

CARNAVAL NO SUL DA GALIZA: UMA PROPOSTA PROCESSUAL, ENTRE O RISO E O EMBLEMA

CARNIVAL IN SOUTHERN GALICIA: A PROCESSUAL PROPOSAL BETWEEN LAUGHTER AND EMBLEM

Enviado em: 31/12/2019

Aceito em: 28/01/2020

Paula Godinho¹

Resumo:

A partir do riso, este ensaio pretende inquirir um momento significativo do ciclo festivo anual galego: o carnaval em Vilariño de Conso. O meu argumento assenta na necessidade de perspetivar o que resulta da etnografia atual, inserindo-a num ciclo longo, que torna legíveis as modificações na sociedade. Centra-se nas transformações da relação com o riso nestas festas, e propõe cinco momentos, que cruzam o tempo geral e o tempo local, a ritualidade e as conjunturas. Insere-se num trabalho de terreno de revisitação extensiva dos entroidos, que parte de etnografias produzidas em tempos diversos, e que decorre desde os anos de 1980 até à atualidade, num campo que abrange o norte interior de Portugal e a Galiza.

Palavras-chave: Entroidos, Galiza, Espanha, riso, festas de inverno, processos de emblematização, património, mercantilização, aporias da «cultura popular»

Abstract:

The purpose of this article is to interrogate the processes of a significant moment of the annual ceremonial cycle: the carnival in Vilariño de Conso, Galicia, named *entroido*. My argument is based on the need of looking at what results from the current ethnography, inserting it into a long cycle. It focuses on the transformations of the relationship with laughter at these ceremonies, and I propose five moments, which intersect general time and local time, rituality and conjunctures. It is part of an extensive fieldwork revisiting the *entroidos*, which starts from ethnographies produced by different ethnographers at different times, and which runs from the 1980s to the present, in an area that covers the northern interior of Portugal and Galicia.

Keywords: “Entroidos”, Galice, Espanha, winter festivals, emblematizing processes, heritage, commodification, the aporia of «popular culture»

¹ Dep. de Antropologia e Instituto de História Contemporânea, FCSH – Universidade Nova de Lisboa. E-mail: p.godinho@fcsh.unl.pt

Carnaval no sul da Galiza: uma proposta processual, entre o riso e o emblema ²

Do mesmo modo que se indica nos mapas um limite para a cultura da vinha ou dos cereais, poder-se-ia igualmente estabelecer as linhas isotérmicas do zigomático e traçar o gulf-stream do humor.

Pierre Daninos, 1957:13

... o grande zygomatico é o único músculo que exprime completamente a alegria em todos os graus e em todos os matizes, desde o simples sorriso até á gargalhada louca.

Guilherme d'Almeida, 1900:22

Proposta

No carnaval de 2015, numa varanda do largo principal de Vilariño de Conso, no sul da Galiza, Espanha, estavam suspensos o «lardeiro» e a «lardeira». Trata-se de duas figuras antropomórficas, feitas em trapos. Desta vez, representavam duas personagens conhecidas do público espanhol: Isabel Pantoja, uma cantora conhecida, que aparece com frequência nas revistas que seguem as encenações das vidas de algumas figuras, e que fora imputada num caso de corrupção; como «lardeiro», aquele que ficou conhecido por «Pequeño Nicolás», ao fazer-se passar por figura grada nos círculos do poder do Partido Popular espanhol, através de uma falsa identidade, conseguindo visibilidade e benefícios através do tráfico de influências.

² Este texto é um dos resultados da minha participação no projeto “Los festivales y celebraciones musicales como factores de desarrollo socioeconómico y cultural en la Península Ibérica”, coordenado por Susana Moreno na Universidad de Valladolid. Esse projecto, que incluiu colegas de várias universidades portuguesas e espanholas, decorreu entre 2014 e 2017, com financiamento pelo Ministerio de Economía y Competitividad de España. Permitiu uma parte do meu trabalho de terreno durante esses anos, na província de Ourense, no sul da Galiza, e no norte de Portugal, explorando as festas e festivais do ciclo de inverno, bem como as recriações, replicações e exportações das cerimónias. Na sua fase mais recente, aproveitou o saber construído no âmbito do projeto “FAILURE: Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th centuries”, European Commission - Research & Innovation (2019-2023). Para ser finalizado e revisto, foram fundamentais os meses de tranquilidade de uma estadia na Universidade de Santiago de Compostela, entre Fevereiro e Julho de 2019, com uma bolsa de licença sabática atribuída pela Fundação para a Ciências e a Tecnologia, durante a qual voltei a visitar várias cerimónias do ciclo de Carnaval. Enquadra-se numa reflexão longa, em torno das festas de inverno no contexto etnográfico europeu, a que me dedico desde os anos 1980, e no âmbito da qual se produziu bibliografia variada, e se construiu o site *Inverno com máscaras*: <http://invernocommascaras.ielt.fcsh.unl.pt/>, no Instituto de Estudos de Literatura Tradicional.

Figura 1: Lardeiro e lardeira, Vilariño de Conso, 2015



Foto da autora

Nas aldeias deste *concello* de montanha, noutros tempos, por vezes só a *lardeira* sobreviveria até à terça-feira de *entroido*, pois o «lardeiro» poderia ter sido queimado na quinta-feira dos compadres, depois de acesa e divertida disputa entre rapazes e raparigas, com bastante liberalidade no toque dos corpos, bem distinta da contenção quotidiana. Hoje, *lardeira* e *lardeiro* cumprem novas funções e, em alguns locais, a elaboração dos bonecos insere-se em concursos (Coxo, 1990:77)³. As aldeias mudaram, com um rural cada vez menos agrícola, e estão imediatamente conectadas com o mundo além dos caminhos de alcatrão. Conquanto não sejam só agrícolas, não deixaram de estar associadas à agricultura, descortinando-se continuidades e ruturas com o tempo longo representado na aldeia galega descrita por Nicolás Tenorio (1914). Também o lugar das mulheres e o contacto entre rapazes e raparigas são distintos.

Por outro lado, como é timbre do ciclo de Carnaval galego, os comportamentos a criticar ultrapassam largamente os do perímetro das *parroquias* ou dos *concellos*, que são a base da ordenação administrativa, com alusão à organização religiosa. Mais, de celebração feita para dentro, depois de passar por vicissitudes variadas, o *entroido* tem agora, em vários lugares, uma dimensão espetacular, que insere as aldeias em trânsitos diversos e atrai um

³ Xesús Taboada Chivite refere que os *mecos* constituem uma máscara carnavalesca, análoga aos *felos*, *peliqueiros*, *entroidos*. Podem sair com uma vassoura de tojo para atingir as mulheres. O mais corrente é que seja um boneco de palha (podem ser dois, Meco e Meca), tal como os *lardeiros*, postos no alto duma árvore, e levado de burro na terça-feira de Carnaval, a que é lido um testamento, contra pessoas e autoridades. Depois são queimados. Inserem-se num ciclo de renovação cosmogónica e vegetativa (Taboada Chivite, 1972: 103-112).

público cidadão, que esgota a hotelaria deste sul da província de Ourense nos dias de Carnaval. No caso de Vilariño de Conso – e diversamente do que sucede em Laza, Verín e Xinzo de Limia, com grandes desfiles que congregam muitos turistas -, os forâneos procuram um *entroido* que ressuma a genuinidade, com menos gente, mais comunitário. Duas das aldeias do concelho de Vilariño de Conso, Castiñeira e Mormentelos, mantêm uma visita noturna recíproca e alternada, que inclui desafios satíricos, desfile de *boteiros* e *danzaríns*, as personagens mascaradas, e confraternização entre os vizinhos, com comensalidade ao longo da noite.

Assente num trabalho de terreno alongado no tempo, em fases sucessivas e com objetivos diversos, o objetivo deste texto é interrogar as transformações do riso num momento significativo do ciclo anual: o carnaval na Galiza. Aborda as máscaras, inseridas em processos de emblematização que as convertem em insígnias locais, e as transformações do riso, com centralidade no *entroido* de Vilariño de Conso. É uma parte de um trabalho comparativo que abrange de modo lato as cerimónias de inverno que envolvem máscaras.

Inseridos no *complexo europeu das máscaras* (Pereira, 1973), os *entroidos* galegos integram igualmente um calendário inerente às festas de Inverno que, num ciclo longo, se estendem entre o dia 1 de novembro e o “sábado de aleluia”. Entre a realidade atual, o processo transcorrido e os agentes sociais envolvidos, assenta num processo em que a emblematização, a patrimonialização e a festivalização podem transmutar-se em fenómenos de espetacularização e mercantilização da cultura popular, a que não são alheias as dimensões de uma relação entre «dentro» e «fora». O meu argumento assenta na perceção de duas transformações. Em primeiro lugar, as mudanças que redundam em aporias da cultura popular (Godinho, 2010, 2018); em segundo lugar, o imperativo de perspetivar em ciclo longo, inserindo o riso de carnaval na História e numa história – antes da guerra civil, o pós-guerra, a desarticulação do mundo rural e os processos migratórios, a Transición, e os modos mais recentes de conversão em insígnia local, com eventual remissão para exportações festivas, espetacularização e festivalização, que coexistem com uma ênfase local, com a localidade a entender-se com anfitriã.

Para tanto, entendo que o *entroido* constitui um nível mínimo, a partir do qual são legíveis as mudanças nas sociedades. As adequações não são idênticas em todos, ajustando-se ao tecido social local, à vitalidade do associativismo, e ao investimento das entidades governamentais, autárquicas e turísticas. Nos últimos anos, tornou-se corrente a existência de mascaradas que circulam entre locais que têm festas, ampliando as habituais visitas entre *entroidos*. Se antes se faziam dentro de um mesmo *concello*, agora congregam máscaras congêneres, sobretudo do norte de Portugal, de Zamora e de outros pontos da Galiza, num inter-reconhecimento de cerimónias com similitudes. Momentos de festival como a ViBoMask,

em Viana do Bolo, na Galiza, ou o Encontro de Mascarados de Mogadouro, em Portugal, resultam frequentemente da iniciativa de associações locais, com o *facebook* ou o *instagram* a desempenharem um papel essencial na mobilização e divulgação⁴.

Estas novas mascaradas de interconhecimento, que ocorrem fora do tempo denso do carnaval, conquanto algumas decorram durante o ciclo de inverno, mobilizam fotógrafos e cineastas que podem deslocar-se de longe. Apelam a uma análise que tenha em conta as novas possibilidades de transporte, que possibilitam a dilatação do raio das visitas. Coabitam com a manutenção no tempo e no espaço de carnavais locais, que se condensaram por vezes de modo denso nos dias que decorrem entre o Sábado Gordo e a Terça-feira de Entrudo, e que atraem frequentemente públicos de fora. Detetam-se processos *de cima para baixo*, que evidenciam modos de festivalização e a exportação de segmentos festivos para fora do período habitual, que convivem com processos de *baixo para cima*, a partir de iniciativas locais, destinadas aos de dentro, eventualmente conjugadas com outras produzidas de *dentro para fora*, como sucede com os festivais gastronómicos que promovem produtos locais (Godinho, 2018), ou o envolvimento em mascaradas.

Desde o início da década de 1980 que desenvolvo trabalho de campo em torno de cerimónias do ciclo de inverno na fronteira, primeiro em Trás-os-Montes (Godinho, 2010; Godinho *et al*, 1991, 1995, 1998a, 1998b, 2006a, 2006 b, 2007, 2008, 2009a, 2009b, 2010a, 2010b, 2012a, 2012b, 2012c, 2013, 2014b, 2015a), depois na fronteira (Godinho, 2014c), e na Galiza (Godinho, 2012d, 2015b, 2018.), no âmbito de vários projetos⁵, com atenção ao modo como a mudança social se plasma nas festas e às abordagens performativas (Godinho, 2014a). Esses trabalhos de terreno, com um formato intensivo na aldeia de Varge, no concelho de Bragança, Portugal – e noutras seis da fronteira entre o norte de Portugal, Zamora e Galiza – viriam a incorporar igualmente uma abordagem extensiva, com visitas de terreno nos momentos de celebração (sobretudo no “ciclo dos 12 dias”, entre o Natal e o dia de Reis, do lado português, e ciclo de Carnaval, do lado galego). Na Galiza, envolveu deslocações aos entroidos da região do Ulla («os xenerais»), de Tioira (os *felos* do concello de Maceda), do entroido ribeirao (com destaque para o *volante*, protegido por outros mascarados, em Santiago de Arriba, Chantada), de Vilariño de Conso (os *boteiros* e *danzaríns*), de Xinzo (as *pantallas*), de Laza (os *peliqueiros*) e de Verín (os *cigarróns*), bem como a

⁴ Têm um carácter diferente e uma dimensão distinta de outros desfiles, como os Festivais Internacionais da Máscara Ibérica, em Lisboa, que resultam de uma parceria entre duas empresas, a Progestur e a EGEAC, esta última de carácter municipal e associada à Câmara Municipal de Lisboa.

⁵ Entre 2009 e 2011, coordenei o projecto *Inverno com Máscaras*, que envolveu vários bolsiros, no âmbito do Instituto de Estudos de Literatura Tradicional da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, de que resultou o site <http://invernocommascaras.ielt.org/>. Fui investigadora no projecto *Cooperación transfronteriza y (des)fronterización: actores y discursos geopolíticos transnacionales en la frontera hispano-portuguesa*, projecto coordenado por Heriberto Cairo Carou, Universidade Complutense de Madrid, entre 2013 e 2016, no âmbito do Plan Nacional de I+D+I del Ministerio de Educación y Ciencia de España. Colaborei como investigadora no projecto *O Celtismo e as suas repercussões na música na Galiza e no norte de Portugal*, coordenado por Salwa Castelo-Branco, com financiamento FCT, PTDC/EAT-MMU/114263/2009, concluído em 2013.

invenções/revitalizações recentes e com grande vitalidade, em Lalín. Esta investigação envolveu observação direta, entrevistas informais e com guião, *netnografia* e consulta de arquivos locais e centrais. Previamente, procedeu-se ao reconhecimento da produção sobre os *entroidos* por parte de autores clássicos, que permite ressituar no tempo as transformações.

Entre tempos, ou as aporias da cultura popular

A opção pela diacronia, que incorpora ao trabalho de campo etnografias variadas de autores galegos, em momentos variados dos séc. XX-XXI (Bouza Brey, 1933, 1949; Fraguas, 1933, 1946; Risco, 1948; González Reboredo & Mariño Ferro, 1987; González Reboredo, 1997; Fidalgo Santamariña, 2009), torna o tempo num instrumento taxinómico (Michel de Certeau, cit. Hartog, 2003:12). Os usos do tempo, ao mesmo tempo que mobilizam um passado significativo e legitimador, que conforma um país estrangeiro (Lowenthal, 1985), veicula e legitima a autenticidade destas formas de cultura expressiva popular.

Associadas num tempo alongado a sociedades rurais europeias que fundiram elementos variados, de proveniências diversas e em tempos também diferentes, as máscaras apareciam associadas à liminaridade festiva e ao estado de *communitas* ritual (Turner, 1969, *passim*). De modo denso, no norte de Portugal concentram-se no «ciclo de doze dias» e no Carnaval. No caso galego, as cerimónias com mascarados dilatavam-se por um tempo mais ou menos extenso, por vezes a partir do início do ano, do Santo Antão (17 de janeiro) ou do S. Brás (3 de fevereiro), concentrando-se mais recentemente entre o sábado gordo e a terça-feira de Carnaval, nas datas móveis correspondentes a estes festejos, adequando-se a momentos vagos no calendário laboral, ditos «festivos», que permitem uma circulação de forâneos entre as cidades e os campos.

Até à interrupção dos festejos, em virtude da proibição franquista, a duração das festividades podia ser tão extensa como a que surge descrita em alguma literatura, história e etnografia. Os *xoves* (quintas-feiras) dos compadres e *xoves* das comadres (respetivamente, dez dias e três dias antes de domingo de Entroido) tiveram um papel central. Numa obra que descreve a ruralidade galega na primeira década do sec. XX, em Viana do Bolo, concelho contíguo a Vilariño de Conso, Nicolás Tenorio refere que os moços elegiam o «rei dos galos» na quinta-feira dos compadres, cabendo às raparigas confeccionarem um boneco, vesti-lo e, a seguir, disputá-lo corpo a corpo, antes de ser queimado (Tenorio, 1914:121-133). O inverso sucedia na semana seguinte, com os rapazes a construírem uma boneca, que, neste caso, permanecia no centro da povoação até à terça-feira de *entroido*: chamavam-se «lardeiro/a».

No processo de adequação ao esvaziamento demográfico e à permanência de grande parte dos vizinhos fora das localidades, houve dois caminhos seguidos em algumas

seqüências do ciclo de carnaval na Galiza, como o domingo «fareleiro», ou as fareladas, em que se atiravam farelos de cereal, o domingo «das olas» (em que circulavam potes de cerâmica de mão em mão), o domingo «borralheiro», em que os moços arremessavam cinza, ou o domingo «corredoiro» (dito «gordo» nas terras de Viana do Bolo), em que os mascarados correm à desfilada pelas ruas, importunando quem assiste. Assim, algumas dessas seqüências desapareceram, não tendo visibilidade na atualidade – ou estando em processo de revitalização, com a publicitação por parte dos *media*, apelando a um público forâneo. Outras concentraram-se, no tempo e no espaço. Aos festejos prolongados no tempo sucedeu um período denso, entre o sábado e a terça-feira de entrudo. Por outro lado, às festividades por aldeia sucedeu-se a concentração nas sedes de concelho, com *foliões* (em desfiles) que enquadram e identificam os vários lugares. Se os agentes foram os jovens e as crianças, a pirâmide demográfica atual, carcomida na base e engrossada no topo, requer os contributos de mais gente, incorporando-se homens e mulheres de todas as idades, em parte das cerimónias.

A cultura popular, como referia Peter Burke para a Idade Média, é a cultura de toda a gente, sem estado definitivo e eterno (Burke, 1986). No seu trabalho centrado na Idade Média e no Renascimento, a partir da obra de François Rabelais, Mikhail Bakhtin opõe-se à consideração das expressões da cultura popular como esferas independentes. Integram a vida dos grupos sociais subalternos, na qual as festas tiveram um conteúdo essencial, um sentido profundo e representaram uma conceção do mundo (Bakhtin, 1987:14), cuja vitalidade foi fulcral na Idade Média e no Renascimento, quando iniciou um processo de decrepitude. Já E. P. Thomson defende que a consciência e o uso dos costumes era particularmente forte em Inglaterra, em pleno séc. XVIII, conquanto alguns desses usos fossem de criação recente e estivessem associados à reivindicação de novos 'direitos'. Grande parte da história social do séc. XVIII seria regulada pelo confronto entre uma economia de mercado inovadora e uma economia moral da multidão (Thompson, 1991:21). Para esta última, o costume compunha uma retórica de legitimação de quase todos os usos, práticas ou direitos reclamados, e inaugurava um campo para mudanças e disputas, uma arena em que interesses opostos apresentavam reivindicações em conflito (Thompson, 1991:16-17). Evidenciava uma fenda profunda entre a cultura elevada e a da plebe, em muitas disputas associadas aos costumes, aos salários e às condições de trabalho, no início da revolução industrial.

A partir de Vilariño de Conso, insiro o tempo longo nesta abordagem, realçando cinco fases, que assentam no ciclo de carnaval e nos usos diferenciados do riso. A ênfase no carácter diacrónico visa contrariar uma aproximação que cristalice uma perspectiva em torno das festas populares que as remeta para a estabilidade, de modo a-histórico, como se as sociedades se conservassem idênticas ao longo dos tempos. As festas de *entroido* galegas,

que são um modo expressivo da cultura popular, são consubstanciais à história, a cujas continuidades e alvoroços se adequam.

Numa abordagem da América Latina, William Rowe e Viviane Schelling (1991) sugerem a existência de três narrativas em torno da cultura popular desde o séc. XIX. Em primeiro lugar, a que a associa à ideia de passado uma genuinidade original, em risco de extinção e ruína, progressivamente deteriorada pela industrialização e pela indústria cultural, e que remete para questões associadas ao património e à autenticidade. Essa economia do passado no presente mobiliza um modo de circulação possível entre um e outro, determinada a partir da atualidade, como se a história tivesse entrado em pré-reforma, nos termos de François Hartog (Hartog, 2003:161). A historicização imediata do presente (Hartog, 2003:207) reporta-se a um tempo em que a reprodução social local sofreu cortes, devido aos processos de desvitalização agrícola e demográfica, em que o futuro parece obscuro, ameaçador e ameaçado. Para conjurar o futuro e, concomitantemente, esconjurar as suas perplexidades, o tempo transita para fora da história, com uma passagem do prospetivo ao retrospectivo, abrindo caminho às *retrotopias* (Bauman, 2017). Invocando o património, afetam-se dispositivos de precaução e responsabilidade, tendo em conta o irreparável e o irreversível. A proliferação patrimonial atual constitui um sinal de rutura entre o presente e o passado, o sentimento vivido da aceleração como forma de realizar a experiência (Hartog, 2002:204). Nesta narrativa, alguns agente locais são convertidos em novos atores reactivos (Jeudy, 2008:49), que suportam os resultados da reflexividade patrimonial (Jeudy, 2008:50).

Em segundo lugar, os autores remetem para a narrativa que surge como resposta ao avanço da industrialização no séc. XIX, e que encara como inevitável para o melhor ou para o pior, a transformação da cultura popular numa variedade de cultura de massas. Essa remissão para a cultura de massas subentende a alteridade. Escreve Raymond Williams que “*Para outras pessoas, nós somos as massas. As massas são outras pessoas* (Williams, 1958:300, trad. minha). Como reafirmaria num outro texto, não existem massas, mas tão só maneiras de ver as pessoas como tal: a chusma, a multidão, remetem para os outros, os desconhecidos, a população, que é diferente de cada um (Williams, 2008:50-51).

Finalmente, a terceira narrativa em torno da cultura popular inspira-se em Marx, e atribui à cultura popular uma carga libertadora e utópica. Na atualidade, a memória não é necessariamente mobilizada para preparar o futuro, mas para garantir o presente. Aparentemente, a história deixou de poder ser construída do ponto de vista do futuro e a capacidade emancipadora da cultura popular parece obnubilada sob formas hegemónicas (Godinho, 2017). O devir é em simultâneo encarado como perigoso e, paradoxalmente, ameaçado: “*O apelo à noção de património não traduz só uma tomada de consciência e uma resposta à rutura, mas tornou-se uma maneira de designar um perigo potencial e de lhe fazer*

face, pondo precisamente em ação uma lógica de tipo patrimonial, que se proclama cada vez mais preocupada pela transmissão e que dá cada vez mais lugar ao património «imaterial».”(traduzido de Hartog, 2003:210).

Figura 2 - Vilariño de Conso, 2015:um boteiro. Figura 3 - *Danzaríns*, Vilariño de Conso, 2015.



Foto da autora



Foto da Autora

Máscaras e riso

Seja nas próprias máscaras, de ar jovial ou abertamente jubiloso, seja nos rostos dos que assistem e são instados a participar, o riso é uma constante. Desempenha um papel central na vida social, trazendo bem-estar (Billig, 2005:2). Entendida como um processo dialético, essa vida social abrange a experiência sucessiva do superior e do inferior, da homogeneidade e da diferenciação, da igualdade e da desigualdade, cuja transição se faz através de um *limbo sem status*, reconhecível no seu formato completo pela condição dos neófitos da festa.

No mundo rural europeu, o riso é inerente a inúmeras festas do ciclo de Inverno e carnavais, com ritos e cultos cômicos, com personagens como os bobos e os bufões, os gigantes e anões, os monstros e os palhaços. Entre os grupos sociais subalternos, com um controlo escasso das suas vidas, esteve presente em numerosas cerimónias, conquanto fosse considerado impróprio em determinadas circunstâncias, no tempo, no espaço e na junção

entre grupos sociais. A ambiguidade confere autonomia à fase liminar (Turner, 1969), que tem pouco em comum com o passado e o futuro, escapando às classificações que determinam a localização dos estados e posições sociais num espaço cultural. As personagens mascaradas acentuam a liminaridade festiva que é relativamente autónoma, ao mesmo tempo que a sua sacralidade está eivada pelo *tremendum* ritual (Turner, 1969).

Num tempo longo que vai até à sua proibição, os papéis liminares desempenhados pelos mascarados, que os excluem do espaço ordenado e ordenador do templo religioso, embora episodicamente potenciadores do riso, eram considerados pelas mulheres e crianças como ameaçadores e fontes de contágio. Embora caracterizados pela ambiguidade e a anarquia, a sua emergência, atuação e comportamentos implicam um conjunto de prescrições, de condições e de interdições, que evidenciaram longamente os valores do grupo (Turner, 1969).

Na Europa, o riso carnavalesco é, antes de tudo, um património popular, a que Bakhtin atribui três características: todos riem, ou seja, o riso é geral; em segundo lugar, é universal, contém todas as coisas e as pessoas, o mundo inteiro parece cómico e é percebido no seu lado jocoso, no seu alegre relativismo; finalmente, é ambivalente, alegre e pleno de alvoroço, ao mesmo tempo burlão e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita (Bakhtin, 1987:23). O corpo surge como monstruoso, horrível e disforme (Bakhtin, 1987:33), e não cabe na estética do belo criada na época moderna, de que se tornou paradigma o carnaval veneziano.

A concentração das cerimónias que remetem para o riso popular -farto, geral, universal -, é uma característica do ciclo de inverno: “*Ao contrário de uma ideia pré-concebida, o calor e o brilho do sol geram mais frequentemente a melancolia do que a alegria.*” (Daninos, 1957:13). Segundo Mikail Bakhtin, que se debruçou sobre a ironia corrosiva de Rabelais, na Idade Média e no Renascimento construía-se um mundo segundo e uma segunda vida através do riso (Bakhtin, 1987:11), que criavam uma dualidade sem a qual não pode compreender-se a consciência da Idade Média nem a civilização renascentista: os heróis têm sócias paródicos. As festas tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, uma conceção do mundo (Bakhtin, 1987:14), com uma forte relação com o tempo – cósmico, biológico e histórico.

Na Galiza, máscaras risonhas como os *felos* das várias aldeias de Maceda juntam-se às dos *cigarróns* de Verín, aos *zarramuncalleiros* de Cualedro, aos *peliqueiros* de Laza, às *pantallas* de Xinzo de Limia, aos *irrios* de Castro Caldelas, ou aos *boteiros* de Viana do Bolo⁶.

⁶ Vicente Risco e Bouza Brey salientavam que o âmbito das máscaras como as de peliqueiro, cigarrón ou felo foi muito mais lata e ampla (*apud* Cocho, 1990: 124). Bouza Brey, em 1933, elencava algumas das máscaras galegas, com remissão para um texto de Antonio Fraguas de 1930: *choqueiros, lanceiros, madamitas, vellos, maragatos, muradanas, felos, borralleiros, murrieiros, irrios, cocas, charrúas, troteiros e cigarróns* (Bouza Brey, 1933:73)

No caso dos entrudos galegos coexiste um formato do belo, pautado por máscaras elegantes, como as *pantallas*, os *felos*, os *peliqueiros*, os *cigarróns*, os *boteiros*, e um formato marcado pelo *feísmo*, a deformidade e o repelente. Este último emerge em algumas figuras farrapeiras, e pode associar-se à imitação burlesca de figuras públicas sancionadas por escaparem a princípios de decência comum. No ano de 2017, as figuras da infanta Cristina de Bourbón e do seu marido, Iñaki Urdangarin, foram replicadas em vários dos entrudos galegos, devido ao envolvimento em delitos fiscais e de branqueamento de capitais que são rejeitados por uma noção de decência comum. A transgressão é apanágio das máscaras e o registo do riso, associado a momentos de crítica social, é fulcral: “*Quem se torna objeto de riso é alvo de humilhação e assuada social*” (Bergson, 1960:112, tradução minha).

O revanchismo, na forma do riso, surge no calendário em momentos bem determinados, como o ciclo de doze dias, o Carnaval, ou o S. João, e exprime a recusa dos grupos sociais subordinados ao aniquilamento (Marmysz, 2003). Na Galiza, há uma forte concentração no ciclo de Carnaval. Onde floresceu o Carnaval, convertendo-se no centro das formas festivas públicas e populares, produziu a debilitação das demais festas, empalidecidas pela perda dos elementos de transgressão. Os mascarados, ambíguos e ambivalentes, partilham uma condição e um comportamento de difícil classificação. Como notava Mary Douglas (1967), tudo o que não é claramente ordenado surge como contaminador e perigoso. Van Genep (1947) distingue este ciclo de Carnaval pela licenciosidade, pela suspensão temporária das regras de vida normal, pelo direito ao insulto pessoal ou coletivo e pela emergência de actos ou símbolos sexualizados ou eróticos. Deve a sua importância à Quaresma, que lhe trouxe conteúdo desde a Idade Média europeia, em que lhe foram fixados os caracteres. Regulamenta a gula, propondo manjares substanciais: a *grã-comida*.

Num processo que é mais que risoterapia, a prática da zombaria e do ridículo é indispensável à vida social (Billig, 2005:201). Uma parte dos motivos provém do que é embaraçoso para alguns porque lhes põe em causa a fachada. O carnaval tem associadas manifestações de vindicta popular, que podem passar por *censura*, *protesto*, *crítica* ou *represália*, sob o aspecto de *troças* ou *sátiras colectivas*, em *actos* ou *palavras*, *contra atitudes que traduzem forças ou princípios de desagregação moral ou social do grupo*, ou como *maneira de sublinhar determinados acontecimentos que constituem inovações mais ou menos frustradas ou excepções à rotina do seu viver típico*. (Oliveira, 1984:339).

Uns apontam-lhes o fundo dos tempos, outros a medievalidade como momento de origem. Trata-se de um conjunto de cerimónias que pontuaram um ciclo agrário – ou seja, ter-se-ão desenvolvido num tempo dentro dos 6000 anos do neolítico na Europa. A Idade Média pode ter sido decisiva na fixação cerimonial, com o seu contexto social, económico, político e religioso (Godinho, 2010). Neste tempo longo, o idioma do cristianismo, que se tornou

sucessivamente hegemónico no calendário ritual europeu ao longo dos últimos dois mil anos, regulou e vigiou desde a Idade Média um conjunto de festas transgressoras, que reencontramos por todo o contexto europeu⁷.

Numa obra que resulta da sua tese de doutoramento, Comba Campoy centra-se no teatro popular de marionetas na Galiza e no papel da cultura popular durante a longa ditadura franquista, que se seguiu à Guerra civil de Espanha (1936-39) e que durou até depois da morte de Francisco Franco (1975), e conclui que a resistência e o riso tiveram uma ligação significativa. Numa nação sub-estatal, a Galiza, a língua foi longamente alvo de perseguição, ao longo do processo de castelhanização. Servia de veículo, como tática para infiltrar o discurso oculto nos meios galego-falantes. No teatro popular, como nas mascaradas, beneficiavam do anonimato e da ambiguidade, para fazer uso da sátira, da inversão simbólica provocando o riso entre os subalternos, em tempos e espaços de sociabilidade que logravam escapar ao controlo da dominação (Campoy, 2018).

Um contexto, um objeto e as suas mudanças

Vilariño de Conso é um concello galego serrano que se despovoou desde os anos 1950. Tinha 615 pessoas em 2015, segundo o Instituto Galego de Estatística, tendo continuado a perder população, como grande parte desta raia. Em 2003, tivera 771 habitantes. A sueste da província de Ourense, situa-se na montanha, com grandes soutos e produção de castanhas, e tem alguma agricultura e caça nos montes. Concentra várias barragens, onde se produz energia.

Sobre o seu *entroido*, refere Xosé Antón Fidalgo Santamariña:

Ata bem entrado o ecuador do passado século, as aldeas do concello facían as propias foliadas, que consistían na representación de pequenos sainetes nos que interviñan conhecidos personaxes como os de boteiros, vellos, señoritas, paisanos e de variados ofícios que visitaban estas vilas como o afiador ambulante, follateiro, peneireiro, ferreiro, etc, que representaban o seu papel com agudo humor satírico. (Fidalgo Santamariña, 2009: 225)

Em 1988, em Vilariño de Conso:

O folión está formado por 30 ou 40 veciños da parroquia. Son indistintamente homes e mulleres, mozos e maiores. Os mais fortes levan bombos (às veces lévanos entre dous e um terceiro golpeaos) e o resto utiliza aveños de labranza como instrumentos musicais, que se tanxen como calquera outra peza metálica (...) Nalgunhas parroquias inclúese tamén a presenza de homes que tocan as cornas típicas desta zona de Galicia, hoxe metálicas e antanho puramente naturais.-(Cocho, 1990:178-9).

⁷ Num calendário em que se entretecem os dias fastos e nefastos para a realização de determinadas tarefas, há “*também uma construção hierarquizada que reenvia para as dependências e para o lugar de onde o poder emerge: a Igreja, o Estado, a Divindade.*” (Brito, 1996a:129)

Mais de trinta anos depois, as aldeias mudaram e o *concello* de Vilariño de Conso está mais despovoado. Mantém uma ligação à agricultura, embora outros caminhos sejam também trilhados. Os seus jovens estudam agora durante mais tempo, partiram para locais onde haja o emprego que escasseia localmente, e voltam (ou não) para os festejos. O envelhecimento local é evidente. Em 2015 tinha mais dos 30 ou 40 vizinhos referidos, conquanto o desfile se concentrasse na sede de concelho, onde convergiam os *folións* procedentes das aldeias. Enquanto passava o *folión*, o cortejo que representa as várias *parroquias*, agora centralizado na vila devido à escassez de gente nas aldeias, as figuras iam exibindo a distinção de cada um dos lugares de proveniência. Potenciando a cacofonia que anima os circunstantes, percute-se enxadas, sachos, gadanhas e outros utensílios da agricultura do passado. Aldeia a aldeia, eram replicadas as características deste *entroido*, demonstrando a diversidade paroquial.

Podem detetar-se cinco fases nestes *entroidos*. A primeira decorre da sua inserção no ciclo do inverno. Associados a uma sociedade agrícola e aos ofícios que lhe eram necessários (os funileiros, ferreiros, peneireiros, amoladores), a representação dos papéis tinha uma preparação prévia nas tarefas coletivas de inverno – os fiadeiros. Os rapazes solteiros encarregavam-se da organização, da escrita de um texto de crítica social, de o decorarem e de arranjar a roupa e os adereços. A foliada podia circular pelas outras aldeias, fazendo aí a representação, e esperando-se a reciprocidade no ano seguinte, com uma visita dos vizinhos folgazões, agora organizada pela povoação antes visitada. Esta reciprocidade diferida reporta a um tempo em que a estabilidade e escassa mobilidade das pessoas permitiam esse compromisso anual, inscrevendo-se em formas de organização local que inseriam as várias festas do calendário num ciclo de trocas entre os vizinhos, em que as cerimónias do ciclo de inverno e as festas patronais de verão decorriam em complementaridade.

A inversão – sexual, comportamental, de estatuto -, bem como o excesso, em que pontuam a grã-comida e a grã-bebida, comungavam códigos cromáticos, comportamentais, ou sonoros, e assinalavam uma fase de mundo às avessas. A comida de Carnaval, gorda e farta, foi pautada pela *androlla ou androia*, um enchido feito com costela de porco, pimentão e sal, semelhante ao *butelo* transmontano, consumido nesta altura; pelo *lacón con grelos*, o pernil de porco fumado e cozinhado; pelo *bandullo*, um doce com a consistência de pudim, feito com ovos, açúcar, farinha e especiarias, e cozido dentro de uma bexiga de porco, ou de uma tripa mais grossa, no forno; as *rosquillas*, as *orellas*, as *filloas* e os *buñuelos*. As cores são intensas e quentes, nos trajes e nos objetos transportados, embora variando entre *folións*, diferenciando as aldeias de proveniência. O ruído é forte, através dos bombos percutidos com

tanta força que ostentam vestígios do sangue de quem os toca, dos chocalhos dos mascarados, e das gadanhas e enxadas, em grande algazarra.

Nesse tempo longo, foram constantes as picardias e partidas feitas aos vizinhos, enfarinhando-os ou cobrindo-os de cinza, mudando objetos de sítio, organizando embaixadas carnavalescas que se deslocavam a vários lugares das *parroquias*. As personagens, além dos farrapeiros, *vellos*, madamas, podiam incluir em alguns locais animais como a vaca (a *morena*, em Laza; a mula, em Viana do Bolo), o urso e o galo (Cocho, 1990:194), bem assim como aquelas que Vicente Risco designava como *máscaras finas*, que coexistiam com as anteriores, em representações satíricas⁸. No caso de Vilariño de Conso, “*A trama da obriña era unha crítica dos feitos sociais, políticos, relixiosos... , que ocorreram durante o ano dentro da parroquia e municipio e incluso fóra destes limites.*” (Fidalgo Santamariña, 2009:223-5). Os *boteiros* e as *señoritas* desafiavam-se, devendo terminar a representação com um casamento, cerzindo as contradições e superando as instigações feitas por outras personagens, que apelavam à licenciosidade. Como não existe possibilidade de acção sem alguma encenação (George Elliot, cit. Scott, 1992:55), quando se utilizava ritualmente a máscara, podia desafivelar-se a que se trazia no quotidiano, ultrapassando o registo oculto que constituía uma modalidade de convivência e sobrevivência durante todo o ano. O *discurso escondido* representa os gestos, a fala e as práticas que são normalmente escamoteados ao *discurso público*, constituindo uma consequência da prática de dominação (Scott, 1992:62).

Uma segunda fase está associada com o franquismo, e com a interrupção dos festejos, por serem disruptivos e transgressores, logo perigosos. A guerra civil de Espanha teve características precisas na Galiza: as perseguições foram feitas num sentido só, a partir logo de Agosto de 1936. Sindicalistas, autarcas do poder democrático derrubado pelos franquistas, militantes de partidos de esquerda e anarquistas foram perseguidos, mortos ou forçados a passar a fronteira, de onde muitos se encaminharam para a América do Sul. O franquismo foi duro, dizimou famílias, e forçou à fuga e ao refúgio. O medo tornou-se pastoso, entrou pelas casas e pelas vidas, e remeteu o riso para o domínio oculto. Já não na rua, mas dentro de casa, sabia-se que o riso era uma arma. Ria-se, no recato doméstico ou nos grupos sólidos, em que a confiança era possível, à espera do momento em que se tornasse possível reconquistar o espaço da rua para o riso, e que tardava.

O *entroido* galego era temível pelos poderosos, devido aos seus textos de crítica social, em que a Igreja e as restantes instâncias da dominação eram o fulcro, mais também às suas máscaras que riam e ao meneio sensual das personagens, a incentivar ao gozo, à

⁸ Em Vilariño de Conso, em 2015, surgiu um homem mascarado de porco bravo num *folión*. Como referiam vários vizinhos, tratava-se de uma contribuição bem-vinda, conquanto forânea e inabitual, que surge noutros contextos, nomeadamente asturianos e zamoranos.

licenciosidade e a uma existência vivida com prazer. Também por isso tinha de ser interdito pelos golpistas: foi o primeiro feriado banido por Franco, no início de 1937, ainda antes daquele que celebrava a República.

Aos ditadores desagrada o riso, provavelmente por terem a percepção de que o seu poder triste, vigiado e solitário é ridículo e potencia a troça. Abominam também as festas populares, que envolvem o júbilo comum, a fruição do espaço das ruas, a zombaria em momentos performativos que evocam o grotesco e o risível. Muito menos toleram as máscaras, com o seu idioma próprio, que apelam a códigos grupais entre um discurso público e outro privado (Scott, 1990, 1992). Como nota Federico Cocho,

Aquel Entroido rural de sátira, crítica, enchenta e inversión de papeis sufriu persecución. O outro, o da cidade, non tanto, anque non se librou dos rixidos contris que impuxeron os celosos gardiáns da moral cristiá integrista, triunfante no 39. Desde aquela data, a xente só disfrutou no Carnaval em salóns sociais, círculos recreativos, casinos e sociedades culturais.–(Cocho, 1990:21)

As visitas entre aldeias, ou «embaixadas carnavalescas de boa vontade» (Líson Tolosana, 1979:151), foram interrompidas após a Guerra Civil (Fidalgo Santamariña, 2009:228), embora possam ter-se mantido no interior das aldeias, menos vigiadas. Tratava-se de ocasiões em que os visitantes encenavam contos e episódios divertidos para gáudio dos locais, num ambiente de convívio entre lugares, que agride e, ao mesmo tempo, estende ritualmente a mão (Líson Tolosana, 1979:152).

Uma terceira fase está associada aos movimentos demográficos que se intensificaram no final dos anos 1950, que tornaram ocias as aldeias e entristeceram as comunidades, ao longo das décadas que se seguiram. Se a Galiza é terra de emigração, continuada no tempo e transcontinental, esta acentua-se em conjunturas determinadas. Assim sucedeu massivamente desde o final dos anos 1950 e pelas duas décadas seguintes, tendo então como destino alguns países europeus. Estas duas fases de destruição da festa – a primeira, porque o riso e a sátira carnavalesca atemorizavam o novo poder político-religioso, a segunda pela sangria demográfica devida aos movimentos migratórios –, correspondem igualmente a um desvanecimento do riso e da alegria: “*A Galicia aldeã quedou sem mocidade e a mocidade é a que monta as esmorgas, a que organiza as caralladas do Entroido.*” (Coxo, 1990:96). Além da infantilização do carnaval, através das inócuas máscaras das crianças, sobrou a vertente alimentar, com as comidas gordas da época, como a cabeça de porco (a *cachucha*), o *lácon* com grelos ou as *orellas*. Ou seja, restou o tempo «*de bo comer*», com os produtos da matança consumidos a nível doméstico.

Uma quarta fase ocorre com a Transición, após a morte de Franco, em novembro de 1975, e, sobretudo, quando volta a haver eleições democráticas em 1977: “*...a década dos 80 pasará á historia das festas populares como um momento de renovado entusiasmo polo*

Carnaval” (Coxo, 1990:22). Serão incorporadas novas formas e, sobretudo, atendendo à desertificação anterior, conjugam-se esforços nas sedes de *concello*. As cerimónias municipalizam-se, tornam-se programadas, com um calendário elaborado e um horário para os vários elementos da sequência festiva, havendo igualmente alterações quanto à proveniência do fundo cerimonial. Pode já não resultar da repartição de despesas entre os vizinhos, mas de subvenções municipais, que promovem uma ideia de cultura local e atraem turistas. Por outro lado, as novéis classes médias urbanas nas vilas e cidades, em que a democracia vai tentando inventar-se, incorporam o carnaval, mesmo no seu lado do feísmo. O riso é o ingrediente essencial: “*Todo vale e todo resulta cómico no tempo do Carnaval. A festa non é possible sem permitir que o sentido de humor domine por unhas horas calquera outro sentimento (de ridículo, de compostura...) e se imponha no estado de ánimo.*” (Coxo, 1990:47). Com a Transición, o carnaval galego passou de proscrito a prescrito, conquanto estetizado e amaciado: “*O renacemento do Carnaval nos núcleos urbanos chegou fortemente municipalizado, entre bandos cortesés dos alcaldes, premiso para máscaras e comparsas e programas oficiais. Parece que o poder tomou a iniciativa da festa da subversión. O Carnaval gaña. O Entroido perde.*” (Cocho, 1990:236)

Finalmente, uma quinta fase corresponde à atualidade, na qual as festas se concentraram nos dias entre o sábado de Carnaval e a terça-feira, não sendo alheios os trânsitos entre os centros de poder, com a declaração de utilidade pública e a preparação da candidatura a património da humanidade, sancionada pela UNESCO⁹. Como nota Federico Coxo, “*O Domingo Corredoiro, como o Oleiro ou o Fareleiro forman parte dun calendario popular e netamente rural do Entroido. Non existian como tales nas cidades e esa é a causa da sua paulatina desaparición.*” (Coxo, 1990:47). Nos últimos anos, mercê de processos de patrimonialização, emblematização e turistificação, a recuperação dos *entroidos* das aldeias passou a fazer-se nas sedes de *concello*, em alguns casos envolvendo percursos de autocarro pelos vários lugares, com paragens em quase todos, exibição para os vizinhos e concentração nas vilas, por vezes inseridos em espetáculos que tentam captar públicos variados. Na linha do que Bakhtin fizera para a festa medieval e renascentista, também James C. Scott alertou para a dupla consciência, através da qual se nega e inverte uma dominação particular, com

⁹ O crescimento de uma economia do património acelerou a partir de 1972, com a votação da convenção para a proteção do património cultural e natural mundial por parte da UNESCO, a que se seguiu o Ano Europeu do Património (1975). Em 2001 foi aprovada uma convenção sobre a proteção do património cultural subaquático, e em 2003 a Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial. A *Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial* foi decidida em 17 de Outubro de 2003 na 32ª Conferência Geral da UNESCO, <https://ich.unesco.org/en/convention>. Em 11 de Maio de 2018 fora ratificada por 178 países (<https://ich.unesco.org/en/states-parties-00024>). Segundo a Convenção, no seu artigo 2º/1, o Património Imaterial da Humanidade é constituído por “*práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como os instrumentos, objectos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, sendo caso, os indivíduos reconhecem como fazendo parte integrante do seu património cultural. Esse património cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos, em função do seu meio, da sua interação com a natureza e da sua história, incutindo-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo desse modo para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana.*”

uma vida dupla, com pensamentos duplos, deveres duplos, classes sociais duplas, que dá lugar a palavras e ideais dúplices, preparando quer para a hipocrisia, quer para o radicalismo (W.E.B. du Bois cit. Scott, 1992:69). Ao invés dessa utilização do registo oculto, as festas e as suas máscaras inserem-se contemporaneamente num processo de emblematização, com algumas das alfaias rituais – fatos, máscaras, cajados, chocalhos – a transformarem-se em insígnias, paradoxalmente visíveis e expostas, convertidas em património que é projectado para o exterior.

Sem distinção de idade, juntando homens e mulheres, os vizinhos dos vários lugares de Vilariño de Conso constituem «comparsas», mostram os seus bombos e fazem desfilar os *boteiros* e *danzaríns*. Juntam-se na sede de *concello*, na Praça Maior e desfilam até à parte mais baixa da povoação (Fidalgo Santamariña, 2009:225). Em festividades em que os jovens foram centrais, não só as mulheres exigiram a sua incorporação, como os velhos e as crianças passaram a ser essenciais, porque as alterações demográficas foram decisivas.

Durante alguns anos, rivalizaram com os vizinhos do *concello* de Viana do Bolo, que é contíguo, através dos *entroidos* ao despique. Nas últimas realizações, fazem-se em combinação: os *folións* circulam em horários distintos, no sentido de permitir a deslocação dos forâneos entre ambos, com animação garantida em contínuo. Por outro lado, acentuou-se a vertente alimentar, agora com um festival associado a um animal da serra, em Vilariño de Conso: a Festa do Cabrito, que junta os vizinhos na refeição de domingo. Em Viana do Bolo capitaliza-se o resultado da matança do porco e o fumeiro, com a festa da Androia (Fidalgo Santamariña, 2009:227).

O cortejo, designado «folión», traz à frente os *boteiros*, cuja máscara ri. É feita de madeira de videeiro e tem vários quilos de peso. Encimada por uma estrutura de cartão e arame, é decorada com tecidos, fitas e papéis coloridos. As personagens mascaradas têm de dançar e fazer tropelias, sem jamais se descobrirem. No caso da *parroquia* de Mormentelos, os *danzaríns* trazem a cara descoberta e um suporte na cabeça coberto de fios brilhantes.

Figura 4 - Vilarinho de Conso, *danzaríns*, 2015.



Foto da autora.

A blusa do fato do boteiro é constituída por fitas coloridas franzidas, ostentam uma gravata e umas calças com fitas de seda franjadas, em tons avermelhados. Segundo Federico Cocho, a sua confeção dá trabalho a duas mulheres durante 25 dias (Cocho, 1990:180). Em 2015, só havia uma mulher que sabia confecionar estes fatos, segundo a porta-voz da Asociación cultural 'O Folión' de Vilarinho de Conso, Melisa Macía Domínguez.¹⁰ À cintura, trazem um cinto com campainhas do gado, e, na mão, um bastão colorido, a *monca*. Usam botas pretas, com polainas (Santamarina, 2009:223).

¹⁰Ver <http://www.noticieirogalego.com/2015/02/o-entroido-de-vilarino-de-conso-continua-a-espera-da-declaracion-de-interese-turistico>.

Figura 5 - Vilarinho de Conso, *danzaríns*, 2015.



Foto da autora.

Entre *folións*, no desfile, há alguma diversidade, nomeadamente na utilização cromática. Alguns não cobrem a cara, outros usam cintos com chocalhos em vez de sinos ou campainhas. Em Viana do Bolo, os do *folión* da aldeia de Buxán usam um chapéu cónico, e podem trazer um saco com cinza para irem aspergindo os assistentes. A declaração de interesse turístico por parte do governo autónomo galego ocorreu em 2016¹¹, o que permitiu maior transferência de fundos e alguma expansão nas cerimónias. Por outro lado, estas festas de inverno com mascarados mereciam interesse político central, com a já referida preparação da candidatura à UNESCO¹². Nos últimos anos, numa iniciativa da SAGA (Sociedade de Antropología Galega) foi organizado um desfile cerca de um mês antes do *entroido*,

¹¹ Ver <https://www.osil.info/o-entroido-de-vilarino-de-conso-de-interese-turistico-galego/>.

¹² Ver o documento oficial em torno da candidatura, que estabelece as regras para a mesma, anotando as especificidades, <https://www.boe.es/boe/dias/2015/12/14/pdfs/BOE-A-2015-13574.pdf>. Ver também uma das notícias a que deu origem, http://www.lavozdegalecia.es/noticia/cultura/2015/12/15/gobierno-eleva-carnaval-patrimonio-cultural-inmaterial-interes-antropologico/0003_201512G15P43991.htm.

denominado “Mascarada ibérica» de Viana do Bolo-Vilariño de Conso”¹³. Em 2016, realizou-se a 17 de janeiro, enquadrando os *foliões* que passaram a ser designados como «rurais», antecidos por carreiras de *boteiros*, destacados dos *foliões* respetivos pela sua espetacularidade. Além de um «foliön alternativo», este desfile trouxe mascarados de outras zonas da Galiza, do estado espanhol e do norte de Portugal (Lazarim, Salsas e Parada). Terminou com uma refeição entre todos, na qual atuou a banda de gaitas, um novo formato de atuação dos gaiteiros, em grandes grupos¹⁴.

O lugar do riso e a cultura popular no sul da Galiza

Produzida no interstício entre a vida quotidiana e os produtos daquilo a que Teodor Adorno chamou «indústrias da cultura», John Fiske caracteriza a cultura popular como uma produção própria e não imposta aos grupos subalternos, a partir *de dentro e de baixo*, e não *de cima* (Fiske, 1991:23). Será este o cerne da questão, desviado nos últimos anos com a ênfase em torno dos consumos, compreensível quando alguns praticantes das ciências sociais – que tanto dissertam sobre reflexividade - olham sobretudo para a realidade a partir do conforto dos respetivos lugares sociais. No sentido que lhe é dado por António Gramsci, a cultura popular não pode ser entendida como uma visão adquirida do mundo, mas como um espaço ou série de espaços em que são formados os temas populares, de modo distinto do correspondente aos grupos dominantes (Rowe e Schelling, 1991:10).

Na forma mais antiga detetada para a língua portuguesa no dicionário de Rafael Bluteau, «popular» é: “*O que grangeia o povo, fazendo-se seu parcialmente; it. coisa, que serve de o granjejar*” (Bluteau, 1789, vol.2:218)¹⁵. Esta dialética entre o que faz e o que é feito, o que alcança e é alcançado, aproxima da noção que adota. A cultura popular é produzida pelos grupos subalternos das sociedades, organizados em moldes diversos e permeáveis, em resultado de práticas sociais, inseridas num tempo e num espaço em que se cruzam fluxos de intensidade variada, cabendo a sua apropriação aos diversos agentes – individuais e coletivos - através de idiomas socialmente construídos¹⁶. A multiplicação das práticas sociais

¹³ Ver, em 2020, https://www.lavozdegalicia.es/noticia/ourense/viana-do-bolo/2020/01/12/span-langgl-mascarada-viana-bolo-tamen-fai-ver-rural-existespan/0003_202001012C6993.htm

¹⁴ Em 2020, teve lugar em 12 de janeiro, e passou a ter uma nova designação: *VI Festival Internacional ViBoMask Mascarada Ibérica en Vilariño de Conso* <https://www.osil.info/vilariño-de-conso-pecha-con-exito-o-vi-festival-internacional-vibomask-mascarada-iberica/>

¹⁵ O termo povo que no dicionário de Bluteau corresponde a “*Os moradores de huma Cidade, Vila ou lugar; Povo miudo, a pleba, o vulgo, a gente bayxa de qualquer Povoação, Cidade, villa, etc. (...) Povo. Nação. Gente.*” (Bluteau, 1713), corresponde, em 1783, a “*os moradores da cidade, villa, aldeia, casal; grande multidão de pessoas; o vulgo, a população; nação, gente: vulgacho é a gentalha, a infima plebe, o vulgo desprezível e ignaro.*”, no Grande Dicionario Portuguez ou Thesouro da Lingua Portuguesa, do Fr. Domingos Vieira dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho. Em 1890, o termo, na sua acepção erudita, já reporta a “*Todos os individuos que constituem uma nacionalidade, tomados colectivamente: o povo portuguez, o povo americano*”, no Dicionario de Moraes Silva, remetendo de forma exclusiva para a pertença a uma nação.

¹⁶ Lembrando muito da sua infância vivida num bairro operário, Raymond Williams - que tanto escreveu sobre a cultura popular - enfatiza que a cultura é algo ordinário, comum. Faz um parêntesis para anotar que “Este ano, quando o meu pai estava a morrer, veio um homem e cuidou do jardim; outro carregou um camião de troncos para a lareira e trouxe-os; outro chegou e cortou os troncos com um machado, para fazer toros; outro, não sei quem, nunca nos inteirámos, deixou um saco de batatas na porta das traseiras; uma mulher chegou e levou uma cesta de roupa para lavar.” (Williams, 2008:48).

demonstra que os elementos dos grupos subalternos e os iletrados conferem novos sentidos, reconvertem e realocizam os padrões exteriores, em relação aos quais se mantêm dubitativos.

Carmelo Lisón Tolosana, que publicou a sua *Antropología Cultural de Galicia* em 1979, referia que «*En muchos lugares me decían que las fiestas do antroido o antruejo, eran «más divertidas» que las fiestas mayores.*» (Lísón Tolosana, 1979:147), salientando o papel da comensalidade, da quantidade e da qualidade de alimentos ingeridos, gordos e doces, sobretudo associados ao porco. Os peditórios de bens, feitos pelos jovens, destinavam-se igualmente a um petisco que os unia, havendo uma escassa diferença entre peditório e roubo ritual: «*No sólo piden por las casas sino que entran a las casas*» (Lísón Tolosana, 1979:149). Travestidos, ou com o traje elegante dos peliqueiros, invertiam as normas do quotidiano, mudavam objetos de sítio e encarregavam-se das «disputas», «entremeses», «coplas» ou «testamentos». Estes eram diálogos irónicos, com crítica pública dos vizinhos e divisão alegórica das partes do corpo de um animal por pessoas determinadas. Eram realizados por grupos que encenavam com roupas alusivas situações que ridicularizavam. Desempenhavam uma função catártica e repressiva, com a publicação das falhas e dos pecadinhos vicinais, reprovados pelas normas (Lísón Tolosana, 1979:150). A celebração era vicinal, comunal, de casados e solteiros, de jovens e velhos, de uma só aldeia¹⁷.

O poder e os benefícios da Igreja católica, em Espanha, fazem dela um alvo de eleição nos festejos carnavalescos, num processo que se prolonga até à atualidade. *La Voz de Galicia* noticiava, no dia 14 de Janeiro de 2015 fora entregue ao responsável camarário um abaixo-assinado com 400 nomes contra o escarnecimento anticlerical no *entroido* de Verín. Propugnava pela proibição da parte de crítica social, devido à ofensa que representava à Igreja. Conquanto o carnaval sempre tivesse servido para ridicularizar o poder e, nomeadamente, o religioso, através de inúmeros mascarados, que ostentam trajes de freiras e de padres católicos, o motivo imediato fora uma *comparsa* do ano anterior. Num dos carros

¹⁷ Neste sul da província de Ourense, Xesús Taboada Chivite refere o enterro da sardinha, fortemente anticlerical, interdito em 1937, e nos anos seguintes, durante a guerra civil e da violenta paz incivil da ditadura franquista. Em Verín, realizava-se igualmente no final do Entrudo, na quarta-feira de cinzas, a entrar no ascetismo da Quaresma. Aflúia gente mascarada dos arredores, travestidos, com trajes andrajosos ou sujos, adequados à diversão sórdida que teria lugar a seguir. Organizava-se um cortejo, iluminado com fétido alcatrão cujos participantes envergavam roupas que imitavam as vestimentas litúrgicas. Uns participantes faziam de sacristães e, com incensários simulados (enxofre, cascos de cavalo, sola, borracha ardente), enchiam as ruas de fumo. Um levava uma caldeira cheia de água suja e aspergia o féretro e os circunstantes. Outro rapaz, tishnado, fazia soar um grande chocalho, como as campainhas litúrgicas, enquanto vários diziam quadras jocosas, ou simulavam o pranto. Na Praça Maior da vila pronunciava-se um discurso de intenção mordaz (Taboada Chivite, 1954:3), um sermão anticlerical, contra as autoridades e as instituições. Depois, eram atirados ao rio os bonecos, ou caixas que simulavam ataúdes, no meio de grande alvoroço, com aumento do canto e das despedidas, em algaraviada infernal. O autor refere que era um costume muito mal visto pelas autoridades e reprovado por muitos vizinhos que censuravam a irreverência contra práticas religiosas arreigadas. As autoridades intervinham, o cortejo era suspenso, mas recompunha-se a seguir. Refere que houve um ano em que fugiram, e o sermão teve que ser lido no cemitério. Saíam anualmente regulações municipais que autorizavam as festas de Carnaval em três dias, ou seja, interditando as de Quarta Feira de Cinzas, tidas como mais perigosas. O sermão, que o autor considera ter um carácter medieval e ser independente do enterro, era quase geral na Galiza, como notara também Vicente Risco. Com uma crítica mordaz, ácida e burlesca às autoridades e a alguns particulares, visava a censura social e teria prováveis finalidades corretivas (Taboada Chivite, 1954:5), tal como as coplas dos Maios. O lançamento do boneco ao rio também lhe parece uma sequência independente.

alegóricos, um homem disfarçara-se de Cristo crucificado, com um exagerado falo de peluche, ao qual alguns elementos da comitiva simulavam felações. Em 2017, um cartaz do carnaval da cidade da Corunha mereceu críticas e gerou polémica entre alguns católicos, por utilizar a figura do papa. Contudo, medidos ganhos e perdas, as autoridades municipais decidiram pela continuidade dos festejos. Aliaram uma ideia de liberdade e de negação da censura, com um interesse local, que se mede pela autoestima dos visitados nos entrudos e pelo que se aufere na restauração e nos hotéis locais. Já em 2018, o pregão de carnaval do ator Carlos Santiago, em Santiago de Compostela, viria a ocasionar um processo de tribunal, de novo por ofensas a figuras religiosas¹⁸.

Pelos temas abordados, pelos comportamentos excessivos, pela invasão dos festejos carnavalescos do período santo da Quaresma, a transgressão carnavalesca está profundamente associada ao riso. Os elementos da sequência festiva que penetravam pela quarta-feira de cinzas, com os testamentos do burro, em Laza, o enterro do meco, na Coruña, e as pulhas, bem como pelo domingo da Piñata, foram combatidos pela hierarquia religiosa. Esses momentos da sequência festiva recorriam a versos recitados ou a representações satíricas, que revivificavam atos ocorridos nas povoações, ridicularizando os vizinhos que os tinham protagonizado¹⁹. Ao romper o tempo de transgressão autorizada, por entrar pela Quaresma, introduziam uma perturbação acrescida, rematada no caso de Laza com um laço negro colocado nas máscaras, como sinal de luto pelo final do *Entroido*.

Nos tempos atuais, a representação de comédias e os canais cómicos de TV permitem aceder ao riso, em momentos de que se pode dispor ao longo do ano, além do ciclo de carnaval. Requerem especialistas na comicidade, o que implica que uns produzam para outros consumirem, no âmbito de uma sociedade do espetáculo (Débord, 1966). Na senda de Janet Holmes (2000), que distinguia entre *humor repressivo* e *humor de contestação*, Michael Billig caracteriza dois tipos de riso, ambos atuando pelo ridículo: o *mortificador*, que resulta do não cumprimento por alguém das regras sociais consagradas; o *rebelde*, em que se desafiam e eventualmente quebram essas mesmas regras (Holmes *apud* Billig, 2005:202). Nos *entroidos* galegos, essas duas modalidades surgem fundidas: a mortificação e a insubordinação emergem, mesmo nos formatos aparentemente estetizados e inócuos, publicitados pelos *media*. Torna-se cómica toda a deformidade do corpo que pode ser imitada (Bergson, 1960:25) e, como recorda Bakhtin, o baixo-ventre do sexo e das excreções é central no humor popular. O corpo grotesco é hiperbolizado, em várias partes: o ventre, o falo, o

18 Ver <https://www.galiciapress.es/texto-diario/mostrar/1212375/abogados-cristianos-espera-condena-humorista-carlos-santiago-admitirse-tramite-querella-pregon>

19 Sobre as representações dos entrudos da Ulla, ver a etnografia clássica de Fermín Bouza-Brey, com a descrição do Carnaval de Ulla e do teatro ali levado a efeito (Bouza-Brey, 1982, vol 2, 197-209)

traseiro ou os seios são alvo de um exagero positivo, associado também às excrescências ou orifícios, na fronteira entre o corpo e o mundo (Bakhtin, 1987:285)²⁰.

O riso preenche exigências da vida comum, agrega os que estão fora e longe, e tem um significado social: não há cômico fora do que é propriamente humano (Bergson, 1960:10). É despertado pela surpresa e pelo contraste (Bergson, 1960:37), utilizando o disfarce e o cômico de situação, que introduz uma certa ordem de verosimilhança, ou seja, de vida (Bergson, 1960:77). Exige cumplicidade e um idioma social comum, porque necessita de um eco: “*O nosso riso é sempre o riso de um grupo*” (Bergson, 1960:12), sendo por vezes intraduzível. Resulta frequentemente da incapacidade humana de obstar ao automatismo e à rigidez, pois muito dele assenta na imitação dos automatismos de comportamentos e gestos (Bergson, 1960:32). O poder é rígido, mostrando-se hirto nas suas encenações e práticas. Como alertara Henri Bergson, a inflexibilidade torna-se cômica, e o riso é o seu castigo. Por um lado, não há cômico fora do que é propriamente humano; por outro lado, o cômico é social, precisa dos outros e necessita de um eco. Por isso, os vizinhos de Vilarinho de Conso riem em grupo, cúmplices, cientes de que possuem uma espécie de idioma social comum, e que eventualmente o seu cômico pode ser intraduzível para os de fora. Por vezes, convém que seja; essa convivência reforça o grupo e acrescenta as razões para o riso²¹.

Por outro lado, as celebrações de Carnaval vão sendo classificadas como *de interesse público*. Esta noção de *interesse público* não radica no carácter disruptivo das cerimónias – conquanto se esteja longe da *diversão mesquinha de casino pretensioso* referida por Julio Caro Baroja (1965). Estará antes associada ao carácter emblematizador – que replica uma ideia de galegidade, em cada lugar da Galiza em que ocorre, reificando uma identificação –, e à atração que exerce sobre os media e sobre os forasteiros. Por um lado, atrai gente, enquanto por outro propaga para longe uma imagem de um local, frequentemente reavendo a autoestima de lugares que perdem vizinhos, devido à atração dos centros urbanos.

Como em várias outras povoações galegas, o carnaval de Vilarinho de Conso confrontou-se, nos anos mais recentes como duas saídas, no espaço: o desaparecimento, agora já não por banimento pelas autoridades, mas pela ausência de gente que predispusesse ao riso, ou a concentração, na sede de concelho. Também no que toca ao

20 Uma circular da faculdade de teologia de Paris, de 1444, refere que os festejos - no caso, a festa de loucos -, são indispensáveis: “*para que o ridículo (...), que é a nossa segunda natureza, inata no homem, possa manifestar-se livremente ao menos uma vez por ano. Os barris de vinho estalarão se não fossem destapados de vez em quando, deixando entrar um pouco de ar. Os homens são como tonéis desajustados que o vinho da sabedoria faria estalar se prosseguissem fermentando incessantemente sob a pressão da piedade e do terror divinos. Há que ventilá-lo para que não se estraguem. Por isso nos permitimos em certos dias as ridicularizações para regressar de seguida com duplicado zelo ao serviço do Senhor.*” (apud Bakhtin, 1987:72, tradução minha).

21 Victor Turner, numa obra centrada na antropologia da performance, nota que a individualidade e a opção substituíram o coletivo e obrigatório das performances rituais (Turner, 1987:29), num tempo em que a noção de liminar se tornou liminóide. Segundo Turner, ocorreu um processo dinâmico contínuo que ligava os comportamentos performativos – a arte, os desportos, os rituais, os jogos – com a estrutura social e ética: a maneira como as pessoas pensam e organizam as suas vidas e especificam os valores individuais e de grupo.

tempo se procedeu a uma concentração, no período denso entre o sábado e a terça-feira de entrudo, mais adequada aos tempos atuais, em que uma parte dos vizinhos estuda ou ganha a sua vida fora durante parte do ano. Na sociedade rural do passado, o riso era total, generalizado, abrangente. Essa totalidade foi interrompida com a guerra civil, e paz incivil que se lhe seguiu, com o riso a tornar-se interdito, domesticado e clandestino. A desarticulação do mundo rural e os processos migratórios eclipsaram a festa e retiraram volume ao riso, que desertou ou se domesticou. As festas patronais de verão viriam a ganhar terreno ao carnaval, num ciclo de Inverno em que a deslocação de quem estava fora era difícil. Com a *Transición* viria o riso programado, com horas certas e atração de forasteiros em alguns dos cortejos, conduzindo a uma reutilização do espaço da rua. De proscrito, passou a prescrito e estatuído, pelas novas funções que uma transição para a democracia lhe atribuía. A partir do final do século XX e até à atualidade, vem-se aperfeiçoando um modelo de emblematização, que se conjuga com a replicação local da construção de uma identidade galega. Pode comportar modos de festivalização e parada, na vila ou noutras localidades, vizinhas ou mais longínquas, compagináveis com uma sociedade de espetáculo e riso simulado.

Aliada a uma sociedade em rede, a desconstrução da noção antiga de *autenticidade* - como fidelidade, como resistência à pressão de outros, como prosseguimento de um ideal - é, para Luc Boltanski e Ève Chiapello, a evidência do desdobramento do capitalismo, com uma capacidade autotrófica que lhe permitiu recuperar e mercantilizar a busca da «autenticidade» subjacente à crítica da sociedade de consumo (Boltanski e Chiapello, 1999:547-8). Como afirma Guy Debord, o consumidor real converte-se num consumidor de ilusões, com a mercadoria a tornar esta ilusão efetivamente real, e o espetáculo a constituir a sua manifestação geral (Debord, 2005:29). As trasladações de elementos festivos para um tempo, um espaço e um contexto social diferentes acarretariam uma perda de *aura*, desembaraçando-os do domínio da tradição, com uma multiplicação e uma substituição do seu carácter único pela ocorrência massiva, através da cópia, segundo Walter Benjamin (1992:79). Outros autores salientam as possibilidades abertas pela recontextualização das «tradições desenraizadas», permitindo que viajem no espaço e no tempo, sendo os *media* fulcrais (Thompson, 1995). A mediatização da tradição ter-lhe-ia conferido novo vigor, libertando-a progressivamente da limitação da interação local, concedendo-lhe novas características distintivas. Ao desritualizá-la tê-la-ia feito perder os laços com a experiência da vida quotidiana das pessoas, preparando em concomitância o caminho para a sua renovação e reincorporação em novos contextos e unidades espaciais situadas além da interacção localizada.

Se Marianne Mesnil foi enfática na referência à dessemantização das festas que, na linha marxista poderíamos dizer estarem associadas ao *valor de uso*, a necessidade de

ressemantização é inerente à adequação do sentido a outras situações, inserida em formatos translocais e em economias de mercado, com *valor de troca*. Uma mudança significativa prende-se com a espectacularização de certos momentos festivos, localmente ligados à construção de identidades, que passam a servir para a afirmação de poderes políticos infraestatais, conjugados com investimentos por parte de entidades autárquicas e empresariais, que esperam igualmente efeitos de retorno.

Numa sociedade mais circunscrita, com uma evidente percepção das quantidades limitadas de terra pertencentes a cada unidade produtiva - a *casa* - adstrita a sistemas de relações longamente apresentados pelo lado da cooperação através dos estudos sobre o comunitarismo, as cerimónias do ciclo do Inverno comportavam uma vertente de inversão e crítica social, que remetia para o segredo, o *registo escondido* e a resistência.

Numa busca que decorre de novas condições, “*O espaço rural procura novos contornos. Depois dos efeitos da emigração e da partida para as cidades, que marcaram os primeiros tempos da erosão da ordem tradicional dos campos, vive-se, agora, uma transição rural associada ao declínio da hegemonia da agricultura e à identificação do espaços rural como um espaço de consumo. Um dos caminhos desta transição passa pelo património rural.*” (Baptista, 2009:33). A turistificação pode não ser o objetivo imediato mas mediato, num tempo que se tornou «pseudocíclico», na expressão de Guy Debord. O «popular» já não pertence aos sectores populares, afirmava Nestor García Canclíni (García Canclini, 1995:155-6). Esta frase, que não era de lástima mas de confirmação, questionava a apropriação do *popular* num contexto em que a emblematização, patrimonialização e turistificação haviam convertido em produto inserido no mercado capitalista o que estivera fora dele.

Em Vilariño de Conso, a junção dos vizinhos das várias paróquias na sede de *concello* permitiu um modo de recomunitarização, em tempos de debilidade demográfica, a que não foi alheio o empenho das associações locais, que tiveram um papel decisivo na revitalização da vida comunitária. Assim, a municipalização do *entroido*, com a concentração cerimonial no espaço da vila, e no tempo denso do carnaval, e já não no ciclo longo do tempo de inverno, constituiu um modo de resistir e perpetuar o riso. Em paralelo, numa iniciativa *de cima para baixo*, embora eventualmente vivida com algum agrado localmente, a almejada declaração de utilidade pública em 2016 permitiu o reconhecimento da iniciativa dos vizinhos, que veem na festa um emblema, e a quem honra uma futura candidatura a património da humanidade. Considerar em processo a relação com o riso, entre um tempo longo, associado à agricultura e a uma sociedade rural, com um idioma social comum, com cumplicidades, introduz novas dúvidas: como se induz o riso nos forâneos, nos novos formatos potenciais, nos cortejos turistificados e nos modos de exportação festiva? Uma questão para um momento próximo, desta investigação em curso.

Referências:

- BAKHTIN (BAJTIN), Mikhail (Mijail). **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento**. Madrid: Alianza Universidad, 1987 [1968].
- BENJAMIN, Walter. **Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política**. Lisboa: Antropos, 1992. [1936-39].
- BERGSON, Henri. **Le rire: essai sur la signification du comique**. Paris: Félix Alcan, 1900.
- BILLIG, Michael. **Laughter and Ridicule – Towards a Social Critique of Humour**. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage, 2005.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino**. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Éve. **Le nouvel esprit du capitalisme**. Paris: Gallimard, 1999.
- BOSTNAVARON, François. Le nouveau visage du tourisme mondial. In: **Le Monde**, Paris, 27 de Setembro, 2003.
- BOUZA-BREY, Fermín. Máscaras galegas de origen prehistorica. In: **Homenagem a Martina Sarmiento**, Guimarães, 1933. pp. 73-82.
- Etnografia y folklore de Galicia**. 2 vol. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1982.
- BRITO, Joaquim Pais de. Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola. In: Joaquim Pais de Brito, Benjamim Pereira e Fernando Oliveira Baptista. (coord.) **O Voo do arado**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Instituto Português de Museus/Ministério da Cultura, 1996. pp. 217-229.
- BURKE, Peter. Revolution in Popular Culture. In: Roy Porter e Mikulas Teigh. (eds.) **Revolution in History**. Cambridge: CUP, 1986. pp. 206-225.
- CAMPOY GARCÍA, Comba. **Sen medo ao Demo - O teatro de títeres de Barriga Verde e a resistencia simbólica na Galiza da Postguerra**. Allariz: Dr. Alveiros/Fundación Vicente Risco, 2018.
- CARO BAROJA, Julio. **El Carnaval - analisis historico-cultural**. Madrid: Taurus, 1979 [1965].
- COCHO, Federico. **O Carnaval en Galicia**. Vigo: Xerais, 1990.
- D'ALMEIDA, Guilherme. **O riso – Dissertação inaugural**. Porto: Typographia do «Diário da Tarde», 1900.
- DANINOS, Pierre. As isotérmicas do zigomático. In: **A volta ao mundo do riso**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1957. pp.13-24.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espectáculo**. Cascais: Edições Antipáticas, 2006 [1967].
- DOUGLAS, Mary. **De la Souillure**. Paris: Maspero, 1981. [1967].
- FIDALGO SANTAMARIÑA, Xosé Antón. (coord.). **As caras do entroido ourensán**. Ourense: Deputación Provincial, 2009.
- FRAGUAS FRAGUAS, Antonio. O Entroido nas terras do sul de Cotobade. In: **Revista Nós**, 77, Maio de 1930, 1933.
- FRAGUAS FRAGUAS, Antonio. Máscaras y sermones de Carnaval en Cotobad. In: **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, tomo II, 1946. pp. 435:457.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. **Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización**. Grijalbo: Mexico, 1995.
- GODINHO, Paula. Ser rapaz, ir à festa. In: **Actas do Congresso A Festa Popular em Trás-os-Montes**, Bragança: Comissão Organizadora, 1995. pp. 81-92.
- GODINHO, Paula. A Festa dos Rapazes: nova arquitectura do género num meio em mudança. In: **Cultura – Revista do Centro de História da Cultura**, Lisboa, FCSH/UNL, 1998a. pp. 241-254.
- GODINHO, Paula. Mordomia e reprodução festiva: o caso da Festa dos Rapazes. In: **Arquivos da memória**, nº4, Primavera-Verão, 1998b. pp. 35-48.
- GODINHO, Paula. **O leito e as margens -Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1987)**. Lisboa: Colibri, 2006a.
- GODINHO, Paula. As loas que contam uma festa. In: Benjamim Pereira. (org.) **Rituais de Inverno com Máscaras**. Bragança: Museu Abade de Baçal, 2006b. pp. 39-59.
- GODINHO, Paula. **Aporias do «Popular» - A Festa dos Rapazes de Varge, novas produções rituais e patrimonialização**. (Lição de agregação). Lisboa: FCSH/UNL, 2006c.
- GODINHO, Paula. Fronteira desvanecida: recomunitarização e estratégias patrimonializantes na raia. In: Xosé Manuel Cid; Américo Peres (ed.) **Educación Social, animación sociocultural y desarrollo comunitario**, v.I. Vigo: Universidade de Vigo/UTAD, 2007. pp. 293-304.
- GODINHO, Paula. Processos de emblematização: fronteira e acepções de «património». In: **Simpósio Patrimonios Culturales: Educacion e Interpretación**. Congreso FAAEE, 10 a 13 de Setembro, S. Sebastian. 2008.

- GODINHO, Paula. « *Caretos* », enregistrement caché et patrimonialisation : les changements dans la *Fête des Garçons* au nord-est du Portugal. In : **Sigila**, nº 24 :31-42 (França), 2009a.
- GODINHO, Paula. « *Caretos* », enregistrement caché et patrimonialisation : les changements dans la *Fête des Garçons* au nord-est du Portugal. In : **Sigila**, nº 24, 9 pp. 2009b.
- GODINHO, Paula. Máscaras e Mudança Social no Nordeste Transmontano. In: Paulo Ferreira da Costa. (coord.) **Museus e Património Imaterial – Agentes, fronteiras, identidades**. Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação, 2009c. pp. 43-49.
- GODINHO, Paula. **Festas de Inverno no Nordeste de Portugal – património, mercantilização e aporias da «cultura popular»**. Castro Verde: 100Luz, 2010a.
- GODINHO, Paula. Mercadorização da diferença? Tempos, lugares e usos das máscaras transmontanas. In: Camila del Mármol, Susana Narotzky; Joan Frigolé, (eds.) **Los lindes del patrimonio – Consumo y valores del pasado**. Barcelona: Icaria/Institut Català d'Antropologia, 2010b. pp. 313-334.
- GODINHO, Paula. Máscaras, mistérios e segredos, uma introdução. Paula Godinho. (coord.) **Máscaras, mistérios e segredos**. Lisboa: Colibri, 2012a.
- GODINHO, Paula. Máscaras transmontanas em quatro tempos. In: Paula Godinho. (coord.) **Máscaras, mistérios e segredos**. Lisboa: Colibri, 2012b.
- GODINHO, Paula. Usos da memória e práticas do património, alguns trilhos e muitas perplexidades. In: Paula Godinho. (coord.) **Usos da Memória e Práticas do Património**. Lisboa: Colibri, 2012c.
- GODINHO, Paula. **Da felonia – Apontamentos sobre a risa e o entroido de Maceda**. Santiago de Compostela: Amastra-N-Gallar, 2012d.
- GODINHO, Paula. Dá-nos a risa – Cultura popular, mudança, ou como os vizinhos de Varge fruem os seus caretos. In: Maria João Vaz *et al.* (org.) **Metamorfoses da Cultura. Estudos em Homenagem a Maria Carlos Radich**, CEHC-ISCTE-IUL, 2013. pp. 97-116
- GODINHO, Paula. Agir, atuar, exhibir. Antropologia e Performance, uma introdução. In: Paula Godinho (coord.) **Antropologia e Performance - Agir, Atuar, Exhibir**. Castro Verde: 100Luz, 2014a. pp.9-24.
- GODINHO, Paula. Caretos transmontanos: entre o registo escondido, a conversão em património e a mercadorização. In: Jean-Yves Durand; Clara Saraiva. (coord.) **Caminhos e diálogos da Antropologia Portuguesa. Estudos de Homenagem a Benjamim Pereira**, Câmara Municipal de Viana do Castelo, 2014b. pp.99-104.
- GODINHO, Paula. *Re-signification of the past in the northern Portugal/Galicia border: amenity, heritage and emblem*. In: Katarzyna Stoklosa; Gerhard Besier. (org.) **European Border Regions in Comparison – Overcoming Nationalist Aspects or Renationalization?**. London: Routledge, 2014c. pp. 149-168.
- GODINHO, Paula. Máscaras alienadas: da loucura festiva à mercadorização. In: Bruno Monteiro; Nuno Domingos. (coord.) **Este país não existe – textos contra ideias feitas**, Le Monde Diplomatique e Deriva Editores, 2015a. pp.171-177.
- GODINHO, Paula. **Algumas notas sobre felos e felonia – rir e comemorar o entroido em Maceda**, 11.02.2015, 2015b. <http://www.osil.info/algumas-notas-sobre-felos-e-felonia-rir-e-comemorar-o-entroido-em-maceda/>
- GODINHO, Paula. Entre o lacón con grelos e o festival do cabrito: usos da memória e novas funcionalidades nos Entroidos galegos. In: **Trabalhos de Antropologia e Etnologia – Revista da SPAE**, Porto, nº 58, 2018. pp.211-234, https://revistataeonline.weebly.com/uploads/2/2/0/2/22023964/4d.tae58_entre_paulagodinho_final.pdf
- GODINHO, Paula. *et al.* Do Natal aos Reis. In: Joaquim Pais de Brito. (coord.) **Enciclopédia Temática Portugal Moderno – Tradições**. Lisboa: Pomo Editores, 1991. pp. 50-58.
- GONZÁLEZ REBOREDO. **Guía de festas populares de Galicia**. Vigo: Galaxia, 1997.
- GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel; MARIÑO FERRO, Xosé Ramón. **Entroido: aproximación a la fiesta del carnaval en Galicia**. A Coruña: Deputación da Coruña, 1987.
- GUIMARÃES, Luís d'Oliveira. **O Direito ao Riso**. Coimbra: Coimbra Editora, 1923. http://www.lavozdegalicia.es/noticia/ourense/2015/01/14/piden-censurar-mofas-iglesia-entroido/0003_201501014C8992.html
- HARTOG, François. **Régimes d'Historicité – Présentisme et Expériences du Temps**. Paris: Seuil, 2003.
- JEUDY, Henri-Pierre. **La machinerie patrimoniale**. Paris: Circé, 2008 [2001].
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. **Antropología cultural de Galicia**. Madrid: Akal, 1979 [1983].
- LOWENTHAL, David. **The Past is a Foreign Country**. Cambridge: CUP, 1985.
- MARMYSZ, John. **Laughing at Nothing: Humor as a Response to Nihilism**. Albany: Suny Press, 2003.

- MARTINS, Mário. **O riso, o sorriso e a paródia na literatura portuguesa de Quatrocentos**. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa/Biblioteca breve, 1978 [1900].
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. **Festividades cíclicas em Portugal**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1984.
- PEREIRA, Benjamim. **Máscaras Portuguesas**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1973.
- RISCO, Vicente. Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia. In: **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, tomo IV, cadernos 2º e 3º, 1948.
- ROWE, William; SCHELLING, Vivian. **Memory and Modernity: Popular Culture In Latin America**. New York: Verso, 1991.
- SANTIAGO, Silvio. **Villardevós**. Biblioteca da Cultura Galega. Vigo: Galáxia, 1995 [1961].
- SCOTT, James. *Domination and the arts of Resistance- Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- SCOTT, James. Domination, Acting and Fantasy. In: NORDSTROM, C; MARTIN, J. (ed.) **The paths to Domination, Resistance and terror**. Berkeley e Los Angeles: UCP, 1992. pp.55-79.
- TABOADA CHIVITE, Xesús. El entierro de la sardina, ritualidad del Carnaval gallego. In: **Sep. Douro Litoral**, 1-1, 6ª série, 1954. pp. 1-8.
- TABOADA CHIVITE, Xesús. Folklore de Verín. In: **Sep. Douro Litoral**, vol. III, 9ª série, 1959. pp. 1-53.
- TABOADA CHIVITE, Xesús. **Etnografía galega – Cultura Espiritual**. Vigo: Galáxia, 1972.
- TABOADA CHIVITE, Xesús. El «Meco» en el contexto mítico de renovación cósmica y vegetativa. In: **Memoriam Jorge Dias**, vol. 2, 1974. pp.103-112.
- TENORIO CERERO, Nicolás. **La aldea gallega**. Vigo: Edicións Xerais, 1914 [1982].
- THOMPSON, E. P. **Costumes em comum – Estudos sobre a cultura popular tradicional**. S. Paulo: Companhia das Letras, 1998.[1991].
- THOMPSON, John B. **The Media and Modernity: A Social Theory of the Media**. Stanford: SUP, 1995.
- TURNER, Victor. **O Processo ritual - Estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974 [1969].
- VAN GENNEP, Arnold. **Manuel de Folklore Français Contemporain- Cycle des Douze Jours – De Noël aux rois**, Tome 1, vol. 8, Paris, Picard, 1988 [1947].