

A Festa da Aldeia da Venda (Alandroal – Alentejo) Património Cultural Imaterial e Religiosidade Popular na Raia Alentejana-Extremenha

The Feast of Aldeia da Venda (Alandroal - Alentejo) - Intangible Cultural Heritage and
Popular Religiosity in Alentejo-Extremadura Border

Ana Paula Fitas

Centro de Estudos do Endovélico e Universidade Lusófona (Portugal)
anapaulafitas@gmail.com

Resumo

A Festa da Aldeia da Venda inscreve-se na religiosidade popular no contexto das designadas Festas das Cruzes mas revela, no que respeita à função social do culto, uma dimensão organizacional determinante para a reprodução societária autóctone, à revelia do controle institucional externo à aldeia. Esta vertente funcional dos mecanismos e processos endógenos que operacionalizam a lógica de reprodução social da aldeia, confere à Festa da Aldeia da Venda (também conhecida por Festa da Santa Cruz), uma natureza paradigmática, em termos de expressão do património cultural imaterial local e regional, na medida em que se constitui como elemento estruturante do processo de construção identitário da cultura local e regional.

| 153

Abstract

The Feast da Aldeia da Venda is part of the popular religiosity in the context of the designated Festas das Cruzes (Feasts of the Holy Cross) but reveals, with respect to the social function of religion, a decisive organizational dimension to the indigenous corporate reproduction in absentia of institutional control external to the village. This functional aspect of endogenous mechanisms and processes that operationalize the logic of social reproduction of the village, gives the Feast da Aldeia da Venda (also known as the Feast of the Holy Cross), a paradigmatic nature, in terms of expression of the local intangible cultural heritage that supports the process of local and regional identity.

Resumen

La Fiesta de la Aldeia da Venda se inserta en la religiosidad popular en el marco de las designadas Fiestas de las Cruzes pero revela, con respecto a la función social de la religión, una dimensión organizativa decisiva para la reproducción societária autóctona en ausencia de control institucional externo a la aldea. Este aspeto funcional de los mecanismos endógenos y procesos que hacen operativa la lógica de la reproducción social de la aldea, hace de la Fiesta da Aldeia da Venda (también conocida como Fiesta de la Santa Cruz), una expresión paradigmática, en términos de expresión del patrimonio cultural intangible local y regional y en la medida en que se constituye como elemento estructural de la identidad cultural local y regional.

Palavras-Chave

religiosidade, endogamia, organização social, cultura, identidade, património imaterial

Key-words

religiosity, endogamy, social organization, culture, identity, intangible heritage

Palabras Clave

religiosidad, endogamia, organización social, cultura, identidad, patrimonio intangible

Introdução

A Festa da Aldeia da Venda realiza-se anualmente, no início de maio, numa pequena aldeia da freguesia de Santiago Maior, localizada no centro nevrálgico de um território que dá acesso a um conjunto significativo de grandes herdades, situadas no concelho de Alandroal e próximas do Rio Guadiana. Por esta razão, as relações sociais de vizinhança de natureza raiana integram a memória histórica coletiva dos povos que habitam estes povoados, designadamente, pela partilha de um passado comum de cooperação socio-económica que o contrabando materializou, pela cumplicidade que esta atividade implicava e pela mobilidade (particularmente masculina) entre as populações da raia no que se refere à frequência das festividades populares de um e do outro lado do Rio.

154 | Refira-se ainda que, além do interessante contexto arqueológico (e consequentemente, etno-histórico) em que se inscreve, a freguesia de Santiago Maior, sendo pertença administrativa do concelho de Alandroal, situa-se estrategicamente na área de confluência dos 3 concelhos da região de mais destacado relevo económico-social, a saber: Alandroal, Redondo e Reguengos de Monsaraz, mantendo, apesar disso, um isolamento social que em muito contribuiu para a preservação das formas de transmissão patrimonial, designadamente imaterial, em que se consubstancia, entre outras, a Festa da Aldeia da Venda.

Testemunho desta herança etno-histórica, regista-se não só a existência e a proximidade física de património arqueológico de particular destaque como é o caso do lugar de S. Miguel da Mota onde, em finais do século XIX, José Leite de Vasconcelos, encontrou 292 lápides inscritas em latim e dedicadas ao deus Endovélico (com as quais consolidou a coleção fundadora do Museu Nacional de Arqueologia) ou ainda, o menhir de dimensão extraordinária designado por Pedra Alçada, localizado na herdade do mesmo nome (onde coexiste com outros testemunhos da construção histórico-cultural do espaço local). Indissociável do reconhecimento destas existências é, também, a sua influência na toponímia do território da freguesia que, para efeitos de mobilidade local, recorre a estes sítios/lugares como referências espaciais. Deste recurso são exemplo não só os nomes das propriedades e dos caminhos percorridos a pé pelas populações, até meados do século XX (Herdade da Pedra Alçada, Herdade da Defesa Velha ou do Palácio, Herdade de St. Amaro, Herdade de S. Miguel da Mota, entre outras) mas, também, os geo-monumentos ou megalíticos que integram a paisagem do território e de que destacam, não só a Pedra Alçada ou do Pedra do Galo como a Pedra da Mulher, a Pedra do Cavalo, a Pedra Escorregadia ou a Pedra de St. Aleixo. O uso desta referência espacial, justificado pelo recurso utilitário à evocação de nomes antigos transmitidos verbalmente pela

tradição oral, confere continuidade e coesão ao uso sistémico e tradicional de um espaço que, até há cerca de 60 anos, se caracterizava pela pluriatividade económica da caça, da pesca, da recolção de frutos e mel silvestre - nomeadamente, como forma de economia de subsistência para enfrentar os períodos de carência laboral determinados pela sazonalidade do trabalho oferecido pela propriedade de grande dimensão, isto é, o latifúndio.

Neste contexto, também a título de ilustração do isolamento social destas populações e da reprodução dos meios tradicionais de organização social, vale a pena referir que, no território desta mesma freguesia (próximo da Aldeia de Marmelos) foram identificadas práticas socio-culturais populares pretensamente religiosas¹ que se vieram a revelar manifestações etno-botânicas de práticas “*terapêutico-medicinais*” tradicionais que tinham como objetivo controlar a natalidade local, através do recurso ao aborto. Referimo-nos ao facto de, nos anos 60 do século XX, aparecerem saquinhos de pano pendurados numa azinheira conhecida por Azinheira de St. Aleixo e de, nos anos 90, essa manifestação ter sido estudada², revelando que, no interior dos saquinhos, se encontravam restos de uma espécie de cortiça recolhida nas raízes exteriores deste tipo de azinheiras e com os quais se preparava uma infusão de efeitos abortivos, resultantes dos índices de cianeto libertados, através do processo de ebulição, por essa “*casca*” de cortiça.

Ainda a título introdutório e para efeitos de caracterização do território no que se refere à natureza sincrética das suas práticas, crenças e representações sociais, bem como às suas manifestações festivas e religiosas, referimos ainda o facto de, à já referida Pedra de St. Aleixo (marco de caminhos e referência na mobilidade das populações agro-pastoris que perduraram na região até há escassas dezenas de anos), ser associada a marca dos “*pézinhos da cabrinha*” de Nossa Senhora que, por um lado, não pode deixar de nos fazer pensar no culto a Ataegina (o qual surge associado na antiguidade ao culto a Endovélico e cujas manifestações se deixam rever no panteão romano não só do Museu Nacional de Arqueologia em Lisboa mas, também, no do Museu de Mérida), mas que, evidencia a associação popular de imagens, crenças e representações transmitidas pela memória oral às invocadas pelos cultos institucionalizados, designadamente, pelo culto mariano que caracteriza o catolicismo popular de forte incidência em toda a Península Ibérica.

Finalmente, esclarecemos que é no âmbito do sincretismo cultural que devemos interpretar a Festa da Aldeia da Venda na medida em que, enquanto rito de reprodução social local, promotor da endogamia, integrou todos os elementos cénicos do catolicismo popular que lhe permitiram a sua associação às designadas Festas das Cruzes, com que também se exorcizavam as forças da natureza para proteger as sementeiras e garantir as colheitas, em encenações legitimadas pela religião oficial dominante - dada a incorporação de elementos associados à celebração da Semana Santa e da Páscoa, tais como as figuras de Verónica e de Madalena ou as referências aos “*Martírios do Senhor*” e ao poder salvífico da cruz.

1.- Moita, Irisalva (1963) “Sobrevivência de Cultos de Origem Pagã no Interior do Alentejo”, Separata das *Actas do Congresso Internacional de Etnografia*, ed. Congresso Internacional de Etnografia, Santo Tirso

2. -Fitas, Ana Paula (2003) “Da Sociologia da Cultura à Etnobotânica” in *Etnobotânica – Perspectivas, História e Utilizações*, coord. de Alexandra Soveral Dias, ed. Universidade de Évora, Évora

As Festas da Santa Cruz

As Festas da Santa Cruz são conhecidas em vários locais do país, de Barcelos a Monsanto ou de Sesimbra a Serpa, emergindo sob diversas formas de manifestação, designadamente no Alentejo... Realizadas originariamente nos primeiros dias de Maio, estas Festas foram, como aliás aconteceu com quase todo o calendário festivo e religioso, objeto de alteração da sua data, uma vez que as populações adaptaram a sua realização aos ritmos contemporâneos da vida urbana que permite maior disponibilidade aos fins-de-semana.

Do carácter universal da celebração festiva neste período do ano, destaque-se que, nos dias 1, 2 e 3 de Maio, já na Antiga Roma, se celebravam as Florais ou Florálias em louvor de Flora, deusa das flores e mãe da Primavera (a celebração com flores, de carácter campestre e popular, é, aliás, anterior aos Romanos) e, do próprio 1º de Maio também há eco nas festas druídicas do norte da Europa em que o fogo e os fogos rituais ocupavam o lugar do sol para simbolizar todos os aspetos da vida. Presume-se, por isso, a sobreposição entre estas festividades de celebração dos ciclos temporais, própria do calendário tradicional rural, com as festividades da Santa Cruz de que se encontram já referências escritas desde Constantino, o Imperador Romano que as celebrou em Jerusalém para assinalar e promover a veneração do objeto do sofrimento simbolizado pelo percurso da chamada “*Paixão de Cristo*” – e de tal modo conseguiu a adesão ao rito que, a verdade é que, a própria Igreja acabou por registar o dia dessa celebração como dia do “*Achamento da Cruz*”, numa exaltação da Cruz enquanto símbolo de resgate e exorcismo da vida religiosa.

156 | Terá, aliás, sido assim que surgiu o Santo Lenho como relíquia e a Festa do Achamento da Cruz que se realizou pela primeira vez no século VII; a lenda diz que o Santo Lenho foi roubado mais tarde pelos Persas, tendo sido recuperado pelo imperador Heráclio que o entregou ao Patriarca de Jerusalém em 3 de Maio de 630 (daí dia 3 ter recebido o nome de Invenção da Santa Cruz e o dia do “*Achamento*” ter sido transferido para 14 de setembro). Da veneração popular da cruz nas sociedades agrárias de influência mediterrânica, são exemplo, costumes tais como o de, em 3 de Maio serem colocadas cruzes nos quintais e nas quintas, no meio dos campos de trigo e de centeio – objetos que podiam converter-se em objetos de veneração, caso se verificasse uma eficácia notável na sua ação protetora dos campos.

No norte do país, estas festas integram, muitas vezes, elementos do clero e elementos masculinos e para além da procissão que leva a Cruz a todas as ruas das aldeias, há caso em que a Cruz entra nas casas dos habitantes para proteção do espaço doméstico. A sul, no Alentejo, nos distritos de Évora e de Beja, a Festa dita de Santa Cruz tem, geralmente, a duração de 1 dia, por exemplo, na Barrada (Reguengos de Monsaraz), Beja e em Vila Nova de S. Bento (Serpa), e há lugares em que uma figura feminina chamada Mordoma transporta a Santa Cruz pela aldeia deixando-a na “*Casinha*” reservada para o efeito e que resulta da disponibilização de um compartimento do espaço doméstico com acesso direto ao espaço público, no qual é instalado um Altar construído exclusivamente para o efeito: a celebração e adoração da Santa Cruz.

A instalação deste Altar consiste numa elaboração de 3 níveis em forma piramidal (podem resultar do uso de 3 degraus, reais ou simulados), em que se distribuem imagens de santos populares (St. António e S. João, por exemplo), verdura e água, sendo o último patamar da

construção reservado à ocupação exclusiva pela Santa Cruz. A instalação permanece na Casinha que fica aberta dia e noite para que o seu efeito benfazejo se faça sentir na comunidade e visa promover, no entendimento dos seus fiéis, a proteção familiar mas, também, permitir a chamada adoração da Cruz a todos os “fiéis”, residentes e visitantes das localidades onde o culto se celebra.

Testemunho da sobreposição de cultos e festividades é o caso, paradigmático, de Fronteira (Castelo de Vide, Alentejo) que, no dia 1 de maio, celebra a Festa do 1º de Maio, no dia seguinte, dia 2, celebra a Santa Cruz e depois, no dia 3, celebra o dia das Maias, designando-se o conjunto festivo dos 3 dias por “Festa das Ceifeiras”. Vale a pena referir, no norte alentejano, em Alpalhão, o facto de se dizer que o dia 3 é o dia em que «vão esperar a Dona Rosa», expressão que radica em práticas que, da Grécia Antiga às grandes festividades romanas, celebravam as deusas da terra e dos animais, ritualizando a receção da estação do rejuvenescimento da Natureza através de ritos que caracterizavam como sendo práticas para se “receber a Primavera”, simbolizando-a numa jovem vestida e envolvida com jovens e crianças que passou a ser designada por Maia.

Festas de Maio (desde a mais remota Antiguidade), as festividades rurais lembram antigos cultos de celebração do fim do inverno e do despertar da Primavera – “Dia do Maio” dizia-se no Norte para evocar “o 1º de Maio” e “Dia das Maias” dizia-se no Sul – como, por exemplo, em Olivença, onde uma rapariga vestida de branco e com flores, se instalava na esquina das ruas com outras crianças que pediam “uma esmola para a Maia”.

Outro costume a assinalar a data era e é o colocar de giestas nas fechaduras das portas “para não deixar entrar o Maio” e evitar que as pessoas andem atrasadas o ano todo (simbolismo de prevenção contra a “preguiça” e a lassidão trazidas pelo calor do Verão que, regra geral, começa nesta altura?!), como se de um “esconjurar” por antecipação destes “males” se tratasse.

Registe-se que as designadas Festas da Santa Cruz, incluindo as que se realizam na região do Baixo Alentejo (distrito de Beja) não integram o rito que caracteriza a Festa da Aldeia da Venda.

A Festa da Aldeia da Venda: Natureza, Cultura e Género ou O Encontro dos Contrários

Ainda que popularmente associada às Festas da Santa Cruz, a Festa da Aldeia da Venda constitui-se como um exemplo maior dos testemunhos mais preciosos do património cultural imaterial do Alentejo, materializado na festividade anual que se realiza nesta aldeia da freguesia de Santiago Maior, concelho de Alandroal, exatamente no mês de Maio.

Esta festa não conta com a participação de qualquer elemento do clero ou representante da Igreja Católica, caracterizando-se por ser uma manifestação popular organizada, gerida, ensaiada e concretizada, desde que há memória, pelas mulheres da aldeia.

Originalmente, segundo a tradição oral, realizada no dia 3 de Maio, a Festa da Aldeia da Venda prolonga-se por 2 dias que correspondem, atualmente, ao primeiro ou segundo fim-de-semana do mês, em resultado da articulação de calendário com a Festa dita da Santa Cruz cuja realização foi retomada, há alguns anos, pela vizinha aldeia de Cabeça de Carneiro, que viu, na tentativa de imitação da Festa da Aldeia da Venda, uma forma de tentar dinamizar a vida social da aldeia.

A Festa da Aldeia da Venda decorre durante 2 dias e se, para além da evocação do título de Santa Cruz em termos de integração nos rituais festivos da época, nos remete para outras manifestações regionais, destaque-se a associação analógica que suscita relativamente à realização da Festa das Ceifeiras de Fronteira, uma vez que o ritual do primeiro dia (sábado) apresenta aproximações à celebração do 1º de Maio ou Dia das Maias (apesar da integração de elementos cenográficos e do conteúdo da narrativa cantada que associam a apresentação formal do rito à representação popular dos episódios da paixão de Cristo) enquanto o 2º dia, domingo, se focaliza, exclusivamente, na retirada da Cruz da Casinha onde foi deixada toda a noite, para a casa onde ficará guardada até ao ano seguinte.

Contudo, o objetivo da Festa da Aldeia da Venda não se esgota nos registos que podem ser observados nas restantes manifestações festivas desta época do ano e sob as designações que temos vindo a referir. Passemos à sua caracterização: Numa rotunda localizada no cruzamento das ruas que atravessam a aldeia e onde foram colocados 4 mastros, posteriormente enfeitados com flores de papel, as mulheres colocam, ao centro, uma pequena mesa coberta com um pano branco decorado com laços de cor, bem como almofadas coloridas, de ambos os lados da mesa, enquanto, no chão do espaço envolvente espalham verdura e flores.

158 | Quando o espaço está arranjado, a aldeia espera por começar a ouvir o som agudo e quase estridente com que as vozes das mulheres enchem o espaço, entoando uma ladainha que se assemelha a um “*pranto*” e a que chamam “*cântico*”; as mulheres surgem organizadas em dois grupos distintos, um dos quais desce, enquanto o outro sobe, a rua principal da aldeia, até se encontrarem na pequena mesa preparada para o efeito. O grupo que desce rumo à encruzilhada é liderado pela Mordoma, vestida de branco e transportando nas mãos, a chamada Santa Cruz, enfeitada com ouro emprestado pelos residentes na aldeia para o efeito; o grupo que sobe para o local do encontro é liderado pela Madanela, vestida de negro e transportando nas mãos um pano com o rosto de Cristo coroado de espinhos. Cada grupo é constituído por um conjunto feminino formado por 1 figura feminina central, ladeada por 2 madrinhas em cuja retaguarda seguem 4 cantadeiras com pandeiretas e por um conjunto masculino constituído por 3 atiradores que caminham de cada lado do grupo. O rito integra, portanto, 26 jovens, distribuídos em 2 grupos de 13 jovens cada um (7 raparigas e 6 rapazes).

Com as protagonistas de cada grupo face-a-face, uma de cada lado da mesa, e as respetivas acompanhantes a cantar, ritmadas pelo som das pandeiretas e pelo som dos disparos dos atiradores, sob o quente muito quente das tardes de Maio, os grupos cantam e desenvolvem uma encenação designada “*Encontro*” que representa o esforço de união da diferença num momento cénico que inicialmente parece opor as figuras centrais de cada grupo até ao contacto dos objetos simbólicos que transportam (a Cruz e o Pano). Este momento, conhecido como “*Beijo*”, assinala a concórdia entre os grupos e inicia a constituição de um grupo único que sobe a aldeia com as 2 figuras centrais ao lado uma da outra, as 4 madrinhas atrás, seguidas de duas filas de 4 cantadeiras; o grupo é ladeado por 6 rapazes, atiradores, de cada lado. O grupo dirige-se para a Casinha da Cruz e, à porta, as duas figuras centrais, Madanela e Mordoma, apresentam juntas a Cruz com o ouro comunitário à aldeia, num gesto simbólico de eliminação da discórdia e de partilha comum da riqueza. A Cruz sairá desta Casinha no dia seguinte para ser guardada na casa da Mordoma até ao ano seguinte.

Os mastros e o arranjo do espaço, remetendo para a reminiscência da tradição que evoca o “*enfeitar a Maia*”, encontram o reforço desta reminiscência no facto da mulher que lidera um dos grupos, chegar vestida de branco (como as “*maias*”), de cabelos arranjados, calçada e transportando nas mãos, a designada cruz que consiste numa estrutura de madeira coberta por um pano branco e que, sob a forma de um losango, é utilizada para exhibir a exposição do ouro comunitário que a população empresta e reúne para o efeito... Por oposição a esta forma ordenada de apresentação, surge a mulher que lidera o outro grupo, vestida de negro, descalça e de cabelos soltos, numa clara evocação do confronto da dualidade dos contrários: Desordem e Ordem / Organização e Caos / Inverno e Primavera / Noite e Dia / Preto e Branco / Trevas e Luz. Num simbolismo cromático que reitera as celebrações festivas da relação entre Natureza (evocando o fim do Inverno e a sua substituição pela Primavera) e Cultura (a Desordem e a Ordem), o Encontro protagonizado no referido espaço, coloca, frente a frente, as 2 protagonistas dos grupos envolvidos, cujos grupos evocam, através da narrativa designada “*Martírios*” (em que se descreve a versão popular dos episódios da Paixão), o sofrimento social que implica a desordem e o poder redentor da ordem e da união de esforços (simbolizada pela Cruz invocada enquanto objeto de poder salvífico e protetor da comunidade).

Quanto ao Encontro dos 2 grupos podemos, em termos de hermenêutica socio-antropológica, perceber o facto de forma imediata associando-o às práticas e designações que recorrem ao termo para referir os encontros de Jesus nos episódios da Paixão ou, mais justa e adequadamente, devemos associar este momento simbólico de troca e de confiança entre os contrários, protagonizados por Madanela e pela Mordoma, à assimilação do elemento diverso na homogeneidade da aldeia que pode significar a apresentação e a aceitação pública de novas mulheres na aldeia para efeitos de integração no mercado matrimonial local.

Registe-se que a chamada Cruz, simbolizada por um losango coberto por um pano branco onde a aldeia expõe o ouro, é transportada pela figura da Mordoma que configura a personagem da antiga Maia e apresentada no espaço público, rodeada de outras jovens, sendo o conjunto integrado pela figura de Madanela, a personagem que protagoniza o seu contrário. Ambos os grupos são acompanhados por rapazes, ditos “*atiradores*” (atendendo à sua qualidade e condição de portadores de armas) que, a espaços regulares e em uníssono, vão disparando numa atitude simbólica de defesa e proteção do ouro e das mulheres, isto é, do património material e imaterial da aldeia (a título de esclarecimento, refira-se que os disparos são atualmente de papelinhos coloridos e não de grãos de chumbo).

O ritual deste 1º dia de Festa termina ao fim da tarde, próximo do pôr-de-sol, com a integração dos 2 grupos num grupo único que irá subir a aldeia até à já referida “*Casinha da Cruz*”, onde a Cruz, com o ouro comunitário, ficará até ao dia seguinte.

E é agora, no final do 1º dia, depois da Cruz recolhida nessa Casinha aberta no espaço central da aldeia para que toda a comunidade partilhe do seu efeito “*benfazejo*”, que a noite se converte na Grande Noite de Festa e que a Aldeia da Venda vive um momento anual único, partilhado no espaço público através de um convívio social que, entre comes e bebes, música, conversas e baile. E se a música, os “comes e bebes” e o movimento de pessoas e conversa contribui para a criação de um ambiente de exaltação, o Baile concretiza a aproximação interpessoal entre rapazes e raparigas, com particular destaque para os que integraram o rito e ainda que sob a atenta e eficaz vigilância familiar exercida designadamente através dos

seus elementos femininos (mães e tias) que se sentam à volta do recinto do baile de forma a poderem observar todos os movimentos no seu interior. Registe-se ainda que, no que se refere à população masculina adulta, todos se movimentam no exterior do recinto do baile, bebendo e comendo e conversando, vigilantes em relação ao aparecimento de estranhos ao local. Este é momento crucial da Festa da Aldeia da Venda, aquele em que todo o ritual adquire sentido pelo evidenciar da função social que representa e que consiste no estímulo coletivo da comunidade, através desta convivialidade, a que os jovens, rapazes e raparigas, deixem de ser solteiros para garantirem a formação de novos núcleos familiares.

Pela composição dos seus protagonistas, jovens rapazes e raparigas, solteiros e em idade casadoira, capazes de simbolizar o património imaterial da aldeia constituído pela potencialidade de garante da reprodução social e do aparecimento de novas famílias, o rito constitui-se como uma apresentação pública dos jovens que podem garantir a continuidade e o futuro da aldeia. Vale a pena assinalar o facto de ser assumido pela comunidade de naturais e residentes na aldeia que a Festa é o momento em que é permitido publicamente aos jovens iniciarem relacionamentos que se concretizam em namoros de que se esperam e de que decorrem casamentos. No dia seguinte, o 2º dia da Festa, todos os elementos participantes se encontram na Casinha da Cruz para, cantando, a levarem para ser guardada, na casa da Mordoma/Maia, onde permanecerá até ao ano seguinte.

Mudança e Continuidade – O Papel do Sincretismo Cultural na Função Social do Rito

160 |

A propósito de sincretismos refira-se que esta é a natureza própria dos fenómenos culturais que, expostos à mudança, vão integrando e assimilando elementos diversos dos originais, permitindo a atualização e a adaptação da tradição ao pensamento dominante, de um modo coerente, capaz de assegurar a continuidade do desempenho da função social dos rituais e, portanto, preservando e garantindo a sua sobrevivência. Na realidade, a função social da religiosidade popular justifica a sua continuidade espaço-temporal, consubstanciada na tradição e no costume e percecionada através da desconstrução, explicação e compreensão dos rituais religiosos considerados em articulação com o contexto local e as suas especificidades sociais e culturais.

Pensar na origem das comunidades locais e na sua forma de organizar a sociabilidade, contribui, de forma decisiva, para perceber a lógica da função social do culto e a sua dimensão ontológica, simultaneamente funcional e sagrada, no que se refere aos fenómenos culturais religiosos. Nesta conciliação do “*novo e do antigo*”, “*do tradicional e do moderno*”, “*do dominante e do minoritário*”, que nos remete sempre para a problemática da aculturação e da adaptação como epifenómenos incontornáveis na análise da questão da religiosidade, vale a pena recordar, relativamente à Festa da Aldeia da Venda, o papel assumido pelas mulheres (em contextos que, apesar da regra geral, no plano da ideologia dominante, continuam a ser da responsabilidade masculina), quer no que respeita às protagonistas centrais do rito, quer no que se refere à encenadora do rito e do cântico, dita Mestra (esta liderança feminina absoluta que percorre toda a festividade opõe-se às lideranças masculinas do catolicismo institucionalizado que reservam à mulher apenas um papel secundário consubstanciado no ensino do catecismo e/ou no apoio ao sacerdote no que se refere à preparação das “*novenas*”).

Neste contexto, é extraordinariamente interessante o aspeto evidenciado pelo sincretismo religioso apresentado na Festa da Aldeia da Venda cuja organização é da responsabilidade das mulheres da aldeia e que consiste na compatibilização e coexistência de vestígios claros da tradição das Maias mas, igualmente da lenda do Santo Lenho protagonizado na Santa Cruz. Por outro lado, a adoção dos episódios pascais, para além de corroborar a tese da renovação da natureza e da sociedade/cultura através do prisma que se revê no fenómeno da ressurreição, denota o protagonismo com que se revê na sociedade rural a dimensão central do feminino quando opta, em termos religiosos, pelos episódios dos “*martírios*”/sofrimento humano “*do filho*” (Jesus Cristo) e das mulheres (das mães e da Verónica).

Com este enunciado caracterizador das influências culturais patentes na performance ritualística em que assenta esta celebração, podemos dizer que a Festa da Aldeia da Venda homenageia, atualiza e promove a endogamia aldeã com a apresentação à comunidade dos jovens em idade púbere que se encontram disponíveis para constituir família e reproduzir os núcleos societários que garantem a sobrevivência e a continuidade da comunidade, importando em termos cénicos os elementos da tradição oral e do catolicismo popular. As raparigas que participam no rito são adolescentes, jovens e jovens adultas, solteiras, menstruadas e capazes de assumir perante a comunidade a sua disponibilidade e preparação, física e psicológica, para protagonizar o “*sacrifício*” social em nome dos interesses comunitários e do protagonismo requerido societariamente, para o qual foram sensibilizadas, através dos mecanismos de socialização e educação infanto-juvenil, no sentido de constituírem família a partir da celebração do casamento e da realização da maternidade. O mesmo acontece com os rapazes que assumem a disponibilidade para guardar e proteger os bens da comunidade (o ouro comunitário, as mulheres da aldeia e, simbolicamente, as gerações mais novas - de que as jovens solteiras são símbolo potencial).

No que se refere ao papel das “*aportações*”, “*adaptações*” e “*assimilações*” que nos permitem falar em sincretismos culturais, registre-se, relativamente à Festa da Aldeia da Venda, que a exigência legal de “*licença de porte de arma*” criou dificuldades à reprodução integral do antigo rito ancestral que fundamenta esta Festa uma vez que obriga a que os participantes masculinos não correspondam aos que, originariamente, em termos etários, deveriam cumprir, de forma exclusiva, a função de guardiães, por razões pragmáticas que decorrem do facto dos mais jovens não serem portadores dessa licença. Porém, a aldeia encontrou forma de contornar o problema e, por esta razão, nos últimos anos, os jovens integram o ritual acompanhados por homens mais velhos que conhecem o rito por dele terem participado antes e porque, pela idade, podem ser portadores legais de licença de porte de arma.

Esta adaptação decorrente da necessidade de compatibilizar práticas tradicionais e práticas contemporâneas de natureza jurídico-administrativa, merece-nos duas observações: uma, diz respeito ao facto de, na sociedade tradicional, o momento de emancipação dos jovens não implicar um limite de idade que a sociedade contemporânea faz corresponder aos 18 anos, denotando que a atribuição de responsabilidade social aos jovens se concretizava a partir dos 15 anos; a outra observação que o facto justifica, decorre do que poderemos considerar “*custos colaterais*” desta adaptação, uma vez que pode concorrer para a desmotivação dos mais novos em participar por poderem não se sentir protagonistas de um sentimento de responsabilidade coletiva que a participação no rito lhes garante e que, originalmente, a aldeia pensara para eles.

Da Função Social do Rito à Construção Identitária

Neste contexto, a função social do rito revê-se na composição dos grupos sociais que compõem a Festa da Santa Cruz, isto é, no encontro espacial de dois grupos com funções rituais distintas em função do sexo e da idade. O procedimento ritual em que se reflete a função social do rito, surge configurado por uma cenografia cultural tomada “*de empréstimo*” (“*por contágio*” e por “*influência*”) do meio envolvente, associando elementos numa ordem própria determinada pela composição da memória de uma sociedade oral, onde a narrativa histórica se transmite de “*boca a ouvido*” praticamente sem registro escrito - a não ser o que se inscreve na lógica da ideologia dominante e que, de acordo com os códigos contemporâneos, corre o risco de, à falta de decodificação adequada, ver perdido no tempo o sentido fundante dos gestos e das manifestações que lhes deu origem.

Assim, a exposição comunitária do ouro e dos jovens púberes, sinal maior da capacidade de renovação e continuidade da aldeia de que são os mais valiosos testemunhos patrimoniais, por analogia com a Primavera, numa expressão consentânea de coerência entre Cultura e Natureza, são a mais evidente e ancestral expressão cultural subjacente à Festa da Aldeia da Venda, conhecida enquanto Festa da Santa Cruz e Cântico à Ordem das Oliveiras.

162 | O tempo e as influências externas regionais envolventes que identificam com a religião católica as expressões religiosas desta celebração de religiosidade popular, trazem à Festa a importação e adoção dos elementos que a integram no culto religioso dominante e que lhe garantem reconhecimento social ou que, pelo menos, promovem uma representação social do culto não absolutamente herética e “*disfuncional*” relativamente à religião dominante, apesar do rito não integrar, sob forma alguma, qualquer figura ou representante institucional da Igreja.

As expressões de religiosidade popular, no Alentejo, denotam aliás especificidades que justificam o seu estudo sistemático, de modo a identificar paralelismos rituais e culturais em áreas geográficas contíguas ou descontínuas e/ou a localizar/identificar fenómenos sincréticos que vale a pena classificar e preservar como tal. Com este objetivo, vale a pena registar a evocação do culto lunar subjacente a N^a Sr^a da Conceição que se revê nas Festividades de Setembro no Alandroal e em Barrancos ou no 8 de Dezembro em Vila Viçosa e ainda em Olivença, além da que se pode constatar na iconografia das Virgens que se celebram em toda a raia alentejano-extremenha, bem como as Festas da Sra. dos Prazeres (ou da Boa-Nova), em Terena, na 2^afeira de Pascoela, em Abril, para proteção da vida agrícola e dos gados ou ainda as de N^a Sr^a da Enxara na ermida do mesmo nome, perto de Ouguela, onde a intervenção divina intercede em pedidos de chuva nos períodos de seca para a evitar, através da deslocação da pedra de altar até ao rio mergulhando-a e retirando-a das águas para ser devolvida, molhada, ao altar...

Pelas mesmas razões, justifica-se a evocação das Festas da Santa Cruz pela sua extensão territorial que as regista quer na região raiana, ao sul de Portugal quer, esparsamente, no norte e nas Beiras do país, associando o início da celebração universal do mês de Maio às celebrações da Páscoa judaica que integram o calendário festivo e religioso da região mediterrânica e médio-oriental (relembre-se que, no domingo de Páscoa, o sacerdote vai com a representação do Espírito Santo, abençoar os campos – por exemplo, em Olivença, até aos nossos dias) e são dos eventos religiosos que mais destaque merecem como expressão do património imaterial

do Alentejo, enquanto manifestação de um sincretismo religioso que se constitui como um fenómeno social total, dotado de um sentido e de um significado culturais que se constituem como função social no contexto societário em que decorrem.

Nas Beiras e no Norte mas, também, em Lisboa, curiosamente, a figura era a de um rapaz, dito “*maio*” ou “*maio moço*”; em Beja, o rapaz era menor e chamava-se “*maio pequenino*”... porém, no Alentejo e no Algarve, a “*maia*” era representada por uma rapariguinha vestida de branco, com uma coroa de flores na cabeça, ataviada de jóias, fitas e flores que se sentava num “*trono*” enquanto outras crianças pediam, para ela, uma esmola – junto à *Maia* podia colocar-se um mastro enfeitado de flores e murta, à roda do qual o povo cantava e dançava num ritual chamado “*enfeitar a maia*”.

Reminiscências das festas florais, festas solares, próprias das comunidades pastoris e depois dos cultos agrários, as festas do 1º de maio parecem dotadas de carácter universal. Cabe aqui o enquadramento e justificação do que podemos considerar uma espécie de “*revelia*” ou marginalidade da Festa da Aldeia da Venda, no que respeita às relações institucionais de carácter religioso, e à sua importação de conteúdos dos episódios da Paixão (a evocação da Cruz, dos Martírios, da Verónica e da Madanela/Madalena), evocando o facto da manifestação das “*maias*” terem sido proibidas em Lisboa, por carta régia, em 1402 e substituídas por procissões de “*grande devoção*” que visavam proteger a religião cristã - a proibição, aliás, foi também extensiva à Ericeira pelo visitador pastoral em 1699. Neste contexto, merce ainda referência o facto das celebrações do 1º de Maio terem sido perspetivadas como “*rituais pagãos*” avaliados em 1385, por D. João I, «*como um costume diabólico e um crime de idolatria*».

163

Conclusões

A título de conclusões e atendendo a que, como vimos, as influências culturais que se reportam às tradições da celebração do “*dia das maias*” ou do “*achamento da cruz*”, são verificáveis um pouco por todo o país, não se constituindo como elemento identitário local e/ou regional, destaque-se o facto do sumário e exemplificativo enquadramento socio-histórico a que acabámos de proceder, ter como objetivo tornar mais perceptível em que medida era desejável a dissimulação da função social do rito patente na Festa da Aldeia da Venda, na qualidade de instrumento promotor de uma organização e reprodução societária autóctone, à revelia do controle institucional externo à aldeia.

Na realidade, é esta vertente funcional dos mecanismos e processos endógenos que operacionalizam a lógica de reprodução social da aldeia, que confere à Festa da Santa Cruz, na Aldeia da Venda, a validade antropológica e científica em que assenta a sua natureza paradigmática, como expressão estruturante de um património cultural imaterial em que assenta a própria organização societária.

Nessa medida, é esta dimensão social da cultura, enquanto fundamento ontológico de carácter estruturante da organização societária, revelador da autonomia e genuinidade organizacional das comunidades rurais tradicionais, que a Festa da Aldeia da Venda representa e que testemunha o carácter inestimável do estudo, compreensão e preservação da diversidade de manifestações do património cultural imaterial da Humanidade.

Referências bibliográficas

- Eliade, M. (1989): *História das Ideias e Crenças Religiosas*, vols. I, II e III, Rés, Lisboa.
- Espírito-Santo, M. (1988): *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa – seguido de Ensaio sobre Toponímia Antiga*, Assírio & Alvim, Lisboa.
- Fitas, A. P. (2003): “Da Sociologia da Cultura à Etno-Botânica” in *Cadernos de Etnobotânica*, Universidade de Évora, Évora, pp. 11-18.
- Fitas, A. P. (2003): “A Construção Social do Simbólico e o Culto Mariano no Alentejo: o caso de N^a Sra.de Brotas (Mora)” in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas – Religiosidade Popular no Alentejo*, Colibri, Lisboa, pp. 61-79.
- Fitas, Ana Paula (1999): “Os Jordões da Aldeia de Pias - subsídios etno-históricos e etnossociológicos para a compreensão da religiosidade popular no Baixo Alentejo” in *Arquivo de Beja*, Série III, CMB, Beja, pp. 85-91.
- Fitas, Ana P. (1998): “Cântico à Ordem das Oliveiras - Da Sociologia da Cultura à Etnologia Histórica” in *Sítios e Memórias* n^o 5, Dois Horizontes, Lisboa, pp.68-75.
- Fitas, A. Paula (1997): *Ocupação Sexual dos Espaços e Redes de Comunicação Social em Aldeia da Venda (Alandroal - Alentejo)*, CMA, Alandroal.
- Fitas, A. P. (1993): “Factores Socio-Culturais da Definição Significante de um Facto Religioso –o caso da Aldeia da Venda” in *Forum Sociológico* n^o3, IEDS –UNL, Lisboa, pp. 61-76.
- Lévi-Strauss, C. (1974): “Efficacité Symbolique” in *Anthropologie Structurale*, vol.2, Plon, Paris.
- Moita, I. (1963): “Sobrevivência de Cultos de Origem Pagã no Interior do Alentejo”, Separata das *Actas do Congresso Internacional de Etnografia*, Congresso Internacional de Etnografia, Santo Tirso.

Biografia da autora

164 | Ana Paula Lopes da Silva Damas Fitas é Doutora em Ciências Sociais - Estudos Portugueses pela Universidade Nova de Lisboa (UNL), Mestre em Culturas Regionais Portuguesas e Estudos Portugueses (UNL) e Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). Coordenadora Científica do Centro de Estudos do Endovélico, Investigadora Senior e Docente Convidada na Universidade Lusófona (ULHT) é Consultora na Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género (CIG) e colabora, como investigadora, no Instituto Mediterrânico e no Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL. Da sua obra publicada destacam-se: *Ocupação Sexual dos Espaços e Redes de Comunicação Social em Aldeia da Venda (Alandroal - Alentejo)*, Alandroal, ed. CMA, 1997, *Oliveira e Juromenha – Uma História por Contar (Continuidade Cultural e Mudança Social – Um Estudo Etnológico Comparado entre Juromenha e Oliveira)*, Lisboa, ed. Colibri, 2007, e, entre outros, os artigos: “A Construção Social do Simbólico e o Culto Mariano no Alentejo: o caso de N^a Sra.de Brotas (Mora)” in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas – Religiosidade Popular no Alentejo*, Lisboa, ed. Colibri, 2000, “A Lenda de Dona Paula (Panjim-Goa-Índia)” in *Revista Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol.45 (3-4), Porto, ed. SPAE, 2006, “Continuidade Cultural e Mudança Social: Poderes e Religiosidades – um caso entre Portugal e a Índia” in *Crenças, Religiões e Poderes*, Porto, ed.Afrontamento, 2007 e “O Culto de St. Ana e o Culto dos Pepinos em Talaulim (Goa – Índia) in *Santuários – vol.1*, Lisboa, ed. FBAUL, 2014.

Recibido: Junio 2014

Aceptado: Septiembre 2014