

O casamento exolocal numa aldeia da Beira Alta

Touro é uma aldeia do concelho de Vila Nova de Paiva, de cuja sede dista 6 quilómetros. Todas as povoações circunvizinhas que não pertencem à freguesia — Alhais, Almofala, Carvalha, Vila Cova-a-Coelheira e Fráguas — ficam a maior distância. De qualquer maneira, é com a antiga Barreiras que a aldeia tem mantido relações privilegiadas, por razões administrativas e, sobretudo, porque aí se realiza quinzenalmente a única feira da região.

Até à construção, na década de 40, da estrada nacional que a liga a Vila Nova de Paiva, a povoação era bastante isolada. Perdida no planalto da serra da Nave, ou de Leomil, por ela apenas passavam regularmente os almocreves que lhe traziam o azeite e a fruta, que não cultivava; as sardinheiras, de canastra à cabeça, com o magro peguinho das dietas camponesas; os negociantes de cereais, compradores dos parques excedentes de centeio que cobria, ano sim, ano não, as leiras retalhadas em mil pedaços no planalto de humo avaro; os vendedores de panelas de barro preto de Paus, do distante concelho de Resende, e os ciganos que vinham perturbar a calma da vida aldeã com seus animais e costumes estranhos, seus negócios de burros, mantas, fazendas, seus pequenos roubos, pragas e enganos, ao dirigirem-se de Viseu para Lamego e vice-versa, sobretudo por ocasião das festas de São Mateus e dos Remédios. A festa anual de Lamego contribuía, além disso, para que os caminhos que atravessam a aldeia se cobrissem de cor e de vozes estranhas de romeiros cavalgando montadas ajaezadas, ou palmilhando os carreiros bordejados de tojo, urze, carqueja e rosmaninho, que penetravam na serra.

O camponês, esse, raramente saía da aldeia. A romaria de Nossa Senhora da Lapa conseguia, em meados de Agosto, mais do que a dos Remédios, nos princípios de Setembro, tirar umas dezenas de pessoas da sua vida de trabalho nos campos magros de frutos. Porém, no primeiro e terceiro sábado de cada mês, as feiras de Barreiras, como ainda são chamadas, atraíam um grande número de pessoas, que, ou iam vender o «vivo», ou comprar tecidos para as roupas, assim como sementes para os campos e uma ou outra alfaia agrícola que o ferreiro da aldeia não fabricava.

A compra de uma pipa de vinho ou de uma carga de fruta supunha uma expedição de dezenas de quilómetros até aos termos de Moimenta da Beira, Tarouca ou Sátão, atravessando a serra e o temor dos lobos esfaimados; e o feito, como outros do género, merecia lugar nas lendas locais que as conversas de serão e taberna ou a história familiar iam estruturando e guardando.

O vinho era, aliás, o único bem de consumo diário relativamente ao qual a aldeia dependia inteiramente do exterior. Do mais, ela quase se auto-abastecia. Tecidos e roupas eram confeccionados na povoação com o linho e a lã

* Universidade Católica Portuguesa.

de linhares e rebanhos. Os alimentos, simples e rudes, não iam habitualmente além do caldo de couve galega acompanhado de algumas batatas ou feijões e de um pouco de carne de porco morto pelo Natal. Só nas festas e malhadas se comia cordeiro com batata «refogada» e nas doenças se matava alguma galinha. Os ovos raramente se comiam. Da sua venda na feira ou à ovejuna fazia a mãe de família o seu pequeno pé-de-meia, donde retirava ora um calção para o miúdo mais novo, ora um quarteirão de figos maduros pelo Verão.

Estas condições de vida mantiveram-se, no essencial, até há cerca de vinte anos. As transformações posteriores não constituíram, obviamente, um hiato em relação às lentas modificações que já antes se vinham verificando; aceleraram-lhes somente o passo. De qualquer maneira, alguns factos do viver tradicional só existem hoje na memória daqueles que, ou os viveram há muito tempo, ou os ouviram contar; estando, naturalmente, a acentuar-se o processo de esvaziamento da cultura tradicional enquanto todo vivo e coerente. Não obstante, ainda perduram alguns traços culturais de largo espectro simbólico que merecem ser estudados, tal como o casamento exolocal. O registo e estudo deste costume tornam-se tanto mais necessários quanto alguns factos, adiante mencionados, fazem prever a sua próxima extinção.

Na sequência deste trabalho far-se-á um breve relato dos elementos fundamentais do rito do casamento exolocal. Em seguida, por aproximações sucessivas, tentar-se-á aprofundar o sentido e as razões que levaram o ritualista popular a utilizar os elementos com os quais construiu um todo altamente significativo.

1. O «LAÇO» E A «CABRITA»

Os factos aqui estudados referem-se ao casamento de um rapaz «de fora» com uma rapariga da aldeia. Apenas esta modalidade de casamento exolocal mereceu ser contemplada ou conservada nos costumes populares, não se conhecendo nenhum ritual semelhante para o caso de um rapaz da terra casar com uma rapariga «de fora». Por outro lado, a pertença à aldeia é tomada em sentido estrito, pois são considerados estranhos os rapazes oriundos de outras povoações da freguesia: Cerdeira, Póvoa, Adomingueiros, Fraga Gorda, Avesseira.

Tudo se passa de forma relativamente simples. Num dia em que o pretendente esteja na casa da rapariga ou a falar com ela, geralmente num domingo, junta-se um grupo mais ou menos numeroso de rapazes que se dirigem ao local onde aqueles se encontram. «Eu vou à frente com a corda, conta o principal interveniente destes últimos vinte e cinco anos, «mas a rapaziada vem logo atrás, aí obra de três ou quatro metros. Chegamos lá, batemos à porta, ou onde estiverem. Vem a família dela cá fora: ‘— Esse senhor, precisamos cá dele; tem de ir pagar o vinho.’ Se ele não vier à boa, então nós temos de ir lá dentro buscá-lo. Entrava a rapaziada lá pra dentro e trazíamos-i-o. Deitava-se-le a corda pela cintura ou por onde se apanhava. E depois vinha connosco. Aqui dava mais um bocadinho de coisa: podia dar pra porrada se ele fosse duro; nós trazíamos-i-o de rastos pra fora e depois já vinha connosco. Quando aceitava, num se le deitava a corda. Vinha connosco, vinha só na nossa frente e nós trazíamos a corda ao ombro, mais nada. Vinhamos a cantar e ele à nossa frente. Chegava à taberna e mandava botar vinho pra toda a gente. Vinho era quanto se quisesse. E um carrol de trigo da altura dele e um carrol de bacalhau, igual, da altura dele. Depois íamos a ou-

tra taberna. Corríamos-i-as todas. Num deixávamos nem uma. Em todas tínhamos de comer e bober. Ele trazia na mão o pão e o bacalhau. Ele é que trazia tudo. Nós vínhamos atrás dele. Ele entrava nas tabernas na nossa frente. Depois de dar a volta às tabernas todas começávamos a pagar nós. Pagávamos tudo se ele viesse à boa. Se num viesse ao bem, fazíamos-le pagar tudo. Tanto valia que fossem 500 mil réis daquele tempo como um conto. E outras vezes, se ia às boas, num queríamos comer nada. Tornavam a entregar tudo na venda donde tinham trazido. Já combinávamos isso: se comermos pagamos. O vinho é que bobíamos; esse num se perdoava.

Isto era só com rapazes. Mulheres e raparigas podiam, às vezes, estar na porta a ver, mas entrar num entravam. Os homens também num entravam nisso. Se às vezes estivesse um homem dentro da taberna, podia também bober um copo. Mas era história de rapazes: mulheres e homens num entravam no assunto.»

Alguns pormenores não explicitados na presente narração merecem ser postos em destaque:

1. O principal interveniente, o lançador da corda, tem sido, desde há muito tempo, um manco. Nenhum dos nossos informadores se lembrava de que outrem, normalmente, tivesse encabeçado o grupo de rapazes. Durante muito tempo, a função foi executada por um coxo que tinha a perna direita «abambada» para dentro. Após a sua morte, há cerca de vinte seis anos, o papel começou a ser desempenhado pelo único manco da aldeia, actualmente com 42 anos, que não pode igualmente caminhar direito por ter a perna e o pé direito aleijados. Mas a perna é «abambada» para fora. O novo lançador da corda começou as suas funções quando já era adolescente, mas nem ele casou até ao momento nem o seu predecessor algum dia o fez, parecendo, portanto, que a função está reservada a alguém que, para além de coxo, é solteirão.

2. Segundo algumas versões, antigamente o coxo avançava sozinho, ficando os demais rapazes escondidos a alguma distância. Estes só se juntavam ao manco depois de ele ter lançado a corda, em grande algazarra, quer para acompanhar o noivo e o coxo, quer para ajudar na luta, quando era caso disso.

3. Segundo a descrição anterior, cada qual bebe o vinho que deseja. Foi-nos igualmente dito pelo actual lançador da corda que se mandava vir vinho para toda a rapaziada, «um copo para casa um, 5 litros ou 10 litros». Estas expressões parecem referir-se a um contexto de pagamento do vinho «à boa». Outras testemunhas foram formais em afirmar que a quantidade paga tradicionalmente era um almude de 25 litros. Supõe-se que essa seria a medida prescrita para quando o vinho não era pago de boa mente.

4. O testemunho de pessoas mais velhas que retratam, fundamentalmente, os costumes do «tempo do Miguel», o anterior lançador da corda, mencionam somente o pagamento do pão da altura do pretendente e do almude de vinho. O bacalhau deve ter sido introduzido mais recentemente.

5. A corda actualmente utilizada é uma «corda de carro» qualquer, a que são feitos diversos nós para a impedir de correr, dado que normalmente se supõe que não será efectivamente necessário usá-la. Quando o pagamento é imposto, são desfeitos os nós para poder facilmente prender e levar à força o rapaz. No «tempo do Miguel», porém, segundo alguns testemunhos, os nós existiam porque a corda era muito velha e gasta e só já podia servir para aquela função. Esta corda tê-la-ia herdado o Miguel do lançador que o pre-

cedeu, mas não foi transmitida ao «Manquinho», o actual responsável da execução do rito.

6. Tradicionalmente, este cerimonial era cumprido apenas por ocasião do pedido da rapariga em casamento, ou seja, quando já não houvesse dúvidas de que o enlace se faria. Parece, porém, que não havia um dia específico para a sua realização. Pelo menos não constava da memória dos nossos informadores. Em tempos recentes começou a ser usual pagar o vinho no segundo ou terceiro domingo após o início do namoro. Estes factos parecem justificar algumas informações contraditórias: os informadores mais velhos só se recordavam de um caso em que o pagamento do pão e do vinho não foi seguido de casamento; outros, mais jovens, referem que isso aconteceu mais vezes, recentemente. De qualquer maneira, ao mesmo rapaz nunca se fazia pagar duas vezes pela mesma rapariga. «Mas, se mudasse de rapariga», comenta o actual lançador da corda, «pagava igual. Mas, que eu me lembre, isso nunca aconteceu. Mas para a mesma rapariga, se dois a namorassem, pagavam os dois.»

7. Até há três ou quatro anos havia grande empenho, por parte dos rapazes, em manter o costume, pois nenhum casamento se fazia sem que ele fosse cumprido à risca. Mais recentemente, porém, tem havido muitas excepções. Segundo o actual lançador da corda, as razões são duas: «À uma, há luz na rua e, à outra, os rapazes já num são como eram, são mais fracos.» A luz eléctrica na rua teria impedido que se continuassem a controlar os comportamentos através de actos violentos, como o bater, dar «capuchadas» ou «estadulhadas», fazer mergulhar na fonte, com os quais se mantinha o *tonus* agonístico necessário à manutenção das tradições. Isto teria arrastado consigo a «fraqueza» dos rapazes.

8. O nome mais tradicional do rito é o de «pagamento da cabrita». Assim é referido pelos informadores mais velhos. Modernamente, embora se mantenha esta designação, é frequente a expressão «pagamento do vinho», talvez por ser com tal acto que mais frequentemente é realizado o «pagamento da cabrita».

9. Alguns informadores disseram ter ouvido contar que, em tempos mais antigos, quando alguém não pagava de boa mente a cabrita, se mergulhava na água, provavelmente numa poça do rio junto à ponte do «fundo do povo», sendo puxado para um lado e para o outro pelas cordas com que estava amarrado à cinta. Não foi, porém, possível obter mais pormenores sobre o assunto, pois os nossos informadores só muito vagamente se lembravam desta matéria, de que ouviram falar na infância já longínqua.

Este conjunto de elementos e pormenores são indicativos de uma certa fluidez da matéria ritual. Algumas das variantes anteriormente descritas constituem adaptações, outras, excepções. Aquelas existem por força das circunstâncias de implementação das normas estruturantes. Assim, uma vez ou outra tem acontecido não ser o manco a encabeçar o grupo de rapazes, em virtude de ele estar, por qualquer motivo, impedido. As excepções, por seu lado, são mais visíveis aquando do cumprimento voluntário do ritual.

Tudo isto indica que o rigor do rito só necessita de aparecer quando a tradição não é aceite. Em tais circunstâncias, não se pode fazer mais do que o exactamente prescrito, que é, por isso, inteiramente exigível. Uma situação de coacção, com seus aspectos agonísticos, é, pois, aquela em que a pureza ritual tem probabilidade de aparecer mais plenamente. Estritamente falando, o significado do rito só pode ser estudado na sua configuração coercitiva, pois só nela se encontra a intenção última das normas culturais.

2. ALGUNS PARALELOS

Os ritos do casamento exolocal descritos acima não são, naturalmente, exclusivos da aldeia das «terras do Demo» que está no centro da nossa investigação. Outras da mesma região e de fora dela têm costumes semelhantes.

Em Vila Cova-a-Coelheira, a povoação que funciona para as gentes do Touro como a sua imagem inversa, um grupo de homens entre os 50 e os 65 anos, entrevistados em Agosto de 1981, referiam que, tradicionalmente, quando um rapaz de fora da terra casava na localidade, tinha de pagar o carrolo, o qual era constituído por vinho, pão, bacalhau e umas sardinhas, não sendo, possivelmente, estas últimas imprescindíveis, pois numa lista dos componentes do carrolo, feita na mesma ocasião, não foram referidas. O nome de carrolo refere-se, mais especificamente, a «três agulhadas de pão [da altura do noivo, que lhe eram colocadas] uma de cada lado e a outra de trás». Na agulhada eram, pois, enfiados bolos de trigo até atingirem a altura do rapaz.

Este quantitativo de pão era pago «quando virava violento. Quando num virava violento, acabava por num pagar nada».

Os mesmos informadores referiram que, de vinho, bebiam quanto queriam.

À semelhança do que parece ter sido a tradição tourense mais antiga, o carrolo era pago «quando se aproximava o casamento, porque já se sabia que ele ia levar a rapariga». Da mesma forma, não eram admitidas na função nem mulheres nem raparigas, nem mesmo homens casados. Quanto a estes, foi-nos dito expressamente: «Num digo que depois, na hora de beber, num bebessem. Mas a 'exigência' era só de rapazes.»

O mesmo informador referiu que o costume tinha já desaparecido há muito tempo. Ele, que no seu tempo liderou os rapazes da aldeia no cumprimento desta «exigência», verificava que já em 1949 o carrolo raramente era pago. «Os jovens estão mais moderados», afirmava, em jeito de explicação.

Ao contrário do costume tourense, apenas numa taberna se realizava aquilo que nos foi dito ser «uma festa de convívio propriamente dito».

De notar ainda as atitudes perante a aceitação ou recusa do costume por parte dos pretendentes, que são exactamente idênticas às de Touro: «Quando iam às boas, a rapaziada num deixava pagar nada. Mas se recusassem...» O facto foi-nos mencionado por diversas vezes. Tal insistência revela que não era casual.

O mesmo, aliás, se verifica em Pendilhe, do mesmo concelho de Vila Nova de Paiva, pois, segundo um informador de 65 anos, se o rapaz que vem de fora «namorar uma rapariga se aprontar a pagar tudo, a rapaziada vai com ele com um bombo e uma concertina tocar e num lhe deixa pagar nada. Se num quer, então é que paga tudo. Paga vinho, cerveja, o que eles querem».

Também em Pendilhe o noivo vai adiante dos rapazes, percorrendo as tabernas todas da aldeia. De igual modo, o costume só é cumprido «quando está próximo o casamento». A este respeito será interessante reproduzir a seguinte narração: «Uma vez, era um rapaz e estava aí numa casa. Estava lá sentado com o que havia de ser sogro e sogra. Nós ajuntámo-nos todos, um entrou por ali adentro, deitou-lhe a mão a um braço e trouxe-o logo. Veio logo a toque de concertina e bombo.»

Estes factos parecem confirmar alguns traços essenciais da tradição tourense, como mais adiante explicaremos. Mas também parecem indicar que algumas das características primitivas da tradição de Pendilhe se perderam.

O ritual continua, na verdade, a chamar-se carrolo, mas os costumes actuais não supõem qualquer pagamento de pão. O nosso informador dizia em tom divertido: «Quem quiser comer, há-de levá-lo.»

O processo de depauperamento simbólico é, além disso, visível num outro facto que igualmente confirma a antiga tradição tourense: «Quando não queriam pagar, deitavam-nos a um poço de água, o poço das Grades, no cruzamento de dois rios. É um bocado fundo, aí com uns três metros. Antigamente», continua o nosso informador, «chegavam a fazer isso, mas já acabou.» Ora este traço ritual não é possível sem uma corda, pois, como nos foi referido, nesse tempo, «há uns cem anos, amarravam-lhe duas cordas à cinta e depois metiam-no no poço e deixavam-no descer e, conforme ia chegando a água à boca, eles puxavam as cordas, um de cada lado; não deixavam afogar o homem». Mas, hoje, a corda já não é utilizada: «Que corda, que nada!», nos diziam expressivamente.

É de notar que o pagamento do carrolo ainda se encontrava vivo em Pendilhe, na modalidade descrita, na primeira semana de Agosto de 1981. Nessa data, um rapaz de Vila Cova-a-Coelheira teve de cumprir a tradição local, percorrendo as tabernas da aldeia à frente de um bombo e de uma concertina e pagando vinho e cerveja. Na mesma ocasião nos foi dito que ainda não houve qualquer excepção ao costume, o qual é visto por um informador como uma «borga» da rapaziada.

Temos ainda outras notícias sintéticas referentes à mesma região. Em Almofala, do concelho de Tarouca, teria sido utilizada uma corda, tal como em Touro, sendo o carrolo feito com «um arame da altura do rapaz, cheio de trigo, de bolos».

Foi-nos igualmente referido que, em tempos, também houve o pagamento do carrolo em Alhais, do concelho de Vila Nova de Paiva.

Em Casais do Monte, da freguesia de Moledo, concelho de Castro Daire, o ritual, de acordo com o testemunho de um informador de Vila Cova-a-Coelheira, seria denominado *piso*. A este propósito se recorda que, segundo o abade de Baçal (Alves, 1934, p. 317), o mesmo nome é dado aos costumes estudados nas povoações galegas vizinhas daquelas em que, do lado português, se utiliza o termo *robra*, de que falaremos mais adiante.

Temos ainda informação, bastante incompleta, da existência deste costume em aldeias mais ou menos próximas da zona de referência. A respeito de São Cosmado, de Armamar e de Barreira, do concelho da Meda, foi-nos referido que houve tempo em que também aí era pago o carrolo. De Sendim, do concelho de Tabuaço, diz Teófilo Braga que, por ocasião do casamento exogâmico, se simulava «a hostilidade das tribos: quando um rapaz de fora da aldeia vai pedir uma moça para casar, *correm-no à pedrada*, e, ao casar, quando vêm da igreja, embaraçam o caminho por onde ele tem de passar, tendo necessidade de resgatar-se com algum dinheiro» (Braga, 1885, vol. I, p. 244).

O conjunto de paralelos apresentados confirma, no essencial, as características dos costumes tourenses e parece indicar que a tradição das terras do alto Paiva era, neste particular, substancialmente uniforme. Actualmente ela encontra-se, porém, desarticulada e em diferentes estádios de desagregação.

Sem pretendermos fazer um elenco completo de todos os paralelos existentes, referiremos mais duas zonas do País onde os ritos do casamento exo-

local se conservaram pelo menos até à data em que foram registados por alguns estudiosos.

Jorge Dias afirma que em Rio de Onor há resistência em relação ao casamento exogâmico por parte «dos vizinhos, sobretudo dos rapazes, que obrigam os pretendentes de fora a pagar vinho à força, como multa» (Dias, 1953, pp. 136-137). Isto, aliás, não parece muito diferente do que acontece por ocasião do casamento entre pessoas da aldeia, já que, num domingo em que são lidos os banhos na igreja, «o noivo paga vinho à *mocidade*», dele bebendo todas as pessoas que participam no baile que então se organiza, sendo o pagamento do vinho «uma espécie de resgate por sair da sociedade dos moços e entrar na dos casados» (Dias, 1953, p. 321).

Relativamente ao mesmo distrito de Bragança, existe ainda uma curiosa descrição do abade de Baçal (Alves, 1934, pp. 317-318) que diz o seguinte: «Quando a noiva é de povoação diferente da do noivo, tem este de pagar aos moços da aldeia a *robra*, o *vinho*, como hoje geralmente se diz, ou seja, certa quantidade de vinho, trigo e cigarros, do (*sic*) contrário, não o deixam ir visitá-la, e, se recusa pagar e o lá apanham, maltratam-no, espancam-no mesmo, terminando por o lançar a uma poça ou charco de água. Esta praxe é geral e a *mocidade* está muito ciente de que tem direito a não deixar sair da sua aldeia as raparigas para casar sem receber esta espécie de foro, indemnização ou como deva chamar-se-lhe, que afinal é o preço com que o nubente compra o direito de escolher noiva em povo estranho [...] Uma vez paga a *robra*, pode o moço ir livremente de noite ou de dia visitar a nubente quantas vezes quiser! ‘Já pagou os direitos’, dizem eles, ‘pode ir e vir à vontade.’ Mas, se interrompem os prolegómenos nupciais durante algum tempo por forma a entender-se que o casamento se desmanchou e depois os reatarem, ou se o enlace matrimonial demorar mais do que o normal sem razão justificável, precisa de pagar nova *robra*» (id., mesmas páginas). O abade de Baçal refere ainda que «em algumas terras, se a nubente retira no mesmo dia do casamento para a povoação do marido, arma-se novo arco e não deixam partir aquela sem a desempenhar [a *talanqueira*], isto é, paga nova *robra*» (id., mesmas páginas). A *talanqueira* é um arco formado por lenços e fitas de seda, flores e cordões de ouro, sustentados por duas raparigas.

Alguns destes costumes são descritos igualmente pelo P.^o Firmino A. Martins (1939, p. 426), que menciona o nome de *patente*, a par de *robra* e *vinho*. Noutra obra do mesmo autor (Martins, s. d., p. 13) é referido um pormenor relativo à luta que já encontrámos noutros contextos: «Depois de luta violenta é levado à taberna e aí paga o vinho e os cigarros.»

No Barroso havia um costume semelhante ao que antigamente era praticado em Pendilhe e em Touro, pois se metia num poço o «rapaz estranho à povoação e que ali vai falar com alguma rapariga», só sendo largado «depois que ele promete ‘pagar o vinho’» (Barreiros, 1961, p. 87).

Existem factos semelhantes no distrito da Guarda. Segundo um relato, feito em 1940 pelos professores primários H. Vieira, A. A. Vieira e J. C. Vaz Quintalo e reproduzido por J. Pinharanda Gomes, relativo a Quadrazais, «qualquer rapaz que venha para casar na terra tem de pagar a *patente*. Esta consiste numa multa aplicada pelo rapaz mais velho, que, no geral, é o chefe da *mocidade*. A multa é de *binho* e de duas carrolas de trigo com altura que dê pelos braços estendidos horizontalmente» (Gomes, 1977, pp. 99).

Em Almeida, foi-nos referido, também se pagava antigamente a *patente*, segundo parece, por ocasião da fixação do dote.

Estamos longe de poder fazer o mapa da observância dos ritos do casamento exolocal no País e, portanto, não podemos ter uma ideia clara de qual o significado, em termos geográficos, dos factos reportados. Pode-se todavia acrescentar que o costume do pagamento do vinho existe também em populações marítimas, como São Bernardino, próximo de Peniche. Em Ferrel, porém, da mesma região, conquanto se encontrem outros costumes pré-matrimoniais dignos de registo, o costume em estudo não existe. O ritual não é, pois, típico de populações isoladas ou de montanha. O seu desconhecimento em terras como a Gralheira e a Panchora, na serra de Montemuro, pode ser invocado como mais um exemplo ilustrativo do asserto.

3. RITO E COERÊNCIA CULTURAL

Este conjunto de factos encontrados ao sabor de leituras e conversas não é obviamente exaustivo. Nem mesmo se pode considerar representativo da disseminação deste traço cultural no País. Quando muito, estamos perante casos exemplares. O certo é que, tendo referido a tradição exolocal tourense em cursos e palestras feitas no Minho, nos Açores, na Madeira e em Lisboa, a pessoas das mais diversas origens geográficas, não obtivemos informação de nenhum rito que tivesse detalhes mais precisos e coerentes do que o de referência, cuja força expressiva é notória, pelo menos em relação a algumas das variantes, manifestamente pobres, anteriormente mencionadas. Esta pobreza pode relevar tanto da realidade etnológica como dos relatos que a transmitem. É, porém, impossível discernir, a partir dos poucos dados disponíveis, qual das duas causas a determina. O facto de o ritual de Rio de Onor ter sido descrito por um antropólogo de profissão poderia ser indicativo de que é a realidade cultural em si mesma que ou perdeu, ou nunca teve maior vigor expressivo. O argumento é, porém, pouco convincente, na medida em que a atenção do estudioso podia não estar desperta para determinados pormenores, eventualmente marginais para os objectivos do seu trabalho. Por outro lado, os clássicos também podem dormir. Quanto aos factos por nós recolhidos nas «terras do Demo», estamos conscientes de que necessitam, num ou noutro aspecto, de investigação de campo mais aprofundada.

As características das narrações anteriormente feitas sugerem algumas cautelas na continuação deste estudo, basicamente porque, sendo poucas as variantes locais verdadeiras em relação ao ritual de referência, pode parecer que este está aureolado de uma paradigmaticidade que, porventura, não tem. O analista é, com efeito, frequentemente tentado a absolutizar relações significante-significado quando a própria realidade etnológica não ajuda a relativizá-las através de expressões simbólicas diferenciadas. O risco, porém, não está na tentativa de descoberta do significado de cada um dos pormenores do rito, já que todos têm de ser interpretados, enquanto fazem, e por fazerem, parte de um sistema, mas na falta de referenciais mais alargados onde adquira dimensão e relevo o que foi detectado e entendido.

Daqui poder-se-ia concluir que não é possível atingir totalmente os objectivos deste estudo por os elementos de controlo do significado serem insuficientes. A conclusão não se impõe, porém, visto que a riqueza expressiva, a força e originalidade criadoras, presentes no ritual, levam a balizar com bastante rigor os possíveis desvios de interpretação. E tudo isto parece resultar de que os componentes do costume são, no essencial, coerentes.

Esta questão de coerência merece algumas reflexões complementares. Duas posições podem ser defendidas: ou que ela é imanente à própria natureza da expressão simbólica, ou que resulta de intenções colectivas que tenham estado na base da criação ritual. Por outras palavras, ou é um afloramento espontâneo das estruturas da imagética popular, que utiliza os materiais disponíveis segundo regras de articulação não determinadas pelas leis de uma racionalidade imediata, ou decorre de um processo em que foram previamente definidos objectivos bem explícitos, referentes à organização dos elementos rituais.

A alternativa coloca, possivelmente, uma falsa questão, já que tanto a gesta mítica como o gesto ritual são organizações simbólicas dotadas de significados que não são obtidos por via racionalizante. Esta definição está relacionada com dois pressupostos. O primeiro é que o rito popular, embora possa subsistir com maior ou menor riqueza expressiva, contém, enquanto vivo na cultura, os elementos necessários à sua compreensão. O segundo postula a articulação simbólica dos ritos com, pelo menos, alguns elementos do sistema cultural. Daqui se conclui que os conjuntos rituais e míticos, quando não constituem uma simples reminiscência de configurações culturais desaparecidas, satisfazem necessidades de simbolização importantes dentro do sistema. Os seus elementos podem, no entanto, vir a ser substituídos por outros semelhantes ou equivalentes num quadro de significações reformuladas quando o contexto social o impuser.

A suposição de que os ritos sobrevivem na cultura essencialmente completos num todo mais ou menos coerente representa, à primeira vista, uma atitude malinowskiana (cf. Malinowski, 1929, pp. 862-870). Em verdade, pretende pôr em relevo que, nas culturas tradicionais, o grau de integração e complementaridade dos seus componentes é, por vezes, muito elevado. A hipótese de E. Voegelin, referida por R. Bellah (Bellah, 1964, p. 359), de que, historicamente, de uma simbolização compacta se passa a uma diferenciada, é aqui tomada como fundamental para a definição tipológica de diferentes configurações culturais. E tudo isto se orienta para afirmar que as comunidades portuguesas tradicionais ainda guardam em si características marcantes de uma certa integração do simbólico. Em tal posição teórica se fundamentam os aludidos pressupostos.

Mas o desenvolvimento destas questões não cabe no presente texto; muito menos a sua operacionalização. O que diremos a propósito do significado dos ritos do casamento exolocal subministrará, porém, alguns elementos de ilustração da problemática levantada.

Relacionado com a hipótese da coerência sincrónica dos ritos está o problema da sua evolução histórica. Uma forma de compreender aquela característica é considerar que também no aspecto diacrónico as práticas simbólicas mantêm uma intrínseca identidade com as que as precederam ou lhes deram origem. Tal posição não é, todavia, defensável; e também não é imprescindível para a compreensão das práticas sociais existentes. O significado destas não depende, em si, da herança histórica em que estão inscritas, mas da coerência das estruturas simbólicas em que foram construídas.

Não quer isto dizer que, se fosse conhecidas cabalmente as transformações operadas nos ritos, em tempos mais ou menos recuados, não encontraríamos elementos complementares para a sua compreensão. Essas achegas, porém, diriam respeito mais à sociologia do simbólico do que à antropologia da acção ritual, se é que estes dois aspectos podem ser correctamente separados. Quer isto dizer que tais indicações seriam sobretudo importantes para

compreender como diferentes situações sociais conduziram a configurações diferenciadas de simbolização. Secundariamente, serviriam para estudar as regras de transformação, se não de enfraquecimento e parcelização, do simbólico. Não obstante, o sentido antropológico do gesto e a sua função sociológica continuariam, se não iguais, pelo menos equivalentes.

Não considerando, pois, a investigação das origens dos ritos um momento obrigatório deste estudo, tentar-se-ão descobrir todos os aspectos esclarecedores das suas possíveis transformações, embora, o mais das vezes, não se consigam formular senão hipóteses.

O não atribuir importância decisória às questões da evolução temporal resulta de que, a respeito das manifestações da cultura popular, se não podem pôr questões de validade em função da autenticidade textual ou gestual, na medida em que toda e qualquer expressão ou transformação será radicalmente autêntica, pois decorre da actividade criadora do autor de todo o simbólico, a comunidade. É a comunidade atemporal que compõe e reorganiza continuamente os conteúdos dos actos tradicionais em função de necessidades de expressão que, também elas, evoluem num contexto. Os actos culturais, por seu lado, orientam-se para fazer compreender a identidade e a diferença do que existe na vida comunitária, seja ao nível das relações sociais, padronizadas, imperativas e vinculativas, através do rito, seja ao nível da estruturação das concepções relativas à natureza, aos homens e ao mundo, no discurso mítico e utópico.

Um outro aspecto deve ser mencionado: o rito popular não é uma simples «diversão», quer dêmos ao termo o sentido original de «desvio», quer o derivado de «divertimento». Se no rito aparecem conteúdos que podem caber nesta última designação, isso releva da dimensão lúdica implícita em todo o simbólico. De maneira semelhante, se, por vezes, o rito apresenta facetas desviantes ou mesmo aberrantes, isso resulta da necessidade de exprimir excessiva ou contraditoriamente a realidade. A cultura tradicional é, com efeito, mais do que qualquer dos seus derivados recentes, uma configuração de elementos actual ou potencialmente semelhantes ou complementares, frequentemente opostos. Se «desvio» e «diversão» ocorrem, é para que, através do «abuso» e «limite» que introduzem, seja mais facilmente agarrado o seu sentido para a vida comunitária, ao dizê-lo de forma mais expressiva, embora nem sempre imediatamente inteligível.

4. AS PONTAS DO SENTIDO

Como se de um novelo retraçado se tratasse, os relatos feitos acima apresentam diversas pontas de sentido a partir das quais é possível iniciar a interpretação. Tais aflorações semânticas têm, naturalmente, escassa profundidade, podendo, portanto, ser desorientadoras, se a sua compreensão não for feita no quadro de um complexo de significações que progressivamente venha a ser identificado. Este desfiar de fios cortados poderá estabelecer o âmbito das significações consciencializadas e encaminhar-nos para aspectos mais profundos do sentido. A leitura que do rito fazem os seus participantes, as funções aparentes que ele desempenha na vida comunitária são utilizadas neste entendimento.

Para os actores do costume, ao nível do consciente e da sua formulação, ele tem como principal finalidade o cumprir a tradição. A resposta espontânea que se obtém quando se pergunta porque realizam a cerimónia é que

«sempre assim se fez». Outras frases do género «beber uma pinga» à custa de outrem, fazer «uma pândega, uma borga» com os amigos, se põem em relevo algumas das funções utilitárias do rito, documentam igualmente o seu carácter comunitário ou, se quisermos, a sua dimensão sociológica. Esta parece ser, aliás, a perspectiva que importa aprofundar, particularmente se tivermos em conta que muitos elementos culturais possivelmente não existem senão para fazer sentir ao grupo que ele está vivo, afirmando-se esta tomada de consciência através do «exercício comunitário». Ao contrário de outros costumes locais igualmente decorrentes deste objectivo e que são totalmente rejeitados por parte dos adultos, tais como o «emborcar» os carros de vacas na entrada da ponte do «fundo do povo», impedindo todo o trânsito, ou o partir dos vasos de manjericos nas janelas, o pagamento da cabrita é plenamente aceite por toda a comunidade tourense. E, se o podemos considerar, à semelhança dos casos que acabámos de referir, como uma brincadeira de rapazes através da qual se tenta fugir a um quotidiano pobre de atractivos e distrações, importa registar que, aqui, o divertimento se oferece espontaneamente à fruição, codificado e preciso, sem que seja necessário inventá-lo ou investi-lo da única intenção que os outros parecem possuir: o perturbar um quotidiano demasiado igual.

Seja como for, a vida comunitária sai reforçada do rito do casamento exolocal, não através de um processo «crítico», mas de uma corroboração da sociabilidade, pois tudo se passa segundo regras que são consideradas válidas. Mais do que o carácter lúdico imediato, parece ser esta dimensão sociológica a nota específica que permite colocar este ritual num lugar à parte nos processos pelos quais a comunidade toma consciência de ser um todo operante.

A ideia de que o reforço da vida comunitária através da observância das suas normas é fundamental para a compreensão deste costume é comprovada pelas próprias excepções verificadas. O facto de nem sempre ser o noivo a pagar a despesa da cabrita quer, entre outras coisas, dizer que a dimensão conflitual do costume, reveladora da sua verdadeira natureza sociológica, só é necessária quando não acontece a aceitação das práticas da vida aldeã, a submissão à cultura tradicional. Por outro lado, é preciso que a comunidade sinta que a rapariga lhe pertence verdadeiramente, para que a injunção do rito seja absoluta. Assim é que em alguns casos recentes de casamentos de raparigas estudantes que passaram uma parte importante da juventude fora da aldeia, não podendo, em rigor, ser consideradas «vivencialmente» autóctones, não foi imposto o cumprimento do costume aos respectivos noivos. Esta interpretação não pode, todavia, ser absolutizada, pois os factos referidos se verificaram num período em que o esvaziamento da cultura local já estava muito avançado. Circunstâncias semelhantes, noutros tempos, eram consideradas como uma razão a mais para que o pagamento da cabrita fosse feito, pois o noivo, em tais casos, era normalmente oriundo de terras mais distantes.

5. O PAI «ALHEADO», O RAPAZ «CASADO» E A RAPARIGA «ESTRANHADA»

A transferência da dimensão interpessoal para a comunitária, através da formalização das relações familiares, que está implícita na institucionalização do namoro, postula que na continuação deste estudo se faça o paralelo

entre a função paterna e a do grupo de rapazes na preparação do casamento exolocal, já que ambas se afiguram da mesma natureza e são desempenhadas de maneira semelhante.

Foi referido acima que, em tempos menos recentes e em consonância com as tradições de Vila Cova-a-Coelheira e Pendilhe, o pagamento da cabrita só era exigido pelos rapazes de Touro quando a rapariga era pedida em casamento ou estava em vias de o ser. A atitude da comunidade era, pois, a de ignorar qualquer derriço até esse momento. Fazia-se cumprir o costume quando era claro que nenhum rapaz podia contar com aquela moça para os seus projectos de matrimónio.

Tal atitude reproduzia fielmente a do pai que fingia ignorar o namoro da filha, mesmo com um rapaz da aldeia, até ao momento em que dele era notificado oficialmente através do pedido de casamento, o qual permitia ao noivo, quando aceite, o ingresso no círculo familiar («já é da casa», dizia-se) e participar nos trabalhos agrícolas do futuro sogro. O aldeão responsável e tradicionalista estava portanto «alheado» dos projectos de sua filha até ao momento em que eles se tornavam definitivos. Esta atitude do pai de família visava manter absoluta e indiscutível a autoridade paternal como um dos fundamentos da organização familiar tradicional. Tal objectivo era atingido através da não participação nas discussões relativas ao namoro da filha, reservando assim a sua palavra para quando tivesse de ser decisiva.

Este distanciamento não era, aliás, atípico nas relações familiares que se caracterizavam pela atitude de respeito: o afecto pouco expressivo, as ordens poucas e absolutas, as manifestações de obediência constantes. A título de exemplo, pode referir-se a saudação da manhã e ao deitar, repetida pelo menos ao toque das trindades e das almas, o tradicional «deite-me a sua bênção, senhor pai, deite-me a sua bênção, senhora mãe». A palavra mítica reverencial ocupava o lugar da expressão afectiva. Sintomaticamente, as manifestações de afecto extravasavam, compensatórias, quando algum membro da família chegava de longe e sobretudo por ocasião de um afastamento demorado. Então aflorava todo o carinho recalcado em choros magoados e silenciosos pelo esposo, pai, filho ou irmão que partia de longada. Tudo se passava como se o aldeão não pudesse dar vazão a sentimentos no quotidiano, porque o dia-a-dia era duro e o que importava era ser forte no dever e no trabalho.

Este complexo de atitudes em que se privilegiava a autoridade e o distanciamento na função paternal tinha, por outro lado, a sua contrapartida na premência com que a mãe e irmãos vigiavam e controlavam o namoro da rapariga com seus conselhos, ditos e críticas.

Esta rápida incursão pelas características da educação e do viver familiar aldeão num período relativamente recente, demonstrando a complementaridade dos papéis dos membros da família no que respeita ao controlo do namoro, revela que é no fim dele, quando se institucionalizam as relações (dando assim conteúdo sociológico àquilo que, até ali, era do âmbito interindividual), que existe semelhança de atitudes entre os representantes da família e da aldeia no que respeita à aceitação da pessoa de fora. E esta semelhança decorre do facto de serem equivalentes as funções desempenhadas por eles; ambos são aceitadores e doadores: o pai em relação à família e o rapaz em relação à comunidade; aceitadores de uma pessoa estranha que é o noivo, dadores de uma esposa. O pai permite que o rapaz entre em sua casa para sair dela acompanhado: uma vez «casado», pode levar para sua casa a sua noiva. De igual modo, a comunidade dos rapazes, representada, em

Touro, pelo manco, integra na aldeia o estranho para que ele possa «estranhar» à comunidade a sua mulher.

A semelhança entre a função do pai e do grupo núbil orienta, pois, a interpretação global do pagamento da cabrita no sentido de ser um cerimonial de inclusão na comunidade de uma pessoa estranha, para que se possa «estranhar» alguém que dela faz parte. De duas noções antitéticas, excluído (= rapaz) e incluída (= rapariga), passa-se à noção híbrida de pertença-alheamento que passa a aplicar-se a ambos, pois, pertencendo à comunidade, estão dela efectivamente alheados.

O cerimonial do casamento exolocal é, pois, e antes de mais, um rito de inclusão, sendo seu pressuposto a virilocalidade e objectivo a exclusão. Porque o acto que então se prepara não interessa apenas à comunidade restrita que é a família, mas também à família alargada que é a comunidade aldeã, as funções desempenhadas pelo pai e pelos rapazes são equivalentes, podendo ser resumidas na expressão seguinte: pai: família :: rapazes: comunidade.

6. O RESGATE E A PASSAGEM

A interpretação apresentada no número anterior, dada a sua globalidade, necessita de ser mais especificada; o que pode ser feito, pelo menos, de duas maneiras: verificando se as explicações sugeridas pelos autores se enquadram nela e aprofundando o sentido implícito dos nomes pelos quais os ritos são conhecidos. No presente número trataremos da primeira questão, deixando para o seguinte o desenvolvimento da segunda.

Jorge Dias e os professores que relatam o costume de Quadrazais consideram o pagamento do vinho como uma multa. Este conceito implica necessariamente a existência de uma regra que é infringida. De que norma sociológica, porém, se trata? A da endolocalidade do casamento? Mas, se tal é o caso, por que razão não é multado o infractor, o pai da noiva, mas sim o beneficiário da infracção, o noivo? E como é que alguém de fora da comunidade pode estar sujeito às suas regras antes de fazer parte dela?

Esta última questão coloca, a nosso ver, o verdadeiro problema: o significado de multa atribuído ao pagamento do pão e do vinho em Quadrazais e do vinho, somente, em Rio de Onor só pode ser secundário e derivado de um outro sentido originário. A precedência da inclusão na comunidade é um requisito indispensável a que o próprio significado de multa possa ser entendido. Seja como for, esta última noção não é a mais adequada a significar a riqueza de conteúdo do rito.

Outras objecções podem ser apresentadas relativamente à explicação referida. A mais fundamental é que só muito dificilmente se pode relacionar a significação de alguns pormenores da versão tourense com tal conceito-chave. Ora, para que uma interpretação possa ser aceite, é indispensável que respeite todos e cada um dos elementos das configurações simbólicas presentes no *corpus*, de que fazem parte, como se sabe, todas as versões.

O abade de Baçal, inseguro acerca da significação a atribuir à robra, utiliza os conceitos de foro e indemnização, os quais, naturalmente, nos situam num quadro jurídico-legal. O primeiro, porém, implica uma não transitoriedade da prestação que, se não está explícita ou implicitamente contida no ritual do pagamento da cabrita, poderá mais facilmente ser aceite para os usos em que a talanqueira é desempenhada mais de uma vez. Não obstante, o

conceito, mesmo neste aspecto, parece extravasar o significado da robra cuja repetitividade é atemporal e, diríamos, accidental. O termo *indemnização*, por seu lado, situa o significado do rito num quadro próximo do que rejeitamos, ao referirmos a multa, pelo que o consideramos inadequado, pois referencia aspectos que não são os mais fundamentais.

Mais rico de potencialidades em relação ao objectivo perseguido parece ser o conceito de resgate utilizado por Jorge Dias a respeito do pagamento do vinho no casamento endolocal riodonorês, como referimos acima. A razão de ser do resgate é, para o autor, a saída por parte do noivo da sociedade dos moços e a sua entrada na dos casados. A noção, que pode ser perfeitamente transferida para o casamento exolocal, está, portanto, relacionada com o quadro sociológico do rito de passagem.

Há dois aspectos a considerar no resgate: a dimensão conceptual e o seu enquadramento. Relativamente ao primeiro, definimos o resgate como a substituição de uma coisa (pessoa, objecto, ser, ideia...) por outra estimada equivalente. O contexto em que tal operação se faz, jurídico ou religioso, supõe transferências de bens físicos ou morais, sendo estes constituídos por actos humanos que são assumidos como substitutivos de outros. A prestação vicária é, pois, o conceito fundamental. Exemplos das duas modalidades mencionadas são o resgate, em dinheiro, de um prisioneiro, de um raptado, ou o resgate da humanidade pelo sangue de Cristo, segundo a doutrina cristã.

Quanto ao quadro sociológico donde releva a noção de resgate, o rito de passagem, há a notar, antes de mais, que os costumes exolocais têm paralelos nas despedidas de solteiros de muitas das culturas europeias, tais como as anglo-saxónicas, embora a relação deste paralelo seja mais directa com os usos endolocais do género riodonorês. Tais despedidas, em que não há, normalmente, componentes agonísticos, são constituídas por libações abundantes que assumem significações paradigmáticas ao serem compendiadas na consabida anedota do noivo que se esquece de comparecer à cerimónia do seu casamento porque está a comemorar a saída de solteiro com os amigos.

No rito de passagem privilegiamos três aspectos. Dois são de natureza factual, pois se referem à passagem de uma comunidade a outra ou entre dois grupos diferentes. Estes dois grupos são classificados em função do conceito jurídico que é a mudança de estado.

Incidentalmente notamos que estas três perspectivas correspondem a outros tantos níveis de realidade. A passagem de uma comunidade a outra é, naturalmente, a mais observável e poderia ser denominada a sua dimensão ecológica. A transferência vivencial do grupo dos solteiros ao dos casados corresponde à dimensão mais estritamente sociológica. A mudança de estado, em si mesma, é puramente ideacional ou, se quisermos, teórica.

Qualquer casamento supõe uma mudança de grupo e de estado. Só o casamento exolocal tem como pressuposto a primeira perspectiva.

7. O CONTEXTO INCERTO

Outra via de acesso ao significado dos ritos em estudo é a compreensão dos termos por que o costume é conhecido.

Em Quadrazais dá-se o nome de *patenta* ao pão e vinho pagos. O mesmo termo é, por vezes, utilizado em Vinhais e no Touro. Segundo o dicionário de A. Bivar (Bivar, 1952, s. v.), a patente é uma «espécie de contribuição que

os mais antigos numa corporação fazem pagar aos que para ela entram de novo: pagar patente»; ou o «diploma de membro da congregação». O dicionário de A. Morais da Silva (Morais, 1954, s. v.) refere, além do último significado, um outro, dito popular: «despeza feita para festejar ou comemorar com outros qualquer acontecimento agradável», aduzindo um exemplo de Tomás de Figueiredo que diz: «Hás-de pagar umas pingas, pagar a patente... ao pessoal cá da casa.» R. Bluteau (Bluteau, 1720, s. v.) refere igualmente que «pagar patente entre estudantes he pagar o novato aos veteranos alguma merenda ou cea. Aplicase a outros que entrão de novo em algum congresso».

Estes significados são coerentes entre si, pois referem o pagamento da patente a uma situação de passagem da não pertença à incorporação num grupo ou numa comunidade. O texto de Tomás de Figueiredo, que parece reproduzir a linguagem popular, conquanto não suponha a institucionalização que informa os demais sentidos apresentados, não deixa de os confirmar num aspecto importante: é que, para participar intimamente na comunidade familiar, é necessário fazer uma prestação do género «patente». É o dom que torna patentes as portas da instituição ou grupo. O dizer de Tomás de Figueiredo é, porém, imperfeitamente formulado por Morais, possivelmente em razão de uma evolução semântica que, naturalmente, o autor regista.

Nem estará muito longe destas conclusões o que podemos deduzir do termo *piso*, utilizado em Moledo de Castro Daire. Com efeito, para além dos significados mais conhecidos, a palavra é referida uniformemente pelos dicionaristas como querendo dizer a «propina que as freiras pagavam ao entrar no convento» (*Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, s. v., vol. 21, p. 998). É ainda de mencionar a expressão popular, utilizada frequentemente em contexto amatório: «fazer-se ao piso», a qual, caso derive do significado de «andar da casa» que o termo tem, conota a tentativa de inserção na comunidade familiar.

O nome *carrolo*, por que é conhecido o ritual na maior parte das povoações do concelho de Vila Nova de Paiva, situa-nos ao nível da pura descrição e não orienta qualquer interpretação ulterior. Esta denominação do rito teria possivelmente sido retida pelo aparato que tinha o fazer a rima ou rimas de «bolos de trigo» e por que o noivo era tão visivelmente simbolizado. Quando hoje se insiste no vinho em vez do pão, está-se a inverter a importância simbólica que estes elementos tiveram anteriormente.

O termo *robra*, utilizado em Bragança para significar os ritos do casamento exolocal, não se encontra, nesta forma, nos dicionários. Não é, porém difícil deduzir a sua relação com outras palavras, como *robora*, *róbora*, *rébora*, *révora*, *revora*, pois todas têm origem no latim *robora* (pl. de *robur*). A forma atestada em Bragança é, aliás, mais regular e de derivação mais directa do que *rebora* e, sobretudo, *révora*.

J. de Santa Rosa Viterbo (Viterbo, 1966, s. v., II, pp. 518-520) refere dois sentidos para o termo: «Donativo de pouco valor que dava toda a firmeza e validade às doações, compras e, geralmente, todas as escrituras que eram da utilidade da parte que o fazia»; e «quando outra coisa se não declara, é o tempo da puberdade, que nas fêmeas é aos 12 e nos varões aos 14 anos». Este último sentido é também referido por Herculando (cf. Morais, 1954, s. v. «robora»), o qual diz que «a robora ou idade dos 14 anos era em Portugal sinónimo de maioridade». Por vezes, porém, os documentos indicam que a robora corresponde a outra idade, como um de 1356 (cf. Viterbo, s. v., II, 518-520) que fala de «revora de XV annos».

Estes detalhes e precisões justificam-se, porque permitem pensar que o rito do casamento exolocal poderia ter sido primitivamente um rito de passagem à maioridade que tivesse sido acoplado, numa data indeterminada, ao casamento. A hipótese não seria inteiramente descabida. Em culturas primitivas, como veremos adiante, existe por vezes uma associação cerimonial e temporal entre os dois costumes. É evidente, porém, que tal facto não justifica a hipótese, pois não é lícito supor o mesmo significado para traços culturais cujo contexto não é reconhecido como idêntico.

O significado de *robra* mencionado em primeiro lugar por Viberbo não supõe uma situação etnográfica tão arcaica como aquele que acabámos de questionar, mas talvez testemunhe um sentido que se coaduna com alguns dos que anteriormente descobrimos, com a única particularidade de insistir no quadro jurídico que sustenta a inclusão na comunidade, fazendo-se esta sob a espécie de contrato. O pagamento do pão e do vinho seria a sua validação, a sua *robra*.

Uma dúvida pode surgir sobre quem receberia primitivamente a *robra*: o pai da noiva ou o grupo dos rapazes núbeis. O rito actual refere apenas os segundos como beneficiários. Não teria havido, porém, uma situação em que o primeiro fosse a pessoa visada, já que de um contrato se tratava e é difícil compreender as relações entre o noivo e os rapazes sob tal figura? A questão, conquanto interessante, não pode ser esclarecida aqui. Apenas anotamos, em complemento, ser compreensível que, no quadro jurídico da *robra*, se faça um segundo pagamento quando o contrato é refeito. Mas não é claro, porque tem de haver uma terceira *robra* quando a noiva abandona a aldeia no próprio dia do casamento, a não ser que estejamos fora do contexto que impõe as duas primeiras. Será a função resgate a determinante deste costume relativo à passagem ecológica? Existirão, pois, duas tradições unidas nos costumes matrimónias brigantinos?

Mais enigmático ainda é o nome dado em Touro ao conjunto ritual em análise, «pagamento da cabrita», o qual parece sugerir uma situação arcaica em que uma pequena cabra seria partilhada pelos convivas de um banquete. Estaríamos, portanto, perante um dos muitos exemplos de «comezainas» que as comunidades aldeãs tanto prezam. Esta estaria institucionalizada, não só quanto ao tempo e participantes, mas também quanto à matéria da função. É evidente que ninguém pode garantir que a forma originária pela qual a mocidade aceitava ceder uma rapariga da terra a um estranho era um banquete em que era consumida uma cabrita. Nenhuma pessoa da aldeia pode confirmar com as suas recordações a existência dessa forma ritual em tempos mais ou menos remotos. Existe, porém, na tradição oral portuguesa um conto (cf. Braga, 1883, p. 17) que faz referência a um banquete pré-matrimonial: «Como ele estivesse para casar na sua terra, segundo o costume, tinha de dar um jantar, três dias antes do casamento, às pessoas com quem vizinhava.» Este texto, registado na Estremadura e no Algarve, refere-se de maneira clara ao casamento endolocal e testemunharia uma situação etnográfica semelhante à suposta pelo nome do costume tourense se fosse possível demonstrar que o pagamento da cabrita era primitivamente um rito de resgate em relação à comunidade local. Isto não passa, porém, de uma hipótese que não foi confirmada por nenhuma remanescência cultural que tivesse ressaltado da investigação. Por outro lado, não existe qualquer lei de coerência teórica do complexo ritual que a imponha.

De qualquer maneira, e dentro do quadro analítico do resgate em que está situada a presente inquirição, o nome do uso tourense pode ser explicado,

pelo menos, de duas maneiras: a primeira postulando um processo de substituição e a segunda um de concentração simbólica e ritual. No primeiro caso, o rito primitivo do resgate da rapariga teria sido transposto, em data indeterminada, naquele em que o rapaz é substituído pelos dons que lhe são simbolicamente homólogos; no segundo supõe-se a coexistência arcaica de dois costumes — um relativo ao resgate feito pelo pai e outro à inserção do rapaz na comunidade — que teriam sido compendiados no rito actual. Não se pode, porém, precisar como, e até que ponto, as respectivas reestruturações foram feitas.

8. A TRANSLAÇÃO SIMBÓLICA

O contexto, algo flutuante, que as teorias e os nomes estudados nos números anteriores supõem não permite um conhecimento exacto do enquadramento e dos antecedentes do casamento exolocal, pois muitas das hipóteses formuladas dependem da importância relativa atribuída aos conceitos enquanto teoria interpretativa dos ritos. Nenhuma noção formulada pelos autores citados parece, por outro lado, respeitar inteiramente as grandes linhas de força teóricas que se podem deduzir dos nomes por que é conhecido o rito, as quais, bastante uniformemente, referenciam a ideia de incorporação na comunidade.

Retendo das análises feitas apenas aquilo que o nome de pagamento da cabrita certamente indica, observa-se que de uma situação em que se supunha a equivalência entre rapariga e cabrita se chegou a outra em que é representado o rapaz em elementos que o significam. No primeiro caso eram utilizados símbolos relativos à autoctonia; no segundo, à não autoctonia. Esta afirmação necessita de ser explicada.

A cabra e as suas crias são animais domésticos que relevam sociologicamente da actividade feminina. Os rebanhos existentes na comunidade eram apascentados habitualmente por raparigas solteiras ou por rapazitos; só em casos excepcionais é que rapazes, antes das sortes, «iam com o rebanho». O pastor adulto só existia quando estava incapacitado para o trabalho duro do campo, numa situação que socialmente, quer por incapacidade física quer psicológica, o colocava na classe dos «menos homens». Em termos de apreciação comunitária, esse homem era posto do lado das mulheres. Por outro lado, as cabras que não faziam parte de rebanhos pertenciam ainda mais estritamente ao âmbito doméstico, não só porque eram habitualmente recolhidas nos fundos das casas de habitação, mas também porque eram apascentadas exclusivamente por mulheres e crianças.

Conquanto os trabalhos do campo não tenham em Touro uma clara distribuição por sexos, as actividades masculinas eram naturalmente mais penosas, dizendo respeito ao «amanho da terra» e ao «ganho do pão», tais como o corte do tojo, do sargaço e da carqueja no planalto, junto do Outeiro Maior, para a «cama do vivo»; o espalhar o estrume assim obtido nos campos de semeadura de centeio e milho e de plantio de batata; a decrua e toda a espécie de lavras, etc. Estes trabalhos eram tanto mais masculinos quanto maior era a dureza da estação em que se faziam. No Inverno, tudo o que representava arrostar prolongadamente com o frio era feito quase exclusivamente por homens. Na Primavera e no Verão, mais facilmente as mulheres participavam em trabalhos duros e difíceis, como as «segadas».

Tudo isto demonstra a conveniência em significar uma rapariga pela cabrita e o noivo pelo pão e vinho. A cabrita é um animal doméstico que ainda

não deu à luz, tal como a rapariga. Por seu lado, o pão e o vinho resultam sobretudo da actividade masculina, além de que provêm do exterior, tal como a pessoa que simbolizam. Já acima foi referido que todo o vinho consumido na aldeia é trazido de terras distantes. Touro, com efeito, é demasiado frio para que nele qualquer «mimo» se produza. Só há cerca de vinte anos, nas zonas mais abrigadas da povoação, começaram a ser plantados alguns pés de videira, que produzem uma beberragem agreste, tragável apenas quando misturada a tempo com mostos vindos de fora. Quanto ao pão de trigo com que se fazia o carrolo, uns bolos oblongos de cerca de 30 cm, anota-se que também não eram fabricados na aldeia, mas sim nas padarias de Barreiras e, mais recentemente, nas de outras povoações vizinhas. De qualquer maneira, o trigo não é produção local, sendo tal afirmação válida para todas as terras onde se celebra o carrolo. Em Touro, só muito raramente o lavrador semeia uma leira de trigo e apenas algumas famílias mais «remediadas» cozem pela Páscoa o trigo podre (grandes tortas de trigo amassado com azeite e ovos) para dar de «afolar» aos afilhados, com isto se indicando claramente que o comer trigo supõe uma fuga à quotidianidade. O pão usual era cozido semanalmente nos dois fornos comunitários da aldeia, situados um no cimo e o outro no meio do povo e cuja exploração anual era arrematada no dia 1 de Janeiro. O pão era feito normalmente de uma mistura de 80%-85% de centeio com o restante de milho. Estes cereais eram cultivados por todos os lavradores. Por outro lado, a ideia da não autoctonia parece ter sido recentemente sobredeterminada pelo uso do bacalhau na cerimónia local.

Ainda relativamente a este processo de substituição do noivo por bens vindos do exterior, convirá pôr em destaque o pormenor respeitante à altura dos carrolos de pão e bacalhau, que em Touro é exactamente igual à do rapaz e em Quadrazais é a dos seus braços estendidos. Em ambos os casos temos uma clara indicação de que o pão é a medida do homem, seja ela a da verticalidade simples, seja a da verticalidade conjuntamente com a da horizontalidade. Nem diferente será a interpretação a dar ao tríptico carrolo de Vila Cova-a-Coelheira: se medir três vezes é medir o número perfeito de vezes, a medida assim obtida é a medida perfeita do homem.

Deste modo, os elementos que simbolizam as pessoas resgatadas através do rito estão na mesma relação interior/exterior, autóctone/não autóctone, que a rapariga e o rapaz. O rito diz que o noivo se dá em coisas que lhe são homólogas quanto à não autoctonia, mas que foram apropriadas pela aldeia, adquirindo-as para nela as deixar, em substituição de uma pessoa autóctone de que ele se quer apropriar para levar para o exterior. Além disso, a dupla equivalência transposta, rapariga = cabrita, rapaz = pão + vinho e cabrita → pão + vinho, supõe que a oposição autóctone/não autóctone fica superada quando o rapaz deu em alimento os seus símbolos, os quais substituem os da rapariga.

Esta transferência de significantes define a ambivalência do rito já anteriormente afirmada. O sentido actual de incorporação é, porém, dominante e mesmo único; sobredeterminado, aliás, por dois actos rituais que importa pôr em relevo: a liderança que o noivo assume logo após ter aceiteado pagar a cabrita, pois toma o lugar do manco à frente dos rapazes; e a repetição do comer do pão e do beber do vinho em todos os locais de convívio da aldeia. A repetição não é essencial para o significado do rito. Em Pendilhe, por exemplo, não existe. Torna-o, porém, mais patente.

9. O MEDIADOR E OS GESTOS DA INJUNÇÃO

Outros pormenores, já anteriormente mencionados, merecem destaque especial. São os que dizem respeito aos gestos dos representantes da aldeia, o grupo de rapazes, e às características e atitudes do mediador, o manco.

Começando por este, lembremos o que já foi referido: é um solteiro coxo que toma a iniciativa de fazer pagar a cabrita, que encabeça o grupo de rapazes, que deita a corda.

O ser solteiro e coxo são características relevantes. A primeira, porque também ele está interessado em que a rapariga não case com alguém de fora da aldeia. Ele é mesmo o pretendente por excelência, já que o seu defeito físico lhe diminui significativamente a probabilidade de casar dentro da aldeia e, com maioria de razão, no exterior: à menor elegibilidade resultante do seu defeito acrescenta-se a dificuldade de se deslocar a uma aldeia vizinha em busca de noiva que se lhe nega na própria. Indicação disso é o facto de que nem o velho lançador do laço chegou a casar, nem o actual detentor do papel já o fez.

A função de mediação entre o noivo de fora e a comunidade advém a este actor principal das suas características, as quais o definem como ambivalente do ponto de vista não só físico, mas também social. No primeiro aspecto porque, sendo um animal erecto, tem um defeito que faz lembrar a sua primeira condição de ser ctónico. A este respeito recordar-se-á o que diz Claude Lévi-Strauss a propósito do mito de Édipo, onde diversos personagens têm a característica comum de não poderem caminhar direito: «Em mitologia é frequente os homens, nascidos da terra, serem representados, no momento da emergência, como ainda incapazes de caminhar, ou caminhando imperfeitamente [*avec gaucherie*]. Assim, entre os Pueblo, os seres ctónicos, como Shumaikoli, ou ainda Muyingwû, que participa na emergência, são mancos ('Pé-Ensanguentado', 'Pé-Ferido', 'Pé-Mole', se lhes chama nos textos). A mesma observação para os Koskimo da mitologia *kwakiutl*: depois de o monstro ctónico os ter engolido, retornam à superfície da terra, 'tropeçando para a frente ou para o lado'.» Esta dificuldade de caminhar direito significa para Lévi-Strauss a autoctonia humana (Lévi-Strauss, 1958, pp. 238-239).

No caso vertente, também se trata de uma questão de autoctonia: o ser «da terra» e «de fora da terra» são os factos determinantes do rito. Ora a terra, na cultura portuguesa, significa não só o elemento donde nasce o homem, a «mãe-terra», mas também o local de naturalidade, conceito este que deriva naturalmente daquele. Assim se compreende que o manco seja o ser mais autóctone possível: à primordialidade da sua emergência, significada na imperfeição de seus pés, acrescenta-se a dificuldade das suas deslocções para fora da terra que lhe é correlata. Como ser autóctone por antonomásia, o coxo é o mais indicado para realizar o dom de uma esposa a alguém de fora da terra.

Do ponto de vista social, as pessoas que têm desempenhado o papel principal no rito podem igualmente ser consideradas as mais aptas para a função de dador, pois os lançadores da corda ocupam uma posição intermédia entre a criança e o homem casado. Sendo biologicamente capazes para o casamento, estão socialmente incapacitados de casar em razão de serem os menos elegíveis de toda a comunidade núbil.

A função de mediação desempenhada pelo coxo assume diversos aspectos, tais como o exprimir os sentimentos da comunidade dos rapazes e o representá-los, lançando a corda e obrigando ao pagamento da cabrita. A forma como é desempenhada significa que a renúncia a uma das raparigas por parte do grupo é muito penosa, particularmente para o lançador do laço, e que o grupo dos rapazes se encontra inerte diante da decisão da rapariga, tal como o mediador débil e incapaz diante do noivo.

É evidente que ninguém poderia exprimir este conjunto de objectivos e significados de uma forma mais perfeita do que um manco. Bastará, por isso, acrescentar que, se o laço fosse deitado por um rapaz forte e corajoso, a luta que por vezes ocorre seria ainda mais frequente. Isto, porém, não quer dizer que a escolha do manco teria sido feita porque a cultura popular privilegia o pagamento pacífico. Desde Marcel Mauss, na verdade, se sabe que a componente agonística é muito própria do género de prestações que descrevemos (Mauss, 1968, pp. 152-153).

A luta, aliás, está constantemente presente nas relações entre os rapazes, de sorte que se chegou mesmo a criar um termo, *maluta* (possivelmente derivado de *uma luta*) para significar o jogo de forças em que rapazes e rapazes tentam, ao jeito greco-romano, deitar o adversário ao chão. Por outro lado, actos semelhantes àquele que as antigas tradições de Touro e Pendilhe continham de meter o noivo na água eram ainda há pouco tempo praticados na cultura tourense quando rapazes com idade inferior a 18-19 anos eram encontrados na rua durante a noite, pois, em tal caso, eram mergulhados num dos tanques das fontes da aldeia.

A semelhança das duas práticas poderia ser indicativa de uma relação entre os actuais ritos do casamento exolocal e os de uma eventual passagem ao pleno gozo das prerrogativas do grupo núbil, hipótese que, aliás, já anteriormente formulámos a partir de outros elementos. Se ela fosse verdadeira, compreenderíamos melhor o próprio gesto de deitar o laço, na medida em que rito semelhante, embora em contexto diferente, se encontra entre os Apinayé e os Timbiras do Brasil, quando os iniciadores eram transferidos da palhota materna, onde passavam cinco ou seis meses de segregação, para a casa da sogra, para aí sendo conduzidos por esta, atados por uma corda, com isto se significando o casamento, que era celebrado pouco depois dos ritos iniciáticos (cf. Lévi-Strauss, 1964, p. 66). A corda cheia de nós do rito tourense, não sendo muito operacional para o caso do pagamento em que se instaurava uma luta, estaria perfeitamente justificada num contexto semelhante àquele que acabámos de referir, já que a sua função seria puramente simbólica. Importa, porém, dizer, mais uma vez, que não encontramos quaisquer factos demonstrativos, ou mesmo só ilustrativos, desta pura construção hipotética, tanto mais que o paralelo das referidas etnias brasileiras não constitui, no presente contexto, mais do que uma curiosidade científica, pois as semelhanças detectadas não podem ser invocadas como argumento relativo às práticas do casamento exolocal das terras do Alto Paiva.

No que diz respeito às atitudes do grupo de rapazes, pouco haverá a acrescentar à descrição feita, na medida em que o seu significado é óbvio. Apenas um pormenor merece especial referência: o de, segundo alguns testemunhos, eles se esconderem antes da injunção por parte do coxo do pagamento da cabrita. Parece que tal forma torna mais patente a função de representação que o manco desempenha, ficando compendiada toda a simbólica do rito na sua pessoa e nos seus gestos.

CONCLUSÃO

Os antecedentes históricos e antropológicos do casamento exolocal, tal como se pratica em algumas aldeias das serras da Nave e do Montemuro, são-nos desconhecidos. A análise feita demonstrou, porém, que, na sua fórmula actual, o rito tem como principal função sociológica o incorporar numa comunidade alguém que lhe era estranho. A comunidade é considerada como uma família em que os rapazes, através de um manco, desempenham o papel de dadores de mulheres, todo o rito se baseando no pressuposto da virilocalidade.

No acto de agregação, seja aceite, seja imposto, o noivo resgata-se a si mesmo através de bens que lhe são hómologos e que, possivelmente, substituem os que simbolizavam a rapariga que ele vai retirar da comunidade aldeã. Não podendo ser dilucidado o processo pelo qual esta transformação foi operada, a não correspondência entre o nome e o ritual permite supor uma situação anterior em que as duas realidades etnológicas subjacentes tivessem existido independentemente.

Os jovens núbeis são dadores. Mas o acto só assume a totalidade da sua força expressiva no momento em que o coxo é chamado a representar os interesses da comunidade núbil, significando a importância da renúncia que os jovens fazem ao permitir aquele casamento. A nível mais profundo, o rito parece também querer dizer que esta liberalidade é possível porque a continuação da terra como terra está garantida através dos seres ctónicos e das forças da natureza, que continuarão a operar nela e a salvaguardar as regras sociais que vigiarão pela sua permanência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alves, Francisco Manuel (abade de Baçal), 1934, *Memórias Archeologico-Históricas do Distrito de Bragança*, vol. ix: *Archeologia, Etnografia e Arte*, Porto, Empresa Guedes.
- Barreiros, Fernando Braga, 1916, «Tradições populares do Barroso, concelho de Montalegre», in *Revista Lusitana*, vol. 19, n.ºs 1-2, pp. 76-133.
- Bellah, Robert N., 1964, «Religious evolution», in *American Sociological Review*, vol. 29, n.º 3, pp. 359-374.
- Bivar, Artur, 1948, *Dicionário Geral e Analógico da Língua Portuguesa*, 2 vols., Porto, Edições Ouro.
- Bluteau, Rafael, 1720, *Vocabulário Português e Latim*, vol. vi, Lisboa, Pascoal da Silva.
- Braga, Teófilo, 1883, *Contos Tradicionais do Povo Português*, vol. i: *Contos de Fadas, Casos e Facécias*, Porto, Livraria Universal.
- 1885, *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. i: *Costumes e Vida Doméstica*, Lisboa, Livraria Ferreira.
- Dias, Jorge, 1943, *Rio de Onor, Comunitarismo Agro-Pastoril*, Porto, Instituto de Alta Cultura.
- Gomes, J. Pinharanda, 1977, *Memórias de Riba-Coa e Beira Serra*, vol. i, Braga, Pax.
- Lévi-Strauss, Cl., 1958, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.
- 1964, *Mythologiques*, vol. i: *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
- Malinowski, B., «Social anthropology», in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 20, Londres, 1929, 14.ª ed., pp. 862-870.
- Martins, Firmino Augusto, 1939, *Folklore do Concelho de Vinhais*, vol. ii, Lisboa, Imprensa Nacional.
- s. d., *Alguns Apontamentos Etnográficos e Folclóricos sobre o Casamento na Região Vinhuesa*, Bragança, Escola Tipográfica. (Comunicação apresentada no Colóquio dos Estudos Bragançanos, realizado no Museu do Abade de Baçal, no dia 19 de Agosto de 1959, integrado nas festas da cidade.)
- Mauss, Marcel, 1968, «Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Morais Silva, António de, 1954, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, vol. vii, 10.ª ed., Lisboa, Confluência.
- Viterbo, Joaquim de Santa Rosa, 1966, *Elucidário*, 3.ª ed., Porto, Civilização.