

A CELEBRAÇÃO COMO
MECANISMO DE
REITERAÇÃO DE UMA
CULTURA RESISTENTE:
O CASO DO COUÇO
(1958-1962)

Paula Godinho

Abordam-se as cerimónias comemorativas de um colectivo resistente, num contexto rural do sul de Portugal, com ênfase num período marcado por fortes movimentações políticas (1958-1962), considerando-se a sua importância quer ao nível da actualização da memória de lutas locais, quer da sua inserção nas formas de mobilização local.

Comemorações, classes e lutas

Em 1961 – ano que se situa no período “quente” de repressão no Couço, após um conjunto de cerca de 150 detenções em 1958, a que se seguiram mais algumas dezenas em Dezembro de 1960 – num informe destinado à PIDE, o chefe do posto da Guarda Nacional Republicana local relata que

No dia 1 de Maio corrente, efectuou-se num local denominado Ponte Caleira, próxima do lugar de Lagoiços, da freguesia do Couço, mais um piquenique de carácter político, ao qual assistiram cerca de 70 ou 80 pessoas, na sua maioria comunistas ou simpatizantes e oposicionistas, que ali confraternizaram e comemoraram o 1º de Maio, não faltando os vivas (*Processo SR-1762 s/d.: fl. 3*).

No contexto desta povoação, as cerimónias comemorativas em torno de datas como o 1º de Maio e o 5 de Outubro, se reflectiam um programa de celebrações autónomo e de classe, constituíam sobretudo um momento de conjugação passível de reutilização em termos organizativos, atendendo às dificuldades de reunião sob um estado autoritário. A adopção da forma da comensalidade colectiva, retomando uma prática recorrente no sul do país, fornecia uma cobertura inócua, sob a “tradição do povo”, para uma cerimónia que permitia actualizar a memória de uma luta operária que integra a história das movimentações proletárias a nível mundial.

As cerimónias comemorativas reportam-se a acontecimentos e figuras que constituem protótipos histórico-míticos e que reencenam ritualmente o facto original, detendo uma função decisiva na edificação e manutenção de

uma memória (Johnston 1992). No caso das cerimónias evocativas que aqui serão abordadas, se o acontecimento reconfigurado pertence ao passado, ele ajuda a edificar uma ideia de futuro, encaminhando-o para um novo começo que retoma, todavia, uma herança.

A festa é essencial à manutenção de um grupo e à reprodução da sua memória, que lhe confere garantias de continuidade. Quando se trata de grupos com a plena consciência de que pela acção conseguem desencadear eventos passíveis de marcar o curso da história, a reprodução festiva de ocasiões anteriores, em que esse mesmo curso foi alterado, torna-se incentivadora. A recordação de acontecimentos, comemorando-os, ressaltando situações marcadas pelo épico, no seio de um grupo mais amplo, no qual o colectivo local se enquadra, ou que conduziram ao martírio de alguns indivíduos entendidos como heróis, constitui não só a prova de que o triunfo de um ideário é possível, como um elogio da unidade que conduziu a tais alterações.

Paradoxalmente, longe do apelo ao esquecimento, apesar de se reportar a um tempo marcado por intenso sofrimento, toda a edificação ritual local é um convite à memória. Ainda que recusando a tirania de um regime, não é feita tábua-rasa e o passado permanece como referente e guia, que nas condições do presente poderá ajudar a construir um futuro que o honre. Há uma identificação com o acontecimento que permite ressuscitar, reanimar ou, no limite, exumar um sentido da vida na ocorrência que se celebra.

No que concerne ao objecto aqui tratado – as comemorações do colectivo resistente do Couço nos finais da década de 50 e no início da seguinte,¹ apercebidas através da sua configuração actual – convém explicitar que muitos dos elementos fulcrais na análise cerimonial se reportam a uma estadia de terreno (Fevereiro de 1994/Abril de 1995) e à etnografia dela resultante. Ou seja, parte da reflexão sobre o passado é feita – com a consciência dos riscos – a partir de cerimónias presenciadas, enquanto a memória recolhida serve também à ilustração. Carreiam-se elementos provenientes da estadia no terreno com outros que resultam da pesquisa em arquivos locais e nacionais, particulares e públicos.

O recurso à entrevista não directiva e à história de vida de resistentes locais não foram escolhas metodológicas isentas de dúvidas: fazer etnografia num contexto militante exerce uma retroacção que conduz a uma reinvenção do grupo através da edificação de uma memória, com tendência a esbater

¹ Esta demarcação corresponde ao período que se segue às eleições presidenciais de 1958, em que o candidato opositor Humberto Delgado foi fraudulentamente derrotado, até às lutas pelas 8 horas de jornada de trabalho, que tiveram lugar em Maio de 1962. Ambos os acontecimentos tiveram um notável impacto local (Godinho 1998), e se a luta e a repressão os marcaram, a vertente festiva foi igualmente referenciada nas memórias recolhidas. As lutas de 1962 foram antecidas pelo 1º de Maio festivo, que serviu para serem limados pormenores organizativos da jornada que se seguiu.

dissenções e a arquitectar um discurso consensual e asséptico. A pesquisa, principalmente assente nas narrações biográficas, produz os sujeitos ao mesmo tempo que estes discorrem sobre a sua vida, e integra-se num ciclo de produção-troca-consumo-(re)produção em que a elocução é sobretudo um apelo ao outro. Este recurso técnico revela-se, todavia, dos mais eficazes na abordagem dos activistas dos movimentos sociais (della Porta 1992: 162-3), através dos quais se reconstituem sequências de luta e se refaz a importância dos quotidianos e das quebras.

Assim, na abordagem das comemorações locais, o fenómeno festivo surge rodeado de escolhos, principalmente pela opção de retrospecção. Harvey Cox (1971: 33-4) prevenia quanto a algumas das limitações desta abordagem, nomeadamente no tocante à escolha da observação participante. Em primeiro lugar, a suspensão da participação acarreta o desvanecimento do objecto de estudo. Depois, a tentativa de análise *a posteriori*, sem envolvimento, é feita exclusivamente pela memória. Finalmente, a abordagem do fenómeno inteiramente do exterior torna-o opaco, na sua alegria e no seu envolvimento. Quando o objecto de estudo é localizado no passado, não deixam de ser pertinentes quaisquer das três limitações, acrescentando-se-lhes as dificuldades inerentes a um trabalho sobre um contexto militante.

O Couço, freguesia ribatejana do concelho de Coruche com vários lugares, detém um conjunto de características que o identificam com as terras do sul de Portugal: predomina o latifúndio e a estrutura da propriedade, o carácter da produção e as relações sociais enquadram-se nas tendências recenseadas para o contexto meridional. A história local, marcada pela polarização de classes, está pautada por movimentações ao longo de todo o século XX e torna-se estruturante de formas de acção colectiva que ali tiveram lugar quando uma conjuntura favorável as propiciava, sendo acompanhadas e complementadas por rotinas resistentes destinadas a conseguir a sobrevivência. O roubo quotidiano, a lentidão no desempenho de tarefas ou a sua má execução, as sanções camufladas contra proprietários particularmente odiados pela sua prática em relação aos trabalhadores locais, integram-se nas formas de resistência rotineira (Scott 1985), postas em acção antes, durante e após os momentos mais épicos, com um mínimo de custos e alguns benefícios imediatos.

No ciclo cerimonial adoptado pelo colectivo resistente local, as instâncias de produção e de consumo dos rituais são idênticas, ainda que alguns oficiantes possam ganhar protagonismo. Nas formas culturais anteriores, detectadas sobretudo através de descrições existentes nas actas da Junta de Freguesia local anteriores à implantação da República, e que transmitiam a cultura da classe dominante, estas instâncias eram distintas. O discurso emitido nas novas formas rituais, com uma vertente explícita,

congregadora, assume igualmente uma forma implícita, com recados ao grupo social oponente.

Na abordagem do estudo das classes num contexto rural há que estabelecer duas clarificações preliminares. Em primeiro lugar, importa fazer uma abordagem das clivagens sociais que demarque as classes ligadas à agricultura, que marcam a especificidade do contexto em análise. Pelo seu carácter de *sociedades parciais*, é necessário ter em conta, em segundo lugar, a relação da estrutura de classes local com o nível central, atendendo nomeadamente às mediações.

Ainda que a estrutura de classes se plasme sobre a posse da terra, o capital simbólico não se decalca inteiramente sobre ambas, vinculando-se a valores grupais não imediatamente partilhados fora dos estratos respectivos. A dissociação entre a posse da terra e o trabalho – materializado na forma de emprego –, pelo fosso de classes criado, configura a existência de duas formas autónomas de capital simbólico, um associado à classe possidente e cuja acção é sentida nos interstícios dos grupos dominados, outra ligada a alguns dos elementos do grupo de resistentes local, detentores de formas de capital simbólico que os convertem em líderes. Assim, não é directa a relação entre o capital material e o capital simbólico, que podem operar a níveis distintos, atendendo às formas de estratificação local, consolidando reputações. O que distingue as classes, na percepção local imediata, é a relação com o trabalho que resulta da posse da terra: os proprietários não trabalham, os assalariados fazem-no. Trabalho, entenda-se, remete para o universo manual, e as mãos são uma medida da distinção de classes.²

No que concerne à organização ritual no Couço no período em análise, a existência de um “clube dos ricos”, associado à confraternização dos proprietários, mas também de camadas de classe distanciadas do trabalho da terra – comerciantes, empregados dos serviços – é complementada pela permanência de associações ou “sociedades”, umas de cariz republicano, outras mais recentes e vocacionadas para o desporto e para a organização de bailes. Por outro lado, um conjunto de manifestações rituais associadas à Igreja, que recobrem o ciclo religioso anual, são levadas a cabo sob os auspícios das “senhoras”³ – esposas, filhas, irmãs e mães dos proprietários locais.

A associação entre os proprietários locais e o clero – legível nomeadamente nas fotos desses proprietários, ainda hoje existentes como adorno das

² Sobre este assunto ver Juan Martínez Alier (1968: 90-91).

³ É sob esta designação abrangente que os membros do colectivo da Junta de Freguesia, nos anos que precedem a República e, de novo, a partir de 1914 até 1974, recobrem as mulheres da elite local. Ainda que não integrassem os órgãos dirigentes locais, surgem referidas nas Actas da Junta de Freguesia em situações associadas às construções de género prevaletentes: em ocasiões ligadas ao santoral, nas disputas pela reabertura da igreja na conjuntura que se seguiu a 1910, ou nas associações caritativas, que ganharam particular importância na conjuntura de fome dos anos 40, principalmente através do “Socorro de Inverno”.

paredes da casa paroquial e justificadas pelo actual pároco por terem sido “benfeitores” – ajuda a entender a animosidade generalizada em relação à hierarquia religiosa, bem como a postura mais ideológica de rejeição da religião como doutrina por parte dos militantes comunistas locais.

A qualidade do tempo: um calendário de resistência

O calendário comemorativo instala sobre a passagem quotidiana do tempo uma outra que não lhe pode ser reduzida e que reúne o conjunto de acontecimentos sacralizados pelo universo mental e social dos envolvidos. Traduz uma distinção entre um tempo marcado por unidades quantitativamente equivalentes e um outro marcado por unidades qualitativamente semelhantes.

Pelo lado do colectivo resistente, datas como o 31 de Janeiro, 1º de Maio e 5 de Outubro, bem como formas de comensalidade colectiva ao ar livre nos dias de descanso do verão, permitiam a edificação de uma memória autónoma e facilitavam os contactos no sentido de ultteriores formas de luta, permitindo a expressão pública em ocasiões que o regime autoritário estado-novista não podia recusar, fosse porque se tratava de datas não eliminadas do calendário de regime, fosse pelo carácter inocente e escudado na tradição que servia à justificação dos piqueniques do 1º de Maio.⁴

No caso dos elementos subordinados no interior de uma sociedade hierarquizada, os rituais são momentos de afirmação da oposição à cultura dominante e que enquadram configurações simbólicas da acção política. Através da festa, a linha divisória entre a acção política real e a simbólica torna-se frequentemente ténue. À semelhança do que sucedia nas sociedades tradicionais, os rituais políticos servem à construção de uma legitimidade. A existência de uma história local em que a interacção desempenha um papel de envergadura no cerzir das relações de grupo, com uma experiência partilhada, cria uma tradição local, que dá consistência e suporte ao colectivo, auxiliando no forjar de actuações futuras. A festa permite uma actualização e revivificação dessa tradição, que não basta, por si só, ao desencadear de movimentos ou de acções colectivas, mas constitui uma mais-valia, quando um motivo provindo do exterior ou resultante de contradições internas dá o mote.

Enquanto os proprietários e as suas famílias, com destaque para as mulheres, seguem o ciclo religioso do santoral que recobre o calendário

⁴ Num auto de perguntas constante de um dos processos do arquivo da PIDE/DGS referentes aos Couço, um homem explica, de forma matreira, que tinha dado vivas à República porque não sabia que era proibido, atendendo a que Portugal era uma república. Mais, justificava-se, como o 5 de Outubro era feriado e dia de festa, costumava embebedar-se, e nem sempre sabia o que dizia...

anual, associando-se a Igreja a estas celebrações (Todos-os-Santos, Natal, Páscoa), basicamente integradas no ciclo de inverno, para os trabalhadores rurais, o ciclo de celebrações fortes está associado ao verão, época de trabalho mas de salário garantido, que propicia uma convivialidade no exterior, potenciadora da junção de grandes grupos.

O carácter defensivo das lutas de inverno, ligadas ao momento do ano marcado pela carência de emprego e pela miséria, aparece associado à dispersão dos trabalhadores durante este período, enquanto que a ofensiva de verão se liga à conjunção, potenciada pelos grupos de trabalho, os *ranchos*. A expressão, fraca ou forte, das celebrações é interpretável pelo momento vivido: entre 1958 e 1962 os piqueniques e pescarias no rio Sorraia, bem como as romagens ao cemitério, foram momentos salientes, como o foram igualmente as participações locais em formas de acção colectiva que, com diferentes origens e fundamentos, iam abalando e corroendo o regime.

Van Gennep (1947: 840), que considera essencial a noção de periodicidade festiva no que concerne às cerimónias periódicas, aponta a existência, para além das festas gerais e anuais, e das particulares e locais, de uma terceira categoria de festas, acidentais e produzidas por acontecimentos memoráveis, em que se inserem as cerimónias comemorativas aqui abordadas. Estas enquadram o ciclo festivo local, inseridas num calendário que não se reveste de carácter geral, mas que corresponde ao conjunto cerimonial que festeja o grupo.

A necessidade de acção comum e una dos indivíduos, no sentido de uma cooperação activa no interior de uma sociedade, ressaltada por Émile Durkheim (1990: 593-606) na sua sociologia dos fenómenos religiosos, remete para a existência de uma comunidade, com um conjunto de trocas e de fluxos sociais e emocionais entre os indivíduos. Todavia, atendendo a que, no contexto referido, a polarização de classes é acentuada, essa comunidade englobante restringe-se ao colectivo amplo dos trabalhadores rurais locais, “nós”, excluindo o grupo a que estes se opõem – proprietários, seguidores do regime salazarista, delatores, membros das forças repressivas – ou seja, no discurso elaborado pelos resistentes locais, “eles”.

Um ritual constitui uma actividade que assenta numa cultura comum e é em simultâneo uma manifestação compacta dessa mesma cultura. Com a importância conferida ao grupo, expressa nos relatos pelo pronome *nós* em oposição a *eles*, o ritual comemorativo explicita a existência de uma fronteira entre um colectivo e o resto da sociedade. Na linha de Mary Douglas (1981), pode dizer-se que quanto mais forte for a ritualidade num movimento colectivo, tanto mais facilmente são demarcáveis as fronteiras do grupo que festeja. A densidade social é essencial à manutenção da unidade e nestas circunstâncias as comemorações constituem um ritual de reiteração, redun-

dante, que reforça a coesão do grupo, assente nas formas de cooperação entre os seus membros.

As formas de acção colectiva podem transformar-se em movimentos colectivos quando as contradições e as tensões internas são entendidas e se tomam medidas para evitar o estilhaçar das relações entre os envolvidos. Uma noção clara da identidade do grupo é essencial ao prevenir dessa fragmentação, mantendo a unidade. A criação de um sentido de comunidade entre os envolvidos é essencial na passagem da acção colectiva a um movimento, unindo os participantes, permitindo a conjunção grupal, reagrupando o que se encontra disperso no quotidiano.

Os rituais promovem a associação do disperso e conferem ao colectivo a força que o peso do número facilita: os habitantes dos *montes*, entre as ocasiões de deslocação à aldeia, integravam as que estavam marcadas pela ritualidade. A percepção por parte dos diversos poderes relativamente a este fenómeno fica evidenciada em situações como a que se segue à implantação da República e subsequente ênfase anticlerical. Antes de Outubro de 1910, a missa dominical, por um lado, e as festas do santoral, por outro, congregavam aqueles que residiam nos montes e lugares mais dispersos da freguesia. Nesses dias, deslocavam-se à aldeia para participar nas celebrações e fazerem as suas compras nas vendas locais. A suspensão deste calendário, ressentida pelos comerciantes locais, leva o novo colectivo da Junta de Freguesia republicana a propor a realização de festas cívicas que pudessem trazer à aldeia os residentes nos montes. Procuravam assim promover a unidade de um grupo, que poderia não ser evidente no quotidiano, atendendo ao isolamento de alguns aglomerados em relação à sede de freguesia.

Os rituais desempenham nos movimentos colectivos uma função equivalente à da palavra relativamente ao pensamento, ora expressando e ordenando, ora aludindo ou subentendendo. A dimensão implícita, em particular, exige o conhecimento pleno dos códigos grupais para que se aceda em sentido pleno aos conteúdos tácitos, e reveste-se de um aspecto duplo: requer a agregação a um colectivo para a sua penetração plena e, como consequência, adquire um profundo sentido identitário ao permitir descodificar as linguagens de grupo.

Os objectos associados à ritualidade, como as bandeiras ou os emblemas, podem surgir de forma mitigada em situações em que a perseguição e repressão o recomendem. Tal não significa que desapareçam, antes assumindo formas não detectáveis no exterior do grupo. Como aponta Paul Connerton (1993: 52), esses objectos servem como lembrança da identidade de um movimento. Contribuem para o auto-reconhecimento, a par com uma linguagem que expressa um modo de pensar a realidade que é comum, e que, sobretudo, é perseguida. A cultura do grupo arma-os de um código discernível entre os seus membros e cujo domínio serve de mecanismo de

identificação, tanto mais importante quanto as condições de perseguição política são reais. Mais, as cerimónias comemorativas entre o colectivo resistente local assumem um carácter de antecipação, permitindo através delas encenar a sociedade do dever, plena de concórdia e alegria. Cada grupo produz os seus próprios símbolos e os seus ritos, que por sua vez reproduzem a vida do grupo e o perpetuam.

O ciclo festivo e o raio local

Em povoações como o Couço, em que as interações continuadas no tempo criam e mantêm um forte princípio de reciprocidade grupal, existe uma pressão normativa no seio do grupo para manter as formas de cooperação. A comemoração dá visibilidade a essas relações de cooperação, que têm como reverso um sistema de sanções, que na sua forma extrema acarreta a exclusão da interacção.

As celebrações – como texto que dá legibilidade a um contexto – constituem momentos em que a separação de classe é quase total. Na linha durkheimiana, os ritos representam a realidade social, obedecendo ao princípio de que o semelhante produz o semelhante. A festa aproxima os indivíduos, põe os colectivos em movimento, transporta-os à efervescência colectiva, ao delírio. Nela é mitigado o limite que separa o lícito do ilícito, e a violação das regras é constante (Durkheim 1990: 547-8). Assim, na festa lê-se a realidade fora dela.

Em cada encenação ritual há que atender à *performatividade primitiva* que lhe é conferida pelo mito fundador e à *performatividade voluntária*, através da qual cada um dos que comemora restitui a primeira (Connerton 1993: 83). Para Connerton, as cerimónias constituem um culto encenado que tem presente a memória social.

As celebrações anuais cujo desenvolvimento empolgava os lutadores coucenses centravam-se em três momentos do calendário de luta, eventualmente complementados por um outro conjunto cerimonial, constituído por piqueniques e pescarias não periódicos. As três datas que marcavam o ciclo ritual local eram o 31 de Janeiro, data comemorativa do levantamento republicano de 1891 no Porto, o 1º de Maio, dia internacional dos trabalhadores, e o 5 de Outubro, data da implantação da República, em 1910.

A associação da celebração de certas datas às orientações dadas pelo PCP é apontada por Linda Raby (1988: 156). Assim, teria sido por decisão do partido que um conjunto de datas como o 31 de Janeiro e o 8 de Março passaram a ser comemoradas, juntando-se-lhes o primeiro de Maio. Sem discutir o impacte de decisões dos órgãos dirigentes do PCP num contexto local, parece-nos ter de existir uma configuração interna que permita que

essas celebrações se instalem e se enquadrem. Datas como o 5 de Outubro ou o primeiro dia de Maio, este último com um piquenique como em tantas terras do sul, já eram comemoradas a nível local mesmo antes de o PCP existir e se instalar em termos organizativos no Couço.⁵

Pode, portanto, considerar-se que enquadravam o ciclo festivo local cerimónias como o 31 de Janeiro, o 1º de Maio e o 5 de Outubro. A primeira destas datas, tanto pelo afastamento no tempo do evento comemorado, como pela sua redundância relativamente ao 5 de Outubro, assumia contornos fracos, explicados também por coincidir com um período anual de lutas defensivas e formas frágeis de acção colectiva – como vimos, o inverno corresponde ao período de defeso do emprego agrícola, recorrentemente marcado pela miséria e pela fome. Realizada num período de escassez e de concomitante exigência de trabalho, constitui uma realização *fraca* cujos conteúdos, na actualidade, se perderam.

No sul do país, o 1º de Maio encontra-se tradicionalmente associado a merendas colectivas no campo,⁶ retomando as celebrações clandestinas do dia do Trabalhador no Couço práticas de sincretismo entre a tradição e a inovação.⁷ Sob a justificação de que os piqueniques campestres “sempre se haviam feito”, realizavam-se nesta data no Couço, com maior força desde 1958, rituais em que a comensalidade e as trocas alimentares ocupavam um papel central, coadjuvadas por danças, cantos e discussões políticas encapotadas, envolvendo indivíduos provenientes dos montes e lugares integrantes da freguesia.⁸ Em 1962, a comemoração desta data antecede e prepara as lutas pelas 8 horas de trabalho.⁹

⁵ Depois de, desde os anos 30, o “Socorro Vermelho” ter conseguido no Couço apoios de envergadura, expressos nomeadamente em fundos, data de 1943 a criação da primeira célula comunista local, logo após a reorganização interna do PCP, que teve lugar em 1941. Em 1943 terá sido realizada igualmente no Couço uma “marcha de fome”, e foram feitas as primeiras prisões por parte da polícia política salazarista.

⁶ Cf. Adolfo Coelho 1993 [1880]: 304. Ver também o artigo de Ernesto Veiga de Oliveira, “O Primeiro de Maio” (Oliveira 1984), publicado inicialmente em *O Comércio do Porto* de 13.5.58 e 24.6.58. O último autor adianta que “Ao sul do Tejo, o dia tem carácter festivo efectivo, e é geral o costume das merendas no campo, embora não exista um manjar definido, único e igual em todas as partes” (Oliveira 1984: 103).

⁷ Joaquim Pais de Brito acentua que “Quando, no dia 1 de Maio, se combinam a afirmação fecunda da fertilidade dos campos com a apropriação politizada e cívica do ‘dia do trabalhador’ e a existência de uma classe de trabalhadores rurais que acederam à propriedade da terra, as celebrações e festejos associados àquele dia sugerem a intencionalidade de uma incursão projectiva no tempo inscrita neste calendário, accionado como instrumento de acção simbólica” (Brito 1996: 221).

⁸ O Camponês (1960a) refere que, nesse ano, no primeiro dia de Maio, se haviam juntado mais de 1600 pessoas perto do Couço, fazendo estrear foguetes logo pela manhã. Ainda que houvesse chovido, concentraram-se vários grupos, que confraternizaram, aproveitando para falar da data, da conquista do contrato colectivo de trabalho, da luta pelo aumento de jornas e da necessidade de unidade entre os trabalhadores de diferentes terras.

⁹ Escreve, de forma épica, Álvaro Cunhal que “Em Lisboa, no Porto, no Algarve, na Margem Sul do Tejo, em Grândola, em Alpiarça, em Aljustrel, em Matosinhos, no Couço, em Montemor, em Baleizão, agora em Pero Pinheiro, a unidade e a combatividade dos operários tornou-se lendária. Desde 1962, em Lisboa, no Algarve, no Alentejo, no Ribatejo e em muitos outros pontos, o proletariado, sob a direcção do seu Partido, fez de novo do 1º de Maio uma grande jornada de luta dos trabalhadores” (Cunhal 1965: 10).

O 1º de Maio, no início do período ofensivo das lutas estivais, tinha um conteúdo forte, mantido até hoje, celebrado com uma placa num terreno privado que anualmente é cedido para o piquenique e para a sessão política organizada hoje em dia por uma central sindical. Esta cerimónia dá início ao ciclo de verão, marcado pelo trabalho e pela convivialidade, expressa nomeadamente nas refeições colectivas, umas no local de trabalho, outras de excepção, ao fim-de-semana, sob a forma de piqueniques, por vezes antecidos por pescarias.

Finalmente, o 5 de Outubro, que antecede o ciclo de inverno, marcado pela falta de trabalho, constitui o fim do ciclo ofensivo e o início do ciclo de dormência nos movimentos mais acesos. O preâmbulo do período de letargia que se segue fica bem marcado na sua sequência cerimonial, que inclui uma romagem ao cemitério, silenciosa, eventualmente marcada aí por discursos evocativos. Esta comemoração, que congregava círculos oposicionistas variados, assumia maior envergadura em fases em que a política de alianças ganhava importância, e podia perder importância, convertendo-se em comemoração *fraca*, em ocasiões em que o fluxo de luta convertia o 1º de Maio em cerimónia de maior destaque.¹⁰

As tradições, associadas à memória colectiva, constituem fontes dinâmicas de construção e recomposição de identidades, sendo o centro de agregações e desagregações constantes. São sempre vividas no tempo presente, dando aso a novas interpretações. Não são, portanto, unidades fixas, mas antes maneiras de ver e interpretar momentos fugazes, em instantes determinados.

A festa, usada como camuflagem para a organização política, fica registada em alguns dos processos instaurados pela PIDE. Em 1959, segundo um informe de um agente do posto da PIDE do Entroncamento,

No dia 1º de Maio, cerca de 60 pessoas, faltaram ao trabalho no Monte das Faias, mas, logo que tiveram conhecimento que outros tinham trabalhado, ficaram furiosos e disseram que nunca mais os enganavam, porque por causa deles tinham deixado de ganhar o dia. Segundo informações a greve no Couço era para ter lugar no dia 1º de Maio, mas, receberam ordens para a fazerem só no dia 4, porque na sexta-feira não podiam alegar que não tinham trabalho (*Processo SR-1762*, s/d.: fl. 9).

¹⁰ “É significativo que o 5 de Outubro, aniversário da revolução dirigida pela burguesia liberal e durante muitos anos a mais importante jornada anual anti-fascista, tenha sido largamente ultrapassado pelo 1º de Maio, dia dos trabalhadores. O 5 de Outubro, apesar do seu carácter progressivo, que é de manter e reforçar, é comemorado com jantares, romagens, homenagens, raramente com manifestações de rua. O 1º de Maio é comemorado, tanto nos centros industriais como nos campos, tanto nas cidades como em aldeias, com greves e manifestações de rua, ao mesmo tempo que com festas de confraternização em que participam, no conjunto, muitas dezenas de milhares de operários industriais e rurais. (...) O 1º de Maio tomou o lugar do 5 de Outubro como a mais importante jornada anual de luta contra a ditadura fascista” (Cunhal 1965: 10).

Duma informação confidencial, de 22 de Agosto de 1960, enviada pelo chefe do posto da PIDE do Entroncamento ao director da polícia política, conclui-se estar esse ano marcado por grande actividade política local, nomeadamente distribuição de propaganda:

Para tanto estão a ser organizados por eles piqueniques que têm reunido elevado número de pessoas da citada freguesia do Couço e lugar de Santa Justa. (...) Nesses piqueniques, como não podia deixar de ser são abordados assuntos de natureza política e feitos peditórios cujo produto reverte para o “partido”. (...) Em 24 de Julho findo e 14 do corrente levaram eles a efeito dois piqueniques, nas margens do Sorraia e próximo do Couço, onde reuniram cerca de 200 e 500 pessoas, respectivamente. (...) Forneceu peixe, gratuitamente, para este último piquenique o pai do conhecido comunista José Nogueira da Silva Casanova (*Processo 2126/52 SR s/d.: informação de 22.8.60*).

1960 foi de facto um ano profundamente importante no que respeita a estes marcos rituais de luta, coadjuvados por cerimónias mais débeis, cuja sequência ritual era pontuada por bailes – a “balharada”, eventualmente ligada à noite dos dias de descanso, dispersa pelos montes ou nas “sociedades” da aldeia. O primeiro dia do mês de Maio ficou assinalado por um piquenique na herdade dos Barreiras – depois do 25 de Abril alusivamente denominado “Campo 1º de Maio” numa placa que lhe foi aposta – onde estiveram presentes mais de mil pessoas, se atendermos aos números apontados nos interrogatórios de um dos processos então constituídos (*Processo 862/60 – Divisão de Investigação s/d.: fl. 82 e vs.*).

Depois de o período de verão ter sido assinalado por piqueniques, com formas de comensalidade familiar alargada num espaço gerido momentaneamente em comum, ou associados ao produto de pescarias feitas no rio Sorraia, o 5 de Outubro ficou marcado por uma romagem ao cemitério, a cuja memória se associa um episódio marcante. Devido à vaga repressiva que atingira a povoação desde 1958, expressa numa vigilância exacerbada e na proibição dos ajuntamentos, questionavam-se os homens pelas tabernas sobre a maneira de conseguir comemorar a data, através duma ida ao cemitério. Um adiantou, num tom entre o sério e o jocoso: “Havia era de morrer alguém...”. A 4 de Outubro falecia o autor do alvitre. A deslocação passava a ter, assim, uma justificação plausível. Este relato, provindo de várias das entrevistas realizadas no Couço, não tem todavia um registo que o confirme na forma escrita. De forma épica, *O Camponês* relata a marcha do 5 de Outubro:

Às 9 horas da manhã mais de 3 mil pessoas dirigiram-se para o cemitério do Couço. Uma importante força da GNR comandada pelo alferes de Coruche quis impedir a entrada da população no cemitério mas não o

conseguiu. Após a romagem saíram do cemitério e cantando o hino nacional e dando vivas à Liberdade, à Democracia, etc., dirigiram-se para o cemitério de Santa Justa. Enchendo toda a largura da rua impediram a passagem dos *jeeps* da GNR que tiveram de meter por outros lados para chegar primeiro ao cemitério. O alferes fechou o cemitério e guardou a chave. Quando a manifestação, cheia de entusiasmo, verificou não poder entrar no cemitério, continuou com os seus vivas e decidiu a certa altura fazer um minuto de silêncio. Mas como nesse minuto o alferes continuasse a gesticular e a falar para convencer o povo a dispersar, este decidiu repetir o minuto de silêncio, obrigando o oficial da GNR e a sua força a respeitá-lo. (...) Só ao meio-dia a manifestação terminou depois de, por muitas vezes, ter desmascarado o papel que as forças repressivas tomam contra as liberdades e contra o povo. Nesta região a maior parte do comércio fechou também para comemorar a histórica data (*O Camponês* 1960b).

Conferindo um carácter inócuo a esta ida ao cemitério, e sobretudo desgarrando-a de iniciativas partidárias, Arenato Brás, um resistente local que permaneceria nove anos na cadeia, nas respostas ao auto de perguntas feito pelos agentes da PIDE em Fevereiro de 1961, associa a romagem às comemorações do cinquentenário da República.¹¹

O ano de 1961, profundamente marcado por um conjunto de acontecimentos ao nível do país que forneciam pujança e repercutiam para o exterior as realizações locais, está igualmente assinalado em termos rituais por comemorações fortes, de que se destaca o piquenique no primeiro dia de Maio. Na sequência deste piquenique, a polícia política procura os organizadores. Numa lista de suspeitos, um dos quais excluído pela pouca idade, outro por “falta de coragem”, salientam-se duas mulheres, uma das quais “É uma das maiores agitadoras comunistas daquela freguesia e comparece a todos os piqueniques organizados pelo p.c.p. local e é uma das que neles discursa e dá vivas” (*Processo SR-1762 s/d.: fl. 3*).

A comensalidade, que une um grupo em torno de uma toalha sobre a qual se dispõem diversos alimentos e bebidas, detém uma importância central nas celebrações, nomeadamente no seu pico mais elevado, associado ao 1º de Maio e ao verão. Petiscos transportáveis ou alimentos confecionáveis ao ar livre, por vezes provenientes de pescarias feitas por alguns dos organizadores, distintos dos quotidianamente consumidos pela forma como são cozinhados ou simplesmente pela partilha de grupo, tornam-se

¹¹ “Que, o respondente, como ‘responsável’ da ‘comissão de unidade’, convidou alguns ‘elementos’ da referida ‘comissão’ a tomarem parte na romagem ao cemitério do Couço, no dia 5 de Outubro do ano findo, para festejarem o cinquentenário da proclamação da república. – Que não pode precisar os nomes dos outros ‘elementos’ da referida ‘comissão’ que tomaram parte naquela romagem, mas recorda-se de ali ter comparecido muita gente. – Que, o respondente tomou parte naquela romagem de acordo como o que leu no jornal ‘A República’ porque o Partido não chegou a dar-lhe quaisquer ‘directivas’ nesse sentido, conforme o respondente esperava” (*Processo-Crime 856/60 – Divisão de Investigação s/d.: fls. 154 e vs*).

signos, digeríveis como as palavras (Duvignaud 1991). Os alimentos contam um grupo, a sua circulação e consumo num recinto festivo contribui para o reatar de relações e o aclarar das memórias.

As comemorações do 5 de Outubro de 1962, pouco tempo após a última vaga de prisões e de libertações,¹² são descritas do seguinte modo:

Os fascistas não querem que o povo comemore as suas datas históricas e democráticas. O povo português transforma estas datas (5 de Outubro, 31 de Janeiro, 1º de Maio, etc.) em jornadas de luta pela Democracia e contra a ditadura fascista. (...) No COUÇO – Foram largados, 10 dúzias de morteiros e foguetes. A GNR que dias antes bateu o mato à procura de reuniões, ao ouvir estoirar os primeiros morteiros, lançou-se cegamente no jeep pela rua para ver se caçava alguém. Entretanto estoiravam morteiros em todas as direcções. A GNR teve de render-se à realidade; não podia impedir o estrondo dos morteiros. Apareceram muitas inscrições nas paredes e no alcatrão e cartazes de 100 x 50 cm com as seguintes frases: “Morra Salazar!” “Amnistia!” “Abaixo a repressão!” “Liberdade!” “Paz em Angola!”, 70 por cento dos trabalhadores não foram trabalhar (*O Camponês* 1962).

A convocatória, além da palavra que circulava, tinha também uma componente escrita, como refere Maria Custódia Chibante, detida dois dias antes do 1º de Maio de 1962:

Portanto, foi uma pescaria, foi também um dia, não sei se foi um primeiro de Maio, se foi cinco de Outubro, portanto, foram dias desses, não me recordo qual foi. Nessa altura já eu era comerciante nos Foros de Lagoiços, e era pouca gente que ficava em casa. Uns contagiavam os outros e até mesmo as pessoas que não estavam ligadas ao partido liam muito a imprensa do partido. Eu por exemplo, os meus metia-os debaixo da porta de outra pessoa qualquer, e outros eram mesmo mandados para cá e havia alguém que os espalhava na rua. Havia dias em que nos levantávamos de manhã, e se eram por exemplo lutas por jorna, por melhores condições de trabalho, e essas coisas, havia já a propaganda espalhada, portanto, de noite (Maria Custódia Chibante).

Os piqueniques associam-se frequentemente ao resultado das pescarias, levadas a cabo principalmente por Joaquim Casanova, barqueiro local, que fornecia o produto de uma faina no rio Sorraia:

Havia pescarias, íamos para as pescarias onde se falava. Até que a guarda ia para pôr tudo fora. Isto antes da minha prisão. Quer dizer que se juntava

¹² Como medida profiláctica, antecedendo o 1º de Maio de 1962, a partir do qual seria desencadeada a luta pela jornada de 8 horas, que poria cobro ao trabalho *de sol a sol*, a PIDE prendera, em 28 de Abril, 15 coucenses. As cinco mulheres então detidas – Maria Custódia Chibante, Maria da Conceição Figueiredo, Olímpia Brás, Maria Madalena, Maria Galveias – viriam a ser barbaramente torturadas, permanecendo na memória local as sevícias de que foram alvo.

assim muita, muita gente, íamos para a Ribeira, fazíamos piqueniques. Tudo clandestino, até que a Guarda ia. Até eles irem, a gente aguentava. Quando eles iam, punham tudo fora. Uma vez vínhamos todos para cima, eu morava nas Courelas, mas os meus pais moravam aqui no Couço, e então eu vinha para casa dos meus pais porque tínhamos uma carroça e um burro e deixávamos lá, depois íamos para as Courelas já de noite e íamos já na carroça. Depois viemos todos para cima e a Guarda atrás da gente. Tudo a cantar, tudo a cantar, e eles aí, mas nunca nos fizeram mal. Dispersavam as pessoas, não é. Fomos indo, fomos indo, até à altura da gente ser presos (Maria da Conceição Figueiredo).

As pescarias e piqueniques, sob a forma festiva, permitiam contornar a interdição de junção de mais de três pessoas e constituíam uma forma plenária de discussão e de combinação de formas de luta:

Uma vez, um primeiro de Maio que a gente aí fez, foi uma coisa fantástica. Foi ali em baixo, chama-lhe a gente ao pé da Ponte Caleira. Fizemos ali um primeiro de Maio, foi logo a seguir à greve, e os gajos na altura, como não foram capaz de descobrir quais foram as pessoas mais activas a organizar a greve, e então eles andavam a ver. A gente fizemos o petisco, foi beber, cantar, pronto. A gente levávamos comida e depois lá comíamos em colectivo, comia aqui, comia além, pronto aquilo parecia uma família. Choveu até muito, levaram barracas de campismo, alguns que tinham (estas pessoas que descascavam pinho tinham barracas, e levavam-nas), e então aquilo era uma festa. À noite, de abalada, a GNR a acompanhar, a ver se a gente se manifestava, mas enfim, a gente, mais ou menos... Ó depois, uma vez no verão, foi uma grande pescaria, ali debaixo da Ponte Caleira. A gente fazia aquela coisa para reunirmos, mas nessa altura veio gente de Montargil, Mora, convidados nossos (os mais activos). Um caso importante é que nós estávamos a reunir com os de Mora e o comandante da GNR andava por cima da ponte e uma praça veio cá abaixo (parece que se chamava Alberto) e um fulano aqui do Couço: “Ó Alberto! Vá um copo”. E embebedou-se. Embebedámo-lo. A gente estávamos reunidos e andava lá por cima o comandante e um grupo de raparigas, jovens, formaram um baile em volta de nós para despistar a GNR. Eu não sei se alguém lhes disse, se foi iniciativa delas, o que eu sei dizer é que a gente não gostámos de estar cercados com elas, elas a bailarem em volta de nós e a gente a reunir (Isidro Fino Henriques).

No depoimento de Isidro Henriques, salienta-se igualmente uma vertente destas celebrações, assumindo o Couço o carácter de povoação anfitriã. De facto, esta assumpção constitui o prolongamento de redes cuja centralidade era local. Em termos organizativos, cabia aos militantes coucenses o estabelecimento de ligações políticas com povoações próximas, dos concelhos de Mora e Avis. O Couço forneceria ao PCP um conjunto de quadros que integrariam a estrutura comunista clandestina intermédia para todo o sul do

país, constituindo, nas palavras da polícia política salazarista, um “verdadeiro viveiro” de militantes. Centros concelhios como Coruche, de que o Couço era só uma freguesia, vergavam-se em termos da organização política ao carácter desta povoação, reconhecida pela sua cultura resistente. Nas cerimónias que aqui nos ocupam, era frequente que participassem militantes comunistas de outras localidades em que a fraqueza das células clandestinas ou dos comités locais impedia a realização autónoma de celebrações. Também no caso das lutas recenseadas o Couço constitui um epicentro, cujas ondas de choque irradiam para povoações de concelhos vizinhos, seguindo o caminho das redes sociais dos militantes locais, sobre as quais frequentemente se plasmava a organização política.

A aparência inócua da partilha alimentar, ainda que não ludibriasse totalmente as autoridades, retirava-lhes justificação plausível para a adopção de medidas repressivas. A dispersão do ajuntamento era frequente, sem que se revestisse da componente mais agressiva, com utilização da força ou com prisões. Assim, esta forma de comemorar e preparar eventos de luta revelava-se de grande eficácia, quer pela fruição imediata, quer pela conjunção favorecida, mas sobretudo porque escapava às malhas da mais intensa repressão:

A gente começámos a fazer essas pescarias que era para fazermos adjuntos, para irmos falando nessas coisas e organizar a malta toda uns com os outros. Pormo-nos todos amigos certos, para colaborarmos todos por igual. Começámos a fazer aquelas pescarias, mais pequenas, maiores. Chegámos a fazer pescarias com duas mil e quinhentas pessoas. Levavam o seu lanche e juntávamos lá e havia bailes e havia toques que nem queira saber. Havia tudo por aí fora. Os guardas iam lá para, se calhar, para depois saberem tirar uma ideia, naturalmente, daquilo que é que a gente andava a fazer. E então a gente dávamos comer aos guardas, e os guardas comiam. Depois, levámos um gajo qualquer cá da cor, tocar harmónio e fazíamos peditórios, que era para o partido, e dizíamos que era para o acordeonista. E até os guardas davam! Íamos pedir aos guardas também, e os guardas também davam dez ou cinco paus, qualquer coisa assim, pensando que o dinheiro era para o acordeonista e o dinheiro era para o Partido Comunista! Fomos fazendo, fomos fazendo até que eles foram apanhando como é que aquilo estava a trabalhar. A PIDE começou a avançar, até que começaram a pôr o pé em cima de tudo. Havia os bufos cá na terra, e eles começaram a pagar aos bufos para os bufos... Alguns andavam metidos numa coisa e outra, eram esses é que eram os perigosos. E então começámos, fomos indo, fomos indo, até que tivemos que ir acabando com essas coisas. A última pescaria foi ali em cima, pertence já a Mora (João Pedro Marrafa).¹³

¹³ João Pedro Marrafa e a sua mulher, Maria da Conceição Figueiredo, abandonaram o Couço no início da década de 60. Assim, esta “última pescaria” não o foi de facto. No final dos anos 60 e no início dos anos 70 houve vários piqueniques e pescarias no Couço, que contaram com a presença de vários estudantes, que se deslocaram em vários automóveis a partir da Cidade Universitária.

O baile, recorrendo aos tocadores locais, marcava, pelo lado das mulheres, uma ocasião de exibição das melhores roupas. As camisas, geralmente claras, envergadas pelas raparigas nos dias de festa, corriam o risco de ficar manchadas pelas mãos encardidas e gretadas dos trabalhadores rurais. Cada rapariga fornecia ao seu par um lenço, que este devia interpôr entre a sua mão e o tecido das roupas quando as enlaçavam. Esta prática, aceite internamente sem contestação, podia dar origem a rixas de envergadura quando homens de fora, desconhecedores do seu sentido, recusavam a utilização do lenço.

Estes piqueniques prolongar-se-iam até ao 25 de Abril – quando a organização de cariz rural fraquejou, já no final da década de 60, estudantes do Couço então em Lisboa, na universidade, retomaram esta prática, levando até à povoação colegas da capital. Os piqueniques granjearam, então, um carácter distinto do anterior, incorporando elementos da “grande tradição” como a balada e o fado de Coimbra, na altura alvo de uma apropriação e branqueamento das suas matrizes eruditas por parte das forças da oposição ao salazarismo.¹⁴

O facto de, num determinado momento, a festa ser aproveitada para nela incorporar reivindicações, actualizando, sob a capa das comemorações do Dia do Trabalhador, o momento fundador, é claramente expresso nos festejos de 1º de Maio de 1962:

Estou-me a recordar agora dos primeiros de Maio que se fizeram e que eles não deixavam fazer, e estou a lembrar-me do piquenique do primeiro de Maio. Vinha a Guarda Republicana, cercavam a gente com as metralhadoras e as espingardas para desfazer a gente daquela organização, de estarmos reunidos. Aconteceu isso, e quando foi em 58¹⁵ para as 8 horas juntou-se aqui a guarda quase toda do país. Juntaram-se aqui 300 guardas republicanos. Vieram de lá do Carmo, vieram carros de longe, que eles já andavam martirizados de andar aí para apanharem as pessoas que iam a chamar aqueles que andavam a trabalhar (Manuel Gil Nunes).

A reivindicação da redução do horário de trabalho, explicável pela necessidade de manter postos de trabalho, constitui o fulcro das exigências. Desde os últimos anos da década de 50 que o número de postos de trabalho diminuía, devido à introdução de máquinas e ao emprego de monda quí-

¹⁴ Num relatório assinado por Helder Sousa dos Santos, agente de 1ª do Posto do Entroncamento, sobre um piquenique na Herdade do Engal em 26 de Julho de 1970, alegadamente organizado por João Camilo, José Casanova, Joaquim Domingos da Cruz e José Pinto Ribeiro Labaredas, fica-se a saber que estiveram presentes no almoço, entre outros, Carlos Paredes e Fernando Alvim, bem como o pintor António Fernando dos Santos. José Labredas terá cantado fado, acompanhado por Carlos Paredes à guitarra e Fernando Alvim à viola. O peixe fora pescado por Joaquim Casanova e cozinhado por Maria Cesária Cruz, esposa de um dos detidos de 1960, Joaquim Domingos da Cruz. Terão estado presentes nesse piquenique 90 pessoas (*Processo 3828/59 SR s/d.*: fls. 14-15).

¹⁵ Há uma confusão temporal, já que a forma mais densa da luta pelas 8 horas se verifica em 1962.

mica. Estes factos técnicos tinham reflexos económicos locais claros, implicando uma diminuição do emprego e uma redução dos salários. Todavia, a reivindicação deixou de ser em torno do aumento dos rendimentos auferidos com o trabalho, mas antes na fixação do horário diário em 8 horas. Mais, exigia-se um salário mínimo de 30\$00 para os homens e 20\$00 para as mulheres – reivindicação que não era nova, e que constava das propostas que *O Camponês*, jornal do PCP para os campos do sul, propunha havia vários anos.

A força das cerimónias do 1º de Maio de 1962 traduz então a situação de ascenso de um movimento colectivo. Nesta fase, a imposição quer de um número de trabalhadores, quer de um horário – “desferrando” depois de cumprir 8 horas de trabalho, sem aguardar o assentimento dos recrutadores da mão-de-obra – revela a emergência de novas condições.

A luta pela manutenção dos postos de trabalho assumiu novas formas: em vez de ficarem na “praça de jorna” à espera de serem contratados, os trabalhadores iam em grupo para os campos e começavam a trabalhar, exigindo posteriormente os seus salários; pretendiam assim determinar antecipadamente o número de trabalhadores a contratar (Raby 1988: 158).

A participação nessas cerimónias era rigorosamente seguida pela PIDE e, na prisão, constituía uma pedra de toque dos interrogatórios. A dimensão atingida, expressa nos relatórios dos agentes repressivos que aí se deslocavam, torna-se também evidente nas entrevistas e nos relatos feitos perante a PIDE. Assim, num auto de perguntas, um preso confessa que

no dia primeiro de Maio do ano findo [1960], o respondente, tomou parte num piquenique que se realizou na Herdade das Barreiras, mas não pode precisar quem o tenha convidado ou se nele tomou parte apenas por ter ouvido falar. – Que a este piquenique compareceram talvez umas duas mil pessoas e, que a sua finalidade, foi para festejarem o “dia dos operários” (*Processo-Crime 856/60 – Divisão de Investigação s/d.*, Joaquim Domingos da Cruz, “Auto de perguntas”: fl. 153).

Um quadro actual: constância e alterações cerimoniais

Na actualidade, se desapareceram as comemorações associadas quer ao 31 de Janeiro, quer ao 5 de Outubro, novas datas são alvo de festejo.¹⁶ Durante

¹⁶ Assim sucede com o 8 de Março, dia internacional das mulheres desde 1910, por proposta de Clara Zetkin, e que é alvo de uma cerimónia pública, que inclui alguns discursos por parte de mulheres, recitação de poesia e eventualmente música. Os aniversários da fundação do Partido Comunista Português são comemorados com um almoço no centro de trabalho local, envolvendo várias dezenas de militantes.

a estadia no terreno, mantinham vitalidade as festas e piqueniques do Dia do Trabalhador num campo que margina o rio Sorraia – a “herdade dos Barreiras”, a que se referiam alguns dos detidos nos interrogatórios feitos na polícia política.

As cerimónias locais do 1º de Maio comportam ofertas de comida entre grupos vizinhos, com a inserção dos que aí se deslocam, solitários, no seio dos agregados dispostos à sombra de grandes árvores, e dá legibilidade a várias vertentes da troca. Os alimentos que circulam são os que se encontram arredados do mercado local, seja por serem de confecção caseira – fumeiro ou pão, por exemplo – seja por terem uma proveniência longínqua que os torna exóticos. As iguarias, dos salgados aos doces, respondem igualmente às associações culturais feitas em torno do género. É sintomático que tenham sido montados dois locais para venda de bebidas e alguns doces. Num deles, procurado particularmente pelas mulheres com crianças, encontravam-se à venda gelados, doces variados, bebidas e refrigerantes adocicados.¹⁷ No outro, a cerveja sobressaía entre todas as outras bebidas alcoólicas, encontrando-se igualmente à venda frutos secos em saquetas, embalados por um empresário local.

Os discursos políticos, que interromperam a música de cantores de intervenção que, desde o início da manhã, irrompia dos altifalantes, foram feitos por vários intervenientes: um reformado, o preso político local com mais anos passados nas prisões do Aljube, Caxias e Peniche, uma mulher que se empenhara vigorosamente no processo de reforma agrária local, em 1975, e um representante da CGTP, ligando o passado ao presente, e o local ao exterior. Entre a formalização discursiva e a emoção colectiva, os indivíduos reconhecem-se através dos comportamentos e dos signos postos em acção.¹⁸

Com o 25 de Abril, justapõem-se à festa de Santo António – padroeiro local – uma nova celebração: a *Semana da Cultura*, organizada pela autarquia e que comporta música, exposições e provas desportivas. Estas festividades, que dão conta de uma nova ordem que emergiu após a revolução, tentam aliar o divertimento e a formação, com propostas variadas que tentam corresponder aos interesses de grupos etários e socioprofissionais diversos.

¹⁷ Sobre esta distribuição dos segmentos festivos por género, ver Hastings 1987: 7-25.

¹⁸ Desde 1995 até à actualidade, não voltou a realizar-se localmente o piquenique de 1º de Maio. Os militantes locais, que esboçam um discurso contrariado e descontente sobre esta situação, deslocam-se nessa data ora a Santarém, ora a Lisboa, integrando as manifestações que aí têm lugar. Ressentem-se, todavia, da incapacidade para obstar aos ditames centrais que lhes recomendam a integração nas formas centralizadas de comemoração, sobretudo porque desta forma descaram a actualização de uma memória local de luta, edificada em torno da reputação de “aldeia vermelha” atribuída ao Couço. Há também razões práticas para este afastamento do Campo 1º de Maio no Couço: a propriedade passou a estar arrendada a seareiros, estando cultivada nesta altura do ano. A incapacidade actual para buscar alternativas de espaço, ou para impor que aquele terreno “conquistado pelo povo” continue a servir de espaço ritual, surge igualmente associada às directivas centrais no sentido de não disseminar esforços organizativos em torno de uma data cujo ponto forte é constituído pela realização de uma manifestação em Lisboa, com impacte público e imediato que excede a esfera local a que alguns velhos militantes desejariam ater-se.

Reveste-se igualmente de grande importância a deslocação anual à *Festa do Avante*, no início do mês de Setembro. Os militantes comunistas locais têm frequentemente tarefas organizativas e logísticas nos diferentes pavilhões da quinta da Atalaia, onde decorre, ao longo de três dias, o evento. É frequente que seja contratado um autocarro – que pode ser cedido também pela autarquia – para permitir aos mais idosos ou às pessoas sem viatura própria a deslocação ao evento.

Em alguma ocasião as festas foram inventadas, e mesmo quando os seus conteúdos mudaram, como sucedeu com o 1º de Maio, parte da sequência cerimonial manteve-se (por exemplo, a comensalidade colectiva ao ar livre, o piquenique). As celebrações sofreram alterações no seu significado e no seu significante quando o referente se alterou, mas existe *uma tendência à invariância*, segundo Paul Connerton, devido ao funcionamento da linguagem ritual: aquilo que é realizado num determinado rito, já foi produzido antes, a sua execução é uma actualização de um discurso original, que usa fórmulas sem as quais o acto ritual não existe. O carácter performativo das fórmulas depende da utilização de palavras (promessas, encaminhamentos teleológicos), a que se junta um *nós* que indica que cada um dos que intervém age colectivamente e que todos são como um único. Os gestos e os movimentos reproduzem um esquema fixo, escasso, facilmente memorizável e que lhes dá força e poder executório. Num discurso performativo, dizer é fazer.

Como refere Martine Segalen (1998: 72), no caso dos rituais públicos que relevam da afirmação do poder político, e que são consubstanciais a um poder que regularmente se afirma através de grandes cerimónias, não é profícua do ponto de vista analítico a consideração de que o ritual é decorrente do tradicional, enquanto o espectáculo se associaria ao moderno. A revitalização, conceito que recobre a invenção ritual, no sentido que lhe dão Hobsbawm e Ranger (1983), a inovação – com o enquadramento de novos elementos ou sequências –, a retraditionalização ou a folclorização, implicam injectar nova vida num ritual anterior, ressuscitando-o ou reanimando-o.

Para Ranger e Hobsbawm, a invenção de tradições implica um conjunto de práticas normativas que visam inculcar certos valores e regras de comportamento através da repetição, que confere um sentido de continuidade em relação ao passado. Mesmo os movimentos colectivos, que visam um corte com uma memória anterior, necessitam de remontar a um passado histórico – ainda que o objectivo seja romper com ele. Esta invenção resulta de dois tipos de alterações: as transformações rápidas da sociedade, que tornam obsoletas as práticas anteriores, criando um vazio; a falta de capacidade de adaptação dos indivíduos a uma tradição pré-existente. Parece-nos particularmente interessante o caminho aberto por esta

inadequação dos homens e das mulheres às formas culturais existentes, mesmo numa situação em que não seriam legíveis alterações estruturais de envergadura.

Introduzir formas rituais novas, e nomeadamente um novo ciclo festivo que se sobreporia a um anterior, constitui uma estratégia que sobrepuja a consciência de classe, ainda que se alicerce nela. Constitui uma afirmação reforçada de uma cultura resistente, que dá legibilidade à ruptura. O passado, com a sua presença legitimadora, requer então uma reconstrução que retoma um conjunto de elementos, edificando como repositórios da continuidade colectiva alguns grupos que constituem o todo social. No caso do Couço, o remontar à implantação da República e a construção de uma arquitectura cultural a partir desse evento fundador conferem sentido às configurações de afirmação da cultura resistente, nomeadamente às mais visíveis – a ritualidade festiva. Como apontam Ranger e Hobsbawm, o recurso à invenção de tradições não significa a inexistência de outras formas culturais disponíveis ou viáveis, mas antes a falta de vontade por parte de um colectivo de as utilizar ou adaptar. Assim, a mudança acelerada introduz uma vertente de criatividade no seio de um grupo que, mercê das conjunturas, pode granjear um alcance que transcenda o colectivo de que emerge, numa relação de universalização que não exclui uma anterior parquialização de certos elementos, eventualmente importados de contextos sociais distintos.

A comemoração local como configuração da cultura resistente

Os ritos são actos formalizados que obedecem a uma sequência que tende a manter-se e que dá conta, ao longo do ciclo anual, de uma diferença de significados. Assim, aos ritos de primavera com uma cerimónia de comensalidade colectiva num lugar aberto e festivo no 1º de Maio, opunha-se a celebração de 5 de Outubro, em que o espaço do cemitério desempenha o papel principal. O ajuntamento, a tomada da palavra, o clima ambíguo entre o festivo e o reivindicativo, são constantes nestas celebrações.

As cerimónias tendem a ser estilizadas e repetitivas, por vezes incorporando uma nova sequência ou deixando outras em suspenso. Têm um carácter poroso, contaminando e sendo contaminadas na sua relação com as outras povoações e com o país como um todo. Fazem sentido dentro da vida de uma comunidade, onde demonstram grande capacidade de aglutinar em si um conjunto de acções, comportamentos e modos de pensar que transcendem o nível cerimonial. A intensidade dos momentos depende de sequências como o cantar do Hino Nacional, do *Hino da Intersindical*, da *Internacional*, ou do *Avante*, que dão sentido às continuidades entre o local e o nacional, e o minuto de silêncio – suspensão do tempo e do uso da palavra

em honra de alguém ou em memória de algum acontecimento. A data de 5 de Outubro tem também associada a romagem, em cortejo, até ao cemitério, em que a matriz evocativa é explícita.

As cerimónias sugerem uma continuidade no espaço e no tempo: em primeiro lugar, reportam-se a acontecimentos que transcendem o nível local, fornecendo aos concórcios a imagem de que são um elo numa cadeia que envolve muitos outros em termos nacionais ou transnacionais; em segundo lugar, trata-se de cerimónias que detêm carácter evocativo, reportando-se a um outro tempo que se actualiza e perpetua. Ao fazê-lo, os ritos configuram a memória colectiva para celebrações que, no tempo e no espaço, são próprios de uma classe, de um grupo que não tem fronteiras e que tem consciência e memória de si.

A inserção do passado no presente, objectivo de qualquer celebração, permite assim reviver e relembrar – de forma simbólica, por vezes alegórica – um determinado acontecimento que lhe deu origem. A periodicidade das celebrações permite enquadrá-las num ciclo comemorativo, que se cruza com outros ciclos, inerentes a outros grupos ou à sociedade no seu conjunto. A organização das celebrações, a cargo de comunidades bem definidas, tem uma preocupação essencial com as formas de reprodução comemorativa, assegurando a manutenção das celebrações no tempo.¹⁹

Nas condições de clandestinidade, a quebra de interditos, o excesso e a inversão (Caillois 1979), são incorporados pela própria situação, constituindo a comemoração um reforço. A quebra ritual de interditos numa situação de clandestinidade, não consentida pelo poder, conduzia a uma exposição que – ao contrário da festa, que nas sociedades tradicionais pode obrigar à utilização de máscaras quando a vertente mais fortemente transgressora é exposta – facilitava a posterior repressão. Nos relatos feitos pelos agentes da PIDE fica evidenciado este inconveniente, que se tornava de somenos, atendendo às potencialidades da realização festiva. A transgressão autorizada, que possibilitava nomeadamente o revanchismo dos grupos subalternos, não tem lugar no Estado Novo.²⁰ O Carnaval constitui um período particularmente temido pelo poder, pela possibilidade de exposição das suas mazelas político-sociais, ainda que no contexto estudado não lhe tenha sido atribuída relevância. Esta dissociação das formas de crítica dos momentos que tradicionalmente lhe estariam associados remete-nos para o

¹⁹ Sobre o plasmar de uma memória colectiva na Marinha Grande, ver Marques 1996: 57-67.

²⁰ Acerca das festas de loucos da Idade Média, Jacques Heers (1983) considera que estas cerimónias, que têm por protagonista o baixo clero, servem à subversão da hierarquia religiosa, fazendo emergir com destaque os incapazes, os desprotegidos, os humildes e os fracos – aqueles que no quotidiano detêm um lugar social irrisório. A substituição ritual do bispo por um louco, uma criança ou um burro, que envergam momentaneamente os paramentos, utilizam as alfaías litúrgicas e dizem a missa, permite compreender as condenações vigorosas de que estas cerimónias foram alvo por parte do concílio de Bâle, em 1431. Haveriam de persistir até ao século XVI, desaparecendo durante a Reforma e a Contra-Reforma.

carácter, que se pretende inovador, das novas formas culturais que se veiculam através das cerimónias em destaque.

O formalismo ritual tem um carácter mnemónico. Ao reduzir as escolhas linguísticas a poucas expressões, a fixação da fórmula é facilitada, adquirindo um carácter compulsivo na utilização ritual. Também aqui é evidente a oposição ao discurso livre do quotidiano, pela forma restrita em termos lexicais – ainda que, do ponto de vista semântico, o discurso ritual seja substancialmente mais rico –, pela rigidez dos actos discursivos, pelo volume acalorado e empenhado da voz e por uma entoação que obedece também a esquemas fixos. Surpreendentemente, mulheres e homens discursam no mesmo tom e com a mesma entoação, frequentemente em mimetismo relativamente à cadência usual dos líderes nacionais.

A festa não constitui só uma representação da sociedade, é também uma projecção relativamente ao futuro, à vitória, à liberdade. Ao mostrar a coesão grupal, a festa é ostensiva na capacidade de antevisão. Permite uma reconfiguração do material original, porque o conteúdo simbólico do momento primordial que é evocado constitui aquilo que Paul Connerton denomina *reservatório de significados*, passível de utilização noutras estruturas. Os acontecimentos que dão origem às celebrações contêm um excedente de significados, e podem, portanto, ser alvo de combinações interpretativas distintas utilizando o material noutras formas.

A correspondência entre a forma de comemorar, como um texto, e a referência a um contexto, o do Couço, remete igualmente para as alterações rituais que servem à observação das mudanças na sociedade que celebra. Harvey Cox, no contexto norte-americano, ou Jean Duvignaud, em França, realçavam, na conjuntura da década de setenta, a decadência da festa. Alegava o primeiro que o declínio desta se explica pelo triunfo da amnésia sobre a memória social, enquanto a quebra na fantasia se deve ao desaparecimento da esperança. Para Duvignaud, o carácter subversivo das cerimónias, com o desafio dos indivíduos à destruição, viria sendo irradiado e a oposição estabelecida por Rousseau entre festa e espectáculo – aquela, característica de comunidades com uma relação intensa e continuada, este pressupondo uma *performance* perante a passividade de um público – deixa de fazer sentido quando é no âmbito de alguns espectáculos que se reencontra de forma residual o clima festivo. Àquelas perspectivas cataclísmicas opõe-se uma outra visão em torno do texto festivo, que releva a evidência de, apesar das alterações socioeconómicas, estarem a emergir novas festividades, reactivando-se as anteriores com uma pujança que anteriormente não teriam chegado a ter.²¹

²¹ Merecem realce, no contexto anglo-saxónico, duas obras: Frank E. Manning (ed.) 1983 – que congrega contributos de autores tão experientes como Victor Turner – e Jeremy Boissevain (ed.) 1992. Este último congrega algumas das comunicações de um painel dedicado às questões da ritualidade num congresso da European Association of Social Anthropologists.

No ciclo cerimonial adoptado pelo colectivo resistente local, as instâncias de produção e de consumo dos rituais são idênticas, ainda que alguns oficiantes possam ganhar protagonismo; nas formas culturais anteriores, que transmitiam a cultura da classe dominante, estas instâncias eram distintas. O discurso emitido, com uma vertente explícita, congregadora, tem igualmente uma forma implícita, com recados ao grupo social oponente.

O reavivar de celebrações pressupõe uma renegociação identitária e um realinhamento correlativo das fronteiras sociais entre os grupos, pois edificar uma nova comemoração pressupõe a assumpção de um conjunto de valores distintos, que se sobrepõe ao anterior, acarretando o realçar do peso de um grupo em detrimento de outros, cuja valia em termos locais fora ostensiva até uma ocasião determinada. A edificação de uma nova tradição, legível na inovação ritual, constitui uma afirmação da força de um grupo – pelo número, mas sobretudo pela capacidade de criar – assente na percepção do lugar ocupado e na concepção da mutabilidade da morfologia social.

A festa, como integrante da comemoração, não emerge erodida pelas condições sociais constrangedoras, mas fortalecida perante elas, opondo-lhes uma edificação cultural distinta da usual nas camadas dominantes no perímetro local. Neste sentido, apela à criatividade, desviando-se do exequível, impõe a utilidade de aspectos sociais desvalorizados pelo grupo dominante, e desatrofia a capacidade de invenção dos indivíduos envolvidos: a edificação de novas gramáticas requer uma passagem pelo divertimento e pelo desregramento, e é contundente.

BIBLIOGRAFIA

- BOISSEVAIN, Jeremy (ed.), 1992, *Revitalizing European Rituals*, Londres, Routledge.
- BRITO, Joaquim Pais de, 1996, “Coerência, Incerteza e Ritual no Calendário Agrícola”, BRITO, Joaquim Pais de, Fernando Oliveira BAPTISTA, e Benjamim PEREIRA (coord.), *O Voo do Arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Instituto Português de Museus/Ministério da Cultura, 217-229.
- CAILLOIS, Roger, 1979 [1950], *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70.
- COELHO, Adolfo, 1993 [1880], *Festas, Costumes e outros Materiais para uma Etnologia de Portugal*, Lisboa, D. Quixote.
- CONNERTON, Paul, 1993, *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta.
- COX, Harvey, 1971, *La Fête des Fous: Essai Théologique sur les Notions de Fête et Fantaisie*, Paris, Seuil.
- CUNHAL, Álvaro, 1965, *Relatório da Actividade do Comité Central ao VI Congresso do Partido Comunista Português*, s/l., Edições Avante.
- DELLA PORTA, Donatella, 1992, “Life Histories in the Analysis of Social Movements Activists”, DIANI, Mario, e Ron EYERMAN (eds.), *Studying Collective Action*, Londres, Sage, 162-193.
- DOUGLAS, Mary, 1981 [1967], *De la Souillure*, Paris, Maspero.
- DUVIGNAUD, Jean, 1991 [1973], *Fêtes et Civilizations*, Paris, Actes Sud.
- DURKHEIM, Émile, 1990 [1912], *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, Quadrige/PUF.
- GODINHO, Paula, 1998, *Memórias da Resistência Rural no Sul: o Caso do Couço (1958-1962)*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, dissertação de doutoramento em Antropologia.
- HASTINGS, Michel, 1987, “Identité Culturelle Locale et Politique Festive Communiste: Halluin la Rouge 1920-1934”, *Le Mouvement Social*, Avril-Juin, 139: 7-25.

- HEERS, Jacques, 1983, *Fêtes des Fous et Carnavals*, Paris, Fayard.
- HOBBSAWM, Eric, e RANGER, Terence (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOHNSTON, William M., 1992, *Post-Modernisme et Bimillenaire: Le Culte des Anniversaires dans la Culture Contemporaine*, Paris, PUF.
- MANNING, Frank E. (ed.), 1983, *The Celebration of Society: Perspectives on Contemporary Cultural Performance*, Bowling Green, Bowling Green University Popular Press.
- MARQUES, Emília Margarida, 1996, "Memória Operária, Memória Local: Aspectos de um Caso a Propósito do 18 de Janeiro", *Arquivos da Memória*, 1: 57-67.
- MARTÍNEZ ALIER, Juan, 1968, *La Estabilidad del Latifundismo*, Madrid, Ediciones Ruedo Ibérico.
- O CAMPONÊS*, 1960a, Ano XIV, 76, Maio.
- O CAMPONÊS*, 1960b, Ano XIV, 80, Outubro.
- O CAMPONÊS*, 1962, Ano XVI, 95, Novembro/Dezembro.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de, 1984, "O Primeiro de Maio", *Festividades Cíclicas em Portugal*, Lisboa, Publicações D. Quixote. 97-107.
- PROCESSO SR-1762*, s/d., Arquivo PIDE-DGS, Lisboa, ANTT.
- PROCESSO 2126/52 SR*, s/d., Arquivo PIDE-DGS, Lisboa, ANTT.
- PROCESSO 3828/59 SR*, s/d., Arquivo PIDE-DGS, Lisboa, ANTT.
- PROCESSO 862/60 - DIVISÃO DE INVESTIGAÇÃO*, s/d., Arquivo PIDE-DGS, Lisboa, ANTT.
- PROCESSO-CRIME 856/60 - DIVISÃO DE INVESTIGAÇÃO*, s/d., Arquivo PIDE-DGS, Lisboa, ANTT.
- RABY, Linda Dawn, 1988, *A Resistência Antifascista em Portugal, 1941-1974*, Lisboa, Salamandra.
- SEGALIN, Martine, 1998, *Rites et Rituels Contemporains*, Paris, Nathan.
- SCOTT, James C., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven e Londres, Yale University Press.
- VAN GENNEP, Arnold, 1947, *Manuel Français de Folklore Contemporain*, Paris, Picard.

Paula Godinho

CELEBRATION AS A MECHANISM OF THE REITERATION OF A RESISTANCE CULTURE: THE CASE OF COUÇO (1958-1962)

This article focuses on the commemorative ceremonies of a resistance group in rural Southern Portugal, during a period marked by strong political movements (1958-1962). It emphasises the importance of these ceremonies in a process that guarantees the perpetuation of the group concerned, and which leads to the transcendence of the group limits. The act of recalling an historical moment of struggle has a contagious character that can activate local political mobilisation.

Departamento de Antropologia da FCSH - UNL
Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa
p.godinho@fcs.unl.pt