espetáculo.
- > As práticas sociais, rituais e eventos festivos.
- > Os conhecimentos e práticas relacionadas com a natureza e o universo.
- > As aptidões ligadas ao artesanato tradicional.³²

Uma vez que, segundo a Convenção, as “artes de espetáculo” e as “práticas sociais, rituais e eventos festivos” se revelam com maior expressividade emblemática, a festa de Santa Bebiãna encontra-se precisamente nesse cerne de tematizações, com eventuais mecanismos de valorização a rever junto das “tradições e expressões orais”.

Trata-se de uma celebração inserida no calendário ritual das festividades de inverno, intimamente associada aos “manjares cerimoniais”, em particular, as comemorações do dia de S. Martinho (11 de novembro) tal como o decifrou Ernesto Veiga de Oliveira,

“a celebração fraciona-se: no dia 11 são festejados os bêbados, e noutro dias as mulheres que se distinguiram por iguais proezas (...) Na Beira Baixa, esta divisão toma um aspeto mais nítido: o advogado dos bêbados é S. Martinho, com a sua festa no dia 11 de novembro, de acordo com o costume geral; mas, para as mulheres bêbadas, a patrona é a Santa Bebiãna, com a sua festa no dia 2 de dezembro.”³³

Surgindo deste modo como um reflexo da celebração de S. Martinho, como ilustra Joaquim Pais de Brito,

[30] Idem.
[31] Idem.

[32] Idem.
[33] VEIGA de Oliveira (1984).

“põe em ação os mesmos sistemas e morfologias da celebração de S. Martinho e das sequências rituais ou dramaturgias a que este dá lugar. Cortejos processionais com a santa feita de palha, vestida com roupa, enfeitada com cordões de bugalhos ou, mais recentemente, simples manequins de montra vestidos de maneira mais ou menos grotesca, como em Caria; textos reproduzindo fórmulas tradicionais das literaturas carnavalescas do inverno, como sermões ou testamentos, tal como no S. Martinho; sancionamento final e queima do boneco; exibição do vinho transportado em toneis ou em vasilhas de menor dimensão; estúrdia pela noite fora; e, consoante a escala da comunidade e os intervenientes no ritual, maior ou menor projeção coletiva e participação do conjunto dos habitantes.”³⁴

“DA OBSERVAÇÃO À AÇÃO”. ACHEGAS PARA A SALVAGUARDA

No processo de mediação/colaboração evidenciado neste trabalho a “duas mãos”, salientam-se algumas fases desse mesmo engajamento, nomeadamente ao nível do correspondente “plano de salvaguarda”. Sob este ponto de vista, propõe-se aqui duas linhas de ação, uma focada na “Associação da Irmandade da Santa Bebiana” e a outra no programa da festa relacionado com o “colóquio/Santas Conversas”. No fundo convergem da ideia revelada pela Convenção do PCI, dessa tónica colocada na “comunidade” como sujeito principal da salvaguarda do PCI.

Embora mantendo em aberto esse sentido critico manifestado em torno do conceito de “comunidade”, importa-nos mormente o que João Leal nos revela sobre esses laços estabelecidos em contextos festivos,

“Acontece que uma vez estabelecido esse vinculo – mesmo que ágil e sujeito a qualificações – entre festa e ideias de comunidade, a festa não pode ser reduzida a ele. Na festa intervêm de fato pessoas e redes de pessoas que – não se deixando apanhar por ideias de comunidade – são, entretanto, essenciais para que uma festa possa acontecer.”³⁵

Justamente nesse eixo de interações festivas surge a “Associação da Irmandade da Santa Bebiana”, fruto da continuidade pelo menos desde o ano dois mil, de múltiplas organizações anuais da respetiva festa por grupos informais de jovens locais. Sendo formalmente constituída no ano de 2023. De certo modo, a festa garante assim a sua continuidade temporal junto da sua “comunidade”, pois trata-se de um coletivo de jovens organizados oficialmente e apoiados pelo poder local (Junta de Freguesia de Caria e Município de Belmonte), com sede própria na vila. Contudo, outras pessoas, grupos ou coletivos

[34] BRITO (1991).

[35] Idem.



colaboram em graduações diferenciadas e na maioria das vezes diluídos no frenesim das luzes e do ruído da festa, tal como João Leal esclarece,

“(…) uma festa nunca é só uma festa: nela convergem duas ou mais festas. Há por um lado a festa como performance aberta para fora. Mas há também a festa como um conjunto de atividades de bastidores – envolvendo as pessoas e redes sociais que a organizam – que são frequentemente pensadas num registo também ele festivo.”³⁶

Retomando parte deste programa festivo organizado ainda de forma informal por estes coletivos de jovens e entidades locais interessadas na salvaguarda do património local, como a Junta de Freguesia de Caria e o Jornal de Caria, destacamos a segunda atenção que demos nota neste ponto, “o colóquio Santa Bebiana, Património Imaterial” (2022). Um momento central dedicado à troca

[Fig.04]
Colóquio Santa Bebiana,
Património Imaterial
(2022).

[36] Idem.

de conversas em redor da valorização e salvaguarda do PCI relativo à festa de Santa Bebiãna, que se instaurou como ancora para um conjunto diverso de problematizações e ações futuras relacionadas com a salvaguarda do património imaterial festivo da vila de Caria.

Designadamente ao nível das intenções futuras, como a oficialização junto da comunidade da elaboração do suposto “dossier de salvaguarda” com a perspectiva de inscrição da festa de Santa Bebiãna nas listas de salvaguarda no Inventário Nacional de Património Cultural Imaterial. Porém, convém lembrar que nas agendas das programações anteriores, este momento cultural de partilha de memórias da festa já se ia instaurando em modo de preocupações com a sua salvaguarda: “Santa Bebiãna, Tradição com Raízes” (2014), “E Viva a Santa” (2015, tertúlia cultural), exposição “A Santa Bebiãna foi à escola” (2018).

No fundo, desta nossa proposta complementar almeja-se a evidência prática na tônica dada às “entrelinhas/bastidores” de muitas das decisões tomadas a partir destas amplas “comunidades” que preparam, organizam e concretizam a festa. Sobretudo, tendo em linha de conta a importância destas ações de salvaguarda contempladas “bottom up” (de baixo para cima) associadas ao PCI e que amiúde, se dispersam e silenciam em textualizações oficiais de promoção da própria festa. Ou seja, relembramos mais uma vez João Leal,

“(…) uma festa nunca é só uma festa: nela convergem duas ou mais festas. Há por um lado a festa como performance aberta para fora. Mas há também a festa como um conjunto de atividades de bastidores - envolvendo as pessoas e redes sociais que as organizam - que são frequentemente pensadas num registo também ele festivo.”³⁷

Outras evidências poderiam ser tratadas e desenvolvidas nestes pontos temáticos que cruzam a salvaguarda do PCI e a festa, pelo menos ao nível dos sentidos amplos dados às múltiplas agencialidades envolvidas na participação, organização, preparação e elaboração das festas. Nomeadamente, ao nível da importância dos especialistas rituais detentores desses conhecimentos específicos que se tornam cruciais para o desenrolar da festa, neste caso da festa da Santa Bebiãna, a figura central do “pregador/bispo/padre” detentor das performances e repertórios dos “sermões públicos”. Embora estejam anotados e fixados em termos de letra escrita, remetem inevitavelmente para um conjunto de performances públicas representativas e destacadas destes universos da oralidade, designadamente da palavra dita e proferida onde a sátira reina, específicos dessas fórmulas tradicionais populares muito ligadas às literaturas carnavalescas de inverno.

Sobre este mesmo género de “sermões populares” muito ao jeito da generalidade das formas de vindita popular magnificamente retratados por Ernesto Veiga de Oliveira como,

“(…) manifestação de censura, protesto, crítica ou represália, sob o aspeto de troças ou sátiras coletivas, em atos ou palavras, contra atitudes que traduzem forças ou princípios de desagregação moral ou social do grupo, como maneiras de sublinhar determinados acontecimentos que constituem inovações mais ou menos frustradas ou exceções à rotina do seu viver típico.”³⁸



Tanto os cortejos processionais, seus atores e suas personagens centrais em modelos de manequins, a Santa Bebiãna e do S. Martinho, como as suas dimensões sonoras cacofónicas de estúrdias noturnas associadas aos respetivos “sermões populares”, inscrevem-se num importantíssimo universo de permanentes reinvenções desses imaginários coletivos locais, reveladores singulares dessa pertença identitária local. Mas também, enquanto “comunidades” centrais nas dinâmicas da salvaguarda e transmissão criativa dos contextos festivos Carienses. Veja-se por exemplo as

[Fig.05]
O “padre” Alberto Lucas,
Caria (2022).

[Fig.06]
O momento do “sermão”
no largo da festa (2023).

[37] Idem.
[38] Idem.



[Fig.07]
O arraial depois do
"sermão" (2023).

[Fig.08]
Queima ritual do boneco
de palha no largo da
feira (2023), no largo da
feira (2023).



variadas alterações/inoações que confrontam e convocam múltiplas vozes nas proficuas discussões entre tradição e modernidade, ao longo dos tempos históricos festivos. Destes sucessivos (des)encontros entre a tradição e modernidade, percebemos imediatamente a dimensão desta enorme riqueza patrimonial dos seus elementos mais caracterizadores: as alternâncias rituais dos protagonistas dos "sermões" e seus repertórios, as mudanças nas dramaturgias, mais concretamente em torno da figura da Santa Bebiãna e do S. Martinho (de bonecos de palha ritual a manequins), a presença de elementos relacionados com o vinho, a participação de género que se foi alterando com a implicação cada vez mais vincada das mulheres na organização e preparação da festa, a programação com tudo aquilo que se foi inovando, mas também com tudo aquilo que foi perdendo destaque. No fundo, é compreender com profundidade o devir da festa, esse acréscimo de discussões proporcionadas pelos processos de mudanças culturais e sociais que acompanham a festa merecem a maior das atenções.

CONCLUSÕES

A *Festa de Santa Bebiãna* é uma tradição enraizada na comunidade Cariense, e embora a sua realização fosse impedida pelo Estado Novo, e em alguns outros anos por falta de organizadores ou de apoios, a população de forma persistente nunca deixou que morresse.

Por tudo o acima mencionado, é uma realidade que a festa tem sofrido diversas alterações, mas a verdade é que no essencial foi possível continuar a tradição, não se perdendo os principais rituais da festa: o chamamento, a procissão e os sermões. O povo de Caria não deixou morrer a *Santa Bebiãna*! A *Festa da Santa Bebiãna* faz parte da herança cultural dos Carienses, e a sua preservação permitiu, e permitirá, manter relações intergeracionais, e fará parte do seu contexto familiar e social. No fundo, continuará a fazer parte da sua identidade.

Adotar esta basilar conclusão de que em inúmeros exemplos fica expressa em termos horizontais (de baixo para cima) a vontade dos coletivos da festa em salvaguardar o seu próprio património festivo (PCI), aproveitando os moldes do regime patrimonial oficial, é também intensificar a importância da multiplicidade de intervenções variadas para que estas não se diluam nos argumentos de sempre, de cima para baixo, e parta ao encontro dos tão ansiados alicerces das vozes do local, esses sentidos para os quais remete a UNESCO, "empower local communities to take a leading role in designing and implementing effective heritage safeguarding initiatives". É, sobretudo, um exercício de multivocalidade³⁹ junto das ações de salvaguarda, para usar a mesma ideia de João Leal, que acompanhe e ligue este mesmo sentido amplo de "comunidade" aos projetos e agendas públicas desde as fases iniciais da estratégia à concretização das iniciativas de salvaguarda do PCI.

[39] Idem.

BIBLIOGRAFIA

BARROS, Jorge; COSTA e Soledade Martinho, 2003, "Festa de Santa Bebiãna", em Festas e Tradições Portuguesas – Novembro e Dezembro, Rio de Mouro, Ed. Círculo de Leitores, 85-91.

BORGES, António Albuquerque, 2020, Território de Caria: Marcas, Lutas e Gentes, Caria, Edição Autor, 141-142.

BRITO, Joaquim Pais de, 1991, "Ciclo anual e festividades. Os magustos e o início do inverno", em Portugal Moderno – Tradições, Lisboa, Pomo Edições Portugal Moderno, 47-49.

CUNHA, José Germano, 1892, Apontamentos para a história do concelho do Fundão, Lisboa, Typographia Minerva Central, 157.

DIAS, Jaime Lopes, 1929, "São Martinho e Santa Bebiãna", em Etnografia da Beira, Lisboa, Livraria Ferrin, Vol. III, 95-98.

DIAS, Jaime Lopes, 1938, "Vária", em Etnografia da Beira, Lisboa, Livraria Ferrin, Vol. V, 221-222.

HORÁCIO, Brás Jorge, 1996, Tinalhas, meu berço, minha raiz, Castelo Branco, Edição Autor, 300-301.

JADÉ, Mariannick, 2006, Patrimoine Immatériel. Perspectives d'interprétation du concept de patrimoine, Paris, L'Harmattan, 277.

LALANDA, Anastácio, 1942, "João Osso", em João Osso, Lisboa, Imprensa Beleza, 11-20.

LAURAJANE, Smith and Natsuko Akagawa, 2008, Intangible Heritage, London and New York, Routledge, 312.

MARQUES, Manuel, 2001, Concelho de Belmonte: Memória e Estória - Estudo Monográfico do Concelho de Belmonte, Belmonte, Câmara Municipal de Belmonte, 318-320 e anexo nº 31.

LEAL, João, 2013, "Agitar antes de usar: a Antropologia e o Património Cultural Imaterial", in Revista Memória em Rede, v. 3, n.9, jul/dez., 1-16.

LEAL, João, 2015, "Património Cultural Imaterial, Festa e Comunidade", em Património Cultural Plural, Belo Horizonte, Arraes Editores, 144-162.

MOREIRAS, Paulo, 2014, Pão & Vinho - mil e uma histórias de comer e beber, Edição Publicações D. Quixote, 135-254.

NOGUEIRA, Cristina, 2005, Roteiro do Concelho de Belmonte, Belmonte, Câmara Municipal de Belmonte, 74-76.

NOGUEIRA, Cristina, 2006, Monografia Histórica do Concelho de Belmonte-Novos Contributos, Belmonte, Câmara Municipal de Belmonte, 220-221.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga, 1984, "O S. Martinho em Portugal", em Festividades Cíclicas em Portugal, Lisboa, Publicações D. Quixote, 193-202 e 339-357.

RODRIGUES, Maria da Ascensão Gonçalves Carvalho, 1982, Ferro – Cova da Beira: Estudos Arqueológicos e Etnográficos, Braga, Edição Autor, 154.

SANTO, Moisés Espírito, 1993, As origens do Cristianismo Português, Lisboa, Edição Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, 135-136.

SARAIVA, Arnaldo, 1995, "Por Caria abaixo" ou bebendo a Santa Bebiãna", in Bacoco é bacoco seus bacocos, Porto, Lello e Irmãos Editores, 115-118. As crónicas incluídas neste volume foram publicadas na imprensa portuguesa entre 1984 e 1994.

SARAIVA, Clara, 2002, Introdução Geral em BARROS, Jorge e COSTA, Soledade Martinho, 2003, Festas e Tradições Portuguesas – Janeiro, Rio de Mouro, Ed. Círculo de Leitores, 9-26.

TIZA, A. A. Pinelo, 1996, "O sagrado e o profano nas festas do Ciclo de Inverno", in Tellus, Vila Real, N.º 25, 77-90.

VASCONCELLOS, J. Leite de, 1906, Ensaios Ethnographicos, Vol. III, Lisboa, Imprensa – Lucas, 15-16 e 296-297.

OUTROS

GARCIA, Ana Rita, 1995, "Mudança Civilizacional e Mudança Religiosa: A Santa Bebiãna de Caria", Lisboa, trabalho realizado no âmbito da disciplina de Sociologia da Vida Religiosa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

Matriz PCI. Disponível em: <https://matrizpci.patrimoniocultural.gov.pt/pt-PT/File/LegislacaoNormativos?idUtilitario=1>. Acesso em: 30 jan.2026.

Museus e Património Imaterial: agentes, fronteiras, identidades/coord. Paulo Ferreira da Costa. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação; Softlimits, 2009, 400.

JORNAIS

AFONSO, Carlos, 2023, "Avelina Leitão Soares, uma mulher determinada e que gosta das suas raízes", Jornal de Belmonte, Belmonte, Edição N.º 94, 6-7.

ANTÓNIO, Manuel Carvalho, 1991, "Ao correr da pena: Caria "Reparos"", Notícias da Covilhã, Covilhã, N.º 4307, 4.

MARQUES, Fernando, 1994, "Todos a soprar no balão", Jornal Público, Lisboa, Ano 5, N.º 1735, 16.

MELO, António, 1995, "Para calar as más línguas hoje não se festeja a irmã de São Martinho: Caria sem arruada de Santa Bebiãna", Público, Lisboa, Ano 6, N.º 2094, 20.

SANTOS, João, 2015, "E que o vinho não se acabe nos túneis, viva a Santa!", Jornal de Belmonte, Belmonte, Ano 1, N.º 7, 16.

SOARES, Reis, 1984, "Santa Bebiãna em Caria - Festa e Tradição", Jornal de Belmonte, Belmonte, Ano I, N.º 9, Suplemento.

SANTOS, Jorge Henriques, 2018, "Que viva a Santa", Jornal de Belmonte, Belmonte, Edição N.º 43, 20.

S/A., 1957, "Dia da Santa", Reconquista, Castelo Branco, Ano XIII, N.º 657, 4.

S/A., 1966, "Folclore - Santa Bebiãna", Reconquista, Castelo Branco, Ano XXII, N.º 1127, 9.

El Ramo Leonés.

Francisco Javier Rodríguez Pérez

ORIGEN⁰¹

Sobre la génesis del Ramo Leonés tan solo nos alimentamos de hipótesis:

-> Los pueblos prerromanos centroeuropeos. En el solsticio de invierno los celtas adornaban el interior de las casas con hiedra, y en el exterior con acebo y muérdago con un afán protector de las visitas inesperadas. Manzanas y piñas eran elementos simbólicos que representaban la vida después de la muerte y la fertilidad respectivamente.

-> Los etruscos, por otra parte, adornaban un árbol del bosque para venerar a sus dioses y con una rama de árbol recordaban a sus héroes.

-> En otras culturas antiguas podemos encontrar vestigios del significado que tienen en la actualidad el Ramo Leonés, es decir, el uso navideño estaría vinculado al festejo de la vida simbolizado por una rama verde de hoja perenne.

-> El Imperio Romano fijó esta celebración en la fecha del día 25 de diciembre, fecha del *Sol Invictus*. En ella se ponía fin a las fiestas Saturnales que duraban del día 19 al 25 del mismo mes. Durante ellas se cambiaban regalos entre sí con el fin de desear, en primer lugar, la paz y la prosperidad y, en segundo lugar, anunciar el comienzo de la luz, puesto que, a partir de esas fechas, eran conscientes de que la luz solar iba en aumento.

-> Con el Edicto de Milán (313 d.C.) comenzó una cristianización de muchos elementos culturales, llegando al extremo de presentar a Jesús como el nuevo "*Sol Invictus*".

-> También hallamos el rito del Ramo vinculado no solo a la Navidad sino a la Virgen María, a otro santo por su fiesta o como acción de gracias por una dificultad superada, ofreciéndose en este caso como *exvoto*.

-> Asimismo se puede situar el Ramo en celebraciones del matrimonio, primeras misas, alabanza de hazañas realizadas, visitas de personajes importantes a cualquiera de estos lugares o, como veremos alguno más abajo, situaciones cómicas y burlescas.

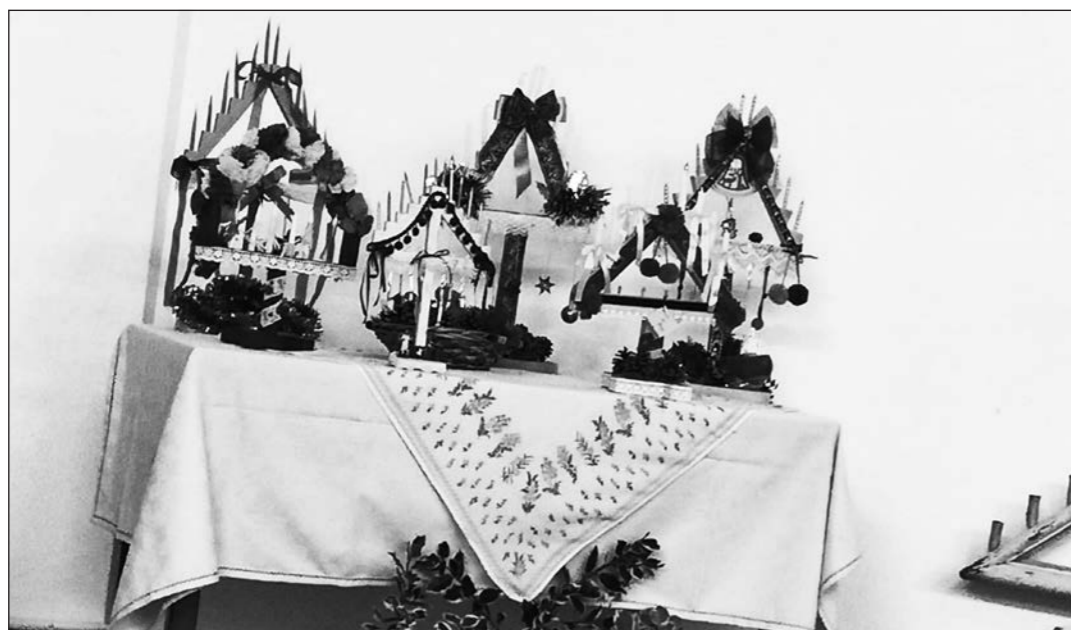
-> En cuanto a los Ramos de Boda dice Joaquín Díaz que el Ramo consiste por lo general en un palo, recubierto en su mitad superior por cerros de lino suelto espadado; alrededor del lino se coloca un pañuelo y en la punta de arriba se fija una manzana en la que todos los asistentes van clavando dinero con los alfileres. En la comarca de Sanabria (Zamora)⁰² este Ramo es elaborado por las amigas de la novia. Todos los amigos y familiares se sientan alrededor del Ramo formando una reunión en la que

[01] DE JUAN FERNÁNDEZ, Jorge. Díez PASCUAL, José Luis (2021) *El Ramo Leonés*. Introducción y antología de textos. Zaragoza: Ediciones Digitales Anteo, pp. 17-37.
[02] DÍAZ VIANA, Luis (Coordinador) (1986) *Etnología y Folklore en Castilla y León*. Salamanca: JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN. Consejería de Educación y Cultura, p. 293.

tienen lugar las *loias* que son cantos de alabanza y consejo para una novia que se va a casar. En otros lugares como Castronuevo de los Arcos, Carbajales de Alba o Muga de Sayago al final del banquete nupcial tiene lugar un ritual en torno a un Ramo que, preparado también por las amigas de la novia, ha estado adornando durante la comida la mesa de los contrayentes. Este Ramo se confecciona a base de roscas de huevo, harina y azúcar. Era un Ramo muy vistoso y se iban ofreciendo roscas mientras se cantaba. Terminado el reparto de roscas y recaudados los regalos, empieza el baile al que acude todo el pueblo cuyos habitantes participan tomando vino o el pan de boda⁰³.

-> Hemos constatado la presencia de otro tipo de Ramo en la Aldea de Espírito Santo (Portugal). Lo distintivo es que está compuesto con piñones ensartados en un hilo. El conjunto es muy artístico y es llevado en procesión sobre unas andas. Después de la ceremonia de la procesión se reparten los piñones o se venden⁰⁴.

En conclusión: la tradición del Ramo se fundamenta en una celebración religiosa, superando – insistimos – el mero significado de objeto decorativo. Por ello la representación tenía lugar dentro del templo. Las letras del mismo iban relatando escenas evangélicas (Navidad y Pascua), o hagiográficas (en el caso de los ramos patronales).



[Fig.01]
Ramos leoneses en la actualidad
(Fotografía del Autor, 2024).

[03] Ibidem, *Etnología y Folklore*, pp. 310 y 311.
[04] VERA, Lucía. (2025) *O andar de pinhoes da aldeia do Espírito Santo: entre o sagrado e o profano*. IV Jornadas de Religiosidad Popular. Penamacor (Portugal).

SOPORTE

Concepción Casado⁰⁵ explica que en un principio el ramo era una simple rama de árbol. Luego esa rama se convirtió en un ramo artificial, es decir, un armazón de tablas que se cubría y adornaba transformándose en un soporte de ofrendas. Existe una gran variedad de estos soportes. Alejandro Valderas ofrece la siguiente clasificación⁰⁶:

- > Rama vegetal de hoja perenne, es el modelo más arcaico.
- > Vara simple, de ella cuelga un roscón, una manzana, labores de encaje y rueca, etc.
- > Ramo triangular, vara que sujeta un triángulo con el borde superior hacia arriba. Guarda similitud con los *tenebrarios* de Semana Santa. Es el más frecuente al sur de la provincia de León, en León capital y en viviendas. Los Ramos de los establecimientos comerciales figuran exclusivamente como objetos decorativos. Representan la evolución natural del ramo vegetal. Era el ramo utilizado específicamente en León por Navidad⁰⁷.
- > Rectangulares o “Rastru”. Se trata de un hachero⁰⁸ al que se ha incorporado un soporte para poder elevarlo y sacarlo en procesión. Es común su uso como Ramo patronal.
- > Circular de copa o de rueda. Está formado por una vara sobre la que se acoplan una o dos piezas circulares formando una especie de rueda. En ella se insertan las velas.
- > Romboidal. Ofrece el diseño de un rombo cuyas diagonales forman una cruz.
- > Margaritina. Consta de un soporte labrado con un símbolo solar en el medio, similar a una flor con muchos pétalos.
- > Medio sol o cola de pavo real. Formado por una vara y una pieza semicircular que simula medio sol del que salen las velas imitando los rayos.
- > Cubo, por su forma. Está documentado en la montaña de Cistierna y Riaño.
- > Ramo de San Esteban. Vara que lleva tres círculos de madera que se sujetan sucesivamente. Se ha localizado exclusivamente en Villablino.
- > Ramo Cabreirés. Armazón de madera en forma de pirámide de 1,5 m. de alto por 1 m. de ancho que va sobre unas andas para ser procesionado.

Muchos de estos ramos aún se conservan gracias a que han pasado de padres a hijos, sobre todo por el hecho de que ha sido un miembro de la familia quien lo construyó⁰⁹.

[05] CASADO LOBATO, Concepción, (1980) “El Ramo de Nochebuena en tierras leonesas”, *Revista de la Casa de León en Madrid*, otoño-invierno, p. 5.
[06] VALDERAS, Alejandro (2009). *El Ramo de Navidad*. León: Edileasa, pp. 9-13.

[07] PÉREZ MENCÍA, Emiliano ((2008) *Valles de Benavente. Las fiestas de los Ramos*. Benavente: Centro de Estudios benaventanos “Ledo del Pozo”, p. 18.

[08] Son candeleros para quemar hachas de cera o velas de gran tamaño.

[09] Ibidem, *Valles de Benavente*, p. 21.

ADORNOS

Según evoluciona el Ramo se han ido cambiando y completando los adornos. En un principio la rama verde se decoraba con cintas, flores, velas, rosquillas o frutas. Una vez que la rama se transformó en una estructura de madera se fueron añadiendo pequeñas tallas de soles, estrellas, flores de seis u ocho pétalos, todos ellos símbolos astrales de posible inspiración prerromana. Junto a estas molduras que observamos talladas en la propia estructura del Ramo, nos encontramos con:

TELAS

Mantones bordados, cintas de seda de colores distintos formando lazos, lienzo blanco sobre el que se cosen puntillas.

OBJETOS RELIGIOSOS

Estampas de santos, medallas, relicarios, forros de seda en forma de cruces y cintas de color azul dibujando el anagrama AM (Ave María).

FLORES

Actualmente se ven muchas de plástico. Lo cual contradice al original pues el Ramo se decoraba con flores estacionales o en su defecto con flores de papel. También se pueden contemplar flores bordadas en los mantones.

FRUTOS

Propios de la estación en que se ofrece; asimismo podemos hallar rosquillas y otro tipo de dulces.

VELAS

Van colocadas en la parte superior. Hemos de apuntar que no existe nada prefijado respecto al número que siga criterios simbólicos. Por ejemplo, si son 12 velas, no tienen por qué hacer referencia a los meses del año. Hay que precisar que el Ramo es una ofrenda de la que forma una parte importante la cera como recurso esencial en la liturgia. No hay que pasar por alto que la cera constituía una pesada carga económica para los templos pues la dedicaba a misas, iluminación del Santísimo, novenas a santos, etc.

MÚSICA DE LOS RAMOS

-> No existen partituras que recojan la música de los Ramos. Hay que tener en cuenta que eran letras que se transmitían de forma oral.

-> La estructura de la mayoría de las letras es arcaica. Toma frases de versos para cada frase musical.

-> Lo mismo que suele suceder en la música tradicional el modo Mi está presente en la mayoría de los Ramos aunque hay algunos en modo Sol, La, Do.

-> En cuanto a la organización rítmica cabe reseñar la libertad de la que hace gala al cambiar constantemente de compás como consecuencia de la dicción natural del texto.

-> Por ello debemos concluir que una gran parte de las melodías de los Ramos pertenecen al fondo más antiguo de la música popular de tradición oral.

PREPARACIÓN Y CEREMONIA

Debemos comenzar realizando dos puntualizaciones: en primer lugar, “si no hay ramo si no hay canto”; en segundo lugar, todo ramo era cantado por la mocedad del lugar.

Si se trataba de un exvoto se pagaba a las muchachas con el fin de que lo entonaran. En el caso de que fuera la ofrenda colectiva del pueblo, representado en los jóvenes, previamente se había recaudado el importe del mismo. Digamos que en Armunia (León), la actividad solía comenzar los fines de semana de Adviento. Realizaban una cuestación por las casas para comprar tanto las flores como las velas que iban a adornar el Ramo.

Los ensayos tenían lugar en la casa de alguno de los participantes, bien fuera el mayordomo¹⁰, la mayordoma¹¹, el tamboritero, el versificador u otra persona

ACTOS EN EL EXTERIOR DE LA IGLESIA

En la casa donde se ha fabricado el Ramo se forma el cortejo y se dirige a la iglesia para asistir a la Misa. Aunque hay variantes, abre la marcha un mozo que porta el Ramo. Detrás van las mozas solteras en dos filas hasta que llegan al templo. Al mozo que lleva el Ramo se le llama “caporal” o “jefe”

Mientras llegaba el Ramo, los fieles permanecían junto con las autoridades en el interior de la iglesia. El sacerdote salía a recibirlos a la entrada. A continuación felicitaban las fiestas, pedían permiso al sacerdote y éste les concedía la entrada.

Antes de finalizar este paso conviene hacer una distinción: los Ramos patronales ofrecían símbolos religiosos, sin embargo los Ramos navideños carecían de insignias cristianas pues estaban prohibidas por las Constituciones Sinodales de la Diócesis de Astorga.

[10] Se denominaba así al vecino que durante un año se iba a hacer cargo de la administración del templo.

[11] Se llamaba así a la vecina que durante un año se encargaba del aseo del templo; a veces se la denominaba camarera igualmente.

ACTOS EN EL INTERIOR DE LA IGLESIA

La comitiva atraviesa la nave cantando y se sitúa en la parte delantera. En el Ofertorio de la Misa se hace la ofrenda del Ramo por parte de la mayordoma. El sacerdote la bendecía junto con el Ramo que, a continuación, se colocaba en un lateral del altar mayor.

DESTINO POSTERIOR DEL RAMO

En algunos casos se subastaba, en otros se repartían los frutos con los que se adornaba.

OFRENDA DEL RAMO

Es muy importante pues posee un ritual que se ha ido transmitiendo de una generación a otra, tal como atestigua José Luis Alonso Ponga¹²:

- > Versos de petición de licencia y permiso para entrar en el templo.
- > Alusión a la toma de agua bendita, para pasar a la nave de la iglesia.
- > Entrada del director del cortejo, recitando las estrofas en las que se pide que dejen espacio libre para que pasen las cantoras.
- > Parte central: narra escenas evangélicas o hagiográficas.
- > Ofrenda del Ramo: se compara el escaso valor de las ofrendas con la gran devoción con la que se acompañan.
- Petición al mayordomo o sacristán para que recoja el Ramo y lo coloque en el altar, en un lugar bien visible.
- > Petición del aguinaldo al sacerdote y al alcalde para la próxima celebración.
- > Despedida: felicitación de las fiestas a los vecinos, al sacerdote y autoridades, expresando el deseo de verse el año próximo en la misma fecha.



[12] ALONSO PONGA, José Luis (1989) "Fiestas populares leonesas según los ciclos del año" en *Seminario sobre etnografía y folklore de la Comarcas Leonesas*, coordinadores. Concha

Casado y José Luis Alonso, (Astorga: Centro de Etnografía y Folklore Leonés), pp. 44-47.

[Fig.02] Grupo "Surcos del Órbigo" (Fotografía del Autor, 2024).

RAMO DE BODA

Se desarrolla en las casas de los familiares de los contrayentes. Generalmente tiene una estructura y unos pasos que hay que seguir:

- > Petición de licencia.
- > Entrada.
- > Entrega del Ramo a la novia.
- > Alusión al padrino, a la madrina y a los asistentes.
- > El Ramo se desarma para convidar allí a los presentes.
- > Vítores a los novios y padrinos.
- > Petición de vino con brindis llenos de aguda picaresca de cuño hispano.
- > Petición de algún regalo por haber preparado el Ramo.
- > Alusión al baile vespertino tras el banquete.
- > Musicalmente se compone de cuatro frases que se alternan según el texto. La rítmica es variada encontrando varias combinaciones: ternaria 9/8; alternante 3/4 y 2/4; y binaria 4/4 y 2/4¹³.

RAMO BURLESCO

En Andarraso¹⁴, un pueblecillo que perteneció a la Lomba y hoy al municipio de Riello (León), la noche de Navidad, las mozas cantan en la Misa un Ramo. En estos cantares sacan a relucir acontecimientos cómicos del año¹⁵. Veamos un ejemplo:

El señor cura y Juanón
se ponen en las Piniellas
porque les parece a ellos
que era la espera más cierta

Juanón dice pa entre sí:
allí te va un cañonazo,
¡ay pobrecito de corzo!
peme que te partí el rabo

Estaban ambos a dos
entretenidos y hablando
cuando miran para adelante
y ven el corzo saltando

Al ver que no se movía
luego ha gritado muy alto:
venid acá, compañeros
que el corzo cayó en mis manos

El Cura le dice a Juan
tira tú y tírale luego
porque tienes mejor ojo
para la caza de pelo

Luego llegaron los mozos
todos corriendo y saltando;
cuando llegaron al sitio
era un rebollo quemado...

[13] *Ibidem*, *Etnología y Folklore*, pp. 326 y 327.

[14] Esta población tiene actualmente en torno a 10 habitantes.

[15] MORÁN BARDÓN, César (1990). *Obra etnográfica y otros escritos II*, Zamora. León.

Reino de León. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional. Diputación de Salamanca, Edición de María José Frades, p. 30.



ÁMBITO GEOGRÁFICO

[Fig.03]
Variante del Ramo Leonés.
Fotografía del "Surcos del
Órbigo", 2024.

[16] CANEDA Y ROBLES,
Francisco (1726-1857) *Li-
bro de Fábrica de San Pedro
y Santa Justa de Posadilla*.
Archivo Diocesano de
Astorga, p. 46.

Es difícil ajustar la distribución geográfica que ha tenido el Ramo fundamentalmente debido a que los testimonios que poseemos son relativamente recientes. Ciertamente es que se han hallado documentos más antiguos que avalan esta práctica: en la provincia de León se puede señalar la parroquia de El Salvador de La Bañeza donde se data un documento de 1643, en la de Morales del Arce-diano otro de 1789 y en la de Posadilla de la Vega otro de 1880¹⁶. En éste el Arcipreste y cura párroco anota, como gastos en el Libro de Fábrica de dicha iglesia, 70 reales de 2 Ramos de Navidad. Este sacerdote nos acredita que es una costumbre fundamentalmente navideña y que cada Ramo se adquiriría monetariamente.

En la diócesis de Astorga localizamos Ramos en las provincias de León, Zamora, Palencia, Asturias, Cantabria, en el este de Galicia o en Miranda de Douro en Portugal.

En Aliste se canta una especie de Ramo en la procesión del encuentro en Pascua. Tiene la particularidad de que se interpreta

a dos coros entre hombres y mujeres después de haberse encontrado. El momento culminante sucede cuando interpelan a la Virgen para que se quite el manto del dolor y se ponga el de la alegría¹⁷. Existe también el Ramo de boda: no solo era ceremonia religiosa sino un acto para la participación popular¹⁸.

Como un elemento propagador de los Ramos debemos añadir finalmente que, debido a su origen religioso, los sacerdotes, al cambiar de parroquia, llevaban consigo la música y las letras y las daban a conocer en sus nuevos destinos.

UN CASO PARTICULAR: POSADILLA DE LA VEGA¹⁹

Primeramente citaremos dos localidades cercanas: en la comarca de Maragatería, Val de San Lorenzo, mantiene los Ramos, con velas y cintas de flores, porque son una ofrenda de tipo religioso con gran tradición en el pueblo²⁰.

Por otro lado destaca Martín Martínez que los cantos del Ramo en Estébenez de la Calzada los llevan a cabo las mozas en torno a las festividades de la Navidad²¹. El procedimiento es parecido a otros lugares cercanos: varias mozas se reúnen para ensayar en la casa de alguna señora mayor. Ella recordaba las canciones que en la misa de Nochebuena, Navidad, Año Nuevo y Reyes se interpretaban. Veamos una muestra que se cantaba a la entrada de la iglesia:

Para venir a este templo
suelen tocar una esquila
para que la gente acuda
al son de la campanilla

En este templo ya estamos,
en esta iglesia florida,
hagamos la reverencia
a la Santa Cruz divina

Tomemos agua bendita
que es obra de contrición
para lavar los pecados
y manchas del corazón

Adelante, compañeras,
adelante caminemos,
que allí se ve una "ciprés"
y un jardín de flores lleno,
y en medio hay una doncella
clavando claveles tiernos.

Apártense los señores
dejen la senda en llegada,
sobre todo las mujeres
que tienen las sayas largas...

[17] RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Gregorio (1976) *Imagen y Memoria de Aliste*. León, p. 115.
[18] *Ibidem*, *Imagen y Memoria*, p. 153.
[19] Es una localidad situada a 12 kilómetros de Astorga en la provincia de León (España).

[20] CASADO LOBATO, Concepción (1986) *Imágenes Maragatas. Crónica de una excursión en 1926*. Salamanca: JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN. Consejería de Educación y Cultura, p. 87.

[21] MARTÍNEZ MARTINEZ, Martín (1985) *Vocabulario, costumbres y paisajes agrarios en la Ribera del Órbigo (Estébenez de la Calzada)* Madrid: Artes Gráficas Villena, pp. 103-106.

Se colocaban en dos filas en el pasillo central de la iglesia. Delante iba un mozo que llevaba el Ramo y lentamente lo seguían, cantando el Ramo de Navidad. Una vez que llegaban al Nacimiento continuaban cantando con otro ritmo el Ramo navideño hasta que se remataba con una Salve. Después del Rosario, en el mismo atrio de la iglesia, se llevaba a cabo la rifa del cuadro que portaba el Ramo. Era un pollo o un cordero que ayudaba a recaudar fondos para las cantoras. Posteriormente ellas se reunían una noche y celebraban una cena de hermandad.

Para finalizar vamos a ofrecer dos Ramos Leoneses conservados por la informante de Posadilla de la Vega, María de la Piedad Prieto Prieto. Cumplió 96 años el pasado mes de junio, con una memoria prodigiosa nos ha regalado el día 21 de mayo de 2025 estas muestras de Literatura oral. Debemos destacar que, según palabras de la informante, eran canciones que las señoras mayores recordaban de habérselas escuchado, a su vez, a otras señoras anteriormente, es decir figuraban en el acervo literario del propio pueblo y se transmitían por tradición oral puesto que, es posible, que alguna de ellas no supiera escribir.

El primero está dedicado a la Purísima. Unas niñas entre 11 y 12 años eran “ensayadas” por unas mujeres mayores del pueblo. Y recuerda el nombre de las señoras: Catalina, Feliciano, Ignacia y Aurelia. Las tres últimas tocaban la pandereta. En las ceremonias de la Inmaculada y Navidad acudían aquellas niñas, con una vela encendida; a la iglesia de Posadilla cuyo oficiante era don Marcos Juárez. Ccantaban así:

En esta plazuela hermosa
 hay una iglesia fundada,
 las puertas son de marfil
 los altares de oro y plata,
 y la imagen que está dentro
 es la pura Inmaculada.
 Nosotras las doncellitas
 venimos a visitarla:
 es nuestra querida madre
 que con tanto amor nos ama.
 A voces está diciendo:
 ¡venid mis hijas amadas!
 alegres descansaréis
 a mis pies todas postradas
 mientras celebra la misa

por las jóvenes cantada.
 Ahora vamos compañeras
 cada una a nuestro asiento
 mientras celebra la misa
 al glorioso Nacimiento
 Ahora vamos compañeras
 una a una, dos a dos
 a besar la mano
 al ministro del señor

Allí don Marcos se bajaba del presbiterio y en el último escalón les daba a besar, sonriente y lleno de emoción, sus manos extendidas

“A LA VIRGEN DE LA O” PIDIENDO LA LLUVIA

Y confiesa Piedad que nunca la olvidaron. Asimismo tiene presentes las personas que

Virgen de la O
 no lo permitáis
 que vivan y mueran
 en pecado mortal.
 Si por nuestras culpas
 agraviada estás
 perdón te pedimos
 con mucha humildad.
 Agua pedimos, Señora
 agua nos habéis de dar,
 a estas humildes doncellas
 no se la debéis negar:
 es muy triste, Virgen Santa
 que los hijos pidan pan,

y los pobres de los padres
 que no se lo puedan dar.
 Con una mirada sola
 que echas, ¡Oh Virgen María!
 recibirán nuestros campos
 el “pavor” y la alegría.
 ¡Adiós, Virgen de la,
 Madre nuestra y abogada!
 estas humildes doncellas
 te vuelven a pedir agua.
 Gracias te damos, Señora,
 gracias te vamos a dar
 estas tus hijas queridas
 que nunca te olvidarán...

les enseñaron estos cantos: Catalina, Feliciano, Aurelia e Ignacia manejaban la pandereta con garbo para que las niñas cantaran y bailaran. Tampoco la informante había olvidado el nombre de las niñas: Piedad, Trini, Evangelina, Josefa Fernández, Josefa Matilla, Elisa Domínguez, Adora Toral y Micaela Pérez.

FINALMENTE QUEREMOS COMPLETAR CON OTROS EJEMPLOS DE RAMOS DE BODAS

Al levantar las mesas
 al doblar de los manteles,
 si han comido los señores
 buen provecho le haga a ustedes...

Toma niña el Ramo
 cargado de cintas
 con él te despides
 de las tus amigas

Para cantar este ramo
 licencia vengo a pedir
 a los amos de esta casa
 porque yo no soy de aquí...

Toma niña el Ramo
 cargado de roscas
 con él te despides
 de mozos y mozas.

Toma niña este Ramo
y mira quién te lo entrega,
te lo entregamos las mozas
gente de mucha nobleza...

Y ahora que usted lo tiene
ese ramito de pino,
ahora con vuestra licencia,
vaya el Ramo p'al padrino

Ahora que usted lo tiene
ese ramito de oliva,
ahora con vuestra licencia
"vaiga" el Ramo a la madrina

La rosca del señor padrino
va a la punta arriba el Ramo
con cortesía pedimos
que nadie le eche la mano

Petición de vino:

Revolaba la paloma
por encima del laurel
bien sé que tenéis buen vino
y ahora dadnos de beber...

Este vino es vino tinto
vino de lindo licor,
que al hombre sin ser obispo
lo hace ser predicador

Petición de aguinaldo:

Oiga usted señor padrino
el de la capa y sombrero,
que nos regale a las mozas
para comprar un pañuelo

Y alusiones finales al baile vespertino:

Ya se ha acabado la rosca
y se acabaron los cantares
a ver dónde anda el gaitero
que nos prepare buen baile...
¡luhuhu!²²

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO PONGA, José Luis (1989) "Fiestas populares leonesas según los ciclos del año" en *I Seminario sobre etnografía y folklore de las Comarcas Leonesas*, coordinadores, Concha Casado y José Luis Alonso, (Astorga: Centro de Etnografía y Folklore Leonés).

CANEDA Y ROBLES, Francisco (1726-1857) *Libro de Fábrica de San Pedro y Santa Justa de Possadilla*. Archivo Diocesano de Astorga.

CASADO LOBATO, Concepción (1980) "El Ramo de Nochebuena en tierras leonesas", *Revista de la Casa de León en Madrid*, otoño-invierno.

CASADO LOBATO, Concepción (1986) *Imágenes maragatas. Crónica de una excursión en 1926*. Valladolid: JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN. Consejería de Educación y Cultura.

DE JUAN FERNÁNDEZ, Jorge. DÍEZ PASCUAL, José Luis (2021) *El Ramo Leonés. Introducción y antología de textos*. Zaragoza: Ediciones Digitales Anteo.

DÍAZ VIANA, Luis (Coordinador) (1986) *Etnología y Folklore en Castilla y León*. Salamanca: JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN. Consejería de Educación y Cultura.

MARTÍNEZ MARTINEZ, Martín (1985) *Vocabulario, costumbres y paisajes agrarios en la Ribera del Órbigo (Estébanez de la Calzada)* Madrid: Artes Gráficas Villena.

MORÁN BARDÓN, César (1990) *Obra etnográfica y otros escritos II, Zamora. León. Reino de León*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional. Diputación de Salamanca, Edición de María José Frades.

PÉREZ MENCÍA, Emiliano (2008): *Valles de Benavente. Las fiestas de los Ramos*. Benavente: Centro de Estudios benaventano "Ledo del Pozo".

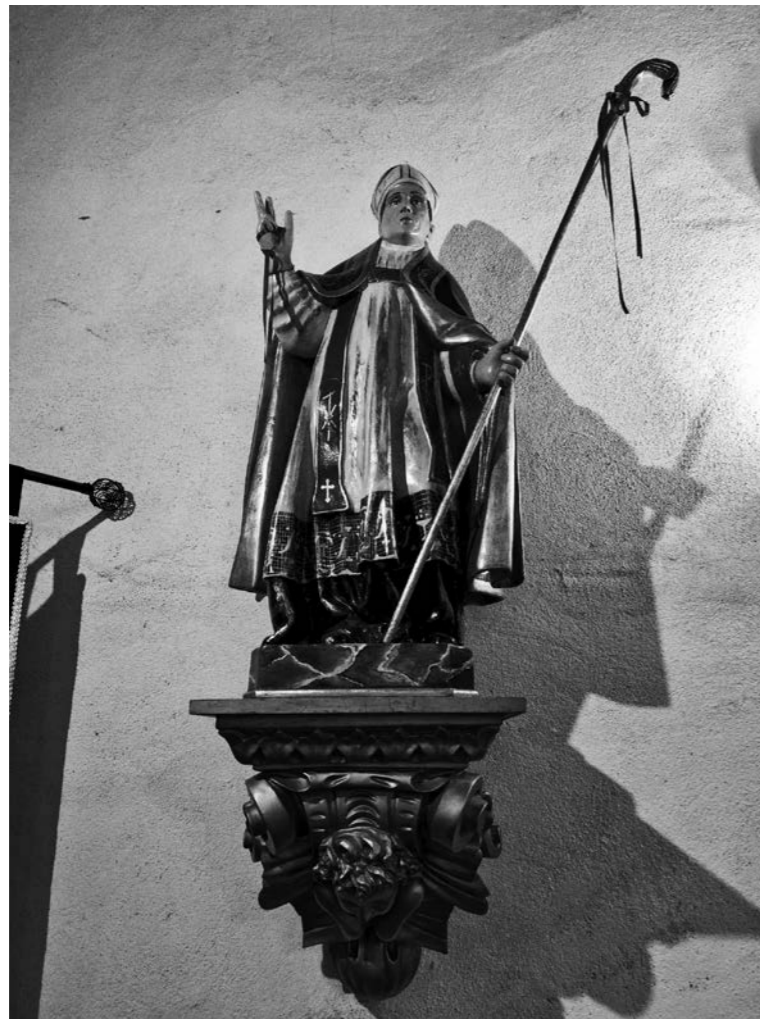
RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Gregorio (1996) *Imagen y Memoria de Aliste*. León.

VALDERAS, Alejandro (2009) *El Ramo de Navidad*. León: Edilesa.

[22] *Ibidem, Etnología y Folklore*, pp. 327-332.

Un “patrón adoptado”. El caso de San Blas en Valverde del Fresno.

Jesús Javier Piñero Rodríguez



[Fig.01]
San Blas, en Valverde
del Fresno.

INTRODUCCIÓN

La configuración del patrimonio festivo local constituye un aspecto clave para entender cómo se construye la identidad comunitaria en muchas localidades rurales. En ese sentido, el fenómeno del “patrón adoptado” – esto es, la veneración primaria hacia un santo que no coincide con el patrón histórico declarado por la institución eclesiástica o municipal – ofrece una mirada privilegiada para analizar procesos de cambio cultural, sincretismo religioso y renegociación del simbolismo local. Este artículo examina el caso de Valverde del Fresno (Cáceres, Extremadura) donde, pese a que históricamente el patrón oficial es San Dámaso, la devoción popular mayoritaria se orienta hacia San Blas, importado por influjo festivo desde el vecino municipio de Cilleros, donde San Blas sí es el patrón oficial. A través de fuentes primarias (programas festivos, anuncios municipales, encuesta escolar) y revisión comparada, se propone explicar cómo se produce una “reversión simbólica” en el imaginario comunitario.

SAN BLAS EN VALVERDE DEL FRESNO

Las fiestas en honor a San Blas en Valverde del Fresno, son una de las celebraciones más importantes del municipio. Se celebran en los días cercanos al 3 de febrero, que es la fecha de celebración de este santo. De hecho, una muestra de la relevancia de estas fiestas en el pueblo, es que no sólo se celebra el día 3, sino que siempre se comienza antes: día 2 de febrero, día de las cancelas, y se le añade el día 4. En ocasiones, incluso se añaden más días. Siendo cada vez más habitual que se extiendan. De hecho, en 2025 las celebraciones en honor de San Blas abarcaron 6 días: desde el 31 de enero hasta el 5 de febrero. Como

Día 31 de Enero, Vernis

19:30 h As Candelas

Reunión de todos los caballistas con sus antorchas en la ermita de Santo Cristo. Seida tradicional del desfile con antorchas por el recorrido habitual. Acompañados por TAMVAL. Se recuerda a los caballistas que usen que puedan llevar antorchas para no perder la tradición.

Organiza: Asociación A Revolera, colabora Ayuntamiento de Valverde del Fresno

21:30 h Migas Fritas

Degustación de Migas Fritas con café y queimá, para todos los lugares.

Organiza: Asociación A Revolera, colabora Ayuntamiento de Valverde del Fresno



Día 1 de Febrero, Sábado

11:00 h Xogus tradicionales

En Avda. Santos Robledo. Se correrán los juegos tradicionales: carreras de cintas, pañuelos y botijos.

Organiza: A Revolera

Día 2 de Febrero, Domingo

12:00 h Baili de Jotas Extremeñas

En el parque de la Cruz habrá un escenario donde el Grupo Folclórico U Fresno nos animará con un sei baili y traje tradicional en honor a nuestra fiesta.

Organiza: Asociación Folclórica U Fresno, colabora Ayuntamiento de Valverde del Fresno

15:00 h San Blas Infantil

A Asociación "A Revolera" pasará a todos los crios en sus seis caballos por la Avda Santos Robledo.

El resto de jinetes y amazonas podrán correr San Blas fuera del recinto de los crios.

Organiza: Asociación A Revolera, colabora Ayuntamiento de Valverde del Fresno



Día 3 de Febrero, Lunes

12:00 h Misa en honor a San Blas.

A continuación, Procesión de San Blas amenizada por la Charanga. Se pide precaución a todos los caballistas, que guarden distancia con las personas que van andando en la procesión y que se respete a quien encabeza la procesión.

A la finalización de la procesión, se llevará a cabo la tradicional degustación de Perrunillas, Aguardenti, y anís en la Plaza de la Constitución, ofrecidas por la Asociación de Amas de Casa, Consumidores y usuarios "San Blas".

Las Cintas de San Blas se venderán a las amas de casa de la Asociación de Amas de Casa "San Blas" en la Plaza de la Constitución.

Organiza: Asociación Amas de Casa, Consumidores y Usuarios "San Blas", colabora Ayuntamiento de Valverde del Fresno

Información:

Para una mejor organización en la degustación de Perrunillas y Aguardenti, los jinetes accederán por la C/ Salvación y por la C/ San Pedro de Alcántara, a seida será por la C/ Maestro Manuel Fernández (Calle Larga).

Nos acompañarán durante todo el día la Charanga "Al Rojo Vivo".



Día 4 de Febrero, Martes

San Blas Tradicional durante todo el día

16:00h Pasacalles con Charanga

Desde la Plaza pasando por los bares, se anima que las mujeres vayan vestidas de traje típico para no perder la tradición. A esa hora saldrá de la plaza la Charanga.

Nos acompañarán durante la tarde la Charanga "Al Rojo Vivo".

Día 5 de Febrero, Miércoles

San Blas de los Taberneros

Durante todo el día los taberneros del lugar tendrán también en ese día un homenaje a San Blas.

Todos aquellos que quieran acompañar a los taberneros en ese día están invitados a correr San Blas con ellos.

AGRADECIMENTOS

Asociación de Amas de Casa Consumidores y usuarios "San Blas", Asociación "A Revolera", Asociación U Fresno. Sin las asociaciones o nuestro lugar no sería tan especial.

También a todas aquellas personas y empresas que colaboran o trabajan para que estas fiestas resulten más agradables. Agradecemos tanto a José Luis Fernández como a Santos Lajas por la aportación de fotos.

La Charanga que nos acompañará los días 3 y 4 de febrero será la Charanga "Al Rojo Vivo".

Ay Revolera que tú comes y bebes y no tengas pena, no tengas pena, no tengas pena, que el de Linares todo lo arregla.

A la puerta de la Chana, unos suben y otros bajan y otros están a la puerta por ver si la Chana baja.

¡Ay Chana Chana cuanto te gustan las avellanas. Las avellanas son caramelos. Ay Chana Chana cuanto te quiero.

Por esta calle me voy por la otra me doy la vuelta, la mocita que me quiera, que deje la puerta abierta. Ay Revolera que tú comes y bebes y no tengas pena...

Si San Blas y nuestro patrón pudieran subir la cuesta, a San Pedro Celestino, le cortarían la cabeza.

Ay revolera que tú comes y bebes y no tengas pena...

Por esta calle a lo largo tiran agua y nacen flores y por eso le llamamos la calle de los amores.

Ay revolera que tú comes y bebes y no tengas pena...



VALVERDI DU FRESNU
DU 31 DE ENEIRU A U
5 DE FEBREIRU



¡VIVA
SAN BLAS!

[02] Bando Móvil Valverde del Fresno. Tríptico con las actividades de San Blas 2025. https://www.bandomovil.com/web_widget.php?municipio=valverdedelfresno&sec=Bando&id=1271519.

[02] CCOO, Calendario Laboral de Extremadura 2025. Relación de fiestas locales para la Comunidad Autónoma de Extremadura durante el año 2025. [1c513d84af469f1b292fd-b50a8233fa2000068.pdf](https://www.ccoo.es/contenidos/documentos/2025/1c513d84af469f1b292fd-b50a8233fa2000068.pdf).

podemos observar en el tríptico de la programación para esa festividad⁰¹:

Otra evidencia que nos muestra la relevancia de esta festividad en la localidad es que los dos días festivos locales no laborales, siempre son el 3 y 4 de febrero⁰².

A demás es una fiesta en auge, cada vez hay más gente participando y más visitantes. Y cada vez se le da más difusión, de hecho, es habitual desde hace unos años que tenga incluso difusión en las noticias y televisión regional. Se le da bastante difusión desde Canal Extremadura⁰³.

San Blas simboliza la sanación, especialmente de la garganta, la fortaleza en la fe, el sacrificio y la armonía con la naturaleza.

De hecho, el día 3 la asociación de Amas de Casa de Valverde del Fresno, vende unas cintas rojas que son bendecidas en la misa de San Blas. La gente del pueblo las compra y algunos la portan en la garganta durante todo el año. La creencia dice que te va a proteger de las infecciones de garganta. Ese día sin duda, la mayoría de los asistentes a la fiesta la llevan colgando del cuello.

Hay tanto arraigo en Valverde del Fresno de la veneración a San Blas que la mayoría de la gente piensa que es el patrón del pueblo. Sin embargo, el verdadero patrón del municipio no es San Blas, sino San Dámaso. Un santo poco conocido en el municipio, con una festividad muy escasa y cuyo día ni siquiera es festivo local.

[03] Canal Extremadura, Valverde del Fresno celebra a San Blas con su procesión a caballo <https://www.canalextramadura.es/video/valverde-del-fresno-celebra-san-blas-con-su-procesion-caballo>.

CELEBRACIÓN DE SAN BLAS EN VALVERDE DEL FRESNO

La celebración en honor a San Blas gira en torno a varios eventos y celebraciones. Los más importantes siempre se realizan el día 3 de febrero. Ese día, se realiza una solemne misa dedicada al santo, seguida de una procesión en la que participan los fieles, acompañados por caballos engalanados y se saca la imagen del santo en procesión por las calles principales del municipio y se lleva a la Plaza Mayor. Donde los asistentes disfrutan de las tradicionales perrunillas, acompañadas de aguardiente o anís, y reciben la cinta roja de San Blas bendecida, símbolo de protección y devoción. Posteriormente la imagen de San Blas se lleva hasta la Iglesia. A continuación, se realizan danzas populares con vestidos tradicionales, muy coloridos, y un vistoso paseo a caballo, donde jinetes y caballos recorren las principales vías del municipio hasta el anochecer. En los días previos y posteriores al día 3 de febrero, se realizan distintos juegos populares ecuestres, como las pruebas de anillas y jarros, además de un paseo nocturno con antorchas, que pone un toque mágico y tradicional a esta celebración.



[Fig.02]
Procesión de San Blas en Valverde del Fresno.



CANCIÓN POPULAR EN SAN BLAS

Otra de las señas de identidad en el municipio es la canción tradicional que se canta durante todos los paseos a caballo que se realizan por el pueblo durante los días que abarca la festividad de San Blas. De hecho, desde días antes se pueden escuchar a los niños cantarla por las calles del pueblo. Se podría decir que es la canción más conocida del municipio, e incluso una seña de identidad. Sin embargo, hay una curiosidad muy relevante. Tanto los niños, como los jinetes que participan con sus caballos recorriendo el pueblo esos días, así como los demás participantes de la fiesta, cantan esa canción en castellano. Algo que no llamaría la

[Fig.03]
Caballos acompañando a la procesión de San Blas en Valverde del Fresno.

atención, si no fuera porque la mayoría de los habitantes del municipio no hablamos en castellano, sino que nuestra lengua materna es A Fala, el idioma local. Por lo tanto, es un evento que llama bastante la atención. Esta canción es con diferencia la más popular del municipio, toda la gente la conoce, pero algo indica que no es de origen local. Por un lado, que no se canta en la lengua local y, por otro lado, no menciona elementos específicos de Valverde del Fresno, como toponimia o nombres de personas locales; en cambio, si atendemos a estos elementos, podemos concluir que esta canción hace referencia a Cilleros, nuestro pueblo vecino. Por ejemplo, la canción en castellano (en Cilleros, a pesar de ser municipio vecino, todos los habitantes hablan en castellano), y menciona a “San Pedro Celestino”, y dice que “quisiera subir la cuesta”, se entiende que hasta Villamiel, donde existía en el pasado cierta rivalidad entre estos municipios. Además, menciona personajes que no fueron naturales de Valverde del Fresno, sino de Cilleros. A pesar de ello, es ampliamente cantada por la gente de Valverde durante las fiestas.

A continuación, compartimos un extracto recopilado por el músico local Manuel Vicente Pascual Gómez, de esta popular canción tan ampliamente cantada en Valverde del Fresno durante la celebración de San Blas, que se titula “La Revolera”:

LA REVOLERA

Ay revolera que tú come

y bebe y no tengas pena.
No tengas pena no tengas pena
que el de Linares todo lo arregla.

Si san Blas nuestro patrón
Con todo su gran poder
Nos diera una buena novia
Para llevarla a correr.

Ay revolera...

Si san Blas nuestro patrón
Pudiera subir la cuesta
A San Pedro Celestino
Le cortara la cabeza.

Quizás lo más llamativo de todo, sin duda, es que la canción menciona en sucesivas estrofas que San Blas es nuestro patrón. La población de Valverde del Fresno, la canta tal cual está aquí transcrita. Pero si nos paramos a analizar la letra minuciosamente, nos damos cuenta que San Blas no es nuestro patrón, ya que el patrón del municipio es San Dámaso. Pero sin duda, esto tiene un efecto muy relevante entre la población, ya que

Ay revolera...

Si san Blas nuestro patrón
Nos protege todo el año
Le prometemos volver
Y de nuevo festejarlo.

cuando se le pregunta a la mayoría de los habitantes del municipio, la respuesta principal que nos encontramos es que el patrón de Valverde del Fresno es San Blas. Se canta por inercia, por tradición, no pensando en lo que dice la canción. Es una muestra más, de que esta tradición ha sido adoptada muy bien por este pueblo.

PATRÓN DE VALVERDE DEL FRESNO

El verdadero patrón de Valverde del Fresno es San Dámaso. Además, la Virgen de la Asunción que es la patrona de la localidad.

La fiesta en honor a San Dámaso, se celebra los primeros y segundos domingos de septiembre con los Ofertorios. Como podemos observar en la programación⁰⁴ de las celebraciones para festejar San Dámaso, en 2024 fue el domingo 22 de septiembre. Sin embargo, la celebración se centró únicamente en la tarde de ese día. Las actividades para celebrar al patrón de la localidad fueron: la realización de una misa en honor a San Dámaso, que comenzó a las 17:00. Posteriormente a las 17:40, se realizó una procesión de traslado de la imagen de San Dámaso a la Plaza Mayor, con la compañía del joven tamborilero cauriense Alejandro. Una vez en la plaza, se realizó una actuación folclórica amenizada por el grupo local “U Fresnu” y para finalizar se realizaron los ofertorios.

De hecho, otra curiosidad a destacar, es que la difusión de estas celebraciones no se ha realizado por un canal oficial como el BandoMóvil, sino que la difusión con el tríptico de actividades únicamente es comunicado por la Asociación Folklórica Cultural U Fresnu. La misma que tiene una implicación muy grande en el desarrollo de esta y otras muchas celebraciones en Valverde del Fresno.



[04] Asociación Folklórica Cultural U Fresnu. Actividades para la celebración de San Dámaso en 2024. https://www.facebook.com/photo/?fbid=1051490913650019&set=a.471023755030074&locale=es_ES.

com/photo/?fbid=1051490913650019&set=a.471023755030074&locale=es_ES.

[Fig.04] Celebración de San Dámaso, patrón de Valverde del Fresno.

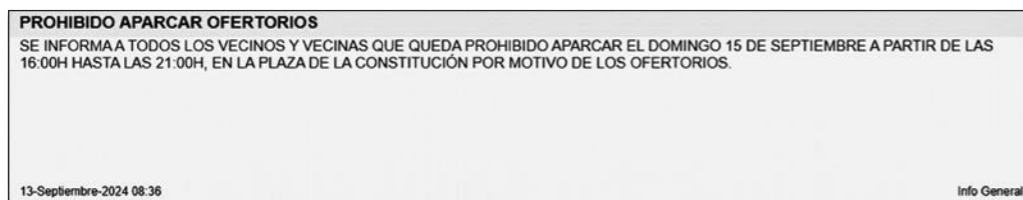
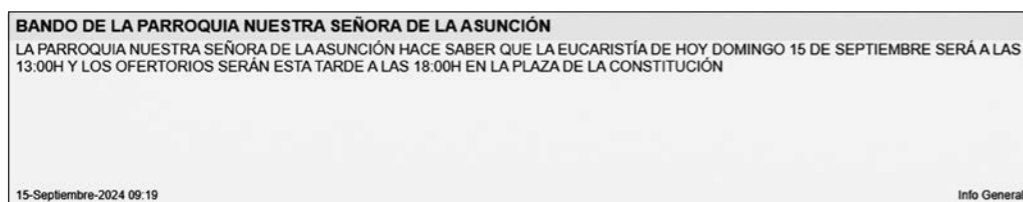
Una vez realizadas estas actuaciones se repartieron unas migas entre los asistentes, y al mismo tiempo, para los más pequeños había una serie de juegos hinchables, cortesía de la empresa DivertiXálima.

Esto fue todo. Una sólo tarde para conmemorar al patrón de la localidad. Además, las celebraciones cuentan con un número muy escaso de actividades, y menos escaso todavía de asistentes, como podemos observar en la fotografía compartida por el fotógrafo local: Santos Lajas Robledo, y en la cuál podemos ver que casi no hay público en esta celebración.

RELEVANCIA DE AMBAS FIESTAS EN LOS BANDOS LOCALES: SAN BLAS Y SAN DÁMASO

Si comparamos la programación de las fiestas, y los anuncios del BandoMóvil, que es la aplicación local para comunicar eventos relevantes en el municipio, así como información oficial del ayuntamiento, tenemos una gran diferencia en cuanto a la relevancia local de ambas celebraciones. Siendo muchos más comunicados oficiales relacionados con la celebración de San Blas (Patrón adoptivo) que con la de San Dámaso (patrón).

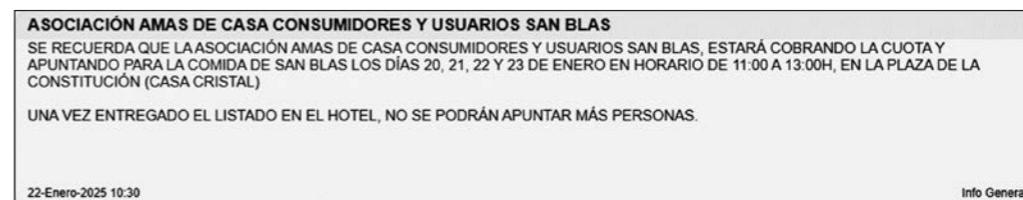
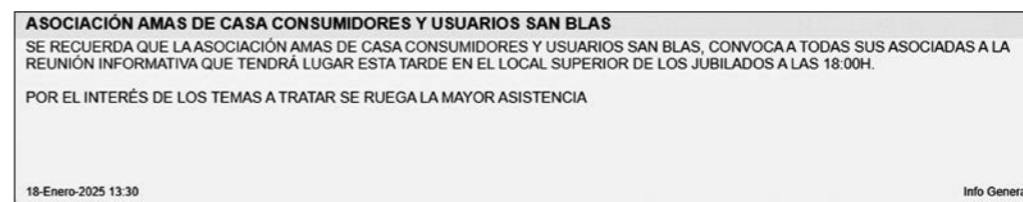
Por un lado, referente a la información que el municipio comunicó a los ciudadanos sobre las celebraciones en honor a su patrón, San Dámaso, sólo tenemos dos bandos municipales: uno avisando a la población sobre el horario en el que comienza la celebración de los eventos, y otro, realizado unos días antes, avisando que se prohibirá estacionar en la Plaza Mayor, para dejar espacio libre para realizar el evento. A continuación, podemos observar los comunicados oficiales sobre San Dámaso⁰⁵:



[05] BandoMóvil Valverde del Fresno. Comunicados relacionados con la celebración de San Dámaso. https://www.bandomovil.com/web_widget.php?municipio=valverdedelfresno.

Mientras que, para la comunicación de las actividades relacionadas con la celebración de San Blas en 2025, se dieron en total 8 bandos municipales de distinta tipología. Algunos, anunciando la reunión de las asociaciones que organizan la celebración y las fiestas, desde días antes, como la Asociación de Amas de Casa. Otro bando municipal el día 27 de enero, fue para comunicar el tríptico donde se describen todas las actividades que se van a realizar en los días de celebración a San Blas. Otros bandos se realizaron para anunciar cambios en horarios, uno en relación a los servicios que presta el ayuntamiento, ya que los días 3 y 4 de febrero permanece cerrado, pero otros días de la celebración tiene horario reducido de servicio. Y, por otro lado, otro bando comunica que se amplía el horario de apertura de los bares y lugares de ocio hasta las 6:00 de la mañana. Esto evidencia que esta festividad incluso cambia los horarios de negocios y ayuntamiento. Al igual que en otras celebraciones que usan el espacio público de la Plaza Mayor, en San Blas, también el ayuntamiento comunica a través de un bando que estará prohibido aparcar en la plaza para que haya espacio disponible para poder realizar las actividades durante esos días. Por otro lado, se avisó mediante otro bando que una charanga recorrerá el pueblo con música amenizando las celebraciones durante esos días. Y, por último, también se realizó un aviso para que los ciudadanos fueran conscientes que, durante esos días, acudiría al pueblo la televisión pública regional, TeleExtremadura. Otra evidencia más de la relevancia que se le da a estos eventos y celebración de San Blas.

A continuación, podemos observar estos bandos, ya que es importante también fijarnos en las fechas en las que se realizan, además de su tipología e información. Ya que se puede observar que, con bastantes días de antelación, ya se están realizando los preparativos. Los bandos municipales para informar sobre los eventos de San Blas en 2025 fueron los siguientes⁰⁶:



[06] BandoMóvil Valverde del Fresno. Comunicados relacionados con la celebración de San Blas. https://www.bandomovil.com/web_widget.php?municipio=valverdedelfresno.

TRIPTICO DE SAN BLAS
 Se informa que a partir de mañana estarán disponibles en papel los trípticos de San Blas en el Ayuntamiento.
 Adjuntamos tríptico

27-Enero-2025 14:17 Info General

AMPLIACIÓN HORARIOS SAN BLAS
 SE INFORMA A TODOS LOS VECINOS QUE ESTE AYUNTAMIENTO HA REALIZADO LOS TRÁMITES OPORTUNOS Y EXISTE UNA AMPLIACIÓN HORARIA HASTA LAS 06:00H LOS DÍAS 1, 2, 3 Y 4 DE FEBRERO. ENTRARÍA EN VIGOR LA MADRUGADA DEL VIERNES 31 AL SÁBADO 1 DE ENERO.
 ADJUNTAMOS RESOLUCIÓN DE LA SECRETARIA GENERAL DE INTERIOR, EMERGENCIAS Y PROTECCIÓN CIVIL A LA QUE SE TENDRÁN Q...

29-Enero-2025 12:42 Info General

HORARIO AYUNTAMIENTO SAN BLAS
 SE INFORMA QUE LAS OFICINAS MUNICIPALES TENDRÁN REDUCCIÓN DE HORARIO POR LA FESTIVIDAD DE SAN BLAS Y EL AYUNTAMIENTO PERMANECERÁ ABIERTO EN LOS SIGUIENTES HORARIOS Y DÍAS:
 VIERNES 31 DE ENERO DE 9:00H A 14:00H
 MIÉRCOLES 5 DE FEBRERO DE 10:30 A 14:00H

29-Enero-2025 12:45 Info General

PROHIBIDO APARCAR
 Se informa que con motivo de la festividad de san Blas, queda prohibido aparcar en la Av Don Santos Robledo, en horario de mañana y de tarde.
 El ayuntamiento no se hará responsable de los daños que se puedan ocasionar.

02-Febrero-2025 11:00 Info General

TELE EXTREMADURA 4 DE FEBRERO
 Se informa que mañana día 4 de febrero, vendrá canal Extremadura a las 17:00h para grabar la tarde tradicional de San Blas.

03-Febrero-2025 20:24 Info General

CHARANGA DIA 4
 SE INFORMA QUE HOY DIA 4 DE FEBRERO HABRÁ SAN BLAS TRADICIONAL Y LA CHARANGA AL ROJO VIVO AMENIZARÁ A PARTIR DE LAS 16:00H LA FIESTA DE SAN BLAS

04-Febrero-2025 10:00 Info General

ENCUESTA REALIZADA A ALUMNOS DEL INSTITUTO LOCAL

Como ya hemos mencionado en varias ocasiones en este artículo, la mayoría de la población tiene asumido que el patrón del municipio es San Blas: lo dicen cuando cantan la canción más conocida del pueblo, lo evidencia el hecho que sean festivos locales los días de celebración de San Blas, lo pone de manifiesto la gran cantidad de mensajes oficiales que reporta el ayuntamiento sobre San Blas y muy pocos sobre San Dámaso, lo vuelven a dejar claro la cantidad de días y eventos que se realizan en San Blas, y por el contrario la escasez de celebraciones y menor escasez de público asistente en la celebración a San Dámaso.

Ante esto, me propuse realizar una encuesta de elaboración propia en el IESO Val de Xálima, con alumnos de educación secundaria de 13 a 16 años aproximadamente. Los resultados son bastante interesantes. Ante la pregunta de cuál es el patrón de Valverde del Fresno, obtuvimos un resultado de 39,3% de los encuestados respondió que era San Blas. Un 28,6 % dijo que era san Isidro, mientras que acertaron un 25% de los encuestados cuando respondieron que el patrón era san Dámaso, y sólo un 7,1 % mencionó que era san Cristóbal.

A continuación, también preguntamos cuándo se celebra la fiesta en honor al patrón de Valverde del Fresno. Y aquí todavía tenemos datos más esclarecedores, ya que el 48,1% de los encuestados manifestaron que las fiestas patronales eran el 3 de febrero. Seguidos estaban los que mencionaron que las fiestas de nuestro patrón se celebran el 15 de mayo, siendo un 25,9%. Un 18,5% mencionó que se celebran el 10 de julio, y únicamente un 7,4% respondió de forma acertada indicando que las fiestas a nuestro patrón se celebran los 2 primeros domingos de septiembre.

Estos resultados muestran que el 39.3% cree que San Blas es el patrón, y el 48.1% asocia la celebración del patrón del pueblo con el 3 de febrero, confirmando la confusión popular. Y manifestando que la mayoría de la gente piensa y cree que el patrón del municipio es San Blas, máxime cuando lo vinculan con una de las celebraciones más importantes en el pueblo, que tienen lugar el 3 de febrero. Y, por otro lado, muestra que mientras que algunos, un 25% son conscientes de que el patrón del municipio es San Dámaso, en el momento de preguntar por cuándo tienen lugar las celebraciones a este patrón, únicamente un 7,5 % dan una respuesta correcta y saben ubicar en el calendario la fecha de celebración del patrón local.

CURIOSIDAD DE SAN BLAS Y LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Si no tuviéramos ya datos relevantes para reforzar nuestra hipótesis de que San Blas es un patrón adoptado, se me ocurrió hacer una pregunta a una inteligencia artificial, para ver qué opinaba la IA sobre este tema. Por lo que planteé una consulta a Grok (IA de xAI) sobre “¿Cuál es el patrón de Valverde del Fresno?” respondió erróneamente que es San Blas, basándose en fuentes web que destacan su celebración popular. La respuesta la transcribimos aquí:

“El patrón de Valverde del Fresno, es San Blas, cuya festividad se celebra los días 3 y 4 de febrero. Durante estas fiestas, las mujeres visten el traje tradicional (“sayas de picau”) y los hombres recorren las calles a caballo entonando cánticos típicos, en una celebración que incluye procesiones, juegos tradicionales, desfiles de antorchas y actos organizados por la Asociación de Amas de Casa y la Asociación A Revolera. Esta fiesta, conocida como una de las más emblemáticas del municipio, atrae cada vez más visitantes de otras zonas. Además, la patrona de Valverde del Fresno es Nuestra Señora de la Asunción, celebrada los días 14 y 15 de agosto con una semana de eventos, verbenas y fuegos artificiales”.

Si bien, esta respuesta está acertada en la descripción de las celebraciones, con todo detalle, e incluso nos aporta información adicional, mostrando incluso la patrona del municipio, pero dando por obvio que el patrón es San Blas. Y no menciona nada de información sobre San Dámaso.

Esto ilustra cómo incluso la IA refleja la percepción popular dominante. Y muestra a nuestro patrón adoptado, San Blas, como el oficial del municipio.

SAN BLAS, PATRÓN DE CILLEROS

Donde sí es patrón oficial San Blas, es en Cilleros, un municipio cercano a Valverde del Fresno y con el cual comparte mucho límite territorial en común. Es un pueblo vecino.

En Cilleros, se venera mucho a este santo, y se realizan muchas celebraciones en su honor⁰⁷. Estas consisten en: primero realizan una misa solemne en honor a San Blas. Posteriormente, realizan una procesión con la imagen del santo por las principales calles del municipio, acompañados por los “escopeteros”. Son vecinos que disparan salvas al aire con escopetas de foguero en honor al santo, llenando el ambiente con el característico olor a pólvora. Durante toda la procesión van lanzando salvas. Las calles se llenan de ruido, humo y olor a pólvora. El momento álgido de disparos se produce a la salida de la imagen del santo de la iglesia. Posteriormente, la gente comparte perrunillas y aguardiente y entonan las coplas tradicionales dedicadas a San Blas.



Como podemos observar la forma en la que se celebra en Cilleros, en algunos aspectos es similar a como se realiza en Valverde del Fresno, pero en otros hay notables diferencias. Principalmente la ausencia de caballos (mientras que, en Valverde del Fresno, es uno de los principales elementos en los que giran las celebraciones), y por otro lado, en Cilleros, es muy característico el acompañamiento al santo por parte de los “escopeteros”, mientras que esto no se realiza en Valverde.

[Fig.05] “Escopeteros” recibiendo a San Blas en la salida de la iglesia, en Cilleros.

[07] El Periódico de Extremadura, Cilleros se vuelca con su patrón. <https://www.elperiodicoextremadura.com/caceres/2015/02/04/cilleros-vuelca-patron-44554137.html>.

INFLUENCIA DE SAN BLAS: DESDE CILLEROS A VALVERDE DEL FRESNO

En este punto de nuestro análisis cabe preguntarnos, cómo llegó la influencia y celebración de San Blas desde Cilleros hasta Valverde del Fresno. Aunque no tenemos pruebas materiales que lo confirmen, si qué hay una leyenda popular que nos puede arrojar un poco de luz sobre cómo llegó la celebración de San Blas a Valverde del Fresno, y que desde el punto de vista racional, tienen bastante lógica.

La leyenda popular dice: “un día en la celebración de San Blas en Cilleros se quedaron sin vino. Unos cuantos hombres en sus caballos, fueron a Valverde del Fresno a comprar más vino. Corrieron por las calles del pueblo montados en sus caballos, cantando la canción de la Revolera, en honor a San Blas, su patrón. Iban de bar en bar para que le vendieran vino. La gente de Valverde los vio, y algunos los comenzaron a acompañar con sus caballos, cantando la canción y pidiendo vino”.

No sabemos la realidad de sus orígenes. Pero lo que sí es cierto es que en Valverde del Fresno, no se entiende esta fiesta sin los caballos, jinetes pidiendo vino en los bares, y cantando la canción en honor a San Blas “nuestro patrón”, en castellano y que lo que menciona la canción no tiene nada que ver con algo que sea autóctono de Valverde del Fresno. Por lo que lo más probable es que hubo influencia de un pueblo a otro, en la celebración de esta fiesta.

Lo que sí sabemos, es que, andando el tiempo, la forma en que se celebra San Blas, es la que hemos descrito en este artículo, es una festividad muy arraigada entre la población de Valverde del Fresno, y la mayoría de la población tiene a San Blas como su patrón adoptado.

CONCLUSIÓN

Como hemos intentado demostrar en este artículo, San Blas es un patrón adoptado en Valverde del Fresno. Y a pesar de que el verdadero patrón y el oficial, es San Dámaso, la principal celebración a un santo en la localidad es sin duda en honor de San Blas. Además, estas fiestas gozan de cada vez más vitalidad, popularidad, afluencia de participantes y visitantes y están arraigadas como un elemento de identidad local. Hasta los comunicados oficiales del municipio, demuestran la relevancia de esta fiesta.

Y aunque tenemos ciertas sospechas de cómo fue el origen de estas festividades en Valverde del Fresno, y todo indica que hubo una gran influencia desde Cilleros, no tenemos información que lo confirme. Sin embargo, la realidad es que en Valverde del Fresno hay una gran devoción a San Blas, es el principal santo al que se venera, y una de las principales fiestas de la localidad. Al punto, de que la mayoría de la gente piensa que es nuestro patrón. Sin embargo, el patrón es San Dámaso, al que casi nadie conoce, no se venera, ni siquiera es una fiesta relevante en el municipio.

Además, como hemos visto en este artículo, hay bastantes argumentos que nos llevan a afirmar que San Blas es nuestro patrón adoptado. Esta consideración se fundamenta en diversos aspectos que reflejan su relevancia y arraigo en nuestra comunidad, en contraste con la figura de San Dámaso. A continuación, presentamos los principales elementos que respaldan esta afirmación y hemos explicado a lo largo de este texto: en primer lugar, los días de fiesta dedicados a San Blas, celebrados los días 3 y 4 de febrero, constituyen un evento festivo no laborable que abarca dos jornadas completas, pero que normalmente se extienden a los días aledaños, siendo 5 días de celebraciones en 2025. Mientras que San Dámaso apenas cuenta con una tarde de celebración, sin carácter festivo oficial. Esta diferencia en la duración y relevancia de las festividades evidencia el mayor peso cultural de San Blas. Asimismo, la participación ciudadana en las celebraciones de San Blas es notablemente superior, con una asistencia masiva y una activa implicación de la población, en contraste con la escasa concurrencia a los actos en honor a San Dámaso. Este fervor popular se ve reforzado por la existencia de una canción tradicional ampliamente conocida y entonada durante las festividades de San Blas, mientras que no se registra ninguna canción popular asociada a San Dámaso. Otro indicador significativo es la difusión pública de las festividades. Los anuncios en el BandoMóvil de Valverde del Fresno para San Blas alcanzan un total de ocho, frente a los dos destinados a San Dámaso, lo que refleja una mayor promoción y visibilidad del primero. Además, el conocimiento popular sobre San Blas es prácticamente universal en la comunidad, considerándolo de manera unánime como el patrón, mientras que San Dámaso es apenas reconocido como tal, y tanto su festividad como su relevancia son desconocidas para la mayoría.

En conclusión, la combinación de una mayor duración de las festividades, la amplia participación ciudadana, la presencia de tradiciones arraigadas como la canción popular, la difusión pública y el reconocimiento generalizado confirman que San Blas ostenta un lugar preponderante como patrón adoptado, en contraste con la limitada relevancia de San Dámaso en nuestra tradición local.

Lo curioso – y quizá lo más humano – es que la devoción popular se impuso a la oficialidad del patrón.

BIBLIOGRAFÍA

Asociación Folklórica Cultural U Fresno. Actividades para la celebración de San Dámaso en 2024. https://www.facebook.com/photo/?fbid=1051490913650019&set=a.471023755030074&locale=es_ES.

BandoMóvil Valverde del Fresno. Comunicados relacionados con la celebración de San Dámaso. https://www.bandomovil.com/web_widget.php?municipio=valverdedelfresno.

BandoMóvil Valverde del Fresno. Comunicados relacionados con la celebración de San Blas. https://www.bandomovil.com/web_widget.php?municipio=valverdedelfresno.

BandoMóvil Valverde del Fresno. Tríptico con las actividades de San Blas 2025. https://www.bandomovil.com/web_widget.php?municipio=valverdedelfresno&sec=Bando&id=1271519.

CanalExtremadura, Valverde del Fresno celebra a San Blas con su procesión a caballo. <https://www.canalextramadura.es/video/valverde-del-fresno-celebra-san-blas-con-su-procesion-caballo>.

CCOO, Calendario laboral de Extremadura 2025. Relación de fiestas locales para la Comunidad Autónoma de Extremadura durante el año 2025. [1c513d84af469f1b292fdb50a-8233fa2000068.pdf](https://www.ccoo.es/Extremadura/2025/02/04/cilleros-vuelca-patron-44554137.html).

Periódico de Extremadura, Cilleros se vuelca con su patrón. <https://www.elperiodicoextremadura.com/caceres/2015/02/04/cilleros-vuelca-patron-44554137.html>.

Fotografías de elaboración propia y de Santos Lajas Robledo.

Encuesta de elaboración propia.

Canción recopilada por: Manuel Vicente Pascual Gómez

A Senhora do Almortão para lá da romaria.

Joaquim Baptista

INTRODUÇÃO

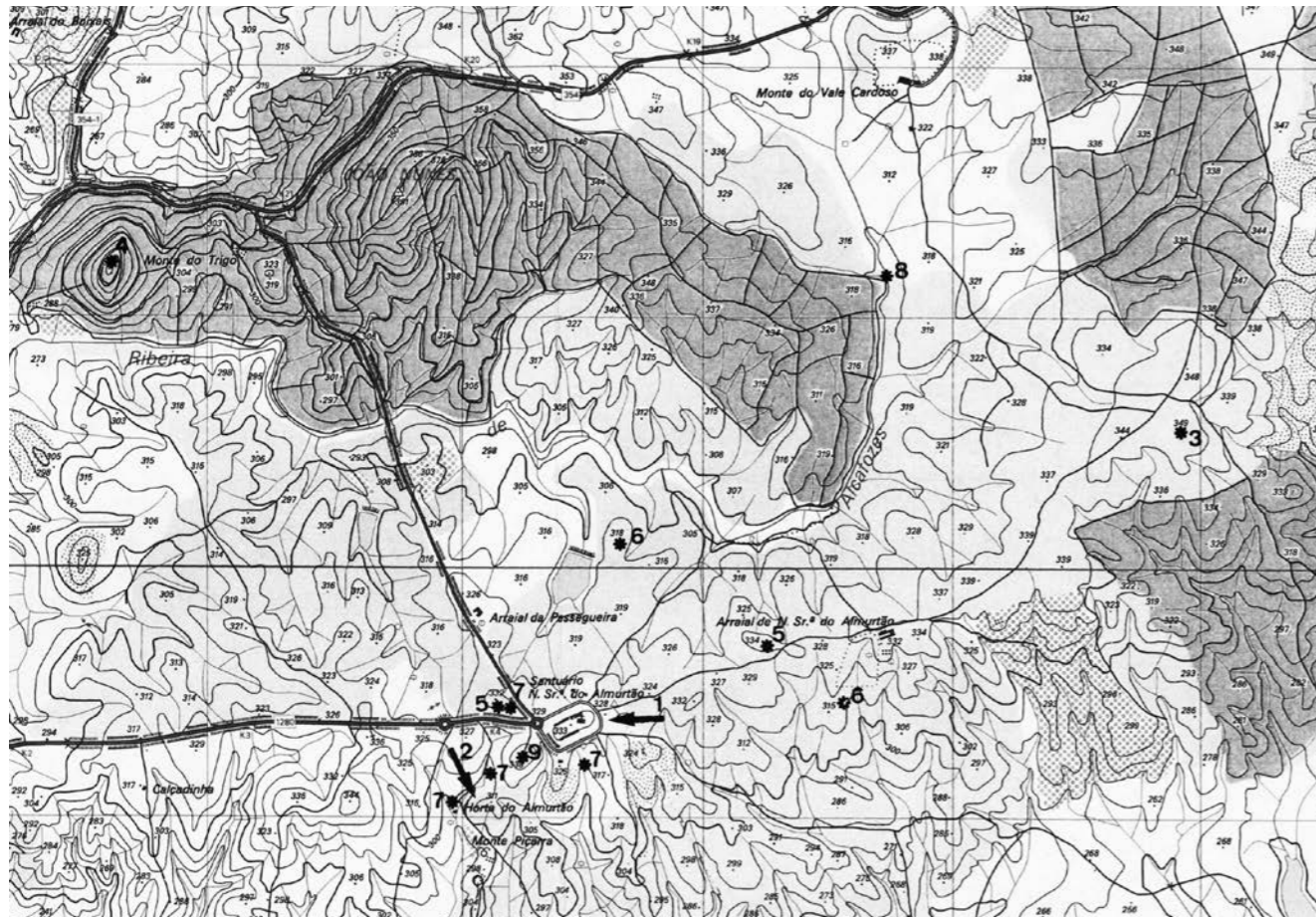
A Senhora do Almortão, santa protetora das gentes da raia, é hoje conhecida acima de tudo pela sua romaria que atrai milhares deromeiros todos os anos. Localiza-se perto de Idanha-a-Nova na União de Freguesias de Idanha-a-Nova e Alcafozes, quase a equidistância das duas localidades. É um local sagrado desde a pré-história. Ao ambiente bucólico, juntou-se o elemento mais imprescindível à vida. A água. Assim todo o local está semeado de fontes, poços e nascentes, fazendo do local um oásis na campina da Idanha, antes da construção da barragem Marechal Carmona e do regadio subsequente. Foi também um espaço funerário, desde o neolítico até pelo menos meados do século XVII.

Hoje em dia estes aspetos estão secundarizados pela festa e pela feira. Para a gente da atualidade é isso que importa. A religião e o sagrado é matéria secundária, em dias de romarias há cada vez mais uma percentagem importante deromeiros que nem à capela entra. O sagrado cada vez se vai mais diluindo em pseudo-práticas ditas tradicionais e que há alguns anos eram de todo desconhecidas. Esta manifestação religiosa também não fugiu à fatimização, a que vão sendo expostas a maioria das manifestações populares portuguesas.

A primeira notícia que nos fala na Senhora do Almortão é o foral de Idanha-a-Velha, dado por D. Sancho II, em Abril de 1229⁰¹ onde este espaço sagrado está no limite da velha Egitânia. Porém o local já tem assentamentos humanos desde o Neolítico, assumido para já num monumento megalítico, hoje já muito destruído, mas que deu a seu tempo quatro placas-ídolo de características peculiares.

O Calcolítico e a Idade do Bronze também estão presentes, com dois povoados, um deles, o do Monte Trigo, onde se realizaram escavações arqueológicas, que revelou uma rica cultura material desde cerâmicas campaniformes (as primeiras a serem documentadas no distrito de Castelo Branco) a artefactos cerâmicos e metálicos do Bronze Final.

A época romana está também bem documentada com pequenos assentamentos e com duas epígrafes, uma delas dedicada a Igaedus, divindade protetora dos egeditanos. Está por aparecer um grande assentamento nas imediações, provavelmente uma villae, que teima em se manter escondida, por falta de prospeções com método científico, e muito dificultadas pelas imensas aramadas que nos restringem poderosamente a circulação nos campos.



[Fig.01]

- | | |
|--|-------------------------------|
| 1 – Santuário da Senhora do Almortão | 6 – Estação romano / medieval |
| 2 – Horta do ermitão / Balneário | 7 – Fonte |
| 3 – Anta dos Ferreirinhos | 8 – Barragem de aterro romana |
| 4 – Povoado pré-histórico do Monte Trigo | 9 – "Castelo" |
| 5 – Sepultura escavada na rocha | |

[01] SILVA, 2005, p. 118.



[Fig.02]

Cruzeiro com santuário
ao fundo.

[Fig.03]

Ermida.

[Fig.04]

Aspetto do santuário.

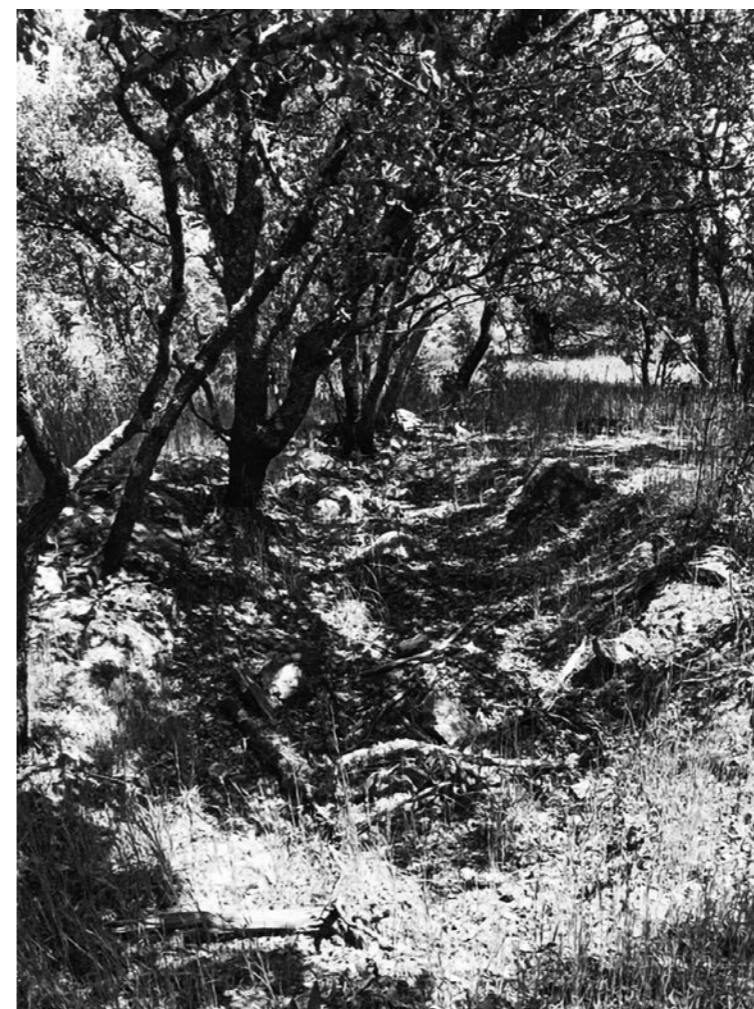


Neste contexto o único que se conserva razoavelmente é o santuário. Tudo o resto se vai degradando. As fontes estão quase irreconhecíveis, tanta erva as envolve, as zonas das “Termas” estão em completo abandono e degradação. Havendo uma Confraria que possui bastantes meios e sabendo da disponibilidade da Câmara Municipal de Idanha-a-Nova para sempre a ajudar, é incompreensível que este património esteja no atual estado.

CATÁLOGO DOS MONUMENTOS E SÍTIOS.

CNS 2278⁰² / ANTA DOS FERREIRINHOS OU ANTA DE IDANHA-A-NOVA

Monumento megalítico, também denominado por vezes anta de Idanha-a-Nova, segundo certas fontes destruído em 1956. Foi “escavado” por ordem de António Pereira da Nóbrega em finais do século XIX do qual resultou um curioso espólio que foi em parte oferecido ao Museu Ethnológico Português e pelo menos duas placas-ídolo foram parar à coleção Marrocos de Idanha-a-Velha. O material oferecido ao Museu era constituído por dois machados de pedra polida, um com sulco transversal, para além de duas placas-ídolo fora do comum⁰³. Atualmente ainda se conseguem vislumbrar restos da mamoa e vala correspondente à câmara e corredor fruto da escavação e outras violações. O monumento situa-se a cerca de três quilómetros para nascente do santuário.

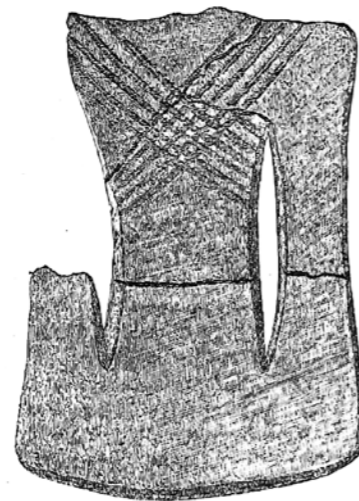


[Fig.05]

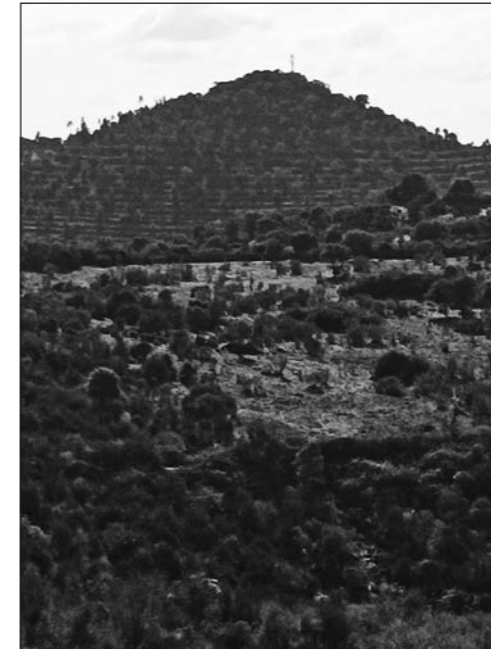
Anta dos Ferreirinhos.

[02] Código Nacional de Sítio,
no Portal do Arqueólogo.
<https://arqueologia.patrimoniocultural.pt/>.

[03] VASCONCELOS, 1895,
p. 346.



[Fig.06]
Placas-ídolo da anta dos
Ferreirinhos.



CNS 10613 / MONTE DO TRIGO

O povoado situa-se numa elevação de forma cónica que sobressai na paisagem. Na parte superior existe uma pequena plataforma de formato oval com vários afloramentos de quartzo / quartzito. Foi este local ocupado no 3º milénio a. C., sendo posteriormente de novo ocupado nos finais do 2º milénio a. C., fase que se relacionou com estrutura pétreo amuralhada, em ruínas. O espólio é muito abundante, sobretudo o da segunda fase de ocupação.⁰⁴ Estação arqueológica foi foco de várias campanhas de escavações, sob o comando de Raquel Vilaça.⁰⁵ Situa-se a cerca de três quilómetros para norte do santuário.

[Fig.07]
Povoado do Monte Trigo visto da zona da Barragem Marechal Carmona.

[Fig.08]
O "Castelo" visto do recinto do santuário.

[04] Traduzido e adaptado de VILAÇA, 2023, p. 25.
[05] Ver bibliografia.

CNS 26529

Pequeno povoado no cimo de um monte, a que chamam Cabeça Alta, situado entre o rio Ponsul e a ribeira de Alcafozes e cerca de três quilómetros para noroeste do santuário. Foram detetados diverso material cerâmico que na forma e decoração é típico do Bronze Final. Também apareceram alguns moinhos de vaivém em granito. Não consta do mapa por estar inserido noutra carta militar, que não possuímos.

CNS 13396

Dentro da área descrita mais à frente com o CNS 13394, relata-se a existência de uma sepultura escavada na rocha, que não pude confirmar por a zona estar vedada.

CNS 13397

Sepultura escavada na rocha, que não conseguimos identificar, situado a norte do caminho rural que segue para Alcafozes a meia distância da ermida e do arraial da Senhora do Almortão.

CNS 13393

Área com vestígios romanos entre a ribeira de Alcafozes e o arraial da Pessegueira, a cerca de quatrocentos metros da ermida, para norte.

CNS POR ATRIBUIR

Barragem de aterro na herdade do Vale Cardoso, implantada sobre a ribeira de Alcafozes, atribuível à época romana. É a primeira vez que é referida. Está a cerca de três quilómetros para nordeste da ermida.

CNS 13394

Pequena área com vestígios de superfície datáveis da época romano/medieval, localizada a cerca de trezentos metros para noroeste da ermida e nas vizinhanças do antigo depósito de água entre as estradas que dão acesso às estradas nacionais 353 e 354.

CNS 13387

Outra pequena área de vestígios cerâmicos de superfície atribuíveis ao período romano/medieval para sul do Arraial de Nossa Senhora do Almortão e a cerca de seiscentos metros da ermida.

CNS POR ATRIBUIR

Elevação situada mesmo em frente do recinto do santuário. Possivelmente até seria o local da primeira ermida. Há alguns anos ainda se viam no local silhares de granito e cerâmica grosseira, que foram desaparecendo ao longo dos tempos pelas várias nivelações do cimo do monte, para montarem o fogo de artifício da romaria e mais recentemente para implantação de duas figuras alegóricas de elevadas proporções. Ao local se chama, o "castelo", topónimo bem sugestivo.

CNS POR ATRIBUIR

Zona a que iremos apelidar de "Termas". Não vamos conseguir dar uma descrição completa devido ao enorme volume de arbustos, silvas e ervas de grande porte que cobrem a totalidade do espaço. As poucas fotos que mostro já foram feitas há cerca de 10 anos.

A partir de uma ou duas fontes, as descrições são contraditórias, a água é canalizada para um poço de onde parte por canalização em granito, com alguns pequenos tanques de decantação, até um tanque ao pé da casa de banho esta casa é mais recente que o resto das estruturas, a fazer fé em inscrição por cima da porta que data o local de 1927 (NS 1927). Possui no seu interior três banheiras, espaço para a caldeira de aquecimento e uma sala de repouso e de espera. Há outra descrição que apenas fala de duas banheiras feitas em xisto. Pelo exposto anteriormente, não foi possível verificar, pois as silvas já superam em altura o edifício. A água do tanque vai também para um chafariz, que numa das pedras ao lado possui a data gravada de 1590 em numerais árabes, colocados em época moderna para dar antiguidade ao conjunto. Do chafariz o líquido vai por canal até um grande tanque de granito com cerca de 11 x 2,20 x 0,50 metros, onde se banhariam os peregrinos antes da construção da casa para o efeito, mesmo ao lado. Seria de louvar a limpeza e musealização deste espaço.

CNS POR ATRIBUIR

Fonte de chafurdo protegida por forte guarida, construída por silhares de granito, tendo na verga da abertura uma singela inscrição em duas linhas que diz: NSA / 1904, ou seja, Nossa Senhora do Almortão e uma data, possivelmente da construção. A água que sobra corre por caleiro em granito para barroca. A necessitar de limpeza.



[Fig.09]
Alguns aspetos da zona das termas.



[Fig.10]
Fontes.

CNS POR ATRIBUIR

Fonte de chafurdo protegida por guarida de duas janelas. Tem terreiro á frente, onde está um caleiro para desviar as águas em excesso, sendo ladeado por dois muros com assentos laterais. A construção é bem mais recente que a fonte anterior. Também necessitada de limpeza e conservação.

EPIGRAFIA ROMANA

Placa funerária romana, em mármore, de enorme beleza, encontrada por volta de 1958 nas imediações do santuário de Nossa Senhora do Almortão. Algo fragmentada no seu lado direito, contem a seguinte mensagem: C(aius) . ALLONIV[S] / SEVERINVS . NOR[BA] / NAE . SILAE . VXOR[I] / OPTVMAE / 5 F(aciendum) C(uravit). Em português: Gaio Alónio Severino mandou fazer para a Norbana Sila, óptima esposa.⁰⁶ Encontra-se em Lisboa à guarda de Francisco Aragão.

Ara em granito dedicada à divindade Igaedus, encontrada nas traseiras da ermida nos inícios dos anos 50 de século passado. Tem a seguinte inscrição: IGAEDO / CAETRO / NIA / VITALIS (filia) / V(otum) . L(ibens) . A(mimo) . P(osuit). Em português: Caetronia filha de Vitalis, colocou o voto de boa vontade a Igaedo. Encontra-se em Alcains em posse da família Trigueiros de Aragão.

Seria de todo o interesse a aquisição destas duas inscrições por parte da Câmara Municipal de Idanha-a-Nova ou da Confraria, dado o grande valor histórico e religioso destas peças para o território egitaniense. Assim como se torna cada dia mais premente a criação, possivelmente no Centro Cultural Raiano, de uma área de exposição, área de reservas e de investigação relacionada com a Senhora do Almortão.

Espero que meus apelos não “caiam em saco roto”.



[Fig.11]
Ara a Igaedo.

[Fig.12]
Inscrição funerária.

[06] ENCARNÇÃO, 2013, inscrição 463.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Fernando de; FERREIRA, O. da Veiga (1956) – Placas de xisto antropomorfas do Museu lapidar igeditano (Idanha-a-Velha). *Revista de Guimarães*, nº 66. Guimarães, p. 103-108.

ALMEIDA, Fernando de (1964) – Igaedus, divindade lusitana e a Senhora do Almortão. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 3ª série, nº 8. Lisboa, p. 65-73.

CATANA, António Silveira (2005) – *A romaria da Senhora do Almortão: ontem e na viragem do milénio*. 3ª ed. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova.

CATANA, António Silveira; LONGO, Paulo (2014) – *A devoção à Senhora do Almortão*, 2ª ed. Idanha-a-Nova: Município de Idanha-a-Nova.

CELESTINO, Joaquina Salgueiro da Silva (2012) – *De Igaedo à Senhora do Almortão*. Idanha-a-Nova: Câmara Municipal de Idanha-a-Nova.

CORREIA, Virgílio (1917) – Os ídolos-placas: arte pré-histórica. *Terra Portuguesa*, 3º vol., nº 13/14. Lisboa, p. 29-35.

DIAS, Jaime Lopes (1955) – *Etnografia da Beira*, vol. 3. 2ª ed. Lisboa: Ferin.

ENCARNAÇÃO, José d’; LOSADA, Raul (2013) – Placa funerária da Civitas Igaeditanorum (Conventus Emeritensis). *Ficheiro Epigráfico*, nº 104, inscrição 463.

FERREIRA, Daniela Filipa de Freitas (2012) – *Memória coletiva e formas representativas do (espaço) religioso: o contributo da epigrafia votiva para o entendimento das manifestações religiosas no contexto da ocupação romana da Beira Interior*. Porto: Universidade do Porto, Departamento de Ciências e Técnicas do Património (Dissertação de mestrado).

FERREIRA, Daniela Filipa de Freitas (2022) – *Os deuses foram honrados: o contributo da epigrafia votiva para o entendimento das manifestações religiosas no contexto da ocupação romana da Beira Interior portuguesa*. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

FORTES, Mário Luís Soares (2008) – *A gestão da água na paisagem romana do ocidente peninsular*. Santiago de Compostela, Faculdade de Xeografia e Historia (Dissertação de doutoramento).

SANTA MARIA, Agostinho de (1711) – *Santuário mariano, e historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas, que se venerão em os Bispados da Guarda, Lamego, Leiria & Portalegre, sufragâneos do Arcebispado de Lisboa, Priorado do Crato, & Prelasia de Thomar*, tomo 3. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram.

SILVA, Joaquim Candeias da (2005) – Ermidas e romarias antigas da Beira Baixa (II); Nª Sra do Almortão (Idanha-a-Nova). *Estudos de Castelo Branco*, nova série, nº 4. Castelo Branco, p. 117-140.

SILVA, Ricardo Costeira da (2005) – *Génese e transformação da estrutura do povoamento do I milénio a. C. na Beira interior*. Coimbra: Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras (Dissertação de mestrado).

VASCONCELOS, José Leite de (1895) – Acquisições do Museu Ethnographico Português. *O Archeólogo Português*, vol. 1. Lisboa, p. 218-222.

VASCONCELOS, José Leite de (1897) – *Religiões da Lusitania parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional.

VAZÃO, Isabel Cecília Bicho; VAZÃO, Diamantino Pastilha; LOURENÇO, Adelino Américo (1999) – *Idanha-a-Nova e seus encantos*. Idanha-a-Nova: Fábrica da Igreja Paroquial de Idanha-a-Nova.

VILAÇA, Raquel (1998) – Produção, consumo e circulação de bens na Beira Interior na transição do II para o I milénio a. C. Colóquio *“A Pré-história na Beira Interior”*: livro do Colóquio. Viseu: Centro de Estudos Pré-históricos da Beira Alta, p. 347-374.

VILAÇA, Raquel (2006) – Artefactos de ferro em contextos do Bronze Final do território português: novos contributos e reavaliação dos dados. *Complutum*, vol. 17. Madrid, p. 81-101.

VILAÇA, Raquel (2008-2009) – Sobre tranchets do Bronze Final do ocidente peninsular. *Portugália*, nova série, vol. 29-30. Porto, p. 61-84.

VILAÇA, Raquel (2011) – Ponderais do Bronze Final-Ferro Inicial do ocidente peninsular. Novos dados e questões em aberto. *Barter, Money and Coinage in the Ancient Mediterranean*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de História, p. 139-167.

VILAÇA, Raquel (2003) – Acerca da existência de ponderais em contextos do Bronze Final / Ferro Inicial no território português. *O Archeólogo Português*, 4ª série, vol. 21. Lisboa, p. 245-288.

VILAÇA, Raquel; CRISTÓVÃO, Elisabete (1993) – Povoado pré-histórico de Monte do Trigo (Idanha-a-Nova). *Estudos Pré-históricos*, vol. 1. Viseu, p. 201-207.

VILAÇA, Raquel; GIL, Francisco (2023) – El color del Mediterraneo en el centro-interior del territorio portugués: los primeros artefactos de vidrio y de faiança. *Conexiones Culturales y Patrimonio Prehistórico*. Oxford: Archeopress, p. 21-38.

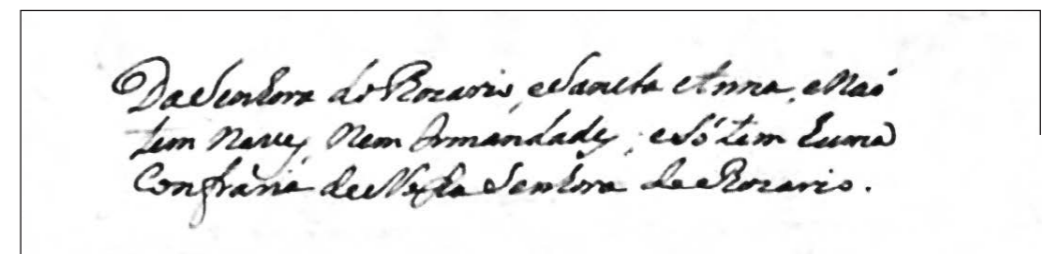
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (Almas) de Valverde.

Jorge Miguel Salvado Craveiro

As Irmandades “são a designação mais comum das Confrarias e Fraternidades, associações de fiéis que, constituídas como corpo orgânico, se destinam ao exercício de obras de piedade, caridade e promoção do culto religioso público”. Estas organizações “corporizaram, na Idade Média, formas de integração de leigos e clérigos, assumindo durante o Antigo Regime grande relevância na estruturação e protagonismos sociais”⁰¹ (Pinto, 2014).

Em Valverde a mais antiga organização do género, que se conheça, chegou aos nossos dias. Referida nas memórias paroquiais de 1758, apesar de, à época, ser referida como Confraria: “não tem naves nem irmandades, e só tem huma confraria de Nossa Senhora do Rosário”.

Já de 1896 o registo chega-nos através de um quadro (bandeira), onde se lê “Feita à custa da mordomia de N. S. do Rosário de Valverde sendo thesoureiro Joaquim Duarte Ferreira no anno de 1896”. Podendo, à primeira vista, parecer que a se fazia referência à Irmandade como mordomia, percebemos que a mesma significava que havia sido mandada fazer por quem assumia os destinos da Irmandade. Equivalia à Direção da Irmandade que, como podemos verificar num dos livros de contas da Junta da Parochia, ainda antes, em 1888, tinha como receita o “rendimento que se tirou da mordomia da Senhora do Rosário e almas desta freguesia”, no valor de 30 mil reis e, um ano depois, em 1889, num valor bem mais reduzido de 4 mil reis.

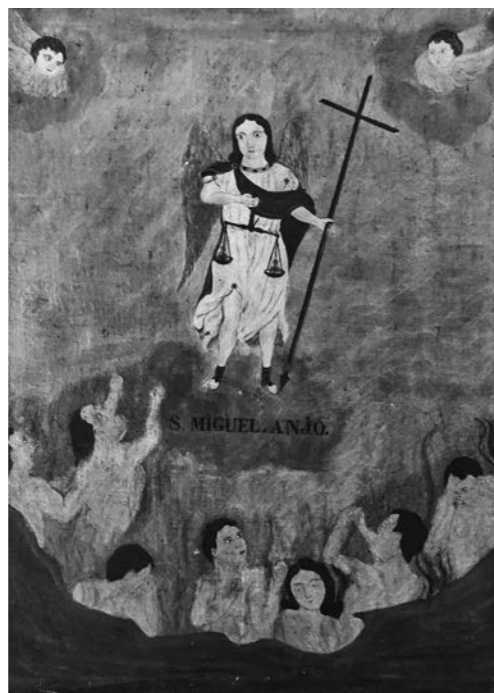


[Fig.01]
Exerto das memórias paroquiais de 1758.

[01] Pinto (2014)



[Fig.02]
Bandeira de 1896
(esquerda).



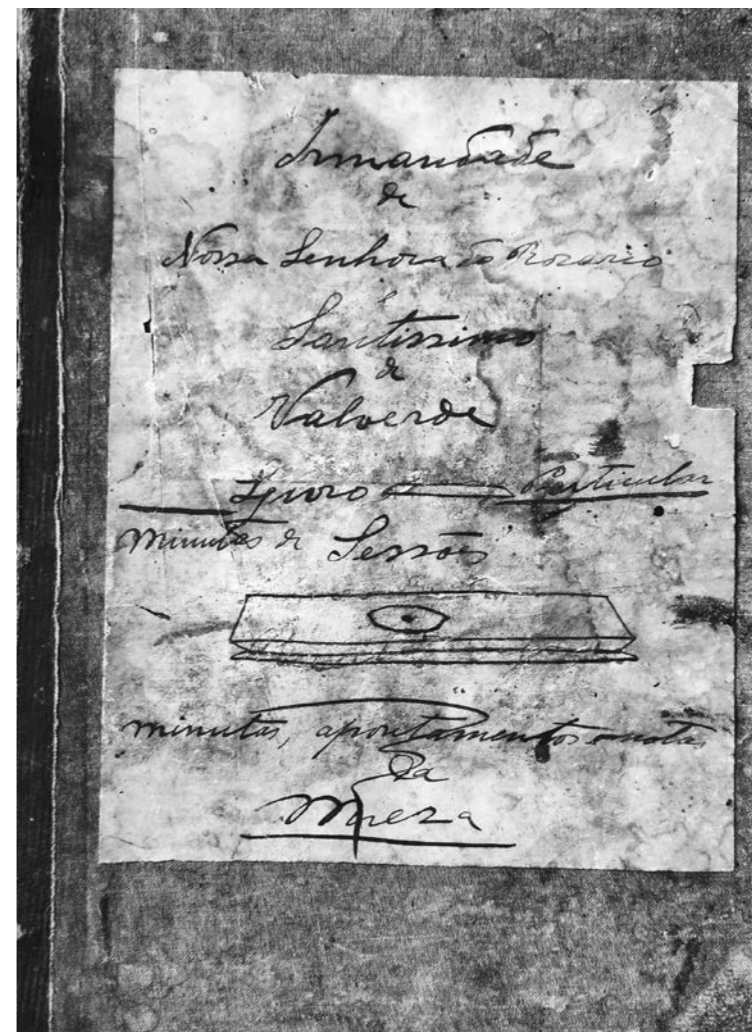
[Fig.03]
Verso da bandeira de
1896 (direita).

[02] Pinto (2014).

Sabemos, através do livro particular de minutas de sessões, apontamentos e notas da mesa de 1904, que serviu “para n’lle se largarem os assuntos dos irmãos da Confraria de Nossa Senhora do Rosário e almas d’esta freguesia”, que “todo o chefe de família que não pagar o annual” não gozava “bens físicos alguns” e que “o annual de cada irmão é uma quarta de milho ou cem reis”. Com este livro ficamos ainda a saber que a Irmandade contava quase com 400 irmãos, o que significaria perto de metade da população da altura.

Já a 8 dezembro de 1910 aprovam-se os estatutos da “antiga Irmandade de N. S.^a do Rosário e Santíssimo, constituída por indivíduos de ambos os sexos que professam a Religião Catholica Apostólica Romana”. Em 19 de fevereiro de 1911 volta a haver nova aprovação e o alvará de aprovação é obtido em 5 de julho de 1911.

Este novo documento dever-se-á também aos ímpetus provenientes da implantação da República, pois o decreto de 28 de outubro de 1910, “a primeira legislação da República sobre as irmandades”, veio permitir aos “governadores civis a dissolução das mesas e nomeação de comissões administrativas” e o decreto de 21 de março de 1911 promoveu “a renovação dos estatutos das irmandades”⁰².



[Fig.04]
Livro particular de
minutas de sessões
de 1904.

Além de percebermos que a então Irmandade do Santíssimo Sacramento se havia fundido com a de Nossa Senhora do Rosário, apesar de por muito pouco lhe ser feita referência, ficamos a saber que eram definidos como fins da Irmandade “1.º Suffragar as almas dos irmãos falecidos; 2.º Promover o aperfeiçoamento moral e religioso dos irmãos; 3.º Promover a instrução e bem estar material dos irmãos”. De notar que para a pretensão de desenvolvimento de um “curso noturno e sala de conferencias” para ensino de “leitura, escripta, aritmetica, preceitos de agricultura e educação cívica, moral e religiosa”. Em termos de espaço, a Irmandade esperava que lhe fosse “concedida a antiga capela de S. Sebastião”, que seria adaptada a esse fim, e ambicionavam “provisoriamente (...)

a cedência da capella do Espirito Santo". Além disto, pretendia-se "a ereção d'uma pequena biblioteca" para oferecer "aos irmãos leitura de publicação que ministrasse solida instrução".

Os pobres eram também uma preocupação, devendo ser dada assistência aos "irmãos pobres e miseráveis, em caso de doença prolongada (...) e promovendo o seu ingresso no Hospital sendo possível" e "adquirir vestuário para as creanças mais desprotegidas que frequentem a escola primaria".

O artigo 5.º previa que continuasse "sem interrupção com os sufrágios que desde a sua fundação tem estabelecido fazer-se (...) e que constam dos antigos estatutos, bem como com todos os encargos inerentes às mesmas confrarias de Nossa Senhora do Rosario e Santissimo". Tal passava por "mandar celebrar missas por alma de cada irmão defunto"; o mesmo "pelos irmãos vivos e defuntos", semanalmente, "no altar da S.ª do Rosário"; "pagar pela Quaresma o anniversario das almas"; "fazer-se representar a Irmandade com as respectivas insígnias no enterro dos irmãos"; e "alumiar o Santissimo e dar cêra para o altar de Nossa Senhora do Rosario e do Senhor".

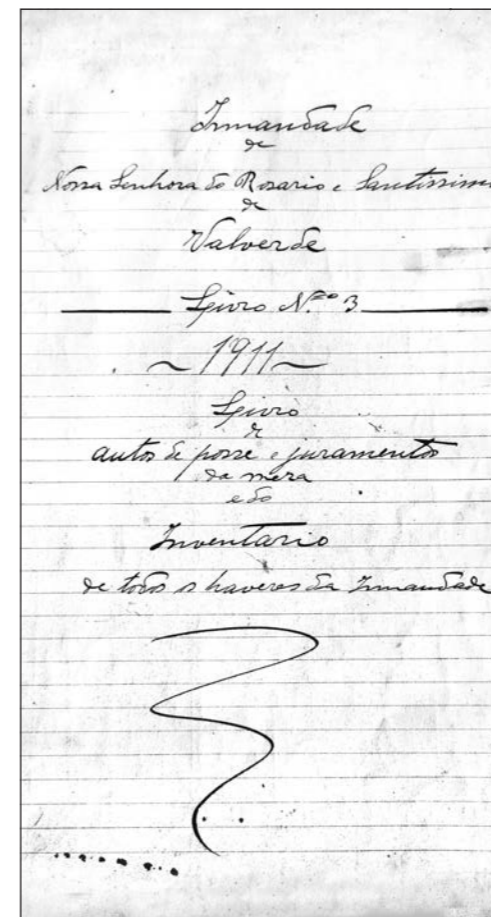
A 1 de setembro de 1911 é aberto o livro n.º 3 "para n'lle se lavrarem os autos de posse, juramento da mesa gerente da Irmandade de N. Senhora do Rosário e Santissimo e bem assim o inventário de todos os haveres da Irmandade". Nesse mesmo ano, mas no dia "doze do mez de Novembro do anno de mil novecentos e onze" toma posse a nova mesa. O Juiz passou a ser Estanislau Clemente, substituindo José dos Santos Ramalho, Joaquim Caetano Tomé passou a ser o Tesoureiro e Manuel Caetano o secretário.

Evidenciase a curiosidade de que constam do inventário opas brancas (oito) e verdes (seis). Contemporaneamente, as primeiras atribuídas à Associação do Sagrado Coração e a quem transporta as suas insígnias nos cortejos fúnebres. As segundas não chegaram aos nossos dias, não havendo qualquer opa desta cor e fazendo-se a Irmandade representar pelas opas pretas. Destaque também para os vários títulos de divida; duas bandeiras das almas pintadas a óleo (só a atrás mencionada chegou ao presente) e uma do Sagrado Coração de Jesus.

À época, para se ser irmão, além de professar a religião católica, também o candidato teria de "ter boa conducta moral, civil e religiosa". A entrada teria de ser aprovada em sessão ordinária da mesa através de escrutínio secreto. Caso fosse menor tinha de ter autorização escrita do pai ou tutor, se fosse mulher casada tinha de ter a mesma autorização do marido. Depois disto e de pagar a joia, passava à condição de irmão quando prestasse "juramento nas mãos do Juiz de servir com selo a Irmandade".

Não será espanto a obrigação de autorizações para menores e mulheres, já que a Assembleia geral era apenas constituída pelos "irmãos do sexo masculino maiores ou legalmente emancipados".

Dentro dos deveres a que os irmãos se obrigavam, havia coima para os que não cumprissem os de "assistir ao anniversario annual pela alma dos irmãos ou dar 20 reis de esmola aos pobres da Irmandade" e "rezar um terço do Rosario por alma de cada irmão que falecer". A mesma era de "ouvir uma missa por alma do irmão falecido ou lançar 10 reis de esmola na caixa dos pobres da Irmandade".



Também havia sanção para os que não exercessem os cargos para os quais fossem eleitos. Tinham de pagar dois mil reis e não podiam ser eleitos durante cinco anos ou se provassem estar absolutamente impedidos não pagavam a multa. Os que não pagassem a "multa" não tinham "direito a beneficio algum" enquanto não o fizessem, salvo se provassem a sua pobreza. Apenas os que eram eleitos consecutivamente podiam rejeitar o exercício de funções.

Os que viviam "fora do limite d' esta freguesia", estavam livres de qualquer obrigação, assim como estavam impossibilitados de serem eleitos para os cargos da mesa.

No campo dos direitos dos irmãos destacam-se: a ajuda nas "enfermidades, quando extremamente pobre"; "a ser levado o seu cadáver à sepultura com acompanhamento da Irmandade, que levará arvoradas a bandeira e a Crus; a serem rezadas "4 missas por sua alma, que será celebradas no prazo de um anno" e "lida a

[Fig.05] Livro n.º 3 – auto de posse, juramento e inventário – de 1911 (esquerda).

[Fig.06] Antiga bandeira da Associação do Sagrado Coração de Jesus (direita).

declaração da sua celebração no dia do aniversário”. Os filhos dos irmãos também tinham direito a acompanhamento à sepultura.

Em termos celebrativos, estes estatutos mantinham a celebração de missa todos os sábados, “pela alma dos irmãos defuntos e pelas necessidades espirituais dos irmãos vivos”, assim celebração anual na Quaresma com “offício de defuntos em missa solenne e sermão em suffragio das almas dos irmãos falecidos”. Além das já mencionadas quatro missas pelos irmãos falecidos, previa “o compasso pelas almas do purgatório nos 2.º e 4.º domingos do mês”. Previa-se ainda que, se houve disponibilidade financeira, celebrar-se “uma solenne festividade em honra do orago da freguesia S. Miguel”, assim como fazer-se “no mês das lamas e o mês de Maria com a decência e esplendor possível, a adoração do Santíssimo Sacramento; procissão de Nossa Senhora nos primeiros domingos do mês”, o já referido compasso (“procissão funebre”) e nos terceiros domingos do mês a procissão do Santíssimo.

Nas atas seguintes destacam-se as mudanças de mesa, mesários e mordomos da Irmandade.

Em abril de 1913, os “eleitos pela assembleia dos irmãos da Irmandade de N. Senhora do Rosário e Santíssimo” foram os seguintes: Juiz – Jerónimo Ferreira, Tesoureiro – António Luiz e Secretário – Eurico José de Castro. Os mordomos passarão a ser Paulo Damião, Joaquim Abrantes Salvado, José Maria Rollo e José da Crus.

Para o biénio de 1915-1917 foi eleito Juiz – Joaquim Fernandes de Brito, Tesoureiro – João Pires das Neves e Secretário – António Caetano Roque. Nesta eleição surge a figura dos mesários, que foram João das Neves, José Abrantes Santa, José Lopes Almeida, Norberto Ramalho e os mordomos foram Albino Clemente Roque, António Albino Graça, António dos Reis e António Alves Graça.

Em 1918 surge como Juiz Francisco Afonso, Tesoureiro António Abrantes e Secretário José Vas.

No ano de 1920 António d’ Oliveira passa a ser Juiz, Christovão Tavares o Tesoureiro e Francisco Roque Barata o Secretário.

Cinco anos depois, são eleitos “Jose Antonio de Brito, Juiz; Joaquim Abrantes Salvado, Tesoureiro; Manuel Alves Almeida, Secretário e os mordomos: Antonio Oliveira Manique, Joaquim Roque, Jose Pires Junior, Jose Rondão Baptista”.

Do arquivo da Irmandade faz ainda parte um livro, aberto a 25 de outubro de 1909, que serviu para “se inscreverem todos os chefes de família da freguesia de Vallverde, que devem as quartas do Carvalhal para a confraria do SS Sacramento d’ esta freguesia de Vallverde” e que a partir de 1925, depois da divisão das glebas do Carvalhal, passou a ter o rol dos irmãos da “Confraria de Nossa Senhora do Rosário de Valverde”.

Em outubro de 1939 é aberto outro livro onde constam o rol dos irmãos a partir de 1940. À época era Juiz Albino Roque, Secretário Manuel Alves e Tesoureiro José Vaz de Almeida. Os mordomos eram Joaquim Rondão Batista, José Abrantes Salvado, Joaquim de Oliveira Salvado e António Lourenço Rodrigues.

De três de janeiro de 1960 existe uma ata de reunião de Assembleia Geral, que aconteceu na sacristia nova da Igreja Paroquial. Nesta reunião foi eleita nova mesa e deliberadas várias resoluções como: “restaurar os costumes antigos do Compasso das Almas no segundo Domingo de cada mês, e da procissão dos Santíssimo no terceiro Domingo de cada mês” e “mandar celebrar no 2.º sábado de cada mês, ou no dia livre imediato, a Santa Missa, se possível no Altar de Nossa Senhora do Rosário, pelos irmãos falecidos e por intenção de todos os irmãos vivos”. Sendo pároco o Pe. António Paulo Frade, foi eleita a seguinte mesa: Juiz – António José Baptista; Tesoureiro – José Ramos de Almeida das Neves; Secretário José Francisco das Neves; 1.º mordomo – Tomás Alves Arraiano; 2.º mordomo – José Avelino; 3.º mordomo – António da Silvas Agapito; 4.º mordomo – João Salvado.

Estas deliberações levam-nos a pensar se a necessidade de recuperar costumes antigos significaria que se vivenciava um período de menor atividade, preocupação ou desinteresse por parte dos irmãos, até porque também se verifica um intervalo de duas décadas sem registos.

Em 1965 é nomeada nova Mesa, sendo assim constituída: Juiz – José Francisco das Neves, Secretário – Armindo José d’ Almeida, Tesoureiro – Joaquim Candeias; Mordomos – José d’ Amoreira, António Afonso de Carvalho, Francisco Manique Antunes e Francisco Justiça Garcia.

No ano de 1978 a Mesa conhece nova composição: Juiz – Joaquim Abrantes de Amoreira, Secretário – José Ramos de Almeida Alves, Tesoureiro – José Maria Ramos de Almeida Freire; Mordomos – António de Carvalho Afonso e Joaquim Tomé das Neves.

Nova alteração houve, em 1989, por falecimento do Tesoureiro, que foi substituído por José João Salvado Vaz e do Juiz, que foi substituído por Firmino Tavares.

Em 2023, após vários anos de vazio diretivo, com atividades sem coordenação e consequente fim de atividades, depois de várias diligências por parte da Fábrica da Igreja foi possível a nomeação de uma nova Mesa que retomou a atividade da Irmandade com o principal objetivo de angariar irmãos e retomar as seculares atividades.

Chegados aqui percebemos a alternância que foi havendo, ao longo dos tempos, entre Confraria, Irmandade e outras vezes apenas a referência de Mordomia. Mais interessante será perceber que à inicialmente Confraria de Nossa Senhora do Rosário foi-se juntado, desde cedo, a terminologia de Almas, como se viu no documento da Junta da Paróquia de final do Séc. XIX.

A referência às almas foi aparecendo pontualmente na documentação existente, nunca se desvanecendo a patrona. Mas, se atentarmos, no primeiro inventário é feita referência às bandeiras como sendo das almas, embora a que existe na igreja paroquial tenha num dos lados desenhado referência a Nossa Senhora do Rosário e a São Domingos e do outro o patrono, São Miguel.

Hoje, localmente, a Irmandade apenas é conhecida como a Irmandade das Almas e, pela esmagadora maioria das pessoas, é desconhecida a originalidade da proteção mariana. Alguns, muito poucos, dizem que “pagam para a Irmandade de Nossa Senhora”.

Presume-se que aquilo que, muitas vezes, se trata de ser quase que um culto da morte, onde parece ser esquecida ou secundarizada a esperança na Ressurreição, que se materializa na preocupação com as almas dos que já partiram, no cuidado com a despedida do ente querido, na preservação da memória, tenha levado a sobreposição das Almas à Nossa Senhora do Rosário. Mais se adensa a partir do momento em que a Irmandade perde importância no apoio aos mais fragilizados, passando depois a não ter qualquer papel no campo caridade, quando o Estado assegura e estrutura grande parte do setor social. Assim, a sua ação resume-se no acompanhamento (nos funerais, com as insígnias da Irmandade) dos irmãos falecidos e a mandar celebrar as Missas previstas nas determinações estatutárias.

Por fim, parece-nos que o papel da Irmandade, no seio da Paróquia, não esteja esgotado nas ações atrás referidas. Seria atualizar a ação da aos dias de hoje, acrescentar à atividade o acompanhamento das famílias enlutadas e recuperar celebrações que a Nossa Senhora digam respeito. Desta forma não perderia a organização a vertente das “almas”, mas recuperaria outra parte da sua origem que é o culto e proteção mariana e, com isto, não se banalizava e menorizava a sua ação nas duas únicas atividades que atualmente desenvolve.

BIBLIOGRAFIA

Pinto, S. (2014). Irmandades. *Dicionário de História da I República e republicanismo*, pp. 509-512.

El rito de sanación de los herniados. Una aproximación a la raya central ibérica.

José Ignacio Martín Benito

INTRODUCCIÓN

En varias localidades de la sociedad tradicional del medio rural se han conservado ritos y ceremonias de honda raigambre popular, cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad.

Es el caso del rito de sanación de la hernia infantil, una práctica curativa con componentes mágicos. Se trata, en rigor, de un ritual de paso, que entronca con la creencia del poder regenerador de la vegetación.

Este ritual, que ha llegado a perdurar hasta la segunda mitad del siglo XX y se mantiene todavía en la actualidad – recuperado en algunas poblaciones españolas e italianas⁰¹ –, logró sobrevivir a pesar de la persecución de la Iglesia cristiana. De él existen múltiples testimonios en Europa, en general, y en la Península Ibérica, en particular.

En el presente trabajo nos proponemos realizar una aproximación a su pervivencia a lo largo del siglo XX en la Raya hispano-portuguesa, con especial atención a la provincia de Salamanca, pero haciendo también referencias a las regiones fronterizas de la Extremadura española y de Portugal (Minho, Trás-os-Montes y Beira).

El ritual se llevaba a cabo, especialmente, la noche de San Juan, antes de la salida del sol y en él intervenían directamente varias personas, como celebrantes, que se llamaban o adoptaban los nombres de Juan y María o Juan y Pedro, en referencias a personajes a san Juan Bautista, la Virgen María o san Pedro. Estos oficiantes dirigían el ritual y proferían ensalmos y oraciones, de todo lo cual se infiere que se trata de un rito de origen pagano, cristianizado.

[01] Caso de Lobera de Onsella (Zaragoza) y Manacor (Baleares), o en la San Giovanni dell'acqua (Subiaco, Italia). Para Lobera de Onsella véase *El rito del herniado*, <https://www.loberadeonsella.com/ritos-y-tradiciones/el-rito-del-herniado>; para Manacor, "Es vimer, un any més, protagonista Sortida de sol a s'Hort Des Correu", *Manacor comarcal*, 2 de Julio de 1988 – Número 396 –, p. 27 y *Otra tradición que se pierde, adios al "vimer de s'Hort des Correu" de Manacor*, <https://www.fibwidiario.com/articulo/part-forana/otra-tradicion-que-se-pierde-adios-al-vimer-de-short-des-correu-de-manacor/20190624091705228583.html>; para el caso italiano véase BONIFAZIO, Giuseppe: "La terapia sacrale dell'ernia nel cerimoniale di magia arborea a San Giovanni dell'acqua", <https://www.aequa.org/v1/index.php/la-terapia-sacrale-dellernia-nel-cerimoniale-di-magia-arborea-a-san-giovanni-dellacqua/>

DESCRIPCIÓN DEL RITUAL

Aún existiendo múltiples variantes en los distintos territorios peninsulares, el rito consistía básicamente en lo siguiente: la noche de San Juan los niños quebrados, rotos o lisiados, esto es que padecían de una hernia, generalmente umbilical, eran pasados antes de la salida del sol por la abertura resultante de rajar y abrir verticalmente la rama verde de un árbol, pero dejando unido el extremo superior, de forma que al separar las dos mitades lateralmente se generaba una horquilla u óvalo. Los pasantes u oficiantes eran un hombre y una mujer, que respondían a los nombres de Juan y María o dos hombres, Juan y Pedro, estos se colocaban uno a cada extremo del arco resultante. Pasaban desnudo al niño tres veces, de un lado al otro (Fig. 1), mientras proferían rezos o ensalmos como el siguiente:

Ahí va, María, un niño quebrado,
pásalo para este lado.
Tómalo, Juan, un niño quebrado,
pásalo para este lado.
(Topas, Salamanca)⁰²

o bien:

Este niño te doy, María.
Tráelo acá, Juan.
Roto te lo doy,
sano me lo has de dar
con palabras del santo Juan.
(Navasfrías, Salamanca)⁰³.

A continuación volvían a unir la rama untándola con barro y la ligaban o ataban con la corteza de otra rama o, incluso, con la venda del niño, con la creencia de que si pasado un tiempo el injerto agarraba, o, lo que es lo mismo, la rama volvía a soldar y reverdecía, sanaba la hernia de la criatura. Si no agarraba, el niño no se curaba. A esta práctica ya se refería el sínodo de Burgo de Osma de 1647: ... y luego atan el árbol, con varro, y una venda, y si dicho árbol liga, y se vuelve a unir, dicen, que sana el niño, y si no, que no sana⁰⁴.

[02] MATA PÉREZ, Luis Miguel, SÁNCHEZ MORÁN, Lucía (dirs): *Topas. La historia viva, que nos rodea. Recuperación etnográfica*. Salamanca 2009, p. 73.

[03] Testimonio de Juan Moreno (nacido el 14 de febrero de 1930) a Fran Morales Paíno.

Juan Moreno tiene actualmente cuenta con 95 años y participó al menos en 2 ocasiones en esta ceremonia en la década de 1940 para tratar de curar las hernias de los niños.

[04] *Synodo diocesano que su señoría ilustrísima el señor don Antonio de Valdes, obispo de Osma, del Consejo de Su*

Magstad, celebro en su Santa Iglesia Cathedral, en doze, trece y catorce del mes de mayo, año de 1647. Impreso en Valladolid por Bartolomé de Portoles, 1647, fol. 10r y v.



El rito se conocía en la provincia de Salamanca como el pasao, en general, y *pasar por la mimbre o pasar por la barda*, dependiendo de la zona fitoclimática donde se ubicara la localidad.

Si bien fue el mimbrero (*Salix fragilis*) una de las especies vegetales más utilizadas, quizás por su flexibilidad, se utilizaron también otros árboles o arbustos, como el vástago del guindo, la barda de un roble, de negrillo, de saúco, de olivo, de álamo o chopo.

EL PODER DE LA VEGETACIÓN

Se trata, en puridad, de un rito de paso, ligado a un remoto culto al árbol, en el sentido del poder regenerativo que tiene la vegetación⁰⁵. El paso del niño *quebrao* o *roto* por la hendidura ovalada abierta en el árbol es como entrar o retornar a una dimensión previa al nacimiento de la criatura, incluso al útero materno. La vuelta del niño debería quizás interpretarse como un nuevo parto, como un nuevo nacimiento, con la esperanza de que la naturaleza, a través del espíritu del árbol, lo retorne renacido, regenerado y, por tanto, sano.

[Fig.01] Lobera de Onsella (Zaragoza). Fotografía de 1926, publicada por Ramón Violant i Simorra en *El Pirineo Español*, 1949.

[05] ELIADE, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid, 1981, pp. 276-282 y 312-313 y FRAZER, James George: op. cit., pp. 142-171.

Ahí aquí, indubitadamente, una relación de magia simpática entre el enfermo y el árbol, entre el ser humano y la vegetación, en la creencia de que de la misma manera que se va regenerando paulatinamente el árbol herido por la hendidura en él abierta, así va sanando la herida (hernia) del doliente.

Este aspecto general del poder curativo de la naturaleza se refuerza en ocasiones con frotar o envolver al niño desnudo por la hierba que hay en el entorno del árbol. Así se hacía en Topas (Salamanca)⁰⁶. Y todo esto se hacía mediando palabras o ensalmos, que pretendían influir en las fuerzas naturales o sobrenaturales para que devolvieran sano al enfermo.

LOS ORÍGENES DEL RITO

Este rito sanatorio, aún cristianizado, está impregnado de magia y hunde sus raíces en la Antigüedad. Una de las descripción más aproximada, desprovista de los elementos cristianos posteriores de los que se fue dotando a partir de la Edad Media, es la del médico galorromano Marcelo Empírico o de Burdeos (siglos IV-V d. C.). En su obra *De medicamentis* recoge:

Si un niño pequeño tiene una hernia, parte un cerezo joven por la mitad, para que quede adherido al suelo con sus raíces, de modo que el niño pueda pasar por el hueco y luego vuelve a unir las partes del árbol untándolas con estiércol de vaca y otros ungüentos, para que las partes que se han partido se puedan unir más fácilmente. Cuanto antes crezca el árbol y cicatrice, antes se cura la hernia del niño⁰⁷.

Incluso, la práctica curativa de la vegetación descrita por el galeno de Teodosio el Grande es fruto de una tradición o encantamiento mágico recogido en época republicana (siglo II. a. C.) por Catón, *el Viejo*, en su obra *De agri cultura*:

Si hay una luxación, se curará con este encantamiento: toma una caña verde de cuatro o cinco pies de longitud, rájala en dos por la mitad y que dos hombres la tengan contra su muslo; comienza la encantación hasta que se junten las dos mitades. Blande un hierro por encima. Cuando se hayan juntado y se hayan puesto en contacto una con otra, coge la caña con la mano y córtala por la extremidad de la derecha y de la izquierda; ácala a la dislocación o a la fractura; se curará. Sigue, sin embargo, haciendo encantaciones todos los días⁰⁸.

La recomendación de Catón ha pervivido hasta el siglo XX. En San Esteban de la Sierra (Salamanca), si a un niño se rompía *un brazo o algo, rasgaban una rama gorda de un guindo y la volvían a atar y, según se curaba el árbol, así se curaba el niño. Esto se hacía antes de salir el sol.*⁰⁹

No obstante, el rito mágico de paso bajo un arco vegetal parece que tiene orígenes indoeuropeos mucho más antiguos. En un texto hitita, datado entre el 1800-1200 a. C., se describe como una hechicera en un lugar rural de la costa occidental de Asia Menor, al oeste de Cilicia, hace pasar a un hombre bajo una puerta o arco de cañas para quitarle la feminidad y darle la virilidad¹⁰.

De la Edad Media tenemos otras descripciones como la que se incluye en los *Additamenta* a la obra de Teodoro Prisciano¹¹.

Así mismo debes buscar una rama nueva de cualquier árbol, partirla y pasar al niño herniado por la hendidura. Luego, volverás a recomponer y atar la rama, y cuando la rama comience a recuperarse, el niño se curará¹².

En el siglo XIII el rito se mantenía en el interior de Francia en su forma pagana, sin cristianizar, conforme a la actuación llevada a cabo por el dominico Étienne de Bourbon, en la aldea de Villars-les-Dombes, cerca de Lyon, contra el santuario de san Guinefort¹³ donde acudían los enfermos con la esperanza de su curación. El fraile describe cómo en un bosque cercano al santuario tenía lugar la siguiente ceremonia:

las mujeres que tenían niños enfermos o dolidos, los llevaban al lugar, y en un cierto castro, a una legua de aquel lugar cercano, recibían a una anciana que les enseñaba el rito de hacer ofrendas e invocar a los demonios, y los conducía al lugar. Cuando llegó a él, le ofrecieron sal y algunas otras cosas, y colgaron los harapos del niño de los arbustos circundantes, y hendían un clavo en los árboles que habían crecido en el lugar, e introdujeron al niño desnudo por el agujero que había entre los dos troncos de los dos árboles, con la madre de pie a un lado y la anciana que estaba al otro lado sosteniendo al niño y arrojándolo nueve veces, con la invocación de los demonios, conjuraron a los faunos que estaban en el bosque de Rimite para que tomaran al niño, que decían que era suyo, enfermizo y débil, y trajeran de vuelta al suyo, a quien habían traído consigo, gordo y robusto, vivo y saludable¹⁴.

[06] Caso de Topas (Salamanca), MATA PÉREZ, Luis Miguel, SÁNCHEZ MORÁN, Lucía (dirs): *Topas. La historia viva, que nos rodea. Recuperación etnográfica*. Salamanca 2009, p. 73. Sobre el poder de la hierba que cura todas enfermedades, recuerda Mircea ELIADE la costumbre (conocida desde la antigüedad y

conservada todavía hoy en los medios populares) de envolver y frotar al niño en cuanto nace con hierbas, ramas verdes o paja (pp. 312-313).
[07] Traducción del texto latino reproducido en MARCELLI: *De medicamentis liber*, XXXIII, 25. Edidit Georgius Helmreich. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1889, p. 343.].

[08] CATÓN, Marco Porcio: *De agri cultura*, cap. CLXVIII, edición de Amelia Castresana-Ed. Tecnos, Madrid, 2009, pp. 194-195.

[09] BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias...*, op. cit, p. 80.
[10] Citado por DI NOLA, Alfonso M.: *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del sud Boringheri*. Torino, 1983. Ed. Boringhieri, p. 37.
[11] Médico africano de los siglos IV-V, discípulo de Vindiciano, autor de la obra *Rerum Medicarum libere quatuor*, CONDE SALAZAR, Matilde: "Nuevas incursiones en el vocabulario de Teodoro Prisciano. Formas verbales técnicas

y tardías". *Emerita, revista de lingüística y filología clásica*, vol. 66, núm. 2, 1998, pp. 321-337. La adición debió elaborarse en algún momento entre el siglo V y el XII, pues este Pseudo-Teodoro procede del Códice 1343 de Bruselas, fechado en el siglo XII.
[12] El texto latino en THEODORI PRISCIANI: *Euporiston. Libri III, cum physicorum fragmento et additamentis pseudo-theodoreis*, editi a Valentino Rose, accedunt Vindiciani Afri quae feruntur reliquiae. Lipsiae in aedibus B.B. Teubneri, 1894, p. 286.

[13] SCHMITT, Jean-Claude: *La herejía del santo lebré. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*. Muchnik Editores. Barcelona, 1984.
[14] *Anecdotes historiques. Légendes et apoloques tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII siècle*, publiés pour la Société de l'Histoire de France, para A. Lecoy de la Marche. Paris 1877pp. 326-327.

El rito sanatorio de la hernia debía estar muy arraigado en la Baja Edad Media. Bernardino de Siena (1380-1444), en su *Quadragesimale de christiana religione*, escrita entre 1433 y 1436, condena a aquellos que

para obtener la curación de ciertas dolencias de los niños, les hacen pasar por las raíces huecas de los robles, o de las ramificaciones o por un agujero recientemente hecho en ellas¹⁵.

En la Península Ibérica el rito ya se practicaba al menos desde el siglo XIV, según refiere Pedro Gómez Barroso, arzobispo de Sevilla en su *Declaración de los mandamientos de Dios*. Al ocuparse del primero de los mandamientos, el prelado señala la práctica de *pasar al potroso o potrosa por el quejigo o bimbre o çarça fendidos*¹⁶.

LA CRISTIANIZACIÓN DEL RITUAL

Ignoramos en qué momento se fueron introduciendo en el rito de sanación de la hernia elementos de la religión cristiana, que afectaron no a lo esencial – esto es a la magia relacionada con el poder curativo o regenerador de la vegetación –, pero sí a aspectos concretos del ritual, como al nombre de los celebrantes, a los ensalmos pronunciados o, incluso, al día señalado o apropiado para realizar el rito. En relación con esto último las fuentes antiguas y medievales no informan de un día o días determinados para realizar la ceremonia. Sin embargo, en España y Portugal el rito terminó por asociarse, mayoritariamente, al 24 de junio, fecha del solsticio de verano, cuando la Iglesia cristiana celebra la festividad de la Natividad de San Juan Bautista y cuya noche, como es sabido está asociada a la celebración de muchos ritos y tradiciones¹⁷. En Italia, además de la noche de San Juan, la cura sacral de la hernia mediante la *passata dei bambini erniosi*, está atestiguada el día de la Anunciación (25 de marzo), la Invención de la Cruz (3 de mayo) y el día de la Ascensión, entre otras festividades¹⁸.

En España tenemos noticia de que el rito se celebraba la Noche de San Juan al menos desde el siglo XVI, según refiere el sínodo de Burgo de Osma de 1584:

Reprobamos el pasar por alamos, ciruelos, ni otro árbol, la noche de San Ioan, o otra qualquiera: y para esto mandamos so pena de excomunion y de seys reales de pena, que nadie se junte en

el valle de Covos tierra de Aza, ni en otra parte deste nuestro obispado a hazer las otras supersticiones y hechizerias¹⁹.

El sincretismo religioso afectó a los principales participantes en el ritual, que adoptaron nombres de figuras relevantes del cristianismo, como María (la Virgen), Juan (el Bautista) o Pedro (apóstol), confiando en que con esta *suplantación* podían invocar la curación del hernioso. A ellos se dirigían las oraciones o letanías:

(María) — ¿Qué me das, Juan?

(Juan) — Un niño quebrado.

(María) — ¿Quién lo sanará?

(María y Juan) — La Virgen María y San Juan²⁰.

Los oficiantes, reencarnados al menos onomásticamente en la Virgen y San Juan, esperaban así la curación, llegando a invocar también a la Trinidad:

—Toma allá, María.

— ¿Qué me entregas, Juan?

— Un niño quebrado.

— ¿Quién lo sanará?

— La Virgen María

y el Señor San Juan.

Y las tres personas

de la Santísima Trinidad²¹.

y también:

en el nombre de la Santísima Trinidad, yo te curo y Dios te sane²².

Seguramente estos ensalmos cristianos, sustituyeron a los ensalmos paganos, como los que todavía se dirigían en el siglo XIII a los *faunos* de la selva de Rimite para que acogieran al *niño enfermo y debilitado* y lo *retornaran gordo y lustroso, sano y salvo*, según refiere Etiénne de Bourbon.

[15] ZACHARIAE, Theodor: "Abergläubische Meinungen und Gebräuche des Mittelalters in den Predigten Bernardinus von Siena", en *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, vol. 22, núm. 2, 1912, p. 131.

[16] Manuscrito de la Real Biblioteca del monasterio de El Escorial, RBME a-IV-11 (1^o). *Potroso* es el enfermo de potra. Nebrija define *potroso* y *potrosa* como *hernioso* y *herniosa*, ligándolo al latín *ramicosus*; *potra* de *vinças*

rompidas es hernia, herniae, en latín, mientras que *potra* de *venas torcidas* la emparenta con el vocablo latino *ramex*, *Diccionario de romance en latín*, Sevilla, 1610, fol. 57r. Por su parte, Sebastián de Covarrubias define *potra* como *quasi pútrida, cierta enfermedad que se cria en los testículos, y en la bolsa dellos. Cerca de los Medicos tiene diferentes nombres, por la diversidad de especies desta enfermedad, como es Hernia, y Cirro, Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, 1611, fol. 594r.

[17] CARO BAROJA, Julio: *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Barcelona, 1992. Círculo de Lectores.

[18] DI NOLA, Alfonso M: *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del Sud*. Editore Boringhieri, 1983, p. 52.

[19] *Constituciones sinodales del obispado de Osma, hechas y ordenadas por el reverendísimo señor don Sebastian Perez, obispo del dicho obispado, del Consejo de su Magestad. Recebidas y consentidas en la Synodo que celebrou en la cathedral, desde tres de iulio, de mil y quinientos y ochenta y quatro, hasta quise del dicho mes y año. Impresas en su villa del Burgo, año de MDLXXVI*, (fol. 277).

[20] Así se hacía en Valdelosa (Salamanca), BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1985, p. 80.

[21] Caso de Maguilla (Badajoz), DOMÍNGUEZ, José María: "La medicina popular en Extremadura: La curación de la hernia (peculiaridades y particularidades)". *Revista de Folklore*, núm. 1119, 1990, pp. 148- 149.

[22] MORÁN, César: "Creencias sobre curaciones supersticiosas recogidas en la provincia de Salamanca". *Sociedad española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias*. Tomo VI, Madrid, 1927, Cuadernos 1^o y 2^o, pp. 241-242; reed. en *Obra etnográfica y otros escritos. I. Salamanca*. Salamanca, 1990, p. 153.

Otros signos cristianos estaban presentes en la ceremonia, pues los celebrantes solían santiguarse tanto al inicio como al final de los ensalmos, como refiere César Morán²³. El rito – ya cristianizado – fue descrito de manera explícita en el sínodo celebrado en la diócesis de Osma en 1647, prescribiendo la excomunión para sus participantes:

XIV. De los niños lisiados en la noche de S. Juan

Otrosi por quanto tenemos noticia, que en algunos lugares deste obispado, y en particular en tierra de las villas de Aranda, y Valle de Aza de algunos años a esta parte se ha introducido una diabólica superstición y es que la noche de San Juan y otras llevan los niños quebrados o lisiados al campo, y abiendo por medio un árbol, o otra planta, poniéndose de la una parte del un hombre, que se llame Juan, y de la otra otro que se llame Pedro, meten los niños por medio de dicho árbol, diciendo que traéis Pedro y responde el otro un niño quebrado, y recibiendo el niño, el que se llama Juan, le vuelve a entregar, diciendo, yo te lo vuelvo sano, en el Nombre del Padre, del hijo, y del Espíritu Santo, y de Juan bienaventurado, y luego atan el árbol, con varro, y una venda, y si dicho árbol liga, y se vuelve a unir, dicen, que sana el niño, y sino, que no sana, y deseando evitar esta superstición, y vana observancia avemos puesto algunos medios, y reconociendo, que no han sido tan eficaces, como conviene, y aunque también estaba prohibido por la Constitución del señor D. Sebastian Perez en el titulo 45.&36. Ordenamos y mandamos, que de aquí adelante ninguna persona haga lo susodicho so pena de descomunión mayor lata sententia, en que incurra, y de dos mil maravedis, aplicados para pobres a nuestra disposicion, en que desde luego les damos por condenados por cada vez que lo hizieren. Y encargamos y exortamos a los curas en cuyo distrito sucede lo susodicho, tengan particular cuydado de impedirlo, invocando si fuere necesario el auxilio del braço seglar para prenderlos, y darnos aviso de quien lo hiziere para que procedamos a la execucion de las dichas penas, y las demas que hallaremos por derecho²⁴.

No obstante, pese a la cristianización del ritual, la magia seguía siendo el núcleo esencial de la ceremonia, pues como se recordaba en Robleda (Salamanca):

Cuando se pegue
la rachadura
se une la quebradura²⁵.

[23] MORÁN, César: *op. cit.*, 1927, p. 241.
[24] *Synodo diocesano que su señoría ilustrísima el señor don Antonio de Valdes, obispo de Osma, del Consejo de Su Magestad, celebrou en su Santa Iglesia Cathedral, en doze, trece y catorce del mes de mayo, año de 1647*. Impreso en Valladolid por Bartolomé de Portoles, 1647, fol. 10r y v.

[25] CARRIL, Ángel: *Etnomedicina. Acerca de miento a la terapéutica popular*. Valladolid, 1991, p. 36.

REMINISCENCIAS DE UN CULTO AL ÁRBOL EN LA NOCHE DE SAN JUAN

En la practica totalidad de las poblaciones donde se ha constatado el ritual sanatorio de la hernia, este tenía lugar la Noche de San Juan, donde por otra parte, convergen otros muchas prácticas rituales ligadas a los elementos de la naturaleza: agua, fuego, tierra y viento. La sacralidad de la tierra viene proyectada por el manto de su fruto, la vegetación, esto es la hierba y los árboles²⁶.

La costumbre de plantar un árbol, tanto por mayo como por San Juan, no deja de ser una de las expresiones culturales ligados a los espacios naturales, sagrados, en el que los árboles eran moradas de espíritus o deidades. De su poder benéfico se ocupó Frazer, lo que explicaría el mantenimiento de determinadas costumbres populares, entre las que se encontraría la de cortar un árbol en el bosque, traerlo a la aldea e hincarlo erguido en la tierra, lo que se explicaría por traer a las casas las bendiciones del espíritu arbóreo²⁷, y lo mismo habría que interpretarse, por extensión, la costumbre de las enramadas.

La tradición de clavar el pino por San Juan es un costumbre bien documentada y mantenida en la comarca rayana de El Rebollar, al sur de Ciudad Rodrigo, caso del llamado *pino de la Capea*, en Robleda, que es colocado la víspera del santo y se mantiene hasta la festividad de Nuestra Señora de la Asunción, el 15 de agosto²⁸, o del izado de la *Viga*, en El Payo²⁹.

De igual forma, el poder benéfico del árbol actuaría sobre los niños quebrados o herniados que esa mágica noche fueran pasados por la hendidura de un árbol. La herida infringida al árbol se convertía a la vez en una puerta de acceso, de paso, de entrada o vuelta a otra dimensión temporal, previa al nacimiento, y en su retorno o devolución por la naturaleza operaría la magia efectuada por el espíritu del árbol, consistente en que, a medida que la herida se cerraba e iba consolidando, así ocurría también con la hernia de las criaturas que habían sido pasadas por la horquilla del árbol.

[26] Sobre las hierbas de San Juan véase CARO BAROJA, Julio: *La estación de Amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1992, pp. 247-279.

[27] FRAZER, James George: *op. cit.*, pp. 152-157.

[28] ALONSO PASCUAL, José: *Robleda. Crónica y descripción del lugar*. Salamanca, 2002, p. 320; y MARTÍN, Adrián: "Los quinto de Robleda izan un pino de 25 m. de altura en honor a San Juan", 28 de junio de 2025, <https://salamanca.es/noticia/2025-06-28-los-quintos-de-robleda-izan-un-pino-de-25m-de-altura-en-honor-a-san-juan-371747>.

[29] MARTÍN, Adrián: "El Payo iza su viga de 23 metros en honor a San Juan", 22 de junio de 2024, <https://salamancartvaldia.es/noticia/2024-06-22-izado-viga-el-payo-por-san-juan-349408>. Otras localidades rebollanas también izan su pino, aunque en festividades distintas. Los vecinos de Peñaparda lo hacen en honor de San Silverio (20 de junio): "El pino de los quintos ya luce en Peñaparda", 20 de junio de 2025. En <https://salamancartvaldia.es/noticia/2023-08-25-los-quintos-de-villasrubias-izan-el-pino-en-honor-a-san-ceferino-328895>.

Villasrubias lo hacen la víspera del día de San Ceferino (26 de agosto), patrón de la localidad, MARTÍN, Adrián: "Los quintos de Villasrubias izan el pino en honor de San Ceferino", 25 de agosto de 2023, <https://salamancartvaldia.es/noticia/2023-08-25-los-quintos-de-villasrubias-izan-el-pino-en-honor-a-san-ceferino-328895>.

LA IGLESIA CONTRA EL RITUAL

Desde la Edad Media la Iglesia cristiana trató de erradicar la costumbre de pasar a los niños enfermos por agujeros o aberturas para lograr su curación, al considerarla una práctica supersticiosa y mágica. Valga como ejemplo, la condena de Burcardo, obispo de Worms (965-1025) en su *Corrector sive Medicus*³⁰:

Fecisti quod quaedam mulieres facere solent. Illae dico quae habent vagientes infantes, effodiunt terram, et ex parte pertusant eam, per illud foramen pertrahunt infantem, et sic dicunt vagientis infantis cessare vagitum. Si fecisti, aut consensisti, quinque dies in pane et aqua poeniteas³¹.

El dominico Étienne de Burdeos, en su lucha contra las supersticiones³², ordenó destruir el bosque sagrado de Rimite (Francia), porque consideraba que el ritual que allí se celebraba era una superstición injuriosa a Dios, propio de la idolatría y obra del demonio, pues *las miserables mujeres... desprecian a las iglesias o a las reliquias de los santos, llevan a sus hijos a estos arbustos... para que se produzca la curación*³³. Él mismo describe el ritual en el que:

las mujeres que tenían niños enfermos o dolidos, los llevaban al lugar, y en un cierto castro, a una legua de aquel lugar cercano, recibían a una anciana que les enseñaba el rito de hacer ofrendas e invocar a los demonios, y los conducía al lugar. Cuando llegaban a él, ofrecían sal y algunas otras cosas, y colgaban los harapos del niño de los arbustos circundantes, y hendían un clavo en los árboles que habían crecido en el lugar, e introducían al niño desnudo por el agujero que había entre los dos troncos de los dos árboles, con la madre de pie a un lado y la anciana que estaba al otro lado sosteniendo al niño y arrojándolo nueve veces, con la invocación de los demonios, conjuraban a los faunos que estaban en el bosque de Rimite para que tomaran al niño, que decían que era suyo, enfermizo y débil, y trajeran de vuelta al suyo, a quien habían traído consigo, gordo y robusto, vivo y saludable.

[30] D. Burchardi wormaciensis ecclesiae episcopi ex Consiliis, & orthodoxorum[m] patru[m] Decretis, tum etiam diuersaru[m] nationum, Decretorum Libri XIX. Colonia ex officina Melchioris Novesiani, 1548. De Poenitentia Decret. Lib. XIX, fol. 200r.; *Corrector sive medicus* es el libro XIX de los XX Libri Decretorum, MIGNE, J. P.: *Patrologia Latina*, París, 1844-1855 y 1862-1865, vol. 140, cols. 537A-1058C. Vide LÓPEZ-MAYÁN NAVARRETE, Mercedes: "Aproximación histórica a un penitencial del final de la alta Edad Media: el *Corrector et Medicus* de Burcardo de

Worms". *Rudesindus* 5/2009, pp. 103-134; RAÑA DAFONTE, César: "Corrector et medicus: la ética altomedieval a la luz de los penitenciales". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), pp. 159-163. Vide, NEYRA Andrea Vanina: *El corrector sive medicus de Burchard de Worms: una visión acerca de las supersticiones en la Europa medieval*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

[31] [Traducción: "(Estás en pecado si) hiciste lo que algunas mujeres suelen hacer, que, cuando tienen hijos que lloran, cavan la tierra y hacen agujeros en ella, e insertan al niño

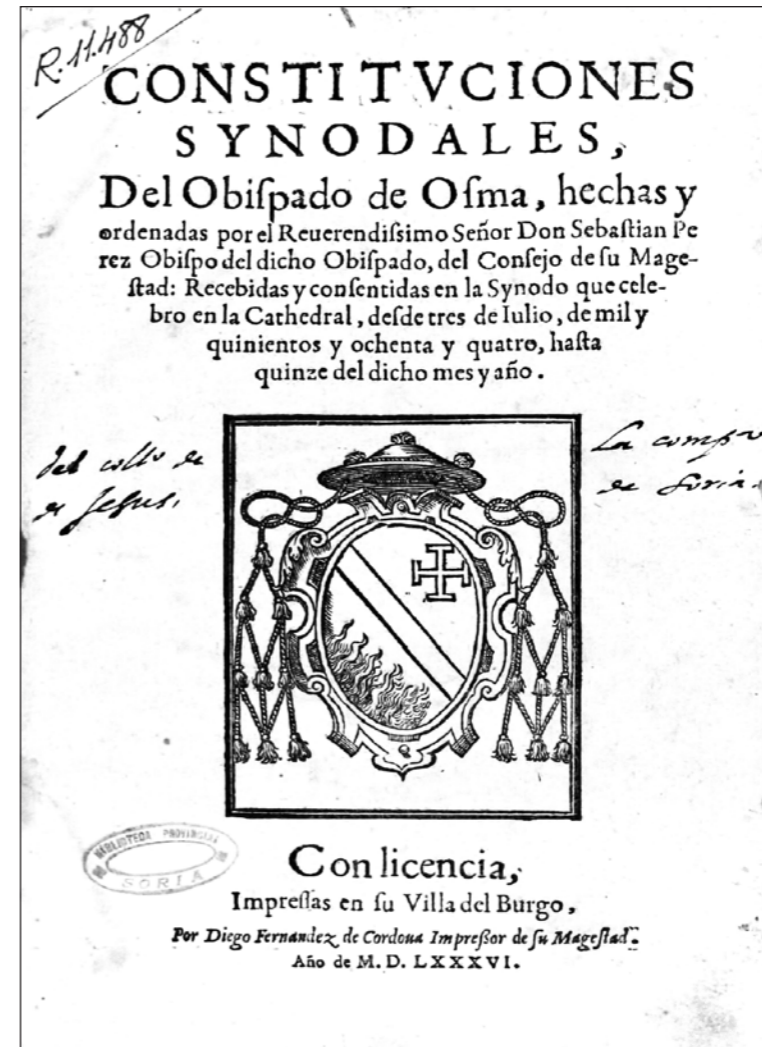
por el agujero y dicen que de esta manera el llanto cesa. Si lo hiciste o lo consentiste tendrás una penitencia de cinco días a pan y agua".]

[32] *Anecdotes historiques. Légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII siècle*, publiés pour la Société de l'Histoire de France, para A. Lecoy de la Marche. Paris 1877, pp. 326-327.

[33] SCHMITT, Jean-Claude: *op. cit.*, pp. 17-20.

En la península ibérica, el arzobispo de Sevilla, Pedro Gómez Barroso, que ocupó la sede entre 1380-1390³⁴, incluyó como contraria al primero de los mandamientos la práctica de pasar al potroso o potrosa por el quejigo o bimbire o çarça fendidos³⁵. Pedro de Covarrubias (1470-1530), dominico burgalés, señaló como pecado el hacer *cosa supersticiosa para sanar, la qual no tenia virtud natural para tal efecto ni consta a la yglesia que la tenga sobrenatural: como es medir la cinta, hender el mimbre, abrir el arbol...*³⁶.

Pero, sin duda, fueron los sínodos episcopales de los siglos XVI y XVII los que más arremetieron contra sortilegios, supersticiones, hechicerías y saludadores. El que se celebró en Burgo de Osma en 1584 incluyó una constitución en la que se reprobaba la costumbre de pasar por árboles la Noche de San Juan, condenándola con pena de excomunión y de seis reales de pena para las personas que lo hicieren³⁷ (Fig. 2.).



[Fig.02] Cubierta del sínodo de Burgo de Osma, 1584.

[34] Sobre la obra y figura de este prelado véase RUBIO ÁLVAREZ, Fernando: "Don Pedro Gómez Barroso, arzobispo de Sevilla, y su 'Catecismo' en romance castellano". *Archivo Hispalense, revista histórica, literaria y artística*. Sevilla, 2ª época, 1957, tomo XXVII, núm. 86, pp. 129-146.

[35] Manuscrito de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, RBME a-IV-11 (1º). *Potroso* es el enfermo de potra. Nebrija define *potroso* y *potrosa* como *hernioso* y *herniosa*, ligándolo al latín *ramicosus*; *potra* de *vinças rompidas* es *hernia*, *herniae*, en latín, mientras que *potra* de *venas torcidas* la emparenta con el vocablo latino *ramex*; *Diccionario de romance en latín*, Sevilla, 1610, fol. 57r.

[36] *Memorial de pecados* (1515). Manuscrito de la Biblioteca Nacional de España, 12r y vide también Olatz Etxeberria Mendizábal, *Magia contra la enfermedad. Médicos del alma y sanadores del cuerpo en la Corona de Castilla (1414-1545)*. Vitoria-Gasteiz, 2018. <https://rbme.patrimoniacionacional.es/s/rbme/item/13899>.

[37] *Constituciones sinodales del obispado de Osma, hechas y ordenadas por el reverendísimo señor don Sebastian Perez, obispo del dicho obispado, del Consejo de su Magestad. Recebidas y consentidas en la Synodo que celebró en la cathedral, desde tres de julio, de mil y quinientos y ochenta y quatro, hasta quinze del dicho mes y año*. Impresas en su villa del Burgo, año de MDLXXXVI, fol. 277.

La costumbre no debió erradicarse, a pesar de haberse empleado contra ella, porque el sínodo celebrado en 1647 la diócesis de Osma volvió a arremeter contra esta práctica, tachándola de diabólica superstición:

XIV. De los niños lisiados en la noche de S. Juan

Otrosi por quanto tenemos noticia, que en algunos lugares deste obispado, y en particular en tierra de las villas de Aranda, y Valle de Aza de algunos años a esta parte se ha introducido una diabólica superstición y es que la noche de San Juan y otras llevan los niños quebrados o lisiados al campo, y abriendo por medio un árbol, o otra planta, poniéndose de la una parte del un hombre, que se llame Juan, y de la otra otro que se llame Pedro, meten los niños por medio de dicho árbol, diciendo qué traéis Pedro y responde el otro un niño quebrado, y recibiendo el niño, el que se llama Juan, le vuelve a entregar, diciendo, yo te lo vuelvo sano, en el Nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo, y de Juan bienaventurado, y luego atan el árbol, con varro, y una venda, y si dicho árbol liga, y se vuelve a unir, dicen, que sana el niño, y si no, que no sana, y deseando evitar esta superstición, y vana observancia avemos puesto algunos medios, y reconociendo, que no han sido tan eficaces, como conviene, y aunque también estaba prohibido por la Constitución del señor D. Sebastián Pérez en el titulo 45.&.36. Ordenamos y mandamos, que de aquí adelante ninguna persona haga lo susodicho so pena de descomunión mayor lata sententia, en que incurra, y de dos mil maravedis, aplicados para pobres a nuestra disposicion, en que desde luego les damos por condenados por cada vez que lo hizieren. Y encargamos y exortamos a los curas en cuyo distrito sucede lo susodicho, tengan particular cuydado de impedirlo, invocando si fuere necesario el auxilio del braço seglar para prenderlos, y darnos aviso de quien lo hiziere para que procedamos a la execucion de las dichas penas, y las demás que hallaremos por derecho³⁸ (Fig. 3).

También el sínodo de Palencia de 1678 legisló sobre esta costumbre:

Otrosi, aviendosenos representado en esta Santa Synodo, que en muchos lugares de este nuestro obispado, las noches de San Juan Bautista, con indiscreta devoción, y vana observancia, se hazen muchas supersticiones, y una de ellas es, que abren los arboles, y llamando dos personas, que una se llame Pedro, y otra Juan, en su presencia pasan por el árbol los niños quebrados, creyendo, que con esta diligencia quedaran sanos, y si sucede assi por otros remedios naturales, lo atribuyen a esta diligencia, y no a sus causas legítimas, lo qual manifestamente es superticioso, y vana

[38] *Synodo dioecessano que su señoría ilustrísima el señor don Antonio de Valdes, obispo de Osma, del Consejo de Su Magestad, celebro en su Santa Iglesia Cathedral, en doze, trece y catorce del mes de mayo, año de 1647.* Impreso en Valladolid por Bartolomé de Portoles, 1647, fol. 10r y v.

[39] Título XIX de las *Constituciones añadidas a las Synodales del obispado de Palencia por el ilustrísimo y reverendísimo señor D. Fr. Juan del Molino Navarrete, obispo de dicho obispado, conde de Pernía, del Consejo de Su Magestad.* En Madrid: por Antonio González de Reyes, 1681, p. 73.



observancia. Y para evitar, y quitar este abuso tan mal introducido, mandamos a todos nuestros feligreses, hombres y mujeres, pena de excomunión mayor, el que de aquí adelante no usen de esta diligencia, y totalmente se abstengan de ella, porque si hasta aquí pudo escusar a algunos simples, y rudos la ignorancia, ya no podran tenerla para incurrir en pecado grave, y en la censura, que se les impone. Y encargamos a los curas se lo amonesten repetidas veces en las plegarias, especialmente en las dos fiestas inmediatas, y antecedentes a la festividad de el Santo³⁹.

[Fig.03] El ritual de la hernia, grabado de A. Wilkenhoffer, reproducido en *Mitología y supersticiones de Cantabria*, de G.A. García Lomas.

También la Inquisición, tanto en España como en América, procedió contra el rito sanatorio, al considerarlo una *diabólica superstición*. No obstante, de los casos conocidos, no parece que ello conllevara un severo castigo por parte de los inquisidores, más allá de la instrucción reprensión. Uno de los casos más conocidos fue el de los niños de Montoro (Córdoba)⁴⁰, en donde en 1755 el tribunal de la Inquisición cordobesa envió al Consejo de la Suprema una relación sumaria de lo que sucedía en esta villa la Noche de San Juan en la curación de los niños quebrados:

al mismo toque o poco después de las doce se juntan en una mimbrera tres Joanes y tres Marías, abren una bara larga de mimbre por medio quanto quepa por la hendedura una criatura, y tomando una de las Marías al niño desnudo, dice: Juan, responde este: - qué y entonces dice la misma: En el nombre del Señor San Juan, y de Jesus coronado, te entrego este niño quebrado, y me lo has de volver sano, y al decirlo, lo pasan por avertura de mano en mano, y se repiten esta ceremonia por tres veces. Luego atan el mimbre con una venda, y si a los nueve días, que vienen a reconocerlo, si allan que el mimbre ha hecho la unión, creen que ha sanado la criatura, y si no, que prosigue con su quebradura.

En julio de 1755 fueron examinados quince testigos, algunos participantes directamente en el ritual. La información obtenida es que todos los años se hacía, sin creer que hubiera cosa mala en ello. Los inquisidores entendieron que en *lo objetivo contenía hecho supersticioso de sortilegio mui usado entre gente vulgar, y sencilla*, pero no encontraron en ello malicia, por lo que los denunciados fueron escusados de castigos, eso sí, prohibiendo la práctica del paso por la mimbre.

EL RITUAL EN LA RAYA CENTRAL IBÉRICA: UNA APROXIMACIÓN

A pesar de los intentos de la Iglesia católica de erradicar la costumbre, esta se mantuvo en el tiempo y los testimonios comenzaron a multiplicarse y difundirse en los estudios y tratados etnográficos de los siglos XIX y XX. También en la literatura encontramos alguna referencia, como en el poema “Tangaraños”, del poeta gallego Manuel Curros Enríquez:

San Benito de Coba de Lobo
ten no cume un penedo furado
de tan rara virtude ortopédeca
que é o asombro do mundo cristiano.

Cando nace un miniño tolleito
seus parentes oférceno ó santo,
e mitido n-un queipo de vimio
alá o levan, a festa en cbegando.

[40] Archivo Histórico Nacional (AHN). Alegación fiscal del proceso de fe sobre lo que sucede en Montoro la noche de la víspera de san Juan, en la curación de los niños quebrados, 1755, Inquisición, leg. 3723, Exp. 76.

Y-aos dous lados da boca da pena,
que lle colle d’ un lado á outro lado,
din a nay y-a madrña do renco
pol-a gorxa de pedra pasándo-o:

Y-esto dito tres veces á reo,
sin refolgo tomar nin descanso,
o coitado do entangarañado
queda xa desentangarañado⁴¹.

– Ten conta, santiño,
do meu tangaraño:
doente ch’o deixo
devólveme sano.

De la práctica o ritual de la hernia existen testimonios en buena parte de Europa (Italia, España, Portugal, Francia, Inglaterra, Alemania, Escandinavia...)⁴². En la península ibérica cabe señalar, entre otros, los estudios generales de Caro Baroja⁴³ y Pedrosa⁴⁴, para España y de Claudio Basto para Portugal⁴⁵, además de una nutrida bibliografía más específica que se centra en lugares y en territorios más concretos⁴⁶.

Para la provincia de Salamanca pioneros fueron los trabajos de César Morán⁴⁷ y de Luis Cortés Vázquez, a los que hay sumar los de Ángel Carril⁴⁸ y Juan Francisco Blanco⁴⁹. Del rito en Extremadura (Cáceres y Badajoz) se ha ocupado, principalmente, José María Domínguez Moreno⁵⁰. En La Beira tenemos algunos testimonios recogidos por Jaime Lopes Días en Bemquerença y en Vale de Lobo (concelho de Penamacor)⁵¹, a los que hay que añadir el que nos ha transmitido Carlos Madaleno referente a Teixoso (Covilhã)⁵².

[41] Manuel Curros Enríquez, poeta y periodista gallego, nacido en Celanova (Orense) y fallecido en La Habana (Cuba) en 1908. El poema “Tangaraños” fue incluido en CARRÉ ALDAO, Enrique: *Literatura gallega, con extensos apéndices bibliográficos y una gran antología de 300 trabajos escogidos en prosa y verso de la mayor parte de los escritores regionales*. Segunda edición. Barcelona, 1911, pp. 357-358.

[42] Para Italia ver DI NOLA, Alfonso M.: *L’arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del sud Boringheri*. Torino, 1983, Ed. Boringhieri; para Francia, SÉBILLOT, Paul: *Les arbres et les plantes dans les traditions populaires*. Genève, mars 2004, pp. 98-102; para Alemania véase MANNHARDT, Wilhelm: *Wald-und Feldkulte*, Berlín 1875, cap. I, pp. 32 y ss; referencias a Escandinavia en ELIADE, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid, 1981, p. 313; y, por todos, FRAZER, James George: *La rama dorada*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1981, pp. 765-766.

[43] CARO BAROJA, Julio: *La estación de Amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Círculo de Lectores, 1992, pp. 293-294.

[44] PEDROSA, José Manuel: “Ritos y ensalmos de curación de la hernia infantil: tradición vasca, hispánica y universal”, en *Entre la magia y la religión. Oraciones, conjuros, ensalmos*, Oiartzun (Guipuzcoa), 2000.

[45] BASTO, Claudio: “Medicina popular: Quebradura”. *Terra portuguesa*, núms. 1-4 y 9, 1916.

[46] Caso, entre otros, de BARANDIARÁN, José Miguel: *Mitología Vasca*. Madrid: 1960, p. 40; DOMÍNGUEZ MORENO, José María: “La medicina popular en Extremadura. La curación de la hernia (peculiaridades y particularidades)”. *Revista de folklore*, núm. 119, 1990, pp. 147-180. Jesús: *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros*. Gobierno del Principado de Asturias, Gijón, 2016, pp. 424-425.

[47] MORÁN, César: “Creencias sobre curaciones supersticiosas recogidas en la provincia de Salamanca”. *Sociedad española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*. Actas y memorias. Tomo VI, Madrid, 1927, Cuadernos 1º y 2º, pp. 241-242; reed. en *Obra etnográfica y otros escritos. I. Salamanca*. Salamanca, 1990, p. 153; CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: “Medicina popular del Rebollar”, en *Homenaje a César Morán Bardón, Zephyrus IV*. Salamanca, 1953, pp. 51-52 y “Medicina popular riberana y dos

conjuros de San Martín de Castañeda”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo VIII, Madrid, 1952, cuaderno 3º, pp. 222.

[48] CARRIL, Ángel: *Etnomedicina. Acercamiento a la terapéutica popular*. Valladolid, 1991.

[49] BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1985, pp. 79-80.

[50] DOMÍNGUEZ, José María: “La medicina popular en Extremadura: La curación de la hernia (peculiaridades y particularidades)”. *Revista de Folklore*, núm. 1119, 1990, pp. 147-180.

[51] LOPES DÍAS, Jaime: *O concelho de Penamacor na etnografía da Beira de Jaime Lopes Días*. Coordinación de André Oliveirinha. Camara Municipal de Penamacor, 2022, pp. 38-39.

[52] Información de Carlos Madaleno (11-5-2025) “Quanto ao caso da cura de hénria, ocorreu em 1957, 58 na Quinta da Ponte de Terra, Teixoso, Covilhã. A criança, João Rosário, foi passado por um carvalho, através de outras duas crianças uma de nome Maria e outra João. O texto proferido: Toma lá Maria O que me dás João Um menino quebrado para que mo dês são.

Con todo, en Portugal, los estudios, particularmente los de Claudio Basto, se centraron más en las regiones de Minho, Trás-os-Montes, Ribatejo y Alemtejo que en La Beira.

En las distintas informaciones recogidas, tanto en los registros bibliográficos como de manera oral, en el rito sanatorio de la hernia en el territorio de estudio, convergen una serie de elementos más o menos comunes, aunque con variantes de unas partes a otras. Así, señalaremos y analizaremos estos elementos, que a grandes rasgos son:

- > El árbol
- > Los oficiantes y otros asistentes
- > El paso por la horquilla. Rezos.
- > Tierra y agua. La unión de la hendidura

EL ÁRBOL

En la Raya hispano-portuguesa parece que los árboles preferidos y más utilizados en la ceremonia ritual de la hernia fueron el mimbrero, el roble o carballo y el guindo, aunque no fueron los únicos.

El mimbrero (*Salix fragilis*) en la provincia de Salamanca se utilizó en Ciudad Rodrigo⁵³, La Encina⁵⁴, Sancti-Spiritus⁵⁵, Robleda⁵⁶, Peñaparda⁵⁷, Saucelle⁵⁸, La Mata de Ledesma⁵⁹, Valverdón⁶⁰, La Vega de Tirados⁶¹, San Pedro del Valle⁶²...

Una barda de roble joven o carballo se hendía en Negrilla de Palencia⁶³, Navasfrías⁶⁴ y El Payo⁶⁵ (Salamanca); en Aldehuela del Jerte (Cáceres)⁶⁶ y en Teixoso (Covilhã)...

La rama de guindo (*Prunus cerasus*) se rajaba en las poblaciones salmantinas de La Alberca⁶⁷, Garcibuey⁶⁸, San Martín del Castañar⁶⁹, San Miguel de Robledo⁷⁰, San Esteban de la Sierra⁷¹, Valdelosa...⁷², así como en varios pueblos de Las Hurdes cacereñas⁷³.

En otros pueblos salmantinos, como La Alberguería de Argañán, se usaba un olivo (*Olea europaea*)⁷⁴; en Villanueva del Conde un saúgo (*Sambucus nigra*)⁷⁵; un negrillo (*Ulmus minor*) en Topas⁷⁶; un álamo en Hinojosa de Duero⁷⁷.

En Tierra de Granadilla (Cáceres) el árbol usado era un galapero o peral silvestre (*Pyrus bourgaeana*), mientras que en Guijo de Galisteo la planta era una higuera bravía (*Ficus carica*) y un acebuche en Serradilla⁷⁸.

Para efectuar el rito de paso se aprovecharon también los huecos naturales de los árboles. En las poblaciones cacereñas de Aldeanueva de la Vera el de un guindo y en Torrejoncillo el de una encina próxima a la ermita de San Pedro⁷⁹. Parece que también en el santuario de Valdejimena los niños pasaban por la horca natural de la denominada *encina de Los Remedios*⁸⁰.

LOS OFICIANTES Y OTROS ASISTENTES

Echando la vista al panorama general de la península ibérica, los oficiantes o concelebrantes en el rito sanatorio de la hernia era una, dos o tres parejas. Respondían a los nombres de Juan y María o de Juan y Pedro, de lo que ya se trató (Fig. 4).

Generalmente estos eran los propios nombres de bautismo de los celebrantes, aunque en algunos lugares podían ser adoptados. Estos podían ser personas adultas, mozas o, incluso, niños. Respecto a la participación de estos últimos se explica porque en algunas partes los celebrantes debían ser muchachos y muchachas inocentes, esto es vírgenes⁸¹, caso de Fafe (Minho)⁸², Lavradio (Ribatejo) o Elvas. Así sucedía también en algunos lugares del área rayana, como en Quinta da Ponte de Terra, en Teixoso (Covilhã)⁸³ y en Bemquerença (Penamacor)⁸⁴. En parte sucedía también en Navasfrías (Salamanca), donde algunos de los tres Juanes y tres Marías que intervenían eran muchachos de poco más de diez años.

Un Juan y una María intervenían en las poblaciones salmantinas de San Pedro del Valle, La Alberca, Sancti-Spiritus, La Encina, Peñaparda, Robleda, El Payo, Fuenteguinaldo, Negrilla de Palencia, Pitiegua, Valdelosa, La Mata de Ledesma, Saucelle, La Peña... En Hinojosa de Duero eran dos Marías y dos Juanes, mientras que en Navasfrías, como ya se ha indicado, fueron tres Marías y tres Juanes⁸⁵. No obstante, esta circunstancia podía cambiar, en función de la disponibilidad de poder contar con personas suficientes que respondieran a esta onomástica, pues otro testimonio obtenido en Navasfrías alude a que

[53] Agradezco la información a José Ramón Cid Cebrián (nacido en Ciudad Rodrigo en 1961).

[54] Agradezco la información a Vitoria Martín Vicente (1936), natural de La Encina y vecina de Salamanca.

[55] Agradezco la información a Nino Rodríguez, de Sancti-Spiritus.

[56] ALONSO PASCUAL, José: *Robleda. Crónica y descripción del lugar*. Salamanca, 2002, tercera edición, 2020, p. 459.

[57] CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: "Medicina popular del Rebollar", en *Homenaje a César Morán Bardón, Zephyrus IV*. Salamanca, 1953, pp. 51-52.

[58] CORTÉS, Luis: "Medicina popular riberana y dos conjuros de San Martín de Castañeda". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo VIII, Madrid, 1952, cuaderno 3º, pp. 222.

[59] MINER OTAMENDI, José Manuel: *Los pueblos malditos (agotes, pasiegos, vaqueiros de alzada, maragatos, chuetas)*. Madrid, 1978, p. 73.

[60] BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias*, op. cit., p. 80.

[61] Agradezco la información a Juan Manuel Rivas García, nacido el 4 de marzo de 1935.

[62] BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias*, op. cit., p. 80.

[63] BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias*, op. cit., p. 79.

[64] Testimonio de Juan Moreno (nacido en Navasfrías en 1930) a Fran Morales Paño.

[65] Agradezco el testimonio a Domingo Vicente Pascual (1938) y Elvira Martín Domínguez (1937), naturales de El Payo y vecinos de Ciudad Rodrigo.

[66] DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "La medicina popular en Extremadura. La curación de la hernia (peculiaridades y particularidades)". *Revista de folklore*, núm. 119, 1990, pp. 149-150.

[67] A.M. "Varias notas de la Sierra de Francia", *Centro de Estudios Salmantinos. Hoja folklórica* 22 (13-IV-1952), p. 88 y PUERTO, José Luis: *Ritos festivos*. Salamanca, 1999, pp. 44-45.

[68] VELASCO SANTOS, Juan Manuel, CRIADO ROCA, Josefina y BLANCO CASTRO, Emilio (eds): *Usos tradicionales de las plantas en la provincia de Salamanca. Una aproximación al estudio de las relaciones de las plantas de Salamanca*. Diputación de Salamanca, 2010, p. 195.

[69] GRANZOW DE LA CERDA, Iñigo (ed.): *Etnobotánica. El mundo vegetal en la tradición*. Archivo de tradiciones de Salamanca, 4. Salamanca, 1993, p. 107.

[70] VELASCO SANTOS et alii, op. cit., p. 195.

[71] BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias*, op. cit., p. 80.

[72] BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias...*, op. cit., p. 80.

[73] DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "La medicina popular... op. cit., pp. 149-150.

[74] GRANZOW DE LA CERDA, Iñigo (ed.): op. cit., p. 133.

[75] BLANCO, Juan Francisco (dir.): *Medicina y veterinaria populares en la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1985. 2ª edición ampliada, 1987, p. 55.

[76] MATA PÉREZ, Luis Miguel, SÁNCHEZ MORÁN, Lucía (dirs): *Topas. La historia viva, que nos rodea. Recuperación etnográfica*. Salamanca 2009, p. 73.

[77] MORÁN, César: *Obra etnográfica y otros escritos. I. Salamanca*. Salamanca, 1990, p. 153.

[78] DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "La medicina popular... op. cit., p. 151.

[79] DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "La medicina popular... op. cit., p. 151.

[80] DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "Nuestra Señora de Valdejimena, una advocación de la dehesa salmantina". *Revista de Folklore*, núm. 473, julio 2021, pp. 26-27.

[81] BASTO, Claudio: op. cit., núm. 4, maio 1916, p. 120; PIRES, Tomás: op. cit., p. 266.

[82] BASTO, Claudio: op. cit., p. 123.

[83] Información de Carlos Madaleno (Covilhã).

[84] LOPES DIAS, Jaime: *O concelho de Penamacor na Etnografia da Beira*. Camara Municipal de Penamacor, 2022, p. 38.

[85] Según testimonio de Juan Moreno, celebrante en dos ocasiones en la década de 1940.



[Fig.04] El paso por el roble con Juan y Pedro. Fuente: El rito del herniado en Lobera d' Onsella, <https://www.youtube.com/watch?v=DwQg8TINuDI>.

los celebrantes eran un Juan y una Juana, en lugar de María⁸⁶, circunstancia que se menciona también en Ciudad Rodrigo⁸⁷. Por su parte, en Garcibuey se señala tanto que el niño era pasado por el guindo por un Pedro y un Juan, como por un Juan y una María⁸⁸.

En la provincia de Cáceres los celebrantes eran un Juan y una María en las Hurdes, en tierras de Coria y Granadilla, en La Vera, en el valle del Jerte y en la Sierra de Gata⁸⁹.

La ceremonia podía ser recogida o participada. En el primer caso sólo asistirían los celebrantes con el niño, caso de La Encina, donde los padres, aunque en silencio acompañaban a los oficiantes, se quedaban rezagados antes de llegar al lugar y no participaban ni asistían al ritual⁹⁰. En otros lugares, como en El Payo, la madre asistía e hilaba lana para vendar la herida del roble.⁹¹ En cambio, los padres sí asistían a la ceremonia en Saucelle. En otros lugares la participación era más numerosa, caso de Valencia de Mombuey (Badajoz), en donde *el acto se convierte en una auténtica fiesta*, a la que acudían jóvenes, parientes y amigos de la familia, *en la que no cesan los cantos, el baile y los sonidos de los instrumentos musicales*⁹². Eso sí, se requería fe en el ritual: *si los padres lo llevan sin fe, más vale que no se molesten, porque el marajo se seca y el niño no se cura; pero si tienen fe, se cura siempre*⁹³.

EL PASO POR LA HORQUILLA. REZOS

La rajadura en la rama del árbol se hacía el día antes o bien en el mismo momento. Bastaba con dar un corte vertical, de arriba abajo, pero dejando unido los extremos de la rama o de la barda. Si esta era más fuerte se hacía con un cincel, introduciendo cuñas, pero si era más delgada, caso de un mimbrero o de un guindo, bastaba hacer la incisión con un cuchillo o con una navaja. Una vez realizada la hendidura, la fama era separada tirando a cada lado de las dos mitades, de forma que se formaba una horquilla de forma ovalada (Fig. 5).

En la localidad salmantina de Topas, los oficiantes se ponían cada uno a un lado de la hendidura y la criatura era pasa desnuda tres veces por la horquilla abierta en el negrillo, al tiempo que se repetía la siguiente fórmula o rezo:

- Ahí va, María, un niño quebrado,
- pásalo para este lado.
- Tómalo, Juan, un niño quebrado,
- pásalo para este lado

[86] Informe dictado por Paula Sánchez Alfonso, de 79 años, grabado el 14 de septiembre de 1987 por J. M. Fraile Gil y G. Cotera, en FRAILE GIL, José Manuel: "Prácticas parareligiosas en El Rebollar salmantino", *Jornadas Internacionales sobre Formas de Vida y Cultura Tradicional en El Rebollar y otras partes* (V Coloquio de PROHEMIO), 23-27 de julio de 2003, pp. 301-322.

[87] Información de José Ramón Cid Cebrían.
[88] VELASCO SANTOS, Juan Manuel, CRIADO ROCA, Josefina y BLANCO CASTRO, Emilio (eds): *Usos tradicionales de las plantas en la provincia de Salamanca. Una aproximación al estudio de las relaciones de las plantas de Salamanca*. Diputación de Salamanca, 2010, p. 195. Otro testimonio recoge que un Juan y

una María pasan al niño por un guindo tres veces y dicen: «María lo coge, Juan lo suelta, Lo bendiga Dios», BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1985, p. 79. Pedro y Juan serían los celebrantes en Cabeza de Buey (Badajoz), DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "La medicina popular... op. cit., pp. 147-148.

[89] DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "La medicina popular... op. cit., pp. 149-152.
[90] En Alcaracejos (Córdoba), donde intervenían tres Marías y tres Juanes tampoco podían asistir los padres, MORENO VALERO, Manuel: "La Fiesta de San Juan de los Pedroches". Congreso nacional de cronistas españoles y XXV reunión anual de cronistas cordobeses. Córdoba, 1997, pp. 411-424 (pp. 415-416).

[91] CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: "Medicina popular del Rebollar", en *Homenaje a César Morán Bardón*, Zephyrus IV. Salamanca, 1953, p. 52.
[92] DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "La medicina popular... op. cit., p.148.
[93] Caso de San Andrés del Rey, SERRANO BELINCHÓN, José: *Viajes por Guadalajara entre 1980-1989*. Blog: Guadalajara, plaza mayor, <https://guplazamayor.blogspot.com/2009/10/san-andres-del-rey.html>, sábado, 24 de octubre de 2009. Se denomina marajo al roble (*Quercus pyrenaica*).



[Fig.05]
Apertura de la horquilla en un roble de Lobera de Onsella (Zaragoza). Fuente: *El rito de los herniados. Fiesta y ritual tradicional de sanación de la hernia*, https://www.youtube.com/watch?v=9HNLWDQRO_s.

En Saucelle el paso por el mimbrero tenía lugar también tres veces, al tiempo que los oficiantes repetían:

- ¿Qué trais ahí, María?
- Un niño quebrado.
- Pues pásamelo deste lao.
- ¿Qué trais ahí, Juan?
- Un niño quebrao.
- Pues pásamelo deste lao.

Y en Navasfrías:

Este niño te doy, María.
Tráelo acá, Juan.
Roto te lo doy,
sano me lo has de dar
con palabras del santo Juan.

En Hinojosa de Duero el ritual comenzaba con una oración, mientras se santiguaban y los hombres se quitaban la gorra: *En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. Amén*. Acto seguido, los celebrantes decían:

Juan, María,
Aquí te entrego un niño quebrado.
Por Dios te lo pido
Y por la Virgen Santísima
Que me lo entregues sano⁹⁴.

Los participantes se iban pasando el niño y al tiempo que lo tomaban lo besaban. Al término de cada pasada decían: *Yo te curo y Dios te sane*. Añade la informante de Luis Cortés que *siempre llevaban personas más nuevas para que aprendieran*⁹⁵ y que al niño desnudo le tenían *que tapar el cuerpito las hojas del álamo*.

La curación estaría reservada, pues, a las fuerzas celestiales, en este caso San Juan y la Virgen María. La afirmación *yo te curo* respondería a la suplantación o encarnación, por parte de los celebrantes, de las figuras sagradas, no al poder del celebrante mismo. En Camino Morisco y Casares de Hurdes (Cáceres), quedaba muy claro a quien se encomendaba o de quién dependía la curación:

- Toma María.
- Toma, Juan.
- Que lo cure la Virgen María.
- Que lo cure el santo San Juan⁹⁶.

Y en Guijo de Galisteo (Cáceres):

- Toma, María.
- Juan, ¿qué me das?
- Un niño quebrado.
- ¿Quién lo sanará?
- El señor San Juan.

Terminados los rezos volvían a santiguarse, como en Hinojosa de Duero.

[94] CORTÉS, Luis: "Medicina popular riberana y dos conjuros de San Martín de Castañeda". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo VIII, Madrid, 1952, cuaderno 3º, pp. 221-222.

[95] La informante de Luis Cortés, María "la Huertera" le informó en la primavera de 1951 que dos años antes habían pasado un niño. El llevar personas más jóvenes, para

| *que aprendieran*, puede explicar casos como
| el de Navasfrías donde intervenían tres
| Juanes y tres Marías, al menos dos de ellos
| de edades entre los 10 y 12 años, según
| recuerda Juan Moreno, que participó en un
| par de ceremonias hacia 1940-1942, si bien
| otra explicación sobre la edad temprana es
| que los celebrantes tenían que ser personas
| inocentes (vírgenes) como ya se expuso.

[96] DOMÍNGUEZ MORENO, José María:
op. cit., pp. 148-149.

TIERRA Y AGUA. LA UNIÓN DE LA HENDIDURA

Además de la vegetación (el árbol), otros dos elementos jugaban también un destacado papel: la tierra y el agua.

Una vez concluida la *pasada* se procedía a juntar las dos ramas separadas, para que volvieran a unirse en una sola y poder seguir su desarrollo. Para ello se impregnaba la corteza con barro amasado, porque al estar húmedo este protegería la corteza; después de la aplicación del barro la rama se ataba o se vendaba (Figs. 6 a 8).

El procedimiento del atado o venda se hacía utilizando un correa vegetal, extraída de la corteza del mismo árbol o de otro, o bien mediante una tela. En Hinojosa del Duero se hacía con la cáscara del propio álamo. Las correas tenían también otra función: se dejaban para conocer el árbol, *porque hay veces que van a ramonear los ganaderos y no saben. Si se ensacan las correas no se cura. A los tres meses se volvía a reconocer el lugar, pues como se seque el álamo es que no se cura*⁹⁷.



[97] CORTÉS, Luis: "Medicina popular riberana...", op. cit., 1952, cuaderno 3º, pp. 221-222.

[Fig.06]
Aplicación de barro amasado al roble.
Fuente: Aragón TV. Rito de los herniados en Lobera de Onsella, 23 de junio de 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=S09S0TUo0aE>.



El agua y la tierra no estaban solo presente en la formación del barro. En lugares como Topas (Salamanca), al niño, desnudo, se le envolvía en la hierba que había alrededor del tronco del árbol, aspecto este en el que de alguna forma se manifiesta una analogía vinculante entre la vegetación y la sacralidad de la tierra. Sobre el poder de la hierba que cura todas enfermedades, recuerda Mircea Eliade la costumbre (conocida desde la antigüedad y conservada todavía hoy en los medios populares) de envolver y frotar al niño en cuanto nace con hierbas, ramas verdes o paja⁹⁸.

En algunos rituales no faltó la asociación con el agua, como fuente de vida o como un nuevo nacimiento o bautismo. En determinados lugares de Extremadura a la criatura se le sumergía en el agua de un regato o laguna, en una especie de baño ritual, antes o después de la ceremonia. En el pueblo cacereño de Ahigal, al niño lo lavaban en la llamada laguna del Lejío, cuando se volvía al pueblo después de la pasada por el árbol, mientras que en Alange y en Ribera del Fresno (Badajoz) lo sumergían en el agua antes de pasarlo por la hendidura del mimbrero⁹⁹.

[Fig.07]
Vendaje del roble. Fuente. El rito del herniado en Lobera d' Onsella, <https://www.youtube.com/watch?v=DwQg8TINuDL>.

[98] ELIADE, Mircea: op. cit., pp. 312-313.

[99] DOMÍNGUEZ MORENO, José María: op. cit. (1990), p. 149.



[Fig.08]
Atado de la rama del *vimer*
(sauc de mimbrero) en Manacor.
Fuente: Diario de Mallorca.
Fotografía de Carlos Garrido y
Vicenç Sastre, 1996.

PERVIVENCIA DEL RITUAL

El rito sanatorio de la hernia se ha mantenido en bastantes lugares de la península hasta a lo largo del siglo XX. Varios testimonios datan, incluso, de la segunda mitad.

Puede sorprender que un rito mágico, pagano, cristianizado, haya perdurado tanto en el tiempo. A modo de ejemplo, diremos que en Teixoxo (Covilhã) se mantenía a finales de la década de 1950. En Sancti-Spiritus, La Encina y Fuenteguinaldo (Salamanca) se seguía haciendo en la década de 1960. Incluso en las huertas de Ciudad Rodrigo (Las Viñas), a principios de la década de 1990, una persona adulta, aquejada de una hernia, pasó por un mimbrero la Noche de San Juan.

Como una reliquia se mantuvo en La Breña (Telde, Gran Canaria) al menos hasta el año 2000¹⁰⁰, en Manacor (Menorca) hasta 2019¹⁰¹ (Fig. 9) y se mantiene en Lobera de Onsella (Zaragoza) en la actualidad.



[100] HERNÁNDEZ-GUANIR, Pedro: "Pasar por el mimbre", Gran Enciclopedia virtual de las islas Canarias (GEVIC), <https://www.facebook.com/gevicenciclopedia/posts/pasar-por-el-mimbreen-gradecimiento-al-cuento-que-me-regal%C3%B3-domingo-batista-dob/10158370274076103/>.

[101] MARTÍ i PÉREZ, Josep: "La guarició de l'hèrnia a Manacor". *Estudis Baleàrics*, nº 32, 1989, pp. 57-63; y "Fin a más de 200 años

de la tradición del 'vimer', que cura las hernias de los niños", *ultimahora.es*, <https://www.ultimahora.es/noticias/part-forana/2019/06/15/1087991/fin-mas-200-anos-tradicion-del-vimer-cura-hernias-ninos.html>.

[Fig.09]
Ritual del *vimer* en Manacor
(Menorca). Fuente: Diario de
Mallorca. T.O.

A devoção a São
Pedro de Vir a
Corça (Monsanto
da Beira): origens
e transformações.
Breve olhar.

Maria Adelaide Neto Salvado

*A religiosidade popular configura a identidade histórica:
é a decantação de uma história de evangelização
que integra de modo mais ou menos consciente uma
multitude de elementos culturais e religiosos de muitos
povos, raças e culturas.*

Jorge Mario Bergoglio (Papa Francisco)

INTRODUÇÃO

Nenhuma outra definição de religiosidade popular encerra tanta verdade e é tão esclarecedora como a contida nas palavras do Papa Francisco (1936-2025) que servem de epígrafe. Conhecedor como poucos dos sentires e dos anseios mais profundos que fervilham na alma do povo Francisco compreendeu o significado das vivências religiosas apercebeu-se que a evangelização, isto é, a difusão da mensagem cristã pelo vasto mundo incorporou muito do sentido do sagrado das antigas religiões desses territórios. Muitos dos traços, dos lugares e das ritualidades aos velhos deuses dos quais se acreditava dependerem a sobrevivência e a protecção contra todos os males, embora iluminados por uma outra luz e sentido, perduraram no fundo do coração dos homens.

A Península Ibérica pela sua posição geográfica era a finisterra do mundo antigo, uma periferia, «um território mais de destino do que de passagem», como o caracterizou um dia Oliveira Martins (1845-1894). Aqui terminava a terra habitada e começava o grande Mar Oceano de águas povoadas de mistério, de monstros e de perigos. Vindos de terras longínquas do Mediterrâneo oriental e do centro da Europa aqui se instalaram, em vagas sucessivas, povos portadores de diversas culturas e crenças, que imprimiram as marcas dos seus sentires, da sua organização social e dos seus olhares sobre o sagrado. Várias dessas marcas perduraram emergindo nas manifestações da religiosidade popular, como é o caso de alguns traços da divinização de elementos da Natureza. Entre eles sobressaem as que tiveram como centro a Água.

Considerada no mundo antigo conjuntamente com o Ar, a Terra e o Fogo, fonte primordial do Universo, a Água foi associada à origem da vida, à pureza e à fertilidade. Acreditava-se que o orvalho e a chuva eram dádivas dos deuses do céu e a Água doce das

fontes que brotavam das rochas das montanhas, uma generosa oferenda da Mãe Terra. Génese de vida e de renascimento, constituinte purificador nos rituais arcaicos das religiões pré-cristãs, os amplos significados da Água não foram abolidos, nem desarticulados com a afirmação do simbolismo baptismal das religiões judaica e cristã. Ganharam antes um sentido novo. Mas, a ancestral convicção de pureza atribuída à Água subsistiu associada à crença de que nela se continha uma força poderosa capaz de detectar e repelir todas as expressões do mal.

No decurso ininterrupto do tempo como manifesta o povo nesta região da Beira a crença neste poder da Água? É num ritual mágico-religioso, ainda vivo, de confirmação e de cura de uma temida doença, que enfraquece o corpo e entristece a alma, o mau olhado, quebranto, ou cobranto, como o povo lhe chama, que se manifesta a crença na energia exorcizadora da Água, pelo comportamento das gotinhas de azeite que sobre ela se deixam cair (sempre em número ímpar). Se a gotinha de azeite se espalhar é sinal revelador da doença. Os ensalmos e os esconjuros, rezados em cruz, que acompanham o ritual da cura entrelaçam sagrado e profano numa subtil urdidura em que gestos e palavras que se acreditava possuírem igualmente poderes exorcizadores do mal, se associam a pedidos fervorosos de intercessão da Virgem Maria, do Espírito Santo ou de um santo de maior devoção, potenciadores da eficácia das palavras e dos gestos. Sirva de exemplo este ensalmo dirigido a Nossa Senhora onde ecoa a lembrança de locais da Paixão de Cristo:

«Deus te fez, Deus te criou.

Mal haja quem para ti olhou (1ª gota)

Ave Maria, Santa Maria:

Como Deus passou pela rua da Amargura

Deus te tire o mal e a tristura. (2ª gota)

Ave Maria, Santa Maria

Como Deus passou pela rua do Horto

Deus te tire o mal do corpo. (3ª gota)

Ave Maria, Santa Maria

Como Deus passou pela rua da Luz

Deus te tire o mal para sempre. Amém Jesus. (4ª gota)

Ave Maria, Santa Maria

Como Deus passou pela rua de Belém

Deus te tire o mal para sempre. Ámen (5ª gota)

Ave Maria, Santa Maria

Santíssimo Sacramento o mal que tens vá para fora, e o bem venha para dentro.»

(Reza-se em cruz, cinco vezes)

A SACRALIDADE DA ÁGUA – O CULTO E A DEVOÇÃO A S. PEDRO EM MONSANTO DA BEIRA

Nesta região do interior beirão raiano, de clima marcado por verões prolongados quentes e secos, onde a agricultura e a criação de gado constituíam a base da sobrevivência os locais onde a Água não escasseava eram assumidos e sentidos como dádivas dos deuses. O monte onde se edificou a vila de Monsanto que como uma ilha se soergue na planitude rasa da *Campanha* da Idanha, tornou-o num inquestionável lugar de vida. Infiltradas pelas diaclases do granito, as águas das chuvas afloram em inúmeras nascentes de águas límpidas e puras que adquirem uma maior expressão na zona poente do sopé. Desde épocas longínquas, as fontes que brotam neste local, algumas com poder curativo, mitigaram a sede, asseguraram a fertilidade da terra, a sobrevivência dos homens e dos animais e contribuíram para a cura dos males do corpo.

Uma árula dedicada a uma divindade indígena, designada por *Mars Borus* ou *Maratis Borus* recolhida em Monsanto constitui incontestável testemunho da crença antiga do poder curativo da água de algumas das fontes que brotam neste local. Diz a inscrição dessa árula: «*Lucius C. O. a Maratis Borus de bom grado o voto cumpriu*».

Para alguns arqueólogos como Francisco Marco Símon entre as populações celto-romanas era importante o papel de Apolo, como deus das águas e das nascentes termais, e daí os seus epítetos *Borbo*, *Bormanus* (palavras que significam o *borbulhante*). Fernando de Almeida levanta a hipótese de *Borus* ser um epíteto para Marte ou uma divindade local «aparentada com divindades veneradas junto das fontes de águas medicinais». Seguindo esta linha de pensamento a investigadora galega Blanca Fernández Albalat, associou a árula Monsanto à divindade gaulesa de cariz aquático *Borbo-Bormanicus*. Outra é opinião de José Cardin Ribeiro, que ao fazer uma releitura da inscrição encontrou no final da 2ª linha do texto a letra A concluindo que o nome da divindade desconhecida seria não Mars Borus, mas sim *Maratis Borus*. Deste modo afirma que o epíteto *Maratis Borus* relaciona-se com o indo-europeu: «bora», palavra que significa «montanha» e *Maratis* significa «grande». Reunindo em si os dois conceitos: «montanha» e «grande» *Maratis Borus* seria então uma divindade de cariz orográfico e não a divindade aquática *Borbo*.

Sagrado era, pois, o *Mons Sanctus* e poderosas as águas que dele brotavam. Quando no século IV a mensagem cristã irradiando da diocese visigótica da Egítânia, (Idanha-a-Velha,) varreu este território no sopé poente de Monsanto, morada de antigos deuses, fixou-se a devoção a S. Pedro. Na crença popular, foi ao apóstolo São Pedro que Deus confiou as chaves do Paraíso e o controlo das águas do céu, cabendo-lhe abrir ou fechar os céus e enviar a chuva benfazeja sobre a terra. É assim que essa tradição se expressa:

«S. Pedro é homem velho,
Homem de muito juízo.
Entregou-lhe Deus do Céu
As chaves do Paraíso»

«Tão velhinho e grave
De cabeça ao léu
Tem S. Pedro a chave
Para abrir o céu.»

Pela abundância de água, o sítio de São Pedro tornou-se, para os montesinos, um lugar privilegiado para o cultivo de produtos hortícolas, elementos essenciais à sobrevivência das gentes do antigo mundo rural. Assim o canta o povo, ao evocar as referências sagradas do seu espaço vivido e cultivado:

«S. Pedro mora nas hortas,
Santo António, nos caminhos.
E a Senhora do Castelo,
No mais alto cabecinho.»

Neste local, os cavaleiros Templários construíram e dedicaram a S. Pedro uma ermida cuja traça arquitectónica de 3 naves separadas por colunas a torna única, majestosa e misteriosa nas geografias culturais desta região. No seu interior, o pavimento não está nivelado. Inclui um afloramento rochoso esburacado de covinhas e sulcos alguns deles serpentiformes, signos da água nas culturas antigas. Durante séculos a devoção a S. Pedro correu em paralelo com a devoção a Santo Amador, um piedoso ermitão que vivia em recolhimento e oração numa gruta fronteira à ermida. Afirma a tradição que as duas sepulturas: uma, antropomórfica e a outra rectangular de menor dimensão, que se veem a meio da nave da ermida são, a primeira a de Santo Amador e a mais pequena a da criança salva dos demónios pela intercessão das suas preces. Conta-se que uma tarde estando Amador em oração viu cruzar o ar vindo do cimo de Monsanto um grupo de demónios que transportavam uma criança recém-nascida. Diz o povo que a mãe desesperada com dores, exclamara no momento do parto: «*Que o diabo te leve!*». E como, no dizer do povo «*praga de mãe cai sempre*», os diabos levaram a criança. Amador cheio de piedade implorou a Deus que a libertasse e a salvasse. E assim aconteceu. Os diabos largaram-na incólume sobre as rochas, e uma corça que, diariamente, vinha beber a uma fonte próxima da ermida, alimentou com o seu leite o recém-nascido. Amador cuidou e educou o menino. Baptizou-o com o nome de Amador, e aqui viveu com o seu salvador durante vários anos. Na Idade Média, o dia de S. Pedro as festividades religiosas em sua honra entrelaçavam-se com a alegria de uma feira aqui criada em 1308 pelo rei D. Dinis. Muitos privilégios envolviam esta feira que decorria durante onze dias, começando três dias antes da Festa de S. Pedro prolongando-se durante 8 dias.



Quando surgiu o culto das relíquias dos santos e a crença no seu poder miraculoso se difundiu em toda a cristandade, na ermida de S. Pedro de Vir-a-Corça existia um cofre com as relíquias do santo ermitão Amador. Os camponeses de Monsanto e dos lugares vizinhos vinham retirar terra da sua sepultura para a aspergir sobre as searas. Acreditando que ela tinha o poder de expurgar o pulgão e as lagartas que as dizimavam. Na sequência do Concílio de Trento, todas estas práticas mágico-religiosas foram proibidas, sob pena de excomunhão, acrescida da multa de 20 cruzados, como consta das Constituições Synodales do Bispado da Guarda, onde se determina: «*Que ninguém em nosso Bispado benza gente, gados, ou qualquer animal, nem excomungue, nem exorcize pulgão, lagarta ou qualquer outra coisa*».

Mas, se a abundância da água neste local permitia o cultivo dos elementos essenciais à sobrevivência, uma outra razão reforçou a devoção a S. Pedro: a existência de duas fontes que brotam

[Fig.01]
A ermida de S. Pedro de
Vir-a-Corça, 1978.

na proximidade da ermida dotadas de propriedades singulares: a Fonte da Poça, cujas águas tépidas a tornaram nos frios invernos local privilegiado para as lavadeiras monsan-
tinas, e a Fonte Santa, uma fonte estival que apenas corre no Verão. A primeira era outrora
alimentada por um «olho de água que brotava da rocha viva», como escreveu o padre
Ayres Proença e Silva, pároco da freguesia de S. Salvador de Monsanto, em 1758, que com
ela relacionou as depressões rectangulares escavadas na rocha que trepam pela encosta,
considerando-as vestígios de «*caldas de tempos antigos porquanto a pouca distancia se vê
em penha viva um capacíssimo balneário com escadas e repuxos*», alimentadas pelas águas
tépidas desta fonte.

A FONTE SANTA E A PERSISTÊNCIA DO SAGRADO

À beira de um antigo trilho que ligava outrora o lugar do Adingeiro a Monsanto,
a meia encosta do monte localiza-se a Fonte Santa, «*nome antigo com que as gerações
passadas a baptizaram*» assim a ela se referiu no início do século XX o pároco de Mon-
santo Joaquim Vaz de Azevedo. Defendendo que era esta fonte que alimentava o antigo
balneário esclarece: «*Esta fonte dizem sécca no hinverno e só dá água no verão. Que ella é
maravilhosa para curar chagas posso eu atestar, pois vi um amigo meu que tinha as mãos em
lastimoso estado curar-se rapidamente com uns banhos (poucos) que ás mesmas deu com a
água da dita fonte.*»



[Fig.02]
As fontes de S. Pedro.



No século XVII, o culto a S. Pedro estava bem implantado na vila de Monsanto. Em
1614, foi fundada na freguesia monsan-
tina de S. Salvador uma Irmandade sob a invoca-
ção deste apóstolo, com o propósito de permitir aos confrades que a ela aderissem bene-
ficiar das indulgências concedidas de uma bula proclamada pelo papa Paulo V, em 1613.
A cartografia do registo dos irmãos provenientes de diversas freguesias da região revela
não apenas a vasta área de influência desta Irmandade monsan-
tina como permite ava-
liar a receptividade da adesão conseguida em cada localidade. A maior concentração de
confrades provinha de lugares situados a norte da vila de Monsanto, correspondente ao
actual concelho de Penamacor para onde a Irmandade se estendeu com maior alcance
territorial. Mas antiga era já a devoção a São Pedro de Vir-a-Corça, mantida viva ao longo
dos séculos.

No século XVIII, a ermida era filial da freguesia de S. Miguel, uma das que, por essa
época, estruturavam a vila de Monsanto. O pároco desta freguesia, Cristóvão de Andrade,
em resposta ao Inquérito pombalino de 1758 informou sobre os estragos provocados pelo
terramoto de 1775: «*Nam padaceo pella bondade e misericórdia divina esta villa detrimento
algum ou ruína em edificios, templos ou cazas, e so teve o retábulo da ermida de Sam Pedro
de vir a corça que ainda existe pelos poucos créditos que há neste povo o qual hé obrigado ao
seu reparo*». Apesar do retábulo danificado, o culto na ermida de S. Pedro de Vir-a-Corça
manteve-se activo. Ayres Francisco de Proença e Silva, pároco da freguesia de S. Salvador,
nas suas respostas ao mesmo Inquérito informa que na primeira oitava da Páscoa ia em
«Ladainha» a S. Pedro de Vir-a-Corça com as duas cruzes das freguesias da vila e que
nela se celebrava missa e dava sermão o pároco de S. Miguel. E ao referir-se às ermidas
dependentes da sua igreja (Senhora da Azenha, S. João, Senhora do Castelo e S. Pedro),
em relação à ermida de S. Pedro apontou: «*A S. Pedro só vem alguns para se verem livres de
achaques de quebradura, pesando-se a trigo*».

Com o decorrer do tempo, embora a devoção se mantivesse firme, a degradação ar-
quitectónica da ermida foi-se acentuando. A tradição atribui a sua ruína aos estragos pro-
vocados pelas invasões francesas, mas as instabilidades políticas e sociais dos primeiros
anos do século XIX, aliada à explosão do paiol da fortaleza de Monsanto, constituíram as
razões que mais contribuíram para a ruína da primitiva ermida templária.

Um confrangedor estado de abandono pesou sobre ela até aos anos 70 do século XX.
No entanto, entre o povo de Monsanto e dos lugares dispersos pelo sopé do monte uma
profunda devoção a S. Pedro e um piedoso respeito pela sua arruinada ermida permane-
ceram intactos.

Nos finais da década de 1980 do século XX recolhi o testemunho de D. Rosália Castiço,
então com 72 anos, que recordava como, no tempo da sua infância, uma vizinha octo-
genária da sua avó a obrigava a ajoelhar e rezar com ela ao Senhor S. Pedro sempre que
passavam junto da ermida. Um respeito temeroso desprendia-se das ruínas da ermida.
Essa mesma informadora contou-me que sua mãe, mulher de reconhecida coragem em
situações de perigo, um dia ao anoitecer caminhava por uma vereda que do Chão do Touro

conduz a Monsanto. Ao aproximar-se da ermida ouviu dentro das ruínas a «voz de um bezerro». Pensando ser um dos animais pertencentes a seu pai que se havia tresmalhado, saiu da vereda e afoitamente encaminhou-se para a ermida. Contudo, sem saber porquê, à medida que se ia aproximando, sentiu percorrê-la um estranho frio e eriçar-se todo o corpo. Muito assustada sem saber qual a causa do medo, regressou a casa e não quis mais passar, ao anoitecer, na proximidade da arruinada ermida de S. Pedro.

A RECONSTRUÇÃO DA ERMIDA E O RENASCIMENTO DA FESTA NAS ÚLTIMAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

A reconstrução da capela de S. Pedro de Vir-a-Corça constitui um caso paradigmático do empenhamento das populações na luta pela valorização e dignificação das suas terras surgidos nos primeiros anos da revolução de Abril de 1974.

De há longa data, que esta capela pela beleza agreste e grandiosa do sítio onde se localiza, pela sua original traça arquitectónica e pela carga dos mitos e de lendas associados a este local, havia sido encarada como um singular elemento de atracção turística de Monsanto. A intenção da sua reconstrução surge já na listagem da proposta de valorização do conjunto monumental da então já considerada Aldeias Mias Portuguesa, que a Junta de Freguesia de Monsanto enviou às entidades governamentais em 1956, colhendo delas um parecer favorável. Mas a conjuntura social e política que, entretanto, se abateu sobre a sociedade portuguesa, com a guerra colonial associada à vaga de emigração que, na década de 60, varreu de gentes as terras de todo o interior, desvaneceram esses anseios lançando no esquecimento a concretização de medidas de valorização patrimonial e de atracção turística do sítio. O despertar dos sonhos da valorização das terras e a concretização dos anseios das populações trazidos pela revolução de Abril de 1974 trouxe novamente para a ribalta a reconstrução da capela de S. Pedro de Vir-a-Corça.

Tudo começou em meados de Janeiro de 1977 quando o pároco da freguesia de Monsanto, padre Victor Vaz, comunicou à Direcção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais informando que se formara em Monsanto, no lugar do Carroqueiro, uma “Comissão de Melhoramentos” que se propunha angariar fundos para o restauro da capela de S. Pedro de Vir-a-Corça. Recordando a beleza do local e a sua carga histórica, o pároco solicitava assistência técnica bem como a atribuição de um subsídio «que é normal atribuir-se a obras deste género», como se lê no ofício. A “Comissão de Melhoramento do Carroqueiro” composta pelos residentes na povoação e os migrantes radicados em Lisboa, em 25 de Junho de 1977, decidiu organizar junto às ruínas da capela a antiga festa de S. Pedro, «à qual não faltará banda de música, aparelhagem, acordeonista e solenidade religiosa» como publicitou o jornal *Raiano*, apelando à participação dos migrantes lisboetas. A festa foi um êxito, excedendo todas as expectativas. Apurou-se um saldo de 28.000\$00. Foi esta a

primeira ‘pedra’ da participação popular dirigida para a reconstrução do templo. A resposta da Direcção Geral do Centro ao ofício enviado em Janeiro pela ‘Comissão de Melhoramentos do Carroqueiro’ solicitando um subsídio para as obras chegou finalmente, por ofício datado de 29 de Junho. Lembrando que a capela fora classificada «Imóvel de Interesse Público por decreto datado de 6-12-58 como sendo «um interessante exemplar de arquitectura românica», e pelo facto de as suas paredes estarem «quase integralmente de pé», precisando de consolidação, cobertura, pavimento e portas, a Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais do Centro, emitiu o seguinte parecer: «*Parece-nos um caso a levar em consideração num Plano próximo em colaboração com a Comissão de Melhoramentos local*».

E os meses foram passando. Mas, no ano seguinte, por ofício datado de Março de 1978, o Director do Museu Francisco Tavares Proença, António Salvado, comunicou ao pároco e Monsanto, padre Vítor Vaz, que recebera um ofício da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais informando-o que fora incluída no projecto do Plano de 1978, plano A, a verba de 100 contos destinada a obras de «consolidação na igreja de S. Pedro de Vir-a-Corça, pensando-se na cooperação da população local e com vista à total e breve recuperação». Animado com esta notícia, o povo do Carroqueiro mais uma vez, em 12 Junho desse ano de 1978 empenhou-se na organização da Festa junto às ruínas da capela. Nesse ano a comunidade do Carroqueiro residente em Lisboa organizou uma excursão da responsabilidade do senhor António Joaquim Pires. O custo do bilhete no valor de 400\$00 por pessoa, permitiu aumentar o valor da verba da contribuição popular para a ansiada reconstrução. A nomeação dos festeiros para 1979 formada por 13 habitantes do Carroqueiro (6 homens e 7 mulheres) e 5 homens residentes em Lisboa, garantiu a continuidade da adesão popular na luta pela restauração da capela e da festa de S. Pedro sentida pelo povo do Carroqueiro como sua. Mas a prometida concessão da verba de 100 contos anunciada em Março pela Direcção Geral dos Monumentos Nacionais tardou em chegar. E, em Novembro desse ano, a “Comissão pró restauração da Capela”, que entretanto se formara em Monsanto e da qual faziam parte o pároco Victor Vaz, o Dr. António da Luz Trindade, e mas seis Monsantoenses (António dos Santos Régio, Abel Nunes Martins, João Esteves Pires, Domingos Toscano, José Martins Rapoula e Joaquim dos Santos Luzio) enviou um ofício ao Director Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais informando das diligências para conseguir verbas para o restauro e para o renascimento da feira-franca criada por D. Dinis em S. Pedro no século XIV através da organização de festas, oferta de materiais de construção e dias de trabalho voluntário. Num dos pontos da missiva, informa-se o Director Geral que a verba de 100 contos destinada a obras de consolidação das paredes da capela de S. Pedro de Vir-a-Corça, anunciada através do Director do Museu Francisco Tavares Proença ainda não chegara.

No ano seguinte em Junho de 1980, a Direcção Geral informa através de ofício, que a recuperação da capela se iria tornar uma realidade, dotando-a com a verba de 250.000\$00, num reforço à prometida verba inicial de 100.000\$00 escudos. As obras iniciaram-se

continuando por todo esse ano com lentidão. Somente em Outubro de 1980 se completou a consolidação das paredes iniciando-se a 2ª fase das obras (estrutura dos telhados, pavimento interior e cobertura com telhas). Orçamentadas em 901.500\$00 escudos, contaram estas obras com a verba de 220.000\$00, conseguida pela “Comissão pró restauração da Capela” e pela participação do povo. As obras foram entregues a Joaquim da Costa Pedroso, morador em Vale Crispim, um sítio próximo do Carroqueiro, pela experiência que adquirira, anos antes, na reconstrução de algumas ruínas de Idanha-a-Velha, com a obrigação da compra e transporte de materiais. As intervenções no edificado arrastaram-se com prudência e cautela. A classificação da capela como Imóvel de Interesse Público e a exigência de a «reintegrar no seu estado inicial» implicava acompanhamento das obras por técnicos especializados. A falta de pessoal (apenas três arquitectos para toda a Região Centro) aliada à dificuldade de materiais de construção condignos, sobretudo madeiras para a estrutura do telhado, explicaram o arrastamento e a morosidade das obras.

No ano seguinte, 1981, a festa de S. Pedro continuou a realizar-se junto à capela em reconstrução. Noticiou o jornal *Raiano* que os festeiros apresentaram contas, verificando-se um saldo positivo de 89.850\$00 acrescido da quantia de 8.845\$00 resultante de promessas a S. Pedro. Nesse ano, por acordo entre os festeiros e o pároco, surgiu a ideia da aquisição de uma imagem de S. Pedro, réplica da imagem do século XV, a imagem mais antiga de Monsanto de grande valor patrimonial, pertencente à Misericórdia de Monsanto, que até à data presidira às celebrações. Para esse fim, foi pedido um subsídio à Direcção Nacional dos Monumentos Nacionais, como se lê na documentação compulsada que, embora apoiando a ideia, informou não ser possível «em termos oficiais ajudar a aquisição». As diligências junto do Instituto Português do Património Cultural foram, no entanto, bem-sucedidas. A sua presidente Natália Correia Guedes deferiu prontamente um subsídio de 40.000\$000. E, em Fevereiro de 1982, o *Raiano* noticiava que ao subsídio de 40 contos do Fundo de Fomento Cultural se havia juntado 60.000\$00 oferecidos pela Comissão de Festas de 1981, quantia que «quase chegava» para a aquisição de uma cópia da imagem de S. Pedro que havia sido encomendada a uma casa da especialidade, em Braga.

Finalmente em 1983 a capela foi inaugurada em ambiente de festa e de alegre convívio, preparado com entusiasmo durante algumas semanas pelo povo. Joaquim da Costa Pedroso, o encarregado da reconstrução, ficou depositário das suas chaves com a incumbência de abrir a porta sempre que houvesse visitantes. Com o passar dos anos, percorria, por vezes penosamente, a longa distância e os íngremes caminhos que da sua casa conduzem à ermida, mas costumava dizer: «Até poder irei abrir a porta de S. Pedro para que um dia ele m'a abra a mim». A sua devoção ao «Senhor S. Pedro» e a sua ligação afectiva à ermida que ajudara a reconstruir levou-o a materializar, através de quadras simples, a localização relativa deste templo, aludindo às lendas que o imaginário popular teceu em torno de algumas das grutas e penedos da sua área envolvente:

«A capela de S. Pedro
De S. Pedro de Portugal
Fica ao cimo das poldras
Ao fundo do Barrocal.

A Capela de S. Pedro
Lapa do Barrete Vermelho
Também há a Lapa dos Bispos
Que nunca tiveram medo.

A capela de S. Pedro
De S. Pedro de Vir-a-Corça,
É ao pé da Fonte Santa,
E ao pé da Fonte da Poça.

A Capela de S. Pedro
Muitos anos abandonada
Onde não tinha caminho
para a sua entrada».

A Capela de S. Pedro
É perto do Carroqueiro,
Do lado do poente,
Do nascente, o Adingeiro.

A FESTA DO “SENHOR S. PEDRO”: PERMANÊNCIA, TRANSFORMAÇÃO E EXTINÇÃO

A festa continuou pelos anos seguintes. A celebração litúrgica de 1984 teve a participação do Orfeão da Covilhã, cuja vinda a Monsanto foi patrocinada pela Câmara Municipal de Idanha-a-Nova. As excepcionais condições acústicas da capela aliada à originalidade dos cânticos, acompanhados por adufes tocados por elementos dos ranchos de Monsanto e do Carroqueiro ensaiados pelo director do Orfeão, tornaram a celebração desse ano particularmente vivida.

Em 1985, a festa anunciada para 12, 13 e 14 de Junho, acabou por se concretizar no 2º domingo de Julho. «Apesar de não se ter realizado na data tradicional a festa foi um êxito de convívio alegre e espírito religioso», noticiava o *Raiano* no seu número de Setembro, informando que tinha havido o «lucro de 95.886\$00 incluindo os juros acumulados e benfeitorias ligadas ao culto». O principal organizador, António Nunes Ribeiro principal responsável pela organização desse ano, agradeceu ao Presidente da Câmara as facilidades concedidas, e a todo o povo envolvido, principalmente o do Carroqueiro «pelo invulgar brio que mostrou».

Sem dúvida, que a festa em honra de S. Pedro de Vir-a-Corça renasceu em força, sobretudo pelo empenhamento das gentes do Carroqueiro, a povoação mais próxima da ermida que com entusiasmo a adotou como sua. E, ano após ano assim acontecia, com o novo ritual imposto pelos ritmos do nosso tempo. Já não durava onze dias as festividades, nem a feira com o seu brilhantismo do século XIII se realizava. Nestes tempos apressados,



o tempo tem uma outra dimensão mais encurtada: apenas a dum fim de semana prolongado, pois nestes territórios chamados hoje de “baixa densidade” os festeiros são na maioria pessoas que habitam longe, migrantes que daqui partiram para a região de Lisboa em busca de melhores condições de vida. A festa celebrava-se no fim de semana a seguir à data litúrgica da festa de S. Pedro. E é nestes dias da festa de S. Pedro que muitos aproveitam para um retorno às raízes, para uma visita às famílias, para um extravasar desse sentimento tão subtil, mas tão forte que liga cada um de nós aos espaços onde despertámos para a vida.

[Fig.03]
A romaria e a Festa de S. Pedro nas últimas décadas do século XX. Procissão.

[Fig.04]
A romaria e a Festa de S. Pedro nas últimas décadas do século XX. Saída da procissão.

[Fig.05]
A romaria e a Festa de S. Pedro nas últimas décadas do século XX. Leitura da Carta de Feira de D. Dinis.

Tive o imenso privilégio de assistir ao renascimento do culto a S. Pedro e de ano após ano, participar e viver as celebrações litúrgicas e a partilha comunitária da alegria do almoço e das tardes destes domingos festivos em honra de S. Pedro. Festa simples, mas profundamente sentida como elo de re ligação a um espaço onde perdura uma dimensão de mistério e de magia quase palpável. Registei:

“No sábado inicia-se a festa. Há quermesse e barracas de ‘comes e bebes’ para ajudar a festa. Pela noite, o recinto enche-se de luz e ao som da música de modernas aparelhagens há arraial. Dança-se e canta-se pela noite dentro. O eco da música e o som das vozes chegam em sussurro ao cimo da vila, quebrando o habitual silêncio das noites mon santinas. Os mais velhos acorrem à Barreira. Daí, por entre a ramagem dos sobreirais, avista-se a ermida e chega com maior nitidez o som da música. Rezam a S. Pedro e recordam tempos antigos.

Ao final da manhã de domingo, tem lugar a celebração litúrgica. A missa rezada e cantada, transmitida pelo altifalante colocado à entrada da ermida (pequena para albergar tanta gente), ecoa e desperta de novo o silêncio dos barrocais. Depois a procissão seguindo lentamente pelos trilhos de terra batida, em redor da ermida. A cruz, abrindo um longo cortejo. A bandeira de S. Pedro ondeando ao sabor da brisa. O andor de S. Pedro engalanado de flores cultivadas nas hortas. Velhos e novos, antigas camponesas, umas com os seus trajos negros, outras envergam ainda com os tradicionais lenços garridos, velhos pastores com os seus chapéus domingueiros, jovens com os seus trajos citadinos, pontuam a longa fila serpenteante e colorida. A toada das rezas e dos cânticos é monótona. O calar das conversas, a interrupção respeitosa da azáfama das barracas onde se sacia a fome e a sede, os homens descobrindo a cabeça, de chapéu na mão em sinal de reverência, à passagem do andor do ‘Senhor S. Pedro’. Depois o almoço, os brindes e os votos de um retorno para a festa do ano seguinte. E pela tarde, no palco improvisado, assiste-se à alegre actuação dos ranchos de Penha Garcia ou de Monsanto, ou, noutros anos, arma-se com tábuas um redondel e os mais afoitos, ‘brinca-se’ às touradas.

Sagrado e profano estão paredes meias. Creio que sempre assim aconteceu neste local a poente de Monsanto pleno de grandiosa beleza.

Hoje os doentes de quebradura já não vêm oferecer o seu peso em trigo ao Senhor S. Pedro implorando a cura, nem se retira a terra da sepultura de Santo Amador para afugentar o pulgão e as pragas das sementeiras. Já não há searas, e poucos são os camponeses que cuidam das suas hortas. O mundo mudou... Outras são as preces, outros são os pedidos porque outros são os males do corpo e as dores que atormentam a alma. Mas, na calma do início das tardes destes domingos festivos continuam a chegar ao Senhor S. Pedro as angústias dos homens. Pedidos de cura, paz e luz que ilumine o caminho dos dias cinzentos e tormentosos do nosso tempo.”

Ao longo de toda a década de 1990 e da primeira década de 2000, ano após ano, a festa realizou-se, repetindo sempre o mesmo ritual que lhe dava identidade e continuidade. Contudo, em 2008, revestiu-se de um brilho muito particular. Celebraram-se os 600 anos da Carta de Feira concedida por D. Dinis em 1308, precisamente por ocasião desta festividade,



através da realização de uma Feira Medieval, evento patrocinado pela Câmara Municipal de Idanha-a-Nova. Pelos barrocais voltaram a ecoar os privilégios outrora concedidos pelo rei a esta feira nos dias festivos de S. Pedro de Vir-a-Corça. Foi um acontecimento marcante, amplamente participado e cuidadosamente planeado, em que nada foi deixado ao acaso. Um cálice ornamentado com a cruz templária e a epígrafe “S. Pedro de Vir-a-Corça”, vendido aos visitantes como recordação, materializa bem o cuidado e o esmero da organização das festividades desse ano.

Em 2012, o programa integrou a apresentação do livro *As Fontes de S. Pedro de Vir-a-Corça (Magia e Sacralidade)*, realizada na tarde de sábado. A obra foi apresentada pelo jornalista Fernando Paulouro e, no final, as Adufeiras de Monsanto entoaram loas a S. Pedro. À noite teve lugar o arraial e, na manhã de domingo, cumpriu-se a celebração religiosa com a missa e a procissão. A festa de S. Pedro, renascida com tanto entusiasmo popular em 1977, parecia ter criado raízes profundas e garantir a sua continuidade. Contudo, quatro anos depois, em 2016, tudo terminou. Tal como folhas arrancadas das árvores e levadas pela tempestade, o

[Fig.06]
A romaria e a Festa de S. Pedro nas últimas décadas do século XX. Procissão.



[Fig.07]
O cálice de S. Pedro. Objecto da memória da activação devocional.

entusiasmo e o empenho da Comissão do Carroqueiro na organização da festa do Senhor S. Pedro dissiparam-se. Várias razões se entrelaçaram. A morte levou muitos dos velhos devotos de S. Pedro, por cujas mãos a festa renascera, e as novas gerações, nascidas em Lisboa, já não possuíam os laços fortes que ligavam os seus antepassados a este lugar. O padre Vítor Vaz, grande impulsionador da Comissão Pró-Restauração da capela e dinamizador da festa, partiu também para a eternidade, tal como muitos outros membros. A população envelheceu e o mundo tornou-se mais individualista. Ainda assim, o novo pároco de Monsanto, padre Adelino Lourenço, procurou “segurar” a tradição, continuando a celebrar missa na capela de S. Pedro na data tradicionalmente assinalada. No desejo de lhe dar continuidade, incentivou a Junta de Freguesia de Monsanto, então já unida a Idanha-a-Velha, a organizar, após a celebração litúrgica, uma sardinhada partilhada. Assim aconteceu durante três anos. Porém, a falta de voluntários para assegurar os trabalhos que recaíam sobre a Junta acabou por levar ao abandono da iniciativa. E, pouco a pouco, tudo se esfumou. Mas a antiga ermida templária permanece, silenciosa e firme, como testemunho da antiga devoção Monsanto a S. Pedro. É prova palpável do poder do “Povo Unido” na concretização dos seus anseios, poder esse despertado por um dos ideais da Revolução de Abril de 1974, a consciência de que a união e a harmonia de uma comunidade, reunida em torno de uma aspiração comum, podem vencer obstáculos que antes pareciam intransponíveis. Neste caso, tratou-se da restauração de um templo medieval, belo exemplar do românico da Beira, que durante séculos permanecera votado ao abandono pelo poder instituído.

Hoje, erguida entre os barrocais, a pequena ermida guarda não apenas a memória da fé e do esforço colectivo que a devolveram à vida, mas também o potencial de se tornar ponto de atração e valorização em roteiros turísticos bem organizados. S. Pedro de Vir a Corça um lugar onde história, paisagem e memória se encontram e continuam a falar a quem passa.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, D. Fernando de, Aras inéditas egeditanas dedicadas a Marte, Sp. da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, II série, nº 5, 1962.

CARDOSO, George, Agiológio Lusitano, Tomo II, Lisboa, Na Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1657.

Constituições Synodaes do Bispado da Guarda, 1615. ELIADE, Mircea, Tratado de História das Religiões, Lisboa, Edições Asa, 1992.

ENCARNAÇÃO, José d', Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal, Lisboa, 1975.

RIBEIRO, José Cardim, «Árula consagrada a Maratis Borus (ou Mars Borus)», Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa, Lisboa, 2002, p. 359.

RAU, Virgínia, Feiras Medievais Portuguesas, Lisboa, 1982.

SALVADO, Maria Adelaide Neto, O Espaço e o Sagrado em S. Pedro de Vir-a-Corça, Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, 1993.

SALVADO, Maria Adelaide Neto, As Fontes de S. Pedro de Vir-a-Corça (Magia e Sacralidade), Câmara Municipal de Idanha-a-Nova, 2012.

DOCUMENTOS E JORNAIS

Memórias Paroquiais de Monsanto, Arquivo, Nacional da Torre do Tombo, Liv 24.

Jornal Raiano: Junho 1977; Julho/ Agosto 1977: Maio 1978; Junho 1978; Dezembro de 1978, Julho de 1978; Dezembro de 1978; Julho/ Agosto de 1979; Novembro de 1979; Setembro de 1980; Maio de 1981, Junho de 1981; Setembro de 1981; Fevereiro de 1982; Fevereiro de 1983; Julho/ Agosto de 1983; Julho / Agosto de 1984; Junho de 1985; Setembro de 1985.

Secularización y nueva sacralidad en el Oriente de Cuba: romerías (de la Cruz) de mayo.

Moisés Mayán-Fernández

INTRODUCCIÓN

Con el triunfo de la Revolución cubana en enero de 1959, inicia en el país un intenso proceso secularizador que se caracterizó por el desalojo de “lo religioso” de las nuevas plataformas de significación social promovidas por el sistema político emergente. La mayoría de los estudiosos, tanto dentro como fuera de la isla, no experimenta dificultades para reconocer la presencia de ese tránsito aculturador y hasta cierto punto traumático, derivado de la declaración del carácter socialista de la Revolución. Sin embargo, sugerir que el proyecto de secularización de la conciencia colectiva encubría la imposición de una nueva sacralidad,⁰¹ dotada de una minuciosa red de símbolos y de una compleja estructura ritual, no es algo que los investigadores estén dispuestos a reconocer *a priori*.

El artículo propone un estudio de caso donde se advierte a través de la recuperación de una festividad religiosa tradicional, no solo la aplicación práctica de un esquema secularizador rigurosamente concebido sino, la invención y legitimación de nuevos ritos culturales. En consonancia con lo anterior, el objetivo general de esta investigación cualitativa reside en: evaluar los efectos sociales del rescate de una celebración de matriz religiosa transformada en evento cultural. Para contribuir al logro de este objetivo, se ha efectuado una revisión exhaustiva de las escasas fuentes documentales disponibles, además de la inserción del investigador como participante en las ediciones de las Romerías de Mayo, realizadas entre los años 2007 a 2022. Su integración al programa cultural como miembro de la Asociación Hermanos Saiz (AHS) que agrupa a jóvenes artistas y promotores cubanos, le permitió intercambiar de primera mano con fundadores, organizadores y delegados tanto nacionales como extranjeros, intervenir en foros, paneles, mesas redondas y diversos espacios de diálogo.

Por lo tanto, después de haber experimentado durante quince años la dimensión *emic* junto a la comunidad de romeros nucleados por este festival del arte joven, fue necesaria su evocación desde una perspectiva *etic*, para construir conocimiento científico y arribar a conclusiones valederas. Aislar una fiesta popular de la vorágine secularizadora de la década del sesenta y setenta del siglo XX, para observar su rehabilitación y desarrollo desde los años noventa y hasta la actualidad, constituye un tributo sustancial al abordaje del sistema de eventos artístico-culturales del país. Luego de establecer las coordenadas teóricas que regirán la presente memoria, pasaremos a comentar con brevedad momentos destacados del tema elegido, para arribar a conclusiones que, aunque contienen aportes apreciables, no están exentas de polémica.

[01] Del Rey y Castañeda
(2002) 94.

SECULARIZACIÓN Y SU IMPLEMENTACIÓN EN CUBA

Aunque secularización es un concepto proclive a múltiples interpretaciones, la línea que rige el presente estudio no se adscribe solo al procedimiento de racionalización y desmitificación social inherente al avance de la modernidad.⁰² Asimismo y tratándose de Cuba, se considera impropio el empleo del término desacralización para referirse a las políticas públicas que incidieron directamente en la morfología del campo local de espiritualidades. Comprimir el amplísimo espectro de contradicciones que tuvieron lugar durante el largo y erosionado camino hacia la Constitución laica de 1992, a la adopción del marxismo-leninismo como filosofía de Estado y a la difusión del ateísmo (erróneamente bautizado como científico), sería poco menos que un reduccionismo metodológico. Si bien, estas esquematizaciones garantizan el tratamiento autorizado de temas que continúan siendo “sensibles” para académicos conservadores y dependientes de la institucionalidad estatal, lo cierto es que también conllevan a prescindir de matices y enfoques diversos que tienden a enriquecer el estado de la cuestión.

Para una decodificación más certera del escenario cubano en las décadas fundacionales de la Revolución, convendría acoger conceptualizaciones que respondan a la idea de resignificar, reorientar o resacralizar la identidad nacional. La jefatura del Ejército Rebelde, el Gobierno provisional constituido en 1959, y con posterioridad el Partido Comunista (PCC) fundado en 1965, a través principalmente de su Departamento Ideológico, se tomaron muy en serio las posibilidades que ofrecía la religiosidad popular como instrumento legitimador del liderazgo.⁰³ Para potenciar esos resortes míticos, se hizo ineludible atravesar un sistema de exclusas que transportaron al pueblo de una etapa de predominio del componente religioso, a otra de vaciamiento y renuncia, para finalmente asumir la nueva sacralidad de la obra evangélica⁰⁴ propuesta por la Revolución.

De modo que, atenuar la influencia de lo divino era el paso previo para divinizar lo humano, y establecer un nuevo orden propenso a la acelerada sacralización de los presupuestos ideológicos, la historia reciente, y los héroes y mártires de la lucha revolucionaria. En este punto se hace forzoso interrogarse sobre la implementación de las políticas secularizadoras que dictó el Estado con el fin, no solo de aislar a la religión institucionalizada tras el perímetro de sus edificios, sino de suprimirla por completo del tejido social. Antes de la adscripción de la Revolución a la filosofía marxista-leninista, e inclusive previo al develamiento de su orientación socialista, ya se había originado una problematización de los vínculos entre el naciente Gobierno y las instituciones cristianas asentadas en la isla.

Las iglesias que habían colaborado desde la etapa insurreccional, tanto con la guerrilla en la Sierra Maestra como con el Movimiento 26 de Julio (M-26-7) en el entorno urbano, fueron enceguecidas por la euforia de un triunfo que removía las estructuras

dictatoriales instauradas por Fulgencio Batista desde el golpe de Estado de 1952. No obstante, ese acriticismo crédulo e infantil, fue muy pronto disipándose en reacción a las primeras medidas tomadas por la Revolución en el poder. Entiéndanse entre tales acciones, por ejemplo, la creación de los tribunales revolucionarios con sus juicios sumarios a criminales de guerra y a oficiales del antiguo régimen, el ascenso de cuadros del Partido Socialista Popular (PSP) a puestos de responsabilidad en la dirección del país, el establecimiento de relaciones diplomáticas con la Unión Soviética (URSS), la Ley de Nacionalización de la Enseñanza, y la expulsión de 136 sacerdotes católicos que se vieron en la obligación de abandonar el territorio nacional.

Ante semejantes exabruptos, las instituciones religiosas comprendieron que el anhelo de la construcción de un proyecto social en común, la “República con todos y para el bien de todos” que vislumbrara José Martí, no era más que una utopía. De las desconfianzas mutuas, los celos, y el contrapunteo entre los discursos de Fidel Castro y las cartas pastorales de los obispos, se transitó vertiginosamente a la oposición frontal. Según la perspectiva estatal, las iglesias dejaron de ser percibidas como aliadas estratégicas para redefinirse como competidoras, pro-imperialistas, reaccionarias y aburguesadas, en fin, enemigas de la obra redentora de la Revolución. A partir del 8 de enero de 1959, en el bautizo de masas del Campamento Militar Columbia, el pueblo refrendó en un acto de profundo contenido simbólico-ritual su alianza categórica con el caudillo, y como resultado, se produjo la eclosión del fidelismo.

Desde ese instante fundacional, en medio de una atmósfera propicia para el trance colectivo y signada por la presencia de manifestaciones que fueron erróneamente interpretadas como “sobrenaturales”, la nación renunció a su derecho de autodeterminación y depositó todo ejercicio del poder en el elegido.⁰⁵ Acorde a las premisas empleadas por la crítica marxista de la religión,⁰⁶ el *homo religiosus* en Cuba comenzó a ser ridiculizado, y en algunos casos, criminalizado. La religión institucionalizada fue confinada al espacio físico de sus templos, mientras sacerdotes y pastores extranjeros (junto a no pocos cubanos) eran apremiados por las autoridades políticas a abandonar el país. Se prohibieron las peregrinaciones de santos y vírgenes, así como cualquier tipo de ceremonia formalizada en lugares públicos. Los colegios, universidades, hogares de ancianos y clínicas administradas por las denominaciones religiosas no tuvieron más opción que concluir abruptamente la prestación de sus servicios, y afrontar la expropiación de sus inmuebles.

Con la ruptura en 1961 de las relaciones diplomáticas entre Cuba y los Estados Unidos, el protestantismo perdió no solo la tutela de las iglesias madres norteamericanas, sino además sus principales fuentes de financiamiento. Líderes religiosos fueron sometidos a juicio, encarcelados y obligados a pagar cuantiosas multas, mientras miles de jóvenes cristianos debieron hacer frente a pesar de su condición, a los requerimientos del Servicio

[02] Weber (1999) 101.
[03] Valdés (2001) 213.

[04] Betto (2012).

[05] Szulc (1986) 470.
[06] Marx (2023).

Militar Obligatorio (SMO) o a los campos de trabajo forzado conocidos como Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP). Las labores de proselitismo de las iglesias, la impresión de literatura doctrinal, o el solo hecho de portar una Biblia, podían ser juzgadas como alteraciones del orden público y sancionadas por los juzgados. Aunque esta sucesión de acontecimientos apunta al despliegue de una intensa campaña gubernamental de secularización de la identidad cubana, de un vaciado de los contenidos simbólicos de la religión, no constituye prueba determinante de la emersión de otra sacralidad.

Para avanzar en dirección al reencantamiento social emanado de la epopeya revolucionaria y del carisma de su protagonista, se debe reubicar el vértice de observación y análisis que sobre estos fenómenos ha implantado la historiografía oficial. La Revolución transformó más de 69 cuarteles de la dictadura en ciudades escolares, pero se obvia el hecho de que convirtió centros educativos gestionados por las iglesias en instalaciones militares, como aconteció por ejemplo con los edificios de los Hermanos La Salle en Santa María del Rosario, o el Colegio de los Maristas también ubicado en la capital.⁰⁷ El calendario litúrgico católico tradicionalmente acogido con beneplácito por la población fue derogado de manera extraoficial, y rediseñado en función de las fechas patrias. En lugar de la Semana Santa comenzó a fomentarse en el mes de abril la conmemoración de la Semana de la Victoria, que remitía a la épica derrota de la Brigada 2506 en Playa Girón.

Las navidades perdieron paulatinamente su significado hasta prohibirse en 1969, ante los requerimientos de una zafra donde se pretendía alcanzar la cifra de diez millones de toneladas de azúcar. En cambio, el espíritu festivo de esos días sería transferido al 1 de enero, que marcaba el glorioso aniversario de la Revolución triunfante. Muchas referencias a santos católicos fueron extirpadas de la toponimia local, así como de las designaciones de escuelas, parques y calles; en cambio, un alud de santos emergentes – los caídos en combate contra la dictadura – fue empleado para rebautizar los espacios de socialización de la nueva Cuba. Los templos como portales de conexión con lo trascendente no alcanzaban a emular con la capacidad de convocatoria de las plazas de la Revolución, y la lectura de la Biblia sería relegada por la pedagogía pastoral de la oratoria de Castro, y la potencia de sus discursos reproducidos desde las páginas del periódico *Granma*.⁰⁸ Como se habrá podido inferir, estos procedimientos no se constriñen a la reproducción de un esquema secularizador, pues apuntan a la asunción de formas de sacralización de la realidad correspondientes con las religiones civiles.

[07] Riera (1966).

[08] Valdés (2008) 9.

ROMERÍAS DE LA CRUZ DE MAYO: ANTECEDENTES Y CONTEXTO

Las fiestas de mayo están presentes en el repertorio de solemnidades litúrgicas de numerosas culturas. En la península ibérica suelen asociarse con el trasiago del invierno a la primavera y el rebrote de la vida luego de las heladas. A pesar de que los orígenes de dichas festividades remiten a ceremonias paganas de la fertilidad en época prerromana, (presumiblemente celtíberas), lo cierto es que terminaron siendo asimiladas por la Iglesia Católica en una singular muestra de sincretismo religioso. A la tradición cristiana pertenece la incorporación del símbolo de la cruz, pues se suponía que un 3 de mayo, santa Elena (Helena de Constantinopla), madre del emperador Constantino, había localizado el madero (*lignum crucis*) de Jesucristo en torno al año 326. Con el asentamiento de los colonos españoles en América, las fiestas de la cruz de mayo comenzaron a replicarse también en las villas del Nuevo Mundo.

En 1752 son enviados a la ciudad de Holguín, en la región nororiental de Cuba, un grupo de franciscanos españoles que celebrarían por primera vez en 1790 la peregrinación acreditada como Romerías de la Cruz. Fue precisamente el prior de esta orden, Francisco Antonio Alegría, quien ese propio año emplazó en la cima del Cerro Bayado, la cruz de madera que evocaba una costumbre iniciada en el siglo XIII, la de ubicar el principal símbolo del cristianismo en puertos de montaña. El Cerro Bayado, una colina de 261 metros de altura sobre el nivel del mar y perteneciente al conjunto orográfico Maniabón, mudó su nombre a partir de 1790 cuando comenzó a ser identificado popularmente como “Loma de la Cruz”. La Romería, que se insertaba acorde a su propia naturaleza en las conmemoraciones de la Invención de Santa Cruz alrededor del 3 de mayo, principiaba con un peregrinaje desde la iglesia de San Isidoro hasta la cumbre de la elevación. Una vez en el lugar, los participantes efectuaban rogativas, prendían velas, varillas de incienso, y se oficiaba una misa al pie de la cruz.⁰⁹

Concluida la ceremonia religiosa, iniciaba en las proximidades del collado una fiesta popular, que regularmente se extendía durante toda la noche, e incluía bailes, corridas de cintas y peleas de gallos finos. En las ediciones correspondientes al periodo colonial, solían sumarse a la celebración funcionarios del Cabildo, Justicia y del Regimiento de Holguín. Los romeros acostumbra a vestirse a la usanza de los gitanos españoles, antes de simplificar sus atuendos al uso más práctico de sombreros y pañuelos. Se acostumbraba consumir agualoja o *agualoa*¹⁰, bebida característica de los Altares de Cruz, además de chicha¹¹ y vinos locales e importados que fueron poco a poco cediendo espacio a la cerveza y al aguardiente. Los productos gastronómicos más demandados por los asistentes

[09] Triana (2013).

[10] Esta bebida se describe como un cocimiento de hojas de algarrobo al que se añadía canela, anís, clavo de olor, pimienta dulce, azúcar moreno y aguardiente. Tarín (1961) 24.

[11] Bebida dulce que se produce debido a la fermentación no destilada del maíz o de la cáscara de la piña.



[Fig.01]
Ascenso del hacha de Holguín por la escalinata de la Loma de la Cruz.

[12] Guiso tradicional de los indios taínos que consistía en hervir en una cazuela de barro legumbres y tubérculos de diversa naturaleza (en Cuba conocidas como viandas), añadirle la proteína animal resultante de la caza y la pesca, y sobre todo sazónarla, con mucho ají. Con las consabidas variaciones “más limpieza, mejor aderezo y menos ají” de la gastronomía moderna, el ajiaco aún se mantiene como parte de la dieta de cubano. Ortiz (1949).

[13] Tarín (1961) 23. Esta autora confirma la existencia de la Fiesta de la Cruz de Mayo en el poblado oriental de Jiguani, donde comenzaba el día 3 y se mantenía durante todo el mes. En el caso de la referida celebración poseía únicamente carácter familiar y estaba asociada al avistamiento de la Cruz del Sur, constelación que alcanza en mayo su punto más alto en el cielo. También alude a la realización de celebraciones similares en Santiago de Cuba, aunque estas no estarían reducidas al ámbito hogareño.

solían ser el ajiaco,¹² los tamales de maíz tierno, las empanadas rellenas de carne o de guayaba y queso, los dulces caseros y las frituras que se proponían desde quioscos improvisados para acoger la festividad.

El Día de la Cruz – según la tendencia simplificadora y utilitaria del lenguaje popular – evolucionó con el paso de los años hasta alcanzar dimensión de fiesta de pueblo, aunque no por eso desertó de su matriz religiosa. Al finalizar la Guerra de los Diez Años en 1878, las Romerías de la Cruz de Mayo luego de casi un siglo de permanencia, habían devenido en una tradición lo suficientemente consolidada en el paisaje cultural de la región. Es preciso acotar que los festejos con esta orientación eran considerados eventos comunes en muchos poblados cubanos.¹³ La importancia que fueron adquiriendo las Romerías demandaba la edificación de una escalinata que facilitara el acceso de los asistentes a la cúspide de la montaña. La obra en cuestión demoró 23 años en concretarse pues su construcción inició el 28 de enero de 1927 y fue inaugurada el 3 de mayo de 1950. En ese momento fue calificada como

la escalera más alta del mundo, pues era anterior a la del Cristo de Corcovado en Brasil. Hacia finales de la década de 1950 del siglo XX con el país envuelto en una guerra civil, muchas de las fiestas populares dejaron de convocarse, y luego del triunfo de enero de 1959, la Revolución – como se ha explicado en páginas anteriores – emergió con su propio calendario de conmemoraciones.

ROMERÍAS DE MAYO: RECUPERACIÓN CULTURAL

No es hasta 1976 que desde el Ministerio de Cultura (Mincult) surge la iniciativa de revitalizar parte del patrimonio intangible que comienza a desvanecerse durante la agudización del proceso de emancipación nacional. De los 703 festejos populares que desaparecen en poco más de dos décadas, 142 podían ser clasificadas como celebraciones procedentes del rito católico; dentro de ellas se contaban por supuesto, las Fiestas de la Cruz de Mayo. Gracias al programa de trabajo del Plan Nacional de Revitalización de Manifestaciones Populares Tradicionales se lograron recuperar casi cuatrocientas expresiones identitarias de la cubanidad, 15 en la provincia Holguín. No obstante, la reivindicación de las Romerías de la Cruz de Mayo representaba un desafío adicional para los gestores de la política cultural de la época. La intención de reactivar una festividad católica en un Estado que se había declarado ateo desde la letra de la Constitución Socialista de ese mismo año, entrañaba cuanto menos, una marcada contradicción dialéctica. De ahí que ni siquiera se mencione esta celebración en ninguna de las más de doscientas páginas del libro *Fiestas y tradiciones cubanas*, de la etnóloga Virtudes Feliú (2003).

El aludido rescate debería entonces producirse en el marco de un proyecto cultural audaz que trascendiera las generalidades del Plan Nacional de Revitalización del Mincult, y para ello era decididamente necesaria la mediación del genio creativo de un auténtico hombre de la cultura: Alexis Triana Hernández. Desde una filial provincial de la Asociación Hermanos Saíz agitada por las polémicas culturales de los noventa, en una isla diezmada por esa crisis económica que respondía al eufemismo de Periodo Especial, se tejió la complicada red simbólica de las nuevas Romerías. No se trataba únicamente de hacer reflotar una tradición que llevaba casi medio siglo desvanecida del tejido religioso local, vaciarla de su significado primigenio y reencantarla con contenidos culturales; en esencia, había que crear un imaginario. Un equipo de trabajo que contó con la colaboración de los directivos nacionales de la Asociación Hermanos Saíz, asumió la tarea de forjar desde el intercambio y el consenso, los símbolos que soportarían la estructura de las Romerías.

No resultaba conveniente que las Romerías se asociaran otra vez con el Día de la Santa Cruz; de modo que para conseguir ese propósito urgía descontextualizarlas, haciendo prevalecer las aristas paganas y populares de la festividad. Por supuesto, sin que ese predominio de “lo pagano” significara reconectarlas con sus orígenes ancestrales que tenderían a recaer inevitablemente en “lo religioso”. Convocar a una celebración de la cruz sin cruz era una insensatez en la que los artistas y promotores culturales que tiraban de los

hilos de la puesta en escena, no estaban dispuestos a incurrir. Con todo, el emblema por antonomasia de la cristiandad podría ser relegado a lo meramente objetual, transfiriendo su protagonismo a otro símbolo.

Como en 1959 se había suprimido por primera vez en la historia jurídica de Cuba la partícula “Dios” de la letra de la Ley Fundamental de la República, la palabra “cruz” fue extirpada del nombre de la festividad. No más Romerías de la Cruz de Mayo, a partir de la rehabilitación del evento, con Romerías de Mayo era más que suficiente. La designación del émulo de la cruz recayó en un hacha petaloide de procedencia aborigen, encontrada en 1860 por un oficial del ejército español. Desde el 28 de mayo de 1981, el hacha fue elegida como símbolo de Holguín de acuerdo con lo estipulado por la Resolución 44 del Ejecutivo de la Asamblea Provincial del Poder Popular. Aunque la pieza original de roca peridotita y de color verde, alcanza solamente los 350 milímetros de longitud, de inmediato se ordenó la fabricación de una réplica en papel maché sobre un bastidor de acero de 8 metros de largo por 4 de ancho. El objetivo de estas dimensiones era ubicar el hacha a la misma altura de la cruz emplazada en la colina, como acto de resistencia cultural.¹⁴

El símbolo en hombros de estudiantes universitarios de la Cultura Física y el Deporte, acompañado de una gigantesca bandera cubana, emprendería una peregrinación desde el interior del Museo Provincial de Historia “La Periquera” hasta el torreón hispánico que corona los 458 escalones de la Loma de la Cruz. Redefinido el icono cardinal de estas celebraciones, las Romerías actuales no se dedicarían a San Isidoro, patrón de la ciudad, ni a la Virgen de la Caridad del Cobre, advocación mariana de los católicos cubanos. En cambio, las nuevas fiestas rendirían tributo a próceres de la independencia latinoamericana como Benito Juárez, Simón Bolívar, José de San Martín, Bernardo O’Higgins, Augusto César Sandino, y José Martí, entre otros.

Las iglesias, incluyendo la de San Isidoro – elevada desde 1979 al rango de catedral por Juan Pablo II –, no funcionarían como espacios de reunión o puntos de partida de las procesiones, tales dispensas serían trasladadas a la Plaza de la Revolución “Mayor General Calixto García” y al parque central del mismo nombre. De igual modo, las procesiones sufrirían un reajuste terminológico para ser readmitidas solo bajo los apelativos de desfiles y cabalgatas. El inicio de los festejos se anticiparía del habitual 3, al 2 con el propósito expreso de tomar distancia de la fecha alegórica a la cruz; inclusive, un romero integral debería principiar su participación desde el desfile del 1 de mayo, en saludo al Día Internacional del Trabajador. El 2 de mayo se organiza lo que se ha denominado como Pre-Romería, y que contempla no solo la acreditación de las delegaciones invitadas, sino también el Concierto de la Tradición, donde los miembros del Teatro Lírico “Rodrigo Prats”, interpretan conocidas zarzuelas españolas y cubanas.

Una vez concluido el concierto, parten los coches tirados por caballos – vehículos que aún poseen una representación significativa en el transporte urbano – con los romeros empuñando las banderas de los países participantes. A lo largo de la Avenida de Los Libertadores se detienen a depositar ofrendas florales en los monumentos de héroes



latinoamericanos hasta llegar a la Plaza de la Revolución. El último arreglo floral es colocado cerca de la medianoche en la urna funeraria donde reposan los restos mortales de Calixto García “el general de las tres guerras”.

Para adelantarse a la misa del alba programada por la hermandad católica para el amanecer, los romeros concurren en el Bosque de los Héroes a otro espectáculo musical, las llamadas “descargas” cuyos protagonistas suelen ser herederos del Movimiento de la Nueva Trova junto a jóvenes exponentes de la canción de autor. El día 3 se organiza el desfile inaugural donde no solo circulan coches de caballos, sino automóviles antiguos, autobuses turísticos de doble planta, camiones, motociclistas y hasta bicicletas. Ese desfile en particular se desarrolla entre el monumento al guerrillero argentino Ernesto *Che* Guevara y La Periquera, cubriendo una distancia de aproximadamente tres kilómetros.

Para reemplazar el sermón del clérigo, el presidente del Comité Organizador de las Romerías pronuncia un emotivo discurso desde el balcón de La Periquera. En ese mismo sitio, Fidel Castro dirigió por primera vez su voz a los holguineros el 26 de febrero de 1959. El presidente de la Asamblea Municipal del Poder Popular, como autoridad política de la localidad, también dedica unas palabras de bienvenida a los delegados. O sea, se subraya la presencia de los líderes políticos y culturales del territorio, pero se excluye a

[Fig.02]
Espectáculo danzario en el parque “Mayor General Calixto García”.

[14] Triana (2013).

[Fig.03]
Club de motociclismo local
porta las banderas de las
naciones participantes.



los representantes eclesiásticos. El Himno de la Alegría, basado en la Novena Sinfonía de Beethoven, con letra del español Miguel Ríos, acompaña desde su singular sonoridad las jornadas de Romerías. La misa que se dictaba al resguardo de la cruz fue sustituida por una obra danzaria titulada “Espacio Místico”, de la autoría de la maestra Maricel Godoy. En sus primeras versiones consistía en un unipersonal masculino donde se ilustraba la angustia de Cristo en un infructuoso intento de liberarse de la cruz; con posterioridad se incluyó además una ejecutante.

El programa de actividades quedaba escindido en dos bloques de tres días cada uno, bajo los lemas de Tradición y Modernidad. Las fechas del 2 al 4 de mayo se consagraban a rendir tributo a los padres fundadores del arte y la cultura, mientras del 6 al 8, sobresalía una selección de propuestas más contemporáneas y transgresoras, con el día 5 como tránsito entre ambos módulos temporales. La clausura se concebía en la parte más moderna de la ciudad, el reparto Nuevo Holguín, donde en su configuración arquitectónica, sobresalen dos edificios de viviendas de 18 plantas construidos durante los años ochenta. En uno de estos inmuebles – el de inauguración más reciente –, se lleva a cabo el izaje a mano del hacha, mientras en sus jardines se procede a la siembra de un árbol característico del país con el mayor número de participantes en esa edición.

Este rito cultural se vinculaba innegablemente con el Árbol de Mayo, una costumbre que motivaba a jóvenes europeos a decorar un tronco en vísperas del 1 de mayo, y en obvia alusión a la fertilidad de la primavera. En algunas comunidades rurales de Inglaterra, las chicas solteras prosesionaban portando ramas florecidas rumbo al bosque sagrado para venerar el *Maypole* (Vara de Mayo). En España, la celebración de los Mayos se encuentra lo suficientemente arraigada en las tradiciones de numerosos pueblos, siendo quizás las más famosas las que se efectúan en Pontevedra y Ourense. El Mayo, en estos casos, consiste en una armazón cónica de mimbres sobre la que se suelen colgar helechos, flores, naranjas y hasta cáscaras de huevo. En los alrededores de los edificios de 18 plantas de Holguín, una palma real, un almendro mexicano, un framboyán venezolano y un pino canadiense, entre otros varios ejemplares de interés botánico, dan testimonio de la resurrección de las Romerías, un Festival Mundial de Juventudes Artísticas.

CONCLUSIONES

Tal y como expone esta memoria, la maquinaria propagandística del movimiento revolucionario cubano desplegó una altísima efectividad desde los años previos al triunfo. La Revolución en sí misma, como suceso cultural trascendente, implicaba el abandono de modelos socioculturales que se consideraban incompatibles con su proyecto de construcción del socialismo.¹⁵ Entre esos sistemas de creencias, prácticas, valores y ritualidades colectivas de los que se intentó prescindir, se encontraban las religiones institucionalizadas. Se suponía que las campañas de reeducación social, la difusión del ateísmo, el desarrollo científico-tecnológico, la concepción materialista del universo y el aumento del nivel

educativo de la población, terminarían deshaciendo la alienación social provocada por siglos de oscurantismo religioso. No obstante, aunque ese debería ser el resultado natural a *posteriori*, se prescribieron políticas estatales que coadyuvaran al aceleramiento del proceso.

La secularización a la que fue sometida la sociedad, implicaba no solo el debilitamiento del monopolio de lo religioso en todos los órdenes de la vida pública, sino además la supresión del capital simbólico generado por la tradición judeo-cristiana. Esta exclusión de las espiritualidades religiosas del escenario nacional propiciado por la derrota de la tiranía, originó peligrosos vacíos culturales, de modo que amplias zonas del imaginario nacional quedaron vacantes. El trauma de las iglesias, – que 60 años después aún no ha sido superado –, se debió fundamentalmente a dos errores de interpretación de la realidad circundante. Uno: los líderes cristianos, tanto católicos como protestantes, creyeron ingenuamente que, debido al apoyo prestado por las instituciones religiosas en la fase insurreccional, les correspondería un papel protagónico en la edificación de la moderna Cuba. Dos: supusieron de manera acrítica y deliberada que la Revolución no podría degenerar hacia el socialismo, y que Fidel Castro era el instrumento elegido para materializar en la isla el reino de Dios.¹⁶

La identificación de las acciones secularizadoras acometidas por la dirección del país bajo la supervisión del Partido Comunista, y las tensiones que se suscitaron entre las iglesias cristianas y el Estado, han sido abordadas por varios investigadores y desde perspectivas diametralmente opuestas. La grieta en esta zona de la episteme, reside en el develamiento del mecanismo de resignificación de la realidad posbélica, en el llenado de esas cavidades de identidad que quedaron expuestas por el repliegue obligatorio de la religión. Propiciar la observación de este fenómeno mediante un estudio de caso, constituye una oportunidad para la producción de teoría en un área muy poco explorada. En esta dirección, las Romerías de la Cruz de Mayo, se presentan como ejemplo paradigmático de un procedimiento complejo de reconversión cultural de una fiesta religiosa tradicional.

Atendiendo a este particular, y en respuesta a lo planteado en el objetivo general del estudio, se concluye que la traslación del carácter sacro original a la dimensión cultural y laica que ha adquirido el evento en la actualidad, no puede ser evaluada como un proceso nocivo y arbitrario. En cambio, la refundación de una festividad que estuvo ausente durante medio siglo del espectro de celebraciones populares del territorio, será siempre un esfuerzo loable. El completamiento de este acto de desobediencia que gestó la convocatoria a la edición inaugural de las Romerías de Mayo en 1994, estaría dado por la paulatina incorporación de sus elementos religiosos, algo que el contexto inmediato parece muy poco probable.

[15] Martínez Heredia (2022).

[16] Cepeda (1960) 110.

Nota: Las imágenes que se adjuntan han sido cedidas expresamente por el fotógrafo Carlos Rafael Díaz para esta publicación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BETTO, Frei. (2012, febrero 13). Frei Betto: La Revolución Cubana es una obra evangélica. *Granma*. <https://www.granma.cu/granmad/2012/02/13/nacional/artic03.html>.

CEPEDA, Rafael. (1960, julio). Fidel Castro y el reino de Dios. *Bohemia*. <https://religionrevolucion.blogspot.com/2014/08/fidel-castro-y-el-reino-de-dios.html>.

FELIÚ, Virtudes. (2003). *Fiestas y tradiciones cubanas*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello: La Habana.

MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando. (2022). La cultura en la Revolución Cubana. *La Jiribilla*. <https://www.lajiribilla.cu/la-cultura-en-la-revolucion-cubana/>.

MARX, Karl. (2023). *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)*. Gedisa: Barcelona.

ORTIZ, Fernando. (1949, mayo). Factores humanos de la cubanidad. *Revista Bimestre Cubana*, XIV (3), 161-186. <https://cutt.ly/FrSuF031>.

RIERA, Pepita. (1966). *Servicio de inteligencia de Cuba comunista*. Editorial AIP. Nueva York.

SZULC, Tad. (1986). *Fidel: A Critical Portrait*. Harpercollins Publishers Inc: Nueva York.

TARÍN, Lydia. (1961). Fiestas de la Cruz de Mayo. *Actas del Folklore*, 1(1), 23-25. <https://hispanocubano.org/tnc/af01.htm>

TRIANA, Alexis. (2013). *El hacha en la cruz*. Ediciones Holguín: Holguín.

VALDÉS, Nelson. P. (2001). Fidel Castro, Charisma and Santería: Max Weber Revisited. En A. L. Allahar (Ed.), *Caribbean Charisma: Reflections on Leadership, Legitimacy and Populist Politics* (pp. 212-241). Lynne Rienner Publishers: Kingston. <https://compress-pdf-free.obar.info>.

VALDÉS, Nelson. P. (2008). El contenido revolucionario y político de la autoridad carismática de Fidel Castro. *Temas*, 55, 4-17. <https://temas.cult.cu/revista/articulo/920>.

WEBER, Max. (1999). *Sociología de la religión*. El Aleph: Toronto. https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/soc_reg.pdf.

O ramo de pinhões da aldeia do Espírito Santo: entre o sagrado e o profano

Vera Lúcia Rodrigues

INTRODUÇÃO

Este artigo visa apresentar as festas em honra do Divino Espírito Santo na localidade que tem o mesmo nome, pertencente ao concelho de Soure, distrito de Coimbra, nas suas materialidades e imaterialidades, procurando mostrar aspetos do sagrado e do profano presentes nas mesmas. Este culto, nesta aldeia, reveste-se de uma particularidade que o distingue daqueles que até hoje já foram investigados e academicamente compreendidos: a construção de um andor de pinhões em honra do Divino. Assim, vários pontos serão abordados: uma breve revisão teórica sobre o culto ao Espírito Santo em Portugal; a contextualização histórica e geográfica do concelho de Soure; a apresentação da etnografia, realizada nos anos de 2024 e 2025, em torno das festas em honra do Espírito Santo na aldeia sourense com o mesmo nome.

Desprovida de documentação histórica suficiente (até porque inexistente), apontarei três hipóteses que não se excluem, mas que, pelo contrário, poderão completar-se, para explicar a existência do culto ao Espírito Santo nesta aldeia do concelho de Soure: a presença de uma irmandade de São Francisco e da Rainha Santa Isabel e de um hospital da Misericórdia, ambos de cariz assistencialista, na vila de Soure; o facto de Soure ter pertencido à Ordem do Templo e, depois, à Ordem de Cristo; a existência centenária de uma Quinta do Espírito Santo naquela zona. Esta aldeia, apesar de distante cerca de seis quilómetros da sede de concelho e freguesia, fica numa zona de passagem entre o concelho de Soure e o concelho de Montemor e acompanharia, numa parte elevada, a possível transição por terra, já em tempos antigos, entre concelhos quando não era possível navegar pelo Arunca até ao Mondego ou quando, estando a estrada na zona de vale alagada com águas, os transeuntes, quiçá até peregrinos (sabe-se que no período medieval esta era uma das rotas do Caminho de Santiago), teriam de seguir trilhos mais elevados. Por outro lado, e considerando que o culto da Trindade tem, a partir de fins do século XII, fins caritativos e assistencialistas e que os indigentes e doentes seriam afastados das povoações, a fundação de uma ermida nesta zona de pinhal não seria algo estranho.

No que diz respeito ao dados recolhidos no trabalho de campo realizado em 2024 e 2025, estes prendem-se com a realização das festas e especificamente com a construção do andor de pinhões em honra do Espírito Santo. É neste ponto que explorarei os aspetos materiais e imateriais das festas e também aquilo que nelas se situa entre o sagrado e o profano.

O CULTO AO ESPÍRITO SANTO EM PORTUGAL

As festividades do Espírito Santo têm sido amplamente estudadas, sendo exemplo disso os inúmeros e sobejamente conhecidos trabalhos sobre as festas nos Açores, em Tomar, na Beira Baixa, no Brasil. Havendo materialidades que as distinguem, há todavia similaridades que as aproximam, sendo a mais óbvia o culto ao Espírito Santo, a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. O Espírito Santo, ou Paráclito, de acordo com os textos bíblicos, manifestou-se sob a forma de pomba, de água e de linguetas de fogo, o que se encontra também na arte portuguesa⁰¹. Na própria igreja matriz de Soure, cujo orago é São Tiago, existe uma pintura do século XVI com o tema do Pentecostes representado com a pomba: “As pinturas maneiristas da Matriz de Soure terão pertencido ao antigo retábulo-mor desta igreja, mandado executar pela Ordem de Cristo provavelmente entre 1560 e 1570 e ao pintor de Cernache, Belchior da Fonseca. (...) As tábuas apresentam os seguintes temas e personagens bíblicos: *Adoração dos Pastores, Descida da Cruz, Pentecostes, São Evangelista, São Mateus, São Marcos e São Lucas*.”⁰².

Não sendo o objetivo deste artigo fazer uma revisão bibliográfica sobre o tema, considero pertinentes, porém, os aspetos relativos ao facto de as festas do Espírito Santo se realizarem no dia de Pentecostes ou Páscoa Florida, isto é, 50 dias depois da Páscoa, e de as mesmas terem origem numa festa judaica que celebrava a colheita das primeiras espigas de cevada, havendo a oferta de cereal ao templo e aos pobres⁰³. Já na Alta Idade Média, estas festas consistiam num bodo, com pão e abate de animais, sendo os alimentos benzidos e passando a “alimentos do espírito”. Com o surgimento de irmandades do Espírito Santo na Idade Média, estas passam a ter um pendor assistencialista que era desempenhado através dos hospitais e das albergarias pelos quais eram responsáveis.

A maioria dos autores, quando pretende referir-se à origem deste culto em Portugal, reporta-se às confrarias do Espírito Santo em Alenquer, associa o mesmo à Rainha Santa Isabel e centra-se nos séculos XIII e XIV. De acordo com as primeiras referências documentais, há indícios de uma albergaria do Espírito Santo desde o tempo da infanta D. Sancha (falecida em 1229), que teria fundado um hospital nos Paços Reais para pobres e peregrinos. Rui Pinto Azevedo (1963), ao escrever sobre compromissos de confrarias, refere que o da Confraria do Espírito Santo de Benavente é anterior a 1234; também Pinharanda Gomes⁰⁴ diz que “a mais antiga Confraria do Espírito Santo de que há notícia é a de Benavente, anterior às festas de Alenquer”. Porém, no seu artigo, Azevedo refere compromissos mais antigos e destaca a data de 1217 e Alenquer como o local onde foi lavrado o compromisso de Santa Maria de Sintra – ou seja, o compromisso aí redigido será anterior ao de Benavente.

Gomes⁰⁵ enquadra a existência das confrarias e das irmandades na alta Idade Média num contexto social e económico decorrente do sistema feudal que levou a que a pobreza,

a exclusão e a marginalidade causassem, por um lado, mendicância e, por outro, peregrinações de terra em terra. As “Irmandades inspiram-se [n]os modelos mendicantes, formulando um compromisso, uma regra de vida, por vezes com algum tipo de voto, e definindo propósitos: (...) uma obra de piedade, ou de misericórdia: dar de comer aos famintos, vestir os andrajosos (...)”⁰⁶.

Assim, as primeiras confrarias surgem, também de acordo com Azevedo (1963), para apoiar os mais pobres, sendo, deste modo, enquadradas numa narrativa de origem franciscana, isto é, os seus fins e as suas práticas de beneficência aproximavam-nas da Ordem Terceira de São Francisco. Estas confrarias coincidiam nas suas formas de atuação no que diz respeito a práticas caritativas e assistencialistas, distribuindo esmolos, fazendo um bodo anual aos pobres e realizando uma cerimónia religiosa, a festa do Império do Espírito Santo. Outros autores defendem a mesma origem franciscana. Na publicação *As FIDES em Alenquer*⁰⁷, da Câmara Municipal de Alenquer, Filomena Sousa e José Barbieri referem vários estudos que confirmam a importância dos franciscanos, influenciados por Joaquim de Fiori, na origem das festas do Espírito Santo, não deixando, porém, de referir depois uma narrativa local que em teoria atribui a fundação da igreja, da confraria e das festas em Alenquer à Rainha Santa Isabel⁰⁸. De acordo com Rui Azevedo, porém, D. Isabel e D. Dinis “foram apenas os reformadores de uma festividade bem mais antiga, cuja génese se descobre na cláusula do próprio compromisso da confraria que manda celebrar todos os anos um «convite» ou bodo aos pobres no dia do Espírito Santo.”⁰⁹. Pero-Sanz¹⁰ aponta também a difusão do culto ao Espírito Santo aos franciscanos, difusão essa prévia à chegada de Isabel de Aragão a Portugal. Factual é a difusão das festas por outras terras de que a Rainha Santa era senhora, como são exemplo Leiria, Porto de Mós ou Óbidos. Nestas localidades, entre outras que pertenciam à rainha, verificou-se que o culto era mais intenso, o que também Paula Figueiredo¹¹ refere, explicando assim por que motivo se criou o “mito de que o culto fora introduzido pela Rainha Santa Isabel”. Sousa e Barbieri exploram esta “narrativa isabelina”, termo que recuperam de João Leal, aludindo a uma lenda relativa a um sonho que a Rainha Santa teve e que a teria levado a fundar a igreja devotada ao Espírito Santo em Alenquer.

Existindo em Soure o culto à Rainha Santa, graças à presença da Ordem Terceira de São Francisco nesta localidade desde o início do século XVII, não será pois de estranhar que ambos se relacionem, apesar de por outros motivos que adiante referirei. Por outro lado, Soure é um concelho pertencente ao distrito de Coimbra, em cuja universidade os estatutos de 1431 determinavam que o aluno ouvisse missa solene do Espírito Santo antes de prestar provas¹². António Rebelo, no mesmo artigo, refere igualmente a recuperação em Eiras (freguesia de Coimbra), em 1919, das festas do Espírito Santo, mais conhecidas como Festas do Imperador, após o regresso dos soldados que participaram na I Grande Guerra.

[01] Figueiredo (2017) 54.

[02] Marujo (1996).

[03] Figueiredo (2017) 55.

[04] Gomes (2001) 144.

[05] Gomes (2001) 141.

[06] Gomes (2001) 141.

[07] Gomes (2001) 143.

[08] *As FIDES em Alenquer* (2022) 14. Disponível em <https://memoriamedia.pt/index.php/o-culto-e-as-festas-fides> (acesso em dezembro de 2025).

[09] *As FIDES em Alenquer* (2022) 15. Disponível em <https://memoriamedia.pt/index.php/o-culto-e-as-festas-fides> (acesso em dezembro de 2025).

[10] Azevedo (1963) 12.

[11] Pero-Sanz (2014) 143.

[12] Figueiredo (2017) 58-59.

[13] Rebelo (2019).

Não despreciando é também relacionar a existência do Hospital da Misericórdia em Soure, desde o século XVI¹³, com este culto. Nesta obra, o autor refere, nas páginas 42 a 44, um conjunto de irmandades e confrarias existentes em Soure, de acordo com o “Roteiro de todas as capelas que há no arcediogo de Penela” (de 1720) e com as *Notícias remetidas à Academia real debaixo da rel proteção do muito alto, e muito poderoso Rei Snr. D. João V*, surgindo a menção à Confraria do Espírito Santo¹⁴. Parece-me que haja concordância com o que afirma Azevedo¹⁵ relativamente ao facto de muitas confrarias que tinham como orago o Espírito Santo evoluírem, no decorrer dos séculos, para hospitais do Espírito Santo, vindo depois a serem incorporados na Confraria e Irmandade da Misericórdia. É isto que afirma também Pinharanda Gomes¹⁶: “Quando se consideram o mapa dos conventos franciscanos fundados na medievalidade, e as zonas de influência da Ordem de Cristo (...) como que se fica sem dúvidas acerca das instituições que promoveram o costume do Império”. Paula Figueiredo¹⁷, por sua vez, atribui também a introdução do culto em Portugal à ação da Ordem do Templo: “Os Templários haviam assumido, desde a sua criação, um forte culto pelo Espírito Santo e pela Santíssima Trindade, herdado do criador da sua regra e impulsionador da Ordem, o cisterciense Bernardo de Claraval”. A autora refere ainda que a Ordem de Cristo, a qual sucede à Ordem do Templo, mantém e divulga este culto, o qual fazia parte da sua regra, que obrigava os cavaleiros a comungar na Páscoa Florida. À semelhança de Pinharanda Gomes, também Paula Figueiredo afirma que “Se compararmos as povoações que pertenciam a esta Ordem e as que têm culto ao Espírito Santo, concluímos que são coincidentes”. É considerando exatamente a existência da Ordem de Cristo em Soure que passarei ao ponto seguinte.

CONTEXTUALIZAÇÃO: O CONCELHO DE SOURE

Soure foi terra de templários. O seu castelo foi doado à Ordem do Templo, por Dona Teresa, a 19 de março de 1128, tendo essa doação sido confirmada por D. Afonso Henriques a 14 de março de 1129. No século XII, Soure era a linha de fronteira entre cristãos e muçulmanos e o domínio templário ia de Soure até Almourol¹⁸. Com a extinção da Ordem do Templo e a criação da Ordem de Cristo, em 1319, todos os recursos humanos e materiais, onde se incluíam o castelo e termo de Soure, passam para a recém-criada ordem. Ernesto Jana¹⁹ refere que nessa transição da Ordem do Tempo para a Ordem de Cristo passa a haver também a missão de servir o espiritual através da existência de um freire capelão ou vigário, o que aconteceu em Soure:

“Estamos perante o início da Ordem Militar de Nosso Senhor Jesus Cristo. A autorização papal é dada a conhecer através da Bula “Ad ea ex quibus”, datada de 14 de março de 1319. (...) Apesar de

recomendado pelo papa, o que foi expresso na Bula acerca dos bens parece vir ao encontro dos desejos do monarca. Assim, o soberano, por carta de 24 de junho de 1319, manda «...entregar à dita nova ordem de Christo os Castelos, Villas, e Lugares de Soure, de Pombal, da Redinha e da Ega no Bispado de Coimbra (...). (...) É a evolução da continuidade. Existe contudo uma nuance ao nível religioso. A parte final dos regimentos ou ordenações consigna a existência de um freire capelão, que passa a ter a categoria de Vigário, para além de um conjunto de clérigos capelães e tesoureiros, que têm como missão servir o espiritual, cuidando das igrejas e das respectivas alfaias religiosas.”

O castelo de Soure foi residência frequente do Infante D. Henrique, Mestre da Ordem de Cristo. Três comendas templárias de Soure são transferidas para esta Ordem, sendo uma delas a de São Tomé (próxima da aldeia do Espírito Santo). De acordo com Pinharanda Gomes e com Paula Figueiredo, como referido anteriormente, coincidem os lugares que pertenciam a esta ordem e os que têm culto ao Espírito Santo. O mesmo se pode concluir, assim sendo, em relação a Soure.

Além disso, em 1628, é criada a Irmandade de S. Francisco e da Rainha Santa em Soure. Diversos autores relacionam o impulso dado às festas do Espírito Santo com a atuação da Rainha, sendo que esta irmandade sourense esteve associada a um hospício de cariz assistencialista e que ainda há poucas décadas se realizava ali o bodo dos pobres aquando das festas em honra da Rainha Santa Isabel. Não obstante não ter conseguido encontrar fontes que me permitissem perceber as datas do seu início e do seu fim, este bodo foi promovido pelos membros da Irmandade durante várias décadas no século XX, mas especialmente impulsionado por uma irmã que tinha vivido nos Açores e que terá contactado com essas práticas durante as festas do Espírito Santo, tendo-as trazido para esta localidade. Por outro lado, não seria de estranhar a sua realização, até pela proximidade geográfica a Pombal, localidade onde ainda hoje se realizam as Festas do Bodo²⁰.

Por sua vez, e como avancei em cima, a existência do Hospital da Misericórdia na vila de Soure poderá indiciar mais uma razão para a existência do culto ao Espírito Santo neste concelho. No Compromisso de 1684, é referido um compromisso anterior que centrava a ação original desta instituição na assistência aos presos e condenados. Porém, é preciso considerar que o exercício da caridade nessa época estava ligado à dimensão religiosa, pois acreditava-se que se salvava a alma de quem a praticava²¹. Apesar de não se conseguir datar a fundação do Hospital da Misericórdia em Soure, Carvalho menciona a data de 1520 como surgindo num documento sobre as misericórdias. Há documentos de 1657 (livros de receitas e despesas e lista de irmãos), na igreja (reconstruída em 1630) resiste um Cristo gótico de madeira policromada datado do início de Quinhentos²², o que mostra que existiria ali um templo anterior. Quanto ao princípio assistencialista, ao lado

[13] Carvalho (2006) 13.

[14] Numa outra localidade do concelho de Soure, Tapeus, ainda hoje o orago é o Espírito Santo. Tapeus pertencia ao termo da Redinha

e a sua igreja foi vigararia da Ordem de Cristo (Conceição 1942, 281).

[15] Azevedo (1963) 9.

[16] Gomes (2001) 144.

[17] Figueiredo (2017) 57.

[18] Pimenta (2019) 51-57.

[19] Jana (2022).

[20] <https://www.freguesia-pombal.pt/festas-do-bodo-uma-tradicao-a-cumprir-se/> (acesso em 21 de dezembro de 2025).

[21] Carvalho (2006) 23.

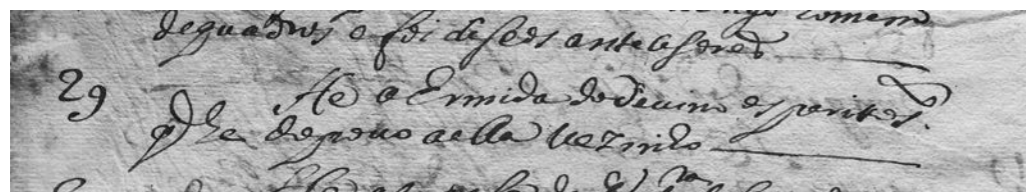
[22] Carvalho (2006) 17.

da igreja, havia um hospital cujo edifício ainda existe (sendo hoje uma casa de habitação particular). Sabido é também que D. Manuel incentivou a incorporação de hospitais sob a gestão das misericórdias locais, o que levou ao alargamento da esfera de ação das Misericórdias²³, pelo que Soure não foi exceção.

No século XVI, o território do concelho de Soure correspondia à atual freguesia de Soure, coincidindo esta com os limites da antiga paróquia religiosa²⁴. É um concelho que se situa no Vale do Mondego e que é atravessado por dois rios, o Anços e o Arunca, os quais correm para norte. Este território distinguia-se entre campo e monte e era marcadamente agrícola. Nas partes mais elevadas, encontravam-se charnecas e pinhais. O povoamento surge alinhado pela margem do Arunca, afluente do Mondego, e como era uma zona facilmente inundável, muitos dos casais surgem no topo dos montes – casais esses que correspondiam à exploração da terra e a rendas – na toponímia encontramos ainda estas referências (em torno da aldeia do Espírito Santo, há localidades com nomes como Casal da Charneca, Casal do Missa, Casal das Brancas...). Estes casais estavam ligados às famílias mais importantes de Soure, que tinham por vezes dupla residência: uma casa na vila e outra no campo, com uma capela²⁵, havendo ainda hoje no concelho e especificamente na freguesia de Soure quintas que o exemplificam, como é o caso da Quinta de São Tomé, perto da aldeia do Espírito Santo.

A QUINTA DO ESPÍRITO SANTO E A CAPELA

Em termos geográficos, a aldeia do Espírito Santo fica a seis quilómetros da sede de concelho e faz parte da Paróquia de São Tiago. Desde o século XVII, havia nesse lugar uma Quinta do Espírito Santo, que tinha uma residência senhorial (sobre uma janela encontra-se a inscrição “1667” em numeração romana), portanto o culto já seria importante aqui. Esta quinta, outrora também conhecida por Quinta do Freixo²⁶ e pertencente a familiares dos proprietários da Quinta de São Tomé²⁷, ainda existe, mas sem a dimensão que tinha na altura e atualmente tendo vários donos.



[23] Carvalho (2006) 27.

[24] Carvalho (2006) 33 – 37.

[25] Carvalho (2006) 35.

[26] Conceição (1942) 163.

[27] Apesar de se conseguirem precisar os nomes de anteriores proprietários (Conceição 1942, 163), os nomes de Elisa de Azevedo Amado e Augusto César Raposo são importantes. Terão casado na igreja de São Tiago, em Soure, antes de 1883, já que é esse o ano

do assento de batismo de um filho chamado António. Augusto César Raposo era natural da Ilha de São Miguel, Açores; era juiz em Goa, Índia Portuguesa, e veio para Soure como advogado. Elisa era da Figueira da Foz e a Quinta seria herança do seu pai, Jacinto Soares Amado, natural do Espírito Santo. O facto de Augusto César Raposo ser açoriano pode justificar uma intensificação do culto, apesar de a referência de 1721 à ermida

comprove que esta já aqui existia. (Agradeço a António José Cardoso a disponibilidade para consultar a genealogia da família.)

[Fig.01]

“29. A Ermida do Divino Espírito Santo que é do povo dela vizinho.” (Arquivo da Universidade de Coimbra).



Não consegui precisar se a capela existente na aldeia era pertença da quinta ou não, mas sabe-se pelos Registos Paroquiais de 1721 (Fig. 01)²⁸ que a ermida já existia.

Este registo paroquial refere uma “ermida”, pelo que se deduz o isolamento deste espaço em relação ao núcleo urbano. Aliás, a sua existência fora da povoação faria sentido, à luz daquilo que constata Paula Figueiredo²⁹, quando afirma que, por haver um carácter assistencial associado a essas capelas, as mesmas mantinham os doentes e os indigentes afastados das povoações.

[Fig.02]

Trono da Graça, provavelmente do séc. XVI, após o restauro em 2002 (foto da autora).

[28] Conceição (1942) 180.

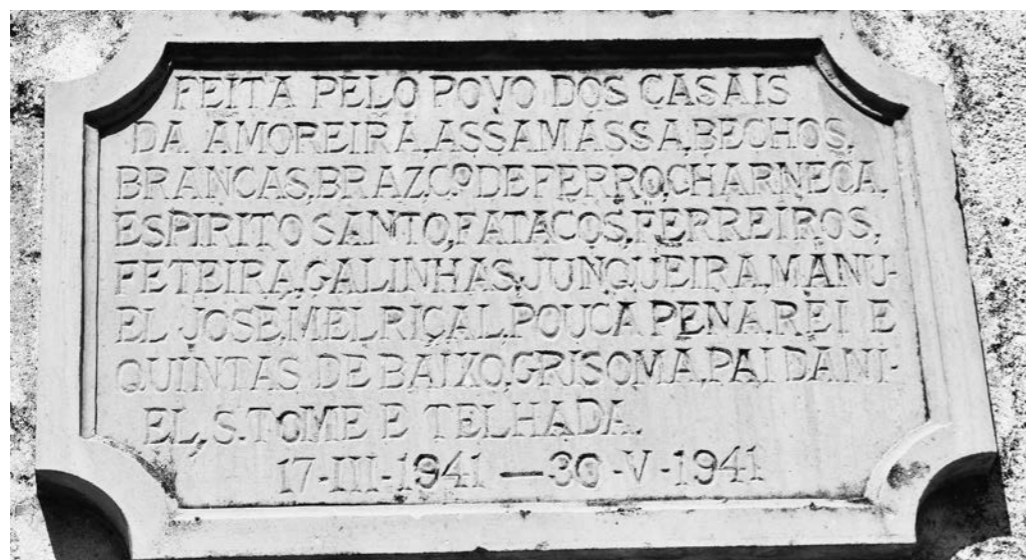
[29] Figueiredo (2017) 62.

Todavia, desse espaço original nada resta e nada se sabe, uma vez que se construiu uma capela nova em 1941. No altar, encontra-se a representação da Trindade vertical ou Trono da Graça (Fig. 02), uma imagem de calcário, crê-se que de pedra de Ançã, não datada, mas que provavelmente será do século XVI (no entanto, no *Inventário Artístico de Portugal*, de Vergílio Correia e Nogueira Gonçalves, esta imagem não é referida). Esta imagem foi restaurada em 2002.

Na torre do sino da capela, está afixada uma placa (Fig. 03) que se assume como importante pelo facto de mostrar que já na (re)construção da capela se juntou o povo de várias localidades vizinhas da aldeia do Espírito Santo, algumas das quais, na atualidade, são quem dá continuidade à festa.

À semelhança do que Paula Figueiredo³⁰ observou no distrito de Castelo Branco, também nesta capela se encontram símbolos referentes a este culto, quer num painel de azulejos que existe numa parede do lado esquerdo da capela, à entrada da sacristia, quer na própria bandeira da capelania do Espírito Santo, da qual consta a pomba e sendo ainda relevante a cor vermelha, que simboliza o fogo do Espírito Santo (Fig. 04).

Num painel de azulejos existente na frontaria da casa da Quinta do Espírito Santo, pode observar-se a pomba. Atualmente, nesta aldeia, outras casas têm igualmente painéis de azulejos quer com a representação do culto ao Divino quer com a representação da Rainha Santa Isabel. Verifica-se que "(...) as pessoas acreditam que neles há o poder de cura ou de proteção, de manutenção de paz ou de saúde. São símbolos de graça, a fonte de um favor divino (...)"³¹.



[Fig.03]
Placa afixada na torre sineira da capela do Espírito Santo (foto da autora).



[Fig.04]
Bandeira da capelania do Espírito Santo (foto da autora).

[30] Figueiredo (2017) 65.

[31] Graeber (2005) 429, 431, in Rodrigues (2022) 73.

A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO: ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Previamente à descrição das festas em honra do Divino Espírito Santo, importa referir alguns aspetos que permitirão compreender porque considero que estas se situam “entre o sagrado e o profano”. No contexto das festas realizadas nesta aldeia do concelho de Soure (à semelhança do que acontece noutras festas amplamente conhecidas, como as de Tomar, com os tabuleiros), a distinção entre o sagrado e o profano manifesta-se de forma particularmente expressiva, ainda que não rígida. Seguindo a formulação clássica de Émile Durkheim, práticas como a missa e a procissão inscrevem-se no domínio do sagrado, enquanto momentos lúdicos, festivos e alimentares se aproximam do universo profano do quotidiano³². Contudo, esta separação revela-se porosa quando observada etnograficamente. Elementos aparentemente profanos, como o andor de pinhões que seguidamente descreverei, integram-se no dispositivo ritual da festa, adquirindo um valor simbólico que transcende a sua materialidade. Tal como sugerido por Mary Douglas, estas práticas e estes objetos operam em zonas liminares, onde categorias como o religioso e o profano se entrecruzam e são reinterpretadas à luz de sistemas classificatórios locais³³.

The image shows a handwritten ledger from 1890, titled 'Anno 1890'. It records various expenses for the church, with entries in Portuguese and corresponding amounts in a column on the right. The entries include:

Item	Amount
Recebeu o quiteim atq	56
Recebeu um atq de pinhões	1800
Recebeu um ramo de pinhões	375
Leva	1060
Pagou Jose Goncalves Pereira	
O Ho de um bolo em 1890	25
ficou devendo o Bolo	
Recebeu o bastro	13
Pagou Jose Simoes Ho de um	
bolo em 1890 pag 1691 em 1892	40

[32] Durkheim (1912).
[33] Douglas (1966).

[Fig.05]
Ano de 1890, Livro de Registos da capela do Espírito Santo, onde pode ler-se “recebeu um ramo de pinhões”, “fica devendo o bolo”, “recebeu o mastro” (foto cedida por Paula Gonçalves).

Por sua vez, Victor Turner permite compreender a festa enquanto um processo ritual no qual a liminaridade suspende temporariamente as hierarquias e distinções do quotidiano, possibilitando a coexistência de práticas devocionais, como a missa e a procissão, com expressões festivas e comunitárias (como a sardinhada após o levantamento do mastro), sem que tal seja vivido como contraditório pelos participantes³⁴. Esta articulação reforça a ideia, proposta por Talal Asad, de que a distinção entre o religioso e o profano não é universal nem estável, mas construída historicamente e negociada no interior de contextos culturais específicos, como o das festas religiosas populares³⁵.

A festa é anual e móvel, pois ocorre no Domingo de Pentecostes. É uma manifestação cultural de cariz religioso que junta rituais pagãos e cristãos e que envolve toda a comunidade. Não se conseguiu ainda datar o início da festa como ela hoje decorre, havendo referências a alguns aspetos nos Livros de Registos da capela do século XIX, nomeadamente a venda do mastro, o pagamento de promessas ao Espírito Santo e um roquete de pinhões (Fig. 05).

Na monografia do concelho de Soure, de 1942, o autor referia que a população do Espírito Santo vivia dos pinhais e mencionava a festa anual ao padroeiro, com a tradição da corrida do frango, que se perdeu com o tempo, mas que persiste na memória dos mais velhos.

“A sua população vive dos pinhais e dos olivais que abundam na região, vendo-se, aqui e além, uma ou outra leira de milho e horta. Realiza-se anualmente (...) a festa ao seu padroeiro e nela era tradicional a «corrida do frango». (...) À noite, a mocidade regressa às suas casas satisfeita; e, não se esquecendo do patrono do lugar, lá vai cantando:

Ó divino s'p'rito Santo,
A pombinha quere fugir.
Se quiser fugir que fuja,
Vai ao céu e torna a vir!”³⁶

De acordo com a D. Lurdes, uma das pessoas mais velhas da aldeia e que recorda as festas desde a sua infância, o jogo do frango consistia em atar um varaço a uma oliveira e a um sobreiro que existiam no largo ao pé da capela. Havia uma vara ensebada e os jovens (apenas rapazes) tinham de trepar para chegar a um saco que estava pendurado nesse varaço e, assim, ganhar o frango (costumavam ser dez frangos, ao todo).

Também Moisés Espírito Santo refere que nalgumas aldeias da Beira havia um jogo de pontaria em que o alvo era um galo, pelas festas de São Sebastião Emasculado: “Alguas aldeias da Beira (no passado muitas) têm o costume de o celebrar com um jogo de pontaria em que o alvo é um galo: enterrado o animal até ao pescoço, ganha-o o jogador

[34] Turner (1969).
[35] Asad (1993).
[36] Conceição (1942) 180.

de olhos fechados que o atingir à pedrada, costume que vai caindo em desuso por ser considerado «cruel» pelas camadas instruídas.³⁷ O autor refere-se ao consumo de carne de porco e ao «ramo», termo que é a tradução exata da palavra bíblica omer para designar a oferenda de um pequeno feixe de cevada obrigatória para os judeus nos tempos antigos, pela Pascoela. Apesar de não haver referência em Soure ao consumo dessa carne nas festas do Espírito Santo, havia já menção nos livros de contas da capela ao mastro, às fogaças ou bolos e ao ramo, como em cima mencionei. Paula Figueiredo também refere que estas festas têm fundamentos ancestrais, estando ligadas à festa judaica dos ázimos, celebrada após a colheita das primeiras espigas de cevada.

Além disso, o autor menciona o facto de o andor ser levado, nas procissões, por “rapazes casadoiros ou que se encontram na idade da tropa”, o que aconteceu nas festas do Espírito Santo em Soure até ao primeiro ano da minha etnografia.

O outro aspeto comumente associado às festas do Espírito Santo é o bodo, composto por carne de bovinos, mas também por pão, que, por exemplo no caso da festa da Senhora da Gaiola e do Espírito Santo em Cortes, Leiria, seria oferecido pelas famílias mais abastadas para a procissão:

“Gaiola deriva de g’eul ‘pagamento, remissão’. Cada família que se propõe oferecer pão e bolos para o bodo da Gaiola leva três açafates no desfile processional: um deles contém uma imagem do Menino Jesus «alugada a famílias que possuem essas imagens». Foi outrora um privilégio de «certas famílias apenas»; esses proprietários recebem depois, como forma de pagamento, os bolos contidos no açafate. (...) A oferta de pão para o bodo comporta então três partes repartidas por três açafates: 1) uns tantos quilos de pão para oferecer ao público; 2) uns bolos grandes para a igreja (em favor do culto); 3) uns bolos do mesmo tamanho «para o Menino», que vai num dos açafates assente entre os bolos.”³⁸.

[37] Espírito Santo (1993) 111, 112.

[38] Espírito Santo (1988) 252.

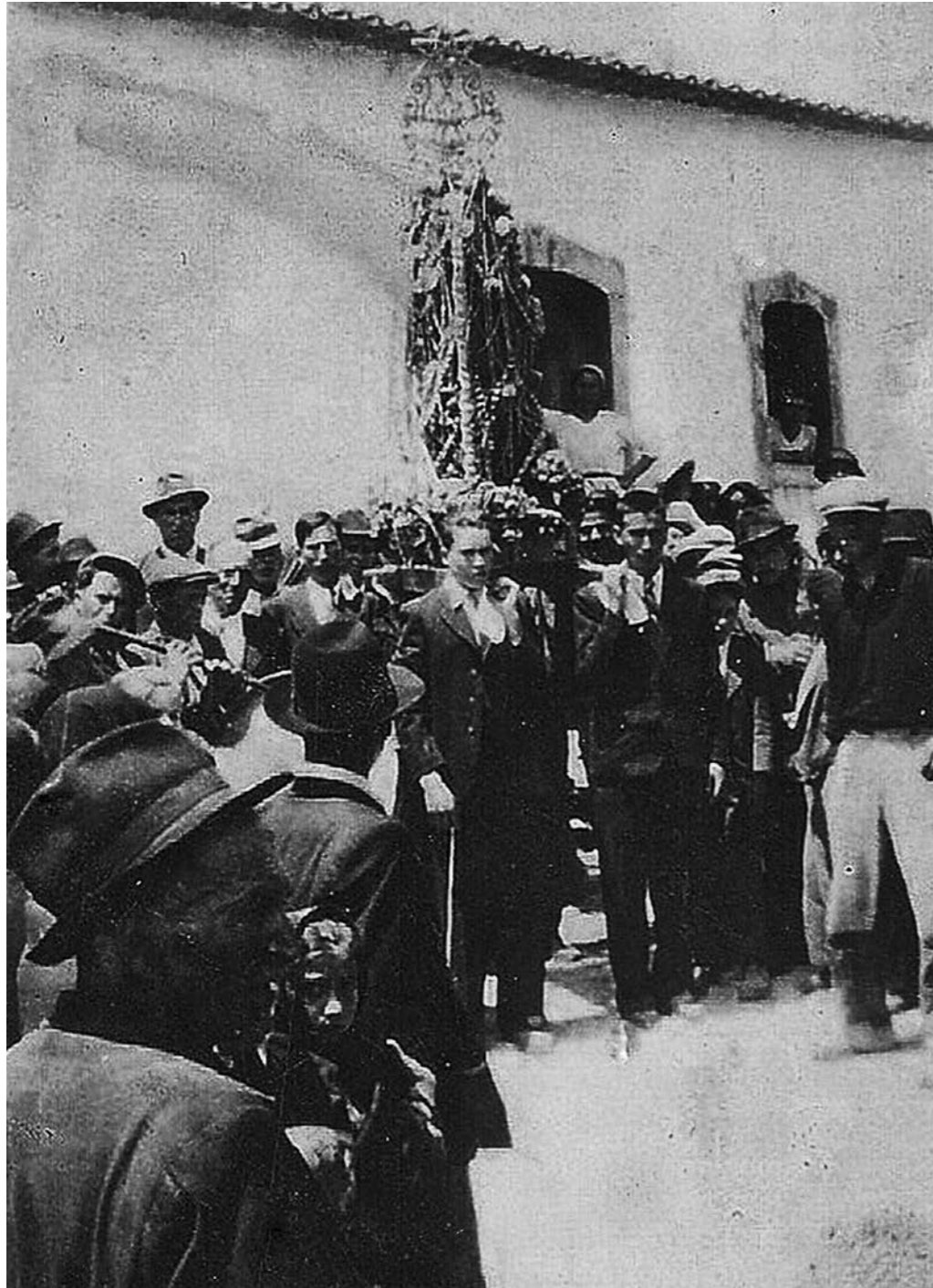
AS FESTAS NO PASSADO: RAMO, MASTRO, FOGAÇAS, PROMESSAS, PROCISSÕES E PAGELAS

Nas memórias da D. Lurdes, uma das pessoas mais velhas da aldeia, até à década de 40 o ramo era um pau com uns ganchos de madeira, fitas de papel e bolos. Estes bolos eram conhecidos por bolos de alqueire, pois usava-se um alqueire de farinha de trigo para fazer os bolos que eram levados no ramo. Estes bolos eram, depois, vendidos. Em cima do ramo, era colocada a pomba do Espírito Santo e nessa altura era carregado por um só homem, com uma toalha branca de Almalaguês ao ombro (de acordo com a D. Lurdes, como “sinal de respeito”) e acompanhado pelos gaiteiros:

“... o ramo era um pau, depois punham-lhe assim uns ganchos, uns ganchos de madeira por ali acima, depois punham muitas fitas de papel, que eram as fitas que hoje é de seda, uns bolos, umas ferraduras... e punham assim, naqueles grampos... e o homenzinho levava a toalha ao ombro... branca, daquela de Almalaguês... ele ia assim com o ramo como se fosse com um pau e o gaiteiro a tocar... a pomba já ia em cima, a pomba foi sempre, o símbolo do Espírito Santo...”
“...nós cantávamos a missa em Latim e íamos então a muitas festas... [foram à Casa Velha e ao Casal Novo cantar – aldeias vizinhas] ...então no fim havia um ramo e diziam «30 escudos e outro melhorado para o ano...»... e o meu primo comprou o ramo e trouxe-o, mas era outro melhorado para o ano... então o meu primo fez o ramo e fez um roquetezito pequenito de pinhões (...) e foi daí que começou a festa do Espírito Santo com pinhões...”

(D. Lurdes, gravada em 2023, com 90 anos – entrevista realizada por Paula Gonçalves, que gentilmente a cedeu à autora)

Esta interlocutora atribui ao primo, Joaquim Ferreira Ramos (falecido em 1952), a criação do ramo nas festas da aldeia do Espírito Santo como ele hoje existe – refiro-me à inclusão dos pinhões. Porém, fazer um ramo seria uma prática que existiria nas outras aldeias e como ainda hoje se vê nalgumas localidades do concelho, em que o ramo da festa, de que constam ferraduras (um bolo) e chouriços, é vendido para angariar dinheiro para a festa. Apesar de a D. Lurdes situar o primeiro roquete de pinhões por volta de 1947 (como se pode ver na Fig. 06), o facto é que ele já aparece referido no livro de contas da capela em 1890. Por este mesmo livro, sabe-se da existência do mastro já nesse século, bem como da venda das fogaças (há inclusivamente entradas que especificam de que era feito o bolo, se de milho, se de outro cereal) e do pagamento em vinho a quem as vendia, porque esse valor revertia para a capela. Também as promessas ao Divino, as procissões e as pagelas (contêm uma imagem do altar) são referidas nos livros de contas, anteriormente e em meados do século XX.



[Fig.06]
O ramo em 1947 (foto cedida por Paula Gonçalves).

AS FESTAS NA ATUALIDADE: O RAMO DE PINHÕES, A PROCISSÃO, O MASTRO

"Esta é uma festa que começa no dia em que acaba a anterior."

(José Lucas, mordomo da festa em 2025)

A aldeia do Espírito Santo tem menos de 500 habitantes, de acordo com os últimos censos. As festas são feitas por mordomos³⁹, isto é, por uma comissão de festeiros e sempre envolveram outras localidades vizinhas da aldeia (cujos moradores são, assim, os elementos dessa comissão): Espírito Santo, Casal das Brancas, Fatacos, Melriçal, Casal do Rei, Casal Manuel José, Assamassa, Casal da Charneca. Podemos concluir que, ao comparar a placa de inauguração da nova capela (Fig. 03) e esta lista de aldeias, houve alteração nas povoações que participam atualmente na organização das festas (por exemplo, a aldeia da Pouca Pena, apesar de ainda pertencer à capelania do Espírito Santo, deixa de participar nas festas a partir do momento em que tem capela própria).

O ponto alto é a procissão em honra do Divino Espírito Santo com o ramo de Pinhões. O ramo, elemento profano, é o que representa o maior esforço, o saber-fazer passado de geração em geração, uma separação de tarefas entre homens e mulheres e o envolvimento quer da comissão de festas quer de muitos outros elementos da comunidade que aos domingos à tarde se juntam para as diferentes etapas que a sua composição requer. Desde o pequeno ramo que persiste nas memórias da D. Lurdes até à contemporaneidade, o ramo sofreu alterações e adquiriu características muito próprias.

Para a sua confeção, são necessárias várias etapas, que duram um ano inteiro, como referido pelo mordomo. Acompanham o ritmo da natureza e implicam um conhecimento de diversos processos relacionados com o pinhão.

Descreverei as etapas em seguida: em setembro e outubro, apanham-se os bicos necessários para abrir as pinhas; as pinhas são apanhadas em novembro por homens e rapazes (hoje também mulheres) que se deslocam aos diversos pinhais da região; as pinhas são transportadas em camionetas ou tratores e ficam guardadas num armazém.

Há sempre lugar a um convívio e a uma refeição partilhada em todas as etapas, sendo a comensalidade um fator de união dos participantes, sejam eles elementos da comissão ou da comunidade. Partilhar a refeição vai além de um pagamento pelo trabalho árduo realizado.

No Dia de Reis, em casa do mordomo, às 14h, é lançado um foguete como sinal do início dos trabalhos, que decorrem de domingo a domingo até à Páscoa. Inicia-se a abertura das pinhas, com fogueiras feitas com os bicos. São retiradas do lume e batidas com um

[39] Anteriormente, distinguia-se "mordomos" (um casal) de "festeiros" (os restantes elementos da comissão), mas hoje a designação

"mordomo" é usada por todos os elementos que realizem a festa.



[Fig.07]
Abertura das pinhas (imagem
cedida por Ana Filipa
Gonçalves).



[Fig.08]
Partir do pinhão (foto da
autora).

maço de madeira sobre um cepo. Esta tarefa é feita pelos homens. É retirado de imediato o pinhão (tarefa que envolve homens e mulheres – Fig. 07) que será guardado em local seco e arejado, depois de limpo e passado pelo secador. De fevereiro a abril, os pinhões são partidos pelos homens, com martelos sobre uma viga de ferro (Fig. 08). No piso de baixo, são descascados e limpos por grupos de mulheres – tiram a casca rija, a casca mole e depois limpam-no de quaisquer resíduos (Fig. 09). Por vezes, nesses momentos, encontramos três gerações de mulheres (avós, filhas, netas) e há cânticos que acompanham os trabalhos.

Para cada tarefa na limpeza do pinhão e nas enfiadas, são formados grupos distintos de pessoas, onde predominam as mulheres, apesar de por vezes os homens também participarem, sobretudo quando o pinhão desse dia já foi partido. As enfiadas, medindo um metro, formam cordões de pinhão. As mulheres usam uma medida de metro, de madeira, para cortarem a linha à medida (Fig. 10). Os pinhões são enfiados com uma agulha, o que requer trabalho meticuloso e paciente (Fig. 11). A maioria das enfiadas é composta por pinhão atravessado em posição horizontal, à exceção



[Fig.09]
limpeza do pinhão (foto
cedida por Ana Filipa
Gonçalves).

de doze. É necessária a compreensão do nível de humidade do pinhão, para que este não se parta, o que pode implicar o uso de uma toalha molhada, como pude presenciar numa das vezes que acompanhei os trabalhos. Este saber / saber-fazer é adquirido empiricamente e transmitido de pessoa para pessoa, de geração em geração. Depois de feitas, as enfiadas são penduradas em local seco e arejado (Fig. 12).



[Fig.10]
Medida para as enfiadas (foto da autora).

[Fig.11]
Fazer as enfiadas (foto da autora).

[Fig.12]
Secagem das enfiadas (foto cedida por Ana Filipa Gonçalves).

[Fig.13]
Início da construção do roquete (foto da autora).



[Fig.14]
Roquete já pronto no ramo (foto da autora).

No ano de 2025, fizeram-se 807 enfiadas de metro. As doze que têm uma forma diferente não são enroladas, mas sim penduradas no ramo. Quando se termina esta tarefa, os homens batem com os martelos na estrutura de ferro em que partiram os pinhões e também são lançados foguetes para que a população saiba. Há, no fim, um lanche mais rico, acompanhado de um convívio musical.

Desde que se terminam as enfiadas até ao início da festa, a comissão realiza um peditório pelas diferentes aldeias envolvidas. É também feita, em casa dos mordomos, a guarnição do ramo. O ramo tem 2 metros de altura e 1,80 metro de largura.

Enrolam-se as enfiadas dos pinhões na estrutura de arame, sendo um trabalho metucioso, exigente e que requer sentido estético. São cerca de 200 mil pinhões. Primeiro, é feito o roquete, pois é o mais difícil. É em forma de coroa e no centro fica a pomba branca (Fig. 13 e Fig 14).



[Fig.15]
Enfeite do ramo (foto da autora).

[Fig.16]
Ferraduras e a cruz de pinhão (foto da autora).

A haste central, em madeira, tem suportes para pendurar 10 bolos (hoje em dia ferraduras que já não são produzidas de modo tradicional, havendo, porém, um detentor da receita antiga na aldeia), cujos “espetos” são tapados com laranjas e com “beijinhos” (Fig. 15). De acordo com o *Dicionário dos Símbolos*, a laranja é um símbolo de fecundidade, o que por vezes é pedido pelos participantes na festa. Os “beijinhos” eram tradicionalmente distribuídos nalgumas aldeias do concelho de Soure à saída da igreja, pelos noivos. Destaca-se a cruz toda feita em pinhão à frente do andor, em baixo (Fig. 16). Sob o roquete, caem fitas de seda de várias cores, muitas delas com inscrições gravadas ou feitas à mão, quer por



[Fig.17]
Fitas oferecidas (foto da autora).

promessa quer por devoção ou pedido de graça divina (Fig. 17). Uma das formas do ramo é a da flor de açucena, que simboliza altivez, elegância, pureza. É uma flor associada pelos cristãos a um símbolo da Santíssima Trindade.

No Dia de Pentecostes, o ramo de pinhões sai de casa do mordomo, depois de almoço, acompanhado de gaiteiros e com o lançamento de foguetes. De acordo com uma das festeiras de 2024, esta é uma forma de “mostrar ao povo o trabalho que resultou da união do povo”. O andor entra na igreja, onde fica exposto numa mesa, junto ao altar. A capela encontra-se enfeitada com colchas de seda, algumas oferecidas por pessoas da localidade que foram

migrantes, algumas com duzentos anos. Pelas 15h, decorre a eucaristia com o Pároco, seguindo-se a Procissão ao Divino Espírito Santo (Fig. 18), a qual Pinharanda Gomes considera ser um “paradigma” das festas ao Divino⁴⁰. Nesta procissão, pode observar-se o pagamento de promessas indo descalço, indo com o traje académico ou levando um dos andores. Há pessoas que depositam dinheiro no ramo antes de este sair da capela.

As pessoas que levam os andores inscrevem-se previamente. Os andores têm uma ordem específica, indo em primeiro lugar o dos pinhões, “por ser profano”, precedido pelos gaiteiros e pela guarda de honra a cavalo. Seguem-se as bandeiras e os outros andores com os santos da capela⁴¹. Os alunos universitários que acompanham as procissões trajados fazem-no à semelhança do que acontece nas procissões da Rainha Santa em Soure e em Coimbra. O último andor é o da Santíssima Trindade, imagem esta de madeira, mas semelhante à que está no altar (Fig. 19). Esta, pelo peso, não pode ser tirada nem levada. Habitualmente, este andor é enfeitado com flores vermelhas, cor simbólica como referido anteriormente. Sob o pália, o padre leva o Santíssimo Sacramento, terminando a procissão com a banda de música. A procissão dá a volta no cruzeiro do Espírito Santo e regressa à capela.



[40] Gomes (2001) 146.

[41] Procissão – ordem dos participantes e dos andores: gaiteiros; ramo da festa; bandeira do Espírito Santo; bandeira oferecida por Joaquim Gonçalves; andores: Menino Jesus, Santo

António, São João, Mártir Santo, N. Sra da Encarnação, N. Sra de Fátima, Sagrado Coração de Jesus, Santíssima Trindade; cruz; lampiões; pália; banda.

[Fig.18]

Início da procissão (foto da autora).



[Fig.19]

Trono da Graça que vai na procissão (foto da autora).

O ramo de pinhões era sempre transportado por rapazes novos e solteiros (Fig. 20), residentes no Espírito Santo. No ano de 2024, houve raparigas que quiseram levar o andor, o que veio a acontecer em 2025, apesar do descontentamento geral da população. Aliás, se estas raparigas dizem que querem provar que são capazes de o fazer e se os festeiros concordam, por receio de que a festa se perca por não haver rapazes suficientes na aldeia, as vozes discordantes veem neste discurso um desrespeito ou quebrar da tradição e uma verbalização de correntes atuais de pensamento “influenciadas por movimentos woke” (citei um dos meus interlocutores).



[Fig.20]
O ramo levado por rapazes; os mordomos vão à frente (foto da autora).

[Fig.21]
Toalha de Almalaguês usada para levar o andor, com as iniciais DES (foto cedida por Ana Filipa Gonçalves).

[42] Medeiros et al (2000) 63.

Para levar o andor, é usada uma toalha branca de Almalaguês dobrada, feita em algodão ou linho (Fig. 21). Apesar de muitas das pessoas terem poucas condições económicas no período em que as festas ganham estas características (portanto, década de 40), era habitual as raparigas terem no seu enxoval toalhas e colchas de Almalaguês, cujas tecedeiras iam ao concelho de Soure vender o seu trabalho, principalmente em feiras de ano. Assim, o uso desta peça que era considerada nobre era uma forma de honrar o ato de levar o ramo. Os motivos muitas vezes exprimem a religiosidade. Algumas destas toalhas têm rosetas ou rosáceas de muitas pétalas, símbolo da vida, da duração da vida terrena⁴². O facto de serem brancas também é símbolo de pureza, de fé e de castidade. Ainda hoje nas aldeias de Soure em que os noivos distribuem o arroz doce pelos vizinhos, este é coberto com estas toalhas brancas.





[Fig.22]
Levantar do mastro (foto
cedida por Ana Filipa
Gonçalves).

Concluída a procissão, o ramo fica mais uma vez em exposição na capela, até que haja nova mordomia e comissão de festas para o ano seguinte. Quando tal acontece, há uma nova procissão do andor de pinhões, só com os gaiteiros, da capela até à casa dos novos mordomos, onde é oferecido um lanche a todos os presentes. O ramo é desmanchado, os bolos são cortados e as enfiadas de pinhão desenroladas. Segue-se a distribuição dos bolos e das enfiadas de pinhão aos habitantes das capelanias do Espírito Santo que contribuíram para a festa, um resquício do que fora outrora um bodo.

Outra característica da festa, já referida nos livros da capela do século XIX, como anteriormente disse, é a colocação de um mastro ao lado da capela, assinalando assim o local da festa. É um pinheiro direito e alto, que depois de cortado é limpo e descascado. Este mastro é içado no sábado da festa, num ritual que demonstra a força física masculina. O seu transporte e a sua elevação requerem a ajuda de muitos homens, sempre com gaiteiros a tocarem e lançamento de foguetes (Fig. 22). Após a elevação do mastro, é feita uma sardinhada que junta toda a comunidade, sendo a sardinha distribuída gratuitamente. O mastro fica de um ano para o outro levantado. Depois da procissão, há o leilão do mastro do ano anterior no adro da capela.

No que diz respeito a outros elementos característicos das festas na atualidade, os quais se inserem também no domínio profano, envolvem a atuação de grupos de baile e de ranchos folclóricos, bem como a existência de uma quermesse e de bar e serviço de refeições.

No contexto das festas do Espírito Santo na aldeia homónima, a distinção entre património material e património imaterial revela-se particularmente fecunda para compreender a densidade simbólica e social da celebração. As materialidades da festa manifestam-se em objetos, espaços e suportes concretos – como a capela, os andores, os martelos, as agulhas e as linhas, o ramo de pinhões, o mastro, as toalhas de Almalaguês, os bolos, as fitas ou os gaiteiros – que corporizam a devoção e tornam visível o ritual no espaço público. Contudo, estas materialidades só adquirem pleno sentido quando articuladas com as imaterialidades que lhes dão vida: os saberes-fazer associados à confeção do ramo, os ritmos do calendário ritual, as memórias coletivas, as promessas, as narrativas de origem, as práticas de comensalidade, as formas de participação comunitária e a transmissão intergeracional de papéis e significados. Tal como sublinha a antropologia do património, não se trata de domínios estanques, mas de dimensões interdependentes, em que o património imaterial se ancora em suportes materiais e estes, por sua vez, são continuamente ressignificados pelas práticas sociais. Assim, a festa do Espírito Santo afirma-se como um processo patrimonial dinâmico, no qual objetos, gestos, discursos e emoções se entrelaçam, produzindo continuidade cultural e reforçando a identidade local através da experiência ritual partilhada.

CONCLUSÕES

A análise do ramo de pinhões no contexto das festas do Espírito Santo permite compreender como estas celebrações constituem espaços privilegiados de articulação entre o sagrado e o profano, longe de uma oposição rígida entre ambas as esferas. Se a missa, as procissões e os símbolos litúrgicos inscrevem a festa num quadro religioso institucional, elementos como o ramo de pinhões introduzem dimensões lúdicas, estéticas e sensoriais que remetem para o quotidiano, para a abundância e para a sociabilidade local.

Esta articulação revela-se também na relação entre o masculino e o feminino, visível tanto na organização ritual como na produção material dos objetos festivos. As mulheres

assumem frequentemente um papel central na preparação estética e simbólica, enquanto os homens se destacam em tarefas que exigem maior esforço físico, assumindo uma carga que também é pública e performativa, refletindo uma divisão de papéis que é simultaneamente reproduzida e renegociada no espaço ritual. O saber-fazer é de transmissão geracional, há uma divisão de papéis entre o masculino e o feminino, há presença de elementos sagrados e profanos, que se conciliam nos diferentes momentos de expressão cultural ou religiosa.

Por fim, a presença do ramo de pinhões evidencia a tensão produtiva entre tradição e inovação. Embora legitimado pela continuidade e pela memória coletiva, este elemento revela a capacidade das comunidades para reinventarem as suas práticas, incorporando novos significados sem romper com a matriz ritual. Assim, as festas do Espírito Santo afirmam-se como processos dinâmicos de construção simbólica, identitária e patrimonial, onde o sagrado e o profano coexistem de forma complementar.

Como nota final, gostaria de afirmar que se torna imperativa a sua proteção e classificação enquanto património material e imaterial.

BIBLIOGRAFIA

ASAD, Talal (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

AZEVEDO, Rui Pinto de. (1962-1963). «O Compromisso da Confraria do Espírito Santo de Benavente», *Lusitânia Sacra*, Tomo VI, Lisboa, pp. 7–23.

CARVALHO, Joaquim Ramos de. (2006). *História da Santa Casa da Misericórdia de Soure*. Soure. Santa Casa da Misericórdia de Soure.

CHEVALIER, Jean., GHEERBRANT, Alain. (1994). *Dicionário dos Símbolos*. Lisboa: Editorial Teorema. ISBN 978-9726959496.

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

CORREIA, Vergílio, GONÇALVES, Nogueira. (1947). *Inventário artístico de Portugal: Cidade de Coimbra*. Volume II, Lisboa, Academia Nacional de Belas Artes / Bertrand (Irmãos) Lda.

DOUGLAS, Mary. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.

DURKHEIM, Émile. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan.

ELIADE, Mircea. (1957). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. (1988). *Fontes Remotas da Cultura Portuguesa*. Assírio e Alvim, Lisboa.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. (1993). *Origens do Cristianismo Português*. Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa.

FIGUEIREDO, Paula. (2017). "A difusão do Culto do Espírito Santo através das Ações das Ordens do Templo e de Cristo", in *O Legado das Ordens do Templo e de Cristo em Portugal – História, Património, Símbolo & Espiritualidade* (coord. Francisco de Sousa Eustáquio et ali). Zéfiro. Sintra.

GOMES, J Pinharanda. (2001). *Cultos Portugueses do Divino Espírito Santo (Contributo Bibliográfico)*. *Theologica*, 36(1), 135–181. <https://doi.org/10.34632/theologica.2001.10416>

JANA, Ernesto. (2022). "Da Ordem do Templo ao alvor da Ordem de Cristo", pp. 128 e 129, in *Actas 2021 – Conferência TREF, Tomar, da Milícia do Templo à Ordem de Cristo. Evocação a Guardim Pais*. Tomar.

MARUJO, João (Ed.). (1996). *A Ordem de Cristo e a Comenda de Soure: V Centenário*. Soure: Câmara Municipal de Soure.

MEDEIROS, Carlos Laranjo, LOPES, Filomena, TOSTÕES, Ana. (2000). *Tecelagem tradicional: motivos e padrões*. Porto: Livros e Leituras, D.L.

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

PIMENTA, Fernando Tavares. (2019). *Os Templários em Soure. 1128 – 1309*. Soure. Município de Soure.

REBELO, António Manuel Ribeiro. (2019). "As celebrações do Espírito Santo nas dinâmicas histórico-culturais", in *Correio de Coimbra*, 6 de junho de 2019, p. 5.

RODRIGUES, Vera Lúcia. (2022). *O Culto à Rainha Santa Isabel e a Construção da Identidade Sourense*. Tese de Mestrado, Departamento de Ciências da Vida, Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10316/104667> (acesso no dia 5 de setembro de 2025).

TURNER, Victor. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.

Volume de Leiria, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, manuscrito nº 504, in **CARVALHO, Joaquim Ramos de**. (2006). *História da Santa Casa da Misericórdia de Soure*. Soure. Santa Casa da Misericórdia de Soure.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem a ajuda, o acolhimento, a paciência e a crença na sua importância por parte de Ana Filipa Gonçalves, Célia Ramos, José Lucas, Manuel Góis e Paula Gonçalves, bem como todas as outras pessoas das comissões de festas de 2024 e 2025. A todos, a minha gratidão. Um abraço especial à D. Maria de Lurdes Lucas, guardiã de memórias e de saberes-fazer.





Homenagem a Fernando Florêncio.

Ao professor Fernando Florêncio,

Com profunda gratidão, dedicamos estas palavras a quem foi muito mais do que um docente: uma inspiração constante. A sua forma de ensinar, sempre com humanidade, sensibilidade e paixão, marcou-nos de forma única e inesquecível.

Levaremos connosco não só o conhecimento que partilhou, mas também o olhar crítico e atento sobre o mundo que nos ajudou a construir.

Obrigado por tudo.



Jorge Varanda

FERNANDO FLORÊNCIO: UMA VIDA DE CAMPO E DE ENSINO, UM LEGADO QUE PERMANECE

O Fernando Florêncio foi um antropólogo e africanista que marcou os estudos africanos em Portugal, mas mais importante ainda, foi alguém que deixou uma marca indelével com quem interagia. Colegas, alunos e público em geral viam-no como uma pessoa de trato fácil, voluntarioso e com um sentido de humor desconcertante. Como professor de Coimbra, era pouco ortodoxo. Apesar do conhecimento profundo das matérias e dom da oratória era muito informal e um ótimo ouvinte.

Este é, pois, um texto de homenagem ao Fernando Florêncio que tem como base o in memoriam publicado na revista 'Antropologia Portuguesa' (Varanda 2025) e as várias homenagens orais que fiz ao meu amigo e colega de gabinete de 15 anos. Aqui revisitarei as principais obras para ilustrar o seu percurso académico desde a atenção a autoridades tradicionais africanas até aos estudos da religião e ao culto da Rainha Santa Isabel.

O seu percurso académico iniciou-se no ISCTE, onde concluiu a licenciatura em Antropologia Social e Cultural (1990), o mestrado em Desenvolvimento Económico e Social em África e o doutoramento em Estudos Africanos (2003). A sua entrada na Universidade de Coimbra, a partir de 2002, consolidou um espaço de revitalização dos Estudos Africanos, mas também abriu caminho a uma reorientação temática que, sem abandonar o elemento político, passou a integrar explicitamente o fenómeno religioso.

Nasceu, Fernando José Pereira Florêncio, a 2 de agosto de 1959 em Barcarena, Oeiras, após alguns anos de atividade laboral, decide estudar Antropologia. Ingressa em 1985 no Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE) em Antropologia onde se licencia em 1990, prosseguindo estudos com o mestrado em *Desenvolvimento Económico e Social em África* na mesma instituição. Considera efetuar trabalho de campo em Angola para estudar autoridades tradicionais, mas a guerra civil que grassava no país fez com que escolhesse a contracosta: Moçambique.

O seu primeiro trabalho de campo, no distrito do Búzi (Sofala), entre os vaNdau (1992–1994), marcou-o. Na dissertação de mestrado, *Processos de Transformação Social no Universo Rural Moçambicano Pós-Colonial: o caso do distrito do Búzi*, procurou compreender os efeitos das políticas do partido no poder Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) nas zonas rurais e a forma como estas se articulavam com dinâmicas de adesão e oposição política pelas populações locais ao maior partido da oposição Moçambicano resultante do movimento armado ativo na guerra civil – *Resistência Nacional Moçambicana* (RENAMO). Esta primeira incursão ao terreno constituiu um momento marcante, que mais tarde viria a descrever numa entrevista como “a mãe de todas as batalhas. A primeira. As outras tu já vais, já sabes, já antecipas algumas coisas, corriges muitos dos outros disparates... A primeira, não. Vais virgem, completamente. Cru, virgem, ingénuo.” (Gonçalves, 2022).

A experiência marcou-o metodológica e intelectualmente. A realidade trazia-lhe outras narrativas ausentes dos livros académicos. A experiência etnográfica alertou-o para a existência de narrativas divergentes e de concepções locais da história que desafiavam versões académicas. A afirmação de um chefe Ndau, segundo a qual existiram, não uma, mas sim “três colonizações” (pré-colonial, colonial portuguesa e pós-colonial frelimista) tornou-se emblemática da sua atenção às categorias étnicas, ou seja, locais, recusando interpretações simplistas assentes em dicotomias rígidas entre Estado dominador e autoridades tradicionais subordinadas. A etnografia não surgia como mera recolha empírica, mas como um instrumento heurístico fundamental que lhe permitia efetuar análises que enfatizavam a agência, negociação e reapropriação. Ou seja, para o Fernando, a etnografia nunca foi apenas e somente uma questão de recolha de dados. Era antes onde tudo começava, onde caíam certezas, as perguntas ganhavam forma, e novas ideias começavam a ganhar forma.

Esta aposta na complexidade e na agência local aprofundou-se no doutoramento (*Autoridades Tradicionais vaNdau, Estado e Política Local em Moçambique*). Aí demonstrou que as autoridades tradicionais não eram instituições arcaicas, mas sim atores contemporâneos, centrais na construção e legitimação do poder local, tanto em contextos coloniais como pós-coloniais. Essa leitura, sustentada por observação prolongada e por inúmeras conversas com interlocutores locais, não deixou de suscitar críticas e resistências em sectores mais ideologicamente comprometidos.

Já em Coimbra estas experiências etnografias são transformadas em instrumento pedagógico, assim como elevadas a textos metodológicos. Dirá mais tarde que “A etnografia não é filha menor da antropologia”.

AUTORIDADES TRADICIONAIS: ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO

Com o fim da guerra civil em Angola, e já doutorado, Fernando desloca-se, finalmente, para Angola. Aí efetua trabalho de campo para estudar o Reino do M’Balundu, no município do Bailundo (2005–2007). A sua atenção centrou-se na disputa sucessória entre diferentes *ossoma inene*, revelando como a disputa não se limitava à legitimidade

tradicional, mas que refletia outras clivagens, mais amplas e complexas, ou seja, nacionais e partidárias, neste caso entre os dois principais partidos políticos à altura: *Movimento Popular de Libertação de Angola* (MPLA) e *União Nacional para a Independência Total de Angola* (UNITA).

Florêncio demonstrou que a autoridade tradicional edifica-se e reforça-se, através da manipulação simbólica cuja eficácia depende do reconhecimento coletivo. A capacidade de agência das autoridades tradicionais manifesta-se na capacidade de reapropriar discursos partidários nacionais e transformá-los em narrativas de legitimidade local. Neste processo, era central ter posse de objectos – bastões (*assapata*), bancos (*otchalo*), zagaia (*horjonje*), catana (*omoku*) – que não eram meros objectos mas sim símbolos e instrumentos áticos para a luta política. E, neste ponto, Fernando ilustrou bem como a dimensão religiosa é indissociável da política: o *ossoma* não é apenas chefe político; é mediador entre vivos e antepassados. A autoridade tradicional opera simultaneamente num plano jurídico, político e cosmológico.

Inesperadamente este seria o contexto africano em que realizaria trabalho de campo, mas que, nos últimos anos de vida revisitaria academicamente a partir da cultura material. No seu último livro, produzido em coautoria com Maria do Rosário, “*Os Ovimbundu*” vislumbramos como o Fernando entrelaça a bibliográfica académica, com a sua memória etnográfica com os artefactos etnográficos para discutir e compreender processos históricos que moldaram identidades e regimes de legitimidade.

Esta é uma constatação que atravessa o conjunto da sua obra: a identidade com os seus caracteres étnicos, regionais ou políticos, é plástica e pode ser mobilizada como instrumento de conquista e legitimação, quer entre os Ndau, quer no espaço Ovimbundu, ou como ele também vislumbrou no próprio Ruanda.

RUANDA: ETNICIDADE, PODER E MORTE

Marcante no seu percurso, terá sido a experiência como observador e coordenador da missão europeia de Direitos Humanos no Ruanda (1995–1997), integrada na *United Nations Human Rights Mission For Rwanda* (UNHRFOR), constituiu um momento-chave na sua trajetória. O contacto direto com as consequências do genocídio moldou profundamente a sua postura intelectual. Referiu que foi ‘a experiência que moldou toda a postura emocional, intelectual e profissional seguinte’ (Varanda, 2025). Apesar disto, e do papel central que teve, esta era uma das temáticas que menos divulgava abertamente. Nas aulas, no entanto, era aí que obtinha a maior atenção, quer sejam as questões relacionadas com direitos humanos e claro a complexidade e as políticas da situação humanitária como esta. Esta estadia serviu de fonte de inúmeras histórias, mas mais importante permite-lhe experienciar “indústria do humanitarismo”, dos estados-nação num momento de profundo cisma político, das políticas globais, do papel das organizações (não-governamentais) internacionais e das suas métricas, e o mais impactante: o desespero humano numa escala gigantesca. O seu texto, *Uma história de violência sob as brumas des*

Virunga: morte e poder no Ruanda, sintetiza uma leitura crítica da instrumentalização das categorias étnicas na construção estatal. Esta sua análise mantém-se sempre presente no seu percurso académico: rejeição de explicações essencialistas e atenção às dinâmicas históricas concretas.

Uma nova etapa surgiu na sequência da chegada à Universidade de Coimbra em 2002. Ao longo de 23 anos foi responsável por mais de duas dezenas de unidades curriculares e coordenador dos três níveis de estudo superiores, isto para além de ter acumulado outros cargos. Era presença assídua nos vários eventos do departamento, quer fossem de convívio fomentados pelas direções, ou pelos estudantes quer fossem de índole exclusivamente académica. Era exigente nas avaliações apesar de marcar sempre presença nos jantares de curso e outros convívios com alunos. Essa exigência não lhe retirou o mérito de ter sido o professor mais galardoado pelo Prémio Malinowski do NEA/AAC para o qual todos os alunos de antropologia da Universidade de Coimbra (UC) votam.

A VIRAGEM PARA A RELIGIÃO

Para compreender a viragem de Fernando Florêncio para as temáticas da religião, é importante olhar para a sua pedagogia e para a forma como esta se foi transformando num programa intelectual. No ano letivo de 2017/2018, ao lecionar unidades curriculares como *Antropologia da Religião e Etnografia e Trabalho de Campo*, e nas colaborações com colegas, começou a desenhar-se um deslocamento gradual, escrever sobre as práticas religiosas, os seus mundos morais e deixando cair a centralidade do Estado e suas gramáticas de poder. O terreno e a sala de aula encontraram-se no repensar de um culto nacional.

Iniciou o estudo do culto da Rainha Santa Isabel na sabática de 2018/2019. Mas o desenrolar lento desse trabalho, atravessado pela pandemia, levou-o a mais tarde abdicar desta investigação. Em 2019, somaram-se pedidos de contributos sobre religião a partir da história e da cultura material, a par da entrada para a *Academia para o Encontro da Culturas e Religiões* (APECER-UC), que lhe permitiu chegar a outros públicos. O Fernando percebeu que estas novas audiências, dentro e fora da academia, estariam interessados em religião e nas experiências de terreno em África. E é nesse movimento que se vai desenrolando o “novo” das autoridades tradicionais: não para negar o Estado, mas para recentrar o olhar nas religiões ditas tradicionais/étnicas e nas suas articulações com a saúde, com a legitimidade e com as formas locais de governo da vida.

O texto *A Religião Tradicional do Congo: entre Fetichismo e Resistência* sinaliza bem esta etapa: a religião aparece simultaneamente como campo de resistência simbólica e como espaço de recomposição e tradução histórica, onde categorias como “fetichismo” – marcadas por um uso depreciativo – são reavaliadas à luz da agência africana. Mais tarde, em *Religiões Étnicas: entre Tradição e Mudança* (2023), Florêncio oferece uma síntese pedagógica particularmente sólida, articulando a evolução das teorias antropológicas da religião, a relação destas com sistemas de cura e a centralidade dos rituais, com especial atenção aos aspetos funerários. Aí, torna-se evidente como religião e saúde pública se

entrecruzam: na adesão a campanhas de vacinação, nas respostas a epidemias e nos regimes quotidianos de cuidado. A religião, na sua leitura, não é obstáculo à modernidade; constitui um modo como as sociedades organizam o mundo e respondem ao que a ciência e o Estado nem sempre conseguem resolver. Deteta-se uma convicção serena: quando a ciência não responde a tudo, a antropologia tem a vantagem de debruçar-se sobre outras epistemes, incluindo as religiosas, não para as reduzir, mas para as compreender mais profundamente.

A CONTINUIDADE EM PORTUGAL: O CULTO DA RAINHA SANTA ISABEL

Tal como nos seus trabalhos em Moçambique e Angola, interessava-lhe menos a “tradição” como etiqueta e mais o modo como ela se faz e refaz no tempo, entre instituições, memórias e usos contemporâneos do sagrado. A aproximação ao culto da Rainha Santa Isabel permitiu-lhe transpor para Portugal um conjunto de preocupações e ferramentas analíticas amadurecidas em trabalhos anteriores: a atenção às formas públicas do ritual, às narrativas legitimadoras e aos modos como a religião se inscreve na vida social. Após uma breve contextualização histórica da figura de D. Isabel de Aragão (1270–1336) – rainha de Portugal e esposa de D. Dinis –, debruçou-se sobre o processo através do qual a memória de uma figura régia se transforma em objeto de devoção e se organiza publicamente através de ritos e dispositivos de reconhecimento coletivo. A imagem de Isabel como mediadora e promotora da paz, frequentemente evocada nas narrativas hagiográficas, contribui para a construção de uma memória social, na qual a santidade se associa a valores como a justiça, a caridade e a reconciliação.

As procissões e festividades dedicadas à Rainha Santa não surgem, marcante como manifestações de fé individual, mas também como momentos de afirmação coletiva, nos quais a comunidade (local e regional) reafirma pertenças e identidades. A procissão, em particular, mobiliza instituições religiosas, autoridades civis, associações culturais e população, criando um espaço simbólico de convergência entre tradição religiosa e vida pública contemporânea. Ao trazer para Portugal um olhar forjado em longas estadias de campo em África, Fernando insistiu que a religião não é um domínio separado do mundo social: é um espaço onde se jogam, com particular intensidade, as tensões entre história e presente, entre crença e política, e entre experiência vivida e reconhecimento institucional.

Este interesse tornava também visíveis questões ligadas à patrimonialização e à turistificação, não como processos exteriores à religião, mas como formas contemporâneas de negociar o valor social do ritual e de reinscrever identidades locais em espaços públicos mais amplos. Foi neste quadro que participou em iniciativas científicas e culturais dedicadas à religiosidade popular e às tradições locais, nomeadamente nas Jornadas de Religiosidade Popular de Penamacor. A sua participação eram momentos onde o Fernando estava à vontade: entre o rigor do olhar antropológico e o prazer evidente de estar no terreno, a conversar, a ouvir, a partilhar.

CONCLUSÃO

A trajetória de Fernando Florêncio mostra, de forma consistente, que política e religião nunca foram, para ele, domínios separados. Ao longo dos seus trabalhos – de Moçambique a Angola, do Ruanda a Coimbra – foi tornando cada vez mais evidente que o poder se constrói também no plano simbólico, e que a religião faz parte desse mesmo tecido onde se organizam a vida social, a autoridade e a pertença. Mas mais do que um percurso feito de temas ou de geografias, o que atravessa toda a sua obra é uma forma de fazer antropologia. Uma atenção persistente ao terreno, às vozes locais, às narrativas que não cabem facilmente nos modelos mais fechados. O Fernando desconfiava de explicações simples e recusava leituras maniqueístas. Preferia a complexidade, a ambiguidade, o detalhe, tudo aquilo que a etnografia, quando levada a sério, permite revelar.

Era também essa a mensagem que transmitia a quem com ele trabalhou e aprendeu: a ideia de que a etnografia não é um momento preliminar da análise, mas o seu próprio epicentro. Não por acaso que refere na sua monografia “a etnografia não é filha menor da antropologia”. Na sua escrita, como nas suas aulas, e nas suas inúmeras conversas informais, sente-se sempre essa proximidade ao vivido, com essa multiplicidade de vozes que não se deixa reduzir a uma narrativa única. Ao aproximar-se das questões da religião em Portugal verifica-se que apesar de mudarem os contextos, o olhar não se altera, continua interessado em perceber como as pessoas constroem sentido, como legitimam práticas, como articulam passado e presente. É talvez nessa continuidade que reside o essencial do seu legado, na exigência metodológica, intelectual e ética e na forma como relega favorece modelos únicos e prontos a usar, e enfrenta desafios etnográficos para compreender o mundo sempre complexo.

ALGUMAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Florêncio, Fernando José Pereira. 2023. Religiões étnicas: entre tradição e mudança. In: Gouveia Monteiro, J. (ed.). *História das religiões: da origem dos deuses às religiões do futuro*. Lisboa, Manuscrito: 47–71.

Florêncio, Fernando José Pereira. 2020. A religião tradicional do Congo: entre fetichismo e resistência. In: *Visto de Coimbra: O Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra: 251–285. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5>.

Florêncio, Fernando. 2011. Uma história de violência sob as brumas des Virunga: morte e poder no Ruanda. *Cadernos de Estudos Africanos*, 21: 71–97.

Florêncio, Fernando. 2010. *No reino da Toupeira: autoridades tradicionais do M'Balundu e o estado angolano*. In: Florêncio, F.; Dias, A. M.; Ribeiro, G. M.; Jauana, H.; Gonçalves, J. M.; Lourenço, V. A. (eds.). *Voices do universo rural: reescrevendo o estado em África*. Lisboa, Centro de Estudos Africanos/ISCTE-IUL & Gerpress: 79–175.

Florêncio, Fernando. 2005. *À procura dos mambo vaNdau: estado e autoridades tradicionais em Moçambique*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.

Gonçalves, João António de Almeida Ferreira. 2022. Pessoas: Fernando Florêncio. CRIAções [Online]. Lisboa, Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA). [Consultado em 17-11-2025]. Disponível em: https://www.uc.pt/site/assets/files/786800/criacoes_pessoas_fernando_florencio_09_2022.pdf.

Martins, Maria do Rosário & Florêncio, Fernando. 2025. *O Povo Ovimbundu. Angola: a partir das coleções da Universidade de Coimbra*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

Varanda, Jorge. 2025. 'In Memoriam " Fernando José Pereira Florêncio (1959-2025): Anthropologist, Africanist and Educator'. *Antropologia Portuguesa*, no. 42 (December): 169–73. https://doi.org/10.14195/2182-7982_42_11.

José Pimentel Teixeira

CAMARADA FERNANDO FLORÊNCIO,⁰¹

Eu regressara a Portugal há apenas três meses, após duas décadas em Moçambique. O Pedro Pereira Leite quis organizar em Coimbra um encontro sobre aquele país – *sui generis*, dizia, pois pretendia congregar comunicações que fossem frutos de vivências plurais, não estrangidas por quaisquer “cientificidades” ou vieses disciplinares. Pediu-me ajuda para arrolar participantes, ao que logo anuí. E também para integrar o painel de oradores. A isso torci o nariz, pois não tinha apreço pela instituição que o acolhia. Mas o Pedro – que se doutorara em Museologia com uma investigação na Ilha de Moçambique⁰² – é um bom amigo, ser-me-ia difícil recusar-lhe um ombrear. E também pensei que seria um pretexto para visitar o Fernando Florêncio que, como sempre o fez, me acolheria na sua casa conimbricense. Então propus uma troca: participaria se ao tal colóquio se seguisse uma patuscada na Serra da Lousã, diante de uma chanfana.

O encontro no CES, contou com académicos – o Pedro, o Fernando, a Isabel Galhano Rodrigues, a Elena Brugioni – e exo-académicos – a Isabel Osório, a Ana Fantasia, eu.⁰³ Foi um dia inteiro, animadíssimo, pejado de reflexões, histórias e historietas sobre aquele país que, de tão diferentes formas, a todos moldara. E com uma imensa carga de humor heurístico, esse que tanto escasseia em contextos mais “disciplinares”, disciplinados. Depois alguns seguiram até a um hotel nas Aldeias do Xisto.

Eu e o Fernando ficámos na cidade e, juntos a uma querida amiga que nos era comum e a uma outra amiga dele, logo nos dirigimos para um bar então em voga, o “Casa das Caldeiras”. Chegámos antes da hora de jantar, estava vazio, veio a abarrotar, e por fim esvaziou-se. Depois um gentil empregado pediu-nos que saíssemos, pois éramos os

[01] José Pimentel Teixeira, Março de 2026.

[02] Pedro Pereira Leite, Casa Muss-ambike: *O Estado da Arte dos Museus em Moçambique*, Lisboa, Doutoramento em Museologia, ULHT, 2010.

[03] Pedro Pereira Leite (org.), “Narrativas Biográficas e Investigação Científica: os Trabalhos sobre Moçambique”, *Informal Museology Studies*, 7, 2014.



derradeiros clientes e a noite já seguia mais-que-longa. Haviam sido entusiásticas horas, verdadeiro corolário do colóquio, connosco divagando – diante das pacientes amigas – sobre Moçambique, nossas (tantas) histórias e muitas alheias. E ainda, mais ele é certo mas também eu, com afincado exercendo a verrina cáustica sobre o nosso “mundo” da antropologia e sua *skholè*,⁰⁴ tão inibidora. Lembro-me de nessa noite, glosando o “*petty corruption*” que preenche as análises ocidentais sobre África, ter eu “criado” a “*petty malevolence*” destinada às tão comuns estratégias de “reprodução social” académica na incessante luta paroquial de obtenção dos escassos recursos económicos e... estatutários.

(Em aparte: no ano passado muito recordei essa noitada ao receber mensagens de alunos do Fernando e de nossos velhos colegas, entusiasmados os primeiros, incomodados os outros, ecoando a sua conferência “Raúl Iturra” no Dia Mundial da Antropologia,⁰⁵ honraria que recebera sem se poupar a uma crítica incisiva ao *modus vivendi* da corporação disciplinar.)

Enfim, na manhã seguinte seguimos rumo à chanfana colectiva. Os dois leitores de Bourdieu iam translúcidos e até etéreos, quais os malévolos fantasmas ancestrais que – diz-se – tanto enfeitiçam as populações entre as quais mais trabalháramos... Era um gélido dia soalheiro, o grupo associou-se na esplanada do afamado “Burgo”, petiscando com fervor aguardando que vagasse uma mesa para a almoçarada. Nesse entretanto uma amiga compartilhou uns medicamentos moçambicanos contra a fibromialgia que a acomete. Para nos calibrarmos fomos até uma ponteca bem próxima, entreolhar o riacho. E alguém nos captou assim: fotografando exactamente o mesmo, nas mesmas condições, arvorados com a mesma pose. “Olhares parecidos”, disse eu. Dizia-o há décadas.

Neste texto não intento fazer um obituário, o qual seria agora já anacrónico. Nem uma hipérbole laudatória, a qual o Fernando invectivaria como ridícula. E não me cumpre fazer uma análise abrangente do seu trabalho, até por não ter seguido com detalhe os seus labores nos últimos anos. Mas espero que alguém para isso habilitado se venha a dedicar a tal empresa – porventura saído de entre os mais-novos que vêm animando o saudável “Antropia. Blog de Antropologia”,⁰⁶ emanado do contexto institucional que o Fernando tanto robusteceu durante um quarto de século. Apenas partilho memórias pessoais, evocativas de um longo rumo de camaradagem cujo término me preenche de saudade. As quais espero possam servir para a compreensão do seu percurso. Mas também – e para além das nossas idiosincrasias pessoais – sejam denotativas de algumas características do trajecto disciplinar na nossa geração.

Conhecemo-nos em finais dos anos 80, quando fomos colegas nos dois últimos anos da licenciatura em Antropologia Social no ISCTE. Nesse período pouco interagíamos, muito devido ao constante vaivém em que estava ele embrenhado, num preenchido quotidiano entre a família, com dois petizes então acabados de nascer – a Inês e o Rui, seus

[04] Objectivada em Pierre Bourdieu, *Meditações Pascalianas*, Oeiras, Celta, 1998.

[05] Fernando Florêncio, “Antropologias em Portugal: preconceitos, potencialidades e desafios”, *Conferência Anual Raúl Iturra, Dia Mundial da Antropologia*, 20.2.2025.

[06] <https://antropia.hypotheses.org/>

encantos –, o seu emprego na CELCAT e as nossas aulas nocturnas. Uma azáfama que lhe moldou o entendimento sobre o exercício disciplinar, num fastio com o flunar doutoral, e disse já então algumas vezes falávamos...

Estreitámo-nos após 1992, quando integrámos o primeiro mestrado em Estudos Africanos no mesmo ISCTE.⁰⁷ Nessa nossa opção pesara a ambição – até onírica – de fazer “trabalho de campo” em África. E nem hesitámos em inscrever-nos pois, de antemão, nos foi garantida a disponibilidade de bolsas de mestrado para os antropólogos desse curso, as quais nos permitiriam pesquisas no terreno. Pois ali havia também o objectivo da formação de quadros para a “cooperação” estatal,⁰⁸ bem como da dinamização de saberes empíricos actualizados e de experiências pessoais que viessem a alimentar as organizações não-governamentais actuando nesse âmbito da política externa.

Outro motivo que nos convocou para aquela formação era o seu perfil curricular, com um conteúdo multidisciplinar e desenvolvimentista.⁰⁹ Isso ainda não era fruto de desconfiança face à velha imagem do “disciplinar” antropólogo a solo como se “Lone Ranger”, crítica que ainda desconhecíamos¹⁰ – e à qual aludo pois ambos faríamos o mesmo erro quando partimos para o “trabalho de campo”: por razões económicas abastecemos-nos do material necessário para a empreitada nas lojas de equipamentos militares sitas junto à Feira da Ladra lisboeta. Ou seja, chegámos aos nossos terrenos com aparência soldadesca, quais veros *lone rangers*, uma candura que, durante anos a fio, nos provocou gargalhadas ao recontá-la.

Essa nossa ânsia provinha de uma insatisfação com os limites dos conteúdos da licenciatura, que vituperávamos de “academicista”. Os nossos resmungos teriam algo de exagero júnior pois, de facto, recebêramos uma docência competente, a qual depois sempre recordaríamos sob o humor de *alumni*. Vingavam os pertinentes olhares etnográficos sobre o mundo rural nacional,¹¹ então em acelerada ruptura dada a integração europeia, mas que eram temáticas que pouco nos haviam animado. Tal como a, então em voga, estética levi-straussiana.¹² Para além de um marxismo que, mesmo se formulado com elegância,¹³ ainda se queria radical subversivo – um âmago pouco atractivo para quem estudara durante a *perestroika* e se licenciara no ano da “Queda do Muro”. E, com alguma malvez discente, anos depois ainda nos ríamos evocando o nosso simpático professor

[07] A. Trigo de Abreu, “O mestrado em Estudos Africanos do ISCTE”, *Caderno de Estudos Africanos*, 4, 2003, pp. 135-156; F.-W. Heimer, “Estudos Africanos em Portugal. Balanço das dinâmicas actuais”, *Caderno de Estudos Africanos*, 1, 2001, pp. 11-26.

[08] A “cooperação” estava em reestruturação. O Instituto da Cooperação Portuguesa (hoje incorporado no Camões) veio a ser criado em 1994, através da fusão do Instituto da Cooperação Económica (ICE) com a Direcção-Geral de Cooperação (DGC). Para sublinhar o interesse estatal nesse mestrado, no seu dia de abertura discursou o então secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e Cooperação, Durão Barroso.

[09] O título do curso era “Estudos Africanos: Análise e gestão de projectos de desenvolvimento”.

[10] Vê-la p. ex. em K. Erickson, D. Stull, *Doing Team Ethnography*, SAGE Publications, 2011.

[11] Coligidos em B. O’Neill, J. Pais de Brito, *Lugares de Aqui: Actas do Seminário “Terrenos Portugueses”*, D. Quixotes, 1991. Patentes nas obras dos nossos professores J. Pais de Brito, *Retrato de Aldeia com Espelho*. Ensaio sobre Rio de Onor, D. Quixote, 1996; J. Pina-Cabral, *Filhos de Adão, Filhas de Eva: a Visão do Mundo Camponesa do Alto Minho*, Lisboa, D. Quixote, 1989 ou B. O’Neill, *Proprietários, Lavradores e Jornalistas*, D. Quixote, 1984.

[12] Na qual predominava J. C. Gomes da Silva (ver o seu *A Identidade Roubada. Ensaio de Antropologia Social*, Gradiva, 1994) – de facto mais embrenhado num debate com o L. Dumont de *Homo Hierarchicus: le Système des Castes et ses Implications*, Gallimard, 1996 -, que eu considerara um professor encantatório mas ao qual o Fernando não tanto aderira.

[13] Ver R. Iturra, *A Economia Deriva da Religião: Ensaio de Antropologia do Económico*, Afrontamento, 2002.

Raúl Iturra – um exilado chileno, macerado por uma biografia tão diversa das nossas – que, ao ser confrontado na sala de aula com o cerne militante da sua construção, clamou exasperado “*Eu não sou um Eduardo Prado Coelho*”.¹⁴

Mas não havíamos sido formados na urgência de uma interdisciplinaridade, com suas implicações teóricas, técnicas e temáticas. Algo presente há já muito na antropologia, em particular na dedicada à África independente, como descobrimos logo nas iniciais leituras no mestrado.¹⁵ Aliás, reinava entre a pequena mole antropológica, docente e discente, um “espírito de casta”, sobranceiro face às outras disciplinas. O qual refractaria um pouco os percursos “estrangeirados” de alguns dos docentes, provenientes de um verdadeiro escol antropológico internacional.¹⁶

(Essa nossa fé interdisciplinar cedo teve um rombo. Em 1995, quando ele já findara a tese, Franz Heimer – que viria a orientar o Fernando e por quem ele tinha muito apreço e respeito – integrou-nos num seminário da AEGIS,¹⁷ com conferencistas e duas dúzias de estudantes europeus de Ciência Política, debatendo os “Problemas da Transição para a Democracia em África”, assunto em voga. Os quais discorriam conclusões das suas pesquisas de um ou dois meses, nos quais tinham visitado 4, 5 ou 6 países africanos! Nós éramos os únicos portugueses, todos os dias íamos de Lisboa até ao Convento da Arrábida que os albergava. E na estrada, entre risos, certificávamo-nos de que há... grandes limites para o diálogo interdisciplinar, tal o nosso espanto diante de toda aquela assertividade.)

O mestrado desenvolvimentista também nos atraía na expectativa que fosse uma porta para o mercado laboral, preocupação inexistente no nosso anterior corpo docente – e isso transpunha-se para os conteúdos disseminados, o tal academicismo –, alheado das condições gerais de “reprodução social” dos seus formandos, com excepção dos poucos cooptados para a sua tutela. O que também seria efeito de uma despreocupação face ao real efectivo, com evidente raiz nas respectivas origens sociais, o que mais exasperava o Fernando do que a mim, algo blindado pelo diletantismo.

Quando licenciados inscrevêramo-nos na APA. Os debates nela correntes incidiam no reforço dos antropólogos na docência do ensino secundário.¹⁸ Nenhum de nós queria ser “professor de liceu”, mas atentámos no assunto, numa esguelha de “pelo menos...” – mas quando após 30 anos disso precisei e percebi que a situação parecia até ter piorado, resmunguei com o Fernando, dado o relativo peso institucional que ele adquirira, num irado “*então, pá!!!*”, e ele respondeu um soturno “*hé, pá...*”, e ficámos conversados. Pois, de facto, ser sénior é difícil – e frustrante - e isso aprendêramo-lo.

[14] Prado Coelho era então usado, devido à sua sagaz erudição, como símbolo do intelectual numa “torre de marfim”. Ver J. Moreira, “Eduardo Prado Coelho ou as dissidências políticas de um nómade intelectual”, *Biblos*, 7, 2021, pp. 15-37.

[15] P. ex. J. Copans, “Pour une histoire et une sociologie des études africaines”, *Cahiers d’Études Africaines*, vol. 11, n° 43, 1971, pp. 422-447.

[16] Sobre as origens dos docentes, a docência e, acima de tudo, as investigações dessa época ver C. Bastos, “A década de 1990: os anos da internacionalização”, *Etnográfica*, 18 (2), 2014, pp. 385-401; C. Bastos, J. M. Sobral, “Portugal, Anthropology”, H. Callan (org.), *The International Encyclopedia of Anthropology*, JohnWiley & Sons; J. Leal, “Introdução a Antropologia e Revolução: do ISCSPU ao ISCSPP”, *Etnográfica*, n° especial, Abril de 2024, pp. 99-106.

[17] Foi a AEGIS (Rede Europeia de Estudos Africanos) Summer School, em Setembro de 1995.

[18] Matéria antiquíssima, como se comprova em P. Mota Santos, P. Castro Seixas, “A Antropologia na Educação: abertura antropológica sem antropólogos”, *Antropológicas*, 1, 1997, 113-127, e não resolvida.

No regresso ao ISCTE e ao convívio com colegas deparámo-nos com os usuais sarcasmos avessos aos “africanistas”. Os quais seriam fruto da sensação da “poluição colonial” da disciplina. E do incómodo do seu elo com o nosso regime imperial.¹⁹ Um desconforto que terá marcado a subsequente pesquisa antropológica sobre África, de tendência historiográfica, marcada pela vasculha da “colonialidade” na produção intelectual portuguesa, de facto uma refração da mágoa do “luto do Império”,²⁰ por paradoxal que isso possa parecer.²¹ Mas essas questões, por interessantes que fossem, eram-nos secundárias. Como o eram também a oriundos de outras disciplinas e então investigando sobre a África contemporânea.²² Queríamos trabalhar.

E também comuns eram os dichotes avessos aos da “antropologia aplicada”, como se aludia aos praticantes da antropologia do desenvolvimento, forma nada dúbia de (n) os considerar meros avatares de agentes coloniais. O que pretendia negar as mudanças políticas acontecidas, visão que ecoava um marxismo radicalizado, inconsciente tantas vezes. E, ainda mais, a altivez da ideologia meritocrática que a “escola” reproduzia, no velho menosprezo de que “Applied anthropology is an occupation for the half-baked”.²³

Nesse eixo chocávamo-nos, mesmo muito, com as sussurradas desvalorizações ao trabalho de Casal²⁴ – a quem passáramos a muito apreciar após um par de aulas que com ele tivéramos –, devido a não corresponder ao cânone metodológico, apesar de ser precioso na compreensão do processo moçambicano. Até porque as antevíamos a nós dirigidas, pois se nem um homem como Casal escapava... Ou seja, por mais actualizadas que fossem as retóricas vigentes, esse “gossip” mostrava como subsistia o apego ao velho arquétipo laboral descrito por Evans-Pritchard,²⁵ com as implicações sociológicas que isso demonstrava.

Face a este feixe atitudinal o Fernando, no seu sempre inconformismo de alguém “sem causa”, muito se irritava, desabafando num “estes gajos...”. Ao que eu sempre respondia, aludindo à deliciosa descrição, cúmulo de ironia maiêutica, que Esteves Cardoso fizera (também) daquele meio...²⁶

Era então por cá indiscutida a divisão internacional do trabalho académico, ainda de-calcada do “sistema-mundo” colonial,²⁷ sendo as antigas colónias portuguesas em África

(sub)entendidas como locais adequados de pesquisa.²⁸ Moçambique impunha-se-nos, na sua recente paz. Mas também por desejar eu trabalhar na “cintura matrilinear de África”,²⁹ presumindo-lhe alguma peculiaridade, e o Fernando se centrar no tema da política local (“autoridades tradicionais”) em contexto de democratização.

Assim foi-nos crucial na maturação o então recente “A Causa das Armas”, de C. Geffray,³⁰ influenciando temáticas e terrenos: o Fernando optou pelo centro do país, onde havia emanado a RENAMO, indagando o papel das chefias intermédias durante a guerra; eu pelo norte, fugindo à província de Nampula, que Geffray analisara – como ninguém...

(Contava ele que, alguns anos depois, o encontrou num congresso e logo se lhe foi apresentar. Geffray foi simpático mas, dorido, antecipou-se: “Sobre Moçambique não falo”. Pois o seu trabalho sofrera tantas e tamanhas críticas, nacionais e de *compagnons de route*, frutos de rancorosos vieses frelimistas, que ele partira com extrema mágoa.)³¹

Por tudo isso, aquando da precoce morte do grande antropólogo, ele dedicou-lhe um artigo,³² em verdadeira homenagem, no qual se furtou a reduzir a obra a uma análise de um caso moçambicano – como tantos outros fizeram alhures – e integrando-a no amplo-teórico de antropologia da guerra.³³

Naquela coincidência de resmungos e na coincidência de interesses fomos evoluindo o nosso companheirismo. Na turma de mestrado firmaram-se convívios, grupos com um maior intercâmbio estudantil. Entre os colegas alguns prosseguiram na área estatal da cooperação, como Mário Ribeiro, Manuela Afonso, Joana Rosado e Inês Alves. Com alguns desses e os antropólogos Jorge Murteira – que se dedicava a Cabo Verde, e que tal como eu se ficou pela pós-graduação – e Ana Bénard da Costa, que se viria a doutorar sobre Moçambique,³⁴ frutificaram amizades que perduram, também com entreaajuda intelectual. Entretanto comecei namoro com a Inês – viríamos a casar – e ela trocou o meu escolar “Flávio” pelo Zezé que todos os meus amigos, que ela então conhecera, usavam. E num ápice o Fernando Florêncio se tornou, entre nós, o Fefé. Era o Zezé dos (meus) Olivais e o Fefé da (sua) Barcarena! Ou seja, acamaradámos.

15 anos depois juntámo-nos num blog, o *ma-schamba*, articulando com antropólogas que trabalhavam sobre Moçambique, a Ana Leão³⁵ e a Vera Azevedo,³⁶ e amigos fotógrafos

[19] Que já estava a ser esmiuçada por Rui Mateus Pereira, docente da U. Nova, com 4 artigos publicados na década de 1980, material que veio depois a ser condensado em *Conhecer Para Dominar: A Antropologia ao Serviço da Prática Colonial Portuguesa em Moçambique*, Parsifal, 2021. Para a dimensão institucional dessa aversão ver J. Leal, “Introdução a Antropologia e Revolução: do ISCSPU ao ISCSP”, *Etnográfica*, nº especial, Abril de 2024, pp. 99-106.

[20] Ver p. ex. E. Lourenço, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Gradiva, 1999.

[21] Com excepções, como logo o excelente trabalho com cariz etnográfico de Sónia Silva – a qual eu conhecera melhor do que o Fernando mas que ainda havia coexistido conosco na licenciatura –, o *Vidas em Jogo: Cestas de Adivinhação e Refugiados Angolanos na Zâmbia*, Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

[22] F.-W. Heimer, “Estudos Africanos em Portugal. Balanço das dinâmicas actuais”, *Caderno de Estudos Africanos*, 1, 2001, pp. 11-26.

[23] L. Mair, *Anthropology and Social Change*, The Athlone Press, 1969, p. 8.

[24] A. Y. Casal, *Antropologia e Desenvolvimento: as Aldeias Comunitárias de Moçambique*, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1996.

[25] E. E. Evans-Pritchard, *Antropologia Social*, Edições 70, 1978 (1951), p. 124.

[26] M. Esteves Cardoso, “Fidalgos, queques e betinhos”, *Os Meus Problemas*, Porto, 2013 (1986).

[27] Jerry Eades, “Anthropologists of Asia, anthropologists in Asia. The academic mode of production in the semi-periphery”, Jan van Bremen, Eyal Ben-Ari, Syed Farid Alatas, (orgs.), *Asian Anthropology*. New York, Routledge, 2005, pp. 80-96.

[28] Algo depois criticado por F.-W. Heimer, “Estudos africanos em Portugal: Que agenda?”, comunicação ao *Colóquio sobre Espaços, Fronteiras e Memórias em África* (Silves, 23-24/10/2003).

[29] A. Richards, “Alguns tipos de estrutura familiar entre os Bantos do centro”, A. R. Radcliffe-Brown, D. Forde (orgs.), *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982 (1950), pp. 281-338.

[30] C. Geffray, *A Causa das Armas. Antropologia da Guerra Contemporânea*, Afrontamento, 1991.

[31] Apenas muito mais tarde em Moçambique se fez uma (breve) recuperação da sua figura: J. L. Cabaço, *A Sombra da Utopia – Quando Eu Era Nós*, Fundação Leite Couto, 2020, pp. 49-56. Isto apesar de uma publicação local do livro extraído da sua tese de doutoramento.

[32] F. Florêncio, “Christian Geffray e a antropologia da guerra: ainda a propósito de La Cause des Armes au Mozambique”, *Etnográfica*, VI (2), 2002, pp. 347-366.

[33] Muito antes já Casal convocara a atenção para a relevância teórica do autor no âmbito do parentesco: A. Y. Casal, “Uma antropologia do parentesco sem “parentes””, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 11-12, 1990, pp. 455-467.

[34] A. Bénard da Costa, *O Preço da Sombra. Sobrevivência e Reprodução Social Entre Famílias de Maputo*, Livros Horizonte, 2007.

[35] P. ex. A. Leão, *Weapons in Mozambique: Reducing Availability and Demand*, Institute for Security Studies, 2004.

[36] V. Azevedo, *Moçambique em Cena: Nação, Género e Modernidade no Teatro (Maputo 1992-2010)*, tese de mestrado em Antropologia Social e Cultural, Instituto de Ciências Sociais, 2010.

que por lá calcorream, o Pedro Sá da Bandeira e o Miguel Valle de Figueiredo. Durante anos ali demos a cara por múltiplas opiniões – mas nunca “causas” que nos servissem para encenar identidades próprias, que não era o estilo do Fernando, nem o nosso. E também naquele (para ele) novo grupo de amigos se adoptou o ... Fefé. Nesse âmbito blogal o Fernando não era muito loquaz. E o seu tópico recorrente, no qual soltava a sua verve ferina, era ... Cavaco Silva, então presidente da República.

Durante o curso tivemos um enorme percalço. Que se veio a tornar uma serendipidade... No início o único docente antropólogo, que fora nosso professor na licenciatura, cooptara-nos como seus orientandos. Ali leccionava uma “Introdução à Antropologia”, o que fazia de modo pungente, tendência que lhe era consabida.

Os dois encabeçámos um pedido dos antropólogos para sermos eximidos das aulas e substituímos os testes de avaliação por ensaios preparatórios das nossas investigações, o que nos parecia pertinente. Recusou, ofendido. Insistimos e azedou. Depois eximiu-se a qualquer tutoria aos nossos projectos, a apresentar à JNICT (antecessora da FCT) para obtenção das prometidas bolsas de mestrado. E esquivou-se a encontrar-se para, como orientador, assinar a documentação necessária. Assim nós “acampámos” durante dois dias face ao corredor do seu gabinete. Ali nos encontrou, na exacta véspera do final do prazo para a entrega das candidaturas. E recusou-se a subscrever as nossas, dizendo apenas “*não me convém*”. O Fernando ali, pai de dois filhos, pronto a largar o ganha-pão certo, eu, solteiro, que já me havia despedido para seguir para Moçambique... Era assim o poder discricionário dos professores universitários estatais no final de XX.

Alonguei-me nestes detalhes sobre as mundividências doutorais pois são relevantes ao evocar o Fernando. Durante o seu quarto de século de docência foi um professor querido e respeitado pelos alunos – que tinham já o “costume” de lhe atribuir o prémio “Malinowski”. Foi-o por ser um homem bom, recto, descomprometido, e de um firme sentido deontológico. E, também por questões da sua personalidade, avesso à altivez e à soberberia, tão comuns, pois todo ele inverso à súpula “*vanitas vanitatum et omnia vanitas*”. Mas quero crer que essa firmeza também derivou da consciência do “*Eu sou eu e a minha circunstância, e se não salvo a ela, não me salvo a mim*” de Ortega y Gasset. E que a sua “circunstância” foi também a do contacto, desiludido, com variedades do Homo Academicus das quais se quis expurgar, assim salvando-se. Em especial desta vilania de que foi alvo. Tornando-se assim exemplar. Não santificado, apenas o “exemplar” a que um homem decente, com as suas fraquezas, pode ascender.

Estupefacto com o acontecido, o nosso professor Trigo de Abreu,³⁷ logo nos obteve umas pequenas bolsas de investigação, que nos permitiram as pesquisas de terreno.³⁸

[37] Ao qual fiz uma breve mas grata homenagem quando morreu em 2017: “Armando Trigo de Abreu” (https://www.academia.edu/91163482/Armando_Trigo_de_Abreu). Ele viria a ser figura relevante em governos sucessivos no então Ministério da Ciência e Tecnologia.

[38] Para sopesar os danos económicos e morais sofridos: a bolsa de mestrado durava 24 meses, e era de 140 mil escudos (700 euros) mensais, permitindo enquadrar os seis semestres previstos para a realização do curso. A bolsa recebida foi de 400 mil escudos (2 mil euros), incluindo os custos das viagens aéreas.

O Fernando acorreu a Sofala e veio a defender a sua tese respeitante a um trabalho no Buzi.³⁹ Anos depois regressou ao país, para um trabalho de campo mais prolongado, destinado ao seu doutoramento,⁴⁰ multi-situado⁴¹ em Manica e Sofala, também incidindo nas componentes das “autoridades comunitárias” – as do grupo etnolinguístico vaNdau –, uma problemática então crucial no país, pois corria o processo da sua reinstalação estatal, que ocorreu em 2000.

Como disse de início não farei aqui uma sinopse dos seus trabalhos.⁴² Mas algo quero realçar. Foram graduações em “Estudos Africanos”, e o seu objectivo não era o da produção de uma etnografia extensa (a consagrada “descrição densa” de Geertz⁴³), ou da sua encenação. Mas o de identificar as dinâmicas das estruturas de poder e enquadrá-las com as realidades sociológicas envolventes: populações locais e o Estado e outros actores políticos presentes, nisso debatendo o verdadeiro sentido da pretensa dicotomia modernista, a “tradição vs. modernidade”.

Ou seja, dizendo-o de modo abrupto, o Fernando chegara – e logo no mestrado – ao que tanto ansiara, à prática da tal interdisciplinaridade, ao exercício autónomo do legado antropológico. E à reflexão descomplexada que almejava, num contributo desenvolvimentista, pois participante num debate sobre os âmbitos e fundamentos dos poderes locais, sua relação com a democratização e com as formulações do Estado.

Notável foi também a sua actualidade. O tema era então premente em vários países africanos, dada a vaga de democratizações dessa década, e suas mudanças nas interações entre Estados e poderes “tradicionais”. E desde o seu primeiro trabalho, o Fernando abarcara várias questões fundamentais que eram e vieram a ser debatidas no (enorme) corpo de investigações. Isso significava, claro, um labor leitor – árduo numa época em que o acesso bibliográfico era mais escasso. Mas não é esse que realço, é a agudeza do olhar de antropólogo que teve. Identificando – logo de início, e num curto trabalho de campo, com apenas três meses num contexto que lhe era excêntrico! – as matérias e as matizes significantes...

Lembro-me de em Abril de 1999 ter comprado, em Joanesburgo, o célebre “Citizen and Subject” de Mamdani,⁴⁴ obra de vasto espectro e que se tornou referência sobre estes assuntos. O Fernando estava a preparar o seu doutoramento e eu avisei-o, jocosamente, “*não precisas de ler, já sabes aquilo tudo*”, pois patenteara aquele saber e, mais ainda, aqueles rumos de reflexão.

[39] F. Florêncio, *Processos de Transformação Social, no Universo Rural Moçambicano, Pós-colonial*. O Caso do Distrito de Buzi, ISCTE, 1994.

[40] F. Florêncio, *Ao Encontro dos Mambos. Autoridades Tradicionais VaNdau e Estado em Moçambique*, Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

[41] Estratégia disciplinar então propalada no exterior (G. Marcus, “Ethnography in/ of the world system: the emergence of multi-sited ethnography”, *Annual Review of Anthropology*,

24, 1995: pp. 95-117), mas que não nos fora empolada na nossa formação inicial.

[42] Sobre estes tenho um texto, lido na apresentação do seu livro nos seminários do departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane: [https://www.academia.edu/3297487/_Ao_Encontro_dos_Mambos_Autoridades_Tradicionais_VaNdau_e_Estado_em_Mo%C3%A7ambique_de_Fernando_Flor%C3%A7ncia].

[43] C. Geertz, “Thick description: toward an interpretative theory of culture”, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, 1973, pp. 3-30.

[44] M. Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, James Currey, 1996.

Quando ia a Moçambique, em Maputo ficava na nossa casa. Sempre retive duas atitudes suas: na narração das suas histórias de terreno – às quais foi voltando ao longo dos anos, sempre temperadas de humor e de alguma autoderisão – nunca emitia qualquer exótico mas sim o episódico, o valor significativo do detalhe. Chama-se a isso disciplina intelectual. E um outro, tão excêntrico: o Fernando chegava de Portugal concentrado, e regressava do “campo” exausto, pois os seus terrenos foram sempre duros, física e moralmente. Surgia sociável, bem-disposto, disponível para um convívio. Mas nunca pretendendo acumular “contactos”, fazer “corredores”, isento do frenesim dos “conhecimentos”, tão ao contrário de tantos outros académicos. Talvez por isso as pessoas lá, em Maputo e nos “terrenos”, tanto gostassem dele. Coisa de ser genuíno...

Após o boicote tutorial, Trigo de Abreu muito nos apoiou. Quando o Fernando concluiu o mestrado arranhou-lhe colocação na missão da União Europeia no Ruanda, na sequência do genocídio de 1994 – e por isso acima referi a serendipidade que, de facto, nos aconteceu.

O Fernando foi observador da missão de Direitos Humanos durante um semestre, tendo depois sido convidado para a chefiar, o que fez durante um ano e meio. Quando vinha a Portugal logo nos encontrávamos, e as suas narrações eram abissais. Foi-lhe um período duríssimo. Muito insisti para que escrevesse um livro sobre essa experiência de terreno de dois anos. Desisti, percebendo que lhe era demasiado violento o recordar. Só após uma década e meia se embrenhou nesse período, publicando o “...Morte e Poder no Ruanda”.⁴⁵

Texto necessário, talvez catártico, que me levanta um até lamento, mesmo se anacrónico: o que ali consta, sei-o bem, sendo de uma enorme pertinência, é fruto da experiência tida, das informações colhidas, e de leituras havidas nesse duro período de 1995-1996. E não só antecipa obras posteriores de autores célebres,⁴⁶ como as ultrapassa pelo conhecimento detalhado dos processos político-militares do pós-genocídio, e suas implicações internacionais. Ou seja, se o Fernando tivesse tido a possibilidade moral de enfrentar este assunto aquando do seu regresso, o seu texto teria sido um “must”, no desmontar da imagem generalizada internacionalmente sobre aquele processo, e no alertar para as dinâmicas que emergiam.

E outro ponto é interessante. Assumindo ele uma concepção construtivista da etnicidade, recusando-lhe qualquer essencialismo,⁴⁷ a sua visão das entidades étnicas ruandesas foi inserida nesse quadro conceptual, e explanou como por influência da administração colonial elas se tenderam a cristalizar – e opor. Mas, contrariamente a outros textos, é

mais matizado no afixar da responsabilidade colonial para os processos violentos pós-independência. Trata-se nisso de uma visão menos ideológica da análise.

Três dias depois de ter concluído o seu trabalho no Ruanda, encontrámo-nos no ISCTE e fomos almoçar – foi a última vez que entrei na Feira Popular de Lisboa. Nesse encontro que terminou quase à hora de jantar, descreveu minuciosamente a situação nos Grandes Lagos, e toda a convulsão guerreira que dali emanara para o então Zaire, cujo regime viria a desabar.

E contou também que meses antes fora contactado – naqueles tempos prévios à internet – pelo nosso MNE, que tivera conhecimento da sua posição no país, pedindo-lhe para quando viesse a Lisboa estabelecesse contacto para providenciar de informações o nosso governante da tutela. Ele assim fez, logo à chegada. Haviam-lhe respondido, um qualquer chefe de gabinete, que já passara muito tempo e se tornara desnecessário – quando o enorme Congo estava explodindo! O Fernando respondeu com brusquidão vernacular. E desligou. Disse-lhe depois, nesse mesmo dia, o Trigo de Abreu: “*agora vai ser muito difícil arranjar-lhe qualquer coisa que dependa do MNE*”, entenda-se, trabalho na “cooperação”. Talvez aquela vacuidade diplomática nos tenha feito ganhar um bom professor universitário...

Só anos depois, em leituras, me lembrei de associar este episódio àquilo que alguns autores, menos atreitos a reduzirem a antropologia a “handmaiden of colonialism”, notando a tendencial incomunicabilidade entre antropólogos e administrações coloniais,⁴⁸ fruto da consabida aversão dos agentes estatais ao “saber de (atenta) experiência feito”. Mas não me lembro se lhe cheguei a dizer isso.

Meses depois, dado o (por ele anunciado) descalabro do Zaire/Congo, a União Europeia montou uma missão no país. E como seu Enviado Especial para o processo de transição política no país enviou, por pressão diplomática do nosso governo, o político Bacelar de Vasconcelos. O Fernando deixara tão boa impressão no cumprimento da missão ruandesa, que recebeu convite directo da Comissão Europeia para ir secundar o inexperiente político português. Sopesou o convite, honroso, decerto que lucrativo, e potencial trampolim profissional. Mas estava exausto moralmente, após dois anos de convívio com o remanescente do maior genocídio da história. E a Inês e o Rui estavam a crescer, preferiu recusar, e ser pai presente.

Ainda nos apareceu em Moçambique, num trabalho de três meses em Tete (“52º graus”, clamava ele no regresso a Maputo, “*apanhei 52º graus...!*”), julgo que para o CIDAC. Depois ingressou no doutoramento, ao que se seguiu a docência em Coimbra, algo que apenas acompanhei à distância. A não ser que era gostado como professor, e que se desdobrava em várias disciplinas e pesadas cargas horárias, para além das tarefas administrativas.

[45] F. Florêncio, “Uma história de violência sob as brumas des Virunga. Morte e poder no Ruanda”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 21, 2011, pp. 71-97.

[46] Como, p. ex., J.-L. Amselle “Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi”, J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, *Au Coeur de l’Ethnie: Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, 1999, pp. 129-165; M. Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and Genocide in Rwanda*, Princeton University Press.

[47] Patente p. ex. em F. Florêncio, “Identidade étnica e práticas políticas entre os vaNdau de Moçambique”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 3, 2002: pp. 39-63.

[48] H. Kuper, “Function, history, biography: reflections on fifty years in the british anthropological tradition”, G. Stocking (org.), *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, The University of

Wisconsin Press, 1984, pp. 192-213; J. Goody, *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa. 1918-1970*, Cambridge University Press, 1995.

Bastantes anos depois fez um projecto sobre “autoridades tradicionais” em Angola. A ansiada pesquisa inicial, de um mês, correu mal, tantos os obstáculos que encontrou, levando-o a desistir. E a telefonar-me, gabando, saudoso, o bom Moçambique no qual era – apesar da rudeza das condições – tão bom trabalhar!

E assim correram os anos. Soube-o dedicado a religiosidades populares no centro do país, uma inflexão aplaudível. Um dia disse-me que tinha vontade de fazer uma pesquisa sobre o “turismo em Moçambique”. Ri-me, no tom mariola que nos unia. Não desistiu e veio a convidar-me para ombrear com ele, na preparação de um projecto à FCT sobre esse tema – “*eu vou para Inhambane, que não conheço... e tu queres ir para onde?*”, “*para Pemba?*”. “*Angoche*” respondi-lhe..., ambos num sarcasmo de autoderisão feito, a esconder a verdadeira pertinência do trabalho.

Procurei bibliografia para pensar o projecto, porventura escrevê-lo, mesmo que incréu do sucesso da candidatura. Seria, pelo menos, pretexto para o “estamos juntos”! No Outono de 24 a nossa amiga Isabel Galhano Rodrigues, sabendo deste sonho-projecto, ofereceu a sua belíssima Quinta da Valdeira, um magnífico poiso para escrita académica, para que lá passássemos juntos uma temporada a reflectir e projectar. Mas ele não podia, sobrecarregado de reuniões, avaliações e similares obrigações. Adiámos, para uns meses mais desafogados.

Entretanto Moçambique entrou em convulsão pós-eleitoral, falámos algumas vezes sobre o assunto e nisso soube que adoecera. Um dia fui convidado para falar sobre o conflito no Congo oriental (Kivu), e telefonei-lhe para esclarecer dúvidas. Foi uma bela e esclarecedora conversa – permitiu-me ter um discurso inverso aos dos outros cinco intervenientes. No final disse-me, com ligeireza, que tinha piorado, mas, rijo, afiançou que estava tudo sob controlo. Perguntei-lhe se queria que eu fosse até lá, mas desnecessitava, tinha a família com ele.

Depois o meu camarada morreu. E um tipo fica assim...

Vera Rodrigues

Escrever para um Caderno de homenagens ao meu Professor Fernando Florêncio (e que me perdoem desde já o uso do determinante possessivo, mas eu tive esse privilégio) é um ato que se reveste de um sabor que ambiciono que seja doce. Penamacor ficará indelevelmente associada, na minha memória, a uma terra a que fui graças a ele e que, também devido a si, se tornou uma terra a que sempre regressarei. Este é um testemunho, todavia, que não incide sobre a sua vida académica, sobre as suas linhas de investigação, sobre o trabalho de campo desenvolvido, sobre a obra publicada, mas que surge na linguagem dos afetos que só é possível quando um professor se torna também um amigo.

As primeiras jornadas de Religiosidade Popular a que fui foram aquelas em que o Professor Florêncio apresentou o início da sua investigação sobre o culto à Rainha Santa Isabel em Coimbra. Eu tinha terminado o meu mestrado meses antes e voltei para casa com um convite para voltar a Penamacor no próximo ano e apresentar esse trabalho, também sobre o culto à Rainha Santa Isabel, mas em Soure. Já sabia, nessa altura, que os meus caminhos se fariam orientada por ele e como continuadora do estudo que ele entretanto abandonara e me confiara. Será esta uma das primeiras palavras que descrevem aquilo que o Professor Florêncio representou para mim, como sua aluna e orientanda: confiança.

A minha primeira imagem (que se fixou como memória) que tenho do Professor Florêncio é a de um quadro branco com círculos para explicar o conceito de *comunidades imaginadas*. Havia Florêncios e havia benfiquistas nesses círculos, numa caligrafia fascinante. A letra ligeiramente inclinada para a direita, com traços finos e perfeitamente desenhados. Estávamos numa aula do primeiro semestre do primeiro ano do Mestrado, na cadeira de Nacionalismos e Transnacionalismos. Seguiu-se a explicação de *mátria*, numa aula magistral em que literatura, história, antropologia, mitologia e um olhar humano

se fundiram – como, aliás, quase sempre acontecia nas suas aulas feitas de uma matéria que ia muito além do que constava no programa da disciplina. Era no entrelaçar das suas vivências, na partilha das suas experiências no campo, com a matéria que este professor conquistava a atenção dos seus alunos. Porque as suas aulas nunca eram apenas sobre conteúdos letivos. Eram muito mais sobre uma paixão pelo conhecimento e sobre a dívida desprendida, que por vezes consistia também na partilha de artigos, no empréstimo de livros, na garantia de que, como alunas e alunos, nos mostrava outras formas de ver.

Desde então, abriram-se dentro de mim caminhos que eu não pensava vir a trilhar. As minhas lacunas como uma aluna que não vem da Antropologia como formação de base não foram um problema para a crença que este Professor teve em mim. Cedo descobri que ele tinha sempre duas portas abertas: a do seu gabinete (em cuja mesa havia, entre livros e as suas pastas perfeitamente organizadas com a matéria de cada cadeira, uma caneca a dizer *I love ethnography*, à qual se juntaria mais tarde uma medalha da Rainha Santa que eu lhe ofereci) e a das salas onde dava aulas da licenciatura e às quais eu ia assistir, aluna oficiosa, mas atenta. Foi nessas aulas que o ouvi contar uma das deslumbrantes histórias da Dona Celina e que aprendi a palavra glossolália. Coincidentemente, a última vez que o ouvi intervir foi exatamente sobre o mesmo tema, em Penamacor.

O Professor Florêncio, a quem nunca consegui chamar Fernando, tornou-se meu orientador depois de uma conversa sobre a Rainha Santa, enquanto fumava o seu cigarro habitual à porta do Departamento de Ciências da Vida. Lancei-lhe o desafio de vir conhecer a da minha terra e ele respondeu-me com o desafio de escrever com ele um capítulo para um livro que estava a preparar com o Professor João Gouveia Monteiro, o que não veio a acontecer. Porém, por causa da Rainha Santa (desafio aceite), fizemos muitos quilómetros juntos, de carro, e trocámos milhares de palavras. Sobre livros, histórias de vida, filhos, a importância da sua avó e dos seus pais, a saúde e a doença, crenças e descrenças, arrependimentos e certezas, a sua música, a paixão pelo baixo, os projetos musicais em que esteve envolvido, aquela vez em que levou "sons ímpios da capital" até à Gralheira. Fomos ao Luso a uma exposição que, afinal, já tinha acabado. Enganámos-nos na estrada e demos uma volta muito maior, mas valeu a pena pela conversa e ainda chegaria a tempo para passear o seu Tobias. Demos também milhares de passos juntos na procissão da Penitência em 2024, alimentados pelas minhas bolachas de café e pela banana dividida ao meio enquanto o fogo de artifício deixava a cidade feliz.

Foi o orientador a quem nunca bastou um papel institucional e que, conhecedor do meu contexto familiar e económico na fase da pandemia, não me deixou desistir. Acreditou mais em mim do que eu em mim mesma. Foi o orientador a quem nunca bastou esse papel e que se assumiu como conselheiro nesses caminhos partilhados, enquanto narrador ele, narratória eu, ou vice-versa, das vicissitudes da vida e dos caminhos que muitas vezes se nos apresentam tão diferentes do que esperávamos. Partilhou comigo livros, discordou de mim quando assim tinha de ser, fazendo-me crescer nessa discordância a partir das reflexões que semeava. Fez sempre o mais difícil: dizer-me a verdade,

sem filtros, quando eu precisava de a ouvir. Ensinou-me tudo sobre a antropologia, sobre a generosidade e sobre um lado humano e justo que considerava serem imperativos na profissão de professor. Com ele aprendi que é errado dizer "obviamente". Que um aluno a defender uma tese é um ser humano cujas lágrimas devem ser respeitadas. Que é possível haver alguém que não goste de laranjas. Que os filhos estavam carinhosamente presentes em cada palavra que usava para falar das suas infâncias e do seu papel de pai. Que há coisas desimportantes na vida académica e que a humildade é tão maior quanto maior for a sabedoria.

A nossa última ida a Penamacor, dois meses antes da sua partida, foi o momento em que mais privilégio senti como sua aluna. Porque, entre as dores excruciantes, compreendeu a beleza de uma flor que eu vi pela primeira vez e riu-se com a minha travagem brusca para ir fotografar uma simples esteva com as cinco chagas de Cristo. A última coisa que lhe disse foi que há de ir assistir à minha defesa da tese de Doutoramento e sei que estará lá, nesse dia, com o seu cachecol preto, as suas pulseiras mágicas, as suas calças de ganga e o cabelo impecavelmente penteado, concordante com a sua letra bonita espalhada por milhares de folhas que continham o conhecimento que durante tantos anos levou aos seus alunos.

