

## MOUROS CONTRA CRISTÃOS: DA DIFERENÇA QUE EXPLICA A GUERRA AO ENCONTRO DE CULTURAS

Luís Cunha

Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal

---

### RESUMO

O São João de Sobrado, também conhecido por Bugiada e Mouriscada, constitui, simultaneamente, um objeto singular e um evento capaz de dialogar com outras festas similares, dessa forma suscitando diferentes níveis de análise e de debate. Apesar de também em Portugal existirem outras festas evocativas das guerras entre mouros e cristãos, a que se celebra em Sobrado revela singularidades expressivas. À ausência de um texto escrito que suporte a representação, associa-se uma estrutura complexa, onde se fundem vários momentos festivos aparentemente desconexos, que vão desde evocações de tipo carnavalesco a farsas de inspiração medieval. Por outro lado, quando considerada na sua relação com outras festas associadas às guerras entre mouros e cristãos, a Bugiada e Mouriscada estimula a discussão de várias questões, definindo diferentes eixos de análise. O debate acerca da relação entre identidade e diferença é uma dessas questões, permitindo discutir, entre outros aspetos, eventuais processos de resignificação das leituras da festa, desde logo pela valorização da ideia de encontro de culturas. Também os processos contemporâneos de patrimonialização deste género de eventos podem ser considerados a partir desta festa concreta, pela qual se define um terceiro eixo de análise, exatamente o que resulta do confronto da Bugiada e Mouriscada de Sobrado com outras festas congêneres, quer as que se realizam no nosso país e em Espanha, quer as que migraram para lugares distantes em consequência dos processos coloniais, de evangelização e similares. Procurando explorar algumas destas dimensões, este trabalho não tem a ambição de ser conclusivo ou sequer a de propor uma abordagem sistémica ou integrada, pretendendo apenas constituir-se como um contributo mais no quadro de uma investigação em curso.

### PALAVRAS-CHAVE

festa, património, mouros e cristãos, processos de inversão

---

## MOORS VERSUS CHRISTIANS: FROM THE DIFFERENCE EXPLAINING WAR TO THE CULTURAL ENCOUNTER

### ABSTRACT

São João de Sobrado, also known as *Bugiada e Mouriscada*, is both a singular object and an event that dialogues with other similar festivities, thus raising different levels of analysis and discussion. Although we may find in Portugal other evocative festivals where Christian-Moors fights are staged, the one that is celebrated in Sobrado reveals a very unique character. The absence of a written text to support this representation adds to the complex structure of the festival, with the fusion of several seemingly disconnected moments, ranging from carnivalesque evocations to medieval-inspired farces. On the other hand, when considered in its relationship with other festivals associated with the wars between Moors and Christians, the *Bugiada e Mouriscada* stimulates the discussion on various topics, defining different axes of analysis. The debate about the relationship between identity and difference is one of these issues, allowing us to discuss,

among other aspects, possible processes of reframing the interpretations of the festival, valuing for example the idea of cultural encounter. Also the contemporary processes of cultural heritage conservation should be considered, by which a third axis of analysis is defined, exactly what results from the confrontation of the *Bugiada e Mouriscada* of Sobrado with other similar festivities, either taking place in Portugal and Spain, or those that migrated to distant places as a result of colonisation, evangelization and other similar processes. Seeking to explore some of these dimensions, this work – as part of an ongoing research – does not have the ambition to be conclusive or even to propose a systemic or integrated approach, but merely to give a contribution.

#### KEYWORDS

festivities; heritage; Moors and Christians; inversion processes

### SÃO JOÃO DE SOBRADO: UMA FESTA, VÁRIOS SENTIDOS

Na freguesia de Sobrado, concelho de Valongo, a celebração do São João foge aos padrões mais comuns, pelo menos às festas são-joaninas que pela sua dimensão, impacto mediático e capacidade de atração de vários públicos, são hoje referência dessa quadra<sup>1</sup>. Celebrada no dia e não na noite de São João, esta festa não se estrutura em torno de um arraial, do desfile de rusgas ou nas cascatas são-joaninas, e nem mesmo a virtude das ervas, do fogo ou da água, frequentemente associadas à data, têm nela lugar de relevo. O São João de Sobrado assenta em algo bem diferente, a encenação de um confronto entre cristãos e mouros, que organizados em dois exércitos se apresentam através das suas danças ao longo do dia, até ao momento em que se confrontam militarmente, cada um no seu castelo, trocando tiros de canhão num conflito que levará à vitória do exército mourisco. Trata-se de uma vitória provisória, pois no final, através de uma intervenção mágica ou miraculosa (aparecimento de uma Serpe), o grupo cristão (os Bugios) libertará o seu rei (Velho da Bugiada), dessa forma se recuperando o equilíbrio pré-bélico. Embora a evocação seja a de um confronto militar, o evento que a narrativa convoca – a ocupação daquela região por mouros – não tem qualquer datação, real ou mítica, ao contrário do que sucede com outras celebrações deste género<sup>2</sup>. Realizada numa data fixa e sempre respeitada (24 de junho, feriado municipal), esta festa pode ser enquadrada no chamado *estio festivo*, como lhe chamou Caro Baroja, ou seja, num momento celebratório importante dentro do ciclo agrário<sup>3</sup>. Como veremos, a referência à

<sup>1</sup> Por várias razões, entre as quais a associação evidente, ainda que indemonstrável ao solstício de verão, a noite de São João assumiu enorme importância, encontrando em Portugal uma vasta pluralidade de formas e expressões (Oliveira, 1995/1984, p. 119 e seguintes). Em todo o caso, quando aqui evocamos festas referenciais pelo mediatismo e capacidade de atração, estamos a pensar no São João do Porto ou de Braga, festas cujo crescimento nas últimas décadas lhes confere notório destaque.

<sup>2</sup> É o que acontece em alguns dos muitos lugares da Andaluzia e do Levante espanhol, onde se realizam festas de mouros e cristãos. Por exemplo em Válor (Andaluzia oriental), a narrativa da festa, tal como aparece no programa e na imprensa, remete para acontecimentos históricos concretos – a revolução mourisca de 1568 ou o desembarque de mouros exilados em 1620 (Baumann, 2003, p. 76). Outro exemplo é o de Aínsa (Aragão), onde a *morisma* evoca uma batalha lendária, ganha pelo rei Garcí-Gimena em 742 (Puccio, 2003, p. 135).

<sup>3</sup> Muito embora no entender de Caio Baroja o São João marque a fronteira entre as festas de primavera e de verão, é no livro que intitulou *El Estio Festivo* que dedica um capítulo às “Danzas de moros y cristianos”.

atividade agrícola também existe nesta festa, mas no que concerne à guerra entre mouros e cristãos não há nenhuma ligação evidente à data, a não ser um vínculo ténue à imagem de São João, já que é a sua apropriação por parte da mouriscada que motiva o conflito. Neste sentido, o Santo, que não é o padroeiro da localidade de Sobrado, cumpre o papel de desencadeador do confronto graças ao poder terapêutico que lhe é atribuído por ambos os grupos, ou seja, a imagem de São João deve ser vista como um mediador e um fator de aproximação – tensa mas finalmente pacificada – entre os dois exércitos. Voltarei a esta questão, mas antes disso é necessário traçar breve panorâmica de uma festa complexa e que não se esgota na encenação do confronto entre *mouros* e *bugios*<sup>4</sup>.

Esta festa congrega várias camadas de significação sem verdadeiramente as fundir, configurando um palimpsesto complexo que vai desde atos que reproduzem, de forma estrita, uma pauta narrativa (re)conhecida, até outros onde se espera surpresa e inovação. Uma forma, apenas aproximativa, de considerarmos metodologicamente esta complexidade, é atribuímos à Bugiada e Mouriscada propriamente dita uma centralidade efetiva, fazendo dela o eixo organizador da jornada – que se inicia, efetivamente, com o agrupamento dos dois exércitos junto à residência dos respetivos líderes (Velho da Bugiada e Reimoeiro) às primeiras horas da manhã, sendo encerrada, já no início da noite, com a dança do Santo, cumprida pelos dois exércitos. Olhando a festa desta forma, podemos considerar os outros números que a compõem como separadores ou *intermezzos*, na condição de que essa categorização não diminua a sua importância. Na verdade, ainda que as várias componentes da festa possam ter tido origem diversa e sido inseridas na mesma em diferentes épocas, ela é vista localmente como um todo que não dispensa qualquer das suas partes<sup>5</sup>.

Uma dessas componentes, as *entrajadas*, ou *estardalhadas*, constitui o momento mais imprevisto da festa, não por se desconhecer que acontecerá, mas por ser sempre uma surpresa a forma que assumirá em cada edição. Podendo ser classificada como manifestação carnavalesca, como faz Pinto (2000, p. 5), este é o momento dedicado a um confronto crítico da comunidade consigo própria e com aquilo que a cerca. Livrementemente preparadas por pessoas isoladas ou associadas em grupos informais, estas representações levadas à cena no final da manhã, após as muito populares Danças de Entrada, evocam factos ocorridos na comunidade ou no país através de um registo de comicidade e de sátira<sup>6</sup>. Não há, neste caso, nenhuma estrutura definida de representação, nem nenhum grupo específico a que esteja atribuída esta função. Qualquer membro da comunidade pode livremente dar eco às suas críticas, o que torna este momento imprevisível,

<sup>4</sup> A origem e o sentido deste termo não é claro, muito embora o *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa* nos dê algumas pistas. A mais imediata remete o termo *bugio* para uma variedade de primatas, mas existem ainda duas outras significações a que importa atender: *bugio* pode significar também uma pessoa que imita ou arremeda outrem e ainda um tipo de dança que imita macacos.

<sup>5</sup> Não foi encontrada até hoje qualquer base documental que permita precisar a história desta festa. Pinto (1983, p. 32) sugere a hipótese destas lutas terem sido incorporadas numa festa já existente, tendo origem em outras cerimónias ou tradições, nomeadamente nas procissões do *Corpus Christi*, na linha do que Ernesto Veiga de Oliveira defende também com base na presença de uma *serpe* nesta festa (Oliveira, 1995/1984, p. 279).

<sup>6</sup> A associação de crítica social às guerras de mouros e cristãos verifica-se também noutros lugares, por exemplo em Laroya (Almería), “os participantes encarnam parte das referências à vida quotidiana do Povo com as suas críticas”, no caso críticas tão ferozes que terão mesmo levado uma das suas vítimas ao suicídio (González Alcantud, 2003, p. 50).

misturando manifestações estruturadas e complexas, que implicam trabalho de grupo, recursos e uma considerável organização, com manifestações mais simples e espontâneas, convocando, por exemplo, expressões de uma sexualidade desbragada ou excessiva como forma de provocação.

Há ainda outros momentos que cabem dentro do conceito de *intermezzo*, e que muito embora se sucedam no tempo e tenham até a mesma designação genérica (Serviços da Tarde), devem ser distinguidos em pelo menos dois grupos. O primeiro pode ser interpretado como expressão das raízes rurais da comunidade, já que coloca em cena essa atividade, mantendo o registo de comicidade e interação com o público que registámos a propósito das entrajadas. Todavia, comparativamente às entrajadas, o espaço de improviso é aqui consideravelmente menor, resultando apenas da interação com o público, já que a performance dos atores está claramente definida. A participação é exclusivamente masculina e todos os intervenientes surgem mascarados, trajando pobremente, o que contrasta com a exuberância dos trajes usados por mourisqueiros e bugios. O primeiro episódio desta série de representações é a Cobrança dos Direitos, ou seja, a cobrança dos tributos que eram devidos após a colheita. O cobrador, munido de um livro de contas e de um pau que serve de pena, surge montado ao contrário num burro, iniciando assim uma série de inversões que merecem uma análise cuidada. Segue-se a Lavra da Praça, evocação óbvia da atividade agrícola, como o nome indica, mas que aqui será feita invertendo a ordem habitual das operações. A Praça, que é o centro nevrálgico da festa, onde mais tarde se confrontarão os dois exércitos, começa por ser semeada, depois gradada e finalmente lavrada, todas estas operações obedecendo a um mesmo modelo de representação – comicidade e desordem, numa evidente inversão da disciplina e empenho que habitualmente se atribui a um *bom trabalhador*.

O número seguinte deve ser considerado em separado, pois embora mantenha e até acentue o registo de comicidade, obedece a uma outra lógica. O contexto evocado é ainda o da aldeia, mas neste caso é um artesão que aparece no centro da ação. Trata-se da Sapateirada, encenação muito próxima da farsa de raiz medieval, muito embora não exista qualquer texto escrito na base desta representação. Como convém à farsa, os atores são poucos (um cego e o seu moço, um sapateiro com a sua mulher e com o seu moço) e a história é simples: desentendimentos entre o sapateiro e o cego – que acaba de chegar à aldeia guiado pelo seu moço – e a fuga da mulher do sapateiro com esse moço. Esta mulher, representada por um homem, tal como todas as outras personagens, acaba por ser recuperada pelo sapateiro, assim se repondo a situação prévia à chegada do cego. O facto de não existir um texto escrito não impede o cumprimento ao detalhe de uma pauta narrativa, de tal forma que a margem de improviso fica circunscrita à interação com o público, que é parte integrante da representação<sup>7</sup>. Mantém-se aqui, como já se disse, a comicidade, mas também uma dimensão crítica e mesmo subversiva da ordem comum, que, no entanto, acaba por ser retomada no final. Reservem-se

<sup>7</sup> Tão forte e permanente essa interação que se poderia especular ser resultado da contaminação por um modelo erudito bastante documentado: “a sociedade do século XVII vive o teatro não só como espectadora dos festejos que se ofereciam aos seus sentidos, mas incorporando-o à sua existência, já que na Século de Ouro toda a vida é representação e todos os homens são atores no grande teatro do mundo” (Fernández Juárez & Martín Gil, 2002, p. 112).

duas notas que entendo merecerem melhor análise. Por um lado o facto de a subversão da ordem ser determinada por alguém que vem de fora, por outro lado a presença de dois elementos habituais nas celebrações são-joaninas, a água e o fogo, que aqui são também subvertidas no seu sentido mais comum. A água é suja, misturada com lama e dejetos animais, devendo salpicar os espetadores, e o fogo, habitualmente purificador, tem aqui a forma de uma fogueira onde se queimam latas velhas que era tradição atirar sobre os espetadores, por vezes provocando feridos (Pinto, 1983, p. 24).

### BUGIOS FRENTE A MOURISCOS: INVERSÃO E RITUAL

O centro da festa, como atrás ficou dito, é a Bugiada e Mouriscada, ou seja, o confronto entre dois exércitos, que começam por se apresentar através das suas danças, para depois culminar no enfrentamento militar, com cada um dos exércitos aquartelado no respetivo castelo<sup>8</sup>. Esta componente da festa foi já descrita com bastante minúcia (Pinto, 1983, 2000), pelo que não me deterei nessa descrição, optando por focar-me em dois aspetos concretos e que se encontram interligados: a composição e organização dos exércitos e a existência de um *princípio de inversão*, com que já nos confrontámos em relação a outros momentos da festa. Em relação ao primeiro aspeto impõe-se a evidência de estarmos perante dois exércitos bastante distintos. O cristão (Bugios) é enorme, disforme e heterogéneo, contando com mais de quinhentos participantes, que divergem na idade, na condição e no género. Desordenado e indisciplinado, tendo uma máscara como componente obrigatória do traje colorido e pouco militar, este grupo pouco tem de um verdadeiro exército: não marcha nem mostra armas, apenas dança, servindo-se de grandes saltos e algazarra, exibindo castanholas, cornos ou até bonecas no lugar das armas. O outro grupo (Mouriscada) é um verdadeiro corpo militar. Menos numeroso, apenas com cerca de quarenta membros, ele é totalmente homogéneo, já que é composto apenas por rapazes solteiros, uma espécie de escol da comunidade sobradense. De cara descoberta, são jovens aprumados e armados com um espadim, que marcham ao ritmo definido pelo seu chefe, coadjuvado por três pares de “oficiais” (*rabos, meios e guias*), de acordo com uma hierarquia rigorosamente definida. A julgar pelos dados disponíveis na coletânea organizada por Albert-Llorca e González Alcantud (2003), uma tão significativa diferenciação entre mouros e cristãos não é comum<sup>9</sup>. Tenha-se presente que não se trata apenas do diferente número de participantes, muito embora esse traço seja o que de forma mais imediata salta à vista. Mais importante são as regras de acesso, muito fechadas no caso da mouriscada e praticamente inexistentes em relação

<sup>8</sup> Numa tentativa de traçar uma tipologia das inúmeras festas de mouros e cristãos que existem em Espanha, Anta Félez (2003, p. 70), distingue entre a tradição andaluza e levantina. Na primeira, a disputa dá-se em consequência do roubo da imagem do patrono, enquanto na segunda o que está em causa é a disputa do castelo, ou seja uma conquista territorial. Face a esta tipologia, a festa de Sobrado parece algo híbrida: tem castelo mas não se alude a uma conquista ou invasão, e se existe a apropriação de uma imagem (não a do patrono), ela é feita em função de uma veneração comum e não como desrespeito por um ícone religioso.

<sup>9</sup> A importância deste género de festas em Espanha, traduzida nas muitas dezenas de povoações que as celebram e muitos milhares de participantes, levou à constituição da UNDEF – Unión Nacional de Entidades Festeras de Moros y Cristianos. O seu site oficial, bem como a revista trimestral que edita (InfoFiesta) e que aí se encontra disponível, são uma boa fonte para aprofundar o esforço comparativo.

aos bugios<sup>10</sup>. Esta diferenciação e a sua interpretação conduz-nos ao tema das *inversões*, vetor a que é inevitável atribuir especial relevância no caso desta festa.

Quando consideramos as guerras de mouros contra cristãos não é raro que a superioridade militar caiba aos primeiros, mas no caso de Sobrado, por detrás dessa superioridade, esconde-se uma condição estrutural mais profunda, a que se assenta na dicotomia *ordem/desordem*. A vitória inicial do exército mouro é comum, quase se diria que o padrão destas festas, a que se segue um *volte-face*, quase sempre apoiado numa ajuda mágica ou divina, tal como, de resto, sucede em Sobrado, onde uma Serpe vem em socorro dos cristãos libertando o Velho da Bugiada. A singularidade desta festa em relação às suas congéneres não está, portanto, na superioridade militar, nem na natureza sobrenatural da ajuda, mas na dimensão e natureza dessa superioridade<sup>11</sup>. É só no auge do confronto, quando o Passal (praça central de Sobrado) se torna cenário de guerra, com cada um dos castelos disparando os seus canhões contra os adversários, que a faceta militar dos bugios se revela. Já dissemos que ao contrário da disciplina da marcha mourisca, a bugiada se caracteriza pelo caos e por uma atitude pouco guerreira e pouco racional. Essa postura mantém-se mesmo no confronto militar, podendo observar-se no modo como os bugios pulam de forma infantil e pouco militar após cada disparo, mas revela-se também na forma como se deixam vencer pelo esgotamento da pólvora no seu quartel. Mesmo não querendo forçar o foco *estruturalista* e o reporte à relação entre natureza e cultura, importa sublinhar algumas notas que sugerem uma interpretação nesse sentido. Uma delas diz respeito à não participação de qualquer bugio nos atos litúrgicos, ao contrário da mouriscada que participa na missa e cujos membros carregam os altares de São João e do Padroeiro Santo André na procissão. A outra nota reporta à presença ou ausência de máscaras, pois apenas os mourisqueiros estão dispensados do seu uso – todos os intervenientes dos chamados Serviços da Tarde usam também máscara – facto que pode ser lido como afirmação de um contraponto entre a *personificação* (mouriscada) e a indiferenciação (bugiada). Finalmente, é de referir ainda que os sinais de inversão se revelam também de uma forma que podemos considerar menos estruturada, por exemplo em inversões semânticas, que podem ser ilustradas pela designação de *jantar* atribuída à refeição completa servida no final da manhã e que sempre desempenhou um papel importante da festa<sup>12</sup>.

Estes princípios de inversão que, recorde-se, marcam também os Serviços da Tarde, parecem constituir um *sistema* e é como tal que devem ser vistos, mas constituem

---

<sup>10</sup> O caso da participação feminina ilustra bem esta diferença. Entre os bugios, esta participação não tem hoje qualquer restrição e embora no passado ela não fosse permitida, a obrigatoriedade de uso de máscara terá possibilitado que algumas mulheres se integrassem clandestinamente na Bugiada. No que diz respeito à mouriscada, porém, a participação continua vedada a mulheres, não parecendo estar iminente qualquer abertura a essa restrição – sobre a reivindicação de participação das mulheres neste género de festas (Heuzé, 2003).

<sup>11</sup> A este propósito veja-se o que se observa numa festa valenciana: “tudo, na lógica dos rituais, tende a ser igual para ambos os lados e até, de acordo com a opinião popular, o lado do mouro é o de maior prestígio” (Albert, 2003, p. 94).

<sup>12</sup> Esta refeição substancial, a que têm acesso todos os participantes, é oferecida atualmente na Casa do Bugio, comendo os dois grupos em salões separados, interagindo, no final, através de provocações bastante ritualizadas (oferta de ossos e restos de comida ao grupo adversário). Este *jantar*, que no passado e em tempos de penúria, era servido nas eiras ou quintais dos lavradores mais ricos, para lá da importância simbólica, constituía também a oportunidade de ter acesso a uma boa refeição por parte dos grupos mais desfavorecidos.

igualmente um *sintoma* do modo como a comunidade se relaciona com esta festa. A função crítica desempenhada pelas *entrajadas* ajuda a explicar o que pretendo dizer, sobretudo em relação às críticas que confrontam diretamente os poderes fáticos locais – Junta de Freguesia e Câmara Municipal de Valongo. Tenha-se presente, em primeiro lugar, a distância física e simbólica entre quem representa esses poderes e aqueles que lhes tecem críticas. A função de *representação*, bem como de anfitrião de figuras políticas exteriores à comunidade, aconselha esse distanciamento, tendo em conta que o modo *típico* de apresentar o protesto ou a reclamação pode ir desde o emprego de expressões desbragadas ao arremesso de água, lama, serrim, etc. O segundo aspeto que importa relevar é a forte ritualização destes atos, não porque se repitam exatamente da mesma forma, mas por obedecerem a um modelo bastante estruturado de protesto, que mistura a pantomina carnavalesca e o desregramento sexual com a militância cívica, no sentido de denunciar situações ou comportamentos tidos como inadequados. Resguardados no edifício da Junta de Freguesia, os políticos locais assistem a estas representações, não sendo tolerada a sua ausência ou manifestação de desinteresse, nem se respeitando o desejo, manifesto ou implícito, de introduzir alguma contenção nas performances. As *entrajadas* são um *discurso público*, no sentido usado por James Scott, ou seja, que não dá conta de tudo o que se passa nas relações de poder que ali se confrontam. Neste sentido, elas parecem adequar-se a uma generalização ensaiada por Scott (2013, p. 29): “quanto maior for a disparidade de poder entre o dominador e o subordinado e quanto mais arbitrariamente esse poder for exercido, mais o discurso público dos subordinados assumirá uma forma estereotipada ou ritualística”. Reconhecendo que esta linha interpretativa necessita ser aprofundada, nomeadamente através de uma etnografia histórica das *entrajadas*, não posso deixar de fazer a ligação entre o sentido crítico que elas revelam e as manifestações de resistência às tentativas de introduzir eventuais mudanças na festa. Resistência à mudança e empenhamento crítico face à realidade quotidiana não são, aqui, incompatíveis.

#### SINAIS DIFUSOS PARA UM ROTEIRO DE PESQUISA

Longe de pretender ser exaustivo ou sequer parcialmente conclusivo, este trabalho pretende apenas levantar pistas de análise, contribuindo para o questionamento da festa, tal como vem sendo estudada no âmbito do projeto *Festivity*. Nesse sentido, proponho-me concluir esta abordagem fragmentada e parcial com a sinalização de três níveis de análise que poderão e deverão ser aprofundados em trabalhos futuros tendo por base a Bugiada e Mouriscada de Sobrado. O primeiro deles prende-se com a relação entre *identidade* e *alteridade*, partindo, evidentemente, do modo como mouros e cristãos se apresentam na festa. Pretendo argumentar, neste ponto, que estes opositores devem ser vistos como expressão singular de um confronto genérico e estrutural, ou seja, que mouros e cristãos devem ser pensados no quadro mais amplo em que a *identidade assumida* dialoga com a *identidade projetada*, permitindo reforçar o sentido de pertença. Aprofundar esta hipótese de trabalho implica o cruzamento de dois eixos analíticos, um eixo *sintático*, postulando a relevância estrutural de uma constante que é a relação entre

um *nós* e um *outro*, e um eixo *morfológico*, que permita perceber a que *classe* correspondem as diferentes figuras convocadas – mouros/cristãos, masculino/feminino; solteiro/casado; homem jovem/homem maduro, ou mesmo portugueses/franceses – oposição sugestiva quando pensamos na estética dos trajes usados pela mouriscada em Sobrado. Esta hipótese de leitura ajudaria a explicar o sucesso das guerras de mouros e cristãos em lugares que nunca conheceram semelhante confronto, nomeadamente na América Latina, para onde estas festas foram levadas por portugueses e espanhóis. O que foi *exportado*, então, foi um modelo genérico de confrontação ideológica de base religiosa, sustentada numa ideia de conquista e/ou conversão, mas em qualquer caso um modelo suficientemente dúctil para permitir a transmutação do *mouro* em *índio* mantendo-se o essencial, ou seja, o referencial de alteridade balizado pelo princípio da conversão e assimilação<sup>13</sup>.

Por outro lado, importa introduzir um vetor diacrónico no cruzamento dos dois eixos analíticos enunciados. Ele permitir-nos-á perceber o efeito do tempo nas narrativas identitárias. A forma como Baumann (2003, p. 77 e seguintes) analisa as transformações ocorridas na Andaluzia, ilustra bem a importância da abordagem diacrónica. No caso de Válor, povoação que estudou na sua dissertação de doutoramento, a festa está documentada desde 1694, mas se nos situarmos no final do século XIX, quando surgem as primeiras descrições feita por um antropólogo, a festa começou por ser usada pelas elites locais como símbolo de poder e prestígio, cabendo-lhes os principais papéis. A Guerra Civil levou à proibição temporária destas festas, que ao serem retomadas adquiriram um novo sentido, tornando-se símbolo da reconquista de Espanha. Após uma fase de declínio, em consequência do êxodo rural, as festas ganharam novo fôlego com o advento da democracia, transformação que favoreceu “a invenção do passado ‘árabe’ de Alpujarra e um ressurgimento do interesse pelas festividades de mouros e cristãos” (Baumann, 2003, p. 77). Acontecimentos mais recentes encontram também significação na encenação do confronto entre mouros e cristãos. É o que terá sucedido com a chegada de um número significativo de magrebinos ao sul de Espanha para trabalhar nas estufas agrícolas: “como afirmavam os meus antigos ‘camaradas de armas’, ‘cristãos e mouros’, os habitantes de El Ejido estavam certos em se revoltar contra os mouros que estavam a invadir a Espanha mais uma vez!” (Baumann, 2003, pp. 85-86). Este episódio, que responde à imigração acentuando a diferença, não contraria, porém, o sentido geral: a valorização da interculturalidade na contemporaneidade tem levado à ressignificação do conteúdo implícito nestas festas, transmutando o *confronto* em *encontro de culturas* (Albert-Llorca & González Alcantud, 2003, p. 16). No que diz respeito a Sobrado, a variação na leitura e interpretação da alteridade não é tão expressiva, podendo ser observada apenas na introdução, através de altifalantes instalados no Passal, de uma narrativa explicativa do momento culminante da festa, a prisão do Velho da Bugiada. Não existindo a fixação dessa narrativa num texto escrito, a interpretação dos acontecimentos tende a variar em função do narrador, que em alguns casos acaba por sublinhar a diferença

<sup>13</sup> Esta ideia é defendida de forma documentada em Macedo (2008, p. 7): “os conquistadores e colonizadores continuavam a se identificar com os heróis cristãos medievais, por outro lado, projetaram nos índios a imagem de seu inimigo tradicional, os mouros”.

religiosa, evocando a superioridade cristã. Em todo o caso, a natureza da explicação está longe de traduzir o foco da festa, nem nos parece que a religião deva ser vista como o fator de cisão mais expressivo. Na festa de Sobrado é na relação da comunidade consigo própria que assenta o princípio de segmentação, ou seja, trata-se de uma segmentação interna que distingue grupos sociais (por exemplo casados/solteiros ou masculino/feminino), mas também categorias binárias fixas (por exemplo ordem/desordem ou dentro/fora da comunidade).

Um segundo nível de análise que considero importante reporta expressamente a um velho debate cultural, o da circulação dos agentes e das práticas entre *alta cultura* e *cultura popular*. A consideração mais imediata deste sinal talvez seja a da relação entre o *oral* e o *escrito*, mas podemos considerar também o modo como no presente a festa se oferece ao exercício descritivo que visa a sua valorização enquanto *património*. Na discussão do primeiro aspeto, é útil ver as festas de mouros e cristãos como o resultado de uma sobreposição de camadas discursivas, variando de festa para festa o nível de harmonização dessas camadas. A fixação de um texto escrito a partir da tradição oral por parte de um erudito local, como aconteceu em Aínsa (Aragão) nos anos de 1930 (Puccio, 2003, p. 135), ilustra um desses processos de *patchwork*. Como é sabido, muitas destas festas, mas não a de Sobrado, partem de um texto escrito, normalmente uma novela de cavalaria, que é levado à cena, sendo fácil perceber nesses textos a presença de influências literárias tão fortes como *A Canção de Rolando* ou *Orlando Furioso*, frequentemente recompostas por força da tradição oral e da (re)leitura oferecida pela literatura de cordel<sup>14</sup>. Um outro exemplo dessa permeabilidade é-nos dado pela migração da corte para festas de rua de figuras ou modelos cénicos, nomeadamente do Barroco. Há registo da existência de danças de mouros e cristãos na corte desde pelo menos 1463 (Caro Baroja, 1984, p. 117), anteriores, portanto, à conquista do Reino de Granada (1492). Ainda que saibamos que estamos a pisar o perigoso terreno da especulação, a festa de Sobrado sugere também várias sobreposições, desde logo pela presença de alguns sinais reportáveis à cultura do barroco, como seja a importância dada ao envolvimento de quem assiste a representações públicas (como sucede em todos os Serviços da Tarde), ou a centralidade da dança que, mais que a guerra, constitui o elemento mais relevante da festa. Há ainda outras pontuações que podemos fazer no que diz respeito à absorção e apropriação por parte da *cultura popular* de componentes com outra proveniência, de que o exemplo mais evidente em Sobrado é o surgimento de uma figura comum nas celebrações do *Corpus Christi*, a Serpe, entidade decisiva para o desenlace final da contenda.

A dialética entre o erudito e o popular deve ser considerado de forma diferente, mas igualmente relevante, na relação da festa com os processos de *patrimonialização*. Pensando apenas no exemplo de Sobrado, pretendo argumentar, neste ponto, que a indispensável convocação de vozes externas à comunidade no processo de legitimação do valor patrimonial da festa tende a criar um efeito de *duplo vínculo*, no sentido definido

<sup>14</sup> O *Romanceiro* espanhol dedica um capítulo aos “Romances fronteiriços”, onde se enquadra o modelo narrativo que aqui nos ocupa (Iáñez, 2002/1989, p. 230). Podemos encontrar uma sùmula da influência literária nas festas de mouros e cristãos em Espanha em Caro Baroja (1984, p. 116 e seguintes).

pelos investigadores de Palo Alto na década de 1950. Dizendo de outra forma, a chegada dos académicos, ou seja, dos *especialistas* indispensáveis para o estabelecimento da ponte entre a comunidade e as instâncias de reconhecimento do valor patrimonial da festa, gera uma demanda potencialmente conflituante. Não se trata apenas de confrontar a comunidade com um olhar distanciado acerca da festa, trata-se de densificar e problematizar a narrativa, criando dessa forma um potencial conflito entre a *leitura* da tradição por parte da comunidade e a *explicação* da festa que essa mesma comunidade oferece àqueles que a estudam. Há aqui um jogo dialético entre diferentes formas de autoridade, uma ancorada no *conhecimento da tradição* e outra suportada pelo *reconhecimento*, que sendo externo à comunidade é essencial na projeção e valorização da festa. Esta demanda potencialmente conflituante não pode deixar de ser associada à função de *mediação*, quer a que os investigadores tecem entre a comunidade e as instâncias de certificação, quer a que vincula os membros da comunidade mais diretamente implicados na organização da festa aos *especialistas* externos. Olhado de dentro, este jogo dialético entre diferentes agencialidades (organização/investigação), não pode deixar de ser visto na projeção da segmentação da comunidade em torno da distribuição de poder e de autoridade sobre a festa.

O terceiro nível de análise a que quero aludir – no sentido, insisto, de abrir o debate, sem nenhuma pretensão de chegar a qualquer género de conclusão – é o que diz respeito à *comparação*. Já foi suficientemente sublinhado o facto de a festa da Bugiada e Mouriscada de Sobrado pertencer a uma vasta categoria de celebrações, de que podem ser encontrados exemplos em múltiplas regiões, dir-se-ia que cobrindo todos os continentes. Se esta disseminação evidencia a importância da comparação, não devemos perder de vista a ponderação dos termos e do sentido dessa comparação. As regiões de Espanha onde este género de celebrações tem maior presença, a Andaluzia e o Levante, diferenciam-se de Portugal não apenas pela abundância, mas sobretudo por uma razão estrutural a que podemos chamar *evidência histórica*. A queda do último reduto muçulmano na Península, o Reino de Granada, apenas ocorreu em 1492, e embora forçados à conversão e submetidos a formas de discriminação, continuaram a ser os *mouriscos* a ocupar aquele território. Em 1568 agudizou-se o conflito entre Filipe II e o Império Turco, o que levou à eclosão de uma guerra civil na região, culminada com a expulsão dos mouros para o norte de África e o repovoamento do território por *cristãos velhos*. Mesmo depois disso, com maior ou menor fundamento, vão surgindo notícias do desembarque de *turcos* ou *mouros* na região na tentativa de recuperar o domínio daquelas terras, como sucedeu em 1620 (Baumann, 2003). Esta brevíssima nota histórica serve para que se perceba que existe um enquadramento diferente entre as festas de mouros e cristãos em Portugal e em Espanha. Neste último país, as primeiras representações são contemporâneas de acontecimentos históricos concretos, enquanto em Portugal essa raiz histórica é muito mais difusa<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Faço notar que desta distinção nada decorre em termos de *objetificação* histórica, já que a quase sobreposição cronológica entre a festa e os eventos históricos não obsta a um entendimento essencialmente *presentista* da festa – apesar disso, a UNDEF, que tem assumido o papel de guardiã da autenticidade das festas em Espanha, vem insistindo no rigor histórico, nomeadamente combatendo o que considera anacronismos, como o surgimento em algumas celebrações de grupos

É sabido que a encenação de confrontos entre mouros e cristãos foi levada por portugueses e espanhóis nos navios que chegaram às Américas, permanecendo até hoje como uma realidade presente e vivida pelas comunidades de muitos lugares. Também neste caso estamos perante um processo genérico que convém matizar de duas formas. Por um lado, pela distinção quer da forma quer da intenção da representação exportada. Em alguns casos as guerras de mouros e cristãos terão chegado ao Novo Mundo através dos missionários, o que reporta o seu uso a instrumento auxiliar de evangelização. Noutros casos, o mesmo objeto terá chegado, por via civil ou militar, como transposição do imaginário medieval preservado nos romances de cavalaria. Uma vez mais a circulação destes *produtos culturais* entre diferentes estratos da população, permitirá a sobreposição de camadas de significação, que tanto podem levar à substituição do muçulmano infiel pelo índio selvagem quanto à incorporação na encenação das guerras de torneios equestres de tipo medieval, como sucede nas *cavalcadas*, designação genérica usada no Brasil para as festas de mouros e cristãos<sup>16</sup>. O outro matiz diz respeito à necessidade de complexificar a análise dos processos de circulação entre os dois lados do Atlântico e ao modo específico como nesses contextos operou a relação entre escrita e oralidade. Sobre a questão da circulação, importa vincar que estamos perante uma relação dialéctica, o que significa que ela deve ser percebida nos dois sentidos<sup>17</sup>. No que diz respeito à circulação entre a oralidade e a escrita, importa ter em consideração tanto a presença na abundante e riquíssima literatura de cordel brasileira quanto na literatura erudita de sinais associados ao imaginário medieval e à gesta carolíngia – veja-se, a título de exemplo e em relação à literatura erudita, os romances indianistas de José de Alencar ou a obra magna de Guimarães Rosa, *Grande Sertão, Veredas*.

### O LUGAR DA FESTA NO TEMPO DA COMUNIDADE

Desde Sobrado, do cimo de um desses castelos efémeros, que nascem para a festa e com ela morrem, pode ver-se o mundo. O que em cada ano se representa ali, naquele espaço, com aqueles atores que fazem da festa um sobressalto, um momento especial na banalidade do quotidiano, é sempre mais do que o que está anunciado no programa. Há na farsa do sapateiro e do cego, no desnorte de quem lavra a Praça às avessas, na dança guerreira da mouriscada e nos pulos desregrados e carnavalescos da bugiada, algo mais para lá do que sempre mostram de igual em cada ano. Existe uma comunidade em processo, quer dizer, que se reinventa e requestiona em face do devir histórico, procurando que apesar desse devir a *tradição* permaneça. Uma comunidade em processo, que se divide entre a satisfação de ver a sua festa reconhecida e o receio de que ela

---

estruturados de Estudantes e de Piratas, e combatendo o que afirma ser a contaminação da festa pelo Carnaval. Em todo o caso, na elaboração de um quadro comparativo importará atender à dinâmica entre *memória social* e *memória história*, dinâmica cuja complexidade não considerarei nesta ocasião.

<sup>16</sup> Existe registo profuso desse género de festas nos estados do Nordeste, mas também em Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, além de sinalização do seu desaparecimento recente em alguns outros lugares – por exemplo em Porto Alegre, onde se teriam realizado pela última vez em 1935 (Macedo, 2008, p. 1).

<sup>17</sup> Veja-se o modo como Rui Vieira Nery (2004) analisa a origem do fado, justamente sublinhando a circulação entre Portugal e Brasil.

se possa perder numa eventual voragem que a reduza a um *espetáculo*. É importante que quem estuda a festa perceba o mundo que se vê a partir dela, a similitude com festas semelhantes, as especificidades reais ou apenas reivindicadas, a usura e a renovação que o tempo inevitavelmente produz, mesmo quando a forma permanece. A universidade, a ciência, o rigor da investigação, legitima uma voz e um lugar de enunciação, mas é sempre na comunidade que essa voz reverbera primeiro. Se essa voz, que é também a voz de quem aqui escreve, contribuir para tonar mais nítido o mundo que a festa revela o seu objetivo terá sido cumprido.

## FINANCIAMENTO

A tradução do artigo teve o financiamento do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”, ref.<sup>a</sup> PTDC/COM-CSS/31975/2017.

## REFERÊNCIAS

- Albert, J.-P. (2003). Moros y cristianos en el País Valenciano. La ilusión de la fiesta. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 89-102). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Albert-Llorca, M. & González Alcantud, J. A. (2003) (Eds.). *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Anta Félez, J. L. (2003). Valencia, comunidad y complejidad: moros y cristianos en Carchelejo (Jaen). In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 61-74). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Baumann, R. E. (2003). Jugar a “Moros y Cristianos” en válor: ambivalências de las identidades. In M. Albert-Llorca & J. E. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp.75-87). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Caro Baroja, J. (1984). *El Estío Festivo. Fiestas populares del verano*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Fernández Juárez, G. & Martín Gil, F. (2002). *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-la-Mancha.
- González Alcantud, J. A. (2003). Para sobrevivir a los estereótipos culturales: estructuras e paródicas de las fiestas de moros y cristianos. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 45-59). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Heuzé, L. (2003). La incorporación de las mujeres en las fiestas de Petrer (Alacant)”. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 103-114). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- láñez, E. (2002/1989). *História da Literatura Universal, vol II, A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Macedo, J. R. (2008). Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo. *BUCEMA, Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2.

Nery, R. V. (2004). *Para uma História do Fado*. Lisboa: Público.

Oliveira, E. V. de (1995/1984). *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Pinto, M. (1983). *Bugios e Mourisqueiros*. Valongo: Associação para a Defesa do Património Natural e Cultural do Conselho de Valongo (ADEPAVAL).

Pinto, M. (2000, abril). *A Bugiada: festa, luta e comunicação*. Comunicação apresentada ao IV LUSOCOM – Encontro Lusófono de Ciências da Comunicação, São Paulo.

Puccio, D. (2003). *La morisma, fiesta de conversión*. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 135-150). Granada: Preses Universitaires du Mirail.

Scott, J. C. (2013). *A dominação e a arte da resistência*. Lisboa: Terra Livre.

#### NOTA BIOGRÁFICA

Licenciado em Antropologia Social pelo Instituto de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE) e doutorado em Antropologia pela Universidade do Minho, Luís Cunha leciona nesta Universidade desde 1990, tendo sido responsável por várias unidades curriculares de antropologia e áreas afins, lecionadas em cursos de graduação e pós-graduação. Enquanto investigador está ligado ao CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia - UID/ANT/04038/2019) e ao CECS (Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade), neste último caso na qualidade de colaborador. O seu trabalho tem sido orientado, fundamentalmente, para duas áreas distintas, ainda que contíguas. Por um lado, a abordagem das identidades nacionais, de que resultaram trabalhos como *A Nação nas Malhas da Sua Identidade* (Porto, 2001) ou “Lusofonia e identidade nacional: narrativa e sedução” (São Paulo, 2008). Por outra parte, o seu trabalho remete para um âmbito vasto e impreciso do ponto de vista disciplinar, como é o da memória social. Deste interesse resultaram também algumas publicações, sendo de destacar *Memória Social em Campo Maior. Usos e Percursos da Fronteira* (Lisboa, 2005) e “Memórias de fronteira: o contrabando como explicação do mundo” (Lisboa, 2009). Mais recentemente tem-se focado na análise da crise económica e dos discursos políticos que acerca dela se vão produzindo.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9940-9265>

Email: [lmcunha@ics.uminho.pt](mailto:lmcunha@ics.uminho.pt)

Morada: Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga, Portugal

**Submetido: 15.05.2019**

**Aceite: 04.09.2019**