

Fronteras de identidad popular en las Fiestas de S. Sebastião del Barroso en Portugal

Frontiers of Popular Identity in S. Sebastião Festival of Barroso in Portugal

*José Duarte Ribeiro*¹

Resumen

La sincronización de los ciclos agrarios con los periodos festivos de la ruralidad en la península ibérica es remanente de la celebración en los primeros tiempos de la agricultura, donde el don celebrado es el del fruto de la tierra. En Trás-os-Montes, en particular en la región del Barroso, Portugal, ha sido fértil desde tiempos inmemoriales un sincretismo entre el paganismo de la tierra, sus productos y las figuras de los santos, apropiados primero popularmente y después por la religión canónica. En diferentes pueblos de Barroso, Samão, Gondíães y Salto, las fronteras de identidad popular entre lo divino y lo profano están latentes en la importancia del ciclo agrario y en la sacralización de sus productos que les protege “de la peste, del hambre y de la guerra” —en la oración al santo protector São Sebastião. A través de entrevistas semiestructuradas con aldeanos, organizadores de las fiestas de S. Sebastião, pero también con especialistas en tradición, se propone una reflexión sobre la expresión popular en el afecto por su santo. Los orígenes de la tradición en tiempos de angustia pasada y especialmente en el comunitarismo que se celebra, definen la identidad popular del Barroso.

Palabras clave: costumbres y tradiciones, festival, comunidad rural, producto agrícola, religión, Barroso.

Abstract

The synchronicity of the agrarian cycles with the festive periods of rurality in the Iberian Peninsula is a remnant of the celebration in the early days of agriculture where the gift celebrated is that of the earth. In Trás-os-Montes, particularly in the Barroso region, Portugal, a syncretism between the paganism of the land, its products and the figures of the saints, appropriated first popularly and later by canonical

1 Ankara University, Ankara, Turquía, ORCID 0000-0002-2056-4263, jdmr33@gmail.com



religion, has been fertile since immemorial times. In different towns of Barroso, Samão, Gondiaes and Salto, the frontiers of popular identity between the divine and the profane are latent in the importance of the agrarian cycle and in the sacralization of their products that protects them “from plague, hunger and the war”—as goes the prayer to the patron saint São Sebastião. Through semi-structured interviews with villagers, organizers of the S. Sebastião festivities, but also with specialists in tradition, a reflection on the popular expression of the affection for their saint is proposed. The origins of the tradition in times of past anguish and especially in the communitarianism that is celebrated, define the popular identity of Barroso.

Keywords: customs and traditions, festivals, rural communities, agricultural products, religion, Barroso.

Introducción: el pan y el pueblo

La domesticación de los denominados ocho cultivos neolíticos fundadores² está en el origen de la agricultura, y con ella los primeros asentamientos de la humanidad. Con el maíz domesticado en América Central y con el centeno en Europa, entre los orígenes de los alimentos el pan ocupa un lugar primordial. Ese lugar primordial también dio lugar a una panoplia de simbología: en la cristiandad, el compartir el pan en la última cena y la comunión del cuerpo de Cristo en el rito católico. La sacralización del don terrenal de la comida está presente en la creación de la historia, cristalizada en la posibilidad del sustento humano.

Así vemos en Marx cuando afirma que es en la posibilidad de vivir donde se encuentra la primera premisa que habilita a las sociedades humanas a “hacer historia” y que así la vida implica ante todo “comer, beber, albergar”. En este sentido, “el primer acto histórico es la producción de los medios para satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material en sí misma”, un acto histórico tan relevante “hoy como hace mil años” (Marx y Engels, 1970: 48).³ Es solo con la llamada Revolución Agrícola Neolítica, es decir, el origen de la agricultura hace 9.000 a 10.000 años, en los centros de origen de esta revolución que los grupos humanos pre-agrícolas, cazadores-recolectores, pudieron empezar a vivir mediante la explotación de especies vegetales y animales domesticados.

En el más antiguo y conocido de los “centros de expansión” (Mazoyer y Roudart, 2006) de esa revolución, el Creciente Fértil, ‘bendecido’ por los ríos Nilo, Tigre y Éufrates, permitió la supervivencia de poblaciones sedentarias que empezaron a vivir en “casas de creación humana agrupadas en pequeños asentamientos (0,2 a 0,3 hectáreas)” (Mazoyer y Roudart, 2006: 76). La posibilidad de permanecer en un lugar proto-agrícola provocó el surgimiento de las condiciones económicas mediante las cuales los primeros pueblos en la transición a la agricultura crean los primeros cimientos de civilización (Sinclair y Sinclair, 2010).

2 Farro, trigo, cebada, guisantes, lentejas, arveja, garbanzos y lino. Por primera vez en el Neolítico Prececerámico A (PPNA) en el sur del Levante (Zeder, 2011: 222).

3 Todas las citas a referencias bibliográficas se presentarán en español, traducidas de los originales en inglés o portugués por el autor. No se hará lo mismo cuando sea importante mantener la versión original.

Sin embargo, es indudable que en el origen de la primera revolución agrícola se encuentran también, con los ciclos agrícolas, los pilares fundacionales de la organización económica. Destacamos la sincronidad de muchas de las fechas festivas y religiosas, particularmente aquellas en las que nos centraremos, con estos mismos ciclos agrícolas. El fruto de la tierra es el don primordial, como lo es el culto a esta naturaleza y su posterior sacralización. Además, la donación de la tierra, fruto de la explotación agrícola, presente en los ritos y sus intercambios de bienes en las sociedades primitivas, está en la base de la constitución de sistemas de organización social con dimensiones y funciones muy particulares de lo divino, la moral, o el sistema de equilibrios políticos reflejados en el principio de reciprocidad.

Esto es precisamente lo que nos dice Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*, un trabajo pionero sobre los intercambios y la reciprocidad en las sociedades primitivas. Según Mauss, los intercambios en las sociedades primitivas no son transacciones económicas sino regalos recíprocos y tales formas de intercambio no son esencial o simplemente económicas en sí mismas, sino un hecho social total, en la medida en que movilizan significados de dimensión religiosa, social, económica, moral y política. Mauss se pregunta qué hace que en las sociedades primitivas se intercambien bienes si sus miembros no se mueven por la racionalidad económica del lucro y por extensión qué hace que el receptor retorne al donante. La respuesta está en el hecho de que el intercambio de regalos parece ser un acto “libre y desinteresado, pero aún restringido y egoísta” (Mauss, 1990: 4). En otras palabras, formando “el sistema de economía y derecho más antiguo que podamos encontrar o concebir” (Mauss, 1990: 90). De hecho, un sistema para mantener vivo y equilibrado lo que Mauss llama moral de grupo, funcionando como unificador de sus elementos.

En una instancia en la que hablaremos de tradiciones y ciclos agrícolas, de creencias y sacralidad de los frutos resultantes, este parece un excelente punto de partida para hablar sobre el concepto de pueblo.

La cuestión de los usos del concepto de “pueblo” en Portugal puede ser debatida en el contexto del desarrollo de los estudios de las culturas populares y, por tanto, es un debate que se encuentra en la historia de la cultura popular en el curso de la antropología portuguesa. Esta ruta, en el periodo de sus transformaciones entre 1870 y 1970 presenta inicialmente un interés privilegiado por las “formas de alteridad intermedia”, es decir, los estudios sobre la organización económica y social de las comunidades campesinas, “para luego interesarse por las formas de alteridad distantes”, es decir, los grupos indígenas de las colonias portuguesas en África (Leal, 2016: 308). Una ruta debida precisamente a la importancia inicial de la cultura popular con base rural para la dictadura portuguesa del Estado Novo (1926-1974), o sea, una transición de la “construcción de la nación” (Stocking, 1982) para luego iniciar una “antropología de la construcción del Imperio” (Leal, 2016: 308). Además, la política folclórica en la dictadura de Salazar a través de la Secretaría Nacional de Propaganda (Alves, 2013), promovía una visión ruralista y tradicionalista del “pueblo alegre y ordenado en el campo, corrompido por hábitos morales y políticos considerados subversivos” (Leal, 2016: 299). Y es también desde la promoción de esa visión que estalla una “guerra cultural” entre las etnografías escenificadas con el patrocinio de la política folclórica del Estado Novo y “un conjunto de etnografías alternativas” (Leal, 2000) centradas en el estudio de la cultura popular y la descripción e interpretación de comunidades campesinas. Al no participar en esa escena etnográfica de la dictadura, para Jorge Dias la prioridad fue “una, de analizar y describir elementos de una cultura dada, y otra de interpretar esos elementos” (Dias, 1990: 216).

El esfuerzo de la primacía etnológica comenzó a situar la interpretación de las culturas populares portuguesas no solo a través de un trabajo de análisis descriptivo sino teniendo en cuenta la cultura en su interpretación histórica, en el supuesto de que el ser humano es un ser cultural (Dias, 1955). Pero si bien el criterio etnológico de estudiar las comunidades tal como las constituyen los seres culturales de Jorge Dias proponía un objetivo de avance científico en la antropología —y no una escena folclórica— lo cierto es que el propio Dias defendió la valorización del patrimonio rural tradicional mediante una colección etnográfica⁴ (Melo, 2001). Incluso diría que los estudios de las comunidades rurales (como el conocido estudio del comunitarismo en Trás-os-Montes, Rio de Onor, en 1953) fue el primer paso para alcanzar el “conocimiento científico de la cultura nacional” (Dias, 1960: 55, citado en Sobral, 2007: 493).

Esta alerta nos sirve para conocer la forma en que la etnología del pueblo portugués y sus culturas populares sirvió a los intereses de una construcción legitimadora del régimen (Sobral, 2007), muchas veces presente en la forma en que hoy las culturas populares son vistas como una cristalización temporal o una ficción de bucólico e idílico candor. Por tanto, la primera frontera de la identidad popular —como en el título— es la alerta sobre la idealización de la cultura popular estática, como si sus gentes fueran artefactos en un museo remoto.

Finalmente, también es necesario tener en cuenta el estado actual de los usos de la cultura popular en un sentido de “pueblo” local, donde el turismo rural puede despersonalizar gentes y contextos determinados y que está estrechamente ligada al (re)descubrimiento de la provincia en un nivel que nunca alcanzado en Portugal desde el romanticismo del siglo XIX (Leal, 2010).

La identidad popular en Terras de Barroso

*E carvalhos, e velhos castanheiros
A cuja sombra um dormir celeste
Pode fazer os sonhos verdadeiros*
(Miguel Torga en “Mensagem”. Torga, 1978)

No hay nada en el sur de Portugal que se compare a la “Primitiva dureza de algunos pueblos perdidos en la sierra norte” (Ribeiro, 1998: 106). En su tosca arquitectura de piedra suelta, originalmente cubierta por pizarra o paja, hay formas de vivir que, en esencia, no han cambiado ni las invasiones ni otras rupturas histórico-políticas. Los descendientes de la estirpe nacional más remota viven en el enclave de la sierra y sus difíciles accesos (Ribeiro, 1998).

También son descendientes de una economía agro-pastoral de subsistencia, a través de la cual se produjo la adaptación a las altitudes de las montañas graníticas y la formación de aldeas y sus amplios campos de pasto donde sus comunidades se ganan la vida. Es en uno de estos lugares altos, más allá de los mil metros de altitud, donde se ubican los pueblos y lugares que componen

4 Por el mismo motivo, aunque de forma limitada, el Estado Novo permitía proyectos de investigación a Jorge Dias (Sobral, 2007).

las *Terras do Barroso*, o simplemente Barroso; entre Minho y Trás-os-Montes,⁵ con paisajes graníticos y verdes de pastos por un lado y robles y castaños por el otro. Tan prevalentes desde la Edad Media lucen los cultivos de invierno como el centeno, en las partes altas, pero también los cultivos de verano, como el maíz, en las áreas más cercanas al Minho. En los pastos predominan tanto ovejas como cabras, y particularmente en lo que respecta a la orgullosa base económica de las casas, el ganado *barrosão* —que toma su nombre de la región— exhibido tanto en las carretas de bueyes que traen pan y vino a las celebraciones como también en la tradición de las peleas entre bueyes.⁶ Además, en Barroso, así como en todo Portugal, en la práctica de la religión popular es habitual que las personas pidan protección o curación de los males de su ganado a los santos de su devoción (Oliveira, 1984).

La región de Barroso es tradicionalmente conocida por los *concelhos*⁷ de Montalegre y Boticas (Boticas fue parte integral de Montalegre hasta 1836). En términos territoriales y administrativos oficiales la región no tiene designación, por lo tanto, es conocida por la ubicación de montaña y mesetas de la Serra do Barroso. Oficialmente, tanto Montalegre como Boticas forman parte del distrito de Vila Real en el norte de Portugal. En términos histórico-culturales forman parte de la provincia histórica⁸ de Trás-os-Montes. La historia de Montalegre remonta al 9 de junio de 1273, cuando el rey Afonso III, en una carta de Foral,⁹ decretó la fundación de Montalegre.

5 Minho y Trás-os-Montes son provincias históricas del norte de Portugal.

6 *Chegas de bois* en el original en portugués.

7 Concelho es el nombre que se le da a las unidades de división territorial a las que corresponden los municipios como organismos estatales locales. Su origen está vinculado a la identificación de Portugal como país; “da estruturação do Portugal concelhio, dos finais do século XI aos inícios do XIV, e o da sua maturação correspondendo aos séculos XIV e XV” (Coelho, 2006: 23). El Portugal medieval consolidó un territorio y una población en la oposición entre la sociedad señorial y feudal y el establecimiento de concelhos (Mattoso, 1985). En otras palabras, “os concelhos constituíam, assim, autênticos senhorios colectivos com atribuições de poderes públicos equivalentes aos dos nobres” (Hespanha, 1982: 153).

8 Las provincias de Portugal son divisiones territoriales históricas originalmente divididas de norte a sur en seis en el siglo XV y conocidas como comarcas. En 1933 se convirtieron en trece y en 1936 en once, extinguiéndose definitivamente en 1976. Hoy en día tienen el valor de división histórica y cultural del territorio nacional por regiones (Valério, 2001: 29).

9 La Carta de Foral, o Foral, eran documentos otorgados por el rey, entre los siglos XII y XV en Portugal, que formalizaban la estabilidad comunitaria en los concelhos: “um autêntico pacto entre o monarca e a comunidade ou concelho” (Sousa, 2009: 72), en el cual se establecía “um estatuto fiscal e jurídico entre uma comunidade de agricultores e o senhor da terra” (Coelho, 2019: 145). Las cartas significaban garantía de autonomía municipal, poner límites al poder señorial dejando el territorio y la población bajo la jurisdicción directa de la Corona: “[O concelho] acatava a autoridade da Coroa [...] o monarca por sua vez garantia a autonomia concelhia nomeadamente na organização do poder local, na eleição dos juizes e na aplicação da justiça” (Sousa, 2009: 72-73). En el siglo XV con el rey Manuel I se procedió a una actualización, los *Forais Novos*: “A inexistência de textos actualizados dava azo a diversas opressões, de que eram vítimas os povos que aos forais estavam sujeitos” (Neto, 1997: 157).

La región también recibió, antes de la romanización de la región, la presencia de asentamientos celtas que levantaron sus castros en varios lugares de las Terras do Barroso, coincidiendo con los asentamientos actuales. En la región, la producción agrícola y ganadera, donde las principales actividades son la cría de ganado y el cultivo de cereales, se da en muchos lugares de forma tradicional. El territorio es patrimonio agrícola mundial desde 2018 por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO).

Es en el municipio de Montalegre, en la meseta sur de la Serra do Barroso, donde se ubica el pueblo de Salto, uno de los lugares en los que nos centraremos para analizar la fiesta del mártir Sebastião. Aún más al sur, en la conexión entre Trás-os-Montes y Minho, están los lugares de Gondiaes y Samão, en el municipio de Cabeceiras de Basto, los otros dos lugares que completan nuestro análisis. Aunque Cabeceiras de Basto es un municipio de la provincia del Minho, algunos de sus pueblos de montaña son, de hecho, reconocidos como parte de las Terras do Barroso por su ubicación de frontera y transición.

En Salto, así como en Gondiaes y Samão, encontramos territorios con “pastos comunes en la montaña y manteniendo afinidades históricas entre sí” (Rocha, 2019: 126) unidos a un complejo simbólico religioso:

Oraciones, rituales funerarios, fórmulas mágicas, supersticiones, cultos, etc [...] se relacionan con representaciones colectivas que aún no están totalmente extinguidas, sino por el contrario, parcialmente vivas. (Soares, 2019: 115)

En este sentido, la religiosidad de Barroso, una propiedad transversal a toda la región de Trás-os-Montes, y su gente, revela una continua encrucijada entre el paganismo y el cristianismo, pero también con una convivencia religiosa multisecular. Dicha convivencia se manifiesta hoy en la persistente proximidad de la idolatría al santo patrón de cada lugar, cada parroquia, cada municipio, cuya “fiesta disuelve lo sagrado en lo profano” (Fontes, 2014: 139).

Si bien la homogeneización dominante del cristianismo confiere el elemento jerárquico que dicta la moral y las costumbres y regula los ritos, se mantienen vivas supersticiones, creencias, cultos y prácticas heredadas de una tradición oral, de la memoria como patrimonio inmaterial, del paganismo de antaño. Un ejemplo vívido se encuentra en el llamado culto a los muertos, que define prácticas, comportamientos, ritos y los respectivos roles de hombres y mujeres. Fontes (2014: 132) nos dice que este culto es rico en Trás-os-Montes, pero asume un “tipicismo exuberante” en Barroso también porque es la “parte más montañosa de la provincia”, es decir, por la influencia que el cierre geográfico entre alta montaña ejerce en sus comunidades.

Sin embargo, y antes de pasar a otros apartados, es importante aclarar que la panoplia de supersticiones, cultos y sus prácticas nunca tuvo lugar sin la resistencia de la iglesia y su jerarquía en la figura del párroco local. Como recuerda Pina Cabral (1981), para comprender los fenómenos religiosos en Portugal es fundamental analizar el papel del párroco rural en este conflicto, como veremos en el caso de la Fiesta de S. Sebastião. En primer lugar, los cultos locales son una amenaza para la iglesia en el sentido de que afectan la condición hegemónica de universalidad y unidad.

El don del pan como Cuerpo de Cristo es la mejor analogía de esta unidad impuesta donde “el cuerpo no puede existir si los miembros se mueven independientemente” (Cabral, 1981: 85). En segundo lugar, a pesar de las tensiones y conflictos,¹⁰ la figura del párroco local no pierde su importancia frente a las poblaciones rurales, ya que estas tradicionalmente están privadas de los instrumentos de acceso a la sabiduría esotérica o exotérica; la aceptan dependiendo del poder intelectual y espiritual del sacerdote, quien, de acuerdo con su etimología, es el encargado de hacer las cosas sagradas. La solución encontrada por la iglesia fue la absorción de los cultos populares que no podía controlar. En este proceso el sacerdote que encabeza las procesiones, como velando por ellas, que da misa en honor a los santos patronos, funciona como mediador del conflicto entre la autoridad católica y el pueblo.

El comunitarismo transmontano

La fuerza social y política de la región está también en las cartas de Foral de la fundación de sus pueblos y en el movimiento municipal que llena la historia de la Edad Media peninsular (Coelho, 2019). Además, la notoria existencia regular de *concelhos* antes de su constitución legal por Foral “equivale a la existencia de un amplio movimiento revolucionario que aquí y allá impone su existencia de derecho” (Herculano, 1875), incluso porque el “*concelho* no es creado por la Carta de Foral [...] existe ya por voluntad libre, por acto revolucionario de los vecinos [comunidad de habitantes]” (Coelho, 2019: 145).

Uno de los vestigios de este comunitarismo norteño es visible en las formas de vida social de las familias extensas en los pueblos comunitarios, registrándose históricamente una mayor densidad en las regiones montañosas y mesetas del norte de Portugal. Uno de los casos de estudio antropológico más emblemáticos de comunidades con tradición comunitaria es precisamente el del precursor de la etnología interpretativa de la que hablamos anteriormente. Jorge Dias estudió la comunidad de Rio de Onor en la frontera nororiental del país, en el distrito de Bragança. En Rio de Onor se mantuvo hasta finales del siglo XX una cámara consultiva y legislativa organizada por la comunidad llamada *Al conseio* (el consejo).¹¹ Todos los vecinos (es decir, habitantes) que tenían ganado en los prados comunales, llamados *coutos* formaban parte de *Al conseio*. El poder ejecutivo estaba a cargo de dos miembros de la comunidad elegidos anualmente el primer día de enero y estos designaban *mordomos* (mayordomos). Veremos que esta designación se usa en Salto luego asociada con la función organizadora de la fiesta. Sin embargo, la elección no resultaba en una delegación del poder ejecutivo a los mayordomos, ya que siempre dependían de la justificación de sus medidas ante el consejo, que podría deliberar su expulsión. En palabras de Jorge

10 Pina Cabral ilustra su análisis con un ejemplo de la Fiesta de S. Gonçalo en Vila Nova de Gaia (distrito de Oporto) donde la gente canta fuerte durante la procesión *O Santo é nosso e não é do Abade*.

11 Coelho señala de manera muy curiosa que el término latino *consillium*, designando las asambleas de hombres que decidían sobre sus problemas comunes era utilizado en Rio de Onor. También hay evidencia de que el término “pode provir, e até com mais probabilidade no seu sentido pleno, das comunidades moçárabes das cidades do Islão peninsular” (Coelho, 2019: 175).

Dias, esta comunidad es una “especie de democracia representativa” cuya organización “se basa en propiedades comunes” (Dias, 1955: 6), las cuales se dividen en áreas para pasto de ovejas y cabras, los *coutos* que son verdes prados a orillas del río para el ganado y las zonas de cultivo del centeno, que también son propiedad colectiva.

De todas las anotaciones etnográficas en la obra del antropólogo, la que más le marca es “alegría exuberante y armonía social, es la extraordinaria fraternidad que reina entre todos” y sus raíces centrales en los clanes protohistóricos. Si bien hay que ser cautelosos con el riesgo ya mencionado de la exaltación excesiva de la vida rural bucólica, es importante resaltar la vivacidad del comunitarismo de Trás-os-Montes. En este sentido, otro elemento importante que revela el fuerte sentido de presencia comunitaria también está ligado a las fiestas religiosas de los santos patronos que tienen lugar especialmente en el mes de agosto, que coincide con el tradicional regreso de vacaciones de los emigrantes portugueses, no solo en Trás-os-Montes, o en Minho, sino también en muchas otras regiones de Portugal. Las numerosas procesiones y romerías que tienen lugar en agosto son un fuerte símbolo de la absorción del paganismo por parte del cristianismo en Portugal pero también de la permanencia y transformación del legado pagano en las procesiones católicas (Souza, 2013) pero sobre todo también revelan el papel de la iglesia en “moralizar las procesiones imponiendo trabas a creencias populares arraigadas desde tiempos inmemoriales y que resistieron incluso después de estas prohibiciones” (Costa, 2016: 51). Aunque no es en agosto sino el 20 de enero, también hay una presencia considerable de emigrantes que regresan por unos días a Gondíães y Samão para ayudar en los preparativos y participar en la celebración del Santo mártir, como detalló el presidente del ejecutivo de la parroquia civil¹² (designada Freguesia) al que pertenecen los dos lugares. Es importante leer en este fenómeno de presencia continua y conexión de los físicamente distantes que el propio símbolo religioso también se construye a distancia y los propios movimientos migratorios se suman al ciclo de celebración del santo —ligado a su vez ligado al ciclo agrario— y así implican otra frontera de significados entre quienes están en la tierra y los que vienen de fuera. Finalmente, en Barroso, como todas las comunidades predominantemente de carácter pastoral en las regiones montañosas de Portugal, hay varias manifestaciones de organizaciones e instituciones de tipo comunitario; por ejemplo, los rebaños colectivos de ovejas (llamados *vezeiras*) o instalaciones comunes del pueblo como el molino, la fragua y el horno de pan —este último tan importante en la promesa a São Sebastião.

De la leyenda al culto de S. Sebastião en Barroso: hambre, peste y guerra

Se dice que Sebastião nació en la Galia y que fue soldado de las legiones del emperador Diocleciano, quien encabezó a principios del siglo IV la última y más sangrienta persecución de los cristianos en el imperio romano. Convertido a la fe cristiana, comienza a ayudar a los hermanos cristianos, por lo que es denunciado y condenado a muerte por el emperador por no renunciar a la fe. Después de su muerte es arrojado a un río, pero su cuerpo después de ser recuperado es

12 Junta de Freguesia en portugués. Las *freguesias* son territorios administrativos en los cuales se subdivide el municipio. El presidente de la Junta de Freguesia se elige por la mayoría de una asamblea de miembros de ese organismo y los miembros de esa asamblea se eligen en las elecciones autárquicas de un municipio.

enterrado. En el siglo VII, ya declarado mártir, sus pertenencias son recuperadas y trasladadas a una basílica de la ciudad de Roma, en un momento en que la plaga afectaba a la ciudad. Cuenta la leyenda que, en ese mismo momento, como por milagro, la peste desaparece de la ciudad. Desde entonces ha sido venerado no solo por su defensa de la fe sino también reforzado como santo patrón contra la peste y otras calamidades asociadas, como el hambre y la guerra. (Barros y Costa, 2002: 175-83).

La devoción al santo mártir es común en diversas partes del país, especialmente en las zonas de montaña, confinadas y acostumbradas a convivir con la amenaza de plagas, como ya hemos mencionado. Sin embargo, la invocación de São Sebastião se ha asociado desde la época medieval a las sucesivas plagas de los siglos XIV, XV e incluso a mediados del siglo XVI, en particular la peste negra que devastó Europa en el siglo XIV y llegó a Portugal en 1348. En todos los sentidos, es prácticamente imposible rastrear exactamente el momento del origen del culto, el evento que desencadenó la promesa original a S. Sebastião, ya que la explicación en la oralidad popular en Salto, Gondiaes y Samão es muy vaga. Aunque existen referencias populares a plagas, también las hay a otro evento cronológico más reciente en otro lugar de Barroso, Couto de Dornelas, quizá debido a su mayor proximidad a los tiempos de hoy.

O relato em Couto de Dornelas acerca das invasões napoleónicas [1807-1810] reflecte a mais “recente” situação marcante em que foi pedida — e atendida — a intervenção do Mártir em auxílio da população. (Antropólogo, ex director del Ecomuseo de Salto, Santo Isidoro, agosto de 2020)¹³

La Leyenda de S. Sebastião surge entonces de la creencia en la capacidad milagrosa del Santo mártir para liberar a las poblaciones que le prometieron el don y luego la fiesta (de la que surge el culto), de la peste, el hambre y la guerra: “El hambre, ahora representada por la abundancia de comida en los banquetes rituales conjuntos celebrados en honor al Santo Mártir, no es una leyenda que sirve de origen a la fiesta, sino un hecho histórico” (Barros y Costa, 2002: 175-176).

Un hecho histórico como una espada de Damocles, siempre dispuesta a condenar a estas comunidades, y que asocia el origen y continuidad del culto a los ciclos agrícolas. En el Barroso la cosecha del centeno y la vendimia en otoño, junto a la matanza del cerdo en invierno, marcan el final del laborioso ciclo agrícola. Tales significados del fin del ciclo están marcados en la asociación comunitaria devota del comer y beber. En la expresión Trás-os-Montes: *nesta terra terruca, quem não trabuca não manduca*.¹⁴ Es decir, a través del pan y el vino hay una relación sumamente estrecha entre el trabajo y la fiesta, en la que ambos son actividades comunitarias que a la vez resaltan la interdependencia como cuestión de continuidad de la vida: “Así se entiende que no hay auténtica fiesta del pueblo de Trás-os-Montes sin la presencia del trabajo y su fruto: pan, carne, vino” (Tiza, 2015: 146).

13 Preferimos mantener el original en portugués de las transcripciones de las entrevistas. Siempre que el lenguaje utilizado sea muy específicamente local procederemos a explicar.

14 “En esta tierra muy terrenal, quien no trabaja no come”.

La Festa das Papas en Samão y Gondiaães

Antes de la reforma administrativa de 2013,¹⁵ Gondiaães era una freguesia autónoma en el municipio de Cabeceiras de Basto, estando ahora agregada a la freguesia de Vilar de Cunhas, en el sur, con la que ahora comparte el nombre de *União das Freguesias de Gondiaães e Vilar de Cunhas*, en el extremo noreste de la región de Basto, con una superficie de 41 mil km². Como parte de esta freguesia encontramos al pueblo de Samão, siempre unido a Gondiaães, quizá incluso en la simultaneidad de sus orígenes como pueblos. Según registros recogidos en investigaciones de algunos habitantes locales, concretamente en la figura del fundador del Grupo Asociativo de Samão (GAS),¹⁶ los pueblos de Samão y Gondiaães tienen su origen en el siglo XVII. Eran zonas de pastos con algunas cabañas donde venían los pastores de Vilar de Cunhas en verano porque son zonas geográficamente más altas y, por tanto, más frescas.¹⁷

Según datos del Instituto Nacional de Estadística, Gondiaães alcanzó su pico poblacional en 1960 (precisamente la década en la que se inician los mayores flujos migratorios en Portugal) y ha disminuido de manera constante desde entonces hasta los 227 habitantes registrados en los últimos censos nacionales de población en 2011. No solo los flujos migratorios (éxodo rural y emigración) contribuyeron a esta disminución de la población, sino también otros efectos demográficos resultantes, como la caída de las tasas de natalidad. En 2011 la União das Freguesias de Gondiaães e Vilar de Cunhas tenía una población de 421 (diez habitantes por kilómetro cuadrado).¹⁸

Alternativamente entre Gondiaães y Samão (años pares en Gondiaães y años impares en Samão —*Gondiaães é par e Samão é pernã*, en un dicho popular—), la Festa das Papas se lleva a cabo cada 20 de enero, el *São Sebastião das Papas*, como se le conoce y como ha aparecido en anuncios de atracciones turísticas en los últimos años. En los términos tradicionales del Festival, de grandes diferencias entre Samão y Gondiaães, solo se registra que en Samão la comida se transporta en un carro de bueyes al campo, mientras que en Gondiaães la comida es llevada por hombres y mujeres de la comunidad. Además, en Samão la “mesa” donde se comparte la comida está compuesta por toallas de lino extendidas en un campo de pasto seleccionado para tal fin, el *campo das papas* o *campo do santo mártir*, mientras que en Gondiaães las toallas de lino se han extendido en los últimos años sobre una estructura de madera, a lo largo de la calle central del pueblo.

15 Véase <<https://dre.pt/application/dir/pdf1sdip/2013/01/01901/0000200147.pdf>> (consultado 04/05/2021).

16 Una asociación fundada en 2001 a través de la movilización de emigrantes en Francia de este pueblo. Para la asociación, se asignó un terreno en el que se construyó la sede. La sede tiene una cafetería/restaurante, un gran espacio social de convivencia y también una sala de administración con una pequeña biblioteca con documentos históricos y culturales relacionados con la historia del pueblo. Frente al edificio hay un campo donde ya se ha organizado la Festa das Papas.

17 Tipo de pastoreo conocido por trashumancia.

18 Véase <https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=censos_quadros> (consultado 04/05/2021).

Antigamente isto dividiu-se, portanto, nos anos ímpar em Samão e nos anos pares em Gondiaães, porque realmente não era fácil organizar... porque ninguém paga nada... toda a gente tinha que contribuir para que as pessoas que viessem aqui fossem servidas. Era muito complicado dar para a festa o que podia fazer falta no dia a dia. (Fundador del Grupo Asociativo Samão, Samão, agosto de 2020)

Los preparativos comienzan con anticipación, generalmente tres días antes o incluso una semana, si esperan muchos visitantes, como nos dicen los habitantes de Samão. A veces, cuando la fiesta tiene lugar los días de fin de semana, pueden llegar a miles de visitantes (ya se han registrado números de tres a cinco mil personas). En el pasado, eran los mayordomos, los agricultores más enriquecidos de la aldea, quienes aportaban una generosa porción de la harina de maíz para hacer pan de maíz (las llamadas *broas* que se horneaban en casa) y eran los encargados de recolectar lo necesario para la elaboración de la fiesta, como el vino, cumpliendo así, los habitantes, la promesa del donativo al santo.

E era tudo as pessoas que davam, não se ia buscar fora. O vinho por exemplo, levávamos com um cântaro e chegavamos a cada casa e um dava um tanto e outro dava outro tanto e depois metiamos numa pipa levada por um carro de bois. (Fundador del Grupo Asociativo Samão, Samão, agosto de 2020)

Hoy en día, un mayordomo-campesino sigue siendo designado simbólicamente, pero acompaña a los miembros de una comisión de la fiesta, encargados de organizar la celebración. Cabe señalar que en Gondiaães hay una mayor proximidad del sacerdote a la comisión de fiestas que en Samão, habiendo explicado que en Samão hay una mayor unión de la comunidad para mantener la tradición de la fiesta y su organización circunscrita a ellos:

No Samão tiveram essa presunção de manter a festa, em Gondiaães são mais abertos quanto a isso [...]. No Samão são mais unidos e querem aqui e querem aquilo e mantêm aquilo... aqui é mais “ah e tal compra-se”. Aqui [Gondiaães] antigamente não havia a comissão da igreja. Agora é a comissão que pertence à igreja. (Habitante de Gondiaães, organizador de la fiesta, Gondiaães, agosto 2020)

Todos los preparativos se concentran en la *Casa do Santo*¹⁹ tanto en Gondiaães como en Samão. Este es un espacio comunitario con un horno donde se cocina el pan de maíz y se hacen las *papas* (gachas de maíz), que serán allí también bendecidas por el sacerdote.

Con el tiempo, las transformaciones en la economía y la demografía locales han dictado diferentes cambios. En el pasado, la harina de maíz utilizada para las gachas y el pan de maíz era ofrecida por los agricultores más ricos y la comunidad, pero ahora es comprada por la comisión

19 La casa de Samão es más antigua, tiene 50 años, mientras que la de Gondiaães fue construida en 1991.

de fiestas, que asegura la función principal de recaudar fondos. Para la preparación de las gachas también se realiza el sacrificio del cerdo, normalmente con ocho días de antelación para que la carne quede salada para las gachas. Hay una división definida del trabajo; los hombres preparan exclusivamente gachas y tratan del vino, que puede ser ofrecido por la gente local o comprado en la región. Las mujeres limpian la Casa do Santo, los cuencos de barro para las gachas y cocinan los panes que se guardan en las estanterías de la Casa do Santo hasta el día 20. Cabe señalar que en la noche del día 19, bastante tarde (es una tradición solo empezar a prepararse las gachas a partir de la medianoche respetando el día del santo) y hay una cena conjunta más restringida a los locales, aunque siempre hay un menor número de visitantes. La misa se celebra por la mañana a las once en la Capilla de S. Sebastião. Una hora después hay una procesión, encabezada por el sacerdote, donde se lleva la figura del santo a su casa donde se encuentran las gachas, el pan, el vino y la carne. Se bendice la comida y se termina la ceremonia religiosa, es decir, la parte de lo sagrado y comienza lo profano, donde las carretas de bueyes, dos llevando el pan y otra llevando el vino, van al campo. Allí, muchas toallas de lino (20 cm de largo y 60 cm de ancho) están esparcidas por el suelo (en el caso de Samão) porque la mesa es la tierra que da el fruto. “Para nós a mesa, nós chamamos a mesa os panos de linho, mas isto para nós é como uma mesa, ninguém pode saltar por cima daquilo sequer” (presidente Junta de Freguesia, Samão, agosto 2020).

Figura 1. La Fiesta en Samão y Gondiaes
Figure 1. The Party in Samão and Gondiaes



De arriba a abajo, de derecha a izquierda: Campo das Papas en Samão en los años 80; vara de redistribución; mesa con gachas después de bendecidas, Casa del mártir S. Sebastião en Gondiaes, 2012; toallas de lino extendidas en el campo en Samão, 2019. Fuente: fotografías cedidas por el presidente de la União das Freguesias de Gondiaes e Vilar de Cunhas. From top to bottom, from right to left: Campo das Papas in Samão in the 80s; redistribution rod; table with gachas after blessed, House of martyr S. Sebastião in Gondiaes, 2012; linen towels spread out in the field of Samão, 2019. Source: photographs provided by the president of União das Freguesias de Gondiaes e Vilar de Cunhas.

Otro elemento simbólico representativo de la redistribución es medir el reparto de los alimentos mediante una vara de casi dos metros, de la que es responsable un hombre. Cada medición con la vara corresponde a un pan, un trozo de tocino (cerdo), un cuenco de gachas y vino (Figura 1).

Depois há uma coisa que realmente é bonita, uma tradição que sempre mantivemos. Primeiro nós pomos uma toalha de linho e ali não há o senhor doutor que tem mais dinheiro ou o que tem menos e depois com a vara mede-se e é igual para todos. (Fundador del Grupo Asociativo Samão, Samão, agosto de 2020)

A cada pedazo de pan y gacha bendecida se le da el nombre popular de carolo, como veremos en Salto, o la *mezinha*, es decir, el nombre más erudito para designar remedio casero. Se cree que el carolo no gana moho y es una cura para muchas enfermedades, por lo que se puede llevar a casa para dárselo a las personas que no han podido estar presentes, y a los animales.

Los mordomos en Salto

Salto es una freguesia del extremo sur del municipio de Montalegre que fue elevada a la categoría de Vila en 1995. El descenso poblacional también es más pronunciado a partir de la década de 1960, donde contaba con 3.443 habitantes, mientras que para 2011 la cifra apenas llegaba a 1.429. Los orígenes del asentamiento son bastante remotos (véase el topónimo latino Ad Saltum²⁰) y también están vinculados a personajes históricos de la historia medieval portuguesa. Un ejemplo de ello es Nuno Álvares Pereira, uno de los estrategas militares más destacados de la historia portuguesa, quien lideró a los ejércitos portugueses contra los de Castilla en la batalla decisiva de Aljubarrota, el 14 de agosto de 1385, y aseguró el mantenimiento de la independencia después de la crisis de sucesión 1383-1385, conocida como Interregno. Nuno Álvares Pereira se casó en 1376 con la barroã Leonor de Alvim,²¹ nacida en el lugar de la Reboreda, precisamente en Salto, habiéndose convertido así en el Señor de las Tierra de Barroso.

Vemos que Salto vincula una herencia histórica fuerte, algo también visible en algunos elementos simbólicos de su especificidad en su culto al mártir y en su Fiesta de S. Sebastião. En primer lugar, el sentido patrimonial está representado por el valor que cada casa y su respectiva familia tiene en la comunidad, representando “el nombre y el lugar de origen de cada agricultor nombrado, correspondiente a una unidad de patrimonio bien definida” (Rocha, 2019: 132). En Salto, la nominación del campesino (el llamado mayordomo) para la organización del partido de S. Sebastião ocurrió hasta hace unas dos décadas (Tiza, 2019). Es decir, alternaba entre los representantes de las casas de labranza (agricultores terratenientes), quienes a su vez provenían

20 Topónimo vinculado a una importante vía romana que conectaba las ciudades Bracara Augusta (hoy en la ciudad de Braga) y Aquae Flaviae (Chaves).

21 En 1401, la única hija de Nuno Álvares Pereira y Leonor de Alvim, Beatriz, se casa con Afonso, el hijo bastardo del rey D. João I “que viria a estar na origem da poderosa Casa de Bragança, a mais importante casa nobiliárquica da Época Moderna, em Portugal” (Sousa, 2009: 142).

de cada una de las veinte aldeas de la Freguesia, manejando de tal manera la división del esfuerzo económico que solo a cada 51 años a los mismos mayordomos les tocaba organizar esta u otras fiestas de Salto. Así, la casa corresponde a elementos materiales e inmateriales de la comunidad, además de “presuponer una continuidad demográfica en la que se asienta la memoria de un largo ciclo, en el que cada aldea constituye una unidad” (Rocha, 2019: 133). Entre los elementos inmateriales, hay retratos simbólicos que permanecen y se establecen en la oralidad local originada por episodios pintorescos de identidad popular:

Cada lugar organizava a cada ano. Vinham do lugar e organizava aqui na igreja. E há uma história engraçada com os da aldeia do Amiar. Eles um ano por causa da neve não puderam passar e vieram mais tarde e fizeram em fevereiro, no dia 2 ou 3. Ainda agora o povo diz “pela hora dos de Amiar” que é uma hora atrasada, porque eles chegaram mais tarde. Tu chegas para comer e estás atrasado e dizem logo “atrasado como os da Amiar”. (Presidente Junta de Freguesia de Salto, Salto, agosto de 2020)

El episodio refiere a un año en el que la organización estuvo a cargo del lugar de Amiar y en el que sus habitantes no pudieron llegar al centro de Salto (el reparto de comida se realiza en frente de la iglesia), y se realizó la fiesta recién en febrero. Luego se pasó a asociar a los habitantes de Amiar con un dicho popular —“atrasado como los del Amiar”— utilizado en situaciones en las que alguien llega atrasado a algo, como a una comida, por ejemplo.

Desde dos décadas hasta hoy, la organización ha estado confiada a una comisión permanente, y más recientemente teniendo al sacerdote de Salto al frente de la organización (similar a Gondães). En cualquier caso, se mantiene la tradición de nombrar un mayordomo fijo por aldea y para cada fiesta (el 15 de agosto hay otra fiesta religiosa), manteniendo el sistema de rotación. El ritual de mayordomos también visita todas las casas del respectivo pueblo, saludando y deseando prosperidad familiar, seguido de una pregunta para la solicitud de donación “¿Vosotros tenéis devoción a dar al mártir S. Sebastião?” (Tiza, 2019: 209). La celebración tiene su principal topografía en la iglesia, donde la gente se reúne después de la procesión, lugar donde se realiza la misa y el pan es bendecido junto al vino, para ser consumidos y compartidos. La distribución sigue el movimiento circular; las personas así dispuestas reciben pan de centeno, carolo y vino, y esta acción distributiva viene dada por la expresión *dar à roda*.

O lugar é no adro da igreja, o mordomo é que roda, cada aldeia dá um mordomo. Vai rodando. No adro da igreja também é uma roda, quem está a distribuir, as pessoas estão dentro, vão buscar o pão e o vinho e saem da roda. (Presidente Junta de Freguesia de Salto, Salto, agosto de 2020)

São Sebastião en Salto ya es bastante popular y con esta atracción viene una reinención de la tradición. Nos cuentan que recientemente reintrodujeron el carro de bueyes con el vino para una presentación de acuerdo a las tradicionales celebraciones de antaño. Ahora el pan se compra en una panadería local y el vino se compra en otras regiones vinícolas, como el Duero. El consumo y la logística alcanzan contornos bastante amplios, que trascienden las fronteras de la pequeña Vila de Salto.

Os copos da roda dava para as duas ou três mil pessoas que aí vinham [eran vasos de metal]... agora já é copos de plástico. E é um pão a cada pessoa. São doze mil pães que vêm todos os anos e três mil litros de vinho. (Presidente Junta de Freguesia de Salto, Salto, agosto de 2020)

Figura 2. Carreta de bueyes en el Ecomuseo de Salto

Figure 2. Bullock cart in Salto's Ecomuseo



Fuente: registro personal. Source: personal record.

En una interesante nota en el pueblo de Corva, el señor de una de las casas del lugar nos cuenta que el pan de centeno, el carolo, era de un cereal de mejor calidad en el pasado, al mismo tiempo que su mujer nos muestra el pan del 20 de enero de este año, ya mohoso. Detalla que no es del Santo que se ha moldeado el pan, sino del centeno que viene de fuera y es de mala calidad.

Conclusión: la sacralización del mártir como expresión comunitaria

Trás-os-Montes es una región donde proliferan las fiestas en los dos primeros meses del año, marcando también la transición de la vida natural, desde un renacimiento entre invierno y primavera a los cambios individuales y en la estructura social comunitaria. La religiosidad popular expresada en el culto y en la celebración de la promesa a São João es expresión de la realidad colectiva del grupo donde se opera la reintegración de los individuos en el cuerpo social, de forma cíclica (Rocha, 2019: 137).

Parece importante dedicar las últimas palabras de este artículo a algunos comentarios analíticos. En primer lugar, debemos notar las tensiones siempre presentes entre la creencia popular en el santo versus la autoridad de la iglesia y la forma en que la organización del festival se relaciona con la identidad y el poder de la comunidad. En segundo lugar, cómo el consumo y la abundancia marcan un momento específico en el que los ciclos agrarios y los ciclos de transformación de la ruralidad se entrelazan entre la continuidad y el cambio. Finalmente, la forma en que cada uno de estos temas son en realidad ramas de la pregunta original. Lo sagrado y lo profano como relación que nos parece mucho más fructífera que contraproducente. En la medida en que opera tanto la necesidad de expresar la identidad comunitaria como de sacralizarla en la figura de un santo adorado, accediendo también al dominio de lo sagrado y expresando así la prolífica religiosidad en Barroso. En otras palabras, la promesa al santo es también una promesa intercomunitaria de esperanza en la continuidad de la fertilidad de los campos (contra el hambre), la salud física y mental en las actividades rurales sin tragedias ni plagas (contra la peste) y en la armonía comunitaria en cada ciclo de transición (contra la guerra).

Respecto a las tensiones entre la creencia popular y la autoridad de la iglesia, los diferentes lugares de Barroso presentan diferentes configuraciones en la forma en que ocurren las situaciones, pero más importante, en la forma en que se encuentran equilibrios que no comprometen el cumplimiento de la promesa al mártir a través de la fiesta.

En los últimos años, en los lugares aquí presentados, Samão, Gondiaes y Salto, el equilibrio se establece mediante cierto grado de institucionalización organizativa representada en la estructura de la comisión de fiestas. En esta estructura, hay roles delineados y un intercambio de poder y vigilancia sobre cada parte, es decir, entre la población y el representante del clero. Particularmente en Salto, dicho compartir ha permitido más que un equilibrio, una colaboración sumamente fructífera, aportando nuevas energías e ideas a la fiesta, impulsando que cada año atraiga más visitantes. De todas las maneras, cuando no se puede encontrar el equilibrio, hay también una clara demostración de la identidad de Barroso, que combina una religiosidad popular muy fuerte con un independentismo local secular.

La mejor forma de decirlo es por la imaginería de una piedra verraco, una escultura protohistórica tan frecuente en el noreste del Trasmontano, en Braganza (Figura 3). Se cree que se originó en la Edad del Hierro c. 500 a.C., con la particularidad de estar atravesado por un rollo con una cruz en la parte superior que se cree que es una obra del siglo XIII. La figura del paganismo traspasado por el poder administrativo-eclesiástico, aún resistiendo.

Figura 3. Pelourinho de Bragança o Porca da Vila, en Braganza
Figure 3. Pelourinho de Bragança or Porca da Vila in Braganza



Fuente: registro personal. Source: personal record.

Barroso es un territorio de fronteras entre lo sagrado y lo profano, donde lo último se disuelve en lo primero, y así se transforma. En esa frontera de encuentros, Barroso es tierra tremendamente fértil.

Bibliografía

- Alves, VM. (2013). *A Arte popular e nação no Estado Novo. A política folclorista do Secretariado de Propaganda Nacional*. Lisboa, Imprensa das Ciências Sociais.
- Barros, J. y Costa, SM. (2002). *Festas e tradições portuguesas, Janeiro*. Lisboa, Círculo de Leitores.
- Cabral, JP. (1981). “O pároco rural e o conflito entre visões do mundo no Minho”. *Estudos Contemporâneos* 2(3): 75-100.
- Coelho, AB. (2019). *Comunas ou concelhos*. Lisboa, Caminho.
- Coelho, MHC. (2006). “O Poder Concelhio em tempos medievais - o ‘deve’ e ‘haver’ historiográfico”. *Revista da Faculdade de Letras HISTÓRIA* III(7): 19-34.
- Costa, F. (2016). *Do material ao imaterial. Procissões, festas e romarias no Almanach de Lembranças (1851-1932)*. Porto, Universidade do Porto.

- Dias, AJ. (1990). "Uma introdução histórica à antropologia portuguesa". En Dias, AJ. *Estudos de Antropologia*. Vol. I. Lisboa, Imprensa Nacional e Casa da Moeda: 2013-2229.
- _____. (1955). "Algumas considerações acerca da estrutura social do povo português". *Revista de Antropologia* 3(1): 1-20.
- Fontes, A. (2014). *Etnografia Transmontana Crenças e Tradições de Barroso*. Vol. I. Lisboa, Âncora.
- Herculano, A. (1875). *História de Portugal*. 8va edición. Lisboa, Aillaud & Bertrand.
- Hespanha, AM. (1982). *História das Instituições. Épocas Medieval e Moderna*. Coimbra, Livraria Almedina.
- Leal, J. (2016). "A antropologia em Portugal e o englobamento da cultura popular". *Sociologia & Antropologia* 6(2): 293-319. DOI <https://doi.org/10.1590/2238-38752016v621>
- _____. (2010). "Usos da cultura popular". En Neves, J. (coord.). *Como se faz um povo*. Lisboa, Tinta da China: 125-137.
- _____. (2000). *Etnografias portuguesas (1870-1970). Cultura popular e identidade Nacional*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Marx, K. y Engels, F. (1970). *The German Ideology, Part One*. Nueva York, International Publishers.
- Mattoso, J. (1985). *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*. Vol. I. Lisboa, Estampa.
- Mauss, M. (1990). *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Londres, Routledge.
- Mazoyer, M. y Roudart, L. (2006). *A History of World Agriculture: From the Neolithic Age to the Current Crisis*. Nueva York, Monthly Review Press.
- Melo, D. (2001). *Salazarismo e cultura popular (1933-1958)*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Neto, SM. (1997). "A persistência senhorial". En Mattoso, J. (dir.) y Magalhães, JR. (coord.). *História de Portugal, No Alvorecer da Modernidade*. Lisboa, Estampa: 152-161.
- Oliveira, EV. de (1984). *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Ribeiro, O. (1998). *Portugal O Mediterrâneo e o Atlântico*. 7ma edición. Lisboa, Livraria Sá da Costa.
- Rocha, JA. (2019). "Continuidade e mudança nas festas de São Sebastião em Barroso". *Revista Memória Rural* 2: 124-145.
- Sinclair, TR. y Sinclair CJ. (2010). *Bread, Beer and the Seeds of Change. Agriculture's Imprint on World History*. Wallingford, CABI.



- Soares, M. (2019). “Simbólica religiosa de Trás-os-Montes: olhares transversais e perspetivas cruzadas”. *Revista Memória Rural* 2: 114-123.
- Sobral, JM. (2007). “O outro aqui tão próximo: Jorge Dias e a redescoberta de Portugal pela antropologia portuguesa (anos 70-80 do século XX)”. *Revista de História das Ideias* 28: 479-526.
- Sousa, BV. (2009). “I Parte – Idade Média (séculos XI-XV)”. En Ramos, R. (coord.). *História de Portugal*. 7ma edición. Lisboa, A Esfera dos Livros: 17-196.
- Souza, RL. (2013). *Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular*. Natal, IFRN.
- Stocking, GW. (1982). “Afterword: A View from the Center”. *Ethnos* 47(1-2): 172-186.
DOI <https://doi.org/10.1080/00141844.1982.9981237>
- Tiza, AP. (2019). *Inverno Mágico Ritos e Mistérios Transmontanos*. Vol. II, 2da edición. Lisboa, Âncora.
- _____. (2015). *Inverno Mágico Ritos e Mistérios Transmontanos*. Vol. I, 2da edición. Lisboa, Âncora.
- Torga, M. (1978). *Libertação*. 4ta edición. Coimbra, Coimbra Editora.
- Valério, N. (coord.). (2001). *Estatísticas Históricas Portuguesas*. Vol. I. Lisboa, INE.
- Zeder, MA. (2011). “The Origins of Agriculture in the Near East”. *Current Anthropology* 52(S4): 221-235.

* * *

RECIBIDO: 18/10/2020

VERSÓN FINAL RECIBIDA: 20/01/2021

APROBADO: 20/10/2021

PUBLICADO: 24/05/2021

