



O Ideário Patrimonial

*Entre a alegoria da caverna e
Ego cogito ergo sum*



O Ideário
Patrimonial

www.cph.ipt.pt

N. 5 // dezembro 2015 // Instituto Politécnico de Tomar

DIRETORA - EDITORA

Ana Pinto da Cruz, Centro de Pré-História

DIRECTORES-ADJUNTOS

Professora Doutora Teresa Desterro, Instituto Politécnico de Tomar

Professor Especialista Fernando Salvador Sanchez, Instituto Politécnico de Tomar

Doutor Davide Delfino, Grupo "Quaternário e Pré História" do Centro de Geociências (CGeo - U.C.)/Instituto Terra e Memória (I.T.M.-Mação) / Câmara Municipal de Abrantes (projecto Museu Ibérico de Arqueologia e Arte-M.I.A.A.)

Doutor Gustavo Portocarrero, CIEBA-Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa

DESIGN GRÁFICO

Gabinete de Comunicação e Imagem
Instituto Politécnico de Tomar

EDIÇÃO

Centro de Pré-História, Instituto Politécnico de Tomar

PERIODICIDADE

Semestral

ISSN
2183-1394

ANOTADA NA ERC

Os textos são da inteira responsabilidade dos autores

CONSELHO CIENTÍFICO

Professor Catedrático Carlos Costa, Universidade de Aveiro
Professor Doutor Carlos Cupeto, Universidade de Évora
Professor Doutor André Luis Ramos Soares, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil
Professor Doutor Fabio Negrino, Università degli Studi di Genova
Professora Doutora Hália Santos, Instituto Politécnico de Tomar e Diretora do ESTAJornal
Professora Doutora Maria João Bom, Instituto Politécnico de Tomar

COMITÉ DE LEITURA

Professor Doutor André Luis Ramos Soares, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil
Professor Doutor António da Cruz Rodrigues, Coordenador do Agrupamento das Artes e da
Área Científica de Design - IADE
Professor Doutor Carlos Cupeto, Universidade de Évora
Doutor Davide Delfino, Grupo "Quaternário e Pré História "do Centro de Geociencias (CGeo -
U.C.)/Instituto Terra e Memória (I.T.M.-Mação) / Câmara Municipal de Abrantes (projecto
Museu Ibérico de Arqueologia e Arte-M.I.A.A.)
Doutor Gustavo Portocarrero, CIEBA-Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa.
Professora Doutora Helga Correa, Departamento de artes Visuais, CAL-UFSM, PPGART-UFSM,
Brasil
Doutora Tatiana Sanches, Faculdade de Psicologia e Instituto de Educação da Universidade de
Lisboa
Doutora Ana Pinto da Cruz, Centro de Pré-História do Instituto Politécnico de Tomar
Dr. Manuel Costa, Câmara Municipal da Póvoa de Varzim

Índice

EDITORIAL	07
TURISMO	
Os Desafios da Promoção Turística. Identidade, Tradição ou Produção de Património? João Caldeira Heitor.....	09
PATRIMÓNIO	
Património da Água nas Comunidades da Serra dos Candeeiros António Valério Maduro.....	22
Educação Estética Ambiental no Contexto do Desenvolvimento Sustentável: uma Reflexão partir da Cidade Velha – Património Cultural da Humanidade Elter Carlos.....	42
Projeto Cidade: Arte, Arqueologia, Património Manuel Horta	55
Ressignificação de um Ritual Secular: A Procissão de Nossa Senhora da Saúde em Diálogo com o Património Imaterial Judite Lourenço Reis.....	80
Festas Populares: Representações Culturais como estratégia de Resistência e de Melhorias Sociais, a Compreensão a partir de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, Brasil Elis Regina Barbosa Ângelo e Isabela de Fátima Fogaça.....	144
MODELOS EM DISCUSSÃO	
Red Anna Luana Tallarita.....	162
Experiências em Memórias: entre os Modelos de Arte e Cultura Instituídos Valdir Nunes dos Santos.....	176
Nel Segno del Design. Apporti di fantasia e intuizione nell’interpretazione della realtà Anna Luana Tallarita.....	189

EDITORIAL

Editorial

O número 5 da "O Ideário Patrimonial" está organizado em três grandes blocos: Turismo, Património e Modelos em Discussão.

Os Desafios da Promoção Turística. Identidade, Tradição ou Produção de Património? apresenta-nos perante um quadro teórico-metodológico que nos desafia a discutir nomenclaturas e procedimentos. Estamos claramente perante, ainda muito actual, a dialéctica techne-praxis.

A problemática levantada neste primeiro artigo é colocada à prova com o agrupamento seguinte de colaborações enquadradas em PATRIMÓNIO.

Ele contempla património construído, Património da Água nas Comunidades da Serra dos Candeeiros (Centro de Portugal), Educação Estética Ambiental no Contexto do Desenvolvimento Sustentável: uma Reflexão partir da Cidade Velha - Património Cultural da Humanidade (Cabo Verde), Projeto Cidade: Arte, Arqueologia, Património (Norte de Portugal), nas suas vertentes etnográfica, estético-arquitectónica e didáctica. E ainda aquele Património (in)Visível, pois por ele passamos todos os dias, sem realmente reflectirmos acerca da sua importância para a Cultura, Ressignificação de um Ritual Secular: A Procissão de Nossa Senhora da Saúde em Diálogo com o Património Imaterial, Festas Populares: Representações Culturais como estratégia de Resistência e de Melhorias Sociais, a Compreensão a partir de Nova Iguaçu (Rio de Janeiro, Brasil).

Este Património apresentado neste volume permite-nos repensar uma outra abordagem, não se limitando à variável Patrimonialista Pura. Os contributos agora publicados são exemplo de como é possível trabalhar um Património integrado na biodiversidade, culturalmente sustentável, embebido das normas sociais, económicas e políticas da sua própria diacronia.

Red, Experiências em Memórias: entre os Modelos de Arte e Cultura Instituídos e Nel Segno del Design. Apporti di fantasia e intuizione nell'interpretazione della realtà constituem-se como o bloco MODELOS EM DISCUSSÃO, cujo elo de ligação possui uma constituinte cognitiva preparada para, uma vez mais, discutir a nomenclatura da cultura ocidental.

22 de Dezembro de 2015

Ana Pinto da Cruz



TURISMO

OS DESAFIOS DA PROMOÇÃO TURÍSTICA. IDENTIDADE, TRADIÇÃO OU PRODUÇÃO DE PATRIMÓNIO?

João Caldeira Heitor

Doutorando em Turismo na Universidade de Lisboa

Rua Casal D'Além, 33

Casais dos Montes

2435-431 Olival – Ourém, Portugal

jmcheitor@gmail.com

Os Desafios da Promoção Turística. Identidade, Tradição ou Produção de Património?

João Caldeira Heitor

Historial do artigo:

Recebido a 23 de outubro de 2015

Revisto a 13 de novembro de 2015

Aceite a 16 de novembro de 2015

RESUMO

Nações, regiões e cidades têm recorrido ao património cultural para atrair promotores turísticos, num mercado em constante concorrência económica.

A indústria turística introduziu novos paradigmas sobre o património, a herança cultural e o conceito do tradicional, passando a produzir comunidades e espaços que atendem quase que exclusivamente para o outro – o turista. Há uma crescente demanda por ambientes construídos que prometem experiências culturais únicas.

Analisaremos alguns estudos de caso, que abrangeram diferentes tipos de ambientes e uma variedade de locais geográficos, examinando como a tradição, o património e a herança se têm tornado objetos do turismo, defendidos como estratégias políticas, em detrimento das qualidades naturais, das práticas culturais e das identidades individuais.

Abordaremos, de forma superficial, algumas das páginas da investigação académica sobre os conceitos de identidade, tradição ou produção de património.

Procuraremos decompor os estereótipos ocidentais em torno da produção e do consumo *versus* património e tradição. Questionaremos o real alcance e significado dos termos herança e tradição, como elementos relevantes do processo cultural e histórico, que definem e classificam os ambientes e o património de um local.

Palavras-chave: Promoção Turística; Identidade; Tradição; Produção de Património.

ABSTRACT

Nations, regions and cities have resorted to cultural heritage to attract tourist promoters in an ever-competitive economic market.

The tourist industry introduced new paradigms of heritage, cultural heritage and the concept of traditional, started producing communities and spaces that cater almost exclusively to the other - the tourist. There is a growing demand for built environments that promise unique cultural experiences.

We will review some case studies, covering different types of environments and a variety of geographic locations, examine how the tradition, heritage and legacy have become tourism objects, defended as strategic policies, to the detriment of the natural qualities of cultural practices and individual identities.

We approach, in a superficial way, some of the pages of academic research on the concepts of identity, tradition or production assets.

We seek to decompose western stereotypes about the production and consumption versus heritage and tradition. We shall question the real scope and meaning of the terms of heritage and tradition, as important elements of the cultural and historical process, which define and classify environments and heritage of a place.

Key-words: Tourism Promotion; Identity; Tradition; Heritage Production.

1. Introdução

Em pleno século XXI viajamos para todos os pontos do mundo, usando os recursos turísticos o turismo como meio para conhecer a *natureza*, a *identidade*, o *património* e a *cultura* dos destinos. Vivemos na *modernidade*, pertencendo a uma sociedade onde os antónimos se materializam em imagens que giram em torno de: *antigos* e *modernos*; *indígenas* e *cosmopolitas*; *escondido* e *transparente*; *misterioso* e *conhecido*; *obsuro* e *legível*; *puro* e *corrompido*; *substancial* e *efêmero*; *autêntico* e *artificial*.

Nações, regiões e cidades têm recorrido ao *património cultural* para atrair promotores turísticos internacionais, num mercado em constante concorrência económica.

A indústria turística introduziu novos paradigmas sobre o *património*, a *herança cultural* e o conceito do *tradicional*, passando a produzir comunidades e espaços que atendem quase exclusivamente para o *outro* – o *turista*.

Para os países marginalizados da economia, do incremento industrial e da informação, o desenvolvimento turístico foi e tem sido uma âncora de esperança e de sobrevivência. As novas atrações do *património cultural* proporcionam rendimentos, tornando o ambiente num objetivo económico.

Há uma crescente demanda por ambientes construídos que prometem experiências culturais únicas. Muitos estados têm recorrido à preservação do *património*, à invenção da *tradição* e à redefinição da *história*, num processo de autodefinição. Todavia, o conceito de *tradição* só foi definido como o complemento do significado de *modernidade*.

Articulando esta nova noção de modernidade, onde “*tudo o que é sagrado é profanado para melhor ou para pior*”, como nos referem MARX E ENGELS (1974), quais são “*as certezas da sociedade e da cultura que se dissolvem no capitalismo*”?

Os consumidores de hoje procuram a *diferença* e a *hospitalidade* como bens económicos, pelo que inúmeras comunidades passaram a assumir esta função, num processo de produção e fornecimento, como se de um mero serviço de *catering*, se tratasse.

Estamos ou não perante um capitalismo que articula *tradição* e *modernidade* num fenómeno global, com consumo hedonista, num oposto da autodisciplina produtiva que WEBER (2001) denominou de "*ética protestante*"?

O presente desiderato recorre a diversos estudos de caso, que abrangeram diferentes tipos de ambientes e uma variedade de locais geográficos, para analisar como a *tradição*, o *património* e a *herança* se têm tornado objetos do turismo, defendidos como estratégias políticas, em detrimento das qualidades naturais, das práticas culturais e das identidades individuais.

2. O ambiente Construído

Em pleno século XXI viajamos para todos os pontos do mundo, usando os recursos turísticos como meio para conhecer a *natureza*, a *identidade*, o *património* e a *cultura* dos destinos. Vivemos na *modernidade* e pertencemos a uma sociedade onde os antónimos se materializam em imagens que giram em torno de: *antigos* e *modernos*; *indígenas* e *cosmopolitas*; *escondido* e *transparente*; *misterioso* e *conhecido*; *obscuro* e *legível*; *puro* e *corrompido*; *substancial* e *efêmero*; *autêntico* e *artificial*. Decompondo mentalmente estes estereótipos ocidentais, em torno da produção, do consumo do património e da tradição, impõe-se uma reflexão em torno dos desafios da promoção turística.

Há uma crescente demanda por ambientes construídos que prometem experiências culturais únicas. Muitas regiões e países têm recorrido à preservação do *património*, à invenção da *tradição* e à redefinição da *história*, num processo de autodefinição. Mas, a que custo?

O turismo assume-se como uma "*indústria*" efetiva, que produz cultura em forma de "*pacote*", para responder às necessidades das pessoas, criada e alimentada por uma economia que conduz os nossos desejos. Neste sentido, deixamos de ser "*donos*" dos nossos anseios turísticos, passando a ser meros dados jogados, alimentados, pela economia do turismo.

As expectativas que os turistas desenvolvem em torno das culturas e dos destinos a visitar, ocorrem muitas vezes no sentido oposto das expectativas dos anfitriões. Os locais ilustram, na maioria dos casos, uma produção artificial, transposta para uma potencial tradição que, objetivamente pode resvalar em falsas identidades culturais.

É esta reflexão que ALSAYYAD (2006) desenvolveu procurando compreender as tensões e as divisões existentes entre as tradições e os padrões culturais de comportamento, assim como a sua modificação para atender aos objetivos económicos. Estamos perante o que GREENWOOD (1989) denominou de "*arenas conflituosas*". O território onde ocorre uma luta intracultural, alimentada por reivindicações concorrentes relativas à posse e apresentação dos bens culturais.

É esta reflexão que ALSAYYAD (2006) desenvolveu, procurando compreender as tensões e as divisões existentes entre as tradições e os padrões culturais de comportamento, assim como a sua modificação para atender aos objetivos económicos. Estamos perante o que GREENWOOD (1989) denominou de "*arenas conflituosas*". O território onde ocorre uma luta intracultural, alimentada por reivindicações concorrentes relativas à posse e apresentação dos bens culturais.

3. A Herança Construída

De acordo com os desejos e experiências que já vivenciámos, não assumindo a inocência e o desconhecimento da existência de alguns destinos “*produzidos*”, aos turistas está-se a oferecer o que MACCANNELL (1989) denominou por “*etnicidade reconstruída*”.

Assistimos à construção de ambientes definidos como património mundial, mesmo quando as populações naturais do lugar, herdeiras das suas identidades culturais e históricas não reconhecem o seu valor histórico.

Ainda que a maioria das pessoas pertencentes a um determinado local nunca tenham conhecido outras realidades, resumindo-se o conhecimento do mundo aos limites geográficos da área territorial onde residem e ignorando o saber científico e académico sobre a dimensão histórica, cultural e etnográfica que os rodeia, são estas as pessoas portadoras das tradições e da herança social desse mesmo local.

Até que ponto a reconstrução e a construção em lugares com potencial histórico, cultural, ambiental, não os desvirtua? As populações locais não deviam ser auscultadas, aferindo o seu conhecimento, as suas vontades, as suas necessidades primárias, os seus desejos, e ao envolvê-las obter a autorização para a divulgação de elementos culturais autênticos, em vez de se desenvolver uma produção artificial?

Há que concordar com ROBINSON (2009) quando este refere os conflitos de interesses e de culturas que se confrontam, conduzindo ao descontentamento e ao constrangimento por parte das populações recetoras que se sentem manipuladas. Paralelamente acrescenta-se a este sentimento a desilusão dos forasteiros que inúmeras vezes se sentem frustrados face às expectativas geradas, mas que se apresentam goradas.

O ambiente construído e a interferência deste com a identidade cultural, assenta no que ROJEK E URRY (1997) referiram como sendo o preço a pagar pelo facto das “*culturas procurarem obter um retorno*” através dos fluxos turísticos.

4. Património, Tradição e Consumo

Concordamos com a tese de GRABURN (1976) que ao analisar os conceitos de património, tradição e consumo, os relaciona de acordo com a noção de herança, numa perspetiva antropológica que FOUCAULT (2005) denomina como a “*genealogia do património*”. Recorrendo à tese behaviorista defendida por PIAGET (2010), o indivíduo não é um simples resultado do meio. O seu desenvolvimento é determinado pela interação entre os fatores internos (orgânicos, hereditários) e os fatores externos (o meio).

Assim, a construção mental do sujeito recorre ao património, à tradição e ao consumo desenvolvido ao longo da vida, explicando-se e compreendendo-se as suas atitudes e escolhas posteriores, no seu estado adulto, pela informação recolhida, aferida e transmitida direta e indiretamente.

Todavia, importa reter que não existia “*tradição*” até ao momento em que este conceito foi imaginado como o complemento da definição de “*modernidade*”.

Paralelamente regista-se a conceção de que a mera presença de um ambiente construído, histórico, não é elemento suficiente para determinar que ele deva ser considerado património dos moradores locais.

Pelo contrário. É o alcance e significado dos termos *herança* e *tradição* que representam em termos culturais e históricos, a definição e classificação dos ambientes e do património de um local. Nesse sentido, somos obrigados a reconstruir a ideia de *património*, *herança* e *tradição* e a repensar a história contada e transmitida, redesenhando-a sobre um novo mapa mental.

A pureza individual descrita na metáfora do desenvolvimento de GRABURN (1976), para a compreensão do património e da tradição, evoca e funde individualidade e personalidade. A distinção entre individualidade e personalidade ajuda a compreender a fluidez cultural, através de um pequeno exemplo: os anfitriões de um determinado destino podem envolver-se como pessoas, jogando a modificação do papel cultural, sem comprometerem a sua essência individual. Ou seja, representando uma personagem inexistente, no presente e reportando-se a mesma a um passado também duvidoso, cumpre-se a encenação que a promoção turística vendeu, sem se vender a identidade pessoal.

5. Modernidade e Ambientes Tradicionais

MUGERAUER (1996) examina os problemas, as virtudes e as oportunidades que se encontram na relação entre a modernidade, ambientes tradicionais e povos, centrando a questão na definição negativa da modernidade do "outro", o tradicional.

Não deixa de ser caricato o facto do turismo ser um setor que recorre a inúmeros sistemas de informação e tecnologia, mas os turistas procurarem ambientes tradicionais, exóticos e autênticos, que contrariem falsas imagens, ambientes caricatos ou estereotipados, existentes em diversos destinos produzidos.

Assim, há que desmistificar a ideia de subsistirem destinos onde os povos e lugares permanecem congelados, como museus vivos, em vez de participarem nos processos de mudança que, com naturalidade, ocorrem em todo o mundo.

Como LEFEBVRE (1986) argumentou, mesmo com novos conceitos, ao reformularem-se ambientes construídos, não se "apagam" os anteriores. Sabemos que os novos padrões se sobrepõem e operam sobre outros, mais velhos.

Impõe-se examinar todos os ambientes construídos, desenvolver os emergentes padrões, como os que permanecem por heranças comuns, respeitando as culturas e conservando as identidades de cada espaço e local.

O conhecimento, que alimentou e alimenta a produção de ambientes, é um livro antigo, composto de teorias, conceitos, práticas e contributos milenares, pelo que só com o que os outros conquistaram e nos deixaram, podemos afirmar o nosso caminho e as nossas escolhas. Nesse sentido, o respeito pelos legados assume um imperativo de consciência humana que se impõe efetivar.

Analisando o trabalho de GREGORY (1994), que incide sobre as tradições inventadas como uma resposta à modernidade, concluímos que a afirmação da ideia de um "*tradicional Egito*" cai por terra ao percebermos que as imagens difundidas através de sucessivas referências e relatos de viagem

foram, deliberadamente, construídas. Este conceito de “*espaços de visibilidade construídos*” baseia-se em noções de LEFEBVRE (1986), Foucault (2005) e LATOUR (2002).

Não podemos concordar com este passado, produzido e fabricado, conforme é sustentado por estes autores. Até porque, embarcamos expectantes atrás de um autêntico Egito e encontrarmos um património produzido, demonstra-nos como durante os últimos séculos temos sido os arquitetos da ilusão, limitando os nossos horizontes, retirando o brilho e a magia da imagem que o nosso subconsciente produziu ao longo dos tempos, naquele que é, para muitos, o destino turístico de uma vida.

6. O Natural e o Artificial

GRUEN (2014) estudou as atrações do quotidiano, assente no património da cidade de São Francisco, na segunda metade do século XIX. Este autor relatou as diversas experiências multissensoriais, “*pitorescas, exóticas, pomposas*” que os turistas obtinham através do quotidiano da cidade e que se transformavam na energia de São Francisco, como uma “*verdadeira marca*”.

Em diversos livros e diários escritos por viajantes é referido que São Francisco possuía vários locais turísticos, mas, simultaneamente, lugares naturais, com espaços comuns da vida diária onde as lojas, os mercados, as pessoas nas ruas, os restaurantes e as colinas, consagravam toda uma paisagem cultural.

De forma simples e objetiva percebemos como a genuinidade de um local passa pela vida simples de um determinado destino, sem encenações ou produções ambientais, centrando no que existe, como existe e sem interferências da indústria do turismo. Reforça-se, com este exemplo, que os turistas não ambicionavam ver avenidas largas, edifícios imponentes e monumentos brilhantes, mas, tão-somente, experienciar a cidade.

7. Fabricando Cultura

Sobre o que é autêntico, socorremo-nos do estudo de OLIVER (2001) que se debruçou sobre a construção e a adaptação de diversos conjuntos de edifícios como museus ao ar livre, consubstanciando uma produção de cultura.

O ambiente produzido através de museus ao ar livre, consubstancia a política de representação da história e da tradição, na procura de recreação de um passado. Os museus ao ar livre tentaram recriar uma imagem de um passado que, em alguns casos, pode até nunca ter existido.

Sendo os museus elementos de conservação e preservação, que se encontram ao serviço das comunidades, de entre elas as educativas, consideramos que o Homem do século XXI sabe interpretar a “*não autenticidade*” destes espaços, mesmo ao ar livre, e simultaneamente “*beber a essência da mensagem*”.

Todavia, há que refletir sobre a posição deste autor, ao referir não encontrar “*autenticidade*” nos museus ao ar livre que resultaram da deslocação de edifícios de um lado para o outro. Até porque,

em primeira instância, a história de um edifício e de um local, resultam da envolvente e do meio ambiente onde estes se desenvolveram e se afirmaram.

8. Nação, Consciência Individual e História

A autenticidade e a identidade surgem agregadas a um território, pelo que o conceito de nação, à luz da consciência individual e da história, assume a forma crescente de um processo de autoconsciência.

No que concerne a esta noção, RENAN (2007) observou que muitas pessoas tiveram de aprender a esquecer determinados aspetos do seu passado, para assimilarem o conceito de nação. Outras, de reconsiderar a sua ligação a um lugar, para absorverem a “*sua*” nação.

Efetivamente, ao longo da história da humanidade, as interconexões, os intercâmbios, as genealogias, as hegemonias, as migrações definiram identidades culturais diversas, que posteriormente se redefiniram dentro dos limites de cada nação. Todavia, isso não permite que qualquer nacionalismo, que vise a otimização dos fluxos turísticos, recorra à violência oculta da “*indústria da herança*”.

Nesse sentido podemos afirmar que os monumentos antigos não pertencem automaticamente ao seu próprio passado. Para as pessoas pertencerem à própria história, os monumentos devem estar ligados a algum aspeto da sua identidade, sendo o povo um elemento central do processo social.

Inexplicavelmente, entidades como o Banco Mundial financiaram a deslocação de cidadãos - como ocorreu na *Nova Gourná, Luxor* – habitantes desta localidade para outro lugar, com o argumento da preservação de património e da promoção turística, limpando-o e reorganizando-o urbanisticamente, transformando-o numa “moderna” cidade.

Questiona-se o preço social que alguns povos pagam, por pertencerem a locais históricos, sendo penalizados por esse facto, olhando a riqueza e o poder dos que os visitam, sem deles auferirem qualquer rendimento.

9. Modernidade ou Produção de Património?

MARX E ENGELS (1974) articulam o tema da modernidade, afirmando que “*tudo o que é sagrado é profanado para melhor ou para pior*” numa sociedade assente sobre a cultura, que se esvazia sobre o domínio do capitalismo.

Estes pensamentos do século XIX, atuais, explicam, até aos dias de hoje “*um mercado que se encontra em constante expansão, através dos seus produtos e que persegue os «burgueses» em toda a superfície da terra*”. Metaforicamente, “os burgueses” que exploraram, exploram e são explorados no mercado global - que se transformou na denominada globalização - transformaram a produção e o consumo, num procedimento moderno e consensual.

O autor UPTON (2001) refere que o capitalismo procura matérias-primas culturais que podem ser transformadas em dinheiro vivo, através da conservação, restauração e produção de paisagens e de práticas culturais tradicionais para a diversão dos consumidores. Neste sentido, o aumento do património cultural e do turismo transforma as sociedades e as culturas locais.

O autor refere que não existiria mercado para este tipo de atividade, se não existissem pessoas dispostas a pagar viagens caras, pelo simples desejo de contemplar o tradicional. Em torno deste fenómeno confluem diversos adjetivos como: *tradicionais* e *modernos*. Estes recursos linguísticos são, na sua essência, artefactos da modernidade. A articulação entre tradição e modernidade assume-se como um fenómeno global, onde a *produção* representa algo que é fabricado, artificial, a antítese do natural que, curiosamente é tão valorizado no pensamento ocidental.

Já as paisagens assumem múltiplos produtos parcialmente sobrepostos, sobre círculos ou domínios do conhecimento. Um único edifício pode ter servido e servir para o comércio, residência, estudo ou função social e ter sido construído por artesãos treinados localmente, usando materiais fabricados noutro país, para acolher uma estrutura colonial. O edifício não tem identidade legível ou unificada. E não é a colocação de uma denominação de “*tradicional*” ou “*moderno*” que lhe concede a identidade. Nesse sentido, podemos afirmar que todas as tradições são fabricadas.

A retórica do património, identidade e autenticidade têm sido evocadas nas últimas décadas pelo poder económico e pelas autoridades e ideologias político-económicas, para “*produzirem*” mais destinos e produtos turísticos. Nesse sentido a “*produção*” do património e o consumo de tradição assumem novas dicotomias para a modernidade, centrando o problema nos interesses políticos e económicos que dominam o mundo.

Conclusão

Procurámos abordar, de forma superficial, algumas das páginas da investigação académica sobre os conceitos de identidade, tradição ou produção de património.

Mais do que relembrar a discussão, importa ter presente a necessidade de decompor os estereótipos ocidentais em torno da *produção* e do *consumo versus património e tradição*.

A dinâmica da “*indústria*” do turismo e as expectativas que os turistas desenvolvem em torno das culturas e dos destinos a visitar, mas que não refletem a realidade do país anfitrião, ilustram as tensões e as divisões existentes entre as tradições e os padrões culturais de comportamento, assim como a sua modificação para atender aos objetivos económicos.

Questiona-se o real alcance e significado dos termos *herança* e *tradição*, como elementos relevantes do processo cultural e histórico, que definem e classificam os ambientes e o património de um local.

Nas resumidas análises e estudos desenvolvidos, importa aferir se somos juizes dos outros e outros em causa própria. E, no intervalo da decisão, saber se conseguimos separar a realidade da ilusão. Até porque se coloca a pergunta óbvia: será que algum dia poderemos aplicar a teoria à prática e rescrever a dialética humana, ou estamos simplesmente reféns da economia?

Até que ponto a interação entre o ativo real e o património, pela imposição dos consumidores e da economia, condiciona as dinâmicas de intercâmbio cultural?

Sendo os ambientes construídos meros processos de cultura fabricada, até quando é que esta será produzida e aceite como um “*produto embalado*”, destituído de valores, deposto de função social e desprezado do seu legado?

Ainda que o património mundial se apresente como um ambiente construído, num determinado tempo e espaço, estarão as entidades públicas dispostas a continuar a ceder a autenticidade, o momento presente, as pessoas e as culturas, promovendo, somente, produto turístico?

Mesmo que a tradição possa ser a prova da continuidade da identidade através do tempo, até quando conseguiremos conciliar o nosso investimento emocional, em autenticidade, definido pela diferença e validade pela cultura, respeitando o nosso ceticismo intelectual?

Acreditamos que somos espécies em liberdade, num qualquer parque natural, devidamente gerido e controlado pelo fenómeno da globalização. Colocamos a nossa pegada no mundo, guiados por motivações e compromissos emocionais, incentivados por compromissos públicos e privados, sob a égide do vil metal. Acabamos sendo agressores de uns quantos, e vítimas de outros mais, vivendo em países desenvolvidos e visitando países subdesenvolvidos.

Após estas incitações, podemos defender que cultura é um conceito escorregadio, tal como o património, a tradição e as identidades coletivas.

Excluindo as estratégias políticas e económicas, e centrando a importância nas práticas culturais, acabamos sempre por entrar em conflito com valores, sobre os quais todos têm legitimidades.

Importa abordar o que somos na investigação e na avaliação académica e profissional, recordar o que nos compõe, no dia-a-dia enquanto pessoas pertencentes ao mecanismo que fabrica herança, consumidores de tradição, procurando perceber a autenticidade como uma qualidade talvez inexistente e/ou indescritível.

O problema é político e só através de decisões políticas, um dia o resolveremos. O desiderato é de dimensão mundial. Todavia, centremo-nos e procuremos intervir em Portugal.

Importa promover uma conferência de dimensão nacional, impulsionada pelo estado, em torno dos desafios da promoção turística, face aos conceitos de identidade, tradição e a produção de património, envolvendo a academia do turismo, os municípios, a igreja católica, os investigadores, os historiadores, os arqueólogos, os geógrafos, os sociólogos e as empresas de promoção turística.

Uma conferência que aborde o Desenvolvimento Sustentável do Turismo, sob a égide da preservação da identidade e da tradição, definindo novos procedimentos e metas para a gestão e promoção turística.

As conclusões desta conferência devem constituir-se como base de trabalho de uma Comissão de Trabalho a nomear pelo Governo. Esta terá como objetivo a apresentação de um conjunto de medidas e regras a integrar um Plano Nacional de Intervenção, devidamente articulado com todas as organizações e instituições nacionais e europeias relacionadas com o turismo, a cultura e o património. Com a aprovação em Conselho de Ministros e definido um Programa Inter-Ministerial, a sua implementação deverá envolver todas as entidades públicas e privadas, respeitando-se a identidade, a tradição e o património, permitindo-se, simultânea e concertadamente, a gestão turística.

BIBLIOGRAFIA

ALSAYYAD, Nezar - **A History of the Modern from Reel to Real**, 2006.

BEHDAD, Ali - **Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution**. Durham and London: Duke University Press, 1996.

FRAMPTON, K. - Place, Form, and Identity. In CROWE, Dennis (ed.), **Geography and Identity: Living and Exploring Geopolitics of Identity**. Washington, D.C.: Maiseonneuve Press, 1994.

FOUCAULT, Michel - **A Arqueologia do Saber**. Coimbra: Edições Almedina, 2005.

FROW, J. - **Tourism and the Semiotics of Nostalgia**. October, Vol. 57, 1991, p. 123-157.

GESSNER, V.; SCHADE, A. - Conflicts of Culture in Cross-border Legal Relations: The Conception of a Research Topic in the Sociology of Law. In FEATHERSTONE, M. (ed.) **Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity**. London: Sage Publications, 1990.

GRABURN, N.H.H. (ed.) - **Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World**. Berkeley: University of California Press, 1976.

GREENWOOD, D. - Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditisation. in SMITH, V.L. (ed.) **Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism**. 2nd ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

GREGORY, Derek [et al.] - **Geografia Humana, Sociedade, Espaço e Ciência Social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

GRUEN, J. Philip - **Manifest Destinations. Cities and Tourists in the Nineteenth-Century American West**. B & WILLUS, 2014.

HOBBSAWM, E. - Introduction: Inventing Traditions. in HOBBSAWM; RANGER, R. (eds.) **The Invention of tradition**. London: Cambridge University Press, 1983.

LATOUR, B.; WEIBEL, Peter - **Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art**. Cambridge: MA, MIT Press, 2002.

LEFEBVRE, H. - **Introduction La tJroduction de l'espace**. Paris: Editions Anthropos, 1986.

MACCANNELL, D. - **The Tourist: A New Theory of the Leisure Class**. New York: Schocken Books, 1976, 1989.

MUGERAUER, Robert - **Interpreting Environments: Tradition, Deconstruction, Hermeneutics**. Austin: University of Texas Press, 1996.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich - **Manifesto do Partido Comunista**, Coimbra: Centelha, 1974.

NETTEKOVEN, L. - Mechanisms of Cultural Interaction. In KADT, E. de (ed.) **Tourism: Passport to Development?** London: Oxford University Press, 1979.

PIAGET, Jean - **Seis Estudos de Psicologia**. Lisboa: Texto Editores, 2010.

RENAN, Ernest - **Qué es una nación?**. Sequitur, 2007.



ROBINSON, M. - Collaboration and Cultural Consent: Re-focusing Sustainable Tourism. In **Journal of Sustainable Tourism**. Forthcoming, 2009.

ROJEK, C.; URRY, J. - **Touring cultures: Transformations of travel and theory**. London: Routledge, 1997.

ROSALDO, R. - Imperialist Nostalgia. In **Representations**, Vol. 26, 1989.

UPTON, D. - **Authentic' anxieties**. London: Routledge, 2001.

WATSON, G.L.; KOPACHEVSKY, P. - Interpretations of Tourism as Commodity. In **Annals of Tourism Research**, Vol. 21, 1994.

WEBER, M. - **Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

WRIGHT, G. - **The Politics of Design in French Colonial Urbanism**. Chicago: University of Chicago, Press, 1991.

PATRIMÓNIO



PATRIMÓNIO DA ÁGUA NAS COMUNIDADES DA SERRA DOS CANDEEIROS

António Valério Maduro

Instituto Universitário da Maia
Cedtur – Centro de Estudos de Desenvolvimento Turístico
Rua dos Florindos, 5, Andrinos
2410-410 Leiria
avmaduro@gmail.com

Património da Água nas Comunidades da Serra dos Candeeiros

António Valério Maduro

Historial do artigo:

Recebido a 07 de julho de 2015

Revisto a 14 de outubro de 2015

Aceite a 26 de novembro de 2015

Este texto não obedece ao acordo ortográfico aprovado em 2012

RESUMO

Em virtude de um arrojado plano agronómico promovido pelos monges cistercienses de Alcobaça, entre os finais do século XVII e o curso do século XVIII, a maior mata de folhosas dos coutos, localizada no colo da Serra dos Candeeiros, dá lugar a extensas plantações de olival. Para alcançar este feito o mosteiro desenvolve uma política de colonização de forma a conquistar braços para os trabalhos culturais da oliveira. As populações têm de conviver com condições adversas à vida, nomeadamente a falta de águas de nascente e um solo magro e pedregoso, de que resulta fraca cópia de frutos. O povoamento desenvolve-se em torno das escassas lagoas permanentes que pontuam na charneca serrana. Para além deste recurso, as populações cooperativamente edificam cisternas e poços para recepcionar as águas pluviais. Graças a estas estratégias conseguem obter a água indispensável para os gastos familiares, pecuária de gado miúdo e animais de trabalho, hortas e milheirais. A partir da década de 20 do século transacto o desafogo económico de alguns agregados familiares permite a edificação de cisternas privadas, mas a maioria da população tinha de se contentar com o aproveitamento dos poços comunitários, com a deslocação diária às fontes localizadas na área fértil e ainda celebrar contratos de fornecimento de um cântaro de água diário em troca de géneros e serviços na lavoura do proprietário.

Palavras-Chave: Cister; Mosteiro de Alcobaça; Património da Água; Cultura Material.

ABSTRACT

Due to a bold agronomic plan promoted by the cistercian monks of Alcobaça, between the late 17th century and the mid 18th century, the biggest wood of oak trees belonging to the local clerical lands located on the center of the Candeeiros mountain range, gives place to extensive olive grove plantations. To achieve this accomplishment, the monastery develops a colonization policy as a way of conquering arms for the olive tree's labours. The populations have to live alongside conditions that are adverse to life, namely the lack of spring waters and a poor and stoney soil, from which results a weak fruit crop. The population develops itself along scarce permanent lagoons spread over the mountain heath. Besides this resource, the populations build cooperatively cisterns and wells to

welcome the storm waters. Thanks to these strategies they can obtain the indispensable water for the family usage, sheep cattle and working animals, gardens and corn fields. From the previous century's twenties onward, the economic affluence of a few households allows the construction of private cisterns, but the majority of the population had to settle with the utilization of community wells, with the daily dislocation to the fountains located at the fertile area and also celebrate supply contracts of a daily pitcher of water in exchange for goods and services in the landlord fields.

Key-words: Cistercian; Monastery of Alcobaça; Water Patrimony; Material culture.

1. Introdução

A vinda dos cistercienses para Alcobaça insere-se num duplo contexto, por um lado a procura de reconhecimento político e diplomático internacional por parte do jovem reino e, por outro, a expansão europeia da Ordem e do seu ideário de vida, organizado em comunidades auto-suficientes devotadas à salvação das almas.

Ordem de natureza contemplativa e senhorial, os cistercienses rejeitam tanto a urbanidade como o compromisso feudal de Cluny, recuperando na íntegra as exigências espirituais e materiais da Regra de S. Bento. De facto, estes monges sacralizam o trabalho braçal, quebrando de modo singular a dicotomia entre o corpo e o espírito. Os trabalhos e os dias da comunidade na procura incessante de Deus articulam, em grande harmonia, os tempos de entrega às actividades espirituais com as tarefas mais rudes que envolvem o pavimento material dos frutos da terra. Nesta perspectiva, o olhar sobre o território responde a um plano que não se compagina com a rasa do temporal, na realidade o agrosistema desenvolvido pelos monges, reputados como belos " agrónomos", carece de uma compreensão que se filia no transcendente. A transformação do selvagem em culto, a domesticação da natureza através da inseminação da terra e reprodução dos frutos reflecte uma continuidade da criação e, nessa medida, a elaboração de paisagens, com ordem e regra justa, constitui um acto verdadeiramente genésico. Mesmo quando o fardo do espírito, das rotinas, e de uma atitude progressiva de displicência das regras poupa o corpo ao sacrifício das alfaias, o espaço dominial continua a ser uma prioridade, não só pelo sentido venal das rendas, bem marcado pelas relações de propriedade e produção, mas, sobretudo, pela procura incessante de ordenamento do espaço físico, espaço definido através uma matriz ideológica, cultural e simbólica.

Esta breve análise introdutória conduz-nos à modernidade e ao derradeiro plano que os cistercienses conduzem no território, entre a segunda metade do século XVII e curso do século XVIII, chamando para a economia de frutos tanto as áreas agrestes e estéreis do sopé da Serra dos Candeeiros, como as áreas alagadas e palustres do litoral coutado. Numa obra magnífica com recurso a engenharia hidráulica alteram o trânsito dos rios, drenam as águas que alagavam os campos da Maiorga, Cela e Valado numa supressão continuada dos pauis e instalam o sistema lombardo de irrigação, referenciado, em 1794, pelo aristocrata inglês William Beckford (2009: 92), trabalhos que vão permitir disseminar a mancha do milho maiz (o milho grosso americano), já no espaço de sequeiro do regaço da Serra dos Candeeiros as matas de carvalhos e os matos vão ser arroteados para dar lugar a uma enorme população de oliveiras que vão, gradualmente, tomar conta do extenso plaino.



Figura 1. Olival da Lagoa do Ferro, S. Vicente de Aljubarrota. Fonte: P. Guerra.



Figura 2. Olival da Quinta de Val de Ventos, Turquel. Fonte: A. Maduro.

Relevando o papel útil da abadia no desenvolvimento integrado dos coutos, o reverendo Frei Fortunato de S. Boaventura na *História Cronológica e Crítica da Real Abadia de Alcobaça* (1827: 31) dá, como evidência, aos detractores das Ordens religiosas e, em particular dos cistercienses, as grandes plantações serranas mostrando o carácter injusto e ignorante dessas prédicas. "*Quantos, ao seguirem a estrada que vai de Coimbra para Lisboa, por entre os grandes olivais, que pertencem ao dito Mosteiro, se lastimão de que o Rei mais piedoso, que discreto possesse em mãos de Frades tão productivas, e excelentes porções de terreno, sem advertirem que esses mesmos olivais não existião há duzentos annos, e que a certeza de que esses sitios estereis, e pedregosos não cedião a qualquer outro género de cultura, foi quem determinou os monges a lançarem mão da que mais convinha ao seu Mosteiro, e ao público!*".

É sobre este espaço cársico, naturalmente repulsivo à vida pela carência absoluta de águas de nascente (o manancial existente nos lençóis freáticos era inacessível às disponibilidades tecnológicas do tempo), que nos vamos debruçar. Frei Manuel de Figueiredo na resposta às “Perguntas de Agricultura dirigidas aos lavradores de Portugal”, inquérito promovido pela Academia Real de Ciências, em 1787, declara que: “Nos termos de Aljubarrota, Évora, e Turquel, Alvorninha e toda a borda da Serra em toda a extensão desta Comarca não tem uma só fonte. A terra é tão fechada que conserva as águas das chuvas em lagoas artificiais, de que gastam os povos, e bebem os gados. Ainda que se busquem as águas não se descobrem, por irem muito fundas e serem as entranhas da terra formadas de penhas brancas, e vazadas, que não podem suster as mesmas águas” (MADURO, 2013: 351).

Ao constrangimento da falta de água acresce a natureza do solo, magro e infestado de pedra solta, de grandes panos de exurgências calcárias que limitam a terra arável e trazem dificuldades acrescidas aos trabalhos da lavoura, castigando, de forma severa, a vida social e material campesina. Apenas nos “valicotos” (vales estreitos) e nas “covadas” (depressões entre os montes) que, por acção do escorregamento erosivo, acumulam as terras negras ou vermelhas, ricas de húmus, as terras de “felgar”, é que o solo é genuinamente produtivo, permitindo colheitas abundantes de azeitona e milho. Trata-se agora de perceber a força da Abadia em conseguir atrair homens e mulheres para povoar e trabalhar um espaço físico tão adverso. Só garantindo o povoamento era possível assegurar os trabalhos da desmatação do colo da Serra, erradicando, gradualmente, o carvalhal, fazer a espedrega dos terrenos, plantar o estacal e fazer os amanhos e granjeios que as tanchoeiras exigem para vingar e frutificar generosamente.



Figura 3. Tanchoal de Val de Ventos, Turquel. Fonte: P. Guerra.



Figura 4. Amanhos do olival da Ataija, S. Vicente de Aljubarrota. Fonte: P. Guerra.

A plantação do olival senhorial constituiu o elemento potenciador do enraizamento demográfico e da construção social e cooperativa das comunidades. As fontes comprovam o seu papel decisivo na expansão dos núcleos populacionais e na formação de novas comunidades de vizinhos. O numeramento joanino de 1527 traça um quadro ermo para a charneca serrana, nomeando apenas lugares como a Ataija de Cima (S. Vicente de Aljubarrota), com dez vizinhos, e Candeeiros e Casais da Charneca, no termo de Turquel, com vinte e um. O impacto da plantação do olival no cômputo demográfico já é atendível nas informações prestadas pelo *Dicionário Geográfico*. Na freguesia de S. Vicente surge o lugar dos Covões, com dezassete vizinhos, e da Lagoa do Cão, com seis (indicativo do papel das lagoas na chama do povoamento)... No termo de Turquel, entre outras comunidades, nomeamos os Casais da Moita do poço, com onze vizinhos (a toponímia do lugar permite deduzir a abertura de um “poço roto”, acto imprescindível para a apropriação humana do espaço).

2. A Tecnoeconomia da água: as estruturas comunitárias

Estrategicamente, as populações que se vão fixar no sopé serrano escolhem a proximidade das lagoas, baptizadas vulgarmente de barreiros, que conseguem garantir reservas permanentes de água ao longo do período estival. Graças a estes pontos de água dispersos na charneca floresce a actividade pastoril, dessedenta-se o gado de canga, faz-se a lavagem das meadas de lã e das roupas domésticas, mantêm-se as culturas mimosas indispensáveis à dieta alimentar, como hortas e leguminosas, algumas árvores frutíferas ou acode-se ao milho, quando a pluviosidade ou os nevoeiros matinais eram insuficientes para a cultura vicejar, assiste-se à laboração dos lagares de azeite, nomeadamente ao serviço da caldeira para a escalda da massa da azeitona e queima do azeite (as “fábricas” de azeite do mosteiro que assistem os olivais da serra têm assentamento nas

proximidades das lagoas, daí verificar-se a tentativa de controlo da água por parte da instituição monástica o que protagonizou revoltas populares contra o poder senhorial, nomeadamente quando os monges tentam aprisionar a Lagoa Ruiva na cerca da casa do monge lagareiro da Ataíja).



Figura 5. Frete da água na Lagoa Ereira, Casal da Lagoa, Turquel. **Fonte:** J. Maurício.

Em períodos de seca extrema chegava a interditar-se o uso da água das lagoas para regas a fim de garantir as necessidades dos animais (considerava-se reprovável desviar águas de cisternas e poços para usos de gado, excepto em caso de comprovada doença do animal). Este acordo tácito entre as comunidades era, todavia, frequentemente violado, o que explica queixas repetidas ao município e um acréscimo de conflitualidade entre vizinhos (1).



Figura 6. Casa do Monge Lagareiro, Ataija de Cima, S. Vicente de Aljubarrota. Fonte: A. Maduro.



Figura 7. Lagar da Laje, Azenha de Cima, Turquel. Fonte: A. Maduro.

A par destes espelhos de água naturais, levantam-se cisternas e poços do povo, empreendimento colectivo, eventualmente com orientação de oficiais das artes, que reflecte uma auto-organização por parte das populações, a fim de minorar as circunstâncias adversas da natureza. Os poços, sem nascente, designados por “poços rotos” e as cisternas comunitárias respondem, por regra, à natureza e razão do solo. Para abrir um poço tinha de se escolher um terreno com características argilosas que ajudasse a reter as águas pluviais. Contava-se com o aproveitamento da pedra proveniente da limpeza dos terrenos (que se acumulava nos maroiços) e do arranque nas caboucas. A estrutura do poço crescia com a sobreposição de “pedra insonsa”, pedra sem ligação de argamassa, facilitando assim a recepção das águas que se infiltravam no subsolo. Para ampliar a capacidade de retenção,

alguns poços possuem um fosso com cerca de meio metro de profundidade para o qual se encaminham as regueiras dos campos. Estes poços, caso do poço do povo dos Covões, do Carrascal e do poço Laranja da Ataija de Baixo, possuem em média 3 a 4 metros de diâmetro e 5 a 8 metros de profundidade.



Figura 8. Poço do povo dos Covões, Prazeres de Aljubarrota. Fonte: A. Maduro.



Figura 9. Poço Laranja da Ataija de Baixo, S. Vicente de Aljubarrota. Fonte: A. Maduro.

Os poços de serviço público só entram em desuso com a vitória das águas privadas realidade que se afirma com a construção de cisternas no espaço intramuros. Mas nem todos podem beneficiar desta solução confortável registando-se assimetrias no espaço serrano, em virtude das diferenças de capacidade económica dos agregados familiares. Aliás, a desigualdade de condições económicas e

sociais entre as comunidades leva a que se solicitem verbas ao município tanto para abrir novos poços, como para aterrar outros (2), realidade extensível às lagoas permanentes (3). Como pedido de obras novas, temos o do povo do Lavradio, termo da Benedita, em 1874, que apresenta o orçamento de abertura de um poço, justificando a necessidade da obra pela carência de água, situação que se potencia durante o estio (4). As fontes voltam a registar um pedido formulado, no ano de 1919, por parte da comissão de moradores da Lagoa das Talas, de um subsídio para a construção de um poço, obra que declaram já ter iniciado (5).



Figura 10. Eira de poço, Casal do Rei, Prazeres de Aljubarrota. Fonte: A. Maduro.



Figura 11. Eira de cereais e eira de poço, Carrascal, Prazeres de Aljubarrota. Fonte: A. Maduro

As cisternas comunitárias nascem de aproveitamentos de concavidades naturais dos afloramentos calcários que, em muitos casos são ampliados com escavação. Ao contrário dos poços, o reservatório das cisternas tem de garantir estanquicidade, impermeabilizando-se com lajes e barro as aberturas e fracturas da base e das laterais. Estas cisternas térreas armazenam as águas pluviais em virtude de uma inclinação natural do lajedo da superfície, desnível baptizado por eira de poço. Refira-se que, no espaço cársico, as eiras empedradas ou de amassadura de cal, tanto públicas como privadas, acrescentam, à função de debulha e seca de cereais e leguminosas, a missão de recolha das águas pluviais, dispondo, para o efeito, o piso ligeiramente inclinado. Quanto à dimensão, estima-se uma relação entre os 2 a 3 metros de diâmetro por 4 a 6 metros de profundidade. Para garantir a salubridade das águas mandava o costume colocar alguns peixes no interior, assim como encarregar os jovens pastores de limpar os excrementos dos rebanhos que podiam contaminar as águas, surgindo em alguns bocais da cisterna ralos de folha para impedir a entrada de detritos e animais. O seu uso estava ainda condicionado ao tempo necessário “para a água limpar”, só estando as águas próprias para consumo pelo mês de Maio.

A necessidade de criar condições de aprovisionamento das águas pluviais e viabilizar a exploração agro-pecuária foi igualmente sentida pelo Mosteiro na quinta setecentista de Val de Ventos, onde manda assentar magníficos tanques e cisternas.

A uma cota de 310m, no vale dos Corutos, levanta-se a Pia da Serra, construção que teve lugar no triénio de Frei José da Cunha (1720-1723). Trata-se de uma estrutura de planta rectangular, aproximadamente com 15 metros de comprimento por 9 metros de largura e uma altura máxima de perto de 3 metros. Esta construção robusta de pedra calcária aparelhada recebe como acabamento uma cobertura de abóbada de berço. As águas afluem à cisterna através das caleiras da estrutura e de uma eira de poço reforçada pela gravação profunda de sulcos na superfície calcária (MADURO, 1997:54; MADURO, MASCARENHAS, JORGE, 2015: 46-47). A cisterna e seu logradouro estão protegidos por uma cerca de pedra.





Figuras 12 e 13. Pia da Serra da Quinta de Val de Ventos (perspectiva anterior e posterior). Fonte: A. Maduro.

Esta cisterna para além de fornecer água potável aos trabalhadores da quinta, permitia acudir ao pomar de laranjeiras da China e limas e dar de beber aos rebanhos em pias dispostas para o efeito. A par da Pia da Serra, o Geral da Ordem, Luís Pereira, manda, no último quartel do século XVIII, levantar na quinta dois colossais e contíguos tanques de armazenamento das águas pluviais (RIBEIRO, 1908: 154).



Figura 14. Pia das Obras ou do Olival da Quinta de Val de Ventos, Turquel. Fonte: A. Maduro.

Estas estruturas, de planta rectangular, concebidas em bloco de alvenaria, exibem “157 palmos de comprimento 156 de largura 20 de alto e 19 de grossura nas paredes (...)” (6). A capacidade estimada de um destes tanques é de 5.500m³ (SILVA, ALARCÃO, CARDOSO, 1961: 686). A denominada Pia das Obras ou do Olival, localizada a 800metros a oeste da Pia da Serra, fornecia água para a laboração dos lagares de azeite e vinho, para a pecuária e, eventualmente, para a rega das fruteiras e demais culturas de consociação.

3. Das Águas em comum ao usufruto privado

A partir dos anos 20 do século transacto começam a divulgar-se os poços e as cisternas privadas que, a par da eira e dos cómodos de arrecadação das arcas dos cereais e das pias do azeite, constituem um sinal de abastança do agregado familiar.

O quadro tipológico das cisternas ao nível da cobertura é diversificado. Cruzam-se exemplares de planta circular e de cobertura em cúpula de pedra com outros de planta rectangular e cobertura em abóbada de berço ou de telhado de duas águas em telha de canudo. Por medições efectuadas no decurso do trabalho de campo, as cisternas com cobertura em cúpula apresentam as seguintes dimensões – 2 a 3 metros de diâmetro e 6 a 8 metros de profundidade do reservatório; as cisternas com cobertura em abóbada de berço – 3 a 4 metros de comprimento, 2 a 3 metros de largura e 6 a 8 metros de profundidade e as cisternas com telhado de duas águas – 1,5 a 3 metros de comprimento, 1,5 a 2 metros de largura e 3 a 5 metros de profundidade. A recepção das águas pluviais faz-se, para além da colecta directa proveniente da cobertura da cisterna, através do aproveitamento das águas dos telhados das “casas” circunvizinhas, sendo a água conduzida por caleiras de pedra, telha, madeira e mais modernamente de zinco.



Figuras 15 e 16. Cisternas com cobertura em abóbada de pedra, Casais de Santa Teresa, S. Vicente de Aljubarrota. Fonte: A. Maduro.

Os cuidados com a protecção e salubridade das águas vão desde a rejeição das primeiras águas outonais, a fim de permitir a limpeza eficaz das coberturas e calhas/colectores de recepção, como garantir na construção um vão apropriado entre o depósito das águas e a cobertura da cisterna, assim como a presença de um óculo de respiração para facilitar o arejamento e evitar que as águas ganhem o gosto a bafio, a auxiliar esta preocupação é revelador o cuidado anual de cair as cisternas para evitar os excessos de temperatura, trabalho que era apenas extensível à casa das tulhas (cereais) e pias (azeite). A presença de peixes capturados à rede pelas crianças no rio Alcoa, entre outros cursos de água, evitava que as águas pudessem “chocar”.





Figuras 17 e 18. Cisternas exibindo Cruz e nicho de Santo, Casais de Santa Teresa, S. Vicente de Aljubarrota.. Fonte: A. Maduro.

Para protecção das águas recorria-se ainda à intervenção divina. Na tipologia de abóbada de berço, a bênção das águas era assegurada pela presença de um Santo (vulgarmente o Santo padroeiro do lugar ou Santa Quitéria) colocado num nicho da cisterna ou, em alternativa, a frontaria era encimada por uma cruz (VASCONCELOS, 1982: 71; NATIVIDADE, 1916: 107).



Figura 19. Pia com tampa, Casal do Rei, Prazeres de Aljubarrota. Fonte: A. Maduro.

A acompanhar as cisternas encontramos as pias de pedra que evitam o desperdício da água que jorra na bica ou gárgula. Estes depósitos de 5 a 20 almudes, com ou sem tampa, nasciam de um bloco de qualidade inferior, dado que as pedras de qualidade eram utilizadas para guarda do azeite. Graças a estas pias que muitas vezes também recepcionavam a água dos beirais regavam-se as hortas e dava-se de beber ao gado.



Figura 20. Cisterna com imagem de Nossa Senhora Fonte: A. Maduro.

Nem todas famílias as serranas tinham cabedal para mandar assentar uma cisterna. A necessidade de água para consumo obrigava as populações a frequentes deslocações diárias às fontes de chafurdo ou mergulho dos locais beneficiados por águas de nascente, assim como aos poços do povo. Era comum fazer duas viagens por dia para atestar o cântaro de almude, podendo estimar-se uma distância média entre 3 a 5 km e um dispêndio de tempo de uma a duas horas diárias. Passa também a ser usual o recurso a contratos de fornecimento de água. Por norma o serviço da água não excedia os dois cântaros de almude diários, podendo ser reforçado com mais um cântaro quando se cozia pão. O pagamento podia ser prestado em dinheiro, géneros e trabalho na lavoura do proprietário.

Em casos de seca prolongada estabeleciam-se contratos de fornecimento de água para as sementeiras de milho, cabeças de gado, lagares de azeite, fretes que os carreiros satisfaziam abastecendo os cascos e dornas no leito das lagoas que resistiam ao estio, nas ribeiras ou até em alguns poços. A água quando potável também era vendida por estes homens ao cântaro (MADURO, 1997: 66-67).

A conflitualidade em torno da água fazia-se sentir na serventia das fontes e lagoas que as comunidades reivindicavam como benefício exclusivo agravando-se a intolerância em tempos de maior escassez. Considerava-se até que as disputas em torno da água contribuíam para a redução do veio porque o “espírito” que anima este elemento não se compraz com confronto entre os homens. A atribuição de vontade à água é aliás comum no imaginário popular, daí se afirme que entre a uma e as duas horas da manhã a água que flui nas regueiras adormece ou se torna preguiçosa e que os próprios rios e ribeiras abrandam o seu curso.

O furto da água em poços e cisternas ampliou o rol da criminalidade, saliente-se que as cisternas eram cuidadosamente fechadas a cadeado quando a habitação ficava apenas na tranqueta.

O problema da água só se resolve com a abertura generalizada de furos por volta dos anos 80 e com o acesso à rede de água canalizada na década seguinte.

4. Conclusão

A falta de água actua como um poderoso constrangimento que marca e delimita um território e influencia negativamente a vida material e social das populações. Estabelece-se assim uma fronteira física e cultural entre uma área de carência extrema e outra em que a água brota copiosamente. Numa economia tradicional e de subsistência a ausência de água impunha a exclusividade do sequeiro emagrecendo a renda dos frutos da terra. Estas dificuldades levaram as comunidades a organizar-se, a criar estruturas de aprovisionamento das águas e a partilhar em comum este bem minimizando, na medida do possível, os conflitos de uso. Nas primeiras décadas do século XX, o maior desafogo económico leva à difusão das cisternas privadas, mas o abandono dos sistemas comunitários só se produz por meados do século. O valor das águas reflecte-se nos contratos de abastecimento, nas cláusulas testamentárias que salvaguardam o uso do poço pelos parentes.

Com a resolução do abastecimento de água às populações a arquitectura da água entra em risco por perca de utilidade. O desafio actual consiste em preservar e conservar este património rico e diverso tipologicamente, consciencializando as populações do seu valor histórico e cultural, procedendo à sua musealização e integração em roteiros de visita.

NOTAS

- (1) Veja-se: *Semana Alcobacense*, 1257, de 27/09/1914; 1360, de 17/09/1919.
- (2) *Semana Alcobacense*, 1653, de 08/04/1923.
- (3) *Semana Alcobacense*, 1614, de 02/07/1922.
- (4) *Acórdãos das Sessões Camarárias de Alcobça*, lv.16, p.38, de 07/09/1874.
- (5) *Semana Alcobacense*, 1171 de 02/02/1919.
- (6) B.N.P., códice 1484.

BIBLIOGRAFIA

- ANTUNES, Alfredo [et al.] – **Arquitectura Popular em Portugal**. Lisboa: Associação dos Arquitectos Portugueses, Vol.II, 1988.
- BECKFORD, William – **Alcobça e Batalha. Recordações de Viagem**. (Introdução, tradução e notas de Iva Delgado e Frederico Rosa). Lisboa: Veja, 1997.
- BERNARDES, João - **Fátima Tradicional**. Fátima, 1992.
- FERNANDES, João Luís – **O Homem, o Espaço e o Tempo no Maciço Calcário Estremenho. O olhar de um geógrafo**. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- GARCIA, Eduíno Borges – A Área Cultural de Alcobça. In **História**, 95, 1986, p.50-66.
- MADURO, António Valério – **O Problema da Água na Serra dos Candeeiros**. Alcobça: Adepa, Alcobaciana, 5, 1997.
- MADURO, António Valério – **Cister em Alcobça. Território, Economia e Sociedade (séculos XVIII-XX)**. Porto: ISMAI, 2011.
- MADURO, António Valério – O Inquérito Agrícola da Academia Real de Ciências de 1787. O Caso da Comarca de Alcobça. In **Mosteiros Cistercienses. História, Arte, Espiritualidade e Património**. Tomo III, 2013, p.319-354
- MADURO, António Valério; MASCARENHAS, José Manuel de; JORGE, Virgolino Ferreira – A Construção da Paisagem Hidráulica no Antigo Couto Cisterciense de Alcobça. In **Cadernos de Estudos Leirienses**. Leiria, Textiverso, 5, 2015, p.29-60.
- MARTINS, Alfredo Fernandes – **Maciço Calcário Estremenho**. Coimbra, 1999.
- NATIVIDADE, Manuel Vieira – O Povo da Minha Terra. Notas e Registo de Etnografia Alcobacense. In **Terra Portuguesa. Revista Ilustrada de Arqueologia Artística e Etnografia**. 17-20, 1916, p. 97-166.
- RIBEIRO, José Diogo – **Memórias de Turquel**. Porto: Livraria Figueirinhas, 1908.
- SILVA, Carlos; ALARCÃO, Alberto; CARDOSO, António Poppe Lopes – **A Região a Oeste da Serra dos Candeeiros**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1961.

SILVA, Carlos Mendonça da coord. – **Roteiro Cultural da Região de Alcobaça. A Oeste da Serra dos Candeeiros.** Alcobaça: Câmara Municipal de Alcobaça, 2001.

VASCONCELOS, José Leite de – **Tradições Populares de Portugal.** Porto, 1982.



EDUCAÇÃO ESTÉTICA AMBIENTAL NO CONTEXTO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA CIDADE VELHA - PATRIMÓNIO CULTURAL DA HUMANIDADE

Elter Carlos

Docente e coordenador do curso de licenciatura em Filosofia da Universidade de Cabo Verde, Mestre em Filosofia da Educação pela Faculdade Letras do Porto, Investigador do Instituto de Filosofia do Porto – Grupos de Investigação: “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”
“SOFELP – Sociedade de Filosofia da Educação de Língua Portuguesa”
eltercar21@hotmail.com

Educação Estética Ambiental no Contexto do Desenvolvimento Sustentável: uma Reflexão a partir da Cidade Velha - Património Cultural da Humanidade

Elter Carlos

Historial do artigo:

Recebido a 15 de outubro de 2015

Revisto a 21 de outubro de 2015

Aceite a 07 de novembro de 2015

Este texto não obedece ao acordo ortográfico aprovado em 2012

RESUMO

Com este artigo pretende-se trazer à luz e à reflexão um pensamento sobre o lugar da educação estética ambiental na formação humana integral do Povo da Cidade Velha – Património Cultural da Humanidade, reconhecendo as implicações que tal educação poderá proporcionar ao desenvolvimento sustentável deste sítio histórico. A educação estética preocupa-se com a presença dos componentes estéticos na formação humana, apelando para o sentido do gosto e sensibilidade estética do sujeito. Quando ela tem como preocupação central o ambiente estamos na presença de uma educação estética ambiental.

A estética ambiental, ao conceber como experiência estética não somente a criação e leitura da obra de arte, mas incluindo também a contemplação da natureza, reconhece valor estético tanto ao belo natural e a toda a biodiversidade.

Palavras Chave: Educação Estética; Desenvolvimento Sustentável; Cidade Velha.

ABSTRACT

With this article the aim is to bring to light and reflection a thought on the role of environmental aesthetic education in the integral human formation Old Town People's - Cultural Heritage , recognizing the implications that such education may be able to provide sustainable development of this site historic. The aesthetic education is concerned with the presence of aesthetic components in human, appealing to the sense of taste and aesthetic sensibility of the subject. When it has as its central concern the environment are in the presence of an environmental aesthetic education.

With this article the aim is to bring to light and reflection a thought on the role of environmental aesthetic education in the integral human formation Old Town People's - Cultural Heritage, recognizing the implications that such education may be able to provide sustainable development of

this site historic. The aesthetic education is concerned with the presence of aesthetic components in human, appealing to the sense of taste and aesthetic sensibility of the subject. When it has as its central concern the environment are in the presence of an environmental aesthetic education.

Environmental aesthetics, the design as an aesthetic experience not only the creation and work of art reading, but also including contemplation of nature , recognizes aesthetic value to both the natural beauty and the whole biodiversity.

Key-words: Aesthetic Education ; Sustainable development; Old City.

*"Do Conflito numa alma só
De duas almas contrárias
Buscando-se, amalgamando-se
Numa secular fusão;
(...)
conflito num sangue só
do sangue forte africano
com o sangue aventureiro
dos homens da Expansão (...)"*

Jorge Barbosa (1989: 71)

Poético-simbolicamente, o poema de Jorge Barbosa inaugura a origem do Povo cabo-verdiano. Um Povo que, como reza a nossa história, é síntese do cruzamentos de outros povos, tendo perdurado na alma do povo cabo-verdiano, continua ainda o poeta, esta «ansiedade profunda /qualquer coisa de indeciso /entre o clima tropical / e o espelho de Portugal...» (1989: 71). Se é assim que tudo começou, a Cidade Velha, património universal, é o lugar real, histórico, simbólico e vivo onde se deu a génese da nação cabo-verdiana. É sobre esta Cidade (antiga Cidade da Ribeira Grande), circunscrita num vale profundo onde a aridez da paisagem se (con) funde com o azul do mar, assumindo o papel de lugar inicial da nossa narrativa histórica como povo que pretendemos debruçar. Para isso, começamos por lançar um repto: *antes de conservar, restaurar e divulgar, deve-se educar ética e esteticamente o povo*. Ou então, instalar os dois processos em simultâneo, reconhecendo que uma educação estético-espiritual é urgente enquanto criação das condições para a instalação de qualquer projecto que merece o nome de antropológico. Uma educação ética, estética e ambiental que se preocupa com a biodiversidade, com os monumentos e sítios, com as obras de cultura e com o individuo enquanto pessoa humana manifesta-se como desiderato.

Por esta razão, no presente ensaio procuramos trazer à reflexão o valor da educação estética ambiental no actual contexto de preservação do património histórico-cultural e natural, visando assim contribuir para a consecução de um debate estimulante no que toca ao desenvolvimento sustentável da Cidade Velha. Jamais se deve descuidar de uma formação integral. Uma educação que valoriza a biodiversidade, num diálogo íntimo com a paisagem, com o artístico, o estético ou o histórico é um imperativo. Pois, perguntamos: se a Cidade Velha é o primeiro lugar de Cabo Verde, que sentido (a nível estético, histórico e narrativo) possui os caminhos de penetração na intimidade do seu exuberante vale? Que sentido possui o desejo de reavivar as narrativas das alteridades que no vale da Cidade Velha contribuíram, a seu modo e de acordo com as vicissitudes da história, para a nossa condição primordial? Que sentido para uma educação que joga com a biodiversidade da Cidade Velha? Que lugar para uma educação que faz do Povo da Cidade Velha sujeito da sua própria (trans)formação, sem perder de vista o contexto local, nacional e internacional? Se alguma relação

existe entre o natural, o artístico e o estético, que sentido transporta essa relação no caso concreto da Cidade Velha? Que sentido encarna a Cidade Velha enquanto gênese da Paideia crioula em formação permanente? Não será a Cidade Velha uma Paideia crioula sempre viva, visto que conjuga, no mesmo espaço, as dimensões religiosa, estético-artística, político-social, histórico-patrimonial, poético-literária e ético-ambiental?

Estas dimensões, perdurando no mesmo espaço, exigem uma formação humana a altura de tais prerrogativas. De tais desafios. Como é de se esperar, procuramos debruçar sobre estas considerações e, ainda que de forma breve, apropriaremos dos conceitos de *estética ambiental*, de *educação estética*, de *desenvolvimento sustentável*, bem como de algumas teorias éticas (1) que reescreveram os seus efeitos ao longo da história do pensamento ocidental para, num outro momento, empregarmos estes aportes epistemológicos para a compreensão do sentido que poderá ter uma educação *estética ambiental* no desenvolvimento equilibrado da Cidade Velha – Berço da Nação Cabo-verdiana e Património Cultural da Humanidade.

Sendo a primeira Cidade construída pelos portugueses nos trópicos, a Cidade Velha, na linha de pensamento de Fernando Pires (2007: 11), «*revela, de certo modo, a transformação sofrida pelo espaço da antiga cidade da Ribeira Grande em Cabo Verde, que depois de ter sido a capital do arquipélago, foi abandonada e passou a designar-se Cidade Velha*». A Cidade Velha, continua ainda o autor, «*são várias Cidades, resultantes de diferentes concepções urbanísticas que ao longo do tempo existiram*» (Pires, 2007: 10, citado por Correia e Silva). Ora, é sobre esta Cidade e seu sentido de gênese da cabo-verdianidade que pretendemos reflectir, mediante um registo filosófico que se manifesta sob os olhares da estética e da arte, do ambiente e da educação, inspirando, evidentemente, numa abordagem interdisciplinar, com vista a empreender uma leitura possível entre muitas outras que existem ou poderão vir a existir.

A reflexão filosófica tem também uma palavra a dizer quando se quer empreender um discurso consistente sobre *Cidade Velha – Berço da Nação Cabo-verdiana e Património Cultural da Humanidade*. Tanto que, em Cabo Verde, por mais inadmissível que parece, e reportando ao tema em particular, não detemos ainda o hábito de trazer à reflexão filosófica os campos de análise das nossas manifestações culturais e do nosso património de um modo geral. Por isso, para nós é sempre um desafio e uma oportunidade empreender (ou pelo menos tentar empreender) um debate nesta matéria. Falar sobre Cidade Velha, *Cidade do mais Antigo Nome*, fazendo menção ao título do livro de poesia do poeta cabo-verdiano José Luís Tavares, significa acolher os sinais de uma vida desabrochando, desde a gênese da formação da nossa sociedade até aos desafios contemporâneos desta Cidade – Património universal.

Ao comportar, simultaneamente, um património histórico-cultural e natural riquíssimo, Cidade Velha encarna em si as dimensões *histórica*, *estética* e *artística*, mas também uma riqueza patente a nível da *biodiversidade*, estendida pelas suas paisagens, estas manifestando no movimento que se desenha do mar à terra e da terra ao mar. Circunscrita no exuberante espaço das suas montanhas dando presença significativa às profundezas do seu vale, o que poderá ser estético-naturalmente avistado e contemplado (sob vários ângulos: por exemplo do planalto da zona de Calabaceira), a Cidade Velha funciona, usando uma metáfora textual, como uma obra poética, sempre aberta à escuta e as interpretações. O Poeta José Luís Tavares dedicou-lhe, simbólica e literariamente, um livro de poesia intitulado de *Cidade do mais Antigo Nome*. Cidade Velha, um “lugar inicial e iniciante” da nossa experiência coletiva como Povo Histórico, lugar de início e de construção da nossa narrativa existencial, exhibe na Geografia dos seus lugares novos mundos inscritos nos seus monumentos históricos (casas, igrejas, ruas, estátuas ou ruínas, a própria força vital do seu valor arqueológico).



Figura 1. Pelourinho ou picota (séc. XV) (2). Fonte: Autor.



Figura 2. Igreja Nossa Senhora do Rosário (c 1495). Fonte: Autor.

Tudo isso, sem desmerecer as dimensões estética ou artística dos bens imateriais como a literatura (pois, ela é uma Cidade literária – na poesia de José Luís Tavares ou nos discursos do Padre António Vieira), dos seus costumes e tradições, da sabedoria dos mais velhos, do folclore e da música, em suma, das diversas formas de linguagens que dizem a mundividência deste lugar originário que, ao questionar-nos – permitindo-nos questionar sobre a nossa origem –, instala-se como *antecipação de sentido* de um Povo. E isto sem perder de vista a sua dimensão universal na formação da consciência histórica do nosso Povo. Por ser património mundial da humanidade e pelo significado de alcance universal que podemos encontrar mesmo na sua dimensão local, Cidade Velha carece de uma abordagem pluridisciplinar, de uma reflexão capaz de circunscrever no seu espaço de sentido as referências culturais dos vários povos que por ali passaram e participaram na formação social cabo-verdiana. Tudo isso acontecendo numa lógica de trocas simbólicas e narrativas, sem esquecermos a questão do *dever memória* da escravatura e da comunicação destes valores históricos às gerações presentes e vindouras.



Figura 3. Caminho para o convento de São Francisco. Fonte: Autor.



Figura 4. Convento de São Francisco (c 1460). Fonte: Autor.

Como se poderá constatar, não é suficiente uma formação patrimonial e estética direcionada para a obra de arte e espaços de culto sem um devido envolvimento do sujeito (o povo da Cidade Velha e de Cabo Verde) com o espaço natural. Se Cidade Velha é um local que teve uma dimensão universal no contexto da expansão Ibérica, tendo desempenhado um papel fundamental como ponto nodal da navegação, centro do comércio de escravos, estação de experimentação e redistribuição de plantas para todos os continentes, encontros e desencontros de culturas, fazendo, assim nascer uma nova forma de ser e de estar, dando origem ao Povo crioulo cabo-verdiano (Pereira, 2009), é de reconhecer a necessidade de um olhar complexo sobre as suas potencialidades. Deste modo, as dimensões da natureza e da biodiversidade devem estar presentes na educação do povo deste sítio histórico. Na verdade, entendemos que a educação visa a formação do humano em *todas* as suas

dimensões: física, biológica, política, social, estético-artística, simbólica ou semiótica. E se a nossa formação se reduzir a determinadas dimensões desprezando outras, mediante um olhar sectário e positivista, jamais estaremos em condições de prosseguir um desenvolvimento sustentável. Uma educação para um desenvolvimento harmonioso das nossas comunidades.

Cidade Velha carece, nesta linha de pensamento, de uma educação estética ambiental com vista à valorização, tanto da *beleza artística* (os monumentos e os espaços de arte) como da *beleza natural*, no sentido de contrastar com as tendências do paradigma instrumental da modernidade que parece perdurar ainda na actualidade. Este paradigma instrumental tende a valorizar como mais importante o conhecimento tecnocientífico, esquecendo que a experiência humana do sentido (experiência estética, histórica, linguística: não positivamente quantificável), é tão fundamental no projecto antropológico de formação humana. E este olhar redutor parece infiltrar-se nas formas de gestão cultural que em Cabo Verde se praticam. Pelo menos no Cabo Verde hodierno. E como justificamos em outro lugar, a nossa cultura é fundada numa razão poético-literária e sensível, revelando contraditório o facto de não termos sabido *persistir* nessa racionalidade sensível, sem prejuízo de dialogarmos com outras formas de racionalidade, nomeadamente a tecnocientífica.



Figura 5. Ruínas da Sé Catedral (vista interior). Fonte: Autor.



Figura 6. Rua da banana com suas casas típicas. Fonte: Autor.



Figura 7. O vale da Cidade Velha. Fonte: Autor.



Figura 8. Rua da banana: primeira rua construída nos trópicos pelos portugueses. Fonte: Autor.

Na verdade, nos tempos actuais é necessário um diálogo profundo entre os saberes. A nível de uma educação para o desenvolvimento sustentável, que poderá ser impulsionada, de entre outras vias, por uma formação da consciência estética e ambiental, não podemos reproduzir, segundo Barcelos (2007: 40) o modelo ou o método explicativo adoptado pela ciência empírico-analítica: «O modelo ou o método explicativo-analítico adoptado pela ciência empírico-analítica é o mesmo que ajudou a gerar problemas ecológicos contemporâneos. [...] O que precisamos em educação ambiental é romper com a compartimentação do saber...» (BARCELOS, 2007: 60).

Na verdade, perdure na formação do homem contemporâneo estas insuficiências deixadas pela ortodoxia dos discursos asfixiantes que quiseram fazer da educação: uma forma de transmissão de conhecimentos; a manifestação de uma hierarquização dos diversos tipos de saberes, a quantificação do saber como forma de avaliar a aprendizagem, a separação entre a arte e a ciência; o predomínio dos aspectos económico-productivos em detrimento dos socio-étnicos; a racionalização do espaço escolar (BARCELOS, 2007: 61). Em suma: trata-se de um modelo de formação em que a criatividade e a diversidade são controladas numa lógica de controlo da subjectividade.

Como se poderá constatar, urge a inversão de paradigma: um paradigma da complexidade, inspirado em Morin, terá uma palavra a dizer na formação de um outro tipo de homem e de um outro tipo de sociedade. Um paradigma que faz do homem um ser bio-psico-socio-cultural (formar o homem em todas estas dimensões ao mesmo tempo) considerando a Terra como totalidade física, biológica, antropológica. Retomando esta ideia no contexto que nos interessa, é de referir que a formação dos sujeitos que habitam a Cidade Velha (e que façam a sua gestão cultural) deve ir de encontro com as dimensões física, biológica e antropológica, sob pena de alimentar as tendências de uma formação redutora. Uma formação incapaz de estimular a escuta dos signos e símbolos que este ambiente vivo fornece. Na verdade, nem todos os lugares culturais possuem tamanha diversidade de significações.



Figura 9. O vale da Cidade Velha avistado do planalto da zona de calabaceira. Fonte: Autor.

Portanto, uma ética que estabelece relações entre os humanos e entre estes e a natureza, preocupando o direito das gerações vindouras, revela-se como desafio. Como imperativo. As gerações vindouras (assim como nós no presente) merecem encontrar bem conservados a biodiversidade, os lugares de culto, os monumentos e sítios ou os objectos culturais, funcionando como suas fontes de identidade cultural. Como nos ensina Gadamer (1977), muito antes de o humano pertencer a si mesmo pertence já à sua história. As nossas crianças, muitos antes de nascerem, têm a explicação da sua existência na Cidade Velha. Logo, um projecto de formação humana sustentável deve dialogar com todas as dimensões do humano, mediante uma troca de experiência intergeracional e plural, em nome da nossa formação histórica. A Cidade Velha não é somente nossa. É um património universal.

NOTAS

(1) Reconhecemos os limites da história da ética no que se refere as várias dimensões da ética. Na verdade, a ética historicamente reduziu-se à sua dimensão antropocêntrica, esquecendo outras dimensões da vida que não a antropológica. Naturalmente que os Pré-Socráticos já no seu tempo valorizavam a natureza, atribuindo-a uma dimensão sagrada. Contemporaneamente, muitas correntes e autores defendem uma ética mais inclusiva englobando o homem na natureza, dialogando com ela de forma profunda. Devido ao número limitado de páginas, deixaremos este debate para um outro momento, visando trazer o contributo de Hans Jonas, Michel Serres, Aldo Leopoldo, Arne Naess ou Edgar Morin. No que tange aos conceitos de educação estética ou estética ambiental no contexto de formação humana do Povo cabo-verdiano, pode-se consultar os nossos artigos: Carlos, Elter (2013); Carlos, Elter (2015). Ou, então, ir aos clássicos como Platão, Schiller ou Read.

(2) As fotografias utilizadas neste artigo foram tiradas pelo autor e pela investigadora Maria de Fátima Carvalho Alves nos finais de setembro de 2015.

BIBLIOGRAFIA

BARCELOS, V. - **Octávio Paz. Da Ecologia Global à Educação Ambiental na Escola.** Lisboa: Instituto Piaget, 2009.

CARLOS, E. - Da Necessidade de uma Educação Estética na Formação do Jovem Cabo-verdiano. In **Nova Águia – Revista de Cultura para o Século XXI.** Sintra: Zéfiro, nº 12, 2º semestre de 2013.

CARLOS, E. - O Contributo da Pintura de Nela Barbosa no Pensamento de uma Educação Estética Ambiental. In **Nova Águia – Revista de Cultura para o Século XXI.** Sintra: Zéfiro, nº 15, 1º semestre de 2015.

D'ANGELO, P. - Estética Ambiental. In D'ANGELO, P.; GARCHIA, G. (dir.) **Dicionário de Estética.** Lisboa: Edições 70, 2009.

FISHER, J. - Estética. In JAMIESON, D. (coord) **Manual de Estética Ambiental.** Lisboa: Insituto Piaget, 2005.

GADAMER, H. G. - **Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977

SERRES, M. - **O Contrato Natural.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

PIRES, F. - **Da Cidade da Ribeira Grande à Cidade Velha em Cabo Verde: análise histórico-foral do espaço urbano Séc. – Séc. XVIII.** Praia: UNICV, 2007.

PEREIRA, D. - **Marcos Cronológicos da Cidade Velha.** Praia: IBNL, 2009.

PROJETO CIVIDADE: ARTE, ARQUEOLOGIA, PATRIMÓNIO

Manuel Horta

Universidade do Porto, Faculdade de Belas Artes
Rua Dr. Domingos Amorim, n.º 40 2.º dt.º
4490-598, Póvoa de Varzim, Portugal
mh.manuel.horta@gmail.com

Projeto Cidade: Arte, Arqueologia, Património

Manuel Horta

Historial do artigo:

Recebido a 00 de mês de 0000

Revisto a 00 de mês de 0000

Aceite a 00 de mês de 0000

Este texto não obedece ao acordo ortográfico aprovado em 2012

RESUMO

Apresenta-se o Projeto Cidade, Projeto Artístico que se centra na Cultura Castreja e na Cidade de Terroso, na Póvoa de Varzim, projeto que integra na prática artística conhecimentos que a Arqueologia, a História e a Museologia nos revelam.

Descrevem-se neste artigo duas ações desenvolvidas no âmbito deste projeto, ambas com o mesmo objeto de estudo, a Cidade de Terroso, a sua história, o meio ambiente e o espólio arqueológico documental. As ações desenvolveram-se em contextos que se integram na educação para a arte e para o Património, ambas as ações foram desenvolvidas na Freguesia da Póvoa de Varzim.

A primeira ação foi realizada num contexto formativo regular, durante dois anos letivos, foram destinatários as turmas dos quartos anos das Escolas EB1 do Agrupamento de Escolas Cego do Maio na Póvoa de Varzim.

A segunda ação com o nome Projeto Cidade: Ação Polí, foi realizada durante um mês, envolvendo na sua realização um público generalista, a ação decorreu num espaço manipulado, a Biblioteca Diana Bar.

Para estas ações foram realizados instrumentos/objetos em diferentes contextos tecnológicos, desenho, fotografia, vídeo, meios digitais, com o objetivo de expor e desenvolver a ideia enfoque aos participantes.

Da ação realizada com as turmas do 4º ano do 1º Ciclo do Ensino Básico o produto final encontrou-se temporariamente com a matéria museológica, no terreno da Arqueologia.

No Projeto Cidade: Ação Polí, o espaço lúdico e pedagógico, difundiu também o lugar arqueológico, integrou a experimentação e a criação artística.

Palavras-chave: Artes Plásticas; Proto-História; Arqueologia; Educação; Património.

ABSTRACT

Presents the Cividade Project, Artistic Project which focuses on Castreja Culture and Cividade of Terroso in Póvoa de Varzim, a project that integrates in practice artistic knowledge that archeology knowledge that archeology, history and Museology tell us.

Are described in this article two actions developed under this project, both with the same objectstudy, Cividade of Terroso, its history, the environment and the documentary archaeological remains.

The actions developed in contexts that integrate education for art and for Heritage, both actions were developed in Póvoa de Varzim.

The first action was carried out in a regular training context for two school years, in Basic Schools of Cego do Maio Schools Group in Póvoa de Varzim.

The second action with the name Project Cividade: Action Polí, was held for a month and are being carrying out a general audience, the action took place in a manipulated space, the Library Diana Bar.

For these actions instruments / objects were made in different technological contexts, drawing, photography, video, digital media, with BJECTIVE to expose and develop the idea to focus participants.

Action performed with the divisions of the 4th year of the 1st cycle of basic education the final product met temporarily with the museum field, in the field of archeology.

In Project Cividade: Action Polí, the playful and educational space, also increased the archaeological site, integrated experimentation and artistic creation.

Key-words: Arts; Proto-History; Archaeology; Education; Heritage.

1. Projeto Cividade, Why?

As artes plásticas nos múltiplos ramos de atividade produzem objetos, antes da escrita e do conceito renascentista de artista e de arte, a prática artística é transversal a todas as culturas ao longo da história da humanidade conforme nos revelam a Arqueologia e a História.

Objetos, imagens e sons, características das culturas proto-históricas, como a Cultura Castreja que se desenvolveu no noroeste peninsular ibérico (séc. VI a.C.), posteriormente aculturada no processo de Romanização da Península Ibérica. As descrições mais antigas do modo de vida destes povos remontam a Estrabão (63 a 24 a. C.).

Dos sons da Cultura Castreja nada se sabe ou se pode ouvir, contudo o seu legado indica-nos múltiplas práticas que arqueologia encontra nas camadas que cobrem lugares de um passado remoto. As tecnologias de tecelagem, o trabalho de metais, madeira e cerâmica, a ideia de construção e a relação com o meio ambiente são constantes observáveis nos múltiplos centros de difusão da Cultura Castreja: Museus, Centros interpretativos, publicações. Focado o interesse na cultura proto-histórica, foi selecionado um território para a experiência, seguiu-se na direção da Cidade de Terroso, em Terroso na Póvoa de Varzim. Iniciou-se em 2012, o Projeto Cidade, na sua base está a ligação entre arte, arqueologia e história.

Realizou-se o processo de levantamento do local, ficar a conhecer e explorar o espólio arqueológico e documental relativo à fixação humana no local da Cidade de Terroso e à Cultura Castreja. A permanente atividade do Museu Municipal da Póvoa de Varzim na Cidade de Terroso é facilitadora de informação científica e contextos de ação que se transportaram e transportam para a experimentação e criação em artes plásticas/ visuais.

Com o objetivo de envolver a comunidade local neste projeto artístico, desenvolveu-se uma área de experimentação relacionada com o ensino das artes visuais e para as artes e valorização do património, centrado numa marca cultural do Concelho da Póvoa de Varzim. A Cidade de Terroso foi centro urbano há 2000 anos, posta a descoberto em 1906/1907 com a orientação do Arqueólogo Rocha Peixoto (1866- 1909), lugar de interesse público desde 1961, afastado geograficamente do atual centro urbano.

Estabelece-se nestas ações uma ligação entre o lugar arqueológico e a experiência artística no sentido de construir saberes que ampliam e valorizam o património cultural individual dos destinatários.

Educação para arte e para o património, ou enfoque no património para uma educação visual?

Centrado na Cidade de Terroso na sua história e no seu espólio arqueológico, o Projeto Cidade foi apresentado a instituições locais no sentido de desenvolverem ações formativas de artes plásticas em contextos e tempos diferentes.

O projeto artístico foi apresentado ao Projeto Raiz (projeto de intervenção comunitária, promovido pelo Instituto Maria da Paz Varzim e outras instituições locais ao abrigo do Programa Escolhas). Foi também apresentado à Câmara Municipal da Póvoa de Varzim (Museu Municipal e também à Biblioteca Municipal Rocha Peixoto). Foram estabelecidas as condições no terreno para enquadramento e desenvolvimento das ações formativas no âmbito das Artes plásticas/artes visuais.

Verificada a inexistência e a necessidade de uma atividade específica e centrada na educação das artes visuais/ expressão plástica no Projeto Arrisca e nas escolas EB1 do Agrupamento Cego do Maio, foi dinamizada uma atividade mensal, a Atividade de Artes Visuais, com a duração de 60 minutos destinada aos discentes dos 4.ºs anos do 1.º Ciclo, em dois anos letivos (2013-2014; 2014-2015).

Propondo-se a complementar a oferta no contexto do socio cultural no mês de Julho de 2015, foi proposto à Câmara Municipal da Póvoa de Varzim, ao Museu Municipal e à Biblioteca Municipal Rocha Peixoto, a realização da ação com o nome Projeto Cidade: Ação Polí, um workshop/ live act destinado a crianças, adolescentes e adultos, um público generalista. Esta ação foi desenvolvida em 22 dias com duração de duas horas diárias, decorreu na Biblioteca Diana Bar uma valência da Biblioteca Municipal Rocha Peixoto.

Estipularam-se os objetivos gerais das ações: desenvolver o Projeto Cidade e o processo criativo incluindo a população local; produzir trabalhos de artes plásticas resultantes da pesquisa e processos centrados na Cidade de Terroso e no património arqueológico relacionado; apresentar e divulgar a público o trabalho desenvolvido; contribuir para a valorização e sensibilização da prática artística,

relembrar a importância do trabalho de investigadores do passado que tiveram a Cidade de Terroso como objeto de estudo.

2. Processos e destinatários

Como metodologia de trabalho primeiro foram realizadas fotografias digitais, selecionadas imagens da fauna e flora e imagens das construções pétreas que fazem a Cidade de Terroso. Fotografias e vídeos que se realizaram em visitas orientadas pelo Arqueólogo municipal e responsável pelos trabalhos arqueológicos. Foram também realizadas visitas não orientadas à Cidade de Terroso.

No processo de pesquisa foram relevantes e selecionadas as imagens dos desenhos de fragmentos cerâmicos, a planta da Cidade e outros pensamentos gráficos produzidos entre 1906-1917 e realizados por Gonçalo Cruz, Desenhador e Arquiteto municipal. Os originais encontram nos arquivos do Museu Municipal da Póvoa de Varzim e também replicados e em publicações municipais relacionadas com a Cidade de Terroso.

Os desenhos selecionados e replicados são enquadrados de diferentes modos: como documento de arquivo, objeto museológico e matéria pedagógica; sendo também uma fonte de informação e objeto de estudo com diferentes perspetivas de aplicação na experimentação plástica. O espólio arqueológico que se encontra em exposição na sala de arqueologia do Museu Municipal deu origem a imagens que foram utilizadas como uma meta matéria visual e plástica.

Contextualizados na sua matriz arqueológica e histórica e patrimonial, os documentos gráficos, fotografias e reproduções foram explorados no sentido de promover uma educação visual e uma experimentação plástica aos destinatários, formandos.

Analisados visualmente e desconstruídos, recortados, reorganizados. Destas ações resultam novas camadas de possibilidades plásticas e estéticas que exploram os conceitos de linha, mancha, forma/fundo, padrão em suportes bidimensionais e tridimensionais.

Prepararam-se em meios áudio visuais e digitais diferentes instrumentos destinados a contextos operativos da formação e da experimentação, facilitadores na exposição e demonstração e criadores de matéria visual os instrumentos apresentam duas fases da abordagem realizada ação com as Escolas do primeiro ciclo. No primeiro ano da intervenção realizou-se um trabalho centrado o levantamento do espaço, o meio onde se fixou a população, características ambientais e geográficas, fauna e flora, condições implicadas na construção do conceito de lugar. No segundo ano letivo foi base de trabalho, a produção humana e o espólio arqueológico e o registo documental relativo à Cidade de Terroso, fragmentos cerâmicos com decorações geométricas incisas.

Nesta ação com as escolas a equipa de trabalho constituída por dois elementos, um Artista Plástico-Escultor e um Dinamizador Comunitário do Projeto Arrisca, em dinâmica de sala de aula apresentou, desenvolveu e concluiu a atividade proposta propondo regularmente aos participantes o trabalho individual. O trabalho coletivo foi proposto em duas situações distintas que serão referidas no seguimento deste artigo (pirogravura e pintura stencil/máscara). No ano letivo 2013/2014 a Oficina de Artes Visuais (do projeto Arrisca – E5G) decorreu com uma regularidade mensal e com a participação de 121 alunos/as das seis turmas do 4.º ano das cinco Escolas Básicas do 1º Ciclo: EB1 da Lapa, EB1 do Século, EB1 de Nova Sintra, EB1 da Giesteira e EB1 da Pedreira, (em Argivai), escolas que integram o Agrupamento de Escolas Cego do Maio, na Póvoa de Varzim. No ano letivo 2014/2015, no mesmo agrupamento de escolas a atividade teve 133 participantes.

Na dinâmica de lançamento da atividade de Artes Visuais e o Projeto Cidade, no desenvolvimento e na conclusão o desenho e a imagem digital foram recursos constantes na exemplificação de modelos visuais e demonstrativos aplicados e construídos nas tecnologias digitais, para uma difusão projetável e portátil, a projeção pode ser mais uma camada visual temporária no plano de projeção.

Centra-se agora a atenção em Projeto Cidade: Ação Polí, que ocorreu durante o mês Julho de 2015, na Biblioteca Diana Bar, uma infraestrutura municipal já existente e que pelas suas características facilitadora no desenvolvimento da atividade proposta. A manipulação do local da ação ocorreu diariamente, obrigou a uma alteração sistemática no quotidiano do local. Um fazer minimal e programado e de existência limitada, duas horas diárias. Foi proposto um espaço para experimentação e criação artística centrada na Cidade de Terroso, aberto a um público generalista. As atividades foram desenvolvidas em dinâmica de pequenos grupos, foi limitado a sete o número de participantes em simultâneo tendo em atenção a faixa etária e a necessidade de acompanhamento e apoio constante de um adulto na execução dos trabalhos. O desenvolvimento desta ação envolveu um Artista Plástico-Escultor. Neste processo foram dispensados os instrumentos áudio visuais de lançamento da atividade e desenvolvimento de conteúdos da ação. Primeiro optou-se por se construir *in situ* módulos para a organização de um objeto tridimensional móvel, um suporte e também uma demarcação espacial e visual da ocorrência da ação, objetiva-se nesta construção o enquadramento temático do participante e do observador e também expositivo dos processos e sínteses criativas produzidas como modelo a seguir ou a explorar pelos participantes.

Neste processo formativo privilegiaram-se métodos demonstrativos e expositivos, o trabalho de cada sessão executava-se segundo uma proposta inicial que os participantes desenvolviam com orientação do dinamizador. As propostas de trabalho, não sendo repetidas deram resultado a diferentes sínteses nas sessões realizadas. Os participantes levavam os trabalhos por si realizados, no final da participação na atividade. As faixas etárias envolvidas foram dos 5 aos 70 anos (menores de 12 anos eram acompanhados de um adulto). As presenças na atividade foram registadas diariamente, sendo o total registado de 126 participantes. No final do trabalho o participante faz a avaliação oral da atividade.

A presença constante de elementos visuais relacionados com a Cidade de Terroso permitiu direcionar os participantes para um território científico e património (local ainda ser descoberto por alguns dos participantes) que sugere ao participante a construção de ligações visuais entre arte, arqueologia/ história local e meio ambiente.

3. Depois da arqueologia surgem outros modos de fazer

Tendo como base de trabalho imagens de objetos e de documentos relacionados com a Cidade de Terroso, imagens projetadas e em suporte papel, é pelo desenho que se iniciam os trabalhos. Desenho é uma disciplina que encontramos associada à arqueologia, o desenho arqueológico do espólio arqueológico, das estratigrafias, dos cortes, dos perfis, dos lajeados, dos muros, das muralhas, das simetrias.

Aos participantes foram apresentadas propostas de trabalho que se desenvolveram explorando diferentes técnicas como a colagem, dobragem, modelação, recorte, pirogravura, gravura, pintura em diversos suportes como: papel, madeira, K-line, plasticina, pasta de modelar, barro, fita-cola, polipropileno, plástico P.E.T, fio de cobre, lápis, marcadores permanentes, silicone termo fusível. Materiais que pelas suas características, num contexto arqueológico identificam a época (a atualidade) a que pertencem, podendo ser consideradas contaminantes no território preservado. Da

relação entre observação de imagens, desenho e experimentação plástica resultaram objetos finais distintos do fazer castrejo mas que se situam na sua esfera de influência.

4. Produção atual de um futuro espólio arqueológico

O Projeto Cidade nas duas ações de caráter formativo propôs atividades de Artes Plásticas, com uma temática focada na Cidade de Terroso, património cultural no Concelho da Póvoa de Varzim. Nas sessões realizadas foram explorados diferentes elementos da linguagem plástica e visual: ponto, linha, mancha, simetria, forma, padrão, movimento, cor, espaço bidimensional e tridimensional. Elementos trabalhados em diferentes meios tecnológicos.

Da ação realizada em sinergia com o Projeto Arrisca e o Agrupamento de Escolas Cego do Maio, com as turmas do 4.º ano do ensino básico, resultaram sínteses processuais que se organizaram e deram origem a duas intervenções temporárias na sala de arqueologia do Museu Municipal da Póvoa de Varzim, uma em 2014 e a outra em 2015.

Situações que colocaram o observador perante um conteúdo expositivo em que um dá origem a outro, um confronto de processos e de tempos que se somam pelo saber transmitido e experienciado.

Do Projeto Cidade: Ação Polí, na Biblioteca Diana Bar, resultaram diferentes modelos dos processos realizados e propostos aos participantes, matéria que se organizou e se foi fixando, com fita-cola, no objeto construído *in situ*, criou-se um registo diário do desenvolvimento da ação. No final de cada sessão desta atividade, o participante transportou consigo a síntese do processo realizado, portanto leva consigo um saber derivado do complemento entre arte arqueologia e ecologia. Facto que veio contribuir com novos participantes em sessões seguintes.

No âmbito da prática artística O Projeto Cidade promoveu as ações que possibilitaram experimentar e conciliar práticas da educação formal e informal, com recurso a métodos expositivos demonstrativos na experimentação em artes visuais/artes plásticas e informação histórica centrada na Cultura Castreja, na cerâmica feita em roda lenta (praticada antes da chegada dos romanos), na fauna, e flora que integram o património local da Póvoa de Varzim. A Cidade de Terroso, uma antiga urbanização de base proto-histórica foi apresentada à maioria dos participantes e redescoberta por outros. A representação gráfica da Cidade de Terroso, em planta, uma vista do local que foi explorada repetida, padronizada, manuseada, manipulada em novas possibilidades que exploram e se relacionam com os espaços bidimensionais e tridimensionais. Os trabalhos produzidos e as intervenções realizadas marcam um território de experimentação artística vinculado à educação para o património, um fazer que se distancia do contexto da recriação histórica.

Nos processos de avaliação oral e escrita realizados no decorrer das ações, verificou-se que os participantes valorizaram o saber arqueológico/histórico aplicado nas práticas educativas e artísticas realizadas. Igualmente positivo foi a reutilização de materiais polímeros provenientes do resíduo do consumo do quotidiano, matérias selecionados e solicitados aos serviços especializados em resíduos urbanos. Atitude que se vincula à preocupação em manter o equilíbrio ambiental/ecológico na Cidade de Terroso.

Neste contexto de ação, lembrou-se o trabalho realizado pela equipa de Rocha Peixoto em 1906-1907. Valorizou-se também o trabalho realizado pelos arqueólogos e historiadores que lhe seguiram.



As duas intervenções na sala de arqueologia do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim possibilitaram uma ampliação/adição ao caráter interventivo da instituição museológica.

O trabalho desenvolvido, nas Escolas EB1 do Agrupamento Cego do Maio, possibilitaram aos professores primários titulares das turmas participantes, terem contacto com processos formativos e criativos em artes plásticas, desenvolvidos no âmbito do Projeto Cidade.

No decorrer do Projeto Cidade: Ação Poli, foi comentado por participantes (regulares) que tinham ido visitar a Cidade de Terroso, motivados pela atividade artística que estavam a frequentar, estes destinatários participaram em diferentes sessões da atividade.

As duas ações realizadas no âmbito do Projeto Cidade apresentaram um ponto de vista possível e alternativo ao proposto pelas visitas guiadas e da recriação histórica assim como de outros contextos socioeducativos locais. A Cidade de Terroso com origem na cultura da Proto-História do noroeste peninsular desde o séc. IX a. C até ao terceiro século d. C., é na atualidade um lugar arqueológico preservado e ainda lugar de estudo a cargo da equipa do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim. Como património cultural a Cidade de Terroso é lugar que se expande além do sentido visual do postal e da lente do olho digital/analógico, o lugar foi observado do ponto de vista das artes plásticas/artes visuais, situação que nos revela a contemplação do lugar e o que o lugar nos permite contemplar nas camadas da história para criar na atualidade.

Como instrumento de trabalho e objeto de consulta foi pertinente, para o trabalho realizado, o livro *Subtus Montis* Terroso Património Arqueológico da Póvoa de Varzim, do Arqueólogo José M. Flores e da Historiadora Deolinda Carneiro.

Facilitadores destas ações foram também o apoio do dinamizador Cultural do Projeto Arrisca e os funcionários/as da Biblioteca Municipal Rocha Peixoto e da Biblioteca Diana Bar e do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim.



O que é o Projeto Cidade?

O Projeto Cidade é um projeto artístico que tem como foco de interesse a Cidade de Terroso, no Concelho da Póvoa de Varzim, com início em 2012, com desenvolvimento em diferentes ações que se integram no processo criativo.

Figura1. Imagem de processo. Apresenta o Projeto Cidade. **Fonte:** MH. Póvoa de Varzim. 2012.



Figura 2. Cidade de Terroso – Imagem de estudo do lugar arqueológico. **Fonte:** MH. Terroso. 2013.



Figura 3. Cividade de Terroso – Imagem de estudo do lugar, árvores da Cividade. **Fonte:** MH. Terroso. 2013.



Figura 4. Cividade de Terroso – Imagem de estudo do lugar, flora. **Fonte:** MH. Terroso. 2013.

Projeto Cidade: 3.ª Intervenção na Sala de Arqueologia



Com o apoio de:



Dinamizado por:



PROMOVIDO POR:



FINANCIADO POR:



COFINANCIADO POR:



Figura 5. Imagem do cartaz produzido para divulgar o Projeto Cidade: 2.ª Intervenção na Sala de Arqueologia do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim. Fonte: MH. 2014.



Figura 6. Flores desenhadas e pirogravadas e policromadas sobre madeira – Imagem captada no contexto da 2.ª Intervenção na Sala de Arqueologia do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim. **Fonte:** MH. 2014.



Figura 7. Árvores da Cidade de Terroso, em plasticina modelada sobre madeira. Cada turma participante modelou um conjunto. Para cada conjunto de árvores foi produzida uma caixa de madeira. Imagem captada no contexto da 2.ª Intervenção na Sala de Arqueologia do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim. **Fonte:** MH. 2014.

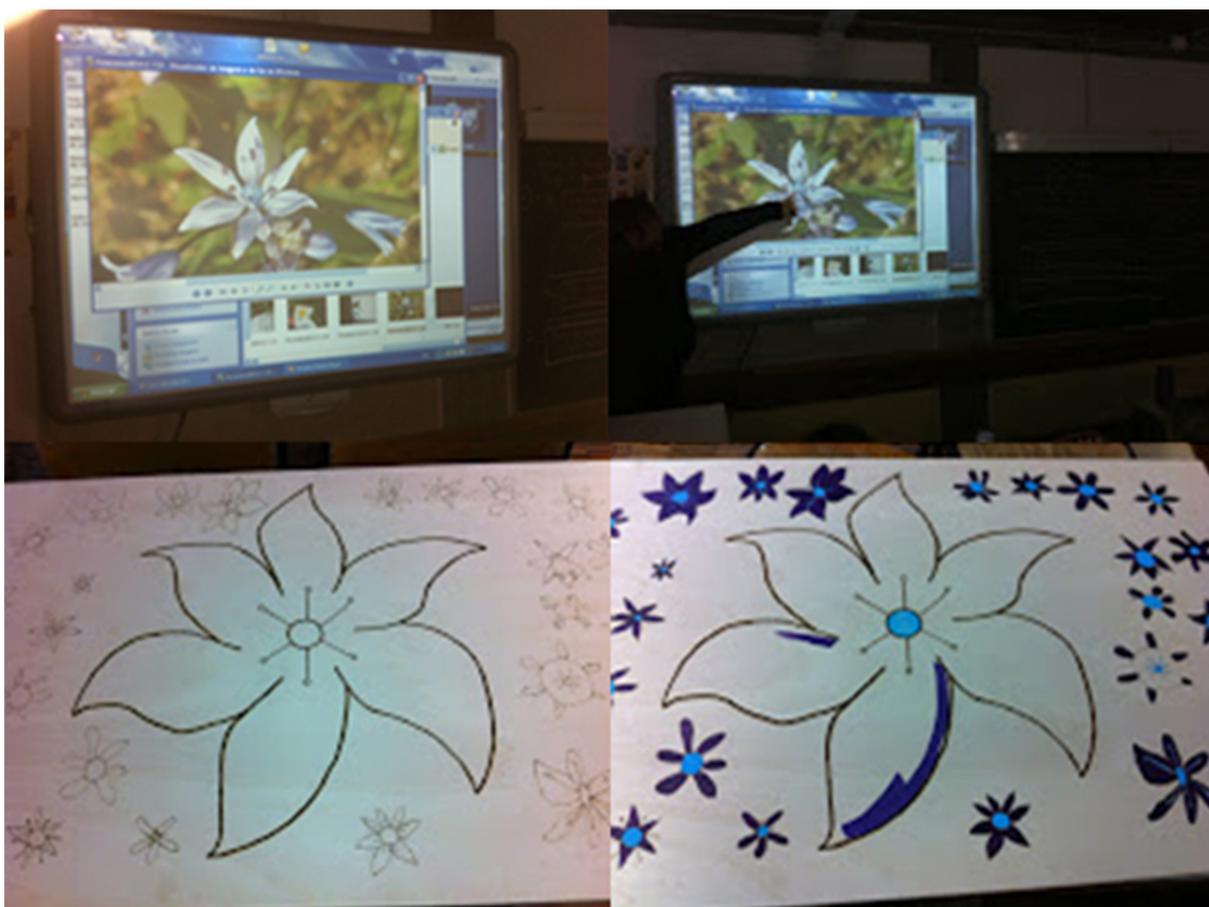


Figura 8. Dinamização de uma atividade de Artes Visuais/ Artes plásticas. Projeção de imagem de flora existente na Cidade de Terroso e imagens do processo de flora desenhada, pirogravada e policromada sobre madeira. **Fonte:** Imagem captada no contexto formativo realizada por João Rodrigues, Professor titular da turma 4.º D. EB1 Giesteira 2013-2014. Póvoa de Varzim.

Projeto Cidade

2.^a intervenção
na Sala de Arqueologia

E outros projetos

desenvolvidos com o

Agrupamento Vertical de Escolas Cego do Maio

Oficina de Artes Visuais

Oficina de Expressões

Animação de Recreios

Percursos Pessoais

31 de Maio

a 15 de Junho

2014



arriscaesg.wix.com/arrisca.e5g

Projeto Arrisca

Museu Municipal

de Etnografia e História

da Póvoa de Varzim



Figura 9. Imagem do cartaz produzido para divulgação do Projeto Cidade: 2.^a Intervenção na Sala de Arqueologia do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim. Fonte: MH. 2015.



Figura 10. Imagem captada no contexto da 3.ª Intervenção na Sala de Arqueologia do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim. Fonte: MH. 2015.



Figura 11. Imagem captada no contexto da 3.ª Intervenção na Sala de Arqueologia do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim. Fonte: MH. 2015.



Figura 12. Imagem captada no contexto da 3.ª Intervenção na Sala de Arqueologia do Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim. Fonte: MH. 2015.

Projeto Cidade: **Ação Polí**

espaço para experimentar e criar em artes plásticas

de Manuel Horta

1 a 31 de julho '15

De segunda a sexta, das 14h30 às 16h30

Biblioteca Diana-Bar



Póvoa de Varzim

CÂMARA MUNICIPAL

Figura 13. Imagem do cartaz de divulgação de Projeto Cidade: Ação Polí. Fonte: MH. Póvoa de Varzim. 2015.



Figura 14. Cidade: Ação Polí. Atividade em desenvolvimento. Espaço manipulado. Materiais e objeto móvel construído *in situ* com imagens da Cidade de Terroso, do espólio arqueológico e mapa de acesso à Cidade. **Fonte:** Imagem realizada por funcionário/a Biblioteca Diana Bar. Póvoa de Varzim. 2015. Bibliografia:



Figura 15. Projeto Cidade: Ação Polí. Atividade e desenvolvimento. Espaço manipulado. Participantes, dinamizador da atividade e objeto móvel construído in situ com propostas de trabalho realizadas nas sessões já decorridas. **Fonte:** Imagem realizada por funcionário/a Biblioteca Diana Bar. Póvoa de Varzim. 2015.



Figura 16. Projeto Cidade: Ação Polí. Imagem de processo. Desenho sobre acetato com base na fauna, flora e planta da Cidade de Terroso. **Fonte:** Imagem realizada por funcionário/a Biblioteca Diana Bar. Póvoa de Varzim. 2015.



Figura 17. Projeto Cidade: Ação Polí. Imagem de processo. Gravura em barro com base na decoração incisa de um fragmento de cerâmica castreja existente no Museu municipal. **Fonte:** Imagem realizada por funcionário/a Biblioteca Diana Bar. Póvoa de Varzim. 2015.



Figura 18. Projeto Cidade: Ação Polí. Imagem de processo. Desenho sobre acetato com base na fauna, flora e planta da Cividade de Terroso. **Fonte:** Imagem realizada por funcionário/a Biblioteca Diana Bar. Póvoa de Varzim. 2015.



Figura 19. Projeto Cidade: Ação Polí. Imagem de processo. Desenho sobre manga plástica, tendo como base a um fragmento da planta da Cidade de Terroso. **Fonte:** Imagem realizada por funcionário/a Biblioteca Diana Bar. Póvoa de Varzim. 2015.



Figura 20. Projeto Cidade: Ação Polí. Objeto móvel construído in situ com propostas de trabalho realizadas nas sessões já decorridas. **Fonte:** MH. Póvoa de Varzim. 2015.



Figura 21. Detalhe do objeto móvel construído in situ com proposta de trabalho realizada. Fonte: MH. Biblioteca Diana Bar. Póvoa de Varzim, 2015.



Figura 22. Detalhe de objeto móvel construído in situ com propostas de trabalho realizadas nas sessões já decorridas. Fonte: MH. Biblioteca Diana Bar. Póvoa de Varzim. 2015.

BIBLIOGRAFIA

GOMES, José Manuel Flores; CARNEIRO, Deolinda - **Subtus Montis Terroso: património arqueológico no concelho da Póvoa de Varzim**. Póvoa de Varzim: Câmara Municipal da Póvoa de Varzim: Museu Municipal, Gabinete de Arqueologia, [il. de Carlos Costa e Pedro Silva], 2005. ISBN 972-914642--X.

GONÇALVES, Flávio Armando da Costa [et al.] - **Boletim Cultural da Póvoa de Varzim**. Póvoa de Varzim: Câmara Municipal da Póvoa de Varzim, Vol. III, n.o 2, 1964, p. 307-322.

SILVA, Armando Coelho Ferreira da - Campanha de trabalhos arqueológicos na Cividade de Terroso, (Póvoa de Varzim) - 1980: relatório preliminar. IN **Boletim Cultural da Póvoa de Varzim**. Póvoa de Varzim: Câmara Municipal da Póvoa de Varzim, Vol. XX, nº 2, 1981, p. 303-315, [6] grav.

PINTO, Rui Correia de Serpa - **A cidade de Terroso e os castros do Norte de Portugal. 1907-1933**. Famalicão: Edição do Autor, 1932.

Massironi, Manfredo - **Ver Pelo Desenho aspetctos técnicos, cognitivos, comunicativos**. Lisboa: Edições 70. ISBN 978-072-44-161-3, 2010.

PAIXÃO, Pedro A. H. - **Desenho a Transparência dos Signos**. Lisboa;: Assirio & Alvim. ISBN 978-972-37-1297-1, 2008.

TRAQUINO, Marta - **A Construção do Lugar pela Arte Contemporânea**. Lisboa: Editora Húmus. ISBN 978-989-813932-0, 2010.

RANCIÈRE, Jacques – **O destino das Imagens**. 1.ª ed., Lisboa: Orfeu Negro, Trad. José Miranda Justo. ISBN 978-989-832706-2, 2010.

Manuel Horta

20 Novembro 2015



RESSIGNIFICAÇÃO DE UM RITUAL SECULAR: A PROCISSÃO DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE EM DIÁLOGO COM O PATRIMÓNIO IMATERIAL

Judite Lourenço Reis

Câmara Municipal de Lisboa
Departamento de Património Cultural
Gabinete de Estudos Olisiponenses
Estrada de Benfica, n.º 368 (Palácio Beau Séjour) 1500-100 Lisboa
judite.reis@cm-lisboa.pt

Ressignificação de um ritual secular: a Procissão de Nossa Senhora da Saúde em diálogo com o património imaterial

Judite Lourenço Reis

Historial do artigo:

Recebido a 30 de outubro de 2015

Revisto a 04 de novembro de 2015

Aceite a 16 de novembro de 2015

Este texto não obedece ao acordo ortográfico aprovado em 2012

RESUMO

O Objectivo do artigo é simultaneamente abordar a perspectiva (in)explorada pelas autarquias locais face às (novas) demandas que a conceptualização do Património Imaterial sugere e problematizar, a partir do trabalho empírico desenvolvido em torno da procissão de Nossa Senhora da Saúde, o novo campo de potencialidades trazido pelas UNESCO. Ao comunicar com este "Património Vivo" Quinhentista, que tem como guardião a Irmandade de Nossa Senhora da Saúde de São Sebastião, acredita-se no caminho da resoluta instrumentalização da multidisciplinariedade e no revigorar, absoluto, do ensinamento de Teixeira Fernandes - "Toda a investigação deve atingir através do significante a própria realidade significada" (1972: 45).

Palavras-chave: Procissão de Nossa Senhora da Saúde; Património Cultural Imaterial; Lisboa; Mouraria; UNESCO.

ABSTRACT

This article discusses the (un)explored perspective that local authorities adopt towards the guidelines proposed by the (new) concept of Intangible Heritage, and explores the potential brought by UNESCO normative instruments. Our support is the empirical work developed about the procession in Honor of Nossa Senhora da Saúde. The contact with this sixteenth century "living heritage", whose guardian is the Brotherhood of Nossa Senhora da Saúde e de São Sebastião, makes us believe in the approach of the strong multidisciplinary instrumentalization and, at the same time, we see the absolute invigorate of Teixeira Fernandes' doctrine (1972: 45), which says that any research should be meaningful, in particular for those who are part of it.

Key-words: Procissão de Nossa Senhora da Saúde; Intangible Cultural Heritage; Lisbon; Mouraria neighborhood; UNESCO.

Nota Prévia

Enquadrado no espírito de missão do Departamento de Património Cultural da Câmara Municipal de Lisboa e do seu Gabinete de Estudos Orlisiponenses relativamente à preocupação para a necessidade de estudo e salvaguarda do património cultural imaterial da cidade, pretende o presente artigo chamar justamente a atenção para uma das suas múltiplas expressões. Esperando-se, assim, que este ensaio seja capaz de traduzir o contributo que se quer dar neste domínio, e que o eco dessa reflexão sirva de incentivo à afirmação desta incontornável área de estudos, onde se julga dever emprestar-se ainda um considerável esforço. Pois só assim se estará em condições de contribuir resolutamente para a eficácia de ações com vista à sua categorização, tal como nos convida a refletir enquanto comunidade a declaração produzida pela UNESCO em 2003, que nos interpela acerca do caráter mobilizador e dimensão simbólica associados à intangibilidade do património. Neste sentido, quis mapear-se um património intangível e trazer a cena a amplitude que está por trás da procissão de Nossa Senhora da Saúde (que vai muito além do dia em que ocorre a procissão) hoje. E isso passou (como não poderia deixar de ser) por um processo feito de negociações, alianças e desafios múltiplos, papel que o investigador só foi capaz de desempenhar em pleno graças à colaboração e apoio incondicional da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião – a detentora deste património vivo. Pois, convém lembrar que “em matéria de religião só uma grande intimidade permitirá obter algumas informações” (MAUSS, 1993: 205). Estamos, portanto, firmes na certeza de ter estado à altura daquilo que Teixeira Fernandes havia ensinado “toda a investigação deve atingir através do signifiante a própria realidade significada” (1972: 45). Afinal, este é porventura o objetivo último de todo o processo de investigação, a identificação entre a realidade e os protagonistas que lhe dão corpo. Ora guiados por essa pluriperspectividade fomos capazes de ver e de compreender. Portanto é, agora, tempo de o devolver à comunidade e à cidade.

1. Introdução

São sobejamente conhecidas perspetivas que colocam o enunciado da religião num plano patológico, nomeadamente as apresentadas por Marx, que a assume como o ópio do povo, e por Freud, para quem a religião consistia numa neurose obsessiva universal. Claramente que esta corrente não nos servirá, contrariamente será uma interpretação diversa de religião que nos convém. Ao lado de Max Weber e de Ernest Troeltsch, na tradição do historicismo alemão, para quem a religião aparece como um sistema cultural, em harmonia com a base epistemológica que se encontra subjacente à teoria de que ação social e cultura intercomunicam. A relação Religião / Economia, que ambos identificaram, tanto pode ser vista sob o ângulo disciplinar da Sociologia como da Filosofia/Teologia; daí, a ideia de querermos resgatar este laço comunicacional entre a Religião e a Economia. É sabido que a sociedade, de acordo com o(s) seu(s) contexto(s), cria a religião, e o nascimento do ritual secular a que vamos aludir – a procissão de Nossa Senhora da Saúde – robustece, precisamente, essa ideia. Mas, não é menos verdade que a religião também tende a modelar a sociedade. Não será, então, novidade a ideia de colocarmos em diálogo a religiosidade popular com a economia, através da conceptualização do património cultural imaterial, apelando, então, para a ressignificação (e sobretudo a ampliação) deste património (vivo) quinhentista.

Com efeito, esta relação pode ser identificada logo na génese do próprio ritual, visto que assenta na “economia do dom”. Afinal, a procissão de Nossa Senhora da Saúde fez-se em acção de graças pela

saúde da população da cidade de Lisboa, que se tinha visto ameaçada pela “peste grande” em 1569. Atualmente, este ritual religioso-militar o que faz é justamente o perpetuar desse diálogo entre o homem e o divino. A Lisboa do século XXI, nomeadamente a Mouraria, continua a lembrar a agraciação de que foi alvo na segunda metade da centúria de Quinhentos, e a cada ano coloca-nos em contacto, pelo interface da memória, com a primeira procissão – que teve lugar a 20 de Abril (quinta-feira) de 1570.

A partir deste ângulo, ou seja, do estudo empírico do ritual em apreço vamos caminhando no fio do tempo, assistindo, simultaneamente, à metamorfose do ritual, da sociedade e da própria urbe, numa relação que por norma tende a ser indestrinçável. A Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de São Sebastião, guardiã deste património intangível e paralelamente, sobretudo em tempos mais recuados, de um património financeiro, faz eco de uma tradição assente nas sociabilidades confraternais. Por outro lado, a somar à faceta de assistência social (no léxico de hoje), a redistribuição de recursos no sentido de se protegerem os mais carenciados, onde se destaca, por exemplo, a atribuição de uma verba para subsídio de funeral. De salientar ainda a distribuição de um bodo aos pobres pela solenidade da procissão.

Cientes da dificuldade que a própria longevidade do ritual religioso, enquanto herança cultural imaterial da cidade de Lisboa, representa, ainda assim não deixámos de nos desafiar a ir ao encontro de Luhmann (1991: 36), nomeadamente quando este afirmava que “a religião é a tentativa de determinar o indeterminável”. E se nos for permitido, enfatizaremos, então, a palavra «tentativa», pois estamos em crer que é a que melhor define e resume este empreendimento.

2. A Pluridimensionalidade das Irmandades

2.1. Uma espécie de «seguradoras espirituais»

Pedimos de empréstimo as palavras de Ana Cristina Araújo (1997: 335): “os «seguros espirituais» cobrem o futuro incerto da alma, acautelam a misericórdia futura e, por isso, sempre que a disponibilidade económica existe, multiplicam-se as «apólices» nas irmandades, isto é, adquirem-se novas cartas patentes.” Muitas vezes numa lógica até cumulativa, de reforço providencial. A autora aponta que “todos os grupos sociais cruzam, com relativa facilidade, mais do que uma irmandade. As camadas populares raramente ultrapassam o limite da dupla filiação” e prossegue, com um exemplo que respeita a um “mercador da freguesia de S. Nicolau, que em 1701 é membro e benfeitor de nove reputadas irmandades (1) e mecenas de outras tantas capelas e altares.” (1997: 335, 337). Para reforçar esta ideia veio ao nosso encontro um documento (presente na Irmandade) que apresenta o falecimento (a 27 de maio de 1862, com 48 anos de idade) de Manuel dos Santos Loureiro. A alegação da família, em linhas gerais, é uma espécie de pedido de atenuante pelo fato de Manuel ter morrido sem a extrema-unção. Apelando, então, ao laço de Irmão (e juntando a carta patente que este tinha assinado a 14 de maio de 1861) de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião. Afinal não nos podemos esquecer, tal como Phillipe Ariès ou Norbert Elias bem lembraram, que noutros tempos a morte era um assunto de âmbito público e o seu campo de ação dizia respeito à comunidade. Através das suas reflexões, percebemos com melhor nitidez que a partir do século XX a morte tem vindo a ser «privatizada» (ELIAS, 2001: 25), pois tem “deixado de ser admitida como um fenómeno natural necessário, e passou a ser encarada como um fracasso.” (ARIÈS, 1988: 340).

2.2. Uma espécie de incrementadoras do protagonismo social

A pertença à(s) Irmandade(s) revela também uma espécie de incremento de *status quo* (2), conforme têm tido oportunidade de mostrar os vários autores que estudam este assunto. Pela clareza da afirmação elegeu-se as palavras de Pedro Penteadó (1995: 30): “o envolvimento de grupos sociais menos privilegiados nas confrarias pode ser entendido como uma forma destes conseguirem aumentar os seus níveis de protagonismo social”. Ainda assim, e de forma a olharmos mais de perto para esta realidade revelam-se, abaixo, três documentos pertencentes ao acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de São Sebastião. Uma carta datada de 25 de Abril de 1950 (logo a seguir à realização da procissão, que nesse ano teve lugar no dia 23) endossada por um Irmão; uma ata e um termo lavrados, sensivelmente, a uma semana da procissão e correspondentes aos anos de 1857 e 1747, respetivamente. Graças a estes documentos podemos, agora, fazer uma leitura plural sobre a temática do protagonismo social, a partir de dois pontos de vista – o de um Irmão e o da Irmandade. O primeiro documento (do séc. XX) é muito claro no que tange à insatisfação de um Irmão, que apresenta precisamente o argumento de que a insígnia (3) que transporta não corresponde ao lugar que considera ocupar na hierarquia social.

Quer excluir-se da Irmandade o Irmão com o número de matrícula nº 1271, visto que alega que há largo tempo que é Irmão e só uma vez tomou parte na Procissão levando uma insígnia “conseguida pelos bons ofícios do meu Exmo. Amigo Sr. Emídio Sena, também Irmão.

Nos restantes anos, [...] nada tenho conseguido, pois sempre que me dirijo ao Exmº Sr. Pinto de Araújo nada obtenho, a não ser a oferta duma tocha que sempre tenho recusado.

[...] Não sei a que atribuir a má vontade de Sua Exª, pois enquanto para mim só existe a eterna tocha, para outros (alguns de categoria social inferior à minha) são dadas insígnias que me são sempre negadas.

Assim, na impossibilidade de me incorporar na procissão, tenho-me limitado a assistir ao desfile da mesma, e tenho verificado serem quase sempre os mesmos Irmãos, os portadores de insígnias, e que me dá a entender que os irmãos não usufruem todos dos mesmos direitos, constituindo-se por assim dizer um monopólio.

Pelo exposto, e não estando disposto a ser tratado em grau de inferioridade (já pela categoria social que ocupo, já pelo meu porte correcto e também pelos parentes a que estou ligado, alguns disfrutando altos cargos da vida militar e civil do país), solicito o obséquio de me eliminarem, evitando mais dissabores. Assina, Alberto [...].”

Carta de 25 de abril de 1950

Já os dois documentos que se seguem inauguram o outro ponto de vista, a que corresponde a dinâmica organizacional (expressa em documentação administrativa) da própria Irmandade no que à repartição de insígnias para a procissão diz respeito, e aqui o que se julga de salientar é uma certa mudança no *modus operandi* da Mesa, do século XVIII para o seguinte. Pois se o documento do século XIX revela a distribuição das 7 varas (de acordo com a hierarquia dos lugares da Mesa), sendo que quanto mais alto for o cargo ocupado tanto maior a proximidade junto do andor de Nossa Senhora da Saúde. O documento da primeira metade de Setecentos acrescenta o fato dessa repartição se fazer com recurso a votação, e paralelamente estabelece um vínculo, ainda que subsidiário, com a Mesa que tivesse servido no ano anterior.

O Sr. Procurador pedindo a palavra para se determinar o nº de varas, quem as levava, e os logares que devião ter na Procissão taes autoridades, decidio-se que fossem distribuidas 7 varas, 1 ao sr. 1º vice-Provedor, 1 ao sr. 2º vice-Provedor [...] e que deviam tomar na Procissão os logares os srºs. 1º vice-Provedor, 2º vice-Provedor [...], adiante de Nossa Senhora, o Irmão secretário adiante de S. Sebastião, o Irmão tesoureiro adiante do Pendão, o Irmão Procurador não tem lugar distinto na Procissão por ficar incumbido de fazer com que [...] a Procissão fosse na devida ordem. Excerto da ata de 17 de abril de 1857.

Aos dezasseis dias do mês de abril de mil setecentos e quarenta e sete na casa do despacho de N. Sra. da Saúde estando presentes os Ex. conde de Povolide como escrivão atual da mesa que deste presente ano [seráz?] e mais irmãos da dita mesa se repartirão os lugares por determinação dela a mais [votos?] não só para este ano para os mais que se seguirem sem encontrar em cousa alguma o que determina o compromisso da mesma irmandade ordenando-se que as insígnias do pendão, alenternas [lanternas] e varais e misericórdias dos andores de N. Sra. e S. Sebastião as levassem os irmãos da mesa passada e que quando faltassem alguns haveria a providencia de recorrer aos que tivessem servido na mesa do ano antecedente e que os da mesa actual acompanharião o andor da Senhora com tochas [...].

Excerto do termo 32 de 16 de abril de 1747

Os Estatutos vigentes à data (atualizados em 2008) também aludem a isso, nomeadamente ao referirem que só na procissão de Nossa Senhora da Saúde é que os membros da Mesa Administrativa poderão usar a vara de mando, estando o seu uso interdito noutras circunstâncias, exceção para o Provedor que a deve empunhar em todos os atos oficiais de culto.

E se fica evidente que a pertença às Irmandades/Confrarias era motivo, também, de prestígio social, também nos parece verosímil que, a somar à presença dos mais altos cargos na esfera militar, um maior número de destacadas figuras da nobreza e da burguesia enriquecessem simbolicamente a Irmandade. Ao tomarmos contacto com o Livro (4) de Assentamento de Irmãos (5)(do qual apresentamos a ante capa e as letras “M” e “V” do respetivo índice) julgamos poder afirmar que esta Irmandade estaria, à data, muito bem posicionada a esse nível.



Figura 1. Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Temos também conhecimento que esta Irmandade, pelo menos desde o século XVII (pois por mercê de D. Pedro II (6) através do alvará de 15 de Novembro de 1692 foi concedido a esta Irmandade “a esmola de duas arrobas de cera [...] por ter gasto de cera com sua Procissão [...]”), estabelecia “contacto” com o rei. Recentemente, Reis (2015) terá tido oportunidade de se pronunciar sobre a atenção que esta Irmandade mariana (7) recebeu, também, por parte do monarca D. João V (a que voltaremos mais adiante, quando se tratar da indumentária dos Irmãos) e de D. Luís I (8) e a rainha (9) sua esposa. Quanto às armas reais portuguesas bordadas a fio de ouro (e que na altura estava em fase final de restauro) também se diz (*vox populi*) que foi oferta do rei. O que, se por um lado é verosímil dado que temos registo (10) do monarca ter oferecido um “riquíssimo pendão” – que estaríamos em crer ser este que a lente de Alberto Carlos Lima terá captado numa procissão da Senhora da Saúde (no permeio entre o ano de 1900 a 1910) – por outro, parecer ficar inviabilizado quando se acrescenta o seguinte descritivo [ao pendão] “com a imagem de Nossa Senhora da Saúde bordada”.



Figura 2. Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião. **Fonte:** Fotografia da autora, 2013



Figura 3. Procissão de Nossa Senhora da Saúde [Rua da Mouraria]. **Fonte:** Arquivo Municipal de Lisboa | PT/AMLSB/LIM/001689 (19?)

Sob o mesmo argumento, mas agora sob a perspectiva dos estatutos de 1855, estes, dado o extravio dos primogénitos são os primeiros a que é possível aceder, também evidenciam essa ideia. Nomeadamente no Capítulo IV, artigo 13.º, onde se lê que “a Mesa será composta de Provedor, que é sempre sua Majestade El-Rei, perpétuo protetor da Irmandade; o 1º Vice-Provedor será pessoa distinta”. Ao mesmo tempo que se redefine o cariz militar da agremiação, pois o “2º Vice-Provedor, será o Comandante Geral de Artilharia [...]”.



Figura 4. Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

José Manuel Tedim (2000: 217) no ensaio atinente à procissão do Corpo de Deus evidencia o peso que este tipo de festas religiosas ocupa no quotidiano, acrescentando que terá sido, então com entusiasmo que Portugal da alta Idade Média tenha aderido à política tridentina – onde a procissão, “enquanto espectáculo teatral de propaganda”, estava ao serviço da moralização da vida cristã.

Sobejamente ilustrado por quem trabalha esta temática é a importância que as festividades constituíam para a família real, dado que nessas ocasiões podiam abeirar-se dos súbditos, física e simbolicamente, tornando, assim, mais evidente a sua condição “de carne e osso” (que o soneto (11) abaixo, datado como sendo de 1876 (12), evidencia no verso “Ajoelha o povo e o rei!”). Contudo, era-lhes também conveniente, numa espécie de palimpsesto, isto é, a reafirmação constante da ideia de sacralização do regime, que servisse até de contrapeso às dificuldades crescentes que a Monarquia foi enfrentando já na fase de “final de vida”.

A fotografia (13) (uma reprodução, desconhecendo-se o autor e a data - apenas a certeza que será anterior a 1908) que encontrámos entre o espólio fotográfico da Irmandade – com o rei D. Carlos I, enquanto provedor a envergar a capa da Irmandade e a segurar a vara dianteira, direita, do pálido – vem vincar ainda mais essa ideia.



Figura 5. Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

2.3. Uma espécie de mediadoras com o divino (por via das indulgências)

Outra das estratégias de aquisição de *status* (divino) a que estas agremiações religiosas, por assim dizer, recorriam, era a da concessão de indulgências (14) - que pediam ao Vaticano, e que revertiam, depois, para os seus membros. Isto fica claro após a análise da carta patente, de António José Jorge - admitido nesta Irmandade a 19 de abril de 1869, que se apresenta de imediato. Aí consta os três *Breves* que o Papa Inocêncio XII terá concedido à Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião, simultaneamente, sobressai os dias/ritos e a sua correspondência em “dividendos divinos” (numa correspondência muito simplificada do sentido da indulgência), ao mesmo tempo que é sublinhado por Roma o carácter vitalício das indulgências que a Igreja de Nossa Senhora da Saúde terá conquistado.



QUE SE VENERA NA SUA IGREJA A NOBRESIA.

O DOUTOR JOÃO SERRÃO, PRÓTONOTARIO Apostólico de Sua Santidade, Desembargador da Relação Ecclesiastica desta Cidade de Lisboa, e nella, e todo seu Arcebispado Provisor, e Vigario Geral pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor Luiz de Sousa, por mercê de Deus, e da Santa Sé Apostolica Arcebispo Metropolitano desta dita Cidade, &c. Aos que a presente provisão, e licença de publicação virem, saude, e paz em o Senhor, que de todos he verdadeiro remedio, e salvagão; faço saber em como a Santidade do nosso muito Santo Padre em Christo nosso Senhor, o Papa Innocencio XII. ora na Igreja de Deos, Presidente, concedeo certas Indulgencias perpetuas á Confraria de Nossa Senhora da Saude, sita fora das portas da Mouraria, e dentro desta Cidade, do que lhe passou Breve, cujo theor de Latim em Portuguez, bem, e fielmente traduzido, he o seguinte:

INNOCENCIO PAPA XII.

PARA memoria perpetua dos videntes, assim como scilicet que na Igreja, na Capella de Bemaventurada sempre Virgem Maria da Saude, sita fora das portas

da Mouraria, dentro ao Cidade de Lisboa, ha huma pia, e devota Confraria, em honra de Nossa Senhora, que está elita, os para se eleger esmoticamente, os irmãos, e irmãos da qual se comendou executar em muitos ebra de piedade, e caridade. E não para que a dita Confraria, ou Irmandade, reciba de dia em dia maiores acrescentamentos, pela misericórdia de Deus Onnipotente, e dos Bemaventurados Apostolos Pedro, e Paulo, enviados ao archidiocèse da mesma Senhor. A todos os féis Cristãos, assim homens, como mulheres, que pelo futuro entrarem na dita Confraria, ou Irmandade, no primeiro dia de sua entrada, em verdadeiramente confissão, e arrependido se confessarem, e receberem o SANTISSIMO SACRAMENTO da Eucaristia, Indulgencia plenas. E aos mesmos Confrades, que ao presente são, e ao futuro forem, se ao artigo de sua morte verdadeiramente arrependidos, confessados, e comungados, os mesmos quando a elle pouco faltar, treze esmoticos, amonstres ao padroeiro com a boca e nome de JESUS, e quando menos devotamente ao crucifixo, tenham Indulgencia plenas. E todos os que hoje são Confrades, ou irmãos, assim os que os ditos foram amonstres na dita Confraria, ou Irmandade, os mesmos verdadeiramente arrependidos, confessados, e comungados, visitarem cada anno devotamente a Igreja, Capella, ou Oratorio da dita Confraria, no dia de féis principal, que he de por honra do seu padroeiro, sendo approvado pelo Ordinario, ou deo piadosos Vereadores até o Sol posto do dito dia, e ali rezarem a Deus devota Oracão pela paz, e concordia entre os Principes Christãos, extirpção das heresias, exaltação da Santa Madre Igreja, justificação esmoticamente misericórdiaamente os a Senhor Indulgencia plenas, e remissão de todos seus peccados. Além disto, a todos os sobreditos Confrades, que verdadeiramente arrependidos, confessados, e comungados, visitarem a dita Igreja, Capella, ou Oratorio quatro vezes ao anno; ou quatro vezes, duas esmoticas, ou seis esmoticas, ou dez esmoticas, ou quatorze, que pelas ditas Confrarias foram elegidos, por honra do seu, e pelo Ordinario approvados, e como assaz rezarem, ou cada hum dos ditos quatro dias, que são fechos, concluírem sete annos de peccados, e outros tantos quarentenas. E todos os vezes, que se fizerem peccados de Mortal, e outros Offícios Divinos, que na dita Igreja, Capella, ou Oratorio se fizerem, e rezarem, os mesmos com as Congregações piadas, os portadores da mesma Confraria, assim os que se fizerem, ou rezarem, os hospitales alguns peccados, os mesmos por mais esmoticos, os mesmos esmoticos, os a peccados, e todos os que se acompanharem até a esmoticas de cinco dias de peccados, assim dos fechos, e Confrades da dita Confraria, como de outros quaisquer, os acompanharem quaisquer Frades, féis com licença do Ordinario, os acompanharem ao SANTISSIMO SACRAMENTO, assim os Frades, e outros quando em qualquer tempo he levado aos enfermos, os estande impedidos, ou deo a sua da companhia, para esse effeito levada, os rezarem huma vez a Oracão de Padre nosso, e Ave Maria, ou se rezarem por cinco vezes a mesma Angélica oracão de Ave Maria, com outras tantas Palavras nossas pelas almas de todos os defunctos, e pelas das Confrades, e irmãos, os se redimirem a alguns Christãos ao estado de salvagão, e socorrerem aos ignorantes em peccados de Deus, e apollas cruas, que pertencerem á salvagão, os exercitarem quaisquer obra de piedade, e caridade, por cada vez, que os sobreditos tomam fechos, ou qualquer dellos, das perdamos annos dias de peccados, que lhes forem impostos, os de qualquer modo dividas, os serem amonstres da Igreja. As presentes letas valerão para sempre por todo o tempo presente, e futuro.

Queremos porém, que se em dita Confraria, ou Irmandade, quando se sobreditos cruas, he concedida alguma Indulgencia perpetua, os por tempo, que

alinda até seja amonstres, que as presentes letas de nenhum vigor; e que os a dita Confraria fosse aggregada, os pelo tempo adiante se aggregar a alguma Archidiocèse, os que por qualquer outra causa seja amonstres, os irmãos de qualquer modo seja instituída, as primeiras, e quaisquer outras Letras Apostolicas, em nenhum modo validas nos ditas Confrades, nos seja desde logo por seus mesmos oullos. Dado em Roma, junto a Santa Maria Maior, delicias do Anel do Pastor, aos oito de Maio do mil setecentos e noventa e dois. No primeiro anno da nossa Pontificade.

I. F. Cardeal Albano.

Com o selo pelas costas do dito Breve, na firma Romana.

Em lugar  do selo.

O qual Breve sendo-me assim apresentado, e visto por mim, por o estar selo, limpo, e correto de todo o vicio, e suspicção, segundo d'elle prima feita parvia, pronunciei nas costas d'elle por meu despacho de fechos seguinte.

Assento, traduzo-se, e publique-se.

Serrão.

Por hem de que foi traduzido, e se passou a presente previsto de publicação d'elle, pelo theor de qual se menciona, e declare o dito Breve por bom, e verdadeiro, ao povo, e féis Christãos, com todas as cláusulas, e condições nella por Sua Santidade declaradas, para o que se impozerem muita autoridade eccliasia, e Decreta judicial, e mandei que na dita Igreja se fizesse a publicação d'elle, e das ditas Indulgencias, que valerão para sempre, na forma de d'elle Breve. Dado nesta Corte, e Cidade de Lisboa, sob meu selo, e selo de minhas armas, de que em similhança uso, aos treze dias do mez de Junho do mil setecentos e noventa e dois. Carlos de Vasconcellos, Presbytere do habito de S. Pedro, Notario Apostolico, que o traditi, e escrevi.

João Serrão.

As signal, e selo do selo.

Previsto de Indulgencias perpetuas concedidas á Confraria, ou Irmandade de Nossa Senhora da Saude, sita fora das portas da Mouraria, e dentro desta Cidade de Lisboa, e deste Arcebispado, &c.

Nome do ditas Confrades para dia da festa principal da dita Confraria, que querem eleger.

Primeira. Agnês, dia da Assumpção de Senhora.
 Segunda. Outeira, primeiro Domingo, os que se fez a festa de Roma.
 Terceira. Dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição.
 Quarta. Abril, a quinta feira mais proxima aos vinte dias do dito mez, os que se fez a Festeira da Saude.
 Quinta. Julho, dia de Santa Anna, Mãe de Nossa Senhora, &c.

Concedo mais Sua Santidade á Igreja de Nossa Senhora da Saude por outro Breve, que passou em 8 de Março do dito anno de 1692, muitas graças, e Indulgencias a todo o Féis Christão, que assistir he Lealissimo, que os rezarem, os cantarem na dita Igreja, assim nos fechos de todo o anno, como nos dias, e tempores de Nossa Senhora, e da mais devoção, a oracões, que na dita Igreja se fizerem, &c.

Item mais esmoticos á dita Igreja Alar privilegiado dos arguados, quartas, e outras fechos de cada semana, dia da Comemoração dos defunctos, e aos filhos para os fechos, que se fazem no dito Alar, assim pelas almas de todo o Féis Christão, como pelas dos irmãos, e irmãos, e Confrades da mesma Senhora da Saude; e mais privilegios de Alar privilegiado feitos esmoticos por duas Breves passadas recentemente em Roma a 8 de Março de 1692. no primeiro anno de Pontificade de Santissimo Padre Papa Innocencio XII., os que tres Breves feitas assento pelo Reverendo Doutor Vigario geral, e mandado publicas, de que se passou previsto feito por mim, e traditiador sobredito Notario Apostolico, Carlos de Vasconcellos, que o escrevi.

E por quanto vis *aliquos fuis fuis* os esmoticos por fechos desta Irmandade os livros féis e féis *1777* assento das graças, e Indulgencias sobreditas, os nos passos a presente, para d'elle, logo seguinte, assignado pelo Secretario de Sua Magestade em 17 de set de 1777.

Alfonso Pereira
Fernando José Pereira
Antonio
João Maria José Estevão
J. Thomaz
Mariano Antonio Thomaz

Figura 6. Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Entretanto, demos conta de que fomos adentrando neste ritual quinhentista sem o termos previamente contextualizado, pelo que iremos de imediato fazê-lo.

2.4. Depois da «peste grande» (de 1569) fez-se a procissão “para não cair em tão feio pecado como é o da ingratidão que seca os rios da misericórdia de Deus”

Etimologicamente a palavra *religião* deriva do latim, podendo significar *religar*, *reler* ou *reeleger*. Mas interessa perceber que em todas as definições está presente a característica de ligação da humanidade com a divindade. Pois é precisamente este sentido, mais lato, que nos interessa. Não podemos deixar de convocar o antropólogo cultural Clifford Geertz, pois na obra *A interpretação das Culturas* apresentou o religioso com uma função da qual comungamos em absoluto, segundo ele o religioso não serve só para sintetizar o *ethos* de um povo, serve também para apresentar a própria visão do mundo.

Tal como referido anteriormente, a procissão de Nossa Senhora da Saúde surgiu no século XVI como uma procissão de ação de graças (15) pelo restabelecimento da saúde da população de Lisboa, que se tinha visto ameaçada pela “peste grande” em 1569. Na perspetiva da antropologia da religião as palavras de Alphonse Dupront (1995) não podiam ser mais esclarecedoras, nomeadamente, quando afirma que um povo fiel escolhe a quem presta devoção, por norma em conformidade com a necessidade que esse mesmo povo enfrenta(va).

Retomando, a cidade foi, de facto, fortemente flagelada por inúmeras epidemias, tanto que esse século ficou, para sempre, associado à trilogia maldita: fome, peste e guerra. Mas o surto pestífero (16) de 1569 foi o mais catastrófico, muito graças à soma da variante pulmonar e septicémica que fazia aumentar o sucesso do contágio. Daí que não seja de estranhar que vejamos esse ano apontado como o mais mortal da centúria de Quinhentos e de Seiscentos (RODRIGUES, 1990: 100-101). As autoridades ao depararem-se com a situação, optaram pelo silêncio para não “se despejar a cidade”. Todavia, a 8 de julho, as gentes da capital foram avisadas da presença da peste bubónica e na medida das suas possibilidades, fugiram para o mais longe possível (17). À doença somaram-se depois as falhas alimentares, que muito contribuíram para o agravar da situação. Assumindo os meses de agosto (18) e setembro o pico dessa virulência. Os cronistas da época relataram para cima de quinhentas mortes por dia, esgotando a capacidade de enterramento e obrigando à abertura de covas coletivas. A epidemia foi de tal forma mortal (a maior a seguir à peste negra) que dizimou cerca de $\frac{1}{3}$ da população, numa Lisboa que à data contava com cerca de 100.000 almas. Pieter Bruegel com a tela “Triunfo da Morte” (donde provém o pormenor abaixo (19)), numa espécie de antecipação, parece ser capaz de nos conduzir à revistação desse *ethos* terrífico.



Figura 7. Pormenor do quadro “Triunfo da Morte”, presente no museu do Prado. Fonte: Fonte: Pieter Bruegel, o Velho, cerca de 1525-1569: *Camponeses, loucos e demónios* editado pela Taschen (1995: 44).

Na tentativa de pôr freio ao contágio o rei D. Sebastião mandou encerrar as portas da cidade recorrendo aos experimentados (pois tinham acudido a pestilência homóloga em Sevilha) físicos Thomaz Alvarez e Garcia Salzedo (diríamos no léxico d'hoje médicos epidemiologistas). Ora, é amplamente sabido que a mentalidade da alta Idade Média perpetuava a maneira de pensar que o que acontecia na terra era, sempre, “resposta” do Céu. Daí que a população de Lisboa ao ter-se confrontado com tamanha ceifa de vidas tenha assumido que se tratava de um castigo divino. Pelo que, prontamente, povo e nobreza resolveram humildar-se diante do Senhor, e firme no propósito de aplacar a Sua ira começaram a organizar procissões (20). Hoje podemos afirmar, usando do manancial analítico que temos ao alcance, que a vivência de acontecimentos traumáticos tende à necessidade da partilha social de emoções nos dias subsequentes; partilha essa que traduz a construção, em conjunto, de um novo significado social para o que aconteceu. Simultaneamente essa partilha social tende a criar/reforçar laços de solidariedade (Rimé e Zech, 2001). Isto para dizer que as procissões cumpriam, à data, esse efeito da partilha social de emoções.

O *Memorial* de Pero Roiz Soares dá conta que de 14 de Agosto a 8 de Novembro de 1569 muitas procissões se fizeram, precedidas, aliás, já de uma primeira medida que consistia na exposição de todas as Relíquias que havia na cidade, “donde se mostrou o corpo do bem-aventurado São Vicente na Sé” (SOARES, 1953: 21).

Dissipado entretanto o receio de que com a vinda do tempo seco (Primavera de 1570) a epidemia refulgasse, e constatado, inclusive, que depois do monarca ter dado ordens para abrir as portas da cidade “começou a vir gente grossa [importante] e ao domingo de lázaro mandarão os vereadores às Igrejas escritos em que denunciavam ao povo como a segunda oitava da pascoa seguinte se fazia a procissão da saúde e que todos fossem a ela dar graças a Deus”. Contudo, acabou por passar a data referenciada sem que a procissão saísse à rua, por recomendação preventiva dos mestres físicos, o que causou grande espanto e medo no povo; pelo que os vereadores do senado da câmara, a 16 de Abril – Domingo, afixaram novamente que a quinta-feira próxima que aí viesse – 20 de Abril – se faria a procissão. E assim, a 20 de Abril de 1570 (21) (quinta-feira) fez-se a primeira procissão de acção de graças pelo “fim do mal”, pois como bem lembra Moisés Espírito Santo (1990: 140) “na Idade Média as peregrinações eram remédios eficazes contra as doenças, sempre que uma epidemia se manifestava [...]”. Através da descrição do cronista Pero Roiz Soares (22) é-nos permitido visitar essa procissão:

“o cortejo foi tão solene, e com tantas danças e invenções (23) que fora pouco se escrever, se puderam; [...] lam nela todas as Religiões desta cidade e toda a Clerezia, e Confrarias, e Freguesias [...]. Ia, no cabo, uma riquíssima Charola com todas as principais Relíquias desta cidade; e, diante desta, outra com Nossa Senhora da Saúde. Houve em S. Domingos três pregações: uma – cá fora no alpendre; outra – dentro; outra – que já tinham feito dentro, antes da procissão chegar, por causa de despejarem a Igreja aos que vinham na procissão; onde se pregaram muitos milagres e tudo o que sucedeu no Mal. [...] Estava a Cidade muito para ver. Houve também, toda a noite, fogueiras e festas pelas ruas. O campanário da Sé e os doutras Igrejas ardiem em fogos, sendo muito para ver; e aprouve a Deus, que segurou a Cidade, e se tornou a ornar de tudo como de antes”.

(SOARES, 1953: 38-39)

Abre-se um parêntesis para trazer José Tedim, que ilustrou o peso das procissões no quotidiano daquele tempo recorrendo ao elencar de uma série delas, e a somar às de S. Sebastião; S. Vicente; Enterro do Senhor; Ladainha Maior; Nossa Senhora dos Mártires; Santo António, entre muitas outras (conforme referiu), ainda as procissões com finalidades específicas (que há pouco já tivemos oportunidade de aludir). Mas Tedim acrescenta, ainda, os momentos processionais ao longo do ano onde o “fantástico das encenações e a dramatização dos ritos eram a nota dominante” (2000: 217), e é sobretudo por dar a conhecer que a procissão da Senhora da Saúde, no cômputo geral das procissões, faz parte de uma tríade (do “fantástico”), em parceria com a do Senhor Santos Passos da Graça e a do *Corpus Christi* (24), que o convocámos.

No ano seguinte (1571), estamos em crer, que a procissão ter-se-á feito, ainda, sem a determinação régia que lhe conferiu efetivamente carácter de obrigatoriedade. Visto que foi só a 19 de Abril de 1572 que o rei D. Sebastião assentou, de facto, o “acordo” do Senado da Câmara e procuradores dos *mesteres* para fazerem, a cada ano, uma “procissão solene” em abril. Assento que nos merece a transcrição (25) infra:

Vereadores e procuradores da cidade de Lixboa e procuradores dos *mesteres* della eu el rey vos envio muyto saudar vy a carta que me escrevestes em que me dais comta do acordo que fezeistes com parecer do arçebispo pera em cada huum anno se fazer nessa cidade hũa procissão solene no dia em que se fez a primeira das graças que se derão a Noso Senhor pela saude que ouve por bem de lhe dar do mal de peste passado e pareceo-me cousa muito devida a tamanha merce ho asento que niso tomastes e reçeberei muito comtemtamento de esta proçisão se fazer sempre com toda a solenidade que puder ser. Jorge da Costa a fez em Allmeirim a dezanove de abril de 1572. Nuno Fernandes a fez escrever e comcertei com a propria que fica no almario junto da mesa e asinei.

(Assinado:) Nuno Fernandez de Magalhaens.

Se transportássemos os termos narrativos para os nossos dias, diríamos, então, que o rei deferiu a proposta (26) que o Senado da Câmara lhe tinha apresentado uns dias antes. Vejamos:

Accordo para a cidade fazer cada ano em Abril hũa procissão de gracias pela saude que Noso Senhor deu nesta cidade do mall de peste passado

Procição da Saude

Aos dez dias do mes de abril de mill e quinhentos e setemta e dous anos na Camara da Vereação desta mui nobre e sempre leal cidade de Lixboa semdo presentes Dom Duarte da Costa (27) e o Doutor Antonio Diaz vereadores da dita cidade e Allvaro de Moraes e Bastião de Luçena procuradores della e Gaspar da Costa e Luis Mendes e Amtonio Pires e Bertolameu Pires procuradores dos mesteres da dita cidade em presemca de mim Antonio Nunes que syrvo de escripvão da dita Camara por elles ditos vereadores e oficiais foi praticado e tratado da mui mortefera peste que na dita cidade ouvera o ano de mil vos lxi que foi a maior que os nacidos virão e que não se achava em memoria dos homens aver outra igual em tamta maneira que semdo esta cidade a mais insygne que avia no mundo de que todo bem e saude deste reyno pendia se vio assolada cheia de mortos que caiam em bandos soo e desemparrada de todos tudo nela era foguo e mortendade choros e gemidos e hia em tamto creçimento que os amtigos da dita cidade e fisiquos asi naturais como estrangeiros homens de muita autoridade a ouverão por perdida e estraguada e que tarde ou numqua teria ser nem nome por o que conediramdo eles as gramdes maravilhas e milagres que Noso Senhor por ela fizera em a restetuir de novo a seu primeiro estado e ta doensa saramdo e livramdo a milagrosamente e desempedindo a de tam grande foguo e mal contagioso do qual toda fora toquada e imficionada e como he cousa mui justa e mui divida que tam milagrosa saude e vitoria recebida de hum Deos tam propiçio e misericordioso seja pera sempre lembrada asemtarão que em memoria de tam alto beneficio a çidade fizese em cada hum anno hũa procissão de graças ao senhor em hũa quynta feira que cair mais chegada aos vimte dias do mes d'abril por no dito dia de quimta feira em que se a primeira prosisam fez serem vinte dias do dito mes do anno de 1570 e que se faca com a mesma solenidade por não cairmos em tão feio pequado como he o da imgratidão que sequea os rios das mesericordias de Deos como tão bem por que com tão justo reconhecimento o teremos mais propicio para aplaugar sua hira em que por nosos gramdes pecados cada dia caimos. Antonio Nunes o fez escrever.

(Assinado:) Antonio Dias. Bastião de Lucena. Luis Mendes. Alvaro de Moraes. Gaspar da Costa

3.2. “A cerimónia colectiva em que participam os devotos é que acaba por ser o acto religioso fundamental”

Antes ainda de nos debruçarmos sobre a conceptualização da religiosidade popular, aquela que nos vai aqui interessar, impõe-se que façamos uma breve moldura que enforme a questão dos rituais coletivos. Unanimemente, descrevê-los-emos como atos formalizados que tendem a ser estilizados, estereotipados e repetitivos (usando de uma linguagem formalizada e performativa), e que visam preservar a memória social. Acabam por ser uma espécie de dispositivo mnemónico. Atribui-se-lhes uma posição psicanalítica, visto que o comportamento ritual compreende-se melhor à luz de uma representação simbólica que atenda a própria história do indivíduo; sociológica, pois conforme dizia Durkheim, o comportamento ritual «representava» precisamente a própria realidade social, tornando-a inteligível, e como não poderia deixar de ser, uma posição histórica, pois os ritos não se podem compreender avaliando só a sua estrutura interna, afinal, é imperativo redescobri-los o significado reenquadrando-os no contexto histórico a que respeitam.

Trazemos agora a terreiro a definição de José Machado Pais (1994: 205) por ser capaz, precisamente, de ir ao encontro daquilo que queríamos aqui introduzir. Ou seja, que quem dá corpo à procissão



tanto é quem a organiza, como os que figuram no cortejo em cumprimento da incumbência que lhes foi atribuída, como aqueles (fiéis ou não) que a acompanham. Pois “neste tipo de religiosidade, o acto religioso fundamental não é a deprecação individual, privada e íntima – a oração –, mas a cerimónia colectiva de características festivas em que participam os devotos presentes no culto, uns como executantes diretos dos ritos, outros como assistentes ou espectadores.”

Neste âmbito, e com o propósito de mostrar a importância das várias partes, arrolamos alguns documentos, nomeadamente, a carta (onde aparece referência ao número de Irmãos: 400 do sexo masculino e 200 do sexo feminino) que a Irmandade dirigiu ao reverendíssimo Vigário Geral, a 8 de fevereiro de 1871, onde expõe a desordem no préstito. Simultaneamente apresenta a sua proposta e requer a respetiva apreciação por parte do Patriarcado de Lisboa.

[...] não há no préstito lugar destinado para os Irmãos, e devotas que por promessas acompanham as Imagens, aglomerando-se principalmente na frente e atrás do andor de Nossa Senhora, dificultando o trânsito, pondo desordem no préstito, e dando lugar a algumas cenas menos próprias do respeitável acto. Lembrou a Mesa da Irmandade de enfileirar os Irmãos que se apresentarem com o seu distintivo, que é uma medalha de prata com um laço de fita azul, e uma tocha na mão, desde o andor de S. Sebastião até ao de Nossa Senhora; mas sendo isto novidade no acto de que se trata e também nos usos do nosso país, não quer a Mesa requerer sem saber primeiro se será admissível o que por enquanto está somente em sua lembrança, pede a V. Exa. se digne dizer-lhe se julga aceitar a ideia, ou se é contrário às determinações canónicas e usos da Igreja Lisbonense [...].

Não obstante não poderemos datar com rigor quando é que a situação foi, de facto, “regulamentada”, arriscaríamos dizer que não se terá distanciado muito dessa data. Baseamo-nos, sobretudo, numa espécie de carta regulamentar que data de 19 de dezembro de 1872 e que é assinada por António Florêncio de Sousa Pinto (o procurador de então) em nome da Mesa da Irmandade. Essa carta é iniciada dando conta da “pouca ordem” que se verificava na procissão e simultaneamente enumerava um conjunto de fatores como sendo os responsáveis pelo sucedido, donde destacamos o ponto iv que refere o facto de “ter de se desmanchar o préstito duas vezes, uma na Sé e outra em Sta. Justa [...]”. Fatores/constrangimentos esses que importava corrigir com medidas concretas, conforme se pode ver na carta abaixo.

Senhores:

A pouca ordem que todos os annos se dá na occasião da procissão de Nossa Senhora da Saúde, é proveniente, segundo a minha opinião, do seguinte:

Do pouco espaço que há dentro da Capella para formar a procissão;

Da desbandada das praças se presc' logo que vestem as capas;

De achar-se obstruido o largo da Saúde e rua do Arco do Marquez de Agulê com a tropa e povo;

De ter de remanchar-se o presc'ito duas vezes, uma na Sé e outra em Santa Justa, e da difficuldade de presc' de novo em ordem;

Do grande numero de devotas que querem acompanhar a procissão, sem se lhes destinar o lugar onde devem ir;

Da interrupção que as musicas fazem no presc'ito, não podendo a frente regular-se pelos andores;

Da falta de policia na procissão, consentindo-se que o povo se envolva com os irmãos.

Para evitar estes defeitos e irreverencias, propo-

nho e seguinte:

1.^o = A mesma nomeará dois dos seus mordomos, um para ser encarregado da formatura das tropas e de tudo o mais que é necessario harmonisar fora da Igreja da Saude, e o outro para regular anticipadamente a maneira por que devem estar preparadas as duas Igrejas da Sé e Santa Justa, para effectuar em ordem a recepção e saída da procissão.

2.^o = O que for encarregado de policiar externamente a Igreja, fará que as tropas formem se maneira que não embarcaram o largo da Saude e a rua do arco do Marquez se Alentejo, permitindo somente o collocar-se ali a força de cavallaria que ha de preceder a procissão; a qual força, enquanto o proselitto não sair, poderá ser empregada em conter a ordem no largo, não permitindo a accumulacão do povo á porta da Igreja nem no sitio por onde ha de formar a procissão.

3.^o = A tropa de artilheria desarmada que se apresentar para vestir capas, somente deve chegar no largo

ba. Também, à hora precisa se sair a procissão, e conservar-se-ha formada dando a direita à Igreja e tendo também na direita todos os officiaes inferiores supernumerarios formados em duas fileiras: depois mandarse-ha abrir fileiras quatro profas para a frente e fazer meia volta à direita à fileira da frente, ficando por esta evolução formadas na ordem em que hão de seguir no presbitio. Tratarse-ha então da maneira mais regular de distribuir as copas e as tochas à tropa, ou indo por frações, com seus respectivos commandantes, receber-as à sacristia e distribuindo-lhas ali mesmo como melhor convier, voltando sempre à forma em que estavam.

4.º No acto de sair a procissão, o encarregado da policia externa dará as ordens para que o presbitio vá saindo successivamente, segundo o tempo minima que o Procurador lhe entregará; findo o que, tomará lugar no presbitio.

5.º O encarregado do arranjo nas Igrejas de S. Pé e Santa Justa, achar-se-ha na primeira

Certas Igrejas a horas proprias, tendo á sua disposição um cabo e seis soldados que farão a policia da Igreja, e que depois tomarão logar no presbitio, servindo de guarda ao Cabido.

6.º = De accordo com o Mestre de Cerimonias de S.ª, procurará deixar uma das naves desta Igreja completamente livres para ali ficarem formadas as Ordens em quanto se canta o Te. Dum.

7.º = Igualmente procurará depois na Igreja de Santa Justa, para onde se dirigirá logo que a procissão sair da S.ª, ver se será possível reservar-se um logar para os irmãos, embora aqui deixem de estar em ordem, visto a demora que nesta Igreja ha; mas achando-se o mais reunidos possível, poder-se-ha então mais facilmente formar o presbitio quando se acabar o sermão.

Para fazer a policia desta Igreja mandar-se-ha da guarda da da Saudade o cabo e seis soldados, logo depois da procissão sair da Capella, á qual recolherão quando a mesma sair de Santa Justa;

como é costume.

8.º Nomear-se-hão com antecedencia as restantes dignidades e mordomos da Igreja para distribuírem as diferentes partes do preletito que ficarem separadas pelas musicas e andores, bem como aquelles que devem fazer as honras aos andores.

9.º Toda a força de que for possível dispor (e na minha opinião com preferencia à propria guarda, visto haver os contingentes de todos os corpos que a podem supprir) deve ser reservada para formar duas fileiras junto do Andor de Nossa Senhora, e dentro d'ellas devem ser accommodadas as irmãs e as devotas que viesem cumprir promessas, fechando este espaço as dignidades da Igreja com as pessoas mais respeitaveis da Irmandade, e em seguida irá a Cruz da Collegiada quando sair da Sé, por que, quando não acompanhar o Cabido, a Collegiada irá na frente do Andor de Nossa Senhora.

Mesa, 19 de dezembro de 1872.

O Procurador
Antonio Florencio de Sousa Pinto

Figura 8. Carta regulamentar de 19 de dezembro de 1872. Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Esta, por sua vez, é coadjuvada/complementada por outra carta que a Irmandade dirigiu, na década seguinte, ao Paço de S. Vicente e em que é exposto, desta feita, o assunto dos “anjos”. Que assumiu, então, a preocupação central. Com vista a uma leitura de contexto apresenta-se a transcrição do requerimento e a resposta do Patriarca D. José.

- Até á vinte anos aproximadamente a procissão compunha-se somente da Confraria, colegiada, e do Rev. mo Cabido que acompanha o trânsito da Sé para S. Domingos (hoje paroquial de Sta. Justa) indo no préstito unicamente algumas irmãs devotas mas em número limitado: de então para cá a devoção tem aumentado e hoje chega a ponto de ser difícil dirigir o préstito porque a título de promessas começaram a aparecer pessoas amortalhadas, outras descalças, crianças vestidas a capricho e algumas até com fatos pouco decentes, e por isso a confraria recorreu ao antecessor de V. Exa. Que proibiu as amortalhas e as descalças e ficou porém o costume de apresentar as crianças, mas em número tão subido que o ano passado tornava difícil o trânsito. Por este motivo a Mesa da Irmandade recorre de novo a V. Exa., porque, não se julgando autorizada a proibir que vão no préstito as crianças que seus pais ou tutores alegam ter feito promessas de ali as levar e não podendo também, a bem da ordem, consentir que vão em tão grande número.

Lisboa, 3 de Abril de 1884

- Parecendo-nos justas e razoáveis as considerações expostas, somente permitimos na procissão de N. Senhora da Saúde, no centro das alas, as crianças que possam apresentar-se decentemente vestidas de anjo, isto, porém em idade própria que não escandalize, devendo todas as mais pessoas, que têm promessas acompanhar atrás, inteiramente fora do préstito, para o tornar de fácil trajecto e mais conforme ao esplendor do culto e boa ordem.

Lisboa, 5 de Abril de 1884

Entretanto, mais de cem anos volvidos e a procissão de Nossa Senhora da Saúde continua a contemplar os “anjos”, cabendo-lhes a seguinte especificação no fórum diretivo e organizacional: “colocados em 2 filas e alinhados, 1 acompanhante por cada anjo, que deve seguir do lado de fora”. Estes [os anjos], por sua vez, integram a secção de Santa Ana, a primeira.

Pelo que se acabou de apresentar depreende-se a importância que a diretiva organizacional assume no êxito da procissão, onde a afetação de cartões de diversas cores aos vários elementos que compõem o cortejo (por exemplo o amarelo corresponde a “promessas e anjos”, enquanto as “Irmandades religiosas” corresponde o rosa, já os Voluntários dos Hospitais Civis e Militares e os médicos e enfermeiros corresponde o branco) é disso bom exemplo.

Outra medida organizacional que acaba por nos fazer ir ao encontro da semântica das insígnias e que adota também uma estratégia idêntica, é a distribuição dos braçais (conforme quadro abaixo) pelas pessoas que vão transportar os andores, as lanternas processionais e os pendões. Ou seja, o uso do braçal pretende afetar mais eficazmente as pessoas aos lugares que vão assumir na composição do préstito (a que corresponde o número que é mencionado na última coluna do quadro e que, no dia, está pintado no chão).

Pendão de Santo António	6 Braçadeiras	CASTANHO-ESCURO	20
Lanternas de São Sebastião	2 Braçadeiras	VERMELHO	36
Lanternas de Santo António	2 Braçadeiras	CASTANHO-CLARO	21
Pendão de Santa Bárbara	3 Braçadeiras	PRETO	31
Lanternas do Pálio	4 Braçadeiras	DOURADO	60
Lanternas de Nossa Senhora da Saúde	4 Braçadeiras	AZUL-ESCURO	50
Cruz da Irmandade + Cereais	3 Braçadeiras	ROXO	19
Andor de Nossa Senhora da Saúde	24 Braçadeiras	AZUL-CLARO	51

Quadro 1. Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Ao mover-nos no acordeão do tempo ressalta também à vista outro dado, ainda que menos central, merecedor de nota por ajudar na leitura de conjunto. Ora vejamos, a carta de 1871 revela um dado que optámos por suprimir atrás e que consiste no facto da Irmandade contar, àquela data, com 600 Irmãos - soma feita de 400 homens e 200 mulheres. Não nos surpreende, dado o processo de secularização (27) em curso, assistirmos ao emagrecimento do número de Irmãos (que atualmente ronda as três centenas, com distribuição por todo o país à exceção da Madeira – conforme se pode verificar na figura abaixo). Contudo, no que se refere ao género não fazíamos ideia de como seria a distribuição; agora constatamos uma ligeira sobreposição do género feminino, com 56%.



Figura 9. Distribuição dos Irmãos pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião
Fonte: A partir dos dados recolhidos no acervo dessa Irmandade

Não podemos prosseguir sem convocar Roberto DaMatta (1997), visto que a obra *Carnavais, Malandros e Heróis* foi decisiva para a compreensão deste “mundo ritual”. Que segundo DaMatta corresponde, principalmente, à caminhada em si. Prossegue apresentando a diferença entre o «caminho consciente do ritual» – onde o que se procura no ponto de chegada não é algo concreto, palpável, quantificável, visto almejar-se, antes, bênçãos, curas, sinais de fé, etc. – e o «caminhar quotidiano» – funcional, racional e operacional, do trabalho, da compra... onde há um alvo específico.

O autor também estabeleceu, com base em Turner, o paralelismo entre a «peregrinação» e a «procissão». Afirmando o seguinte: “na peregrinação somos nós que vamos ao encontro do «centro», enquanto na procissão é o «centro» (a imagem do santo ou da santa) que vem ao nosso encontro, saindo do nicho sagrado do templo.” (DAMATTA, 1997: 104).

3.3. Antes da jornada processional: um rol de preparativos

Não obstante termos já antecipado um pouco deste capítulo. Interessa ainda dedicar-lhe a justa atenção. Por conseguinte, importa remeter a concretização da procissão de Nossa Senhora da Saúde para quem, efetivamente, é responsável pelo planeamento e organização da mesma, ou seja, a Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de São Sebastião. Contando esta, por sua vez, com o apoio de entidades civis, militares, religiosas e de alguns particulares.

Para se compreender melhor a complexidade deste «mundo ritual» é imperativo visitar-se a totalidade do fórum preparativo (que ultima com as cartas de agradecimento), interessa esclarecer que este decorre quase ao longo de um ano, ou seja, sensivelmente de maio a maio. Tal como o atual Provedor (General António Abrantes dos Santos) teve oportunidade de nos explicar (28) pode dizer-se que a primeira fase enceta, precisamente, com a definição da data da procissão. A reunião ordinária da Mesa que decide a data tende a ter lugar em setembro e *conditio sine qua non*, é o envio do pedido de aprovação do programa das Festividades, entretanto elaborado, ao Patriarcado. Em relação à escolha do domingo em que vai ter lugar a procissão, interessa dizer que a Mesa obedece à preconização estatutária que regulamenta a sua realização entre o dia 4 e 11 de maio e que, tanto quanto possível, tem em consideração o calendário civil e litúrgico do ano em questão. O horário da procissão não é discutido, assumindo-se a tradição. Sabemos, contudo, que este horário das 16h foi introduzido só em 1940 (29) na sequência da retoma (30) da procissão, pois até 1910 (31), a procissão fez-se sempre na parte da manhã, saindo nesse ano às 9h30 e em períodos mais recuados, como é o caso da segunda metade de Setecentos, realizava-se ainda mais cedo (32) - às 8h. O itinerário da procissão, por ora, está estabilizado e, salvo situações de obras na cidade ou outras que colidam com o propósito da Irmandade, não merece discussão.

Real Irmandade de Nossa Senhora da Saúde

Festividades em Louvor de Nossa Senhora da Saúde 2013

Dia 4 de Maio (Sábado)
21H00 - PROCISSÃO DE VELAS
ITINERÁRIO: IGREJA de Nossa Senhora da Saúde ⇨ Rua da Mouraria ⇨ Rua dos Cavaleiros ⇨ Rua Marquês de Ponte do Lima ⇨ Largo da Rosa ⇨ Rua das Farinhas ⇨ Rua de S. Cristóvão ⇨ Rua do Regedor ⇨ Largo Adelino Amaro da Costa ⇨ Rua da Madalena ⇨ Poço do Borratém ⇨ Rua Arco do Marquês do Alegrete ⇨ Largo Martim Moniz ⇨ Rua da Palma ⇨ Travessa Nova de S. Domingos ⇨ Igreja de S. Domingos

Dia 5 de Maio (Domingo)
11H00 - Eucaristia, EM LOUVOR DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE NA IGREJA DE S. DOMINGOS (ao Rossio).
15H30 - Saída da Imagem de S. Jorge, DA IGREJA DO CASTELO.
16H00 - PROCISSÃO DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE.
ITINERÁRIO: IGREJA de Nossa Senhora da Saúde (Largo do Martim Moniz) ⇨ Rua do Benfornoso ⇨ Largo do Intendente Pina Manique ⇨ Travessa do Cidadão Gonçalves ⇨ Av. Almirante Reis ⇨ Rua da Palma ⇨ Largo Martim Moniz ⇨ Rua de D. Duarte ⇨ Praça da Figueira (lado nascente) ⇨ Rua Condes de Monsanto ⇨ Poço do Borratém ⇨ Rua Arco Marquês do Alegrete ⇨ Martim Moniz ⇨ IGREJA de Nossa Senhora da Saúde.

NO FINAL: BÊNÇÃO À CIDADE COM O SANTO LENHO E RECOLHA DA IMAGEM DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE À IGREJA DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE.

LOCAL:
MARTIM MONIZ (Lisboa)

Figura 10. Programa das Festividades, 2013. Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Entretanto, na posse da autorização patriarcal, a Irmandade passa, então, a estar habilitada a realizar a procissão e a iniciar as diligências que visam consubstanciar a concretização da mesma. Nesse sentido importa enaltecer a participação e/ou apoio de várias entidades (33), o Ministério da Defesa (34), as Forças Armadas, donde também se convoca o respetivo bispo castrense; o Governo Civil; a Câmara Municipal de Lisboa (envolvendo diferentes Direções Municipais); a PSP; a GNR; a Irmandade (35) do Senhor dos Passos do Desterro (que empresta o Santo Lenho, pelo menos desde 1940); a Televisão; a Associação de Amadores da Banda do Cidadão ou a Sociedade Central de Cervejas e Bebidas (que oferece as águas), a Bragaparques (que se associa ao evento através da oferta de um determinado número de lugares de estacionamento), tarefas que por norma, são adstritas ao Provedor e ao 1º Secretário. Depois da impressão dos Programas e Cartazes há que fazer a distribuição, sendo que os locais que recebem particular atenção são as Igrejas, as Juntas de Freguesia por onde passa a procissão e alguns estabelecimentos comerciais do bairro e em zonas contíguas, ou seja, locais que se considerem estratégicos para a divulgação da informação. Ainda num tempo de intermeio (janeiro, fevereiro e março) vai havendo lugar a reuniões que visam afinar (36) os moldes em que a colaboração/parceria vai ser prestada. Aí são já os interlocutores,

entretanto definidos, das entidades em questão a concertar estratégias de trabalho com a Irmandade, tendo em vista todo o ciclo festivo, mas principalmente o dia da procissão.

Decorrido esse trimestre, impõem-se outras tarefas, tais como o recrutamento de pessoal de Segurança para a procissão das velas e para a procissão de Nossa Senhora da Saúde, ou o retocar (se for caso disso) da pintura das paredes exteriores da Capela. Convém, todavia, lembrar que há diligências que entretanto “ficaram pelo caminho” (por motivos endógenos e/ou exógenos). Refira-se, por exemplo, o requerimento ao Comandante do Comando Metropolitano da PSP de Lisboa para o lançamento de foguetes (37). Afinal, os foguetes eram em grande medida o símbolo da inauguração da própria festa; tanto que, por exemplo, o jornal *O Século* de 22-04-1898 refere que “às 9h30 uma girandola de foguetes anunciava a partida da procissão”. E o mesmo jornal, a 22-04-1940, convidamos a mergulhar na componente sonora da procissão: “estralejavam foguetes, repicavam os sinos da igreja do Socorro e ouvia-se o rufar das caixas e os acordes de marchas”. Teresa Rodrigues, sobre este assunto, também é peremptória: “os «foguetes», tal como as «luminárias» constituíram no passado elementos imprescindíveis em todo o tipo de festejos públicos.” (RODRIGUES, 1997: 86). O procedimento de contratação de uma performance de fado (38) mariano ou de empresa fornecedora de rosmaninho (39), para atapetar as ruas onde passasse a Nossa Senhora da Saúde, também são exemplos de diligências que entretanto pertencem ao passado (esta última teve lugar pela última vez no ano de 2013). A prática dessa performance de cantar o fado (40) à passagem da procissão é captada, pelo menos, em 1972, conforme atesta a iconografia presente no Arquivo Municipal de Lisboa (41). Todavia estamos em crer que esta não tenha passado de uma manifestação espontânea (sem a chancela da Irmandade), visto termos confrontado o programa oficial das festividades desse mesmo ano, onde nada consta sobre o assunto.

No fim de março, início de abril, e entre outros trabalhos preparatórios, há que proceder ao reajuste da lista (padrão) de convidados, para que além dos convidados habituais se possam contemplar também as pessoas individuais ou colectivas que tenham estabelecido ligação com a Irmandade no decurso desse ano. E após termos conhecimento da normativa (42) (que se transcreve abaixo o item 2º), datada de 29 de fevereiro de 1852, constatou-se que a lista vigente é, com as devidas actualizações/adaptações histórico-políticas que se foram impondo, ainda relativamente fiel à oitocentista.

Quem deverá ser convidado para a Procissão. Decidiu-se todos os Senhores oficiais Generais; os Senhores Comandantes dos Corpos da 1ª e 2ª linha, e os seus oficiais; o Senhor Major e General da Armada, e os seus ajudantes, e Senhores Comandantes das Embarcações de Guerra; o Senhor Inspector do Arsenal e seus Ajudantes; Director da Escola Politécnica e Lentes; Director da Escola Naval e Lentes; Director do Observatório e Ajudantes; Director do Colégio Militar, Lentes e Oficiais; Ministro d'Estado; Presidente da Câmara e seus Deputados; o Senhor General da Artilharia e seu Estado-Maior, e Estado-Maior de Engenheiros; os Senhores Membros do Conselho Ultramarino; os Senhores Conselheiros do Supremo Tribunal de Justiça Militar, o Senhor Governador Civil e seu Secretário-Geral; e mais algum que se julgue dever ser, e os convites serão feitos pelo Senhor Provedor e pelo Senhor Vice-Provedor.

Convém salientar que ainda antes do envio, por correio, dos convites (43) (o que tende a acontecer com três semanas de antecedência, ou seja, em meados de abril (44)) às entidades civis, militares e religiosas, entretanto, definidas pela Mesa; esta, nessa altura já terá elaborado as diretivas internas que nortearão os que vão intervir, mais diretamente, no ciclo festivo. Uma das diretivas é a que abrange desde o “planeamento e preparação das festividades”, a que corresponde a 1ª fase, até à eucaristia de domingo na igreja de São Domingos - que encerra a 2ª fase. Essa diretiva, *grosso modo*, elenca e discrimina as várias tarefas que há necessidade de levar a cabo, afetando-as aos respetivos

Irmãos que responderão por elas. Já a Procissão de Nossa Senhora da Saúde é alvo de uma diretiva própria, normativa essa que identifica todas as secções no cortejo processional. Sendo que cada secção, a que corresponde um número que entretanto se assinalou, pintado, no chão e que se perfila ao redor da Capela, terá a sua equipa de coordenação, tendencialmente partilhada por dois/três Irmãos. Esta arrumação prévia por secções destina-se a garantir o correto alinhamento na procissão aquando da ordem de saída (45). A normativa magna, por assim dizer, comporta tanto o alinhamento do próprio cortejo processional, como normativas preceituais mais rigorosas.

Os Irmãos, espalhados por Portugal continental e insular (conforme tivemos oportunidade de ver acima), ficam a par do calendário das festividades dedicadas à Senhora da Saúde através do boletim “No Coração da Mouraria” (46), que é expedido em conformidade com a antecedência necessária à tomada de conhecimento das festividades.

Os convites de participação de que falamos, apelando à presença, são ulteriores aos “convites” de incorporação na procissão. E aí a Irmandade continua a reger-se por uma espécie de diapasão formal que existe desde, pelo menos, o século XIX. É como se as minutas desse tempo deixassem antecipar que as cartas que eram endossadas às várias entidades obedeciam a um código próprio. Dentre elas vemos que umas são mais centradas no acto de assistir à procissão em si, como as que são dirigidas ao Rei ou a Irmandades congéneres, e outras que convocam para uma determinada acção que contribua para o ritual que é a procissão de Nossa Senhora da Saúde, como nos parecem ser aquelas que são remetidas ao Cardeal Patriarca de Lisboa ou ao Major General da Armada.

Recuperemos as palavras de DaMatta (1997), nomeadamente quando este se referiu ao «mundo ritual», e apliquemo-las à semana festiva, que por sua vez se constrói numa espécie de escalada festiva. Com efeito, essa semana acaba por ser, dito de forma simplificada, a dilatação da própria procissão (que obviamente corresponde ao expoente máximo). Esta é iniciada, sensivelmente, uma semana antes com a cerimónia pública de investidura (em dia útil pelas 16h30 (47)) da imagem da Senhora da Saúde. Na capela, a santa no chão, junto ao altar, e do lado oposto ao púlpito, parece aguardar que a primeira-dama atravesse o corredor humano formado pelos alunos do Colégio Militar. Estes apresentam-se em uniforme de gala e ao som da Orquestra de Câmara da Banda Sinfónica do Exército dando absoluto destaque a cada passo da primeira-dama, como se enfatizassem a distância que a (em representação do terrestre) separa da santa (em representação do divino) e do ato da coroação - a que corresponde a última etapa da investidura.



Figura 11 e 12. Cerimónia de investidura, 29-04-2013. Fonte: [http://www.presidencia.pt/mariacavacosilva/\[...\]](http://www.presidencia.pt/mariacavacosilva/[...])

Quanto à investidura, por norma terá sido iniciada precisamente no domingo (cerca das 15h) que precede a cerimónia pública (o que implica recuar-se um, dois ou a três dias). Aí, em privado, 3 ou 4 Irmãs da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de São Sebastião, depois de a imagem já ter

abandonado o altar onde está exposta o ano inteiro e recolhido entretanto aos “aposentos”, despem as vestes quotidianas e vestem-lhe então (nova) indumentária, mais rica, condicente, agora, com a veneração festiva. A eleição do vestido, a cada ano, não obedece a nenhuma regra pré-estabelecida, é sobretudo fruto da decisão consensual, ou maioritária, dessas Irmãs, que acabam por perpetuar o cargo de aias da Nossa Senhora que outrora coube à Aristocracia (48).

Segundo informação destas Irmãs, não há muita variabilidade na escolha, pois pese a Nossa Senhora ter mais de duas dúzias de vestidos/mantos, é sobretudo sob os três/quatro que consideram mais ricos (49) que incide a decisão.



Figuras 13. e 14. Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião . Fonte:, Fotografia da autora, 2013

Preocupam-se apenas, segundo explicam, em respeitar um certo padrão de alternância e em “poupar” o vestido mais valioso (50), que deve sair, inequivocamente, nos anos em que se assinala alguma efeméride. Situação análoga acontece com o uso da coroa mais valiosa. A Irmandade, aquando do 4º centenário da Procissão, resolveu presentear a Nossa Senhora com uma coroa de ouro e diamante (51). O postal comemorativo que a Irmandade mandou fazer à época é disso ilustrativo. Mais tarde, em 2005, resolveram assinalar outra data. O postal alusivo aos “500 Anos de Fé, 1505-2005”, assinala, desta feita, a abertura da ermida de S. Sebastião, que veio a acolher a Senhora da Saúde em 1662. Mas não é tanto isso que queremos destacar, antes o facto de a imagem envergar o vestido que tivemos oportunidade de ver com mais detalhe acima.



Figura 15. Postal comemorativo do 4º centenário da Procissão, 1570-1970. **Fonte:** Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião



Figura 16. Postal, “500 Anos de Fé, 1505-2005”, comemorativo dos 5 séculos da capela” **Fonte:** Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Os dias que medeiam entre a cerimónia de investidura e a procissão, decorrem com relativa tranquilidade. No programa, e espalhado pelos diversos dias, constam eucaristias em louvor de todos os santos que compõem o cortejo. As intenções dos elementos das Forças Armadas e dos moradores da Mouraria, por norma, são também contempladas em eucaristias próprias. Ainda a este respeito, e com base nos programas das festividades a que tivemos acesso, construímos um quadro sinótico, que nos permita, numa leitura rápida, auxiliar a identificação das principais mutações que têm ocorrido nessa semana festiva. Aí, impõe-se o eco sociológico desse tempo, que acabou por ficar plasmado na(s) semana(s) festiva(s). Exemplo disso, tanto pode ser a missa do dia 29 de Abril de 1968, cuja intenção seria “implorar à NOSSA SENHORA DA SAÚDE a Paz no Ultramar Português”, como a missa “em sufrágio das almas de todos os que perderam a vida na defesa do Ultramar Português” - no dia 24 de Abril de 1970. Também podemos tirar ilação, no âmbito da procissão, da distribuição de um bodo aos pobres até ao ano de 1973. Sem perder esta ideia, e se inclusive a quisermos dilatar, podemos ir ao encontro do ensinamento de Max Weber. Nomeadamente, quando este afirma que “no cristianismo a esmola parece ser tão absolutamente necessária à bem-aventurança de um rico, que os pobres são francamente considerados como uma «categoria» especial e indispensável no seio da Igreja. De modo análogo, os doentes, as viúvas e os órfãos reaparecem como objectos da actividade moral, dotados de um valor religioso.” (WEBER, 2006 [1915]: 257). Alberto Pimentel (s/data) consegue eximamente corporizar este “objecto da actividade moral”. Segundo o autor, são precisamente “as ondas de um mar revolto de misérias humanas (enfazando como principais destinatários do desvelo da rainha, as crianças, as viúvas e os enfermos) que permitem que sua majestade a rainha D. Maria Amélia de Orleans, com sua mão generosa, possa aplacar tal infortúnio.

À luz de uma nomenclatura de pensamento mais imediato podemos considerar a continuidade da distribuição do bodo aos mais carenciados (por norma contemplando 500 moradores, conforme referem os jornais da época) da zona Mouraria, até 1973, no fundo a refletir um pouco a ideologia do Estado Novo e simultaneamente a fazer charneira com uma prática que era usual no tempo da monarquia e que se manteve ao longo do período da «comemoração» (mais à frente dedicaremos atenção ao assunto). Já a segunda retoma da procissão, em 1980, foi tributária do ideário da revolução de Abril, que obviamente contrariava o lema, “pobre mas honrado”, defendido por Oliveira Salazar. Pelo que é compreensível que não se tenha querido recuperar esse *habitus* (no sentido de Bourdieu). Afinal, a década de 80 quis inaugurar outra sociedade, outra Lisboa – que visava a aproximação ao modelo europeu (onde não cabia a pobreza), que, aliás, tinha contratualizado com o pedido de adesão à CEE em 1977. E que viria, depois, a ser concretizado no terceiro alargamento do grupo europeu, em 1986. Antes de retomar a explanação relativa aos preparativos, e por que não se abrirá um descritor para esta segunda interrupção (1974-1979), como se fará mais à frente com a primeira; isso, não significa que não tenhamos detetado o hiato de meia dúzia de anos em que a Senhora da Saúde não saiu à rua. Este período de interregno, sendo mais curto e mais próximo da atualidade, foi (conforme é de prever) mais fácil de recuperar dentre a memória coletiva dos habitantes com quem tivemos oportunidade de falar. Contudo interessa dizer que não lhe dedicaremos outra atenção que não vá além da afinação da data da própria interrupção (pois se há unanimidade na quebra deste ritual coletivo em 1974 – pelas razões óbvias que se prendem com o 25 de abril – o mesmo não acontece em relação à retoma em 1980, visto que muitas vezes é mencionado, erroneamente, o ano de 1981, 1982 ou 1983), não por ser de somenos importância; mas sim por que nos pareceu que faria maior sentido sociológico abordar e refletir antes sobre a conjuntura a que respeita a outra interrupção, ou seja o período compreendido entre o ano de 1911 a 1939. A par do faremos à frente, usamos, então, a mesma comparação. Ou seja, com o giro da Nossa Sra. do Cabo, que por esta altura (e obviamente pelas mesmas razões) também terá sofrido uma pequena paragem (52) entre o ano de 1976 a 1978 (Marques, 2007: 186), por sinal mais curta que a da Sra. da Saúde.

De novo com enfoque nos preparativos. Alguns dos Irmãos têm como missão este acompanhamento à respetiva secção, a que corresponde um número que entretanto se assinalou no chão e que se perfila ao redor da Capela. A arrumação prévia por secções representa a garantia do alinhamento correto na procissão quando ser der a ordem de saída (53).

Quanto à Capela (54), anfiteatro de grande parte dos preparativos da solenidade, assume obviamente um papel de relevo. Nomeadamente, no que se refere à ornamentação de quase todos os andores, referimo-nos ao do mártir São Sebastião, ao de Sta. Bárbara e ao de Sta. Ana, salvo se houver alguém que (tradicionalmente em pagamento de promessa) assuma esse compromisso. No que diz respeito a este assunto, a única norma a reter é o facto das flores dos andores de S. Sebastião e de Sta. Bárbara serem encarnadas, pois simbolicamente representam o sangue que estes mártires derramaram pela fé cristã. Quanto à ornamentação dos restantes andores, ou seja, Sta. Ana, Sto. António e a Senhora da Saúde (imagem pequena e grande), não há qualquer norma pré-estabelecida. As Irmãs que acompanham esse processo referem que se exige apenas o ajuste estético entre a cor das vestes e a cor das flores. Ainda que a ornamentação esteja a cargo de floristas, reconhecem que essa interferência só lhes fica, de facto, vedada, quando a ornamentação não é superintendida pela Irmandade. O que sucede, por exemplo, em relação aos andores da Nossa Senhora da Saúde e de Sto. António, que são da responsabilidade da Câmara Municipal de Lisboa, enquanto entidade parceira.

Relação similar foi identificada na década de 40 do século XX, porquanto nos informa o pedido que a Irmandade, a 12 de abril de 1949, dirigiu à Câmara e que consistiu no seguinte: “[...] a fineza de se dignar determinar que dos Jardins Municipais sejam enviadas para a Capela da Saúde, Rua da Mouraria, nos dias 27, 28, 29, 30 de Abril e 1 de Maio as flores que essa Câmara possa dispensar e

bem assim que seja encarregado um técnico desse município para ornamentar os andores de Nossa Senhora da Saúde e Mártir S. Sebastião, para a referida Procissão.” A Câmara, por sua vez, fez-lhes chegar a seguinte resposta: “[...] apesar de não poder atender o pedido na íntegra, concede flores para enfeitar o altar-mor (de uma só vez) no dia 27”. Na década seguinte (anos 50), essa relação manteve-se, em tudo, idêntica.

3.4. “as procissões fazem uma trajetória familiar, prevista, sacralizando ruas e vielas”

É DaMatta (1997: 104-5) quem o diz, ao falar do efeito de sacralização do quotidiano. O autor esclarece que na procissão é o sagrado que entra nas casas. E nessa passagem física e social, as ruas transformam-se. Diluem-se, então, as fronteiras entre o espaço público e o espaço privado (a casa), numa dinâmica de irmanação com a santa. Fica portanto o convite à revisitação de parte do processo metamorfótico. Desta feita com o convite ao engalanar das janelas, que obviamente vem de trás e faz parte do processo de cenarização da própria rua, já que as fachadas das casas contribuem, com o aparato das decorações, para a magnitude da celebração. Pois não podemos esquecer que é pelas ruas que passam os andores, o Corpo de Cristo Sacramentado, que é levado pelas altas esferas clericais, sob o pálio, em cujas varas pegam ilustríssimas figuras, que intentam lembrar-nos a ligação da procissão à Artilharia, e que outrora (conforme tivemos oportunidade de ver atrás) também já foram transportadas pelo próprio rei.

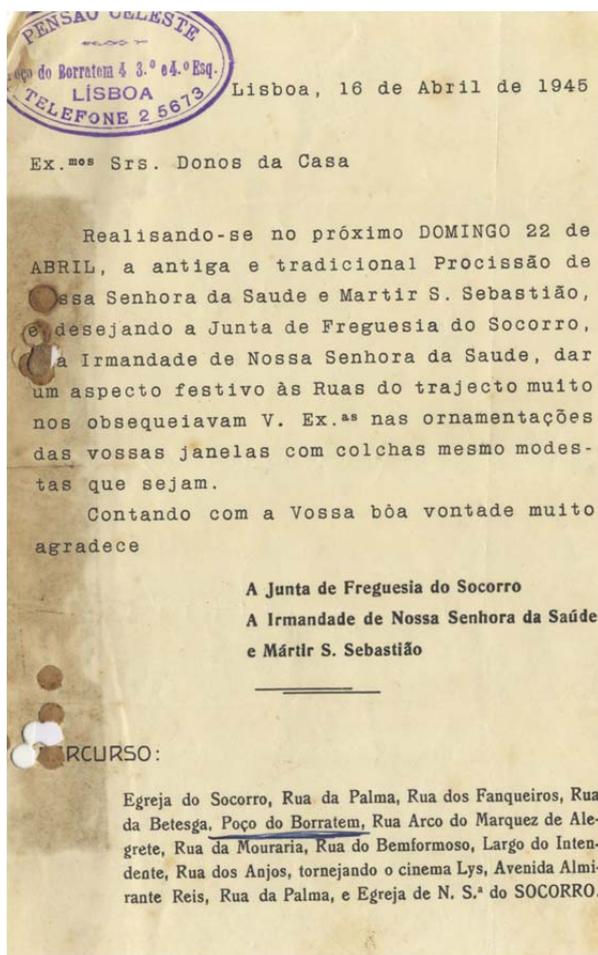


Figura 17. Carta circular em que a Irmandade, em parceria com a JFdoSocorro, solicita à “Pensão Celeste” o enfeite das janelas, 1945.
Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Atualmente, a tradição de engalanar as janelas com as melhores colchas por onde passa a procissão mantém-se. Ainda que já não se recorra a cartas circulares (como ilustra a figura acima) que peçam expressamente essa prática. Ainda neste âmbito, ficámos também a saber, através da rubrica “Diário Sentimental” - emitida pela *Emissora Nacional*, que em 1963, a Irmandade terá atribuído “um prémio à janela ou varanda mais bem ornamentada, que se situar nas ruas do percurso”. E embora não saibamos o impacto que isso terá causado, a verdade é que a imprensa (da época) não ficava alheia ao (forte) efeito visual. A título de exemplo traz-se o excerto do *Novidades* (1-5-1961): “milhares e milhares de colchas, de todas as cores e matizes, pobres e ricas, algumas de alta preciosidade, pendiam de todas as janelas. Na rua do Benfornoso não foi possível descobrir uma só janela que não estivesse enfeitada”. Hoje, com a erosão dos tempos, essa aguarela é menor e menos colorida. Por outro lado, no que toca ao Benfornoso, a tradição em certa medida mantém-se. Dentre a trajetória processional que a imagem de Nossa Senhora percorre há, de facto, que destacar a maior quantidade de janelas desta rua que se vestem (certamente esse efeito também é exponenciado pelo facto da rua ser mais estreita) para homenagear a Senhora.

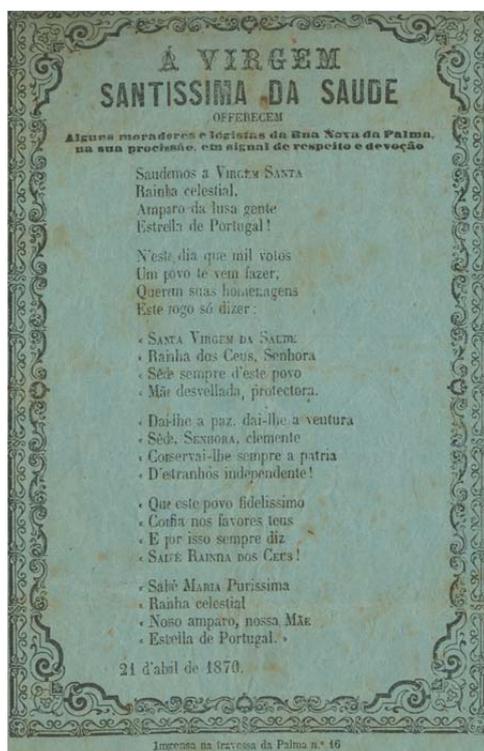


Figura 18. Loa que os moradores e lojistas da Rua Nova da Palma ofereceram à Senhora da Saúde, 1870.

Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião



Figura 19. Loa que os moradores da Trav. de São Domingos ofereceram ao mártir S. Sebastião,?

Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Todavia, temos conhecimento de outras formas de obsequiar a Senhora, pois assim se entende a loa que alguns moradores e lojistas da rua Nova da Palma terão oferecido, em 1870, à Virgem Santíssima da Saúde. O mesmo sucede com o mártir S. Sebastião (advogado da peste) que é agraciado com uma loa (de data desconhecida) pelos moradores da Travessa de São Domingos. Dão-se a conhecer estas loas, que por norma são cantadas pelos anjos, por estarmos ao lado de Luís Marques; nomeadamente quando refere que “os cânticos sagrados contribuem, à sua maneira, para compreendermos melhor o ambiente e o tom que rodeava as festividades”. (MARQUES, 2007: 208).

Voltando a DaMatta. Introduce-se agora a rubrica respeitante à mudança do itinerário processional. Numa leitura retrospectiva que compreende desde o primeiro itinerário que temos conhecimento (ano de 1863) até ao vigente, verifica-se que a Senhora da Saúde já alterou significativamente o seu giro processional; pois tanto chegou a subir em direção ao Castelo como chegou a abeirar-se do Tejo. Certamente a traduzir a alteração, física e simbólica, da urbe. Prova disso é uma carta (abaixo-assinado) datada de 3 de abril de 1892 em que os Irmãos e moradores (constituídos em Comissão) da Rua da Palma, Fernandes da Fonseca e parte da Rua da Mouraria reclamam a alteração de um troço do circuito da Procissão, argumentando “ruas mais amplas e de mais esplendor para actos tão solenes”.

A ligação à Sé de Lisboa (estabelecida desde o início, de acordo com o relato de Pero Roiz Soares (1953), manteve-se até 1910 e, era aí que se cantava o *Te-Deum* (55) e se incorporavam as basílicas, alegoria à Basílica Patriarcal e à Basílica de Santa Maria, que, a crer no que Anselmo Franco nos terá captado, seguiam precisamente atrás do andor da Nossa Senhora da Saúde. As basílicas acompanhavam, depois, a Senhora da Saúde até à igreja de São Domingos.



Figura 20. Procissão de Nossa Senhora da Saúde no Rossio [Praça D. Pedro IV]. **Fonte:** Arquivo Municipal de Lisboa | PT/AMLSB/EFC/000941 (1909)



Figura 21. Procissão de Nossa Senhora da Saúde entrando na igreja de São Domingos. Fonte: Arquivo Municipal de Lisboa | PT/AMLSB/FRA/100054 (19?)

A retoma, em 1940, não recuperou esse traçado, antes, inaugurou outro, em direção aos Anjos. O jornal *Diário da Manhã*, de 22 de Abril de 1940, refere-se deste modo: “a procissão de Nossa Senhora da Saúde, percorrendo mais que nunca a velha Mouraria, alongou-se por todo o Benfornoso [...]”. Aliás, da análise documental dos elementos incluídos no *dossier* desse ano, quando comparada com a atualidade, parece sobressair o facto da Irmandade, em 1940, ter tido uma postura de maior proximidade com a comunidade civil.

Atualmente, a procissão, indelévelmente associada ao velho bairro da Mouraria, percorre artérias da cidade que integram agora as (novas) freguesias (56) de Santa Maria Maior e de Arroios. O quadro abaixo faz a reconstituição do primeiro itinerário a que tivemos conhecimento, passando, depois, pelas datas até onde se realizou a procissão antes dos respetivos interregnos, e depois frisando os anos dos dois recomeços, ou seja, 1940 e 1980.

Antes de chegarmos àquele que será o santo *graal* deste trabalho, ou seja a procissão de Nossa Senhora da Saúde (em si) interessa, ainda, trazer a procissão das velas (que ocorre na noite de véspera - às 21h de sábado) e que acolhe o andor com a imagem da Nossa Senhora da Saúde pequenina (ou “filha” como carinhosamente lhe chamam alguns moradores do bairro).

1863	Capela; rua dos Cavaleiros; calçada de Santo André; igreja de São Vicente; passando o Arco de Santo André; rua de São Tomé a Santa Luzia; Sé de Lisboa; rua da Madalena (perto da igreja com o mesmo nome); rua Augusta; Rossio, rua Nova da Palma; Capela.
1910	Capela; arco do Marquês de Alegrete; calçada do Caldas (ou rua da Madalena do Martim Moniz para largo do Caldas); rua da Madalena; Sé de Lisboa; rua da Conceição; rua Augusta; Praça D. Pedro (Rossio); largo S. Domingos e Igreja Sta. Justa e Rufina; Travessa S. Domingos; Rua Fernandes da Fonseca; Capela.
1940	Capela; Rua Fernandes da Fonseca (ou Carreirinha do Socorro); Rua da Palma; Largo do Intendente Pina Manique; Rua do Benfornoso e Rua da Mouraria.
1973	Rua do Arco Marquês do Alegrete, Poço Borratem, Rua dos Condes de Monsanto, Praça da Figueira (lado sul), Rua da Betesga, Rossio (lado nascente), Largo de S. Domingos, Rua Barros Queirós, Rua da Palma, Avenida Almirante Reis até à Rua dos Anjos, Rua dos Anjos, Largo do Intendente, Rua do Benfornoso e Rua da Mouraria.
1980	Rua da Mouraria, Rua do Benfornoso, Largo do Intendente, Travessa Cidadão José Gonçalves, Avenida Almirante Reis, Rua da Palma, Rua Dom Duarte, Praça da Figueira, Rua dos Condes de Monsanto, Poço do Borratem e Rua Arco Marquês do Alegrete.
2014	Largo Martim Moniz, Rua do Benfornoso, Largo do Intendente Pina Manique, Travessa do Cidadão Gonçalves, Av. Almirante Reis, Rua da Palma, Largo Martim Moniz, Rua de D. Duarte, Praça da Figueira, Rua Condes de Monsanto, Poço do Borratem, Rua Arco Marquês do Alegrete, Largo Martim Moniz.

Quadro 2. Itinerários da Procissão de Nossa Senhora da Saúde, 1863-2014. **Fonte:** A partir dos dados recolhidos no acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Este rito, é uma das partes do ritual secular que temos vindo a falar, é recente. Foi introduzido no final do século XX (no ano de 1996/1997 (57), conforme atesta o 1º secretário da Irmandade – o Irmão Sr. Amadeu Antão Rosa), contudo parece ter uma finalidade bem definida. A aproximação simbólica de um território (58) (que embora contíguo é bastante heterogéneo) através da partilha identitária desse símbolo. É também uma maneira de se aproximar dos lares dos moradores que já não reúnem condições físicas ou anímicas de acompanhar a procissão no dia seguinte. E, sendo a eucaristia de domingo realizada na igreja de São Domingos em louvor de Nossa Senhora da Saúde, a outra razão, mais de foro administrativo, prende-se com a utilidade da estada da Senhora da Saúde na igreja de São Domingos na manhã de domingo (a Senhora aí pernoita, depois da chegada da procissão das velas). Esta missa das 11h em São Domingos representa um “ponto alto” no ciclo das festividades, tanto que a Irmandade elenca as entidades civis, militares e religiosas a convidar identifica três grandes momentos, a saber: “Investidura | Missa | Procissão”. Ora, esta espécie de “desdobramento” da Senhora da Saúde facilita o guião da Irmandade, que depois de ver concluída esta cerimónia (cerca das 12h) fica com algum tempo livre para afinar os últimos pormenores, é nessa altura que se reúnem, desta feita à mesa de um restaurante da zona, todos os envolvidos na grande tarefa. Nesse período, sensivelmente entre as 12h30 e as 14h, os cerca de vinte comensais confraternizam em torno do cozido à portuguesa, prato que é tradição nesse encontro e que ocupa lugar cimeiro (ainda que assistamos a outros pratos em cima da mesa). O ambiente é descontraído, permitindo-lhes “despir” a formalidade de papéis a que são obrigados na incumbência dos deveres da Irmandade. Findo este momento dirigem-se para a capela e voltam “a vestir” os seus papéis para a Procissão.



Figura 22. Hábito de um dos Irmãos mesários da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião. **Fonte:** Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião, Fotografia da autora, 2013

Sobre os seus fatos envergam agora opa (59) branca sobreposta de romeira azul celeste que tem aposto, apenas no caso dos Irmãos Mesários (60), no lado esquerdo o escudo real da Irmandade. Estamos em crer que este hábito seja tributário de uma vontade régia, já que foi o rei D. João V (61) que em 1747 fez chegar à Mesa da Irmandade “o muito gosto que tinha de que os irmãos vestissem aquele hábito” (que enviava de modelo), vindo a oferecer depois “190 hábitos brancos e murças azuis com capelo e cintos de retrós azul” (tantos quantos fora possível fazer no prazo de oito dias), a que somou o riquíssimo pendão com a imagem de Nossa Senhora da Saúde bordada, a que atrás já tivemos oportunidade de aludir.

3.5. A «comemoração» da procissão: um interregno de quase 30 anos (de 1911 a 1939)

Conforme se deixou adivinhar atrás, iremos, de imediato, abrir uma espécie de descritor dedicado à segunda interrupção, pois consideramos ser de aproveitar a oportunidade para esclarecer alguma (des)informação que tem vindo ao nosso encontro.

Sabemos que terá sido a conjuntura instaurada com a implantação da República, em muito concretizada com a Lei da Separação das Igrejas do Estado, a 20 de Abril de 1911, o principal motivo para a suspensão deste tipo de rituais. Aliás este período a que corresponde a Primeira República (1910-1926) (62) caracterizava-se, precisamente, por um clima geral de instabilidade (63). A *História Eclesiástica de Portugal*, a este respeito, não deixa margem para equívocos,

A proclamação da República (5 Out. 1910) foi acompanhada das maiores violências e ataques ao clero e às casas religiosas: assaltos, insultos, assassínios. A perseguição legal começou logo em 8 de Outubro, com o primeiro decreto do ministro da Justiça (Afonso Costa), que mandava pôr em vigor as leis de Pombal contra os jesuítas e as de Joaquim António de Aguiar relativas às casas religiosas. Uma série de decretos e portarias ordenou em seguida a forma de arrolamento dos bens das Congregações e a sua integração na posse do Estado.

(OLIVEIRA, 1994: 234-5)

A Lei da Separação, Cap. II, argumenta que as comissões ou “Associações culturais”, onde se inserem agora as Confrarias ou Irmandades, só podem fundar-se mediante autorização do Ministério da Justiça. Devendo destinar-se a fins de assistência e beneficência, ficando excluídos da sua direção os sacerdotes. A nacionalização dos bens da Igreja imposta por esta lei mereceu resposta até do Vaticano, que cortou relações diplomáticas com Portugal. Ainda no que concerne à *Lei da Separação* o Ministro da Justiça (António Caetano Macieira Júnior) viu-se forçado a dar à estampa o Edital de 6 de Janeiro de 1912, onde em jeito de esclarecimento e refreamento de animosidades, faz saber (no item 6) que “a Lei da Separação não proíbe o culto nem ataca as religiões; e evidente é também que o Estado não quer, como aliás de má-fé se tem dito, tomar contas dos bens ou rendimentos das mencionadas corporações, que se harmonizem com a Lei da Separação”.

A respeito da interrupção de rituais deste género muitos são os exemplos que se poderiam arrolar. Optou-se por trazer as palavras de Luís Marques a propósito da tradição religiosa de cariz cívico (que *grosso modo* podemos sintetizar em três giros que compreendem 26 freguesias) que homenageia a Nossa Senhora do Cabo. O autor (2007: 232-233) fala da suspensão durante década e meia (1910-1925) e simultaneamente justifica que o período de interregno só não foi mais extenso graças à forte determinação da freguesia de Odivelas que se entregou por completo à causa de trazer até si a pequenina Sra. do Cabo em 1926.

De novo com enfoque no assunto que aqui nos trouxe. A impossibilidade da realização da procissão da Senhora da Saúde fica evidente com uma carta que a Irmandade dirigiu, em 10 de Abril de 1911, ao Administrador do 1º Bairro. Sendo que o teor dessa carta diz respeito ao pedido de autorização “para conservar a igreja aberta nos dias 18, 19 e 20 do corrente mês além da hora regulamentar, pela comemoração da Procissão, por esta se não fazer.” E se por um lado a procissão de ação de graças que tradicionalmente saía à rua desde o século XVI se viu impossibilitada de o fazer entre os anos de 1911 a 1939; por outro, interessa saber que ao longo desses anos nunca deixou de se assinalar (64) (ou no léxico da Irmandade «comemorar») a data de 20 de Abril, ou seja, o dia em que teve lugar a primeira procissão. Durante esses anos a «comemoração» assumiu diversas formas, ora cantando-se o *Te Deum*, ora afetando verba, sob a forma de bodo, aos mais carenciados da Mouraria. Para além da Irmandade, vezes houve em que fiéis anónimos se juntaram a esse mesmo propósito, tanto que o teor de um documento de abril de 1929 (presente na Irmandade) não deixa margem para dúvidas: “na festa de N. S. Saúde foram distribuídas 40 esmolas de 2\$50 na importância de 100\$00 quantia dada por um anónimo [...]”. Documentos de despesa referentes à compra de velas para comemorar a procissão também deixam antecipar um afluxo acrescido de gente nessa altura; outro dado que acaba por introduzir outra perspectiva é um documento de despesa do ano de 1936, aí aparece discriminadamente todas as rubricas que justificam os 600\$00 gastos na «comemoração» da procissão, destaque, talvez, para as rubricas da música (70\$00), do armador (50\$00) e do sineiro (10\$00).

Quanto ao porquê de ter sido só no ano de 1940 que a Senhora da Saúde voltou a sair à rua confessamos não estar na posse de informação que nos permita dar a resposta. Podemos quanto muito lembrar, com recurso a Vieira da Silva (1985: 381), que esse ano terá sido o ano do restauro do Castelo de S. Jorge. Paralelamente, podemos acrescentar que do outro lado da cidade, a 23 de junho, inaugurou-se a *Exposição do Mundo Português* e que terá sido também o ano da Concordata.

Estamos certos, porém, que a vetustez e a indissociabilidade do ritual (65) à cidade, e em particular à Mouraria, terão ajudado, sobremaneira, à sobrevivência da procissão. Acreditando que a Olisipografia, que à data vivia uma espécie de “época dourada”, tenha também dado o seu contributo. Alicerçamo-nos na prosa de Norberto de Araújo e Pastor de Macedo, respetivamente,

A procissão da Saúde era um dos mais curiosos espectáculos da Lisboa religiosa, com um carácter diverso da dos Passos e da do Corpo de Deus ou S. Jorge. [...] Saía de manhã cedo da Mouraria, ia à Sé onde se cantava um *Te-Deum*, e depois a S. Domingos, onde havia sermão. Recolhia ao entardecer à Mouraria – e era de ver-se. [...]. Música religiosa, bandas militares, filarmónicas locais; foguetes, sinos, alarido típico do sítio; «anjinhos», soldados vestindo a capa vermelha sôbre a farda e, nos seus últimos trinta anos, o Infante D. Afonso, como figura de destaque, simpática ao povo. O Capelão, a Amendoeira, o Outeiro, o Coleginho, os Álamos despejavam-se sôbre a Mouraria: um quadro de costumes lisboetas dos mais sugestivos que pode imaginar-se, sem a grandeza da procissão do Corpo de Deus, nem a compostura fidalga da dos Passos da Graça – plebeia, original, bairrista, enternecedora.

(ARAÚJO, 1938: 77)

O grande dia da rua da Madalena era a quinta-feira mais próxima de 20 de Abril: a da procissão de Nossa Senhora da Saúde. Nesse dia, festões de verdura de onde caíam bandeiras atravessavam a rua, colchas de damasco de várias cores deixavam a gaveta da cómoda, da grande cómoda dos nossos avós, e vinham para as janelas, areia encarnada e espadanas cobriam o leito da rua, a população apinhava-se nos passeios [...].

(MACEDO, 1940: 56)

O jornal *Diário de Notícias* (66), de 22-04-1937, também já tinha dedicado atenção à Senhora da Saúde. A coluna «coisas que já lá vão», parece inclusive, numa linguagem resolutamente saudosista, clamar, em nome do povo, pelo regresso (o que viria a acontecer três anos depois) da procissão.

3.6. O «centro» vem ao nosso encontro: o cortejo processional de Nossa Senhora da Saúde

Quanto à procissão de Nossa Senhora da Saúde, propriamente dita, desenrola-se a partir da capela da Saúde, donde saem todos os santos que a integram. E aqui, numa primeira fase, interessa fazer um parêntesis para esclarecer que são só os andores de Nossa Senhora da Saúde e de São Sebastião (67) que estão, efetivamente, presentes desde o início deste ritual. Embora reconheçamos, que de forma explícita, a informação mais recuada a que tivemos acesso diz respeito a uma carta-minuta, presente no espólio da dita Irmandade, da segunda metade de Setecentos (20-04-1784). Aí consta que “os andores da Senhora da Saúde e de São Sebastião foram conduzidos por Artilheiros, Irmãos da Irmandade da mesma Senhora”. Ainda neste âmbito e ainda que seja uma informação referente a um período já próximo da atualidade, mas, ainda assim e por ter um lastro de mais de uma centena de anos parece interessante arrolá-la. Sem mais delongas, o jornal *Novidades*, de 22-04-1910, dá a saber que “Sua Alteza Real o Senhor D. Afonso acompanhado por muitos oficiais superiores do Exército caminhavam atrás deste andor [S. Sebastião]”. Prosseguindo, os andores com os outros santos vieram, já, a integrar o cortejo ao longo da segunda metade do século XX, sendo que foi Sto. António Lisbonense (68) (estima-se que tenha sido em 1956/57) o primeiro a alargar o préstito. As imagens dos outros santos terão vindo a integrar a procissão já no decurso da 2ª retoma (69), ou seja, de 1980 em diante. E uma vez que o jornal *Notícia* no ano seguinte refere que “entraram outros santos”, é verosímil que tenha sido, então, Sta. Bárbara (70) e Sta. Ana (71), já que São Jorge (72) terá entrado só em 1997. Quanto a Sta. Ana é interessante perceber que, de alguma forma, parece ir ao encontro de uma espécie de recuperação da “presença” na procissão. Pois que no século XVII, através de um documento que o Senado da Câmara dirigiu ao rei a 26-04-1685, sabemos da presença

de um andor que transportava a Relíquia de Santa Ana. Talvez esta integração paulatina dos santos no cortejo processional tenha feito crer que a figura de S. José também aí se adequaria, certamente terá sido esse entendimento que terá tido quem propôs, através de uma carta (73) que terá chegado à Capela, a inclusão de S. José.

A preparação do pálio e de todas as alfaias religiosas que concorrem para as festividades também fazem parte das obrigações da Irmandade. De salientar a presença de música instrumental (a cargo das Bandas (74) militares e militarizadas), que reitera a tónica militar que caracteriza, em grande medida, a procissão. Tanto que António Sousa Bastos (1947: 87) terá registado que “o povo delira pelos festejos das ruas [...]. Para o distrair basta a banda de um regimento [...]”. De facto, no início da segunda metade de Oitocentos essa característica já aparece evidenciada, pois que o termo 56 no item 6º refere: “[...] que o Senhor Vice-Provedor encarregou-se de pedir quatro músicas, e dará para a Guarda a Procissão a força do seu Regimento que puder dispensar ao serviço”. Pela imprensa, nomeadamente através da *Gazeta de Portugal* do dia 24 de Abril de 1863 sabemos a presença de “Bandas de Música do 7 e 10 de Infantaria, da Guarda municipal, de caçadores 5, de marinheiros militares e a charanga da artilharia”. E a 18 de Abril de 1890 sabe-se que “acompanharam a procissão [...] um contingente d`artilharia e doze bandas regimentaes”; vinte anos mais tarde é a vez do jornal *O Século* (de 21-04-1910), dando voz às instruções da Irmandade ao noticiar a «Procissão da Saúde», referir que “como de costume, incorporar-se-ão as forças de todos os regimentos com as respectivas bandas de música”. Ainda que em 1940, no ano da retoma, a Irmandade constituída sob a forma de Comissão Administrativa (75) tenha convidado outras bandas que não só de ordem militar; lugar para as Bandas do Club Desportivo Lisgás; das Oficinas de S. José; do Asilo de D. Maria Pia; entre outras. Posteriormente houve novamente uma guinada para as Bandas Militares, tanto que o jornal *Diário de Notícias*, de 17-04-1942, refere que “tomaram parte na procissão as quatro bandas militares da cidade: as da Guarda Nacional Republicana, da Marinha, do Regimento de Infantaria 1 e do Batalhão de Caçadores 5 [...]”. E o *Novidades* a 23 de Abril de 1945 confirma-o: “Esquadrões da GNR e de Cavalaria 7, com terno de clarins tomam lugar na dianteira, seguindo-se a banda da Polícia de Segurança Pública [...], soldados de Caçadores 5 e a respectiva banda de música, banda de Infantaria 1, Guarda Fiscal terno de clarins de caçadores 5 [...] a banda da Marinha [...], sendo encerrado o cortejo pela Banda da Guarda Nacional Republicana”.

Retomemos a mesma ideia com que encetamos, ou seja, a formação do cortejo processional. Este é inaugurado com São Jorge, que veio a integrar a procissão já no final da década de 90 do século XX, e constitui, por assim dizer, a primeira parte da Procissão de Nossa Senhora da Saúde. A figura do santo sai da igreja de Santa Cruz do Castelo montado num cavalo branco, em procissão, acompanhado pela charanga a cavalo (76) da Guarda Nacional Republicana numa formatura de 11 pares equídeo/homem (1 + 3 + 3 + 3 + 1 - este último corresponde ao cavalo que transporta São Jorge e que é apeado por um praça) em uniforme de gala, rumo ao lugar que lhe está reservado no cortejo processional. A segunda parte engloba a restante composição, a sequência que forma esta segunda parte do cortejo processional assume a seguinte nomenclatura: 5 secções, a primeira corresponde a Sta. Ana, que inicia com elementos da PSP/Divisão de Trânsito; Flecha do Regimento de Sapadores Bombeiros (com três viaturas ligeiras e estandarte); Pendão da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde, condução por um turno três Irmãos (de braçadeira branca); andor de Sta. Ana, que é conduzido por dois turnos de 4 agentes femininos da PSP; Anjos (77) (cartão amarelo); Irmandades (78) (presença que, de ano para ano, sofre ligeira variação) e Banda da PSP (um contingente de cerca de 50 agentes músicos); a segunda secção presta tributo a Sto. António que enceta com a Cruz da Irmandade com dois cereais, num turno de três elementos (de braçadeira roxa); Pendão de Sto. António, um turno de 3 Irmãos (com braçadeira castanho-escuro); 2 Irmãos com lanternas processionais (braçadeira castanho-claro); andor de Sto. António, transportado por elementos do Regimento dos Sapadores Bombeiros, 2 turnos de 8 bombeiros sapadores e escolta de honra de mais 12, que abre a delegação da Câmara Municipal de Lisboa que integra um elemento que transporta a bandeira da cidade que é ladeada por elementos Polícia Municipal, aí segue o

Presidente e Vereadores da edilidade e demais membros da administração local (que compreende também as juntas de freguesia); a terceira secção é partilhada pelos dois santos que são os patronos dos artilheiros, ou seja, Sta. Bárbara e São Sebastião. A seguir ao pelotão da Polícia Aérea segue o Pendão de Sta. Bárbara, que é conduzido por dois oficiais femininos do Exército (braçadeira preta), seguindo-se o andor de Sta. Bárbara que é transportado em 3 turnos de 4 oficiais femininos do Exército; militares da EPA com açafate de flores (caso seja fornecido pela Unidade); alunas do Instituto de Odontologia (79) (1 docente e 20 alunas, se possível); Pendão de S. Sebastião, transportado por 3 Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora, mas com as opas encarnadas - a remeter iconograficamente para a Irmandade de São Sebastião (antes da fusão de 1662); 2 Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora com duas lanternas processionais (braçadeira vermelha); andor de S. Sebastião, transportado por dois turnos de 4 elementos do Regimento de Artilharia (80) e escolta de honra de 12 cadetes da Academia da Força Aérea; Militares do RAAA1, com açafate (se fornecido pela Unidade); estandarte do Colégio Militar, transportado por 1 aluno e ladeado por mais 2 e estandarte do corpo de alunos; estandarte do Exército, transportado por 1 sargento-ajudante e ladeado por mais 2 militares; alunos do Instituto Militar dos Pupilos do Exército e delegações de oficiais, sargentos e praças com guião da EPA e do RAAA1; delegações de oficiais, sargentos e praças com guião das seguintes unidades: CTComandos, RL2, REngenharia 1, RTransmissões, RTransportes, CMElectrónica, DS, Academia Militar, Unidade de Apoio/CMD Forças Terrestres; açafates de flores da Marinha e da Força Aérea e das Unidades do Exército acima identificadas (caso forneçam); Banda do Exército (um contingente de cerca de 75 músicos militares); a 4ª secção é a protagonista do cortejo, visto tratar-se de Nossa Senhora da Saúde, portanto é natural que seja aqui que os médicos, paramédicos e enfermeiros dos hospitais civis (81) e militares de Lisboa sigam (um contingente de aproximadamente 30); o Voluntariado associado ao vector da saúde também cabe aqui, como o grupo Mateus 25, ou os voluntários das capelanias hospitalares do Patriarcado de Lisboa; os voluntários do Hospital de S. José; faz-se vez do Pendão (82) da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde, transportado por 3 Irmãos, e mais 2 Irmãos com lanternas processionais (braçadeira azul-escuro) e do andor de Nossa Senhora da Saúde (braçadeiras azul-claro), carregado por Irmãos (8 elementos em 3 turnos) que vestem o hábito azul e branco. Dada a dimensão e o peso do andor (superior a 200kg) os bordões de madeira apresentam uma extremidade de metal em forma de V para apoio nas paragens em que se procede à troca de turno, o andor é escoltado (83) por oficiais da Marinha; Banda da Marinha (um contingente de aproximadamente 50 músicos); pendão do CNE e cerca de 15 escuteiros; a 5ª secção respeita ao pálio que inaugura com a Cruz processional (84) (ou Cruz paterna) com dois cereais laterais, onde vai um séquito de cerca de 20 personalidades eclesiásticas, entre acólitos, diáconos e sacerdotes, sendo que 4 acólitos são portadores de alfaias religiosas, nomeadamente dois turíbulos e duas navetas; 2 Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde com lanternas processionais; sob o pálio segue o pároco e a hóstia consagrada (que significa o Corpo de Cristo para a Igreja Católica) que neste dia sai do sacrário e percorre as ruas da cidade. As 6 varas (85) são transportadas por altas individualidades civis e militares, onde segue o Santo Lenho com que se abençoará depois a Cidade, 2 Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde com lanternas processionais; Provedor, com a vara de mando, e altas patentes militares ladeados por dois cordões laterais formados por elementos da PSP; Comandos (8 elementos); Banda da GNR (um contingente de cerca de 85 guardas músicos); um cordão humano formado por agentes da PSP, devotos em pagamento de promessas (86), sendo as velas votivas com que se fazem acompanhar um símbolo da graça alcançada, e a ultimar o mar de crentes que acompanham a procissão. Nas ruas por onde passa a procissão também há muita gente a assistir, oriunda de Lisboa e não só (87), formando uma moldura humana considerável. À passagem dos andores, atiram-se pétalas de flores, tanto pela mão dos que estão a assistir ao nível térreo como daqueles que estão à janela, sendo que a seguir à Nossa Senhora da Saúde é Stº. António quem recebe mais atenção.

A presença de Anjos e de Nossa Senhoras na procissão mantém-se, todavia é substancialmente mais diminuta. Situação que (obviamente) não nos surpreende. Contudo, o século XX, de alguma forma,

ainda parece querer contrariar esse processo. Afirmamo-lo quer com base nesta fotografia de 1962, proveniente do espólio da Irmandade, quer no que é noticiado no jornal *Público*, de 7 de Maio de 1990, “os anjos e as Nossas Senhoras abundaram”.



Figura 23. Procissão de Nossa Senhora da Saúde, 1962. **Fonte:** Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Colocamos, agora, em diálogo o presente com a realidade diametralmente oposta da segunda metade do século XIX (88). E a exposição (abaixo transcrita) que a Irmandade dirigiu ao Patriarcado, a 03 de Abril de 1884, e o deferimento do Patriarca (a 5 de Abril), respetivamente, fazem prova disso.

Até á vinte anos aproximadamente a procissão compunha-se somente da Confraria, colegiada, e do Rev.^{mo} Cabido que acompanha o trânsito da Sé para S. Domingos (hoje paroquial de Sta. Justa) indo no préstito unicamente algumas irmãs devotas mas em número limitado: de então para cá a devoção tem aumentado e hoje chega a ponto de ser difícil dirigir o préstito porque a título de promessas começaram a aparecer pessoas amortalhadas, outras descalças, crianças vestidas a capricho e algumas até com fatos pouco decentes, e por isso a confraria recorreu ao antecessor de V. Exa. que proibiu as amortalhas e as descalças e ficou porém o costume de apresentar as crianças, mas em número tão subido que o ano passado tornava difícil o trânsito. Por este motivo a Mesa da Irmandade recorre de novo a V. Exa., porque, não se julgando autorizada a proibir que vão no préstito as crianças que seus pais ou tutores alegam ter feito promessas de ali as levar e não podendo também, a bem da ordem, consentir que vão em tão grande número.

Parecendo-nos justas e razoáveis as considerações expostas, somente permitimos na procissão de N. Senhora da Saúde, no centro das alas, as crianças que possam apresentar-se decentemente vestidas de anjo, isto, porém em idade própria que não escandalize, devendo todas as mais pessoas, que têm promessas acompanhar atrás, inteiramente fora do préstito, para o tornar de fácil tracto e mais conforme ao esplendor do culto e boa ordem.

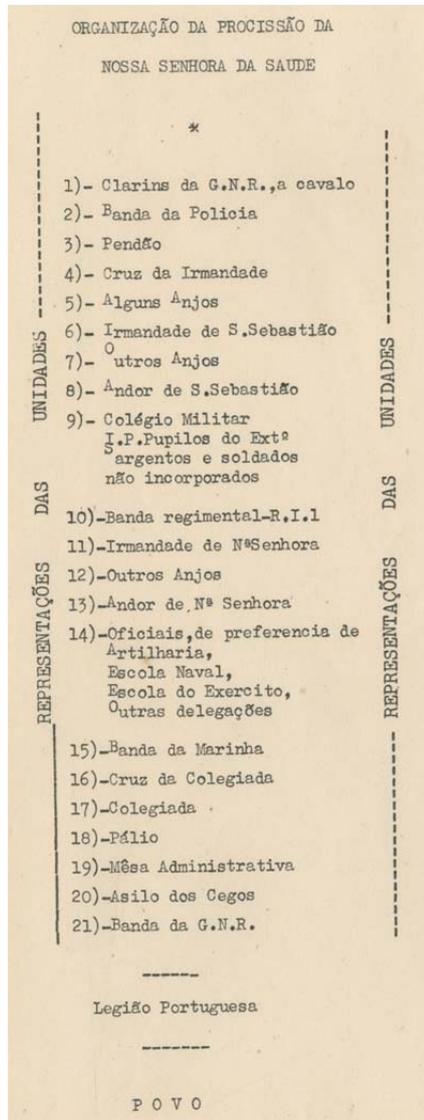


Figura 24. Guião que configura a organização da Procissão de Nossa Senhora da Saúde, 1955. **Fonte:** Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Esta nomenclatura, sempre à mercê, entre outras coisas, de quem aceita/declina o convite para integrar o cortejo, não poderia deixar de ser dinâmica. Ainda que a Irmandade tenha em consideração a preocupação em manter este alinhamento. Para evidenciar este dinamismo temos a oportunidade de recuar ao ano de 1955, para revisitar a configuração (abaixo) que a Irmandade terá pré-definido para o cortejo processional desse ano.

Parte das fotografias que revelaremos abaixo tem como objetivo, precisamente, mostrar a presença dos açafates com flores no cortejo processional. Sendo que (conforme refere o item 25 e 26 mencionados no esquema organizativo da procissão no ano de 1961) estes se posicionavam

mormente junto do andor de Nossa Sra. da Saúde. Tanto é que o jornal *O Século*, de 1-5-1961, descreve que “resultava vistoso o trecho do desfile, constituído por açafates de flores – mais tarde, finda a procissão, entregues a estabelecimentos hospitalares – oferecidos por unidades, estabelecimentos e escolas dependentes de organismos militares, os arranjos floridos, nalguns casos, formavam os dísticos das unidades”. Sendo que a fotografia (do acervo da Irmandade) a visa, precisamente, transportar-nos para esse ano.



Figura 25. Procissão de Nossa Senhora da Saúde, 1961. **Fonte:** Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

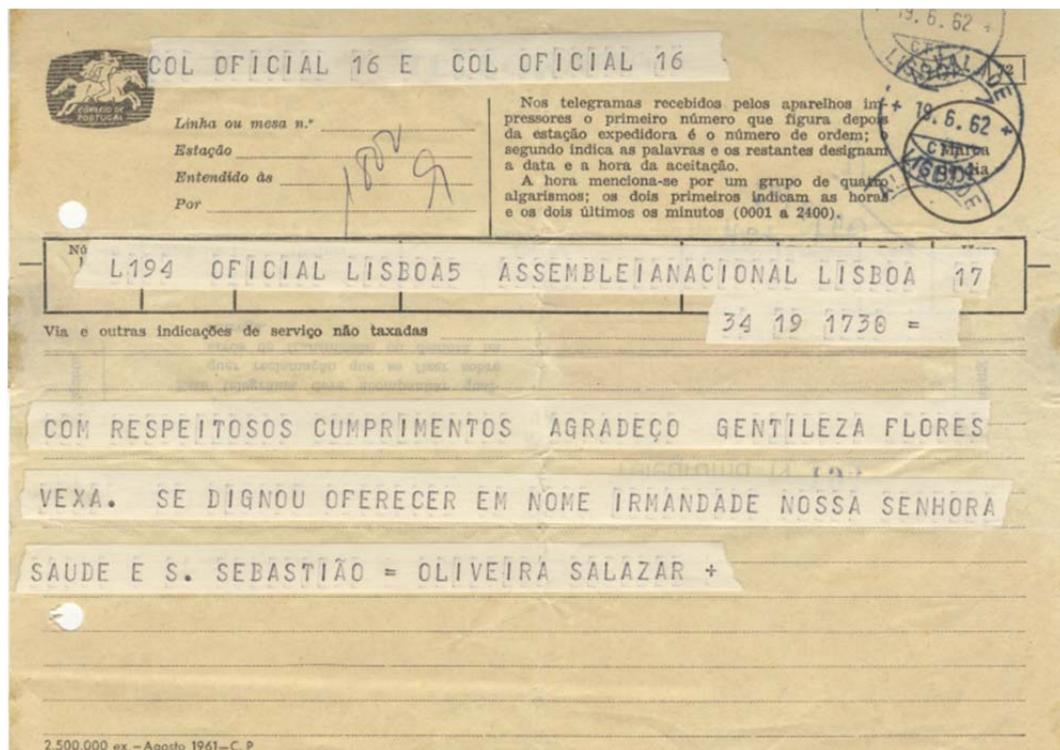


Figura 26. Telegrama de agradecimento que Salazar terá dirigido à Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião. Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

Interessa dizer que estas cestas de flores eram oferecidas por diversas entidades, nomeadamente o Governo Militar; a Legião Portuguesa; o Ministério da Marinha; a Mocidade Portuguesa; a PSP ou os Pupilos do Exército, entre muitas outras. Esses trabalhos florais depois de terem desfilado na procissão e emprestado o seu colorido ao cortejo estariam, simbolicamente, abençoados pela Senhora da Saúde. Sendo, então, distribuídos, conforme indicação quantitativa prévia, pelos hospitais civis e militares da cidade, com o intuito de redistribuir essas flores, portadoras, agora, de votos de saúde, pelos doentes desses hospitais – conforme atesta o ofício que o hospital de Sta. Maria envia à Irmandade. Estamos em crer que o presidente do Conselho, a avaliar pelo telegrama de agradecimento de Oliveira Salazar, também terá sido agraciado pela Irmandade. De facto, e tal como tivemos oportunidade de ir referindo ao longo do ensaio, é precisamente a pluridimensionalidade que a componente simbólica abre que justifica, em grande medida, a necessidade de descodificação que estes patrimónios vivos deveriam merecer.

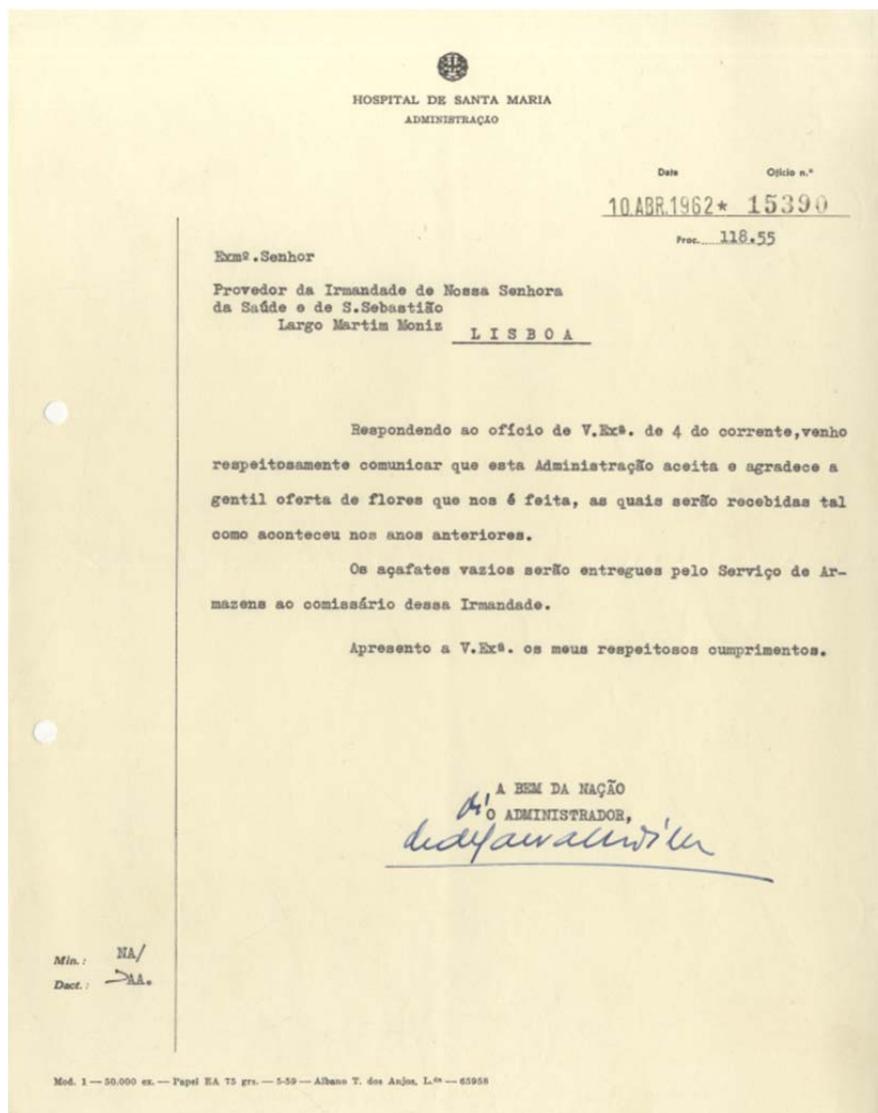


Figura 27. Ofício de agradecimento que o Hospital de Sta. Maria endossou à Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião, 1962. Fonte: Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião

As fotografias abaixo respeitam ao dia da procissão nos anos de 2004 e 2005 e foram captadas pelo Centro de Audiovisuais do Exército, sendo que pretendem ilustrar a realidade que acabamos de referir.



Figura 28. Procissão de Nossa Senhora da Saúde, 2004. **Fonte:** Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião, Fotografia do Centro de Audiovisuais do Exército



Figura 29. Procissão de Nossa Senhora da Saúde, 2005. **Fonte:** Acervo da Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião, Fotografia do Centro de Audiovisuais do Exército

4. Em jeito de conclusão: “as festas tradicionais representam ainda uma oportunidade”

À laia de conclusão, e por que já vai longo o artigo, propomos-mos chegar àquele que será o nosso apeadeiro e que, por ora, constituirá o “ponto de chegada”. Ou seja, é nosso entendimento que os patrimónios vivos podem, de fato, constituir uma “oportunidade”, daí que façamos nossas as palavras de Luís Marques:

[...] entre um impossível retorno ao passado e a perda da identidade provocada por um pseudo-progresso, as festas tradicionais representam ainda uma oportunidade que não pode ser dissipada ou menosprezada, e isto, sobretudo, se considerarmos no tempo presente, para além da necessidade de salvaguarda do nosso património cultural, os imperativos da solidariedade, da autenticidade e da modernidade.

(MARQUES, 1996: 230)

Ainda que “meus passos compreensivos”, conforme dizia Léa Perez (2010) a propósito do sentido duplo (físicos e epistemológicos) dos passos que deu para compreender algumas procissões lisboetas, não consigam traduzir um “FIM” (*in stricto sensu*), isso não invalida que não apresentemos sugestões. Advogamos a resignificação deste ritual secular, propondo fazê-lo através de um diálogo com a conceptualização do património cultural imaterial (PCI), trazido pela *Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial* (Paris, 2003). E para o desenvolvimento desse trabalho, no que tange ao nível jurídico, como não podia deixar de ser, a referência merecedora de primazia será o Decreto-Lei n.º 139/2009, de 15 de junho, regulamentado pela Portaria n.º 196/2010, de 9 de abril, com as alterações introduzidas pelo Decreto-Lei n.º 115/2012, de 25 de maio, na medida em que reconhece “a importância do património cultural imaterial na articulação com outras políticas sectoriais, e na própria internacionalização a cultura portuguesa, e estabelece-se, de forma pioneira, um sistema de inventariação através de uma base de dados de acesso público que permite a participação das comunidades, dos grupos ou dos indivíduos na defesa e valorização do património cultural imaterial, designadamente o património que criam, mantêm e transmitem”. No entanto,

importa dizer, que não se poderia ser alheio à moldura introduzida pela *Convenção Quadro do Conselho da Europa Relativa ao Valor do Património Cultural para a Sociedade* (Faro, 2005), com destaque para o Título II “Contributo do património cultural para a sociedade e para o desenvolvimento humano”, mais especificamente para os seguintes artigos: 7.º (Património cultural e diálogo); 8.º (Ambiente, património e qualidade de vida); 9.º (Utilização sustentável do património cultural) e 10.º (Património cultural e actividade económica), respetivamente.

De fato, este novo campo de potencialidades não pode ser descurado e as autarquias locais, munidas de recursos humanos na área das Ciências Sociais (89), parecem estar em condições de se aproximar e eventualmente coadjuvar (em sentido técnico) as comunidades detentoras destes patrimónios intangíveis, a quem Guilherme d’Oliveira Martins (2011), para reforçar a ideia contrastada do património material, designou por “pedras vivas”. É, aliás, entendimento de muitos autores que se têm dedicado ao assunto, nomeadamente Paulo Ferreira da Costa (2014); Clara Bertrand Cabral (2011) ou Ana Alexandra Carvalho (2011) - só para enumerar alguns, a premência em assumir, seriamente, a responsabilidade que este vetor da intangibilidade do património merece.

O trabalho *Estratégias para a Cultura em Lisboa*, sob a coordenação de Pedro Costa (2009) também nos tem servido, num sentido mais amplo, de referencial. Desse estudo, e dado ser uma ferramenta incontornável de planeamento, destacaríamos a análise SWOT que a equipa de Costa (2009: 91-2) realizou. Ainda que tivéssemos apenas retido os pontos que mais diretamente nos dizem respeito, numa opção assumidamente contrastada de Pontos Fortes | Pontos Fracos, que nos possa servir o propósito da reflexão.

Neste sentido julga-se que o trabalho que tem vindo a desenvolver-se, e que tem como face visível, até à data, o documentário (90) “Procissão de Nossa Senhora da Saúde: (re)visitação de um património vivo” e o artigo incluído na e-revista “Um Acervo para a História”, está em condições de concorrer para a prossecução das medidas diretivas preconizadas pelo documento referencial *Lx-Europa 2020* (91), nomeadamente a linha mestra que sugere a “conservação e a promoção do património cultural” (CML, 2013: 22-23). Acarretámos o ensinamento de Affergan (1987: 111), que confessava ser impotente para provar a veracidade do que se vê, defendendo, por sua vez, que essa acreditação só pode ser conferida pela palavra escrita. Portanto, acreditamos que este modesto contributo para a compreensão deste património vivo possa constituir uma mais-valia para a cidade e para quem nela tiver interesse.

Portanto firmes, ao lado daquilo que Fernando Andresen Guimarães (ex. Presidente da Comissão Nacional da UNESCO) disse a Clara Bertrand Cabral, que “[...] a salvaguarda do património cultural imaterial, se realizada de forma sustentável, poderá constituir simultaneamente fonte de auto-estima, de coesão social e de rendimento económico.” (CABRAL, 2011: 10).

NOTAS

(1) Entre elas a de Nossa Senhora da Saúde, conforme refere tendo por base a consulta à fonte: ANTT, RGT, Liv. 98, fls. 69v-76.

(2) Sendo que adotámos o sentido atribuído por Goffman, 1951, p. 294.

(3) Que segundo a definição de António de Sousa Araújo (2000: 453) corresponde a “sinais destinados a distinguir umas das outras famílias, cidades ou pessoas, tendo em conta as suas

prerrogativas colectivas (nobreza ou não nobreza) ou individuais (decorrentes de um determinado cargo ou ofício desempenhado). Têm como suportes materiais objectos diversificados, como por exemplo tecidos, anéis, moedas, guiões, estandartes, bandeiras [...]. Sejam quais forem, são peças emblemáticas de sentido simbólico. Funcionam, portanto, convencionalmente como marcas, divisas, sinais distintivos ou atributo das dignidades, graduações, etc., de indivíduos, grupos ou classes [...].” ARAÚJO, António de Sousa “Insígnias episcopais e monásticas”.

(4) Presente dentre o acervo da Irmandade.

(5) Livro que é principiado em 1733 e encerrado em 1856

(6) ANTT, Mercês de D. Pedro II, Livro 7, fl. 359.

(7) Interessa lembrar quão cara era devoção do monarca por Nossa Senhora, Alberto Pimentel, inclusive, esclarece que a sua oração predileta era a Salve Rainha. A título de exemplo da grande devoção de el-rei a Maria Santíssima, o autor apresenta o grandioso projeto do monarca reunir na Casa da Congregação do Oratório (que se situava na atual rua Nova do Almada) uma Biblioteca Mariana (que o terramoto de 1755 aniquilou). Cedendo para isso todas as obras raras que possuía no Paço e acrescentando, para efeitos de conservação e aumento da dita biblioteca, um donativo anual de trinta mil réis. (PIMENTEL, s/ data, pp. 281 -292, passim).

(8) Num documento de despesa, com data de 20 de Abril de 1875, presente na Irmandade ficámos a saber (através da despesa que reporta ao transporte de um órgão de Mafra oferecido por El-Rei).

(9) Sendo que a Irmandade terá merecido uma atenção especial de Maria Pia de Sabóia, mesmo com a regência já a cargo de seu filho. Sabemo-lo pelos livros de “Receitas/Despesas” de 1903 e 1904, que integram o acervo da Irmandade.

(10) BNL, cód. 10746, DN, fls. 134-134v.

(11) A este respeito traz-se uma situação que não sabemos se terá correspondência com aquela que se apresenta aqui, mas que acreditamos interessar, pelo menos, enquanto situação-tipo - no sentido Weberiano. Pois bem, Alberto Pimentel (s/data, p. 270) refere um indivíduo (o doutor André Nunes da Silva) que terá prometido compor, a cada ano, um soneto em honra da puríssima Conceição da Virgem Maria; adiantando, ainda, que depois da morte deste outro devoto fez questão, por mais dez anos (até 1715), de dar continuidade a essa promessa.

(12) Falar do ano de 1876 obriga a que refiramos o papel modelar, no âmbito da solidariedade, que a rainha Maria Pia exerceu a favor dos inundados do Tejo nesse ano. Sabemos por M^ª Antónia Lopes que a rainha nomeou uma comissão para promover donativos a nível nacional e junto dos portugueses residentes no estrangeiro. E que angariou mais de 250 contos, através de donativos diretos, subscrições nas freguesias e nos estabelecimentos públicos e particulares em todo o

território nacional, rifas e récitas por profissionais e amadores. Vindo, inclusive, dinheiro de vários países. (LOPES, 2012: 275).

(13) Que estimamos datar de cerca de 1904/1907. A título de curiosidade regista-se que nessa época a presidência da Câmara Municipal de Lisboa estaria a cargo de António de Azevedo Castelo Branco, ou Teodoro Ferreira Pinto Basto se a fotografia reportar ao ano de 1907, já que em Abril (período em que ocorria a procissão) desse ano estava Pinto Basto em funções. Fonte: <http://www.cm-lisboa.pt/municipio/historia/presidentes>

(14) Estas segundo explica Pedro Penteadó (1995: 35) correspondem “ao meio usado pela Igreja para remir as penas temporais, após os fiéis terem recebido no confessional a absolvição dos seus pecados e das penas eternas. Muitas foram as confrarias portuguesas que as solicitaram ao Vaticano, de forma a conseguirem o perdão das faltas dos seus membros e estimularem assim o ingresso de novos irmãos. [...]”

(15) A este respeito, os motivos de realização das procissões - que compreendia diversas tipologias, sendo que a somar às de ação de graças poder-se-iam somar de *desagravo* ou de *júbilo*, entre outras, sugere-se a leitura de Maria Eugénia Reis Gomes pela forma rigorosa com que abordou este assunto.

(16) Que entrou na cidade a partir do termo, Oeiras (Livro 1º de Provimento da Saúde, fol. 247) foi atingida em Junho e como facilmente se depreende chegou a Lisboa logo depois.

(17) Mais os ricos que os pobres, por terem possibilidade de se refugiar fora da cidade. Por exemplo “El-Rey [...] se foi para Cintra e dahi para Almeirim” (SOARES, 1953: 40).

(18) A 28 de Agosto a oficialidade recebe ordens para abandonar a cidade, que fica entregue a si mesma.

(19) Sendo que o óleo sobre madeira, de 117 x 162 cm, datado de cerca de 1562 está em Madrid, no museu do Prado. Interessa esclarecer que extraímos este pormenor do livro *Pieter Bruegel, o Velho, cerca de 1525–1569: Camponeses, loucos e demónios* editado pela Taschen (1995: 44).

(20) Bem sabemos que este discurso com o divino fazia parte da gramática da época, pois tínhamos procissões para os mais variados fins, tanto se podia fazer uma procissão a clamar por chuva, como apelando pela gestação de um príncipe que assegurasse a continuação da regência.

(21) Apesar do *Santuário Mariano* referir, erroneamente - na página 265, a data de 1569. Esse facto fica decididamente esclarecido na fonte *Livro dos Regimentos dos Vereadores e Oficiais da Câmara (vulgo Livro Carmesim)*, fl.50v. presente no Arquivo Histórico de Lisboa com a ref.ª PT-AMLSB-CMLSB-07-054 e que oportunamente se transcreverá.

(22) Que fez uma espécie de leitura proto-sociológica do período compreendido entre 1565-1628.

(23) Freire de Oliveira esclarece, tendo por base o *Livro dos Pregos*, que as «invenções» eram “os caprichosos distintivos, com que, além das suas bandeiras, alguns dos mesteres entravam no magestoso acto da procissão de Corpus, em especial, e nas demais procissões da cidade, em geral; assim, a almuinha, que representava uma horta, e era conduzida em carro pelos almoynheiros - hortelões; o draguo ou dragão infernal, que do mesmo modo era levado pelos sapateiros; o sagitario, symbolo do soldado peão, dos armeiros; o gato paull, ou gato montez, dos piliteyros - surradores [...]” (OLIVEIRA, 1882: 428).

(24) Tanto que José Tedim (2000: 224) nos dá a conhecer que o rei D. João V se rodeou do arquiteto João Frederico Ludovice para colaborar no programa ornamental do itinerário processional. Quanto à Senhora da Saúde, ainda que só tenhamos acesso a informação consistente quanto a gastos na procissão (através dos livros de «Receita/Despesa» presentes na Irmandade - sobejamente referenciada) já na época de Oitocentos, é-nos possível afirmar que a ornamentação consumia uma parcela considerável do orçamento total.

(25) Realizada pela Dra. Edite Alberto | DAM | DPC, a quem reiteramos o agradecimento. In *Livro dos Regimentos dos Vereadores e Oficiais da Câmara (vulgo Livro Carmesim)*, fl.51 presente no Arquivo Histórico de Lisboa com a ref.^a PT-AMLSB-CMLSB-07-057, fol. 51.

(26) À data vereador e mais tarde, 1574 e cerca de 1575, presidente do Senado da Câmara. Para mais informação respeitante à presidência da Edilidade, desde 1574 a esta parte, veja: <http://www.cm-lisboa.pt/municipio/historia/presidentes>

(27) Que pode ser compreendido, por exemplo, através de: FERNANDES, António Teixeira (2001) - *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*. Oeiras: Celta Editora.

(28) Em entrevista concedida em fevereiro de 2014. (29) Em entrevista concedida em fevereiro de 2014.

(29) Dentre o projecto ideológico e totalizante do Estado Novo (1926-1974) pode dizer-se que os anos 30 e 40 ocuparam lugar cimeiro na exultação doutrinária que fundamentaria a «nova ordem». Esta, por sua vez, assentaria em sete mitos fundadores que consubstanciavam a «essencialidade portuguesa». Donde nos interessa destacar o primeiro e o último, o mito palingenético, ou seja, o mito do recomeço – a que forçamos a associação simbólica de o ano de 1940 também significar o recomeço da procissão – e o mito da essência católica da identidade nacional, que entendia a religião católica como elemento constitutivo do ser português, enquanto atributo definidor da própria nacionalidade e da História lusa. (ROSAS, 2001: 1033-36).

(30) Que nesse ano que inaugurou o período da tarde teve lugar às 17h, sendo que o horário das 16h foi iniciado no ano seguinte. De facto a década de 40, compreendida num período mais dilatado (30-70) que mereceu a Graça Índias Cordeiro (1995: 134-141) a denominação do 3º período (dentre 4, e num limite temporal que compreende desde o final do século XIX até ao final do século XX) dos festejos da cidade, foi propícia a este tipo de objetivos, visto coadunar-se ao modelo que o Estado Novo estimulava. Pese sabermos que há resistência a esse modelo, e uma carta, datada de Abril de

1941, dirigida à Irmandade a ameaçar que “se a procissão sair no Domingo uma bomba cairá em cima do cortejo” pode, grosso modo, traduzir parte dessa resistência.

(31) O jornal *Diário de Notícias* de 22 de Abril de 1910, pela forma minuciosa como faz a descrição, compreendendo os subtítulos: “chegada do príncipe real | o cortejo religioso | chegada do cortejo à Sé | chegada a S. Domingos | notas várias | bodo | a visita de el-rei | a visita da rainha”, convida à entrada no microcosmos da procissão.

(32) Conforme atesta uma carta-minuta de 20-04-1784, que integra o espólio da Irmandade.

(33) Entidades que têm, na maioria, uma longa tradição de participação firmada, conforme podem exemplificar as respostas dadas, no ano de 1910, pela Câmara Municipal de Lisboa e pelo Governo Civil.

(34) Conforme atesta o ofício 90/2014 que a Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e São Sebastião dirigiu ao Chefe de Gabinete de S. Exa. o Ministro da Defesa Nacional a solicitar a autorização das Forças Armadas (Marinha; Exército e Força Aérea) a “apoiarem e a participarem nas diversas cerimónias”.

(35) A respeito dos empréstimos interessa dizer que esta Irmandade é como se fosse, ainda, portavoza de uma prática que vem de trás. Afinal era prática corrente as Irmandades mais abastadas fazerem empréstimos/alugueres às outras. Tanto que a Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião durante muito tempo alugou capas e murças para a procissão, mormente a Irmandades vizinhas, nomeadamente das seguintes Irmandades: de Nossa Senhora da Conceição de S. Cristóvão; de N. Senhora da Conceição da Graça; de N. Senhora da Conceição de Santos; das Almas dos Anjos; das Almas da Pena; de Nossa Senhora do Bom Despacho; de Nossa Senhora da Guia e de Nossa Senhora da Victória. O mesmo acontecia em relação ao aluguer de varas e lanternas de prata, recruta-as a Senhora da Saúde às Irmandades do Santíssimo da Sé; do Santíssimo de São Nicolau, e do Santíssimo de São Julião. O exemplo aqui exposto reporta ao ano de 1851 (que tinha como procurador Miguel Ignácio de Medeiros) e consta do livro de despesas (LV 9A) desse ano, presente no acervo da Irmandade.

(36) Isso fica evidente, por exemplo, depois de vermos o teor das cartas que a 1ª Secção do Ministério do Exército e a 3ª Repartição do Quartel General do Governo remetem, no ano de 1962, à Irmandade a marcar a reunião preparativa da procissão.

(37) «Foguetes» que se viram envoltos na polémica dos incêndios e que foram interditados das festas e romarias como medida de prevenção implementada pelo Sistema Nacional de Prevenção e Protecção da Floresta contra Incêndios e que viu moldura jurídica no Decreto-Lei n.º 156/2004, de 30 de Junho, revogado pelo Decreto-Lei n.º 124/2006, de 28 de Junho.

(38) Conforme temos acesso através da acta 05/2001, em que está assente um espetáculo de fados a realizar no dia quatro de Maio (à noite) na Rua da Mouraria, ou seja, na sexta-feira, véspera da procissão das velas e antevéspera da Procissão de Nossa Senhora da Saúde. Enquanto a acta 14/2003 avança a inclusão de um número de fado, em homenagem a Nossa Senhora da Saúde, na altura em

que a Sua Imagem integre a Procissão, fundindo, assim, o próprio Fado no ritual da procissão. Já em 2007, através da acta 4/2007, e no que respeita a este assunto decidiu-se que “o fado não terá lugar na missa campal. À tarde, e durante a passagem da Procissão, na Rua da Mouraria, poderá haver, desde que a Procissão não pare. Isto é, a artista começará a cantar logo que aviste a imagem e deixará de cantar depois da mesma passar. [...]”. Esta presença do fado pode verificar-se através do testemunho fotográfico que o Centro de Audiovisuais do Exército - ©Isabel Duarte- forneceu à Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião.

(39) Esta prática na década de 90 do século XX parece ter assumido um carácter menos comercial, isto com base no depoimento do 1º Secretário que nos afiançou que era costume reunirem-se uns quantos homens que iam a Samora Correia apanhar o próprio rosmaninho para a Senhora. Esta prática foi sofrendo mutações ao longo do tempo, pois, por exemplo em 1941 a Junta de Freguesia do Socorro fazia uma subscrição aos paroquianos (de que participavam pessoas colectivas, como a Farmácia Ferrão (20\$00), entre outras, e pessoas individuais), com vista a contribuir para a Procissão. E os 200\$00 que a Junta de Freguesia do Socorro, que tinha como presidente, à data, o Sr. César Mendonça, ofereceu (correspondendo a 9,73% da despesa total da procissão, que nesse ano se cifrou em 2.055\$80) destinaram-se a cobrir os 230Kgs de rosmaninho e alecrim que vieram a atapetar as ruas nesse ano. Atrás, em 1860 no livro de receitas e despesas da Irmandade (cota 18-A), consta ter-se gasto \$160 em rosmaninho para a igreja.

(40) Sendo que a arte reflete o quotidiano, estamos em crer que o poema À Lisboa das Naus Cheia de Glória (donde se extrai parte da primeira estrofe: “Lisboa à beira-mar, cheia de vistas / Ó Lisboa das meigas Procissões! / Ó Lisboa de Irmãs e de fadistas!”) de António Nobre espelha a imbricação entre o sagrado e o profano presente na Lisboa do século XIX, que acreditamos que tenha persistido ao longo do século XX.

(41) Fotografia de autor desconhecido e merecedor da referência: PT/AMLSB/PEL/005/S03302

(42) Termos 55 e 56 presentes no Livro dos “Termos 1697-1855” (s/ cota) que integra o espólio da Irmandade.

(43) É uma longa lista de convidados a quem a Irmandade endossará convite para as festividades (Investidura e/ou Missa (S. Domingos) e Procissão) em honra de Nossa Senhora da Saúde. Ao atentar-se na primeira coluna estamos em crer que a sugestão apresentada a 22 de Março de 2007 (registado na acta 4) pelo Sr. Provedor, em que se alvitrava sobre a possibilidade de alargar convite às esposas dos comandantes dos ramos das Força Armadas, terá sido, entretanto, colocada em prática.

(44) O que já vem de longe conforme se pode verificar, por exemplo, pelo convite que a Provedoria da Irmandade de N. S. da Saúde faz, a 17 de Abril de 1893, à Câmara para assistir e acompanhar a procissão. In Actas da CML de 20 de Abril de 1893, pag.104.

(45) Preocupação que já vem de longe, pois conforme refere uma carta do Procurador, datada de 19 de Dezembro de 1872, no item 4º que aqui se transcreve: “No acto de sair a Procissão, o Encarregado

da polícia externa dará as ordens para que o préstito vá saindo sucessivamente, segundo uma minuta que o Procurador lhe entregará [...].”

(46) Que está sob a tutela da Irmandade e que tem uma periodicidade trimestral.

(47) Horário que também sofreu modificação, pois a cerimónia de investidura em 1940 teve lugar às 11h (do dia 17 de Abril).

(48) Em 1910 temos conhecimento através do jornal *Diário de Notícias*, de 22-04-1910, que a “veneranda imagem foi vestida pela marquesa de Borba”.

(49) Com base numa apreciação informal, mas que ainda assim não deixam de indiciar elementos (inequívocos) de riqueza. Em rigor e quanto à antiguidade dos mesmos, a única informação que nos é possível avançar é que no primeiro inventário de que há registo (1863-1865) os vestidos e mantos em apreço, à época na posse da aia (Condessa de Redondo), aparecem, já, inventariados. Merecendo a seguinte descrição: “Vestido de seda encarnado, bordado de ouro (muito rico) com manto; Dito [vestido] e manto de cetim branco (*idem, idem*); Dito e manto de seda branco (*idem*); Dito e manto de seda branco (*idem*); Dito e manto de cetim azul bordado de ouro e matiz”. In Espólio da Irmandade, Cota Ms. 52

(50) Sendo que o vestido que consideram mais valioso atribui-se ao vestido de casamento (adaptado à imagem de roca da Sra. da Saúde) da rainha D. Maria Ana de Áustria. A este respeito escreve Pimentel, na *Historia do Culto de Nossa Senhora em Portugal*, que “logo que el-rei D. João V faleceu, a rainha ofereceu o seu rico anel nupcial à imagem de Nossa Senhora das Necessidades, e o seu vestido de casamento à imagem de Nossa Senhora da Saúde” (s/ data, pag. 293). Todavia interessa dizer que não estamos na posse de elementos que permitam asseverar a veracidade dessa informação, no entanto dada a forte devoção do rei e da rainha pela Nossa Senhora, e dada a proximidade do monarca, sobretudo no período de doença, de Nossa Senhora da Saúde este facto parece-nos verosímil. A fotografia da direita, onde a Irmã Sra. D. Cesarina Henriques, pretende revelar com mais detalhe a riqueza do dito vestido. Já a fotografia, da esquerda, com a Irmã Sra. Dra. Lurdes pretende ilustrar a realidade.

(51) Coroa que à data terá sido orçada, conforme refere um documento de despesa (de janeiro de 1973) assinado pelo General José Augusto Monteiro do Amaral, em 323.035\$00. Valor a que corresponde a soma das duas grandes parcelas, a da matéria-prima que corresponde a 148.035\$00 e a da mão-de-obra que diz respeito aos outros 175.000\$00.

(52) Embora seja já a somar a uma outra entre o ano de 1962-1973, inclusive.

(53) Preocupação que já vem de longe, pois conforme refere uma carta do Procurador, datada de 19 de Dezembro de 1872, no item 4º que aqui se transcreve: “No acto de sair a Procissão, o Encarregado da polícia externa dará as ordens para que o préstito vá saindo sucessivamente, segundo uma minuta que o Procurador lhe entregará [...].”

(54) Que em bom rigor terá merecido a 28 de fevereiro de 1861 a aprovação régia que lhe conferiu “a categoria e dignidade de Capela Real”. Essa designação foi resposta à proposta apresentada a 30

de janeiro desse ano pelo Duque de Saldanha – o Marechal D. João Carlos de Saldanha Oliveira e Daun (1790-1876) – que é, no ano seguinte, agraciado com o título de *Parente* da Casa Real. Figura maior da nossa história, a quem foi concedida, poucos anos depois da sua morte, a honra excepcional de figurar no Panteão.

(55) Hino sagrado de ação de graças e louvor a Deus, que é atribuído a Santo Ambrósio. Conforme refere uma carta do Procurador, datada de 19 de Dezembro de 1872, no item 6º que aqui se transcreve: “De acordo com o Mestre-de-cerimónias da Sé, procurará deixar numa das naves certa Igreja completamente livre para ali ficarem formadas as Irmandades enquanto se canta o *Te-Deum*.” E conforme reitera o jornal *Diário Popular* de 21 de Abril de 1910 quando menciona que “depois do cortejo ter dado entrada na Sé haverá «Te-Deum» e em seguida o celebrante incorporar-se-á na procissão, que será novamente organizada com o campanário e basílicas para a capela da Saúde, entrando primeiro na igreja de São Domingos, onde haverá sermão e antífonas [...]”

(56) Que resultaram da reorganização feita pela Reforma Administrativa de Lisboa, e aprovada pela Lei n.º 56/2012, e que compreende, agora, 24 freguesias.

(57) Outro argumento que vem reforçar o que é dito pelo 1º secretário é o facto de em 1998, no âmbito do trabalho doutoral, Marluce Menezes ter registado que “a Procissão das Velas atravessou os principais eixos viários do bairro, sendo que parte do seu percurso varia de ano para ano. Por vezes segue em direcção às Olarias, noutras percorre o núcleo do bairro da Mouraria, podendo também privilegiar algumas ruas da freguesia de S. Cristóvão / S. Lourenço. Como se assim fosse dado início ao esboço dos limites simbólicos de uma Mouraria que, ciclicamente, volta a ser grande.” (MENEZES, 2004: 190).

(58) Não nos referimos ainda à (nova) freguesia de Santa Maria Maior (que integra 12 ex-freguesias), mas sim à nomenclatura das ex-freguesias, *per se*, do Socorro, de Sta. Justa e de S. Cristóvão e S. Lourenço.

(59) Nome atribuído a este género de capa sem mangas, com abertura nas cavas por onde passam os braços. É presa apenas no colarinho, deixando aparecer a veste inferior. Nos Estatutos de 2008, no Capítulo I e artigo 4.º, referem-se quais são as insígnias da Irmandade (pp. 10-11), estando o hábito aí compreendido. Assim se apresentam as insígnias da Real Irmandade: 1 – a bandeira com o emblema da Real Irmandade; 2 – o hábito, que consta de capa branca e romeira azul celeste para Nossa Senhora da Saúde e romeira encarnada para São Sebastião; 3 – a vara, a vara será usada pelo Provedor em todos os actos oficiais de culto e por todos os membros efectivos da Mesa Administrativa na procissão de Nossa Senhora da Saúde, e no item 4 é explicitado que o hábito (conforme consta no item 2) pode ser usado por todos os Irmãos efectivos, sendo que os membros da Mesa Administrativa, efectivos e suplentes, somam o uso do emblema da Irmandade. Ao que podemos verificar não são os Estatutos de 1855 a fazer qualquer referência às insígnias, aliás, só muito mais tarde, já com os Estatutos de 1946 é que se introduz, no Capítulo II, artigo 11º, a referência ao “distintivo dos Irmãos do sexo masculino é o seguinte: capa branca e romeira azul celeste, para Nossa Senhora da Saúde; capa branca e romeira encarnada para São Sebastião” (pag. 8).

(60) Em plena correspondência aos 7 lugares que compõem a Mesa Administrativa, a saber: Provedor, Tenente General António Abrantes dos Santos; Vice-Provedor, Coronel Augusto Carmo

Gonçalves; 1º Secretário, Sr. Amadeu Antão Rosa; Tesoureiro, Tenente Coronel Pedro Marquês de Sousa; 2º Secretário, Dr. Pedro Pinto Ramalhete (Ministério da Defesa); 1º Vogal, Major General João António Esteves da Silva; 2º Vogal, Augusto António Martins Ferreira (Agente PSP). No que concerne às varas aplica-se o mesmo. E aí, a acta de 17 de Abril de 1857 dá a conhecer que, pelo menos, desde essa data que há a presença das varas; vejamos “o Ir. Procurador pedindo a palavra para se determinar o n.º de varas, quem as levava, e os lugares que devião tomar na Procissão taes autoridades, decidio-se que fossem distribuídas 7 varas, 1 ao Ir. 1º vice-Provedor, 1 ao Ir.º 2º vice-Provedor, 1 ao Ir. Conselheiro Monteiro, 1 ao Ir. Secretário Valente do Couto, 1 ao Ir. Tesoureiro Jorge Azevedo, 1 ao Ir. Vice-secretário, 1 ao Ir. Procurador e que deviam tomar na Procissão os logares os Ir.ºs. 1º vice-Provedor, 2º vice-Provedor e Conselheiro Monteiro atrás de N. S. da Saúde, o Ir. Secretário Valente do Couto adiante de N. S. da Saúde, o Ir. Vice-Secretário adiante de S. Sebastião, o Ir. Tesoureiro adiante do Pendão, o Ir. Procurador não tem lugar distinto na Procissão por ficar incumbido de fazer com que os Irmãos fossem equidistantes uns dos outros o mais que pudesse ser, afim de conservar que a Procissão fosse na devida ordem.”

(61) BNL, cód. 10746, DN, fls. 134-134v.

(62) Para contactar com este período sugere-se, por exemplo, a consulta da recente obra dada à estampa por ROSAS, Fernando e ROLLO, Maria Fernanda (eds.) – *História da Primeira República Portuguesa*, Lisboa: Tinta-da-China, 2009.

(63) A subida dos preços dos bens essenciais, em Março de 1915, agravou e tumultuou ainda mais a débil sociedade portuguesa de então.

(64) Conforme as palavras expressas na documentação (“conta de gerência”) datada de 30 de Junho de 1911, onde se pode ler: “Não se tendo feito a procissão anual por não ser permitida, foi em seu lugar feita a comemoração, expondo-se aos fiéis as imagens de Nossa Senhora da Saúde e de S. Sebastião, devidamente revestidas, nos andores no dia 20, em que devia ter lugar a referida procissão, e dias seguintes como era costume, tendo havido no referido dia 20 missa à hora em que devia sair, e à noite ladainha cantada a grande instrumental.”

(65) Que, no sentido que Veiga de Oliveira atribui pode caracterizar-se como sendo uma romaria, já que considera que “as romarias são fundamentalmente celebrações religiosas em honra de qualquer santo ou invocação divina, patronos de uma localidade ou de um santuário, compreendendo missa de festa com sermão e prática, e, as mais das vezes, procissão, que tem lugar no seu dia e nesse santuário, duplicadas de uma festa profana característica, em que coexistem elementos de todas as espécies, religiosos e profanos, cristãos e mágicos, cerimoniais e festivos, num caleidoscópio extremamente variado e complexo.” (VEIGA de OLIVEIRA, 1984: 217)

(66) “A procissão já não corre a Mouraria nem a Baixa. Já se não atapetam, para lhe adoçar o passo, as calçadas com molhos de rosmaninho. Nem se estendem nas varandas colgaduras de seda, e nem se pespegam nas janelas carinhas bonitas, para a festejar. Mas os crentes ainda vão à capela rezar à Virgem e ao Mártir Santo, ver as alfaias e os objectos do culto que se veriam neste dia e matar saudade”.

(67) Através de uma carta-minuta da segunda metade de Setecentos (20-04-1784) sabemos que “os andores da Senhora da Saúde e de São Sebastião foram conduzidos por Artilheiros, Irmãos da Irmandade da mesma Senhora”. Para compreender o significado do santo *vide*, por exemplo, o *Dicionário de Santos* (TAVARES, 1990: 130).

(68) Para além do *Dicionário de Santos* (TAVARES, 1990: 22) e por que este não menciona a vertente militar do santo, que acreditamos ser essa a principal justificação para integrar o cortejo de uma procissão que está muito associada aos artilheiros, recorreu-se ao padre (major capelão) Arnaldo Duarte. Este refere-se assim a Santo António: “assentou praça como «soldado raso» para ser o padroeiro do Regimento de Lagos, por decisão real, e onde chega a ser promovido e abonado com o soldo de capitão, que nos aparece como oficial patrono de Regimento de Infantaria de Peniche; que é aclamado «generalíssimo» na defesa da Praça de Almeida; e cuja protecção se torna notável, «como camarada e padroeiro dos nossos soldados» do Regimento de Infantaria de Cascais na decisiva batalha de Bussaco, já com o posto de tenente-coronel.” (DUARTE, 1960).

(69) Sabemo-lo com base nas palavras que o general Monteiro do Amaral (1979: 18) escreveu na *Revista de Artilharia*: “seja como for, sendo Santa Bárbara, por tantos motivos alegados, a Padroeira dos artilheiros, mesmo assim não deixaram de prestar a sua homenagem ao Mártir S. Sebastião [...]. Por outro lado, parece-me que também nada obstará a que a imagem de Santa Bárbara, aliás existente na Ermida da Mouraria, seja incorporada na «Procissão dos Artilheiros», se esta continuar um dia a realizar-se, como tão ardentemente é desejado por toda a gente daquele velho bairro.”

(70) Para compreender o significado da santa *vide*, por exemplo, o *Dicionário de Santos* (TAVARES, 1990: 27-8).

(71) Para compreender o significado da santa *vide*, por exemplo, o *Dicionário de Santos* (TAVARES, 1990: 18).

(72) Como se este santo, que desde o tempo das batalhas fernandinas é apelidado de «General», quisesse, assim, recuperar o papel de relevo que outrora tinha tido na procissão do *Corpus Christi* (também denominada de Corpo de Deus); mas para saber mais sobre este assunto sugere-se José Tedim (2000). A imagem em madeira policromada do séc. XVII, com 1,70m. de altura, transporta uma lança de 1,46m. e um escudo (50 x 40cm.) de forma ovalada com cruz ao centro. São Jorge enverga capa de veludo «cor de sangue». Para compreender melhor o significado iconográfico do santo *vide*, por exemplo, o *Dicionário de Santos* (TAVARES, 1990: 86-7).

(73) Sabemo-lo através da acta 4/2007, de 22 de março, a que corresponde a 1ª reunião em que o General António Abrantes dos Santos teve assento como Provedor. Proposta, que depois de discutida e analisada pela Mesa, foi declinada.

(74) Para mais sugere-se SOUSA, Pedro Marquês de (2014) - *As Bandas de Música no Distrito de Lisboa Entre a Regeneração e a República (1850-1910): história, organologia, repertórios e práticas interpretativas*. Tese de Doutoramento em Ciências Musicais pela FCSH-UNLisboa.

(75) Que no biénio de 1940/41 terá correspondido o cargo de Provedor ao Coronel Manuel António de Carvalho; o Vice-Provedor ao Tenente-Coronel Carlos Azevedo Carvalho; o Secretário ao Sr. Américo do Carmo Santa Marta e o Tesoureiro ao Sr. José Almeida Pinto de Araújo.

(76) Através de uma carta de 19-12-1872, que integra o espólio da Irmandade, sabe-se que, pelo menos, já desde essa época era a “força de Cavalaria que procedia à procissão” e, com base nesse mesmo espólio, um documento de despesa do ano de 1888 refere que se gastou dois mil e quinhentos réis de gratificação às praças de Cavalaria que acompanharam a procissão. A imprensa também pode constituir uma fonte importante, o jornal *Diário Ilustrado* de 22-04-1898 faz menção à forma como a procissão se organizou: “à frente ia um esquadrão de 24 cavalos, montados por 1º^s e 2º^s sargentos e 1º^s cabos do regimento de artilharia 1”.

(77) Ainda que actualmente se reduza há presença de menos de meia dúzia, muito longe dos “51 anjos” que o jornal *O Século* de 22-04-1898 identifica, e mais ainda do retrato que o *Diário de Notícias*, de 22-04-1910, descreve: “[...] este ano se incorporaram, além de muitas pessoas com túnicas, 112 crianças vestidas de anjo, 237 com fatos de virgem e 18 com toilette de S. João Baptista [...]”.

(78) Tais como: Irmandade do Coração de Jesus; Irmandade do Senhor Jesus da Boa Sorte; Irmandade de Nossa Senhora de França; Irmandade do Santíssimo Sacramento; Irmandade da Misericórdia de S. Roque; Irmandade do Senhor Jesus dos Passos do Desterro.

(79) Que em 1959, através de um postal, reclamavam o seu lugar junto à senhora da Saúde. O Instituto depois de reportar o sucedido na procissão desse ano, argumentava o seguinte: “venho pedir licença para lembrar aos organizadores que o lugar por direito próprio pertence às meninas de Odivelas é a ladear o andor de Nossa Senhora, fazendo-lhe assim a guarda de honra.”

(80) Através do jornal *O Século* de 22-04-1940 sabe-se que nesse ano fez “guarda de honra à imagem de S. Sebastião elementos dos batalhões nºs 6, 8 e 9 da *Legião Portuguesa*”.

(81) Que, a crer no que é noticiado no jornal *Diário de Lisboa* de 24-04-1962 – “[...] e na qual se incorporarão, pela primeira vez, grupos de médicos e enfermeiros dos Hospitais Cívicos de Lisboa, todos com as suas batas brancas” – já são presença desde a segunda metade do século XX.

(82) Através dum documento de despesa, presente no acervo da Irmandade, é-nos dado a conhecer os gastos feitos com a procissão no ano de 1859 (cota 17-A), aí pode verificar-se, no item “despesa não documentada”, que quem levava o pendão, à data, eram os Artilheiros.

(83) Através do jornal *Século* de 22-04-1940 sabe-se que nesse ano fez “guarda de honra à imagem, em cujo manto se viam medalhas da Virgem de Pilar, bentas pelo arcebispo de Sevilha, trazidas para Portugal por oficiais que estiveram na guerra de Espanha, era feita por oficiais de artilharia”.

(84) A cruz, os dois cereais e as varas de prata foram adquiridos pela Irmandade no ano de 1902.

(85) Em prata do século XX (alt. 2,60m) e com a inscrição “I.N.S.Saúde” e “1962” (ano da aquisição).

(86) A 21-04-1910 o jornal *O Século* dando voz às instruções da Irmandade noticia a «Procissão da Saúde», onde recomenda que “as pessoas que levarem promessas devem acompanhar fora das alas da procissão e não entre as alas do préstito”.

(87) O breve quadro que tivemos oportunidade de fazer sumaria, o essencial, do que se recolheu nas entrevistas que se fizeram na procissão de 2013. E aí observa-se que mais de metade dessa micro amostra reside na área metropolitana de Lisboa.

(88) Destaque para uma despesa que é assinalada no ano de 1861 e que diz respeito a um rito que envolve os anjos. Aí está presente uma despesa com “as amêndoas e os cabazes para os anjos”, que estamos em crer que tenha constituído uma espécie de agraciação pela participação na procissão. Quis perscrutar-se se isso se mantinha em anos ulteriores, mas não aparece mais menção a isso.

(89) Especial relevo para a Antropologia, conforme atesta o Dec. de Lei 115/2012, de 25 de Maio.

(90) Exibido a 24 de outubro de 2014 no «II Colóquio de Orlisipografia: Lisboa na Rua» promovido pelo GEO | DPC | DMC | CML e com o apoio do ISEG. Atas a publicar oportunamente.

(91) *Lx-Europa 2020 – Lisboa no quadro do próximo período de programação comunitário*, CML, 2013. Disponível em: <http://www.cm-lisboa.pt/municipio/camara-municipal/transparencia/lisboa-2020> [consultado em 13-10-2015].

FONTES MANUSCRITAS

ARQUIVO MUNICIPAL DE LISBOA

Livro 8º de consultas e decretos de D. Pedro II, f. 228.

Livro 5º de assentos do Senado, f. 120 e 120 v.

Livro dos regimentos dos vereadores e oficiais da Câmara (vulgo Livro Carmesim), f. 50v.

Livro 1º de provimento da saúde, f. 247.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

Mercês de D. Pedro II, Livro 7, f. 359.

ARQUIVO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE E DE SÃO SEBASTIÃO

Livro de “Termos de 1697 a 1855” (termo 32, de 16 de abril de 1747 e termos 55 e 56), (s/ cota)

Livro de Assentamento de Irmãos, principiado em 1733 e encerrado em 1856

Livro d`inventário (1º) 1863-1865 (cota Ms. 52)

0137 

Diversos livros correntes de “Despesa/Receita”, entre os anos de 1855 a 1910

Documento de “conta de gerência de 1911”

Ata de 17 abril de 1857

Ata 5/2001

Ata 14/2003

Ata 4/2007

Estatutos de 1855

Estatutos de 1946

Estatutos de 2008

Carta (minuta) de 20 de abril de 1784

Carta (normativa) de 29 de fevereiro de 1852

Carta (patente) de 19 de abril de 1869

Carta (dirigida ao Patriarcado de Lisboa) de 8 de fevereiro de 1871

Carta (regulamentar da Procissão) de 19 de dezembro de 1872

Carta (dirigida ao Patriarcado de Lisboa) de 3 (e 5) de abril de 1884

Carta (abaixo-assinado) de 3 de abril de 1892

Carta (ameaça de bomba) de abril de 1941

Carta de 12 de abril de 1949

Carta (de pedido de dissidência da Irmandade) de 25 de abril de 1950

Relatório de despesa da coroa da Sra. da Saúde em homenagem do 4º centenário da procissão (1570-1970), 1973

Ofício 90/2014

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL

Cód. 10746, DN, f. 134 e 134v.

GABINETE DE ESTUDOS OLISIPONENSES

Atas da Câmara Municipal de Lisboa - 20 de dezembro de 1893, pag.104

FONTES ICONOGRÁFICAS

ARQUIVO FOTOGRÁFICO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE E DE SÃO SEBASTIÃO

Fotografia de autor desconhecido, anterior a 1908, em que o Rei D. Carlos segura a vara dianteira (direita) do pátio

Álbuns fotográficos respeitantes à procissão nos anos de 1961 e 1962

Presidência da República (dentre as iniciativas promovidas pela 1ª dama: Dra. Maria Cavaco Silva)

Centro de Audiovisuais do Exército (álbuns fotográficos respeitantes à procissão nos anos de 2004 e 2005)

ARQUIVO MUNICIPAL DE LISBOA | FOTOGRÁFICO

PT/AMLSB/LIM/001689 (Alberto Carlos Lima) | PT/AMLSB/FRA/I00054 e PT/AMLSB/EFC/000941 (Anselmo Franco) | PT/AMLSB/PEL/005/S03302 (autor não identificado).

BIBLIOGRAFIA

AFFERGAN, Francis – **Exotisme et altérité: essai sur les fondements d’une critique de l’anthropologie**. Paris: PUF, 1987.

ALVAREZ, Thomaz; SALZEDO, Garcia – **Recopilação das cousas que convem guardar-se no modo de preservar a cidade de Lisboa e os sãos, e curar os que estiverem enfermos de peste, feita pelos Doctores Thomaz Alvarez & Garcia Salzedo**. Lisboa: (vendem-se em) Casa de Sebastião Carvalho, 1598 [1569].

ARAÚJO, Ana Cristina – **A morte em Lisboa – atitudes e representações 1700-1830**. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

ARAÚJO, António de Sousa – insígnia. in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. II, 2000, p. 453-456.

ARAÚJO, Norberto de – **Peregrinações em Lisboa**. Lisboa: António Maria Pereira, vol. III, 1938.

ARIÈS, Phillipe – **O homem perante a morte**. Lisboa: Publicações Europa América, 1988.

AUGÉ, Marc – **As formas do esquecimento**. Almada: Íman Edições, 2001.

BASTOS, António de Sousa – **Lisboa Velha – sessenta anos de recordações (1850 a 1910). Prefácio e notas de Gustavo de Matos Sequeira**. Lisboa: Edições Câmara Municipal de Lisboa, 1947.

CABRAL, Clara Bertrand – **Património Cultural Imaterial: Convenção da UNESCO e seus contextos**. Lisboa: Edições 70, 2011.

CARVALHO, Ana Alexandra – **Os museus e o património cultural imaterial: estratégias para o desenvolvimento de boas práticas**. Lisboa: Colibri, 2011

CORDEIRO, Graça Índias – **Um Bairro no Coração da Cidade: um Estudo Antropológico sobre a Construção Social de um Bairro Típico de Lisboa**. Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa: Lisboa (tese de Doutoramento, policopiada), 1995.

COSTA, Francisco dos Santos (Padre) – **Da Igreja da Senhora da Saúde e São Sebastião e sua bem antiga Irmandade: principais ocorrências de 1505 a 1991**. s.l, 1991-93.

COSTA, Paulo Ferreira da – **MatrizPCI - Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial: Manual de Utilização**. Lisboa: Direção-Geral do Património Cultural, 2014.

COSTA, Pedro (coord.) – **Estratégias para a Cultura em Lisboa**. Lisboa: CML (relatório final), 2009.

DaMATTA, Roberto – **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

DUPRONT, Alphonse – A religião: antropologia religiosa. in LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (eds.) **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1995, p.83-105.

ELIAS, Norbert – **A Solidão dos Moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ESPÍRITO SANTO, Moisés – **A Religião Popular Portuguesa**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.

FERNANDES, António Teixeira – **A Religião na Sociedade Secularizada - Factores sociais na transformação da personalidade religiosa**. Porto: Editora Civilização, 1972.

FERNANDES, António Teixeira – **Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas**. Oeiras: Celta Editora, 2001.

FERREIRA LIMA, Henrique de Campos – Notícia histórica acerca da Procissão e Real Irmandade de Nossa Senhora da Saúde e São Sebastião. In **Lisboa Miscelânea**, 1941, p. 3-29

GEERTZ, Clifford – **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008, [1973].

GUIMARÃES, Fernando Andresen – Prefácio. In CABRAL, Clara Bertrand (ed.) **Património Cultural Imaterial: Convenção da UNESCO e seus contextos**. Lisboa: Edições 70, 2011, p.9-11.

GOFFMAN, Erving – Symbols of Class Status. In *The British Journal of Sociology*, vol.2, n.º 4, 1951, p. 294-304.

GOMES, M^ª Eugénia Reis – **Contribuições para o estudo da festa no Antigo Regime**. Lisboa: Instituto Português do Ensino à Distância, 1985.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos – Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como género de discurso. In LIPPI OLIVEIRA, Lúcia (ed.) **Cidade: História e Desafios**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002, p. 108-123.

HAGEN, Rose-Marie; HAGEN, Rainer – **Pieter Bruegel, o Velho, cerca de 1525–1569: Camponeses, loucos e demónios**. Koln [Alemanha]: Benedikt Taschen, 1995.

HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel – "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" in *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: F. Alcan, 1909.

LOPES, M^ª Antónia – Maria Pia de Sabóia (1847-1911), Rainha de Portugal: um pilar da Monarquia Portuguesa e das relações Portugal – Itália. In LOPES, M^ª Antónia; RAVIOLA, Blythe Alice (coord.) **Portugal e o Piemonte: a Casa Real Portuguesa e os Sabóias – nove séculos de relações dinásticas e destinos políticos (XII – XX)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 239-299.

LUHMANN, Niklas – **Funzione della religione**. Brescia: Morcelliana, 1991, [1977].

MACEDO, Luiz Pastor de – **Tempos que passaram: um artista, uma rua e uma freguesia de Lisboa**. Lisboa: s/n, 1940.

MARQUES, Luís – **Tradições religiosas entre o Tejo e o Sado: Os Círios do Santuário da Atalaia**. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da U.N.L, 1996.

MARQUES, Luís – **O paraíso no «fim do mundo». O culto de Nossa Senhora do Cabo**. Lisboa: Sextante Editora, 2007.

MAUSS, Marcel – **Manual de Etnografia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993, [1947].

MENEZES, Marluci – **Mouraria, Retalhos de Um Imaginário: Significados Urbanos de um Bairro de Lisboa**. Oeiras: Celta, 2004.

MONTEIRO do AMARAL – A revista de Artilharia e Tradições Artilheiras. In **Revista de Artilharia**, nºs 647 a 650 | Julho / Outubro, 1979, p. 11-18.

NOBRE, António; GIL, Júlio [ilustrações] – À Lisboa das Naus cheia de glória. In **Revista Municipal**, Ano XXXIV, N.ºs 136/137, 1º e 2º semestre, 1973, p. 43-53.

OLIVEIRA, Eduardo Freire de – **Elementos para a História do Município de Lisboa**. Lisboa: Typographia Universal de Thomaz Quintino Antunes (Impressor da Casa Real), tomo I, 1882.

OLIVEIRA MARTINS, G. d` – **Património, Herança e Memória - a cultura como criação**. Lisboa: Gradiva, 2011.

OLIVEIRA, MIGUEL de – **História Eclesiástica de Portugal**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.

PAIS, José Machado – **SOUSA MARTINS e suas Memórias Sociais – Sociologia de uma Crença Popular**. Lisboa: Gradiva, 1994.

PENTEADO, Pedro – Confrarias Portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados e tendências de investigação. In **Lusitania Sacra**, 2º série, tomo 7: «Confrarias, Religião e Sociabilidade: séculos XV a XVII», 1995, p.15-52.

PEREIRA, António Pedro – **Em Busca da Saúde - o culto da Senhora da Saúde numa perspectiva antropológica**. Lisboa: [s.n.], 2013. Tese de doutoramento em Antropologia, apresentada ao Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

PEREZ, Léa Freitas – Passos de uma pesquisa nos passos das procissões lisboetas. In **CIES**, ISCTE-IUL (working-paper n.º 101), 2010, p. 1-23.

PIMENTEL, Alberto – **Historia do Culto de Nossa Senhora em Portugal**. Lisboa: Editora Guimarães, s/data.

RODRIGUES, Teresa – **Cinco Séculos de Quotidiano – a vida em Lisboa, do século XV aos nossos dias**. Lisboa: Cosmos, 1997.

RODRIGUES, Teresa – **Crises de mortalidade em Lisboa: séculos XVI e XVII**. Lisboa : Livros Horizonte, 1990.

ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (eds.) – **História da Primeira República Portuguesa**, Lisboa: Tinta-da-China, 2009.

ROSAS, Fernando – O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. In **Análise Social**, vol. XXXV (157), 2001, p. 1031-1054.

SANTA MARIA, (Frei) Agostinho de – **Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas**. Lisboa: Oficina de António Pedrozo Galvão, Tomo I, 1707.

SOARES, Pero Roiz – **Memorial de Pero Roiz Soares**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1953.

SOUSA BASTOS, António – **Lisboa Velha – sessenta anos de recordações (1850 a 1910)**. Prefácio e notas de Gustavo de Matos Sequeira. Lisboa: Edições CML, 1947.

SOUSA, António Damasco de Castro e – **Origem da Procissão de N. Sra. com a invocação da Saude, que é costume celebrar-se todos os anos nesta cidade de Lisboa**. Lisboa: Typografia de Castro e Irmão, 1857.

SOUSA, Pedro Marquês de – **As Bandas de Música no Distrito de Lisboa Entre a Regeneração e a República (1850-1910): história, organologia, repertórios e práticas interpretativas**. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas: Lisboa, 2014. Tese de Doutoramento em Ciências Musicais.

TAVARES, Jorge Campos – **Dicionário de Santos**. Porto: Lello Editores, 1990.

TEDIM, José Manuel – A Procissão das Procissões. A festa do Corpo de Deus. In PEREIRA, João Castel-Branco (coord.) **Arte efémera em Portugal**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 217-236.

VEIGA de OLIVEIRA, Ernesto – **Festividades Cíclicas em Portugal**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.

VEIRA DA SILVA, Augusto – O Castelo de Lisboa – Trabalhos de restauração realizados em 1939-40. In **Dispersos..** Lisboa: Biblioteca de Estudos Olisiponenses, Vol. II, 1985, [1954], p. 375-392.

WEBER, Max – **Sociologia das Religiões e Considerações Intermédias**. Lisboa: Relógio D'Água, Tradução de Paulo Osório de Castro, 2006, [1921/2].

DOCUMENTOS ELETRÓNICOS

REIS, Judite Lourenço – Procissão de Nossa Senhora da Saúde: subsídios do acervo municipal para a compreensão do património imaterial. [Em linha]. In SANTOS, Aurora; ALBERTO, Edite; COUTINHO, Maria João Pereira (coords.) **Arquivo Municipal de Lisboa: Um Acervo para a História**. Lisboa: A.M.L./C.M.L., 2015, p. 221-244. Disponível na www. <URL:<http://arquivomunicipal.cm-lisboa.pt/fotos/editor2/Eventos/acervohistoria2015/Comunicacoes&atas/i.pdf>> [Consultado a 23-10-2015].

RIMÉ, Bernard; ZECH, Emmanuelle – The Social Sharing of Emotion: Interpersonal and Collective Dimensions. [Em linha]. In **Boletim de Psicologia**, 2001, p. 97-108. Disponível na www. <URL: http://www.ecsa.ucl.ac.be/personnel/zech/Boletim%20de%20psicologia_2001.pdf> [consultado a 18-10-2015].

<http://www.presidencia.pt/mariacavacosilva/>

<http://www.cm-lisboa.pt/municipio/historia/presidentes>

<http://www.cm-lisboa.pt/municipio/camara-municipal/transparencia/lisboa-2020>

IMPrensa PERIÓDICA

O Século de 22-04-1898; 21-04-1910; 22-04-1940 e 01-05-1961

Diário Illustrado de 22-04-1898

Diário de Notícias de 22-04-1910; 22-04-1937; 17-04-1942 e 03-05-1980

Diário Popular de 21-04-1910

Diário da Manhã de 22-04-1940

Diário de Lisboa de 24-04-1962

Novidades de 22-04-1910; 23-04-1945 e 01-05-1961

Notícia de 14-05-1981

Público de 07-05-1990



**FESTAS POPULARES: REPRESENTAÇÕES CULTURAIS COMO
ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA E DE MELHORIAS SOCIAIS, A
COMPREENSÃO A PARTIR DE NOVA IGUAÇU, RIO DE JANEIRO,
BRASIL**

Elis Regina Barbosa Ângelo

Professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro;
Instituto Multidisciplinar; Curso de Turismo;
26020-740; Nova Iguaçu - Rio de Janeiro; Brasil
elis@familiaangelo.com

Isabela de Fátima Fogaça

Professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro;
Instituto Multidisciplinar; Curso de Turismo;
26020-740; Nova Iguaçu - Rio de Janeiro; Brasil
isafog@hotmail.com

Festas Populares: Representações Culturais como estratégia de Resistência e de Melhorias Sociais, a Compreensão a partir de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, Brasil

Elis Regina Barbosa Ângelo

Isabela de Fátima Fogaça

Historial do artigo:

Recebido a 02 de novembro de 2015

Revisto a 09 de novembro de 2015

Aceite a 12 de novembro de 2015

Este texto não obedece ao acordo ortográfico aprovado em 2012

RESUMO

Este artigo trata das representações sociais de Nova Iguaçu, com o intuito de interpretar as formas de pertencimento social, por meio de suas histórias, memórias, lugares e como campo de lutas por melhores condições de vida de seu povo. Merece destaque a carência de estudos que contemplem o universo da cultura, das manifestações e dos saberes populares, circunscritos nos diversos territórios destas práticas. Como encaminhamentos metodológicos foram usados instrumentos abertos de pesquisa por meio da História Oral, bem como a pesquisa bibliográfica e documental. As festas, as celebrações religiosas, e lugares, ao serem concebidos, favoreceram entender os sentidos criados pelo seu povo, e, ao privilegiar essas direções, também foi possível pensar na formação das representações culturais, reconhecendo os olhares e o pertencer de grupos permeados pelas construções de sociabilidade, de formação de territórios e de suas próprias identidades. As formas de resistências presentes nas festividades abrem caminho para que, a partir da valorização cultural, as comunidades envolvidas sejam reconhecidas e alcancem melhores condições de vida.

Palavras Chave: Nova Iguaçu; Festas Populares; Representações Culturais; Campo de lutas.

ABSTRACT

This article deals with social representations of Nova Iguaçu, in order to interpret the forms of social belonging, through their stories, memories, places and as a field of struggle for better conditions of life of its people. The lack of studies that beholds the universe of culture, of the demonstrations and popular knowledge, circumscribed in the various territories of these practices deserves to be highlighted. As methodological instruments were used referrals open search through **Oral history**, as

well as bibliographic and documentary research. The festivities, the religious celebrations, and places, to be designed, favored to understand the senses created by its people, and, by favoring these directions, it was also possible to think about the formation of social representations, recognizing the looks and the belonging of the groups permeated by sociality constructions, formation of territories and their own identities. The forms of resistance present in the festivities pave the way in order that, from the cultural appreciation, the communities involved are recognized and achieve better living conditions.

Key-words: Nova Iguaçu, Popular festivities; Cultural Representations; Field struggles.

1. Introduzindo as representações culturais

A cultura, em seu amplo sentido, constrói-se tanto pelos objetos quanto por seus usos e significados empregados temporal e cronologicamente. A concentração de esforços para interpretar os aspectos ligados às funções exercidas, (in)diretamente pelos objetos materiais, fornece as relações possíveis entre o que é a matéria e o que é o movimento, formando conceitos e representações físicas e imagéticas, e, também, intangíveis (BAUMAN, 2012).

Considerada como um sistema de ideias, hábitos, valores e costumes, que caracterizam sociedades e constitui o seu patrimônio social, a cultura também é uma forma hegemônica de poder e representa simploriamente o que se concebe por cultura na modernidade. Nesse sentido, Bauman (2012) defende a ambivalência do conceito de cultura, quando repudia e acolhe dicotomicamente o que ele chama de “consciência da sociedade moderna”.

A cultura é situada como um problema próprio e exclusivo do homem moderno. “A sociedade e a cultura, assim como a linguagem, mantêm sua distinção – sua “identidade” –, mas ela nunca é a “mesma” por muito tempo, ela permanece pela mudança” (BAUMAN, 2012: 30, grifos do autor).

Há uma menção sobre a cultura como fábrica e abrigo da identidade e, nessa perspectiva, Bauman (2012) critica o percurso histórico-cultural ao propor três premissas para sua análise. Na primeira, discorre sobre a cultura enquanto conceito, oriundo da elite, uma forma de diferenciar as comunidades, decorrente das fronteiras temporais e geográficas, formando a própria hegemonia de representação. Na segunda, enquadra a cultura como estrutura social, ao se produzir uma ordem para organizar simbolicamente o mundo. Enquanto, a terceira premissa relaciona-se à práxis.

O autor retoma sua crítica ao comunitarismo propondo um conceito envolto na compreensão da ambiguidade dos processos culturais (BAUMAN, 2012). Essa ambiguidade correlaciona-se à consciência da sociedade moderna, em constante movimento e conflito, pois, trata em certa medida do conceito hegemônico dos processos e representações culturais. Assim, neste trabalho, organizamos nossas discussões a partir da premissa de que a cultura passa pela “subjetivação objetivada”, na qual o conceito de cultura é discutido pelas suas vertentes de construção e reconstrução, ou seja, por meio das ações individuais podem-se ter esmeros de coletividade com interações diversificadas entre indivíduos, a fim de formar realidades implacáveis. Bauman (2012: 343) acredita que, é por meio da cultura que se encontra a ação dos indivíduos, lutando contra o instituído e voltado para o privado.

Dessa relação, especialmente das premissas apontadas por Zigmund Bauman, necessita-se pensar no movimento de criação e de manutenção dos processos, manifestações e produções culturais e, nesse sentido, é “através dos objetos e dos seus usos, inscrevendo-os em uma teia de relações humanas que deve ser captada para que a História da Cultura Material não se transforme em um mero inventário descritivo de bens diversos e de suas formas de consumo” (BARROS, 2004: 32-33).

Ao considerar esse movimento de criação dos lugares, objetos e saberes, procura-se entender as relações estabelecidas em sua produção, não se limitando a estudar apenas a função dos objetos e suas técnicas, mas realizar uma análise alinhada às práticas sociais, às formas de movimento, que situa o objeto e sua forma contextual, geográfica, histórica e cronológica, além das próprias questões da sociedade atual.

Assim, foram discutidas as representações culturais da cidade de Nova Iguaçu enquanto campo de lutas, inserção social e pela busca da transformação dos lugares de memória em bens de natureza (i)material na formação de uma identidade cultural. Nessa perspectiva, o patrimônio, especialmente as festas, os lugares e as relações estabelecidas entre estes e suas funções, na sociedade iguaçuana, não devem ser concebidos apenas como um conjunto de elementos selecionados sob critérios científicos, mas a expressão autorreferencial de um pertencimento, pois essa luta é oriunda dos processos populares e não institucionais (BORTOLOTO, 2011).

Tanto as festas que identificam a cultura alimentar, quanto as relacionadas à religiosidade popular, possuem um elo com a formação do lugar e reconhecimento do povo, trazendo com isso uma forma de expressão para as lutas coletivas, para o fortalecimento político e para o benefício econômico da região.

No município de Nova Iguaçu, Estado do Rio de Janeiro, Brasil, as comemorações se identificam com a cultura popular e alimentar, reproduzindo não somente um discurso de disputas, como também de formações da identidade coletiva e do patrimônio cultural da região. As festas do milho, da banana e do aipim, concentradas em bairros periféricos, pertencem às histórias de luta pela terra e o direito sobre ela, pelo trabalho e também pela aceitação nas diversas áreas periféricas, ligadas ou não à religião e, ao mesmo tempo, já cristalizadas pelo povo como partícipe do seu calendário de eventos municipal.

Dentro desta perspectiva, como metodologia para realização desta pesquisa, foi utilizada a História Oral (THOMPSON, 1992), partindo de pesquisas de campo com os depoimentos e expectativas dos idealizadores das festas, pessoas das localidades e que compõem as comunidades envolvidas. Para complementar os dados dos depoimentos, utilizou-se da análise documental e bibliográfica, examinando periódicos e revistas. As entrevistas focalizaram a história oral temática e, eventualmente, as histórias de vida dos entrevistados, englobando especialmente o universo de produção da cultura popular, do patrimônio e da própria região. O critério para escolher os entrevistados foi a importância dos mesmos no planejamento e organização das festas e os depoimentos foram gravados e transcritos com fidelidade às falas. Esses depoimentos se fazem presentes no corpo do texto destacados com recuo especial para que o leitor possa identificá-los com facilidade e com notas de fim que trazem informações sobre o entrevistado.

Esse trabalho busca entender as festas e os elementos e bens de natureza imaterial enquanto expressões do patrimônio imaterial da cidade, partindo das lutas populares, especialmente propostas como relações possíveis entre o legado e a ação.

2. As festas populares no espaço vivido e organizado

As festas populares da cidade de Nova Iguaçu, na baixada fluminense, representam a luta pelo território, descrevendo, por meio de ações e símbolos, os elos de pertencimento e resistência com a história do trabalho, da sobrevivência e da sociabilidade popular, além de exercer a busca pela cidadania. O meio cultural em que vivem as pessoas das comunidades é refletido em seus conhecimentos e experiências. As tradições, a cultura material e imaterial construídas, a memória e os esforços das comunidades estão arraigados na construção de suas identidades e em suas manifestações culturais.

As festas, os enredos, as celebrações, os espaços e territórios com seus simbolismos acarretam sensações percebidas no encontro com o lugar de memória, tanto material quanto imaterialmente. Esse lugar de memória configura-se como o espaço no qual as comemorações acontecem, onde se iniciaram e criaram uma forma de representar indivíduos, grupos e identidades. Exemplos disso, em Nova Iguaçu, são as festas realizadas pela população localizadas em regiões periféricas do município, as quais aproximam a cultura popular, alimentar e identitária de seu povo.

As festividades criadas por iniciativa e demanda popular, como a Festa da Banana do bairro de Jaceruba, a Festa do Aipim e a Festa do Milho, fortalecem-se nos laços de sociabilidade, sob as formas de construção do território e de identidades, traduzidas por suas singularidades e funções enquanto representações simbólicas, econômicas e culturais.

A construção do pertencimento coletivo ou grupal passa pela percepção de sua formação, a partir de “elementos individualizadores e identificadores, enfim, o conjunto de traços psicológicos, o modo de ser, de sentir e de agir de um grupo, que se reflete nas ações e na cultura material” (PIRES, 2001: 102).

As festas abordadas referem-se às criações do universo popular, ou seja, são expressões criadas pelo povo para promover sua cultura e sua forma de sobrevivência, criando assim a expressão da economia pela cultura alimentar, seja a banana, o aipim ou o milho. “Uma cultura é, em primeiro lugar, uma comunidade espiritual, uma comunidade de significados compartilhados” (MALINOWSKI *apud* BAUMAN, 2012: 115-116).

A partir da identificação de cada uma delas, busca-se entender os processos de formação, continuação e participação efetiva dos indivíduos e grupos bem como as funções exercidas por elas nos territórios onde se concentram.

Os cenários das festas, seus protagonistas e as relações de pertencer vão interferindo na formação do patrimônio cultural da cidade e esta perspectiva dialoga com as lutas pelo espaço e pela sobrevivência de comunidades e de suas histórias. Esses cenários serão lidos, a partir de perspectivas de seus idealizadores e suas relações com o tempo e o espaço a fim de entendê-las e, de certa forma, salvaguardá-las como memórias para futuras gerações.

A festa da Banana ocorre em Jaceruba, um bairro do município de Nova Iguaçu, no Estado do Rio de Janeiro, conhecido, até 1883, como São Pedro. Possui aproximadamente 4.000 habitantes e faz parte da área de entorno da Reserva Biológica do Tinguá, considerada um dos paraísos ecológicos da Mata Atlântica. O bairro, além de sua importância ecológica, no passado destacou-se por sua importância econômica, pois por ele passa a estrada de ferro Rio D'Ouro, onde funcionava a antiga estação Ferroviária de Jaceruba, e que no início do Século XX representou não apenas um espaço de escoamento, mas uma forma de integrar territórios longínquos. A localidade guarda ainda um legado voltado para a produção e exportação, já que, no passado, contava com o Porto da Estrela,

pertencente a Iguaçu, um dos mais importantes pontos de concentração de produção cafeeira vinda de outros estados (PEREIRA, 1977).

Além do rio Iguaçu, outros eixos de transporte muito contribuíram para a prosperidade de Iguaçu, pois, apesar das primeiras ocupações serem evidenciadas com a introdução da cana-de-açúcar, no início do século XVII (NIGRA, 1943; PEREIRA, 1977), a ocupação se efetivou a partir da transição entre o século XVII e XVIII, graças ao posicionamento privilegiado que a baixada fluminense possuía, pois se encontrava entre o porto do Rio de Janeiro e a região aurífera de Minas Gerais, acarretando assim a emergência da criação de caminhos, que aproximassem o ouro mineiro do porto carioca, questão essa que enriquecia praticamente todos os pontos envolvidos no processo de transporte e as cidades cresciam nesses eixos (OLIVEIRA, 2004: 7).

Com uma paisagem bucólica, os moradores locais possuem uma vida típica do “interior”, como se fosse um refúgio provinciano, sendo que nos finais de semana e no período da festa, o bairro se transforma num refúgio também para a população dos bairros vizinhos, como Villa de Cava e Rio D'Ouro, e de cidades do entorno, como Queimados, Japeri e Paracambi.

A festa da banana está diretamente relacionada ao modo de vida da população do bairro Jaceruba. A economia local é voltada para a agricultura, e a festa constitui uma estratégia de fortalecimento da economia da banana e da agricultura local como um todo. A banana foi escolhida como símbolo da lavoura da região, por ser o produto cultivado por maior parte dos agricultores (11 grandes produtores e 18 pequenos), o que possibilitou conferir unidade suficiente para uma festividade no bairro.

A ideia da festa se deu em 2005, mas sua primeira edição aconteceu somente em 2007, a partir de uma proposta coletiva entre a Associação de Produtores de Jaceruba (ASSOJAP) e Associação de Moradores de Jaceruba (AMOJA), fazendo, atualmente, parte do Calendário Municipal da Prefeitura de Nova Iguaçu (Lei 4.077/2011). O espaço de realização da festa é composto por barracas comerciais ornamentadas com a fruta e a planta da bananeira (vd. Figura 1.), um palco principal para apresentações das atrações artísticas locais e demais serviços necessários ao evento. Sua realização acontece no mês de agosto.

A produção de Aipim, cultivada no bairro de Tinguá, também situado no entorno da Reserva Biológica Federal do Tinguá, e que se estende por uma área de 26 mil hectares, deu origem a uma das festas mais conhecidas da Baixada Fluminense: a Festa do Aipim que acontece habitualmente no mês de Julho no centro do bairro, a pouco mais de 25 Km da sede municipal. O evento faz parte do Calendário Turístico Oficial do Rio de Janeiro publicado no Diário Oficial da União de Lei nº 6305, de 29 de agosto de 2012 (PREFEITURA MUNICIPAL DE NOVA IGUAÇU, 2012).

O bairro de Tinguá guarda em seu patrimônio material fragmentos da história iguaçuana, traços significativos das memórias econômicas da região e da religiosidade de seu povo, como a Igreja de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu (1699), a Estrada Real do Comércio (1811), o Porto do Iguaçu (1830), a Fazenda São Bernardino (1875) e a Estação Ferroviária de Tinguá (1876). Além da própria Rebio do Tinguá (reserva biológica), de fauna e flora abundante e de valor imensurável para a região em termos ambientais e culturais.

A articulação do patrimônio material com o imaterial se forma por meio de elos com cultivo da terra e o modo de vida de seu povo, pois Tinguá representa sobremaneira a cidade de Nova Iguaçu, seus tempos históricos organizados pela olaria, o café, a laranja e o que sobrou desses períodos, seja nas ruínas atualmente relegadas à fazenda São Bernardino e seu entorno e à configuração geográfica dos patrimônios, seja na vida cotidiana de seu povo e suas adversidades, o que se percebe na argumentação da comunidade, como se vê na fala de Dona Raimunda, sobre a motivação da realização da festa do aipim:

A festa do Aipim começou precisamente em 2003, os cabeças, os criadores foram Marré (falecido) e Renatinho. É uma ideia antiga que eles só conseguiram realizar em 2003. Como é que essa festa acontece? É pelos moradores. Na época foi criada para gerar renda para os moradores do Tinguá [...] a partir da segunda festa a prefeitura começou a dar apoio, que começou a fornecer os toldos, a tenda, o som, o palanque e a iluminação (Dona Raimunda, 2012).



Figura 1. A Festa da Banana de Jaceruba (2013). Fonte: Elisa Paes Silva.

O aipim se tornou nos últimos anos um ícone de Nova Iguaçu, tendo um público de cerca de 150 mil pessoas durante as festividades, segundo balanço do evento pela prefeitura do município em 2013.

‘Agora, sim, Nova Iguaçu ganhou um espaço que vai fazer da cidade referência de megaeventos na região da Baixada Fluminense. O trânsito fluiu normalmente, a segurança deu tranquilidade a todos, e a organização foi excelente. A soma de tudo isto contribuiu para o sucesso de público. Não tivemos qualquer problema para receber as multidões, que participaram ativamente da festança durante cinco dias. Foi um evento fantástico. O povo da região de Tinguá está de parabéns. Vamos cuidar das próximas festas e trazer melhorias urbanas e ambientais a toda região para que em 2014 os dez anos da Festa do Aipim vire uma apoteose’, exultou Bornier (JORNAL NOTÍCIAS DE NOVA IGUAÇU, 2014).

Diferente das festas do aipim e da banana, a festa do milho possui uma conotação religiosa, não advinda da produção agroindustrial local, mas expressão ímpar de nova forma de entretenimento atrelado ao lugar e aos métodos de representação de uma cultura religiosa.

A festa também é realizada em Jaceruba, bairro onde 80% da população é adepta à religião evangélica. Assim, a festividade foi criada simbolicamente atrelada a essa religiosidade. Dessa forma,

há, aproximadamente, 19 anos acontece a Festa do Milho, comemorada por todo o segmento evangélico local e pelos adeptos de outros bairros e cidades vizinhas. Segundo um entrevistado,

Acontece sempre no último sábado do mês de Julho. Nesse ano, 27 de julho, o próximo [...] então já tá indo pra 19 anos, que vai acontecer [...] a participação é muito boa. Mas, é um trabalho que a gente faz que é, eu tive um trabalho, e daquele trabalho a gente lembrou mais e aí a mulher junto com a filha começamos é, a programar pra gente fazer uma coisa diferente. E aí criamos a festa de Milho e agora vai pra 19 anos né ao ano que vem . É porque é roça, lavoura. É, na verdade a finalidade o que é isso? Tem um número de pessoas que você convida pra ir na igreja não vai na igreja, cê convida ele não gosta de igreja, às vezes não gosta de crente, então essa festa de milho ela não é feita dentro do salão, é do lado de fora a gente tem um palanque inclusive a gente tem palanque próprio em frente à rua a gente monta ele, e é tudo feito na igreja, é no pátio da igreja se vende tudo ali, então o palanque só pro lado de fora que tem espaço a gente começa cantando, uma banda, o pessoal vai cantando, vários grupos cantando louvores de adoração e as pessoas vem participa da festa come tudo que tem direito de comer, né, ih está ouvindo a palavra de Deus através do louvor e uma mensagem é um meio de você aproximar. E as pessoas vêm, vem muita gente, gente que nunca vem na igreja... (Depoimento do Senhor Ivo, 2012) (1).

O elemento mais importante da festa é o próprio milho, pois este, para os evangélicos, simboliza o trabalho, o esforço de evangelização que essa comunidade tem, ou seja, a missão de pregar o Evangelho a todas as pessoas. Plantar a palavra de Jesus representa o milho e colher os frutos dessa plantação significa a própria comemoração: a palavra traduzida pelo milho e os fiéis. No depoimento de Dona Marilza percebe-se certo estranhamento de indivíduos não evangélicos com a simbologia da evangelização e o milho:

É porque tem pessoas também, que eles têm assim como é que se diz, eles olham os evangélicos com um olhar diferente, tá entendendo? Não gostam nem de se aproximar que acha que já que não quero ser evangélico num vou na festa, entendeu? Então eles chega, eles tem uma impressão às vezes do evangélico diferente do que é, então eles vindo participando eles sabe que às vezes não é aquilo que eles pensa, tá entendendo? Que aí chega ali gosta de vim tanto quem vem um ano, num, quer é... no ano seguinte perder, liga pra mim me avisa o dia porque eu não posso perder (Depoimento de D. Marilza, 2012) (2).

A totalidade do processo de trabalho realizado na festa, com relação ao preparo da culinária do milho, tem a participação de quase toda a comunidade evangélica local, pois todos dão sua parcela de colaboração nas tarefas desenvolvidas tanto na preparação das comidas, quanto na logística do evento, de uma forma geral. O evento acontece em apenas um dia, pois os produtos culinários feitos com base no milho são muito fáceis de estragar, é o que nos relata o Sr. Ivo:

mas a gente tem tudo de milho, tudo, tudo, que a gente tem de milho, que a gente sabe, pode ser que tenha alguma coisa que a gente não aprendeu, não descobriu, mas é um trabalho de um dia só e começa 5 horas da tarde e vai até 11 e meia, meia noite no sábado, que não tem condições de fazer em dois dias, que milho é uma coisa! Você faz uma outra festa aí é fácil, milho tu tem que fazer hoje e vender hoje (Depoimento do Senhor Ivo, 2013).

Toda festa anual do milho, elaborada pelos Evangélicos, não tem apoio institucional nenhum e o milho comercializado na mesma, em forma de produtos culinários, compra-se fora do município de Nova Iguaçu, nos estabelecimentos da Central de Abastecimento (CEASA) da cidade do Rio de Janeiro, conforme o Sr. Ivo:

o fazer a gente faz, a gente tá até hoje não pediu colaboração em relação a fazer a data. Por que, o objetivo a gente traz, a gente compra, a gente vai no Ceasa compra milho a gente faz tudo, né? Claro que é se amanhã, a gente for fazer com uma proporção maior, o que a gente tem que fazer é

conseguir se vê se a gente consegue mais gente pra se fazer mais, pra naquele dia ter um número maior de pessoas, mas existe uma dificuldade Jaceruba; por exemplo, se tu programar uma festa dependendo do tipo da programação e até dê um final de semana totalmente de chuva você não tem a participação, aí você acaba estragando muita coisa, então, você tem di, você tem di estudar na semana de acordo com a temperatura como vai ser o final de semana, né? E a gente... graças a Deus que a gente nunca teve prejuízo. Nunca tivemos prejuízo (Depoimento Sr. Ivo, 2012).

A venda dos produtos culinários à base do milho (vd. Figura 2.) acontece nas barracas que ficam situadas no pátio da Igreja Evangélica Assembléia de Deus. O evento reúne cerca de 1.500 pessoas, que circulam pelo local para degustar os produtos alimentícios da culinária e, por consequência, participam dos instrumentos que propagam a fé, na opinião do Sr. Ivo, Pastor da Igreja Evangélica em Jaceruba, por meio das pregações, músicas e sociabilidade.



Figura 2. Festa do Milho- Pratos Típicos (2013). **Fonte:** Fotografia de Elisa Paes Silva.

Esse momento do evento inventa sentidos, grupos e formas de diferenciar os territórios, no caso do milho, pela imagem do sagrado, da abundância e da aliança com as normas e regras da Igreja Evangélica. Essa perspectiva forma uma aliança com o sentido desse lugar, criado para a contemplação, para a ordem e mesmo para entender essa valorização de expressões culturais associada aos contextos locais.

O patrimônio cultural está em movimento, junto com as novas perspectivas e valores criados pelos lugares e, no caso das memórias atuais, contemporâneas e vivas, esse sentido é encorajado pelo “valor” dado à ação, atitude e mesmo instituição de novas formas de manifestação cultural.

3. Representações Culturais como resistência e estratégia para a busca de melhorias sociais

As festas são formas de representação cultural que trazem, como cenário, ruas e praças, espaços e estabelecimentos considerados territórios populares. Elas simulam momentos especiais, cíclicos, da vida coletiva, em que as atividades diárias são substituídas por práticas diversas do cotidiano. Esses acontecimentos podem ser traduzidos por diferentes perspectivas, pautadas em relações e realizações populares, em conformação dos laços de identidade e solidariedade grupal.

Na festa, em seu sentido original, não havia desprendimento do cotidiano, era uma explosão de formas acumuladas, na qual estava presente o trabalho, os mitos, o lúdico, o lazer, o sagrado, o doméstico, como um todo. Como uma ruptura, a festa representava a união do homem à natureza, cuja regularidade também assegurava a realidade da natureza. Segundo Lefebvre (1958: 216), “a festa distinguia-se da vida cotidiana tão só pela explosão das forças acumuladas na e por esta na vida cotidiana”.

Apesar do sentido das festas terem sofrido alterações diante da fragmentação de tudo que compõem a vida humana pela sociedade capitalista (LEFEBVRE, 1958), a maneira de festejar sempre, ou quase sempre, engloba o ato de comemorar algo e de comer e beber. As trocas de sociabilidade giram em torno dessas representações, além dos rituais e expressões que acabam direcionando a forma festiva. Tempo e espaço são divisões que de certa forma estabelecem os critérios dos tipos de festas, além de sua característica marcante: sagrado e profano.

As festas populares na atualidade acabam sendo formas de transformação de recursos, naturais ou artificiais, com poder político e econômico, pautadas, de certa maneira, por disputas na sua condução, seja pela atratividade, seja pela atuação de indivíduos ou grupos que as conduzem. E como afirma Atienza (1997), é por meio dos grupos desprovidos de bens materiais, em função do sistema econômico em que vivemos, que, teoricamente, faz-se sobreviver estas celebrações. Na cidade de Nova Iguaçu, as festas do milho, da banana e do aipim reproduzem esse discurso de disputas e também de formações identitárias, especialmente pela conotação de lutas sociais. Essas pelejas são formas de expressão que descrevem a necessidade de suplantar a pobreza e garantir melhores condições de vida e legitimação de grupos.

Nova Iguaçu é constituída por heranças dos momentos históricos pelos quais se influenciou e pelas diversas formas de representações culturais que orientam, influenciam, caracterizam ou determinam os desdobramentos e eventuais transformações que vivenciou. Sabe-se que o processo de formação da identidade social não ocorre de forma natural, mas da “relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma” (CHARTIER, 1991: 183).

As “gentes” dos lugares vão produzindo algo para a sociedade, calcada de certa forma pela imposição de outros tempos, a exemplo da festa da laranja, que acontecia no passado, no tempo de sua grande produção no município. Nos séculos XVII, XVIII e XIX, cada grupo que chegou ao município, trouxe, na formação dos lugares, algumas marcas observadas nas construções e, dessas realidades, outros rumos foram sendo tomados pela organização e pelos traços deixados nos percursos como o caminho do ouro, da ferrovia, com os movimentos de escoamento da produção do Estado e da própria laranja, reconhecidamente responsável pela imagem criada nos seus tempos áureos.

Diferente dessas memórias de séculos anteriores, atualmente relegadas ao patrimônio histórico das ruínas, o movimento dos “lugares de memória” vão se redefinindo nessa temporalidade (NORA, 1993). As festas, criadas por motivações econômicas e culturais, trazem uma perspectiva de inovações no século XXI, percebendo que novas histórias devem ser traduzidas pelos “braços” daqueles que agora escrevem suas memórias.

O espaço social vivido e acrescido de significados das festas vai sendo fortalecido pela necessidade de identificar os grupos em territórios. Como premissa dessa relação, encontra-se o bairro Tinguá e o bairro Jaceruba, protagonistas da cultura alimentar, das formações históricas e econômicas do município de Nova Iguaçu em seus tempos áureos e também como remanescente de tempos melhores em outros períodos econômicos. Esses territórios, expressados nas culturas alimentares da banana, do aipim e do milho, são fortalecidos pela inscrição que lhes compete: os grupos sociais produtores de sentidos, que são de certa forma as inscrições que determinam as funções da festa.

O papel do festejo da banana é estabelecer a marca e a expressão da produção agroindustrial familiar, desenhadas nos pratos, nos produtos comercializados e inventados por esse canal. Com o passar dos anos, novos contingentes vão reconhecendo a cidade como produtora da banana e seus derivados. Então acrescidos do gosto por essa fruta está também à memória do sabor.

A esse exemplo, a Festa da Banana vai tornando-se uma representação simbólica cultural, sendo uma conquista dos moradores locais, especialmente sobre esse recente momento da história da cidade, relegada às margens da exclusão social em que a produção do homem do campo se encontra cada mais pressionada pelo avanço da cidade. Ao comentar sobre o início e relevância da festa, uma moradora, depoente dessa pesquisa, menciona:

Meu nome é Isis Félix do Rêgo, sou moradora de Jaceruba desde que nasci né? E a importância da nossa festa da banana pra nós moradores daqui é uma conquista. O sonho que se realizou de chamar as autoridades e o poder público pra dentro de Jaceruba. Isso é pra gente conquistar alguns objetivos, mas através da festa da banana, ela trouxe, melhoria pro colégio, que foi o posto de saúde, iluminação, por exemplo, que hoje 80% de Jaceruba é iluminado, 80%, tudo bem na ocasião da festa eles só lembram da gente na festa, nas festas tipo na festa da banana que começa a festa da banana ai eles começam a subir ai vem troca as lâmpadas, os refletor, os refletor não, como é que chama aquele negócio, os poste, botaram transformador, nós tínhamos isso que vocês tão vendo hoje a falta de energia nós tínhamos com frequência, era um dia sim e o outro também, era hoje e amanhã sem luz, telefone zero, tudo conseguimos da festa da banana pra cá, a festa da banana pra cá acreditamos que o telefone veio fizeram muito baixo assinado o que aconteceu, aconteceu, e veio mesmo no ano seguinte e no segundo ano da festa o telefone veio (Depoimento de Dona Ísis, 2012) (3).

Os objetivos dela e da sua comunidade referem-se às melhores condições de vida e de trabalho, além de incentivos públicos à produção da banana e de outras culturas. A construção da consciência coletiva por meio de ações individuais e grupais formou universo de conquistas da comunidade. Dona Raimunda, ao mencionar esses ganhos, advindas da banana diz:

e nos conseguimos tudo através da festa da banana, sendo que em dois, três anos atrás, foi a primeira vez que a prefeita, Sheila Gama, veio aqui, três anos atrás depois de não sei quantos anos, eu não tenho muito na minha mente, porque data eu esqueço muito, quando a Sheila Gama veio aqui, nós já tínhamos feito um planejamento de levar ela pra mostrar o posto. Aí o quê que acontece: Jaceruba é isso melhorou muitíssimo, do que era hoje Jaceruba é um paraíso. Depois disso, da festa da banana, nós tivemos uma coisa que nós não tínhamos em Jaceruba. Ninguém era dono de nada, você, eu disse que houve o loteamento, você tinha um documento batido na máquina reconhecido em qualquer cartório com uma firmazinha furreca que você era proprietário. Ninguém teve nunca um registro de posse do seu, do seu pedaço. Na primeira festa da banana nós reivindicamos esse direito e a fazenda legal veio aqui dentro, fotografou a casa e veio começou a você pagar imposto. Então uns aderiram bem aquele imposto porque era mínimo. Também não foi aquela coisa abusiva. (Depoimento em conjunto: Dona Ísis e Dona Raimunda, 2012) (4).

A festa ganha corpo pelas necessidades da comunidade de representar seu universo simbólico. As mesmas falas vão de encontro a outras festividades, como é o caso da festa do aipim, que representa

a luta pela terra e pela simbologia da cultura alimentar, além de ser uma batalha por melhores condições de moradia, estrutura e sobrevivência da comunidade local. Os depoimentos continuam citando os benefícios:

Jaceruba é vou dizer que cinquenta por cento é plantação de aipim, e cinquenta por cento da banana, sendo que a banana predominou épocas atrás, e a laranja que aqui tinha muito laranjal aqui pra dentro, a onde que hoje é parque do Capixaba, aqui era tudo laranjal. Ai nós fomos fazer a primeira festa né, o que aconteceu, tinha um rapaz ali bebendo cerveja, ele escutou o nosso papo. Você se lembra dele o Weliton? (diz D. Isis a D. Raimunda, que sacode a cabeça dizendo que sim), ele escutou o papo, ai tava escutando o papo ali, quando o Ivan foi embora que eu falei tudo bem, a gente faz a festa como a gente planejou, é fazer as barracas de pindoba, de bambu, e bota cada um... Falei, então a gente traz um bocado de pessoas e vamo fazer a primeira festa, só que esse rapaz ouviu o papo da gente, ele pegou e disse Isinha, Senhora, desculpe, eu ouvi o papo da Senhora, escutei vocês conversando e vamo fazer o seguinte: Vai na prefeitura lá, que eu trabalho lá dentro, eu vou arrumar uma ponte pra vocês falar lá com pessoal de eventos... (Depoimento de Dona Ísis, 2012).

Buscar os aspectos de construção social das festas, como a do aipim, é também favorecer aspectos cotidianos e comuns da cidade, das vozes e do passado. A construção social da festa do aipim é o início de conquistas das lutas sociais da comunidade, tão carente de recursos.

A festa torna-se a história viva, contada pelos seus protagonistas, formadores não apenas de uma cultura alimentar, mas da celebração da vida e suas mazelas e se configura, sem dúvida, como o início de conquistas das lutas sociais da comunidade tão carente de recursos. A procura pela inserção social, a luta pelo espaço, por melhores condições de vida, de trabalho e financeiras demonstram o empenho da comunidade em ser evidenciada e reconhecida publicamente, pelos esforços em angariar fundos e pela própria tradução do universo imaterial.

Na contemporaneidade, a festa do aipim, já institucionalizada pelo poder público local: favorece o alimento típico da localidade, também beneficiado pela criação gastronômica que ora pode patrocinar novos nichos de negócios como o turismo. Dessas relações, percebe-se que, o produto, os relacionamentos e o sentido criados vão definindo novas possibilidades de formação das manifestações culturais. Uma forma de luta pelas histórias comuns de sujeitos sociais capazes de mudar a própria sorte e de repensar a cidade.

Assim, a recepção de uma festa como essa vai abrindo espaço para o turismo organizado, para eventos, festas e também para as memórias da cidade, como consta no discurso do prefeito Nelson Roberto Bornier de Oliveira, que analtece o bairro onde a festa é efetivada.

Não apenas cresce o número de participante por ano, mas a procura pelos atrativos da cidade, ainda que não seja turística, já demonstra a procura por suas atratividades seja por meio da história, das memórias, da cultura popular e principalmente nos bens de natureza material tombados pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC), como é o caso do Conjunto urbano da extinta Vila de Iguaçu (Hoje conhecida como Iguaçu Velha); Igreja Santo Antônio de Jacutinga, atual Igreja da Prata; Capela da Fazenda da Posse; Igreja Nossa Senhora Conceição de Marapicú; Capela Nossa Senhora de Guadalupe (Igreja Velha); Instituto de Educação Rangel Pestana; Lar de Joaquina e galpão ao fundo; Antiga Estação Ferroviária de Jaceruba; Antiga Estação Ferroviária de Tinguá; Antiga Estação Ferroviária de Rio d'Ouro; Antiga Estação de Vila de Cava; Reservatório do Rio d'Ouro; e os patrimônios tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como a Casa da Fazenda São Bernardino; a Estrada Real do Comércio; entre outros ainda sendo incorporados ao patrimônio cultural da cidade. Assim, o turismo já desponta na demanda pelas festas, momentos em que muitos procuram a cidade a fim de conhecer um pouco mais sobre sua história e as raízes das festas.

As festas da banana e do aipim nascem da mesma proposta de reconhecimento e luta pela sobrevivência e valorização, bem como de resistência de sua cultura de agricultores, representados seja pela necessidade de melhoria da infraestrutura, seja pelo melhoramento das condições socioeconômicas dos moradores, seja pela valorização dos produtos por eles cultivados. A distribuição da agricultura entre banana e aipim vai desenrolando uma nova história econômica para a cidade, pautada na agroindústria familiar e no próprio fomento às práticas advindas desse processo, por exemplo, a criação de receitas culinárias, de novos sabores e atividades, como é o caso da Feira da Roça, que comercializa produtos da região de Jaceruba e Tinguá.

As festas populares também se formam pelas relações com a produção do sentido religioso, por exemplo, a festa do milho, que ocorre como uma resposta ao simbolismo desse produto com a evangelização de acordo com a comunidade que a produz. Por ser uma festa religiosa, acontece no âmbito da Igreja Assembléia de Deus e é “cristalizada” no cenário produzido pelas ações dos fiéis dessa representação religiosa.

O simbolismo da Festa do Milho dessa região fluminense está ligado ao aspecto sagrado com representação na própria criação da festividade, pois, não se trata apenas de um evento de caráter popular ou econômico em si, mas religioso, sob a interpretação de como o “alimento” e a comensalidade podem de certa forma agregar fiéis, público em geral, inclusive os não adeptos dessa religião e, ainda, cristalizar o cenário da Igreja Evangélica Assembléia de Deus a uma festa que produz sentido na cidade, no bairro e nas pessoas. A intenção, função e missão da festa se concretizam na formação de um lugar. A pobreza, as dificuldades e a própria história da localidade vão conduzindo os espetáculos necessários à atual construção da sociedade. Quer dizer, *A consciência espectadora, prisioneira dum universo estreito, limitada pelo écran do espetáculo, para onde sua vida foi deportada, não conhece mais do que interlocutores fictícios que lhe falam unilateralmente da sua mercadoria e da política da sua mercadoria. O espetáculo, em toda a sua extensão, é seu «sinal do espelho».* Aqui se põe em cena a falsa saída num autismo generalizado (DEBORD, 1997: 137).

Cada grupo social parece estar dentro de espaços favorecidos a si como formas de ver e entender o universo, cuja interpretação muitas vezes está ligada ao seu mundo, como se fosse realmente uma bolha. Fechando-se fica mais fácil conduzir seus cenários e suas razões para a criação dos espaços, memórias e lugares. Os grupos, como é o caso deste em especial, pode ser pensado sob a oscilação entre as costumes e hábitos tradicionais e as invenções locais, como forma de criar os seus “lugares de memória”, ou seja, estabelecer o que faz sentido para os indivíduos e grupos, indiferente de uma memória coletiva pautada em tradições (HOBBSBAWN, RANGER, 1984) e continuidades do passado (NORA, 1993).

Nesse sentido, o patrimônio também descreve a afinidade de luta pelas identidades, de forma a sintetizar o que representa a cidade e seus espaços (BORTOLOTTI, 2011). Esse processo de “identificação” do patrimônio passa pela discussão da *espetacularização* do espaço, de pessoas e de grupos, especialmente de festas.

O espetáculo, o entretenimento e a *mercantilização* das festividades vão transformando seus sentidos em mercadorias globais, no entanto, essa definição também perpassa a relação de pertencimento e significado criado pelas comunidades partícipes do processo de criação, manutenção e expansão das festas nos lugares também gestados por elas.

As mudanças dos lugares vão dizendo qual o caminho que os bens, as festas e o próprio patrimônio cultural desenham na história das cidades, assim como “as gentes”, suas singulares histórias também escrevem quais serão os rumos do patrimônio histórico e cultural dos ambientes, cenários, espaços e territórios criados na contemporaneidade.

4. Considerações acerca das festas e das expressões da cidade na construção de seu patrimônio cultural

As festas e comemorações populares parecem permear a vivência do ser humano na sociedade e, desta forma, os indivíduos ou grupos oram ou adoram a seus Santos, prestam homenagens a seus ídolos, dançam, cantam, revivem, criam e recriam simbolismos com os quais tecem seu universo cultural e, portanto a cultura acaba por ser também uma forma de inventar as tradições.

As construções das histórias dos moradores locais determinaram, neste trabalho, as vozes que falaram sobre a formação das festividades e suas funções sociais, culturais e econômicas. A partir dessa conotação, nos depoimentos dos moradores do bairro de Jaceruba, percebem-se como as primeiras festas foram incorporadas no universo popular, na vida cotidiana e nas relações com o espaço, criando uma nova imagem para o bairro. Tanto a festa da banana quanto a do aipim e a do milho celebram o alimento, a construção social do espaço pelo trabalho e as lutas sociais, motivando os moradores de uma localidade depreciada pela imagem da pobreza, falta de recursos e de espaços de sociabilidade.

Esses embates vão, aos poucos, modificando as exclusões sociais e concebendo outros sentidos às pessoas, lugares e histórias. A identificação e a constituição dos patrimônios objetivam despertar a interpretação, a proteção, a salvaguarda, até chegar à sua promoção de forma responsável, visando à preservação e a valorização das culturas locais, contribuindo assim para o fortalecimento das identidades coletivas e individuais.

As festas têm seu universo simbólico de construções, pois o processo das relações sociais se dá através do modo como os organizadores procuram representá-la para o outro ver, homenagear, honrar, cultivar, preservando aquele *modus operandi*, que inclui hábitos, valores e costumes. Valorizar as manifestações populares em Nova Iguaçu pode despertar em cada um o sentimento de apreciação do que lhe pertence e do qual faz parte, para que se orgulhe de tudo que constitui particularmente seu universo cultural, sua vida e sua história, de pessoa simples, mas que carrega as memórias coletivas e suas identidades.

A cultura tem uma dupla referência, de local e de global, num mundo cada vez mais comprimido e diverso, no que se refere à globalização e massificação de informações, objetos e espaços. A cultura local refere-se aos fenômenos particulares, presentes num pequeno espaço, onde as trocas são densas e marcantes, como o caso das celebrações, da religiosidade, da simbologia dos objetos e nas suas repercussões no tempo e espaço, por meio do legado. No que se refere ao global, pode-se dizer que o próprio conceito tende a destruir o sentido do “local”, favorecendo o sentimento de não pertencimento ou ainda de desconhecimento (SIMMEL, FRISBY, FEATHERSTONE, 1997).

Destas festas, percebe-se que sua formação e divulgação à sociedade acabam por representar simbolicamente Nova Iguaçu, além de tentar a mudança de uma imagem de pobreza e exclusão social, alinhadas ao reconhecimento da sociedade que, ora pautada numa nova perspectiva, pode reconhecer os esforços e as lutas pela melhoria das condições de vida da região. A questão fundamental desse trabalho destaca o processo de definição de cultura pela perspectiva do popular. Mudando um pouco da noção de que os grupos sempre seguiram um formato modelo, a propensão agora parece ter invertido o sentido, trazendo de si para os demais, ainda que esse processo seja apenas o início de uma mudança na direção de criação “das identidades”, “tradições”, ou mesmo de manifestações culturais.

Os registros do patrimônio como metodologia não se restringem ao uso dos coletados e guardados pelo IPHAN, mas também aos construídos pelos grupos sociais ou pelas pesquisas acadêmicas que se interessam por realizar a documentação de determinado bem cultural (TOJI, 2009). Assim sendo, buscou-se por meio desta metodologia discutir a formação de representações culturais do município de Nova Iguaçu, constituídos a partir dos depoimentos orais de pessoas influentes da comunidade e responsáveis por eventos e fortalecidos pelas reflexões teóricas, que foram efetivadas acerca do objeto de pesquisa. Reconhecer, também faz parte da formação do patrimônio.

A conotação da imagem criada para a baixada fluminense pode ganhar novos ares e nova vitalidade a partir da valorização das festas populares, depende sem dúvida de ações e interesses público-privados, mas também precisa em larga medida de incentivo e aceitação da própria população e o mérito de suas aptidões e isso também depende do autoconhecimento de suas potencialidades.

As pessoas vão aos poucos se conhecendo e tendo orgulho de suas histórias tão abandonadas pela violência e pela imagem de violência de si e pra si. A população local deve se inscrever numa nova proposta de identificação de suas raízes, de seu patrimônio e de sua cultura ora relegadas à má sorte e à imagem de pobreza, um território que muito tem para mostrar e realizar com tanta riqueza de fatos, informação do seu patrimônio histórico e cultural.

NOTAS

(1) Ivo Paes Leme é Pastor da Comunidade evangélica em Jaceruba. Entrevista concedida em 17/10/2012.

(2) Esposa do Pastor Ivo. Os dois são os principais responsáveis pela organização da Festa do Milho em Jaceruba. Entrevista concedida em 17/10/2012

(3) Moradora com 52 anos nasceu no Bairro de Jaceruba, é membro da comissão de organização da Festa da Banana desde a primeira edição em Dezembro de 2007. Entrevista concedida em 17/10/2012.

(4) Dona Raimunda, com 74 anos, nasceu em Minas Gerais, reside atualmente no município de Nilópolis. Foi membro da comissão de organização da 1ª Festa do Aipim e convidada a fazer parte da Organização da 1ª Festa da Banana de Jaceruba, edição de 2007. Entrevista concedida em 17/10/2012.

ENTREVISTAS

SILVA, E. P. (ENTREVISTADOR); IVO (ENTREVISTADO) (2012). Entrevista concedida em: 23/11/2012 [interview transcript].

SILVA, E. P. (ENTREVISTADOR); LANDA, R O de. (ENTREVISTADO) (2012). Entrevista concedida em 15/10/2012[interview transcript].

SILVA, E. P. (ENTREVISTADOR); RÊGO, I F do (ENTREVISTADO) (2012). Entrevista concedida em: 17/10/2012 [interview transcript].

BIBLIOGRAFIA

ATIENZA, Juan G. - **Fiestas populares e insólitas: la España mágica de la A a la Z**. Barcelona: Fontana Fantástica, 1997. ISBN 9788427022164

BARROS, José D'Assunção - **O Campo da História**. Petrópolis: Vozes, 2004. ISBN 978-85-326-3009-4

BAUMAN, Zygmunt - **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. ISBN: 978-85-378-0817-7

BAUMAN, Zygmunt - **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. ISBN 9788571104945

BAUMAN, Zygmunt - **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. ISBN 9788571104648

BORTOLOTTI, Chiara - **Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie**. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2011. ISBN-13 978-2-7351-1417-7

DEBORD, Guy - **A Sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. ISBN: 8585910178

HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence [compil] - **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. ISBN: 8521901887, 9788521901884

LEFEBVRE, Henri - **Critique de la vie quotidienne**. Volume I - Introduction. Paris: L'Arche, 1958. ISBN: 1859846505

MALINOWSKI, Bronislaw - **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. ISBN: 85-7041-438-2.

NIGRA, D. Clemente Maria da Silva - A antiga fazenda de São Bento em Iguazu. In **Revista do SPHAN**, n.07, 1943.

NORA, Pierre - **Entre Memória e História: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n. 10, dez. 1993. ISBN: 8581481566

OLIVEIRA, Rafael da Silva - Ouro e o café na região de Iguazu: Da abertura de caminhos à implantação da estrada de ferro. In **Revista Pilares da História**. Ano III, n. 04. Maio de 2004. p. 07-21.

PEREIRA, Waldick - **Cana, café e laranja. História econômica de Nova Iguaçu**. Rio de Janeiro: FGV/SEEC, 1977.

PIRES, Mário Jorge - **Lazer e Turismo Cultural**. São Paulo: Manole, 2001. ISBN: 8515026538

THOMPSON, Paul - **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992. ISBN: 852190309X

TOJI, Simone - Patrimônio imaterial: marcos, referências, políticas públicas e alguns dilemas. In **Revista Memória e Patrimônio**. UNESP, FCLAs, CEDAP, v. 5, n.2, p. 3-18. dez. 2009.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

CHARTIER, R - O mundo como representação. Revista de Estudos avançados. [Em linha]. 1991, vol. 5, n. 11, p. 173-191. Disponível na [www.](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=en&nrm=iso) <URL: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=en&nrm=iso. ISSN 1806-9592>



JORNAL NOTÍCIAS DE NOVA IGUAÇU. Festa do Aipim leva 150 mil pessoas a Tinguá, em Nova Iguaçu. 2014. Disponível na www.<URL: <http://www.noticiasdenovaiguacu.com/2013/08/festa-do-aipim-leva-150-mil-pessoas-a-tingua-em-nova-iguacu.html>>

MODELOS EM DISCUSSÃO

RED

Anna Luana Tallarita

UNIDCOM / IADE -U
Av. Dom Carlos I, nº4
1200-649 Lisboa, Portugal
info@annaluanatallarita.com

Red

Anna Luana Tallarita

Historial do artigo:

Recebido a 17 de outubro de 2015

Revisto a 26 de outubro de 2015

Aceite a 03 de novembro de 2015

RIASSUNTO

In questo articolo si parla di rosso e di tutti i suoi potenziali effetti. Rosso colore e istinto, simbolo presente nella storia. Lo si esaminerà anche attraverso gli effetti psicologici che produce e dei suoi usi nel campo del design.

Parole chiave: Rosso; Colore; Psicologia; Emozionale; Design; Mitologia.

ABSTRACT

In this article we wanted to talk about red. Red, color, instinct, feeling anger, and potential effects of a color of its history in the centuries, of its accentuated symbols. Coming to examine some psychological effects, tools to be used for the design of design.

Key-words: Red; Color; Psychology; Emotional; Design; Mythology.

1. Introduzione

Rosso è il colore della vita, rosso è il colore della morte, rosso è il colore associato alle emozioni. Il colore della passione, della vergogna, della provocazione, del potere di concentrazione, della furia. Del sentimento, dell'espansività, della vivacità. Il rosso è proprio dell'ira, della violenza, dell'aggressività, dello spargimento di sangue. Rosso è il colore della presenza dell'animale sulla terra. Il rosso è il simbolo della vita. Il rosso, fra tutti i colori, è considerato il colore per eccellenza e come tutti i simboli, ha valenze sia positive che negative.

I colori sono la manifestazione naturale del mondo significato spirituale della natura, nella sua funzione di essere autorivelazione dell'Assoluto. È dall'uso rappresentativo dei colori che nasce

il linguaggio simbolico. Lingua d'origine dell'umanità (1). Il rosso è uno dei colori dello spettro percepibile dall'occhio umano. È il primo colore dell'arcobaleno perchè è il più freddo e con la frequenza d'onda più lunga (2). Essendo l'arco più alto di questo, al crepuscolo, è il primo colore che scompare dalla percezione. Un colore unico e forte, e con certezza il più stimolante.



Figura 1. Rosso Wine Fonte: AL.TALLARITA. ALTDESIGNPH ©

2. Storia Mitologia e Religione

Dal punto di vista etimologico la parola rosso deriva da russum corradicale di rubeum . In latino è indicata con i termini rutilus e ruber che, concettualmente, significano sangue e vita. La parola Rosso in greco è ἐρυθρός, -ά, -όν erythros φοινικοῦς, -ῆ, -οῦν foinikus ; rosso agg.; mentre φοινίκιος, -α, -ον foinikios è il rosso porpora locuz. Il rosso è il simbolo del corpo, della materia. Si oppone al bianco e al nero considerati nella loro accezione di luce e oscurità e con cui, nel medioevo, ha formato una triade simbolica. Una simbologia, quella legata al rosso che attraversa verticalmente e orizzontalmente la storia dell'umanità, dalla vita alla morte. I popoli di Neanderthal (3) e di Cro-Magnon usarono l'ocra rossa per riti funebri o di fertilità. Probabilmente questa sostanza rappresentava il sangue e l'inizio e la fine della vita. Il componente base dell'ocra rossa (4) è sia un minerale che un colore. L'ematite Fe_2O_3 deve il suo nome alla parola greca hema che significa appunto sangue. Usata in attività come la concia delle pelli e la lavorazione di altre materie di origine animale, l'ocra rossa è di primaria importanza nei riti sepolcrali. Le fosse dove venivano seppelliti i cadaveri erano spalmate di ocra rossa che veniva usata anche per colorare gli scheletri. Pertanto il colore rosso è legato all'inumazione dei morti e ai riti della rinascita. Nell'antico Egitto il rosso aveva connotazioni

negative essendo legato a Seth, uccisore di Osiride, che aveva occhi e capelli rossi. La sua colorazione rossa potrebbe quindi assumere il significato di male o di vittoria, a seconda del contesto in cui è interpretato. Gli antichi lo usavano per proteggersi dal fuoco ed era anche il colore di Iside. La dea infatti viene raffigurata come una donna vestita con una lunga tunica rossa, simbolo di sposa e madre. Nell'arte paleocristiana si dipingevano di rosso gli arcangeli e i serafini, ed è il colore del Sacro Cuore di Gesù dove ritroviamo i simboli dei raggi per suggerire la luce e la fiamma per suggerire il calore, significati del colore rosso con cui è colorato il cuore. Ma nella cultura occidentale anche il Diavolo è rappresentato con i colori rosso e nero in simbologie. Nei colori liturgici utilizzati dalla Chiesa Cattolica di rito latino, il rosso possiede vari significati. Evidenziati dai paramenti liturgici indossati dai ministri che presiedono le funzioni e in alcune suppellettili in chiesa. Ricordando pertanto nel contesto liturgico, la passione di Cristo, lo Spirito Santo e il sangue versato da Cristo e dai martiri. Palesa nondimeno anche la loro regalità, tant'è vero che vengono chiamati principi della chiesa. Ma d'altro canto, dal liturgico al profano, in questa continua opposizione simbolica di vita e di morte, legate inesorabilmente al rosso, questo è anche il colore delle prostitute. Colore legato all'amore carnale il rosso nell'Apocalisse, con la porpora e lo scarlatto, sono i colori della donna che rappresenta Babilonia la grande, simbolo di perdizione: "...Là vidi una donna seduta sopra una bestia scarlatta, coperta di nomi blasfemi, con sette teste e dieci corna. La donna era ammantata di porpora e di scarlatto, (...) era ubriaca del sangue del popolo di Dio e del sangue di quelli che sono morti per la fede in Gesù." (Apocalisse, 17:1-6, versione CEI). Ha la facoltà di rimandare ai due elementi primari che sono il fuoco e il sangue. Simbolo del sacrificio di Cristo e dei peccati più orrendi, dell'amore profondo e del fuoco del castigo. Nei secoli XIII e XIV il Papa, che vestiva di bianco, passò al rosso, come i cardinali, che così volevano significare di essere pronti al sacrificio per Cristo. Sui quadri si dipingono diavoli rossi e gli eroi negativi, cavalieri o personaggi cattivi, indossano abiti o accessori rossi. Ribaltando la simbologia positiva, che anteriormente rappresentava gli angeli in rosso. Il rosso era giudicato un prezioso colore nel XVI secolo tanto che gli uomini non si vestirono più in rosso, fu invece riservato al potere vero e proprio. Ai Papi, cardinali, Re e Regine. Come azione, attacco e conquista simboleggia, il dio Marte. Il dio della guerra Marte, ad esempio, rappresenta il rosso nel suo aspetto negativo. Legato alla forza, alla violenza e allo spargimento di sangue. Il rosso è legato alla guerra anche perché è il colore che il metallo assume quando posto nella fornace. La scelta di identificare con il nome di Marte il pianeta dal colore rosso è dovuto agli ossidi di ferro prevalenti sulla sua superficie. Nel simbolismo alchemico è del colore rosso una delle fasi del processo alchemico, la rubedo, così chiamata per le alte temperature raggiunte. Nei miti di creazione del mondo il rosso è presente nella Genesi l'uomo è plasmato con argilla rossa (Gen.1,26;2,7), infatti Adamo significa del suolo, terra rossastra. Adamah con la radice semitica 'DM essere rosso. I miti si susseguono per epoche storiche e culture diverse, assumendo le connotazioni vitali e mortali di questo colore archetipo. Nel mito mesopotamico di Tiamat la dea si fa tagliare la testa perché il sangue rendesse fertile al terra per la creazione degli animali. Nella teogonia di Esiodo dal sangue rosso nacquero i giganti. Il versamento del sangue è concepito solo attraverso azioni rituali. La femminilità è fortemente connessa alla simbologia del rosso. Legato alla fertilità, al sangue che si versa per la vita, per il concepimento e non per la morte. Fino al XIX sec. l'abito da sposa è rosso (5). Il rosso femminile con il simbolo della caverna, utero, si veda il santuario di Delfi (6). Nell'antico ebraico molti colori parlavano ad esempio per chi li indossava, della loro origine. Una persona vestita di porpora non era vista tanto nella sua bellezza ma quanto come persona ricca o regale, in quanto la porpora era molto rara e costosa. Il rosso era il colore del sangue, il bianco quello della neve. Il vocabolario ebraico per i colori era abbastanza limitato, con solo tre parole distinte per colori ed essenzialmente non vi erano parole per la pittura, le arti visive o per il concetto di colore. I miti che contengono il colore rosso in diverse forme sono davvero innumerevoli. Nell'accezione del rosso come passione amore e morte vi sono, nell'ambito della mitologia greca, quello che narra l'amore di Apollo per Giacinto, in greco: Ὕακινθος, divenuto un fiore, dall'ononimo nome

e dal colore rosso sangue, quello versato alla sua prematura morte. Anche nel mito del Minotauro Μινώταυρος, sconfitto da Dedalo grazie al filo del gomitolo rosso di Arianna che lo fa uscire dal labirinto, si trova il rosso, associato al bianco. Perché rosso è il colore della furia, dell'aggressività e della forza, che sono qualità riconosciute al toro (7) e da lui simboleggiate (8). Al dio del sole Apollo erano sacri gli animali di colore rosso e anche bianchi, colori simboli della luce. Rosso fuoco è lo Spyder Maserati del dio Apollo, che sarebbe il carro del Sole, descritto come diciottenne, nel terzo libro della serie Percy Jackson e gli dei dell'Olimpo (9). Rosso è anche il garofano nel mito legato alla dea della caccia, Diana. Amata da un giovane pastore. La dea prima lo seduce e poi lo abbandona alla disperazione. Dalle sue lacrime nacquero fiori, i garofani, dall'aroma speziato e sensuale. Anche la tradizione cristiana lega alle lacrime di Maria, ai piedi della Croce, la nascita dei garofani rossi. Le eroine delle fiabe Rosamunda Biancaneve la Bella Addormentata Cappuccetto Rosso tutte si rivolgono al colore rosso. La simbologia legata alla mela rossa presente ad esempio nella storia di Biancaneve, è manifesto in vero del melograno, che a sua volta rappresenta il passaggio alla fertilità per la donna e la comparsa del mestruo, rosso sangue appunto. Infatti il mito di Persefone, che soggiorna nel regno dei morti, è la rappresentazione della donna che diventa fertile. Sarà il melograno, che la costringe al soggiorno nel regno dei morti. Anche il mito di Medusa si rivolge alla comparsa della fertilità. Il rosso in tal caso è simbolo di vita, di fertilità e di rinascita. Anche il dio Dioniso veste un mantello rosso, come il vino, che la simbologia cristiana trasforma poi in sangue, rosso come anche il simbolo del fuoco dello Spirito santo che ispira il saper e infonde la conoscenza sugli Apostoli. Anche la mela è rossa, quella dell'albero della conoscenza, nell'Eden, come rosso è il colore del fuoco che è simbolo della conoscenza, si pensi al mito di Promētheús che porta il fuoco agli uomini. Anche Dio, nella Genesi, è nominato Signore del Fuoco, infatti Mosè lo vedrà come un albero ardente di un fuoco perpetuo. È il rosso è anche il colore che fortemente caratterizza la Cina, già presente nella sua mitologia. Huo- pu è il ministro del fuoco con capelli e barba rossi. Il fuoco legato al rosso è rappresentato dall'Araba Fenice, che rinasce dalle ceneri del proprio fuoco rosso. Uno dei nomi greci per dire rosso infatti è φοινικοῦς, -ῆ, -οῦν Foinikus. Il suo precetto è Post Fata Resurgo dopo la morte torno ad alzarmi. Simbolo dei seguaci del dio Sole, di cui è simbolo (10). La Fenice ha uno splendido piumaggio, rosse le piume del corpo, penne rosee in parte della coda azzurra, ali porpora e oro come anche il collo (11). È associata altresì ad Osiride, alla figura di Gesù Cristo e allo Spirito Santo, che è fuoco e luce simboleggiata dal colore rosso, colore cerimoniale in numerose religioni. La Fenice è divenuta il simbolo della morte e risurrezione.

3. Antropologia e Etnologia

I rituali sciamanici magico-religiosi di molte culture hanno come fondamento la presenza del colore rosso. Sciamanici sono quei rituali complessi definibili in contesti culturali specifici, che presentano una serie di tratti caratteristici (12). Presenti in molte culture, hanno in comune alcune caratteristiche rituali e simboliche. Qui il sangue ricopre un ruolo di notevole importanza, adoperato materialmente o con elementi sostitutivi che lo rappresentino nel suo colore rosso. Questo riconduce all'uso dell'ocra rossa (13). Un' importanza è dovuta alla ambivalenza simbolica di questo elemento, considerato sia puro che impuro ed impiegato in molti rituali (14). Per l'antropologo Lévi-Bruhl (15) il sangue, è principio di forza e di vita, paragonato all'acqua nei riti di purificazione, in quanto possiede virtù rigeneratrici ed è quintessenza della persona che rappresenta. Diverse tradizioni sciamaniche, presentano il contatto con il sangue come scatenante della malattia iniziatica, sorta a seguito di sintomi e

fenomeni che, svelandosi nella vita di un individuo senza alcun preavviso, ne fanno uno sciamano. Iniziazioni e riti di passaggio sono ovunque associati a isolamento e sofferenza, morte e rinascita rituale. Lo sciamano che invita gli spiriti a nutrirsi del suo corpo e del suo sangue, ci riporta al legame che egli instaura con essi al momento dell'iniziazione. Il concetto di puro ed impuro è vitale in questo trauma iniziale del processo iniziatico e della successiva professione sciamanica, dove il sangue, la sua rappresentazione con il rosso, è una delle sostanze magiche per eccellenza (16). Il colore rosso legato agli sciamani lo si ritrova in alcuni canti turchi sud-siberiani (17). In base alla cultura Rong, ad esempio, il demone, che infesta la casa, è pregato ad allontanarsi invitandolo a bere il sangue rosso e mangiar la carne rossa, per andar via e lasciar la casa libera. In Nepal tra i Tamang al termine di un rito in onore degli spiriti del clan, un impasto di riso, carne e sangue di un gallo rosso sacrificato per l'occasione, veniva offerto agli spiriti dei morti. Lo studioso Eliade Mircea scrive in merito che il simbolismo sessuale indicava la seconda rinascita realizzata dal rito iniziatico o sepolcrale (18). Dall'antropologo Leroy Gourhan provengono altresì innumerevoli esempi di inumazione rituale con oca rossa e conchiglie. Associando la simbologia dei colori e del rosso in particolare, ad un così vasto patrimonio genetico, biologico, storico mitologico e sociale, giungiamo a comprendere gli aspetti collegano le percezioni dei colori alle conseguenti reazioni emotive inconsce nella persona. I cui risultati sono riscontrabili nella vita quotidiana, e di enorme importanza in alcuni campi di studio legati al design, al marketing, all'economia, vale a dire, a tutto quell'altro aspetto materiale a cui si rifà la vita umana in contesti antropologici contemporanei. Nelle culture orientali, ad esempio, il colore rosso è considerato di buon augurio ed è utilizzato per le cerimonie. È il colore come sappiamo del sangue pertanto ne viene enfatizzata la sua rappresentazione della vita e della vitalità. Altri esempi di differenti culture palesano comunque una particolare importanza del rosso, in senso assoluto. Presso i Maori il rosso riveste una particolare funzione nella pratica dei tatuaggi (19). Forma d'ornamento, espressione artistica e comunicativa, il tatuaggio maori Moko trasmette informazioni sullo status ricoperto, sull'appartenenza etnica, il genere e la storia personale. Ha altresì la funzione di proteggere e immunizzare il corpo. I colori più usati in queste pratiche sono il nero, il bianco e il rosso. L'uso di questi colori ha precisi significati, dove il rosso rappresenta la terra madre, la nascita e la vita. Per la religione indiana la divinità Krishna è blu e rosso è il colore di Radharani, la sua eterna compagna. Esiste inoltre un tipo di rosso indiano, conosciuto come castagno, una tonalità brunastra di colore rosso, così chiamato da un tipo di terreno che si trova in India. Rosso è anche il tilaka o red bindi goccia rossa, un punto rosso al centro della fronte focus di energia secondo il Tantra, disegnato sulla fronte di alcune donne indiane e uomini, tradizionalmente legato a pratiche religiose buddiste, preparato con polvere di curcuma rossa o ossido di zinco amalgamati con vaselina. In India altresì simboleggia la purezza e spesso è un colore presente nelle cerimonie nuziali. Anche in Cina è il colore indossato dalle spose ed è il colore beneaugurante per le nascite. Nel Sud Africa è il colore del giorno, mentre per gli aborigeni australiani lo considerano il colore della terra. In Russia associato alla bellezza tant'è che rosso e bello vengono indicati con la stessa parola. Gli ebrei considerano il rosso il colore del peccato e del sacrificio. I triangoli simboli dei campi di concentramento nazisti, che facevano parte del sistema di identificazione dei prigionieri, erano triangolo di colore rosso per identificare i prigionieri politici. Ma un triangolo di colore rosso era anche riservato ai religiosi cristiani e un cerchietto di colore rosso recante la sigla IL Im Lager, nel campo identificava i prigionieri ritenuti pericolosi o sospetti di tentare la fuga (20). Per la maggior parte dei paesi di cultura anglosassone come gli Stati Uniti, la Gran Bretagna, la Nuova Zelanda, l'Australia ma anche per la maggior parte dei paesi europei, il rosso ha una grande forza simbolica in quanto associato al desiderio ma anche alla forza, all'energia, alla violenza e al pericolo, da qui il fatto che questo colore sia spesso legato, come nella segnaletica stradale, al concetto di pericolo o di aiuto e soccorso, come la Croce Rossa. Per cui nell'accezione comune di allerta e di attenzione. Ma il rosso è storicamente legato anche ai riti di allontanamento del male più comuni, oltre a quelli

sciamanici con cui si è iniziata tale osservazione. Infatti in molti rituali legati all'idea di togliere il Malocchio, espressione usata da molte culture e tradotta come occhio maligno, molti simboli, già dai greci e dai romani, usati per toglierlo o allontanarne i potenziali negativi sono rossi. Un nastrino rosso ad esempio si legava intorno al polso per le future madri, un cornetto rosso si porta con la persona come amuleto, come anche tal è considerato il corallo rosso.

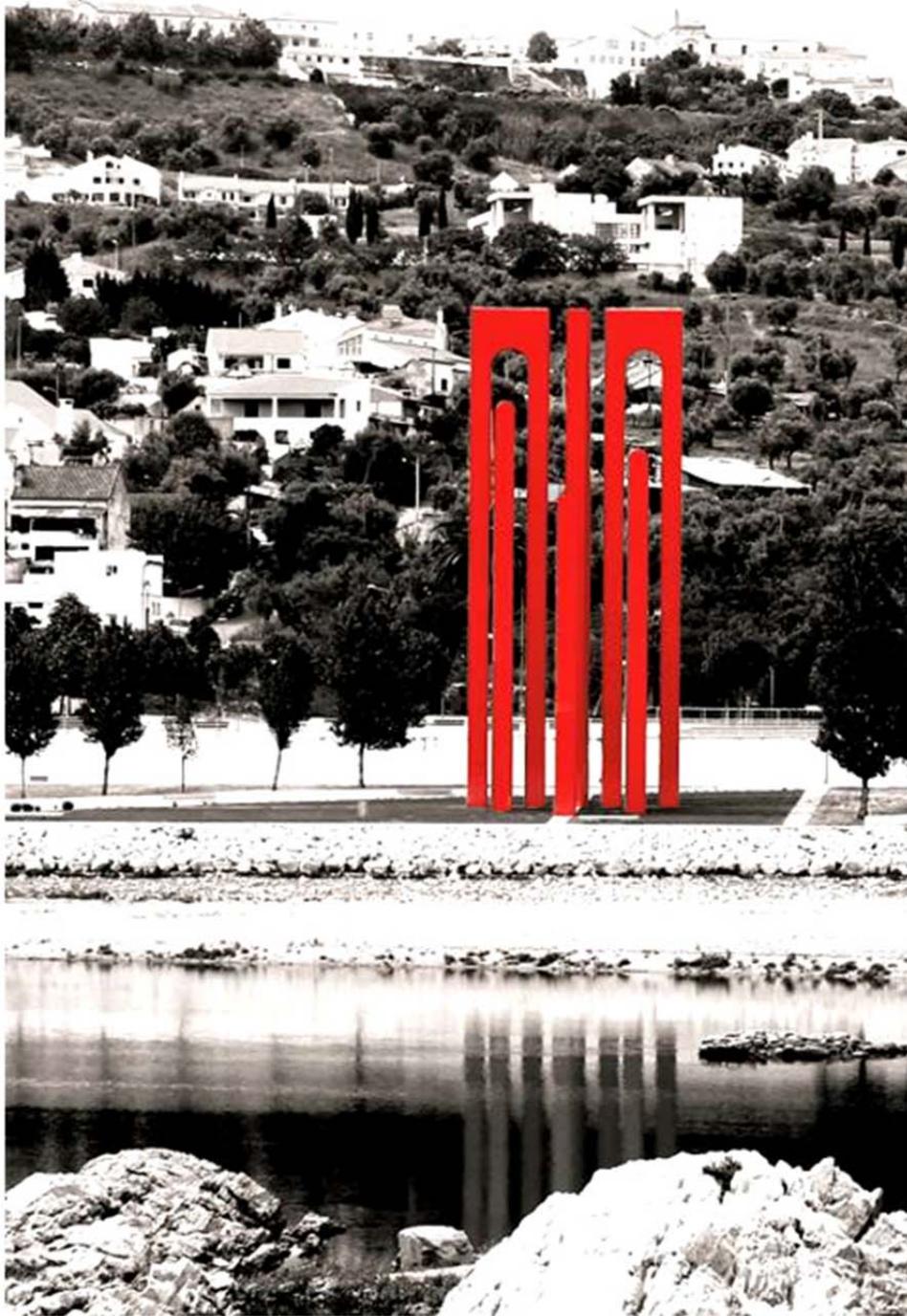


Figura 2. Maschile e Femminile . Fonte: AL.TALLARITA. ALTDESIGNPH © (interpretazione dell'opera di C.DE Almeida Abrantes).

4. Effetto Rosso: Psicologia del Colore Design e Marketing

I colori producono effetti specifici, che sono base fondante di alcune azioni fisiologiche del corpo umano. Parlando della capacità di influenzare il fisico, intendiamo proprio l'effetto che l'esposizione ad essi causa sul comportamento e il corpo stesso. Generando delle reazioni che possono essere diverse in base ad alcuni fattori variabili. Come l'estraneità etnica culturale e religiosa, il sesso e l'età. Questi elementi si inseriscono nell'ascendente che i colori hanno sulla persona, in base alla durata dell'esposizione al colore e dei suoi effetti sul sistema nervoso. Il rosso come abbiamo appreso, genera una stimolazione del sistema nervoso attivando i muscoli e provocando una rapida respirazione. Il carattere ed alcuni fattori sociali, influenzano pertanto la persona nella scelta di alcuni colori piuttosto che altri. Le emozioni che questi provocano formano quell'effetto emotivo che nasce dalle proprietà ottiche dei colori. Il rosso in definitiva, secondo gli scienziati, porterebbe influenzare chi lo indossa, particolarmente in una competizione sportiva, in maniera dominante e più aggressiva, indebolendo psicologicamente l'avversario. A tal riguardo è stato condotto uno studio dell'università di Munster, in Germania, per una ricerca finalizzata alla pubblicazione scientifica New Scientist. Ha guidato il team di ricerca Norbert Hagemann. Sono stati sottoposti alcuni arbitri professionisti a vedere dei video di incontri di taekwondo. Qui i contendenti indossavano divise di colore diverso, di cui una rossa. L'esperimento ha dimostrato come alterando il video e invertendo il colore delle divise tra i due concorrenti, gli arbitri hanno dato un punteggio maggiore a chi indossava il rosso. Il colore non cambia il risultato della gara ma, a livelli simili tra i due atleti, il colore può avere qualche influenza sul risultato. Stare esposti alle vibrazioni del colore rosso, dunque, fa sì che si manifestino delle stimolazioni che provocano eccitamento. Questo grazie ad una reale accelerazione del battito cardiaco, e all'aumentando della pressione arteriosa, causa dello stimolo della circolazione sanguigna. Inoltre si riscontrano i suoi effetti nel corso dell'attività nervosa e ghiandola, altresì sui muscoli, e sul sistema nervoso simpatico. Si riscontrano in fine effetti derivati dall'essere sottoposti a vibrazioni scaturite dal colore rosso, sugli organi riproduttivi. Associati a un consistente rilascio di adrenalina, con conseguente accelerazione del polso, della respirazione e di un aumento della tensione generale dell'organismo. Da qui la derivazione dell'espressione vederci rosso, ad esempio dalla rabbia o da emozioni comunque violente. Le particolarità caratteriali a cui il rosso è associato si rifanno a una persona sicura e coraggiosa, con un senso di concretezza abbinato a caratteristiche di volontà e determinazione. Ma il rosso è anche il colore dell'ottimismo e della vivacità, oltre che dell'impulsività, della competizione e dell'autonomia. Il rosso in quanto simbolo del sangue, della conquista e della fiamma che illumina lo spirito umano, denota certamente, in coloro che lo prediligono, nel momento in cui vi sono sottoposti a lungo periodo, reazioni impetuose, più forti e impulsive. Da qui ne derivano gli studi sulla possibilità che le squadre o gli atleti vestiti di rosso siano più propensi alla vittoria, per una maggiore stimolazione, fisica e psicologica, che influenzerebbe gli esiti della gara. Appare palese, quanto l'influenza dei colori e di una continuata esposizione a loro, possa influenzare il comportamento umano, a causa di determinate ragioni psicologiche. Questo è ovviamente oggetto di studio, perché i suoi effetti possano essere previsti e gestiti nell'ambito dell'acquisto di un determinato prodotto. Se il simbolo, come trasmettitore di valori condivisi nasce prima del segno, allora con più vigore i colori sono simboli che insieme formano un linguaggio universalmente compreso da tutte le culture e in tutte le circostanze. Se pure con riferimenti non sempre identici dovunque. I colori da cui siamo circondati accendono i sensi, la fantasia, l'immaginazione, creano emozioni, hanno pertanto un valore comunicazionale, il cui linguaggio ed i cui effetti, sono stati impiegati anche dagli psichiatri. Come Max Lusher con il suo test dei colori, e da Hermann Rorschach, attraverso la psicodiagnostica e il test delle macchie a fine diagnostico,

che porta il suo nome. Il Rosso per il test di Lusher provoca eccitazione e spinge verso l'attività, denota un senso di forza e di sicurezza, per cui la scelta orientata al rosso corrisponde ad uno stato di attivazione nella direzione di una conquista, ad un desiderio espansivo, all'aspirazione alla mobilitazione di tutte le energie sessuali ed aggressive, esprime fiducia e sicurezza. Il colore più affascinante dello spettro dei colori e maggiormente studiato, anche per la difficoltà a riprodurlo in maniera corretta attraverso tecniche artificiali è noto per comunicare le emozioni sinora elencate. I colori ci permettono di fare qualcosa che con il linguaggio verbale non possiamo fare. Permettono di raggiungere il centro delle emozioni, perché i colori sono emozioni dirette. Il marketing e l'head hunting, finalizzano la conoscenza di alcune informazioni, come quelle sui colori, per effettuare un'indagine sempre più ricca e articolata della personalità di ogni singolo consumatore. Gli studi in merito sono numerosi e molto interessanti, per gli esiti raggiunti. Claudio Widmann in il Simbolismo dei colori (21), presenta vari casi di atteggiamenti psicologici, percezioni sensoriali e associazioni inconsce, che i principali colori suscitano nel singolo, ottenendone indicazioni sui quali i colori siano più adatti a rendere riconoscibili e desiderabili determinate categorie di prodotti. Prosegue analizzando ed approfondendo i significati simbolici e psichici propri di alcuni colori. Da quando Newton compì il suo esperimento del prisma cromatico e fissò i sette colori dell'iride con le loro rispettive lunghezze d'onda, si può ritenere di avere una chiara coscienza dei colori. Tuttavia lo spettro cromatico annovera sette colori per ragioni magico simboliche più che scientifiche. Vivere nel colore, vivere un'esistenza colorata, significa anzitutto vivere gli effetti del colore, che sono effetti fisiologici. La psicologa Anna Oliverio Ferraris, pone il rosso tra i colori, con il giallo e l'arancione, come capaci di suscitare stati di attività, eccitazione, serenità, gioia di vivere, impulsività, opposti ai colori freddi verde, blu, violetto che suscitano al contrario passività, calma, inerzia, tristezza, malinconia, inducendo alla riflessione. Concerne si è affermato, al potenziale del rosso, la facoltà di esprimere l'aggressività, l'ostilità e altre componenti psichiche violente, unite al piacere scaturito dall'azione e dalla seduzione. In termini temporali rappresenta il tempo presente, chi usa questo colore vuole che la sua attività sia intensa d'esperienze. Un particolare interesse derivato dall'utilizzo ai fini commerciali del rosso, va certo riservato al Rosso Ferrari, che ha caratterizzato il destino di una eccellente casa automobilistica tracciando le fila di una storia italiana del Design d'eccezione. Curioso apprendere (22) che con la missione Mars express un campione di vernice Rosso Ferrari, chiamata familiarmente Fred dall'unione di Ferrari più Red sia stato caricato in un'ampolla sigillata a bordo della navicella spaziale dell'ESA, approdata su Marte, il pianeta rosso, nel settembre 2003. L'ESA ha concluso un accordo con la Ferrari in base al quale un campione di vernice dell'auto di Maranello fosse portato in orbita intorno al pianeta Rosso, Marte. Il rosso Ferrari, espressione e immagine dell'azienda, è di una qualità estroversa e dominante, metafora della realizzazione degli obiettivi. Perché il rosso è il colore dell'attivismo e dell'entusiasmo, della forza, del coraggio e della competizione. E' stato Gustav Jung a formulare l'ipotesi che la preferenza individuale per determinati colori corrisponde alla funzione che caratterizza il tipo psicologico. Individuando nella combinazione, tra l'atteggiamento di estroversione e di introversione, la possibilità di definire i tipo psicologici di base (23).Poter gestire i colori, conoscendoli, per il design di ambienti interni ed esterni oltre che per gli oggetti, risulta interessante ai fini di quanto essi possano facilitare il lavoro del designer nel rendere migliore l'ambiente, o anche nel generare specifiche reazioni. A tal fine si fa utile la mappatura dei colori dell'ambiente, il processo con il quale vengono identificate le principali caratteristiche cromatiche di un ambiente. Ma ritornando alle sensazioni legate al rosso che possono stimolare alla vendita, si è notato come in presenza del colore rosso un consumatore tende a spendere di più e ad acquistare in modo irrazionale, sotto i dettami dell'impulso. Questo è dovuto alla risposta fisiologica nell'individuo, che in presenza di elementi rossi è stimolato a mangiare, consumare e anche acquistare di più e più velocemente. Il rosso in quanto colore fortemente dinamico, cela un potenziale forte e pertanto a volte controproducente. Infatti in quanto associato al pericolo,

spesso è accostato a situazioni spiacevoli di emergenza o anche di debito. A lungo andare inoltre, alla sua esposizione, affatica gli occhi, provoca insonnia, perché aumenta, come sappiamo, la circolazione sanguigna. Si rivela dunque essere un colore da utilizzare consapevolmente. Inopportuno nei settori in cui esprime la sua simbologia negativa, come gli ospedali, i servizi sanitari e la finanza. Le emozioni risultano indotte e prodotte dalla progettazione di prodotti e marchi. In quanto un obiettivo del design è quello di indurre esperienze emotive, generate dall'uso dell'oggetto al fine di coinvolgere l'utente, nel modo in cui si desidera farlo (24). Ovviamente nel caso della generazione di emozioni negative il rischio è alto. Sono i sensi a generare le emozioni che le persone hanno dinanzi ai prodotti di design e di consumo (25). Il design rivela tutto il potenziale del colore, che va tenuto molto in considerazione nell'atto della progettazione, al fine di prevedere gli esiti emozionali nell'utente finale a cui è destinata la progettazione. È noto che il colore rosso sia anche il colore più sensuale che una donna possa indossare. Il rosso adoperato in una tonalità scura lo si può usare nei luoghi dove va espressa sensualità e femminilità come nel settore dei cosmetici e profumi. Infatti il rossetto di colore rosso è il cosmetico più popolare da sempre. Lo stesso nome rossetto ne deriva. Per la stimolazione immediata e prepotente che comunica è indicato nella segnalazione di pericolo ma anche per tutto quanto vuole richiamare immediatamente l'attenzione, per ciò che è dinamico o destinato all'infanzia, i giocattoli, al food giocoso. Per la capacità del rosso di evocare la stimolazione erotica è spesso utilizzato oltre che per le confezioni di make up e smalti, per la biancheria intima. Certamente si rivela utile anche giocare con il senso paradossale che sono in grado di generare alcuni colori a livello emozionale, e che compiono gioco forza, nell'attendibilità del prodotto e nel piacere che esso genera e che sta alla base del suo potenziale acquisto (26). A livello biologico, il colore rosso stimola e accelera il metabolismo.



Figura 3. Quella sottile linea rossa. Fonte: AL.TALLARITA. ALTDIGNPH © (interpretazione dell'opera di C.DE Almeida Abrantes).

Conclusioni

Si è voluto parlare di rosso, restando sulla linea rossa dei suoi dialettici significati, attraverso un viaggio che dalla mitologia e la storia passando per la pittura e la psicologia possa condurre a capire, in modo più consapevole, quanto il colore, in generale ed in particolare il rosso, sia importante per definire un progetto di design. proprio in funzione e a motivo, della sua alta gamma di potenzialità simboliche che reca in se. Sia che si tratti di un prodotto fisico o un ambiente. Questo perchè, le emozioni che da esso scaturiscono, possono essere contraddittorie. Grazie a questa molteplicità di afferenze biologiche e sociali, ad esso connesse. Emozioni differenti, in base al contesto e al valore ad esso associato. Si apre pertanto il desiderio di approfondire questa ricerca, per comprenderne maggiormente gli effetti simbolici, in questo caso positivi, ad esso connessi. Per un suo utilizzo in campi specifici, dove vi sia la necessità di uno stimolo alla produzione. O anche lo studio del rosso unificato alla produzione di oggetti che possano indurre a stati di benessere. Un design che possa unire il colore, il materiale e la fragranza. Per l'accoglimento dei sensi, che come detto generano le emozioni, che sono alla base dell'acquisto. Tutte pensate con l'obiettivo finale di favorire, un benessere immediato nell'individuo che li utilizza. Conciliando così vendita guadagno e benessere.

NOTAS

- (1) F.W.J.Schelling philosophie der Mythologie, Meiner, Hamburg 1998, pag. 216.
- (2) Il più caldo è il violetto nello spettro delle frequenze Infatti si dice infra-rosso e ultra-violetto.
- (3) 400.000 anni fa ha inizio la storia del colore, il primo uso culturale del colore avvenne per la decorazione del corpo.
- (4) L'uso dell'ocra utilizzata come colorante nelle pitture parietali, nelle opere mobiliari, nelle decorazioni corporali nel Paleolitico in Europa, durante il medio, si intensifica notevolmente in nei rituali sepolcrali del Musteriano recente nel Paleolitico superiore, il suo uso è legato al colore rosso sangue, vita, morte.
- (5) La regina Vittoria alle sue muta per il bianco con i fori d'arancio. Quello bianco in india è l'abito delle vedove, in molte parti dell'Africa è il colore del lutto, e il XX sec lo impone in quanto il costume della verginità è caduto.
- (6) Da cui i miti che vedono il primato dell'uccello sul serpente (maschile e femminile).
- (7) Il bianco e il rosso si trovano spesso accoppiati nel mito, infatti il toro che Minosse non sacrifico a Poseidone era bianco.
- (8) Ispirato dalle letture di: D'Anna G. Dizionario dei miti, ediz. Newton&Compton, Roma, 1996 E Cerinotti, A. Miti greci e di Roma antica, Prato, Giunti, 2005.
- (9) Percy Jackson e gli Dei dell'Olimpo tit. orig. Percy Jackson & The Olympians scritto da Rick Riordan. In cinque libri basati prevalentemente sulla mitologia ambientata in tempi contemporanei.

- (10) Questa rappresentava l'anima BA del dio del sole RA, di cui era l'emblema in geroglifico.
- (11) Un lungo becco affusolato, lunghe zampe, due lunghe piume una rosa ed una azzurra che le scivolano morbidamente giù dal capo o erette sulla sommità del capo e tre lunghe piume che pendono dalla coda piumata una rosea, una azzurra e una color rosso-fuoco.
- (12) Mastromattei, R. Tremore e potere, Roma, Franco Angeli, 1995, pagg. 27-28.
- (13) Le ocre. Si tratta di miscele di silice, argilla e ossidi e/o idrossidi di ferro.
- (14) A tal proposito: Cazeneuve, J., Sociologie du rite, Paris, 1971 - ed.it. Milano, EST, 1974, 1996.
- (15) Lucien Lévy-Bruhl (Parigi, 10 aprile 1857 – 13 marzo 1939).
- (16) W.J.Propp, Le Radici Storiche dei Racconti di Magia, Roma, Newton Compton, 1976.
- (17) Marazzi, U., Testi dello sciamanismo, Torino, UTET, pag. 114.
- (18) Eliade Mircea, Immagini e simboli Jaca Book Milano 1984, pag. 124-126.
- (19) AA.VV. I Maori della Nuova Zelanda: la colonizzazione europea e il Trattato di Waitangi.
- (20) Da: Triangolo rosso Triangle rouge C. Roux in AA.VV., Saggistica sui campi di concentrazione nazisti, Editore Ferni, Ginevra.
- (21) C. Widmann, "Il simbolismo dei colori", Scientifiche Magi Ed., Roma, 2000.
- (22) Liberamente tratto dal testo Rosso Ferrari delle studiose del colore italiane, Lia Luzzatto e Renata Pompas, Fashion, 2005.
- (23) Liberamente ispirato dal testo Che colore mi metto? Lia Luzzatto, Renata Pompas, Nodus, 2001.
- (24) Hekkert, 2001; Hummels, 1999; Overbeeke, Djajadiningrat, Wensveen, e Hummels, 1999, in Red! I am in Love, I am Enraged. A not on the risk of eliciting negative emotions, L.Harrington PhD and A.Lechner, PhD Presented at the Design & Emotion Conference, Sweden, 2006.
- (25) Givechi 2004, pag. 43.
- (26) Desmet, 2004 art. Citato Givechi, R. (2004). Positive Space. In D. McDonagh, P. Hekkert, J. v. Erp & D. Gyi (Eds.), Design and Emotion. London: Taylor & Francis.

BIBLIOGRAFIA

ARSLAN, E. - **Iside: il mito, il mistero, la magia**. Milano: Electa, 1997.

BALTRUŠAITIS, J. - **La ricerca di Iside. Saggio sulla leggenda di un mito**. Roma: Adelphi, 1985.

BORYANA, G. - **Sense of Colour Department of Engineering Design**. Faculty of Mechanical Engineering , Technical University of Sofia, Bulgaria.

BRUSATIN, M. - **Storia dei colori**. Torino: Einaudi, 1999.

CASSIRER, E. (ed.) - **it. A cura di Arnuaud E. Filosofia delle forme simboliche. Firenze testo Orig. Philosophie der symbolischen Formen**. Berlin, ed., 1967.

CROCETTI, G. - **Il bambino nella pioggia**. Roma: Armando Ed., 1986.

DE NEBESKJ WOJKPWITZ, R. - **Oracles and Demons of Tibet**. Gratz: Akademische Druck, 1975.

DESMET, P. M. A. - From disgust to desire; how products elicit emotions. In McDONAGH, D.C.; HEKKEERT, P.; VAN ERP, J.; GYI (eds.) **Design and Emotion: the Experience of Everyday Things**. London: Taylor & Francis, 2004, p. 8-12.

DI RENZO, M. - **Il colore vissuto**. Scientifiche Roma: Magi Ed., 1998.

DI RENZO, M.; WIDMANN, C. - **La psicologia del colore**. Roma: Scientifiche Magi Ed., 2001.

DÜTTMAN, M.; SCHMUCK, F.; UHL, J. - **Color in Townscape**. San Francisco: W H. Freeman and Company, 1981.

FRASER, T.; BANKS, A. - **The Complete guide to colour**. UK: Ilex Press, 2004.

GIVECHI, R. - Positive Space. In McDONAGH, D.C.; HEKKEERT, P.; VAN ERP, J.; GYI (eds.) **Design and Emotion**. London: Taylor & Francis, 2004.

GOETHE, J.W. - **La teoria dei colori**. Milano: Il Saggiatore Ed., 1999.

GOURHAN, A.L. - **Les religions de la prehistoire**. Paris: Presses universitaires de France, 1964.

HARRINGTON, L.; LECHNER, A. - **Red! I am in Love, I am Enraged. A not on the risk of eliciting negative emotions**.

HOLMBERG, D. - **Order in Paradox. Myth, Ritual and Exchange among Nepal's Tamang**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

LANCASTER, M. - **Colourscape**. London: Academy Editions, 1996.

LUSCHER, M. - **Il test dei colori**. Roma Astrolabio Ed., 1976.

LUZZATTO, L.; POMPAS, R. - **Il significato dei colori nelle civiltà antiche**. Milano: Rusconi, 1988.

MARTINI, F. - **Archeologia del Paleolitico. Storia e culture dei popoli cacciatori-raccoglitori**. Roma: Carocci Editore, 2008.

MIRCEA, E. - **Immagini e simboli**. Milano: Jaca Book, 1984.

MIRCEA, E. - **Chamanesimo e tecniche arcaiche dell'estesi tlt.orig. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase**. Payot. Ed. it. Roma: Mediterranee, 1974.

MASTROMATTEI, R. - **Tremore e Potere**. Milano: Il Milione, 1982.

MASTROMATTEI, R. - **La Terra Reale**. Roma: Valerio Levi Editore, 1988.

- O'CONNOR, Z. - **Environmental Colour Mapping Using Digital Technology**. Sydney: The University of Sydney.
- OLIVERIO FERRARIS, A. - **Il significato del disegno infantile**. Torino: Boringhieri, 1988.
- PROPP, K. - **Le Radici Storiche dei Racconti di Magia**. Roma: Newton Compton, 1976.
- KERENYI, K. - **Gli Dei e gli Eroi della Grecia**. Milano: Adelphi, 2001.
- SHELLING, F.W.J. - **Philosophie der Mythologie**. Hamburg: Meiner, 1998.
- VERENO, M. - **Von Mythos zum Christos**. Stuttgart ed., 1954.
- VVAA - **Design & Emotion**. Conference, Sweden, 2006.
- WITTGENSTEIN, L. J. J. - **Osservazioni sui colori trad. it. di M. Trinchero**. Torino: Einaudi., 1981.
- WIDMAN, C. - **Il simbolismo dei colori**. Scientifiche. Roma: Magi Ed., 2000.
- ZAHAN, D. - **Bianco Rosso e Nero il simbolismo dei colori nell'Africa nera in Il Sentimento del Colore**. Como: Red., 1990.
- ZOLLA, E. - **Discesa nell'Ade e Resurrezione**. Milano: Adelphi, 2002.

DOCUMENTOS ELETRÓNICOS

www.psychomedia.it

www.centrostudilaruna.it

<http://www.midamondo.altervista.org>

<http://www.cure-naturali.it>

<http://www.luscher-psicosomatica.it>

<http://www.ilcorto.it/EducArt/test-colore.htm>

<http://www.marketingmagazine.co.uk>

<http://www.treccani.it>

EXPERIÊNCIAS EM MEMÓRIAS: ENTRE OS MODELOS DE ARTE E CULTURA INSTITUÍDOS

Valdir Nunes dos Santos

Universidade do Estado da Bahia
Doutorando em Belas Artes pela Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa – FBAUL.
Avenida 25 de abril, 45 11D, Cacilhas 2800-303, Almada, Portugal.
Bolsista da CAPES - proc. 0784-14-1.
valdirnsantos@gmail.com

Experiências em Memórias: entre os Modelos de Arte e Cultura instituídos

Valdir Nunes dos Santos

Historial do artigo:

Recebido a 02 de novembro de 2015

Revisto a 13 de novembro de 2015

Aceite a 20 de novembro de 2015

Este texto não obedece ao acordo ortográfico aprovado em 2012

RESUMO

Neste artigo proponho-me a discutir questões acerca do modelo de arte e cultura instituído e com vigência nas sociedades colonizadas da América desde a sua constituição, em nosso caso, o Brasil. De maneira mais específica discuto essas questões, a partir de minhas experiências vivenciadas em atividades artístico-culturais em cidades da região do extremo sul do Estado da Bahia-Brasil. Utilizo-as por meio da memória individual e as transformo em conteúdo de análise frente ao jogo estabelecido pelos instrumentos da cultura e a realidade da vida cotidiana. Optei pela pesquisa social numa abordagem qualitativa por me oportunizar aproximar de questões e sujeitos envolvidos no campo da memória de modo profícuo. O que me possibilitou considerar que os modelos vigentes de arte e cultura não contemplam práticas culturais advindas de contextos populares como sendo arte e cultura eleita pelos critérios de nacionalidade.

Palavras-chave: Arte e culturas como experiência; Performances teatrais; Memórias; Instrumentos de cultura.

ABSTRACT

In this article, I propose to discuss issues about art and culture and instituted effective model in colonized societies of America since its establishment, in our case, Brazil. More specifically discuss these issues from my experiences in artistic and cultural activities in cities of the region will be the extreme south of Bahia, Brazil. I use them by individual memory and turn it into content analysis forward to the game established by the culture of instruments and the reality of everyday life. I opted for social research in a qualitative approach to create opportunities to approach issues and subjects of the involved in the field of fruitful mode memory. What enabled me to consider that the current models of art and culture do not include cultural practices arising from such contexts as art and culture elected by nationality criteria.

Key-words: Art and culture as experience; Theatrical performances; Memoirs; Culture instruments.

1. Introdução

O primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso.

Maurice Halbwachs

Rememorar o passado, por mim, vivenciado, em experiências de culturas, no intento de recuperar a performance norteadora de atividades artísticas assistidas quando dos primeiros contatos com a arte e as performances culturais, exige-me entender a máxima de Halbwachs ao afirmar que somos em primeira mão o depoimento apostado para que se possa reconstruir a memória a que se pretende.

Antes, porém, faz-se necessário situar aqui, o tempo e o lugar de ocorrência destas atividades. Para melhor clareza da abordagem descrevo-as em contextos distintos. As primeiras experiências ocorreram quando da minha infância e adolescência no interior do Estado da Bahia onde participei como espectador assíduo de eventos artístico/culturais, a saber: espectador em espetáculos de teatro amador, espectador/participante nas atividades circenses. Para além do tempo referenciado acima, como observador pesquisador nas performances culturais na comunidade negra de Helvécia, também situada no extremo sul da Bahia.

Estas experiências ocorreram, mais especificamente, nas cidades de Itanhém e Medeiros Neto. Para tanto, julgo importante descrever alguns dos trabalhos teatrais assistidos para melhor esclarecimento sobre os motivos pelos quais os trago aqui nesta tessitura textual como elementos e conteúdos que me instigam o ato de lembrar e rememorar o que vivi em um outro tempo e lugar. O encontro com os palhaços de circo e das touradas ocorreram na mesma região e cidades referidas. Estas experiências possibilitaram-me, anos mais tarde, vivenciar parte delas como ator em espetáculos amadores. Ao me decidir profissionalmente como professor universitário, possibilitou-me, logo nos primeiros anos, o encontro com Helvécia. Este encontro, se deu através de alguns moradores na condição de alunos, no Curso de Pedagogia do Programa Rede UNEB 2000 – Nova Viçosa, Bahia - Campus X da Universidade do Estado da Bahia, por este caminho cheguei às práticas de culturas ali produzidas, mais especificamente, as performances culturais. Primeiro, na condição de professor ouvinte e leitor das vivências cotidianas dos alunos, em suas narrativas e em seus textos, os quais me apresentaram as primeiras imagens culturais da região, das quais muito me impressionaram as imagens de uma dança realizada em Helvécia denominada dança bate-barriga. Com a minha visita à comunidade presenciei a realização desta dança a qual aumentou a minha impressão pelo fato de ela ser construída ao entorno de um ato simbólico, qual seja, bater uma barriga na outra - a performance cultural. Ouvir, ver, conhecer e estudar sobre esta dança e sua performance pude perceber que o que havia experienciado nas atividades circenses, quando das minhas experiências, teria sido o meu primeiro encontro com a performance cultural ou com a arte-performativa, Helvécia, todavia, possibilitou-me estender e alargar o saber construído com a performance dos palhaços ao tempo que pude aprimorar a compreensão construída e transformá-la, conseqüentemente, em conhecimento.

Neste trabalho científico, parto essencialmente das impressões baseadas em minhas lembranças, as quais também compõem o repertório de minhas observações, sobre estas experiências artístico/culturais, as quais serão analisadas. A análise deste conteúdo reflexivo-prático-memorialista terá lugar na tarefa científica no intuito de contribuir para elucidar a

suspeita de que os modelos de arte e cultura, instituídos e ocidentalizados (GRUZINSKI, 2001), não dispõem de critérios para as expressões culturais de contextos colonizados. Estas expressões, dificilmente atendem aos critérios exigidos pelo estatuto de obras de arte, ou de práticas culturais instituídas para compor os quadros de bens culturais eleitos pela nação, (COLI, 1995).

Este trajeto de estudo, fez-me aproximar de indagações acerca dos valores que compõe o objeto artístico, o seu conteúdo, suas relações e contextos que estão na periferia da estética e que são indissociáveis ao processo de produção e elaboração, assim como, das finalidades ou funções da obra de arte. O que serão investigados neste processo, como indissociáveis aos elementos políticos, econômicos e sociais gerados nas relações. Salienta-se, que em função dos enfrentamentos entre as civilizações no processo da colonização produziram contextos de mestiçagens em que foram gerados relações e sujeitos híbridos. A partir destes conceitos é que se desenvolveu a análise neste estudo.

Porém, “(...) se o que vemos hoje toma lugar no quadro de referências de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente (...).” (HALBWACHS, 2006: 29).

Neste ensaio, portanto, apresenta-se um breve esboço da proposição de pesquisa continuada em uma comunidade afro-brasileira, como ilustração do problema construído – performance cultural produzida no contexto e relações descritos. Analisar-se-á as experiências vivenciadas em atividades artísticas, especificamente o teatro, no sentido de entender quais relações esta atividade artístico-cultural estabelece com a realidade vivenciada nos diferentes contextos e relações colonizadas.

A grelha teórica utilizada como sugestão para possíveis diálogos está centrada em Jorge Coli (1995), Clifford Geertz (1989), Dos Santos (2007), Ernst Fischer (1987), Maurice Halbwachs (2006), Mikhail Bakhtin (2010), Richard Schechner (2003), Roger Bastide (1974) e Serge Gruzinski (2001).

Elegemos a pesquisa social na abordagem qualitativa como o tipo de pesquisa que melhor se adequa ao ponto de vista em questão, em Maria Cecília de Souza Minayo, (2010) e Menga Ludke (1986). E a interpretação cultural numa prática etnográfica fundamentada em Clifford Geertz (1989) e Marcel Mauss (1979).

Relembrar as atividades culturais que serviram de minha iniciação às artes, experiências construídas em diferentes estágios de vida: espaços educativos da educação formal - escola; espaços não institucionalizados em momentos da vida cotidiana - brincadeiras de rua, praças e rios. Espaços performativos quando da minha participação em atividades artístico-culturais.

Neste trabalho tenho o intento de atender a uma urgência do presente que me exige hoje, uma reflexão acerca da arte e da cultura como atividades humanas que resultam da relação homem, natureza e contextos em que o indivíduo se encontra inserido -, produtor e consumidor -, constituídos de memórias e experiências em suas próprias relações, pois como diria Geertz citando Max Weber, “[...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu [...]” (1989: 4).

O diálogo proposto entre o tempo passado e o presente, como exigência já referida, exige-me a reviver o lugar da memória, revirar os quadros sociais para lembrar o passado como lugar primeiro dessas experiências porque “a elaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitações do presente. É do presente, sim, que a rememoração recebe incentivo, tanto quanto as condições para se efetivar (MENESES, 1992: 11)”.

Neste percurso histórico, tentarei recuperar o movimento preso às lembranças para reconstruir a memória e, por consequência revitalizar a performance. Ou seja, recuperar a força do movimento que sustentaram as atividades artísticas assistidas - peças de teatro. A realização deste trânsito se deu a partir da noção de comportamento restaurado em Richard Schechner, o que foi possível perceber que o conjunto do que era apresentado atendia a um modelo de estética e obedecia a uma ordem cultural preestabelecida.

Ao utilizar dessas atividades na tentativa de reconstruir as suas performances faz-se-á com a preocupação de melhor compor a discussão teórica a que pretendemos. Neste propósito, lança-se mão da performance como ideia-força inerente ao movimento na sugestão de Lopes, para realizar a análise necessária.

2. O lugar da memória e da performance cultural: trânsitos entre saberes e concepções

Naquele momento em que assistia as peças teatrais, ouvia as músicas tocadas pela banda marcial de um clube local e visitava o atelier de pintura de um artista da cidade, não conseguia perceber que a forma expressa nas obras vistas – teatro, música e pintura – se tratava tão somente do que Artaud denominou de “poesia-encanto que só existe para encantar o lazer” (1984: 101). Essas questões sobre a forma da obra de arte, o seu conteúdo (geralmente distante da realidade) e a preocupação em deixar, em certa medida, uma ideia de entretenimento, uma mensagem mesmo que esta fosse alheia e não fizesse nenhum sentido para quem está ali na condição de ouvinte-espectador, causou-me algumas inquietações, mas que naquele momento de vida, não conseguia saber quais eram os reais motivos que motivava em mim tais inquietações.

Neste exemplo, contém tão somente a intenção de explicitar subliminarmente o que me instigou a investigar, em estudos acadêmicos, desde a inserção na universidade, temáticas relacionadas, às culturas e às artes perfazendo sempre este trânsito entre a memória e o lugar que estas manifestações ocupam nos contextos e relações hibridizados.

Especificamente, nos estudos ao nível de mestrado em que analisei a situação das práticas culturais produzidas em contextos afro-brasileiros e portanto de relações híbridas. Os resultados deste estudo me indicou outra problemática na realidade da pesquisa, a saber – o deslocamento dessas práticas, as performances culturais frente ao conjunto de obras de arte e culturas - o que fez-me retornar às experiências vivenciadas nas atividades artísticas das escolas e espaços culturais ao tempo em que iniciara os primeiros contatos artísticos. A compreensão desse fenômeno impulsionou-me à continuidade da pesquisa na qual a performance cultural ocupa lugar de centralidade.

Nas atividades assistidas, havia, portanto, um interesse quase que absoluto em contar o que estava contido no corpo daquele objeto, daquele artefato, como se os elementos constituintes – a estética inerente ao entretenimento - não fossem o bastante para serem vistos, apreciados, admirados e, deles pudessem construir um sentido.

Mesmo com tamanha insistência em fazer o espectador retirar a lição transmitida, não entendia, o que significava tamanha insistência estético-simbólica. O que também faltava-me, imagino hoje, era talvez a competência cognitiva para entender o que significava para um

garoto da América Latina, em especial do Brasil, saber que o teatro teria nascido na Grécia e por isso ter a obediência de seguir este modelo como doutrina. A distância, a falta de elementos do meu cotidiano nas peças sob este modelo greco-romano de teatro fez-me indagar, primeiramente de modo reflexivo e mais tarde propositivo, o alheamento e falta de representação existente entre mim e o que assistia.

Mais tarde, no entanto, comecei a questionar o modelo, o formato pelos quais, àquelas atividades eram realizadas. O teatro em especial, apresentava-se como um quadro único e independente, um discurso de entretenimento e às vezes soava como informativo/educativo e moralizador. Estabelecia-se uma distância entre a plateia, e o conteúdo que era alheio à vida, tanto a dos que faziam, como a dos que assistiam. Era como se os comportamentos vivenciados pelo grupo de atores, pelos espectadores e os de toda a sociedade que, indiretamente deveria estar ali representada entre os espectadores - as suas relações cotidianas, os seus anseios, as suas expectativas, como se todos esses atos políticos não fizessem nenhum sentido para a trama e conteúdo do espetáculo. Eles pareciam não entender, o que entendeu Boal, que toda arte deve por natureza estabelecer uma estreita relação com a vida dos homens, seus dilemas, suas relações com a natureza e com os outros homens, pois “nada é alheio à política, porque nada é alheio à arte superior que rege todas as relações de todos os homens” (1983: 29).

Assim, o teatro como sendo uma arte que compõe o conjunto de arte soberana devesse tratar os comportamentos que impulsionam os homens em suas relações como o conteúdo de seu trabalho, seja ele: a comédia, o drama ou a tragédia.

Neste sentido, as atividades de teatro, além de não aproximar do que sugere Boal, tampouco apresentavam indícios de qualquer possibilidade de diálogos com as dinâmicas representadas em diferentes contextos e relações. Os conteúdos, portanto, que veiculavam em tais atividades, referiam-se aos temas e personagens alheios à realidade vivenciada naquele contexto e obedeciam aos modelos estabelecidos como nacionais. Embora não perdesse a capacidade de entretenimento como característica fundamental daquele tempo, lugar e contexto.

Nas diferentes fases de estudo, ao refletir sobre essas atividades relacionando-as à vida e ao cotidiano da época, repleto de brincadeiras - no rio, nas ruas, férias na roça -, ao tempo que assistia aos espetáculos de circos, touradas quando me encontrei pela primeira vez com a performance dos palhaços, foi possível perceber que ali residia o que há de mais sublime da arte, o sentimento e a magia.

A arte circense e o palhaço enredavam toda a meninada da cidade por entre feiras, ruas e festas populares. Porém, ao vivenciar este contexto e me permitindo às experiências nas diferentes atividades da vida cotidiana de uma cidadezinha do interior baiano era perceptível uma grande distância entre o que assistia nas peças de teatro e demais atividades artísticas e o que vivenciava nos palcos a céu aberto da cidade. Neste processo de reflexão as questões de conteúdo, de temáticas e de estética foram sendo melhor recolocadas em minhas lições construídas na infância e adolescência, o que possibilitou-me ao mesmo tempo decidir por estudar algumas dessas questões no intuito de melhor entender tais diferenças, objetivos e propostas inerentes aos contextos e momentos em análise. Ao me propor estudar tornou-me possível compreender as discrepâncias que ressoavam entre a arte - apresentando uma vida idealizada e a vida com suas realidades, experiências e humanidades.

Reiterando, entendia, portanto, que o que era apresentado naquele trabalho de teatro, sob o modelo do teatro ocidental, linearmente, não tinha outra função a não ser a de entretenimento e de lazer, com um conteúdo alheio às vidas de quem apresentava e de quem

o assistia. O trabalho resumia-se numa proposta estético-formal em que os atores falavam os seus textos e os espectadores, passivamente, tentavam ouvir e manter o silêncio, fechado no ideário da individualidade, sustentado pelo modelo e concepção, autorizados.

O conteúdo das peças, a estrutura de palco, de elenco e texto ampliava a distância entre a vida e a arte. Um formato estético que não traduzia o cotidiano, como se esses elementos não se interagissem, não se explicitassem como conteúdos da vida possíveis de serem integrados à linguagem estético-teatral.

Neste ínterim, em estudos individuais e coletivos, aprendi que, além de a origem do teatro ter sido na Grécia e que ele é de grande importância para a sociedade, sua criação se deu em praça pública, em meio ao povo em festa, numa cena realizada por Tespis com a finalidade de ironizar o rei tirano Dionísio (CIVITA, 1976).

Mas entendi também que o teatro nasceu na praça e em meio a uma multidão em praça pública, o que o constituiu em uma cena popular, uma vez que foi criada por um homem do povo e para o povo. Nas palavras de Boal, porém: “‘Teatro’ era o povo cantando livremente ao ar livre: o povo era o criador e o destinatário do espetáculo teatral, que se podia então chamar ‘canto ditirâmico’. Era uma festa em que podiam todos livremente participar (...).” (BOAL: 14).

O encontro com Augusto Boal aumentou a compreensão de que o teatro não refletia, a partir da sua prática e teoria, a dinâmica das brincadeiras populares, as quais permeavam o universo de um adolescente inquieto e curioso. Naquele momento, a ideia sobre o teatro apresentada por Boal fortalecendo a cena realizada em praça pública, serviu como estímulo para a construção de novos conhecimentos e novas investigações no campo das culturas tendo por tema as performances culturais performativas. O que tem contribuído para o entendimento de que a classe dominante com suas atitudes para apropriar-se do teatro como instrumento de dominação foi extremamente arbitrária (BOAL, 1983).

Dito assim, tudo isto ajuda a entender que a arte e a cultura veiculadas são resultados de uma averiguação ideológica realizada pelos instrumentos que a nossa própria cultura dispõe e que seguem as normas estabelecidas pela sociedade desde os tempos remotos. “A arte instala-se em nosso mundo por meio do aparato cultural que envolve os objetos: o discurso, o local, as atitudes de admiração, etc.” (COLI, 1995: 13).

As folias de reis, o boi janeiro, a malhação de Judas, as festas do Divino Espírito Santo e de São Sebastião, a dança bate-barriga, o samba de viola... ritualisticamente realizadas a cada ano na região do extremo sul da Bahia, não aparecem como conteúdos nos textos encenados, a despeito de elas estarem contempladas nesta compreensão do que foi o teatro, apontada por Boal.

Mais tarde, no ano de 1979, precisamente, ao participar de oficinas de teatro, com o objetivo de provocar a criação de grupos teatrais, ouvi discursos fundamentados em alguns estudiosos, confirmando as informações e o aprendizado construído sobre o teatro na “via sacra” do teatro amador que assisti. Ratifica-se, também, o descompromisso do teatro para com as culturas produzidas em universos populares.

Oficialmente, a História e a Literatura brasileiras se incumbiram de consolidar estas informações transformando-as em conhecimentos sistematizados por meio de conteúdos estudados em disciplinas específicas, nas quais ensinaram-me que a criação do teatro brasileiro se deveu ao feito de um religioso português, o Padre José de Anchieta, com a

encenação dos seus autos. O teatro nesta perspectiva continuou sob os ditames de uma classe detentora de poder e dominação.

Atualmente, estudos sobre o teatro brasileiro confirmam o que se aprendeu nas aulas de história e de literatura. Esses estudos compõem uma rede de informações oficiais que se alinham para consolidar a ideia ocidental acerca do teatro. Comenta Ligièro:

"Nossos historiadores brasileiros, muitos deles seguindo a trilha dos estudiosos do Velho Mundo, concluíram que o teatro brasileiro teve início quando o Padre José de Anchieta encenou seus primeiros autos para os índios brasileiros. Não percebendo as performances existentes no Brasil, seja a nativa ou a trazida pelos milhões de africanos logo nos primeiros anos de colonização da costa brasileira ou mesmo antes disto, como provam as recentes descobertas feitas a partir das escavações a poucos quilômetros do aeroporto de Confins em Belo Horizonte, Minas Gerais (...)." (LIGIÈRO, 2000: 1).

Ao compreender o teatro pela ótica vigente ocidentalizada trazida nas primeiras embarcações que aqui chegou e, intencionalmente, disseminada pelos grupos étnicos de dominação política representados pela Igreja Católica, senhores de engenho e pela escola, construiu-se uma ideia de que falar de teatro não podia eximir a Grécia como espaço de origem dessa tradição teatral greco-romana.

Entendendo o teatro sob esta perspectiva, com suas origens, formato, modelo, técnica, conteúdos, todos originários da Grécia Antiga e, ratificados pelo Ocidente, excluem-se as outras possibilidades de pensar as culturas produzidas em sociedades colonizadas, como expressões cênicas aproximadas da ideia de teatro greco-romano. As expressões de arte e culturas geradas nessas sociedades com diálogos que consideram os enfrentamentos e conflitos, têm sido de alguma maneira, silenciadas.

3. Performances culturais, contextos híbridos e relações culturais

No entanto, em meio às reminiscências históricas e culturais enredadas a essas expressões, a exemplo das produzidas na comunidade de Helvécia, no extremo sul da Bahia, no município de Nova Viçosa, foi possível perceber que ali produzem o que Augusto Boal e Zeca Ligièro afirmam ser teatro, e teatro feito pelo povo e para o povo, pois a vida e os comportamentos das pessoas compõem o repertório de significações que atua como o parâmetro de todo o conteúdo, de todos os movimentos e, conseqüentemente, de todas as performances culturais performativas ali produzidas.

Pelo pensamento de Richard Schechner (2003), acerca do local de ocorrência da performance, é possível observar o quão rico se apresentam os movimentos existentes nas práticas de culturas em contextos híbridos, o que permite a dizer que nessas práticas residem um manancial de ações denunciadoras da história; produtoras e restauradoras de comportamentos que ao serem capturados pelos performers são traduzidos em performances culturais.

Essas práticas são resultados de comportamentos dos seus fazedores no fluxo de suas relações e que se efetivam, se enredam aos contextos e dinâmicas por eles criados. Por isso, são ações do povo e feitas para o povo, o que dão às suas práticas o caráter e a semelhança de teatro do povo. É uma festa, é uma reza, um ofício, uma missa, uma dança, batuque, folguedo ou

brincadeira...em todas elas, estão expressos os estilhaços históricos e fragmentos das performances culturais, frutos da memória e lembranças responsáveis por reconstruírem, reviverem os combates, cultos e práticas culturais, originárias dos movimentos segredados, geralmente, no interior das relações, consequências do processo de conquista, para lembrar Gruzinski (2001).

Embora estas comunidades estejam em meio às contradições dos modelos que se pretendem clássicos ocidentalizados, de ações modernas, representadas pela sociedade dominante, elas insistem em construir com base em suas vivências e dinâmicas, cenas espetaculares como narrativas de suas próprias vidas, (SARLO, 2003). Neste sentido, é oportuno lembrar aqui os estudos de Carvalho sobre o lugar das Culturas produzidas em contextos populares na sociedade Moderna:

Enfim, nesse modelo clássico da redonda esfera da cultura (que é uma extensão das ideias de Herder sobre o avanço da 'humanidade' individual via o pertencimento a uma comunidade concreta), a 'cultura popular' mantém vivo o espírito coletivo, fonte constante de inspiração e estímulo; enquanto a cultura erudita, partindo do popular – particular, transcende-o, permitindo, assim, o desenvolvimento pleno do espírito individual (CARVALHO, 2000: 27).

Dentre os contextos sociais enredados por relações de mestiçagens, situa-se Helvécia, com aproximadamente quatro mil habitantes, historicamente, e agrupados a um coletivo étnico-racial de remanescentes de trabalhadores negros ex escravos trazidos para esta região no final do século XVIII e início do XIX. Este contingente foi trazido para exercer o trabalho, em regime de escravidão, nas fazendas produtoras de café. Esta atitude materializa a intenção política de se criar ali um polo econômico (a pedido do então imperador D. Pedro I).

O processo de fundação e formação desse espaço de trabalho e, conseqüentemente, de um polo político-econômico de grande visibilidade e rentabilidade para a região e para o Brasil, à época, não foi difícil acontecer. A força e o número de escravos à disposição para a implementação desse projeto foram grandiosos.

Neste sentido, a atitude não foi outra senão o acirramento da imposição da ideia uniculturalista disseminada no império desde a chegada das primeiras embarcações. Afirma Barbosa: "Apenas uma cultura é correta, melhor que as outras em todos os aspectos e expressa as oportunidades do futuro" (2002: 14).

Com esta proposta de unicidade cultural imposta sobre os demais grupos gerados em contextos e relações de mestiçagens é que se estruturou o modelo ocidental de teatro no Brasil. Através deste modelo veiculou a ideia de imposição e manutenção de "uma cultura todo-poderosa porque é a certa, ela se atribui o direito de constituir-se um parâmetro para as outras culturas, determinando quais as práticas e as teorias devem sobreviver" (BARBOSA, 2002: 14).

Foi construída ao longo do processo histórico do teatro brasileiro uma literatura teatral fechada nos modelos eurocêntricos e que, por um longo período, impossibilitou diálogos com as expressões geradas nas sociedades/comunidades produtoras de culturas híbridas. Haja vista, a distância estabelecida entre o que existe como modelo e conteúdo teatral brasileiro e a vasta manifestação cultural performativa e espetacular no interior das comunidades – ameríndias e afro-brasileiras espalhadas pela periferia da costa, do sertão e norte do Brasil.

No contexto regional, as empresas de monocultura do eucalipto no extremo sul da Bahia, mais especificamente no distrito de Helvécia, utilizam dessa concepção de teatro modelado por

meio do trabalho de grupos locais e de outros estados brasileiros, a exemplo do Estado do Rio de Janeiro, para apresentarem as suas ideias sobre a “importância” do eucalipto nas escolas.

Helvécia, uma comunidade de remanescentes de quilombos é um lugar produtor de culturas com suas fortes marcas que refletem as relações estabelecidas, que têm por base o diálogo entre o tempo passado e a vida cotidiana, passado este, ainda presente nas memórias fragmentadas. Oriundas de contextos híbridos, ainda assim tentam, por meio de lembranças do passado herdado em articulação com o presente assegurar e construir a permanente adaptação.

Estes comportamentos são cotidianamente submetidos a este movimento dialógico, ao se inserir no campo fremente da contemporaneidade, em meio a esse fluxo da sociedade Moderna. Os resultados que escapam à rotina de sobrevivência - trabalhos braçais nas lavouras, carvoeiras, empreiteiras de eucalipto - são deles retirados os conteúdos para as cenas espetaculares, performances culturais e rituais que constituem o repertório de significações.

Estas manifestações não estão presentes nos circuitos das instituições oficiais da cultura, da política cultural e das artes. Ainda assim, elas estão sendo “fabricadas” no contexto da movimentação social contemporânea em que se encontram as comunidades, a exemplo de Helvécia.

Suas práticas, como atitudes de “fabricantes” e de “fazentes” de performances culturais, relacionam-se com o princípio de compreender a história, a memória como elementos que as mantêm em pleno diálogo com a ancestralidade imaginada e reflexa em seu contexto de coletividade. Isso assegura uma continuidade da história em diálogo com as ações contemporâneas, a partir da reorganização dos fragmentos e reminiscências culturais, propositadamente, estilhaçados pela imposição uniculturalista em meio às dinâmicas das sociedades hibridizadas. Ainda assim, as cenas, a formação de atores, o espaço cênico, o texto, o figurino e a plástica, todos desobedecem ou trapaceiam os modelos impositivos do teatro ocidentalizado.

Viventes de um contexto marcado por fortes embates, o distrito e seus moradores vêm, ao longo da sua existência, resistindo as consequências de se preservarem como comunidades de remanescentes de quilombo, que se propõem a reconstruir e reinventar o processo de adaptação. Esta situação é confirmada pelo esquecimento político, econômico e cultural intencionalmente provocado pelos poderes públicos, por não implementarem políticas de valorização, apoio às suas condições e características históricas, culturais e de resistência aos vários projetos de monoculturas ali desenvolvidos – desde o plantio de café, objeto de sua fundação; a cana de açúcar, tentativa que não vigorou; a madeira, vastamente colhida e comercializada por um longo período em meados do século XIX; gado bovino, atividade que atravessou cotidianamente os demais projetos e o plantio em grande escala de mamão e melancia na década de 1980. Atualmente, a monocultura do eucalipto, em franca expansão, exemplifica a afirmativa do esquecimento por ocupar uma área de mais de 70% do território do distrito e por não fomentar nenhum projeto de apoio às práticas de culturas e artísticas vivenciadas na comunidade.

Reiterando, neste “contexto” – lugar enredado por culturas, como Geertz nos sugere a entendê-lo, a cultura é construída como sendo um conjunto de ações, de comportamentos produzidos de significações tecidas pelo próprio homem. Por esta visão, compreende-se as práticas culturais afro-brasileiras das comunidades que compõem o distrito de Helvécia, suas lutas por sobrevivência como sendo teias e significados produzidos por sujeitos e relações híbridos (CANCLINI, 2015).

Ao refletir sobre as práticas culturais como sendo cenas e performances de “um grande teatro a céu aberto”, opõe-se a entendê-las como batuques de negros e atividades folclóricas sem importância para a formação de significados coletivos, como costumeiramente foram vistas, pelas sociedades e disseminadas pela escola que se sustenta em um currículo esvaziado de comportamentos e práticas populares. O que o torna indiferente e alheio aos interesses dos sujeitos envolvidos.

Essas performances com imensas características teatrais, tanto refletem os anseios e vontades das pessoas através dos símbolos e signos capturados no fluxo de suas relações, como também imprime, de maneira veemente, uma vontade ideológica, gestada no contexto da comunidade. Este interesse ideológico está centrado na ação de construir permanentemente a continuidade do processo de adaptação, mesmo estando imersos em contextos hibridizados.

Ao situar o distrito de Helvécia, num espaço social em que os comportamentos humanos são orientados pelos sentimentos de seus moradores, coloca-o frente aos tantos outros que produzem teatro e performances culturais como expressão de magia com o intento, simplesmente, de aproximar do sublime, do feitiço e da bruxaria como elementos que aquecem o espírito e os fortalece. Em conversas com Antonin Artaud, ele bem disse:

"É sob esse ângulo de utilização mágica e de bruxaria que se deve considerar a encenação, não como o reflexo de um texto escrito e de toda essa projeção de duplos físicos que provém do texto escrito, mas como a projeção escaldante de tudo que pode ser extraído, como consequências objetivas, de um gesto, uma palavra, um som, uma música e da combinação entre eles. Esta projeção ativa só pode ser feita em cena e suas consequências encontradas diante da cena e na cena; e o autor que usa exclusivamente palavras escritas não tem mais lugar e deve abrir espaço aos especialistas dessa bruxaria objetiva e animada" (ARTAUD, 1981: 96).

As cenas e performances culturais produzidas por moradores da comunidade de Helvécia, especificamente, podem ser entendidas como esta encenação apontada por Artaud que está para além da palavra escrita e ocupa o universo da magia, da feitiçaria vã, do nada revestido de um vazio que contagia o mundo como em cirandas populares. Pradier, as chama de “Cenas Espetaculares” esta forma de produção de arte e de culturas. Nessa comunidade, habitat por um coletivo em sociedades hibridizadas, em diálogos com as reminiscências étnico-raciais materializa o que teorizou este autor. Pradier, fazendo uma analogia com a música popular e a música erudita – “as obras de Mozart e os cantos Vedas?” - comenta: “Mozart e os tambores Vedas, trata-se de som humanamente organizado. A nosso ver, a cólera dos opositores tem preconceitos infinitamente mais enraizados [...]” (1999: 25).

Neste sentido, ao relembrar as “peças de teatro” objeto neste estudo é possível compreender o porquê de, em seus conteúdos, não conterem fragmentos de nossa herança cultural como forma de construção de “identidades” coletivas e simbólicas.

Neste contexto das culturas afro-brasileiras, as atitudes de discriminações no âmbito das questões políticas, econômicas e sociais ainda são frequentes, pois o esquecimento, o isolamento e a indiferença a elas acometidos historicamente, as coloca em um estado de anonimato em sua própria região. Ao tempo que não são conhecidas e estudadas pelo conjunto das sociedades dominantes – escola, igreja, universidade, institutos de pesquisas como conteúdos formadores e informativos, haja vista, a necessidade de lei que os obrigue a inclusão em seus currículos.

A ideia de contextos e relações de mestiçagens e de hibridismos apontada por Gruzinski e Clacini, relaciona-se com a forma como a cultura e a história (ausência e presença) veiculadas

por meio das instituições culturais foram determinantes e objetivas nos seus propósitos de sujeição, imposição e obediência. Essas ideias foram disseminadas, ainda, na história, na cultura e no currículo da escola brasileira, a partir do esquecimento, em certa medida, propositadamente, em relação aos remanescentes quilombolas, com o embranquecimento cultural e econômico, nos anos posteriores a 1888, em que ocorreu a libertação dos escravos. O esquecimento, porém, este, ocorrido especialmente pela presença da escola, da igreja e do trabalho, em formatos e objetivos direcionados, na vida de comunidades híbridas, negras em maioria, foi implacável para resultar no que hoje temos, sentimentos em plena busca de si mesmos.

4. Considerações de um trajeto de estudo

Com base nos objetivos propostos e na captura das experiências vivenciadas, como conteúdos da análise, foi possível discutir a relação estabelecida entre a lição construída a partir das atividades teatrais frente aos modelos instituídos pela cultura ocidental. Nesta relação pontuou-se ainda que os conteúdos veiculados nos textos teatrais diferem sobremaneira dos que são vivenciados nas ruas, praças e brincadeiras. O que distância das vivências cotidianas das pessoas envolvidas nestes processos.

Desta forma, ao discutir essas questões artístico-teatrais no contexto da arte e das culturas, concluiu-se que as atividades teatrais assistidas cumpriam tão somente funções de entretenimento, assim como não estabelecia nenhum diálogo com a realidade imediata dos espectadores. Apresentavam portanto, comportamentos alheios à realidade dos espectadores.

A memória neste sentido se ocupou de possibilitar o encontro com a performance presente no movimento dos textos teatrais assistidos. Do mesmo modo, a performance cultural inerente às brincadeiras de rua, às ações dos palhaços foram em certa medida recrutadas pelas lembranças que contribuiriam para a construção da memória, conseqüentemente, dos conteúdos que possibilitou tal análise.

Assim, a estética das culturas ali produzidas, por não se adequar aos modelos pré-estabelecidos como padrão, impetrada pela ordem das transformações culturais, ficaram à deriva do discurso artístico proferido pelos instrumentos da cultura ocidental. Os critérios, portanto, faz crer que o futuro vislumbrado, como advento, que se contrapunha ao passado ou às relações de hibridismo em vigência, não se permitiu a pensar numa aproximação com o que fosse diferente aos modelos ordenados como proposição e perspectiva de futuro e contemporaneidade. Criando uma espécie de deslocamento distante, um fora de lugar para além dos olhos da uniformidade estética defendida pela condição cultural sob os processos da modernização.

E por consequência desse entendimento de que o que é arte está de certo modo autorizado pelos discursos competentes, de uma determinada sociedade, é que grupos de arte de diferentes regiões do Brasil, ao longo de décadas, investem tempo, pesquisa e dinheiro para fortalecer a ideia do modelo artístico e cultural estabelecido. Esses grupos demonstram um imenso desconhecimento das bases étnicas formativas que deram origem a sociedade brasileira. E neste grande mosaico de culturas híbridas, as que são produzidas nas periferias e sítios históricos ficam à margem do circuito artístico e de culturas. Entendendo circuito como todos os espaços que dependem de um olhar de autorização e deliberação para que alguma

manifestação ali aconteça. Desde os espaços das escolas públicas e privadas, espaços religiosos e filantrópicos aos mais requintados e especializados salões de eventos.

NOTA BIOGRÁFICA

Mestre em Teatro pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO; Professor Assistente da cadeira de cultura brasileira da Universidade do Estado da Bahia – UNEB/BRASIL.

BIBLIOGRAFIA

ARTAUD, Antonin - **O teatro e seu Duplo**. São Paulo: Max Limonad, 1984.

BOAL, Augusto - **Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

COLI, Jorge - **O que é arte**. São Paulo: Brasiliense, 2002. (Coleção primeiros passos; 46) 7 reimpr. 15 ed. de 1995.

FISCHER, Ernst - **A necessidade da arte..** Rio de Janeiro: EDITORA GUANABARA, Tradução: Leandro Conder, 1987.

GEERTZ, Clifford - **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford - **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Tradução de Vera Mello Joscelyne. 11, 2009.

HALBWACHS, Maurice - **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

LIGIÉRO, Zeca - **A Performance Afro-Ameríndia**, texto apresentado no I Encontro de Performance e Política das Américas. Rio de Janeiro, 2000.

LODY, Raul - **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LUDKE, Menga - **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra - A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. In **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n, 34, 1992.

LIGIÉRO, Zeca (seleção de ensaios org.) - **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, [tradução Augusto Rodrigues da Silva Junior... ET AL.], 2012.

SANTOS, Valdir Nunes dos - **As manifestações culturais em Helvécia no Extremo Sul da Bahia: a dança Bate-barriga como “fabricante” de performances afrodescendentes**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Teatro, Universidade Federal do Rio de Janeiro: UNIRIO, 2007.

SCHECHNER, Richard - O Que é performance? In **O Percevejo**. Rio de Janeiro: UNIRIO; PPGT, ANO 11, nº 12, 2003.

NEL SEGNO DEL DESIGN. APPORTI DI FANTASIA E INTUIZIONE NELL' INTERPTETAZIONE DELLA REALTÀ

Anna Luana Tallarita

UNIDCOM / IADE -U
Av. Dom Carlos I, nº4
1200-649 Lisboa, Portugal
info@annaluanatallarita.com

Nel Segno del Design. Apporti di fantasia e intuizione nell'interpretazione della realtà

Anna Luana Tallarita

Historial do artigo:

Recebido a 28 de outubro de 2015

Revisto a 10 de novembro de 2015

Aceite a 26 de novembro de 2015

RIASSUNTO

Questo articolo vuole, attraversando lo stato dell'arte del Segno, mostrare come il Designer, per mezzo della sua professione, possa lasciare la propria impronta nella società. Grazie alla manipolazione della materia a seguito di un atto creativo, alla cui base vi siano tutti i procedimenti: dall'intuizione, alla fantasia. Attività queste, chiaramente inserite entro il complesso universo delle capacità cognitive e sensoriali, che inquadrandosi nell'atto percettivo, consentono al designer una propria interpretazione della realtà. Attraverso gli organi sensoriali; aiutato dalla propria conoscenza, dalla memoria e dal ricordo. Dalla necessità di dare risposta alla soluzione di un problema o altresì alla necessità di esprimere se stesso in quanto individuo esistente. A conferma della propria presenza sulla condizione di pre-esistenza, e per tanto di non-essenza. L'agire per tanto nell'atto di manifestarsi in quanto volontà di potere: fare e creare, si palesa così attraverso l'atto creativo: la creazione, l'oggetto di design.

Parole chiave: Segno; Design; Potere; Percezione; Fantasia.

ABSTRACT

This article, crossing state of the art, will demonstrate how the how the designer, through his profession, he can leave his mark on the society. With to the manipulation of matter as a result of a creative act, to whose base there are all the procedures related to intuition, and imagination. These activities are included within the complex cognitive and sensorial universe. That they are in the act of perception, enable the designer own interpretation of reality. Through the organs of sense; aided by their knowledge, memory and remembrance. By the need to give an answer to the solution of a problem or also to the need to express himself, as an individual who existent. In confirmation of its presence on the pre-existence, of non-essence. Acting in the act of manifest itself as the will to power: how to make and create, it is revealed through the creative act: the creation, the object of design.

Key Words: Sign; Design; Power; Perception; Fantasy.

1. Il Segno Che Lascia un Segno

*Temporalia... non cessant vos inflammare ventura, corrumpere venientia, torquere transeuntia.
Nonne ipsa sunt quae concupita inardescunt, adepta vilescunt, amissa vanescunt?*

(S. Agostino, Serm. 157: 5)

Il segno unisce convenzionalmente qualcosa con qualcos'altro. Vestito di significato un oggetto fatto a sua raffigurazione, rappresentandolo. Il soggetto che lo detiene si isola dalla massa, attraverso simboli e convenzioni che ne legittimano la distinzione e la pertinenza ad uno spazio specifico. I segni sono dotati di una significazione simbolica determinante. Dove, come il segno, anche il simbolo è caratterizzato dal rimandare a qualcos'altro da sé e dalla sua natura. Un significato incluso nell'ambito del segno, che è capace di rinviare ad una determinata realtà, decisa dalla ricomposizione di un intero. La sua parte più importante è il contenuto, che per essere interpretato si necessita di sapere in che modo si riferisca al suo oggetto. La rappresentazione: è un processo che costruisce un'interpretazione definita come ground, attraverso un aspetto dell'oggetto esterno presente nel segno. Attua uno schema di risposta comportamentale cognitiva, rappresentante di un contenuto che rinvia a un oggetto. Un Segno che attraverso un flusso cognitivo arriva a generare un'interpretazione. Il cui potere è ben delineato entro gli studi della Semantica e della Semiotica. Il metodo semiotico studia il segno (SASSARI, 2001) e presenta un elemento definito significante di natura materiale. Questo si rivela generatore di un'impressione che alimenta un fenomeno psichico collegato a quello semiologico. Secondo elemento del segno che favorisce la significazione. La società organizza se stessa attorno ad un grande universo di segni. Ogni oggetto e ogni parola che rappresenta qualcosa d'altro è un segno. Da cui le comunicazioni degli esseri umani dipendono. Ne condividono l'essenza, ne subiscono il potere, anelano alla sua interpretazione per la decodificazione della realtà, per il raggiungimento del potere di comprensione e gestione dello spazio che occupano. Sia esso un luogo materiale entro cui i segni si manifestino, nel processo di interazione con l'ambiente, in cui siamo integrati e inseriti.

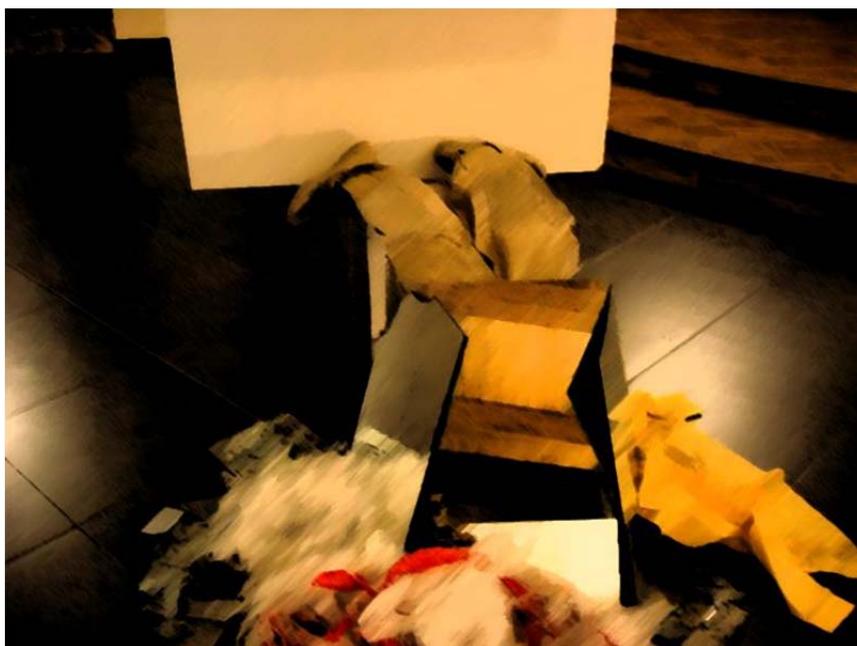


Figura 1. Essere e Apparire: Il Simbolo. Fonte: Al.Tallarita, Creative Artist.

2. Il Simbolo

Il simbolo può essere usato come concetto universale per la trasmissione dell'immagine di qualcosa che vada condivisa. Al simbolo in quanto termine sono stati dati una molteplicità di significati. Umberto Eco, lo intende come il segno tout court: convenzionale-arbitrario e caratterizzato da un senso indiretto e figurato. Nell'ambito dell'estetica romantica indica l'unità inscindibile tra l'espressione e il contenuto (1). La funzione sociale delle configurazioni simboliche e del loro potere si chiarisce grazie all'interpretazione del simbolo-segno. Questo correlato all'emittente e sostenuto dalla decisione del ricevente, è caratterizzato da un contenuto indefinito, nonché legato al simbolo tramite un rapporto di analogia (2). Il simbolo di potere si configura come un segno analogicamente connesso al denotato. Inserito in un contesto di credenze, di miti, di riti e di altri simboli che forniscono un'interpretazione e una significazione dell'esistenza umana. La sua funzione è quella di determinare a priori il destino individuale e sociale, grazie alla subordinazione continua all'entità decisionale. Questo punto di vista può essere integrato dalle concezioni fornite dal diritto nell'ambito del potere e del simbolo stesso (3). I simboli di potere, infatti in base ad un criterio formale, sono come dei segni la cui esposizione è prescritta dalle azioni di imposizione compiute dai pubblici poteri. Come altresì da consuetudini vigenti nella società. La scelta di un criterio formale, riferito a una disposizione normativa, rispondente a una consuetudine sociale atta a prescrivere l'esposizione del simbolo. Permette di superare le incertezze delle definizioni sulla sostanza stessa del simbolo. E sono relative alla natura e alle caratteristiche proprie della configurazione simbolica. I segni riferiti come simboli di potere corrispondono ai simboli politico-rappresentativi. Questi sono distinti dai simboli discorsivi a carattere logico-gnoseologico (4). Tra le varie interpretazioni del simbolo, la tesi decostruttivista gli rende quel significato che gli attribuisce l'osservatore. Per quella autoritaria il processo di significazione viene dal riconoscimento da parte dell'autorità pubblica competente e che si inserisce nell'area semantica della rappresentazione simbolica. Acquistano rilevanza i vari significati riconducibili al simbolo, in base agli usi sociali oggettivamente riscontrabili. Nel controllo di legittimità di una norma che prescriva l'obbligo di esposizione di un simbolo, si verifica che tra i significati possibili alcuni siano imprescindibili; per l'applicazione della norma e anche per la sua riconoscibilità. I simboli di potere sono entità oggettive. Nel rappresentare i valori consentono di cogliere dei loro aspetti che sfuggono ad ulteriori mezzi di conoscenza, soddisfacendo l'esigenza di sacralizzazione dei principi su cui si fondano gli ordinamenti socio-politici. Le norme che riconoscono i simboli (5) hanno una natura costituzionale e si pongono come forme di manifestazione dei suoi fondamenti assiologici.

3. Semiotica del Design

Esiste una motivazione strettamente pratica nella finalità di comprensione del segno, della sua manifestazione nel simbolo e del suo utilizzo come mezzo per la comunicazione. Attraverso la quale si manifestano alcune necessità primarie. Capire e interpretare nel modo corretto i segni, riguarda la capacità di percepire esattamente il messaggio che questi sono finalizzati a trasmettere. Si rivela di contro possibile strumentalizzarli, da parte di chi ha intenzione di agire determinando una propria volontà. L'interpretazione del segno consente all'umanità la cognizione del mondo, aspetto da non sottovalutare nel procedimento di sviluppo delle relazioni umane (6). La cultura è comunicazione, un sistema di segni e la Semiologia è lo studio

delle proprietà di un determinato codice comunicativo (7). I significati sono definiti entro un sistema sociale e disegnano un vero e proprio sistema. Il semiologo Tullio De Mauro riconosce due tipi di arbitrarietà della comunicazione (8). La scelta dei materiali utilizzati per la comunicazione consente un certo grado di intercambiabilità perché i segnali e i segni sono fortemente intercambiabili tra loro come le forme immediate o codificate della gestualità che vengono loro connesse e hanno in genere un alto grado di intercambiabilità, all'interno di un'arbitrarietà semiotica formale che discende dal processo d'identificazione particolare di una delle infinite possibili. Pierre Bourdieu, nel testo *Ragioni Pratiche* (1994) denota come la differenza diventa segno nel momento in cui si applica un principio di visione e divisione. Si possono definire i segni al pari di: codici o serie regolate da leggi interne (ECO, 1975). L'esistenza di una Semiotica specifica è resa manifesta dall'applicazione di codici. Di tipo semiotico appunto, e derivati da una determinata formazione socioculturale, la cui applicazione palesa l'importanza della materialità (ECO, 1990). I sistemi socioculturali analizzati nell'ottica dello scorrere del tempo sono oggetto di studio ed osservazione di diverse discipline tra cui l'archeologia. La cui base di partenza è l'osservazione e l'analisi della totalità dei materiali prodotti e trasformati dalla società (FUNARI, 1988) (9). Un codice è una matrice capace di essere sottoposta ad infinite manifestazioni (ECO, 1990; 1984). Una matrice soggetta alla regola dell'uso delle forme, in cui il codice appare determinato da precise condizioni sintattiche. Ogni sistema semiotico si definirà per il suo modo di agire e per il significato che potrà assumere (BENVENISTE, 1977).

La Semiotica fornisce gli strumenti metodologici che consentono di passare dalla percezione vaga delle differenze, alla loro consapevolezza. Attraverso l'articolazione delle relazioni che ci permettono di descrivere, esplicitare e ricostruire gli universi di senso e il ruolo che gli oggetti hanno in questi stessi. È la scienza che studia i segni e studia i processi di significazione. La Semiologia negli anni sessanta muove l'avvio per la comprensione dei significati degli oggetti ponendoli alla stregua di etichette. Apre le porte alla simbologia e alla discesa dello status symbol. La Semiotica contemporanea ha allargato la prospettiva del processo di significazione, non limitandosi a guardare verso questa come un processo che ha luogo dopo la creazione di un artefatto, ma concependola come costitutiva di esso, essendo presente nella fase di realizzo e nel momento stesso del concepimento di un oggetto. Questo nasce sempre già significativo e ricostruisce le articolazioni dell'universo di senso, nel quale determinati oggetti si collocano contribuendo a loro volta a costruirle. Il segno è il rapporto tra un significante ed un significato e l'insieme dei segni appartenenti ad una classe costituisce: un codice (10). Vi è un forte legame tra conoscenza e linguaggio, che è il codice e Foucault nel testo *Le Parole E Le Cose* lo sottolinea, evidenziando di come il tempo nelle lingue si trovi nel cavo del discorso (11). Da tale teoria si parte per affermare che un oggetto è un segno. Questo palesa il fatto che esiste un codice posto alla base della sua esistenza. Un linguaggio appunto, che gli permette di funzionare esattamente come la parola. Si arriva erroneamente a pensare che i segni e il linguaggio riguardino esclusivamente l'ambito della lingua e che segni veri e propri siano soltanto le parole. Fino a concepire al contrario che le immagini o gli oggetti siano atti a una comprensione immediata, in quanto universali e validi per tutti. Quali semplici rappresentazioni, oggetti del mondo e per tale ragione di per sé evidenti. Ma le immagini e gli oggetti sono testi visivi, dei quali occorre comprendere come e cosa riescono a comunicare.

4. Il Significato Materiale Dell' Oggetto

Un progettista non disegna oggetti, ma relazioni, bisogni, attività. Creando pertanto l'utente stesso: i suoi fenomeni sociali, i suoi oggetti e anche il cosa trasformerà. Una teoria del Design non può che essere una teoria della trasformazione. Gli oggetti non hanno nulla di oggettivo. Essi agiscono in misura non inferiore dei soggetti. In quanto parte integrante della società. Capace di fare cose diversificate e percepire il mondo in maniera personale. Un soggetto che può e vuole fare cose diverse (12). Il punto focale è la relazione, quando oggetti e soggetti si incontrano avviene un passaggio di competenze e una trasformazione. Nello spazio infinito dell'esperienza quotidiana il suo punto di riferimento è la relazione che l'utente instaura con l'artefatto. Vede mondi possibili e li disegna, ogni qualvolta si pone a disegnare e progettare un oggetto comincia un procedimento di ricostruzione di forme di soggettività, di nuovi modi di essere e di vivere. Gli oggetti sono segni nella misura in cui si concepisce il Design come un linguaggio o come la scienza che studia i segni. Semèion in greco vuol dire segno. Pertanto il Design studia i processi di significazione e di costruzione del senso per mezzo dei segni, ponendo in atto un processo di significazione. La società si produce e riproduce non soltanto attraverso la lingua ma anche attraverso altri sistemi di segni, come per esempio gli oggetti. Il vero potere del segno vive nella conseguenza che è in grado di generare; il traslato di una significazione che è più infinito contenuta in una dimensione finita e materiale. Materiale come quello in cui si materializza: la parola, il gesto e l'oggetto. Il segno è puro segno. Vive di un suo proprio istinto, dato alla comunicazione da cui ne consegue un'azione. Perché un soggetto possa comprendere questo agire e la materialità in cui si esprime, deve conoscere e condividerne i codici. La comprensione dei simboli basici per arrivare al fulcro dell'azione. L'oggetto si muove e vive della sua essenza materiale, insieme all'atto di comprensione percettiva che il suo utilizzatore compie. Ogni oggetto nella sua fisicità specifica attinge alla mitologia simbolica; fatta di significazioni archetipali, che arrivano alla percezione inconscia individuale. Appartenente a un sistema sociale che condivide un complesso di valori e una cultura. Come una grande gabbia per metterci i passeri che palesa la sua natura duplice di essere ciò che poi non è. E che può far sembrare solo in funzione della sua attività, del suo agire. Vuole palesare d'essere uno spazio infinito creato per rappresentare il cielo e lo spazio natale, casa propria degli uccelli. Invero rappresenta nella sua essenza il contrario di questa. In quanto spazio finito e contenuto, soltanto una gabbia appunto. Attraverso il significato che si fa più forte del suo stesso messaggio, arriva a rappresentare il contrario di ciò che è nell'essenza. Il tempo non scalfisce la possibilità di espressione che è universalmente presente. Gli esseri umani hanno bisogno di esprimersi e per farlo si servono di svariati espressioni, che contengono molti significati. La capacità di associare i contenuti mentali e sensoriali è data al linguaggio. La cui forma primaria risulta essere inscritta nel patrimonio genetico umano. Questa caratteristica universale favorisce la varietà dei concetti e delle sue espressività attraverso le diverse forme (13). Un segno è un simbolo, ma anche un'icona e un'indizio. Il segno si esprime attraverso l'atto creativo: creare un'opera deriva direttamente dalla necessità di incanalare l'energia interiore modellando la materia, a seguito dell'atto percettivo della realtà. La quale rivela la propria natura nella pietra, nel legno, nell'aria, nel suolo e nella terra. Un segno è se stesso anche perché si rivela come diverso da un altro (14). Quest'attività di rivelarsi è nella sua essenza e poi nella sua sostanza: un atto di comunicazione.

5. Cosa Progetta il Design?

Il sogno dell'artista è comunque quello di arrivare al Museo, mentre il sogno del designer è quello di arrivare ai mercati nazionali
(Bruno Munari, Artista e designer, 1971)

Il designer comincia la sua ricerca guardando intorno al suo perimetro spaziale. Fatto dalle necessità contingenti individuali, per poi rivolgersi alla società, scrutandone le mancanze. È animato da una forte convinzione di rispondere ai suoi e altrui bisogni, in modo creativo e rispondendo al bisogno di nutrimento artistico, che educa al bello all'equilibrato all'armonico, ma non all'uniforme. Talvolta il modo migliore per comunicare qualcosa è mostrarlo direttamente, comunicare attraverso la capacità di azione, coinvolgendo nell'atto stesso della produzione. Il gesto è la concretizzazione dell'energia creativa, rivelatasi nell'opera. Che poi potrà essere sarà definita come opera d'arte o come oggetto di design. La finalità differenzia queste due materializzazioni del segno. In quanto l'opera d'arte è unica, si avvale della firma del suo artista, è il suo valore si accresce con tale aspetto di unicità. L'oggetto, spesso finalizzato alla produzione di massa, concretizza la sua funzione nell'uso di cui se ne potrà fare. L'aspetto da tenere costantemente presente è quello naturale. Ossia partire dall'osservazione delle particolarità e delle risposte differenziate della natura, per comprendere quanto il bisogno umano di ritornare ad un equilibrio con se stesso e con il suo ambiente, possa essere riscoperto nella sua analisi. Dalla fuga della meccanicità organizzata moderna, per riscoprire, quante infinite possibilità e quante risposte la natura offra. Anche in termini artistici, nell'arte un giallo a mescolarsi col blu darà svariate possibilità di verde, così come nella natura esistono sfumature particolareggiate di verde. L'arte è un processo universale, riscontrato in tutti i tempi, espressasi attraverso svariate forme. Ha spiegato inizialmente i medesimi contenuti, derivati dagli archetipi universali dell'umanità e poi si è fatta particolare, man mano che le esigenze umane si sono modificate al mutare delle abitudini di vita, derivate dal rapporto con lo spazio. Anche l'architettura trova la sua spinta generatrice nel rispondere ai bisogni dell'individuo, ricordando Martin Heidegger (15). Decifrare i codici da cui nascono i segni rivela gli elementi fondamentali della dinamica cognitiva umana (16). Un oggetto palesa la sua ambivalenza di presentarsi come segnale portatore di un senso. Qualunque soggetto nella sua entità può rappresentare un segno e presentare alcune particolarità che favoriscono la riconoscibilità di un oggetto. Il contenuto presente in un segno, che ne è la parte importante, è uno stato del sistema cognitivo, in quanto qualità e possibilità di significazione di questo. Entro le relazioni tra segno e oggetto, la facoltà d'interpretazione del primo è fondamentale per conoscere in che modo si riferisca al secondo. La rappresentazione è un processo che attraverso un aspetto dell'oggetto esterno presente nel segno, costruisce un interpretante che è lo schema di una risposta comportamentale o cognitiva. È il contenuto che può essere una qualità, un'esistenza o una legge o una regola. Una condizione importante è la presenza di un elemento costitutivo materiale che è definito: Representamen. Espressione e oggetto del contenuto, che è un fatto di esperienza favorito dall'esterno e determinato da uno stato del sistema cognitivo. Entro la rappresentazione, il processo cognitivo si considera in base a un osservatore esterno che funziona per un sistema cognitivo basato sul soggetto che invia un segno. L'icona, l'indice e il simbolo sono tre tipi di segno. L'oggetto reca in sé il simbolo: un segno caricato di una serie di significazioni, non prescindenti dall'uso quotidiano nella funzione oggettuale attribuitagli. Il simbolo è un trasmettitore che si fa strumento utile per compiere una interpretazione finalizzata al suo uso, che ne comprende l'essenza. Un gesto in cui si trova la motivazione e l'essenza stessa dell'oggetto. Pertanto il designer si trova molteplicemente

inserito in una serie di interpretazioni dei bisogni e delle necessità. A queste dovrà dare risposta attraverso un atto creativo che concretizza la volontà nell'azione; plasmando una materia scelta, che possa rispondere al meglio alla necessità che si è presentata. Un atto creativo legato alla propria percezione della realtà, fatto di intuizione, genialità, creatività; fantasia inventiva e immaginazione. Tutte componenti basilari nella creazione di design. In quanto attraverso un pensiero fantastico operato tramite la fantasia, può essere pensato anche ciò che non esiste, realizzabile chissà in un tempo futuro. Nel momento in cui ci si rende conto che la fantasia non ha limiti, si cerca di porre un unico limite entro l'ambito di scelta dei materiali, naturali o tecnologicamente progettati. Che possano intervenire nel processo successivo di materializzazione dell'idea.



Figura 2. Materializzazioni e rotture: l'oggetto. Fonte: Al.Tallarita Creative Artist.

Conclusioni

Questa risposta ad una necessità, base stessa della progettazione, come confermato da Bruno Munari, avvia il processo di ideazione. Che supera l'irrealizzabilità di alcuni procedimenti fantasiosi per rendersi fattibile. La materia plasmata attraverso l'atto creativo, reca in sé quel segno, che vuole comunicare la sua risposta al bisogno generatosi. Dando vita all'oggetto-simbolo nuovo-nato, che può sopperire a quello che prima, nella pre-esistenza, non c'era e che ora c'è. È l'idea che si è concretizzata dentro la materia che interpreta il segno. Ma è l'idea stessa che finirà per essere immortale, base del processo di ideazione. L'oggetto potrà anche essere sottoposto all'usura del tempo, ma non l'idea. Il processo creativo dunque risulterà da tale constatazione: eterno, immortale (17). Il designer, dunque potrà passare dal mercato rionale al museo, pur non partendo dal presupposto di creare un oggetto unico, ma destinato alla massa, grazie all'immortalità della sua idea progettuale. Questo procedimento andrà pensato come un gioco creativo, che attraverso l'arte dell'imitazione, ispirata dalla natura,

riporta a una progettazione di tipo artigiana. Dove l'artigiano, il maestro, il nonno ..e la nonna insegnavano non "dalla cattedra", i trucchi del fare, del manipolare la materia, della realizzazione e pertanto della progettazione. Questo atto creativo di un nuovo modo di pensare il design, sarà il procedimento da prescegliere oggi (2015), e nel prossimo futuro, per la trasmissione e la conoscenza, dell'insegnamento e della formazione dei nuovi progettisti. Un procedimento che tenga presente la dinamica del "gioco", dell'apprendere in forma creativa quei trucchi del mestiere, che giovano alle dinamica di ricerca delle esatte risposte dei bisogni quotidiani, sociali e individuali. Attraverso le risposte innovative che accendono l'idea, e avviano l'azione progettuale, l'invenzione "funzionale" immaginata e creata a partire dalla fantasia geniale del designer.

NOTAS

- (1) cfr. Eco Umberto(1997; 1984), Semiotica e filosofia del linguaggio, Torino G. Einaudi.
- (2) Ibid. cfr. Semiotica e filosofia del linguaggio.
- (3) V. Pacillo, Diritto, potere e simbolo religioso nella tradizione giuridica occidentale: brevi note a margine: www.olir.it.
- (4) cfr. M.G. Pelayo, Miti e simboli politici, trad. it. di L. D'Arcangelo, Torino.
- (5) Cfr., in tema, M. Manco, Il simbolo religioso sul corpo e V. Pacillo, Le mutilazioni religiose nell'ordinamento italiano.
- (6) Ulteriori approfondimenti nell'articolo di Nunes Rodrigues Santos E.C., evv. (2009) Os Signos Em Barthes & Peirce: A Semiótica Na Moda.
- (7) L. Hjelmslev, (1954) Il linguaggio saggio La stratification du langage, pubblicato sulla rivista Word.cit., p. 13 e succ.
- (8) Tullio De Mauro,(1965) Introduzione alla semantica, Roma-Bari: Laterza.
- (9) Funari P. Abreu P. (1988) Arqueologia. São Paulo: Ática.
- (10) Anna Marotta, Segno e simbolo, rilievo e analisi. L'esempio nell'ornatus architettonico, in M.Centofanti, S.Brusaporci (a cura di), Conservazione del Patrimonio Architettonico e del Paesaggio Urbano, Gangemi Editore, Roma 2010, p. 77.
- (11) Michel Foucault, (1967) Le parole e le cose, Milano: Rizzoli, p. 12.
- (12) Dal corso di Semiotica docente M.Agnello e dal testo Semiotica e design, D.Mangano, Carocci.
- (13) Tizzano A.(2012) Phd Volume II Il segno e il simbolo(pg 599).
- (14) Harald Weinrich, Metafora e menzogna: la serenità dell'arte, Il Mulino, Bologna 1976.
- (15) Martin Heidegger(1997), L'arte e lo spazio, Il melangolo, Genova.
- (16) E. Anati, La struttura elementare dell'arte,op. cit. in Tizzano A.(2012) Op. cit (pg 657).
- (17) Il mito della caverna Platone, (Repubblica, VII, 514a- 517a) ne è un eccellente conferma in Platone, Opere, vol. II, Laterza, Bari, 1967.

BIBLIOGRAFIA

- ANATI, E. - **La struttura elementare dell'arte**. Milano: Edizioni del Centro, 2002.
- RUGGERI, A.; SILVESTRI, G. - **Le fonti del diritto regionale alla ricerca di una nuova identità**. 135 ss. cfr. Milano, 2001.
- BARTHES, R. - **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1978.
- BARTHES, R. - **Elementos de Semiologia**. 17ª ed. São Paulo: Cultrix, 1997.
- BARTHES, R. - **O sistema da moda**. São Paulo: Nacional, 1979.
- BARTHES, R. - **Mitologias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasile, 1993.
- BAUDRILLARD, J. - **A troca semiótica e morte**. São Paulo: Loyola, 1996.
- PEIRCE, C. - **Semiótica**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BIN, R. - **Atti normativi e norme programmatiche**. Milano, 1988.
- DE MAURO, T. - **Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue**. Bari: Laterza, 1995.
- DE MAURO, T. - **Introduzione alla semantica**. Roma-Bari: Laterza, 1965.
- DE SAUSSURE, F. - **Cour de linguistique générale**. Lausanne-Paris : Payot, 1961.
- PROUS, A. - **Arqueologia brasileira**. Brasília: Editora UnB, 1992.
- ECO, U. - **Semiotica e filosofia del linguaggio**. Torino G. Einaudi, 1997; 1984.
- FUNARI, P.; ABREU, P. - **Arqueologia**. São Paulo: Ática, 1988.
- FOUCAULT, M. - **Le parole e le cose**. Milano: Rizzoli, 1967.
- GROUPE, U. - **Tratado del Signo Visual**. Madrid :Ediciones Cátedra, 1993.
- HEIDEGGER, M. - **L'arte e lo spazio**. Genova: Il melangolo, 1997.
- HEIDEGGER, M. - **«...Poeticamente abita l'uomo...» e Costruire Abitare Pensare in Saggi e discorsi**. Milano: Mursia Editore, 1991.
- MAROTTA, A. - Segno e simbolo, rilievo e analisi. L'esempio nell'ornatus architettonico. In CENTOFANTI, M.; BRUSAPORCI, S. (eds.) **Conservazione del Patrimonio Architettonico e del Paesaggio Urbano**. Roma: Gangemi Editore, 2010.
- MORRIS, C. - Foundations of the theory of signs. In **MORRIS Writings on the General Theory of Signs**. Mouton: The Hague, 1971.
- MUNARI, B. - **Fantasia**. Bari: Laterza, 1998.
- MUNARI, B. - **Da cosa nasce cosa**. Bari: Laterza, 1998.

NEVE, M. - **Costituzionalizzazione simbolica e decostituzionalizzazione di fatto**. Lecce, trad. it. a cura di M. Carducci, 2004.

PELAJO, M. G. - **Miti e simboli politici**. Torino: Borla, 1970.

PINHO MAGALHÃES, L. - **As pinturas rupestres da Fazenda Moenda e da Lapa do Bode em Ituaçu – Bahia**. Historiadora da Universidade Estadual de Santa Cruz.

PLATONE - **Opere**. Bari: Laterza, Vol. II, 1967.

RODRIGUES SANROS, N. E.C.; MACIEL, A. P.; SANCHO PAAIVA, C.; DE CASTRO DOURADO FERREIRA BRAGA, D.; BATISTA CARVALHO, M.; PEREIRA BARRRETO, R. - **Os Signos Em Barthes & Peirce: A Semiótica Na Moda**, 2009.

SIMONE, R. - **Fondamenti di linguistica**. Roma: Laterza, 1992.

WEINRICH, H. - **Metafora e menzogna: la serenità dell'arte**. Bologna: Il Mulino, 1976.

TIZZANO, A. - **Il segno e il simbolo – Dal segno al simbolo, risvolti semiotici: per una lettura retorica dell'architettura**. Vol. II, 2012.

TOSONI, P. - **Il gioco paziente**. Milano: Celid Ed., 2008.

DOCUMENTOS ELETRÓNICOS

www.olir.it [Consultatda a 16 dicembre 2004, 16,30h]

