

Realizado por:

Maria Paula DIOGO

## 1.- Notas Prévias

O presente texto resulta de uma reflexão suscitada por un outro trabalho em que participei (conjuntamente com Alvaro Ferreira da Silva e Fernando Vieira da Silva), subordinado ao tema Padrões de Recasamento na Península Ibérica (século XIX). Trata-se, pois, não de um estudo exaustivo de recolha de práticas ligadas ao charivari ao recasamento, mas sim de um questionar de problemas que me aparecem como essenciais no diálogo não linear que se estabelece entre comportamentos demográficos e atitudes individuais e de uma comunidade.

As fontes que utilizei vêm referidas na vasta bibliografia de etnologia coligida por Benjamin Pereira, sob o capítulo designado por Vindicta Popular. Este título global do capítulo, pleno de intencionalidade, compreende fontes relativas a atitudes punitivas de uma comunidade face aos seus membros. De entre elas, seleccionei apenas as que se referiam a charivaris ao recasamento, excluindo pois, não só outros tipos de charivaris, como também outras cerimónias que manifestam julgamentos colectivos face a atitudes individuais (ex.: pulhas e testamentos).

Os relatos a que tive acesso são fundamentalmente descrições ou referências breves a cerimónias tradicionais realizadas aquando de segundas núpcias ou casamentos "atípicos". Os testemunhos utilizados são ora directos (o autor presenciou as cerimónias), ora reutilizados a partir de notícias de jornais. Apenas em dois casos, embora bem diferentes, se ultrapassa o nível estricto da descrição para tentar uma, diríamos, problematização do charivari: Claudio Basto, em Silva Etnográfica (1) em que faz um ponto da situação de outras cerimónias no estrangeiro semelhantes às nossas 'assuadas', juntando uma série

de julgamentos valorativos quanto aos objectivos e práticas 'charivarescas' e Ernesto Veiga de Oliveira em Formas Fundamentais da Vindicta Popular em Portugal (2) que procura não só descrever mas analisar as "assuadas", segundo a perspectiva da relação indivíduo-comunidade.

A par destas fontes, utilizei ainda alguns provérbios que consegui encontrar sobre a viuvez e a velhice face ao (re)casamento e também algumas quadras populares sobre a mesma temática. Estes dois tipos de fontes suplementares revestem-se de alguns problemas na sua utilização, nomeadamente a sua identificação geográfica e cronológica. Estas dificuldades impedem-nos de atribuir o máximo de peso possível ao interesse da sua utilização, já que não nos é permitido nem estabelecer os seus limites regionais nem a sua correspondência com o 'pensar' de facto de uma comunidade num dado momento. O provérbio tende a imobilizar, a solidificar uma reflexão antes activa, numa espécie de fóssil reduzido a afirmações por vezes destituídas do sentido original e arredada de uma dimensão activa temporal. Apropriarmo-nos dele implica prudência, quer na sua utilização quer na sua interpretação. Contudo, e apesar destas precauções, pareceu-me interessante utilizá-las como referências complementares às práticas cerimoniais do charivari.

Os limites de objectivo deste trabalho a que, de momento, me propus, deixaram por investigar e localizar um conjunto de fontes cujo tratamento poderia ser de grande interesse para um trabalho mais aprofundado sobre o significado e a incidência da assuada: fontes jurídicas, legislação face à prática do charivari, fontes eclesiásticas, jornais e revistas regionais, a iconografia, a literatura e mesmo uma recolha de campo actual. O tratamento detalhado e interactivo deste corpo de informações poderá, contudo, ser o objecto de um trabalho futuro.

A abordagem que faço da assuada em Portugal (o termo assuada é o mais comum no nosso país para designar o charivari), tentando compreendê-la na dupla vertente do discurso visual e sonoro e da significação face a comportamentos demográficos, é precedida por um balanço global em que procuro sintetizar os vários estudos sobre o significado ou signifi-

ficados a atribuir às práticas de charivari. Neste breve ponto da situação utilizo, por um lado, os artigos reunidos na colectânea dirigida por Jacques Le Goff e Jean Claude Schmitt, Le Charivari (3) e, por outro, as opiniões dispersas de autores portugueses que se interessaram sobre este tipo de relacionamento entre a comunidade e os seus membros.

## 2.- Assuadas - O charivari ao recasamento em Portugal

O cerne fundamental no estudo do charivari é a tentativa de descodificação das suas identidades simbólicas (o papel atribuível ao ruído, ao gesto, ao cerimonial enquanto personalidades dotadas de autonomia) enquanto signos, e a sua função social, a sua significação, ou seja a sua interpretação como cerimónia, em que o indivíduo é interrogado e julgado pelas comunidades (4). Esta relação é tanto mais forte quanto o charivari se integra nas manifestações da comunidade durante os chamados rituais de passagem, momentos fulcrais na articulação do eu com os outros e das várias estruturas da sociedade (papel dos jovens, das mulheres, posição face à morte, alianças, herança, laços de parentescos, relação inter-poderes). Contudo a tónica da interpretação do papel do charivari no processo dos rituais de passagem, tem sido colocada segundo dois eixos de análise que, não se excluindo necessariamente, são normalmente apresentados de forma alternativa:

- censura-punição (rito de interdição)
- normalização-integração (rito de compensação)

No primeiro eixo, a análise centra-se no funcionamento da globalidade do mercado nupcial, no qual o recasamento se introduz de forma perturbadora. Assim o charivari é uma sanção a um acto que a comunidade desaprova, na medida em que ele rompe com o movimento, digamos, perfeito do mecanismo do mercado matrimonial que reúne, preferencialmente, solteiros e solteiras. O charivari assume-se assim numa dimensão eminentemente punitiva, ainda que metaforicamente, funcionando como uma forma de pressão ao assinalar publicamente o acto errado e, frequentemente, ao exigir sob a forma de pagamento

monetário ou em géneros (vinho e comida), a reparação e logo o reconhecimento por parte dos actores da sua culpa. A reparação deve entender-se também como reintegração dos membros, provisoriamente excluídos do conjunto. Aliás esta relação do recasamento face aos mecanismos do mercado nupcial dos solteiros é claramente expressa por vários autores. Van Gennep (citado por Nicole Belmont diz: "un mariage de ce genre (remariage d'un veuf ou d'une veuve avec una fille ou un garçon célibataire) n'apparaît ni plus ni moins qu'un vol, une fraude, une méchante manoeuvre (...)") (5). Também Levi-Strauss, escreve a propósito da interpretação da prática do charivari: "Les sortes de remariage (le remariage, surtout accompagné de différences d'âge ou de fortune, ou entre conjoints trop âgés) apparaissent sans doutes exorbitantes mais elles rendent aussi manifeste la nature profonde du remariage, qui consiste toujours dans la captation -par un individu que son aurait du mettre, si l'on peut dire, hors circuit- d'un conjoint qui cesse d'être disponible à titre général, et dont le détournement vient rompre la continuité idéale de la chaîne des alliances matrimoniales" (6).

Fortier-Beaulieu (7) refere igualmente a existência de uma componente sociológica no charivari, representante da atitude censória da comunidade jovem face ao recasamento. Contudo este autor subordina este sector a um segundo nível de análise, dominante, de carácter mágico-místico, introduzindo um novo elemento explicativo (de que trataremos mais à frente) a relação charivari-morte.

Em Portugal Claudio Basto exprimia em 1923 a mesma opinião, juntando-lhe, todavia, alguns juízos de ordem moral: "Estas apupadas realizavam-se e ainda se realizam, mas com raridade, em sítios pouco povoados, a furto contra o casamento dos viúvos, de velhos, de noivos com grandes diferenças de idade (...). O fundamento é justo, os processos é que são inaceitáveis". E mais à frente: "As 'assuadas' colectivas são a 'censura', expansivamente, manifestada pela 'opinião popular'. A primeira ideia, aliás sã, -higiénica e socialmente,- que se formou a respeito do casamento, foi sem dúvida que ele deveria ser um meio de prolongar capazmente a espécie humana.

Dai a 'censura', a assuada do casamento de velhos e ao casamento de viúvos e mulheres desonestas, por um princípio de evidente moralidade (...)" (8).

Ernesto Veiga de Oliveira corrobora a ideia central de Claudio Basto pondo a tónica explicativa do charivari na "penalidade colectiva aos contraventores de costumes locais" (9) e assinalando a ligação casamento-fertilidade ("(...) é fora de dúvida que a própria censura aos casamentos que nelas assuadas são especialmente visados radica ela própria numa ideia de fecundidade ameaçada").

No mesmo artigo Veiga de Oliveira regeita, no caso dos charivaris portugueses, a sua associação ao culto dos mortos ou à protecção dos vivos face aos mortos, eventualmentne descontentes com as segundas núpcias, com base na análise das atitudes profundamente laicas, diria mesmo profanas, do cortejo - "(...) se assim fosse apaziguação do defunto o manequim seria tratado com respeito e não queimado, troçado, atirado ao lixo, etc.. Acresce que, com frequência, nessas dramatizações figuram manequins ou animais cornudos que significam sem dúvida uma ameaça intencional para o futuro"- e das próprias formas de pagamento aquela hipótese (apaziguação do defunto) explicaria que se recorresse às bruxas para evitar o malefício, mas não que se pudesse evitar a 'assuada' pagando uma taxa à novidade local (...)" (10).

Esta ideia de utilização do charivari como elemento protector e logo integrador, como forma de compromisso da inevitabilidade da ausência de cerimónia do casamento, constituiu segundo eixo de análise das práticas de charivaris, encontrando um prolongamento muito interessante na análise de C. Karnoouh (11), em que o charivari, enquanto cerimonial paradoxalmente descoordenado mas profundamente coerente, visa, pela instabilidade, criar uma base à futura estabilidade do casal formado. A prática de rituais charivarescos liga-se segundo este autor à necessidade, não de assinalar uma culpa face a um segundo casamento, mas sim de proclamar o reconhecimento por parte da comunidade do término

real e simbólico do primeiro casamento. A grande diferença desta interpretação do charivari em relação ao primeiro grande grupo que focamos, questiona a reversibilidade do estado de viúvos: enquanto que em termos de mercado matrimonial o viúvo (a) é igual ao solteiro (a) de facto, Hajnal considera o recasamento como a forma possível de poligamia na sociedade ocidental em termos da concepção mental da viúvez as duas categorias são distintas, quer se atendermos a aspectos conceptuais, quer se nos virmos para a possível trama de diferentes alianças que são anuladas ou propostas pelo recasamento (por exemplo, alterações na estrutura familiar e nas relações interpessoais entre os seus membros e questões de herança).

Parece-me que é precisamente a problemática ligada ao reconhecimento da monogamia como factor fundamental a ter em conta na análise do charivari que permite uma interpretação dialéctica das relações entre os seus autores e as vítimas, cujos papéis são, em momentos diferentes do ritual, antagonistas e complicés. Os papéis dos diversos actores na assuada assumem-se como critica pública e como forma de ultrapassar a ruptura produzida nos códigos de conduta sexual e conjugal prescritas pela comunidade.

A compreensão de complexidade e multiplicidade de significados presentes no charivari leva-nos a uma leitura mais globalizante deste ritual como forma, a um tempo, punitiva e compensatória (no sentido de reintegradora) de uma atitude marginal face ao corpo codificado dos comportamentos matrimoniais e sexuais da comunidade.

Em Portugal Segundo Teófilo Braga, o charivari aos casamentos censurados pela comunidade está já presente no período medieval, em que, aquando do (re)casamento de um velho, os cantos nupciais se revestiam de um carácter satírico e por vezes mesmo obsceno, acompanhando-se estes versos por uma cerimónia punitiva -a chocalhada- à porta dos noivos.

Para o século XVI, e embora não se possa clarificar completamente o enquadramento do facto relatado, Pedro de Azevedo refere um documento que

desperta algum interesse quanto à existência de um 'grupo de pressão' da comunidade jovem: "Dom Sebastião, etc., faço saber que Pero Diaz, moço menor (...) fora acusado pela justiça por se dizer ser culpado em hua devassa (...) sobre se dizer que havia nela (cidade) hua casa que se chamava da Mallta, em a queall casa se fazyão muitos ajuntamentos de mancebos e desordens e cõsulltos pera fazerem mal (...)" (12).

Nos séculos XIX e XX os relatos sobre o charivari revelam-nos uma rica nomenclatura para a cerimônia, que, conforme, as zonas, põe o acento ora na atitude de troça agressiva, ora no simbolismo de instrumentos utilizados ou, ainda, no nome dos mesmos instrumentos. Assim temos, usados para referir a mesma cerimônia, os nomes de : assuada, cornetada, latadas, caçoada, tocata, novenas de viúvos, rusgas, cortiçada, rabelada, troça, chocalhada, ferunfada (13), cabaços, festa dos cornos, pandeirada (14), festa de latas (15), tocar o corno (16), correr a chocalhada aos viúvos (17) e ronda (18).

O charivari apresenta-se como uma metalinguagem, um sistema de comunicação metafórico em que o modo de significação se apoia numa fala mítica (19). Esta forma de falar implica um trabalho prévio de spintese de elementos visuais e sonoros signos de um código apropriável por toda uma comunidade. Através do ritual as ideias são postas em formas, permitindo que se estabeleça o fluxo comunicativo que liga o significante (a mensagem que se recebe sob a forma de uma manifestação concreta de interpretação psíquica social) ao significado (a mensagem que se envia em forma de conceito).

A cerimônia inclui, portanto, o barulho como elemento indispensável, barulho que aparece sob as formas instrumental, onomatopeica, de gritos ou por canções com ditos, mas sempre como fulcro organizativo do cortejo, este o elemento visual que pode atingir formas mais ou menos complexas. O som, aqui sempre identificado com o ruído, é produzido por uma série de 'instrumentos' pouco convencionais e

cuja interpretação tem a ver com o seu valor simbólico enquanto formas sonoras discordantes ou de conotação injuriosa. E importante interrogarmo-nos sobre a natureza deste ruído, que se estrutura de forma muito complexa, introduzindo, no meio da algazara, silêncios, ou melhor, ausência de barulho, cuja carga simbólica é igualmente importante (ex.: os foguetes sem estalo, simbolizando uma sexualidade improdutiva).

A natureza discordante do ruído da assuada, formado por códigos sonoros despojados de um significado reconhecível, (os sons têm para nós uma leitura já quase automatizada em que aprendemos a identificar cada som com a sua fonte de origem) amplifica o murmúrio crítico da comunidade, que, assim, traduz a sua agressividade. A discrepância sonora é sinónimo da discrepância social; o barulho é a forma privilegiada de transmissão da mensagem social no decorrer do charivari, fazendo uso de elementos implícitos (codificados mas apreensíveis por todos os membros da comunidade) e/ou explícitos (o insulto e injúria verbais). Temos assim ao nível do ruído instrumental, os chifres, as buzinas, os chocalhos, as latas, as panelas, os cortiços, os cabaços, a par dos ferrinhos e das violas. Frequentemente a voz ou os assobios juntam-se aos instrumentos para ampliar a dimensão do barulho. Vejamos alguns extractos de descrição de assuadas, em que sublinho as referências sonoras: "Na freguesia da Madalena, Gaia, realizou-se na passada quinta-feira o enlace matrimonial de dois viúvos. A noite, um numeroso grupo de indivíduos daquela freguesia, foram junto da residência dos noivos fazer grande arruaça, improvisando uma ensurdecidora 'filarmónica' de caldeiros e panelas (...)" (20).

"Casaram hontem na igreja desta villa um pobre viúvo... com uma mulhersinha bastante edosa... (...); à noite pelo estrondo que produziam os cortiços, caixas de folha, buzinas, chocalhos e outros instrumentos tocados com toda a força (...)" (21).

"(...)outro caso sucedido na freguesia da Lama, onde entraram instrumentos velhos, vozeria, ditos picantes (...)" (22).

"(...)Ajuntam-se vários rapazes, munem-se de latas, chocalhos, campainhas, e vão durante noites sucessivas 'matar o bicho do ouvido' ao viúvo e viúva que vão de novo casar" (23).

"(...)é acompanhado por ruidoso bando de tocadores improvisados, munidos de não menos imprevisíveis instrumentos: os ferrinhos, a sarronca, a lata velha, o reque-reque, o embudo, etc., etc. (...)" (24).

Depois de chegarem à casa predestinada, fazem-lhe o cerco, desandam numa vozearia destemperada, gritando apupos, dizendo obscenidades, arrumando palavras malsonantes (...)" (25).

"(...)foi mimoseada Sofia Capadeira, viúva, há um ano que se prepara para recasar durante várias noites pelos berros dos manifestantes (...)" (26).

A voz funciona assim, como vimos nos exemplos que escolhi, através de sons por vezes não articulados mas também como forma de introduzir um discurso claro que transparece nos insultos e nos anúncios do acto. A própria voz é ampliada pela utilização de funis, canudos, chifres ou 'faloas' (vocábulo que Claudio Basto explica pelo próprio termo falar).

O ruído e as denúncias são acompanhadas por vezes por canções que podem ou não conter previsões e juízos insultuosos. Assim, Leite de Vasconcelos (27) refere um exemplo de versos mirandeses, onomatopéicos que acompanham a chocalhada: "(...)ao mesmo tempo cantam versos do teor d'estes:

Dõú, Dõú, Dõú  
Tréfa, Pina, meuniões"

Segundo Claudio Basto (28) em Maia, zona do Porto, canta-se:

Velho quer casar  
Velho quer casar  
pegue nas contas  
e vá rezar

Mais intencionais são os versos citados por Pinto de Almeida (29) numa ssuada:

O velho, vais-te casar  
Vais p'rà borralheira,  
Corno há-des ficar

Qual a função do barulho? Sem dúvida, o anunciar, o tornar públicos o acto praticado e a posição do colectivo face a esse acto. O cortejo barulhento chama a atenção, e esta faceta de publicitar é reforçada pela utilização de formas de amplificação do ruído e da voz, como são os casos da faloa e do chifre. O ritual, apesar de se apresentar sob uma forma simbólica, não pretende esconder; ao contrário a sua função é a de fazer entender uma mensagem que, apesar de 'deformada' deve ser completamente consumida pela consciência imaginária e significativa da comunidade.

A interpretação da mensagem sonora leva-nos à segunda dimensão do barulho: a função de julgamento, de introdução de juízos de valor não só sobre o acto em si com também sobre o seu futuro. Claudio Basto (30) refere: "Nas 'assuadas' (...), aparece como instrumento impressionante o chifre (os cho-calhos, com igual intenção). Percebe-se porquê. O povo sentencia a ser 'cornudo' um ou outro cõnjuge, visando em regra, especialmente o homem". (Releia-se também o terceto de versos que acima mencionei).

Aliás, esta função de julgamento e a espécie de 'maldição' lançado pela comunidade aos culpados é corroborada por alguns ditados e quadras. Vejam-se os versos citados por Augusto Lima (34):

"O meu velho, ó meu velho,  
Fôre-te melhor morrer  
Tem-na mulher bem bonita,  
Os... 'stão-te a nascer"

"O meu velho, ó meu velho,  
Três... te hei-de 'spetar;  
Três para baixo, três p'ra riba,  
Outro virado p'ró ar"

Também nos provérbios encontramos a mesma intenção:

"Velho casado com moça de poucos anos, corno temos"

"Homem velho e mulher nova, ou corno ou cova"

"Não concorda com o velho a moça"

"Velho enamorado, cedo enterrado"

Trata-se, pois, de reflectir uma atitude negativa por parte da comunidade sobre a escolha de parceiros matrimoniais fora dos parâmetros da normalidade aceite. As ligações extra-conjugais sugeridas pelos versos e provérbios são assumidas simultaneamente como forma critica e punitiva e como o retormar inevitável desses códigos de normalidade.

O sentido socialmente significante do barulho é também sensível na relação entre casamento e fertilidade. A utilização frequente de foguetes que não estalam, símbolos de impotência e portanto de uma sexualidade censurável, porque não reprodutiva (bem explicada aliás pelo ditado: "O amor no velho traz culpa e no mancebo fruto), exige um repensar do código inconsciente do barulho: a ausência de som, neste caso, é tão importante e agressiva como o cortejo barulhento que inicia a assuada. Tal como o ruído, o silêncio significa o conceito moral da comunidade e deixa ler a censura desta perante formas matrimoniais e sexuais condenáveis segundo as normas tradicionais.

Apesar de alguns autores interpretarem o ruído não como forma de agressividade mas como uma função mágico-protectora, não me parece que, no caso dos charivaris em Portugal, tal interpretação seja defensível. De facto, antes se deve considerar o charivari português como uma acção punitiva, de protesto ou represália, popular e colectiva, face à infracção dos códigos tradicionais da comunidade (retomamos aqui a terminologia de B. Pereira e E. Veiga de Oliveira, a vindicta popular). Apoiando esta interpretação do ruído e do próprio charivari, parecem-me estar o teor dos versos e das injúrias

utilizados, a alusão ao carácter improdutivo da aliança, que apontam muito mais para o confronto metafórico de solteiros/viúvos no mercado nupcial e a questão da reversibilidade do estado de viúvo/a do que para uma relação do charivari com o apaziguar do conjugue falecido. A este propósito, as relações viúvo (a) - mercado matrimonial, podemos ainda lembrar uma canção, hoje infantil mas de origem popular, A Triste Viúvilha ou Dança da Roda (32). Nos duas primeiras quadras desta canção é traduzida a reprovação da comunidade face ao recasamento e o seu regozijo pelas desilusões da viúva ao tentar arranjar um novo parceiro; a última quadra é a resposta da viúva que, após ter conseguido arranjar noivo se reintegra na comunidade que antes a criticava.

O que a comunidade discute é a trama social e económica que o casamento deve implicar: o acto individual do casamento respeita a uma rede profunda de relações económicas e familiares, que o torna, para além da união de duas pessoas, a aliança de conjuntos familiares articulados com a comunidade como um todo. Só deste ponto de vista se pode compreender a hostilidade frequente no recasamento, que recolocando viúvos e viúvas no mercado matrimonial interfere nas oportunidades dos solteiros (as) e pode perturbar as relações adquiridas numa união anterior e fazer perigar as estratégias de casamento. Na medida em que o casamento é um momento fulcral na relação de produção e reprodução de uma comunidade e a fertilidade é um dos pilares do mecanismo reprodutivo individual e social de um grupo é compreensível a preocupação do todo pelas alterações introduzidas por comportamentos marginais na teia de laços da comunidade.

A integração destes elementos sonoros num cortejo mais ou menos organizado dá-nos a dimensão visual da assuada: os autores do charivari juntam-se informalmente ou, após prepararem uma dramatização do cortejo utilizando máscaras e espantalhos. O cortejo, varia de duração podendo ir de uma noite a nove, à parte dos noivos, ou acompanhando-os à Igreja.

A imagem do cortejo é um mimar da crítica da comunidade, seja pelos quadros representados, que, por exemplo, figuram a idade dos noivos através da utilização de caixões e prevêem a infidelidade do casamento através de figuras cornudas, seja pela própria visualização do elemento sonoro.

A utilização de máscara e do espantalho, associada ao momento privilegiado do charivari -após o sol-pôr- constitui um terceiro signo fundamental na assuada (conjuntamente com o ruído e o cortejo). O anonimato que a máscara ou o espantalho propõe a não identificação do indivíduo a coberto da noite, funda uma acção colectiva. Não é o indivíduo que faz a assuada, é toda a comunidade, como um único ser colectivo. Ao envergar a máscara, ao agitar o espantalho, o indivíduo sai de si próprio encarna uma outra entidade; enquanto o rito for vivo já não é ele que age, é a própria máscara (leia-se comunidade) que se anima.

A máscara, tal como o ruído (ele também uma máscara sonora) substituem longos discursos por ritos de significado e leitura sociais. São vias de expressão e organização social profundamente actuates.

Quem activa e protagoniza o cerimonial do charivari? A comunidade, mas não através do seu todo: de facto só o sector masculino participa no acto da censura, não se encontrando nas fontes portuguesas qualquer referência à participação activa ou passiva das mulheres. Contudo, na panóplia instrumental das assuadas, através da presença de painéis e vassouras, vêm-se sinais da presença feminina, não enquanto forma de participação das mulheres, mas, estando nas mãos dos homens, como mais um elemento profundamente significante no código de censura do charivari. A inclusão daqueles instrumentos femininos no cortejo de homens denota a inversão da ordem social, associável, também ao recasamento. O lugar onde se desenrola a assuada, a rua, é domínio da socialidade masculina que é simultaneamente o porta-voz da comunidade enquanto poder, enquanto factor de controle social.

No interior da comunidade masculina é o grupo jovem, na realidade o mais ameaçado pela reintrodução de viúvos como falsos celibatários no mercado matrimonial, que é particularmente activo. As referências das nossas fontes falam-nos sempre da presença de jovens, sós ou com mais homens:

"Quando algum viúvo apraza o dia do novo consórcio, o rapazio e adultos arrapazados da vizinhança organizam-se em grupo (...)" (33).

"Ajuntam-se vários rapazes (...)" (34).

"Ao pôr do sol, inicia-se a marcha em direcção à casa dos tolinhos, todos fazem troça; casados, solteiros e até viúvos (...)" (35).

Esta interferência da comunidade no recasamento ou em casamentos que se afastam das normas reveste-se de diferentes graus de intensidade e mesmo de agressividade, atendendo por um lado à gravidade de infracção, avaliada em termos de prejuízo potencial ou real à comunidade, e por outro à reacção das vítimas. Esta reacção é em muitos casos, activa; dois dos artigos que encontramos relatam disparos das vítimas sobre os autores das assuadas: "Nesta rusga um dos componentes foi ferido por um tiro de pistola dos vários que o velhote satirizado disparou contra eles" (36); "Costumam, igualmente, cantar aludindo ao provável cornupetismo dos visados os quais, não raro, fazem fogo sobre eles" (37).

A substituição da assuada pelo pagamento, que parece ser muito comum em França é apenas referido por Leite de Vasconcellos:

"Quando casa um viúvo (quer com outra viúva quer com uma solteira), se não paga o vinho aos amigos e conhecidos, estes fazem-lhe chocalhada (...)" (38).

O vinho representa aqui, como elemento importante da socialidade que é a reintegração do elemento faltoso no espaço conceptual e real da comunidade.

A parte esta breve referência, não parece ser comum em Portugal a substituição do charivari por um pagamento, multa de carácter simbólico, aos lesados (leia-se à mocidade), simultaneamente apaziguador e confessor

Mas no charivari há ainda uma outra dimensão que ultrapassa a relação indivíduo-comunidade e se coloca no âmbito do diálogo, comunidade (poder interno) - poder central (poder externo). É interessante ver como as formas de poder central (regedor, polícia), a propósito da manutenção da ordem, interferem directamente na cerimónia, quer pela sua proibição quer pela sua dispersão:

"(...) o regedor substituto foi munir-se de uma espingarda caçadeira e soltou a defrontar-se com aqueles, no momento em que apareceu o regedor efectivo que, sendo igualmente desacatado, deu voz de prisão aos desordeiros que se atiraram a êle e o agrediram valentemente. Nessa ocasião, o regedor substituto, vendo que o serralheiro mecânico Jacinto... andava de navalha em punho pretendendo agredir aquela autoridade, descarregou-lhe algumas coronhadas fazendo com que ele largasse a traiçoeira arma. De nada valeu, porém esse gesto, pois que o fogueiro José..., no meio da confusão estabelecida, puxando também de uma navalha, conseguiu vibrar-lhe um golpe, evandindo-se em seguida.

Depois de toda a barafunda, compareceu no local a Guarda Republicana que efectuou algumas prisões" (39).

O Charivari tem, entre nós, como noutros países, uma intenção claramente imperativa de interpeção de uma comunidade face às atitudes individuais dos seus membros que arriscam produzir perturbações no seu interior. A significação da assuada, como rito que é, liga-se aos mecanismos de defesa do colectivo pelo que nunca é arbitrária mas sempre motivada.

É possível traçar a partir das referencias que tratei, uma geografia das assuadas. Em termos geográficos as referências ao charivari ao recasamento cobrem o país de norte a sul, à excepção das zonas do

Alto e Baixo Alentejo. Estas zonas, ao contrário das restantes, não são referenciadas de forma explícita, como sendo palco de assuadas. Apenas, muito de passagem a referência de Claudio Basto: "Antigamente, quando casava alguma viúva, iam tocar-lhe chocalhos à porta na noite do casamento (40)". Também o termo 'cabaço' utilizado como alternativa a 'assuada' poderá estar associado ao Alentejo, uma vez que nesta região a expressão 'levar um cabaço' significa 'receber recusa do casamento'.

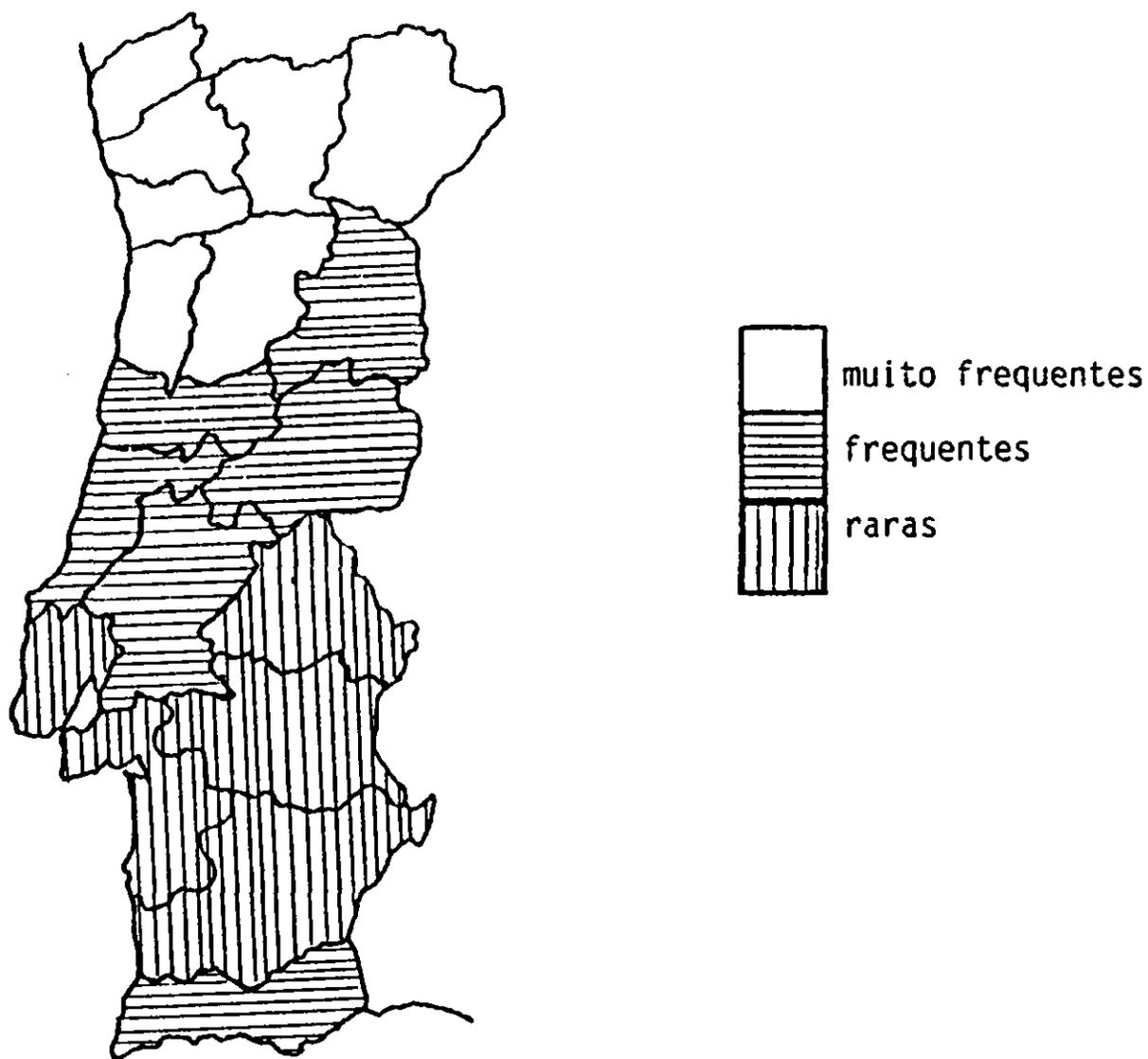
Apesar de se dever ter em conta que as referências de tipo etnográfico são mais abundantes na região norte que na zona alentejana, a pesquisa que fiz em jornais locais mostrou-se igualmente imprecisa a este nível.

No mapa onde assinalei as referências explícitas a zonas onde se realizaram charivaris, o resultado é extremamente claro.

A partir deste mapa, poder-se á estabelecer uma relação entre a frequência do recasamento e a prática de assuadas? Entre o recasamento masculino e feminino e o charivari aos homens e mulheres?

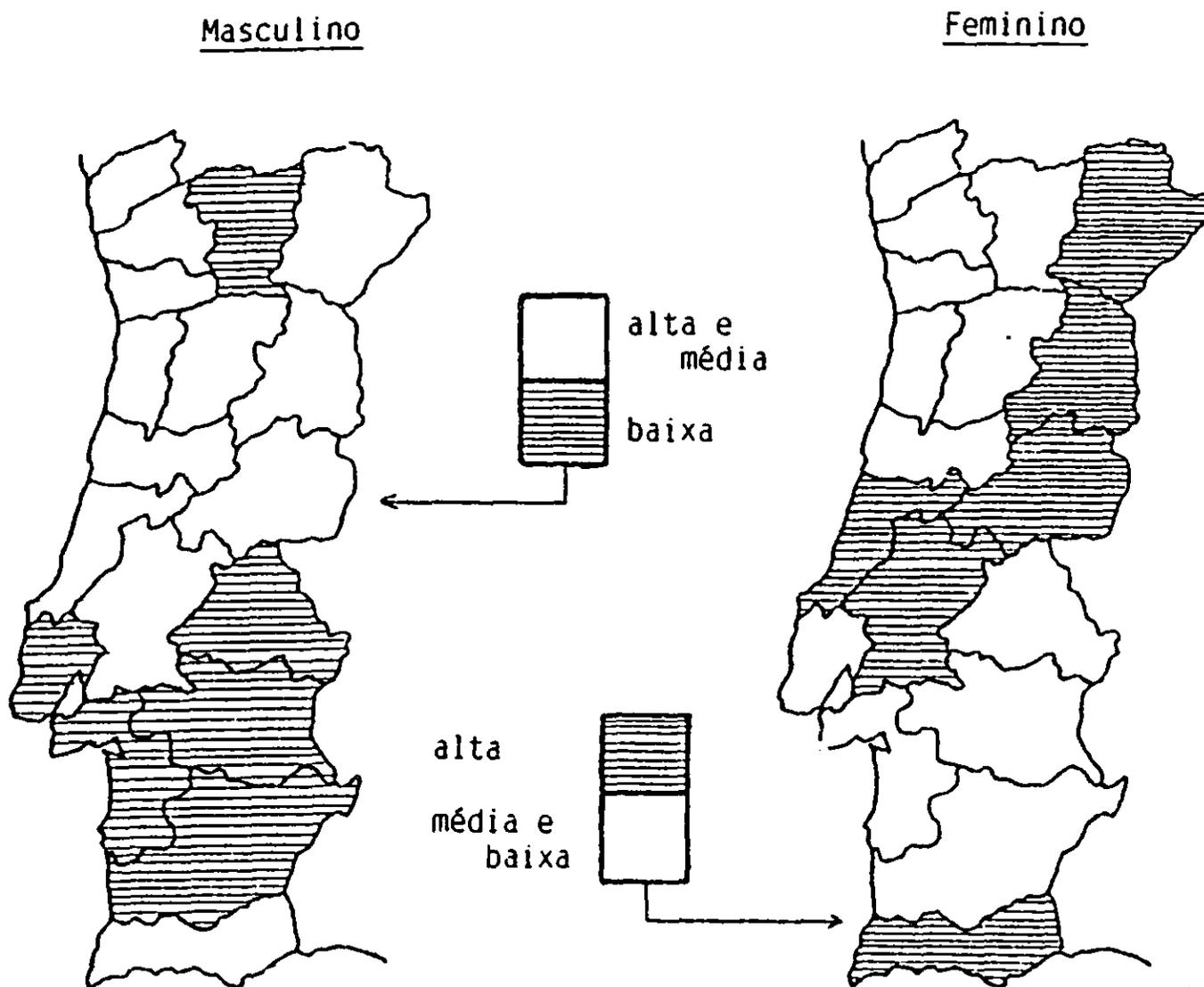
Apesar de não ser possível obter respostas definitivas é interessante, compararmos o mapa 1 com o mapa 2, onde reproduzo os resultados obtidos sobre o recasamento de viúvos e viúvas obtidos no trabalho sobre o recasamento em Portugal que atrás já referí. Podemos facilmente constatar que as zonas de baixo recasamento coincidem, precisamente, com o menor número de observações de assuadas. Nas zonas de recasamento médio e alto, a relação é menos clara, sendo predominante a zona norte do país (que apesar de não ter os índices máximos de recasamento recolhe o maior número de informações sobre charivaris). O caso de Vila Real é neste sentido, bastante significativo: baixo recasamento conjugado com frequente cerimónias charivarescas, o que parece apontar para a interferência hegemónica de padrões culturais.

Mapa 1: Informações sobre actos de charivari ao recasamento



Parece poder-se afirmar que existe de facto uma ligação sensível entre comportamentos demográficos e a dimensão das 'respostas' culturais. Mas, para além do óbvio, muitas perguntas se põem: como estabelecer as fronteiras sociais e económicas da prática do charivari? O viúvo ou viúva ricos são igualmente alvo da censura expressa pela assuada? Qual o papel do Estado como força dissolutora do poder da comunidade, actuando claramente ou nos bastidores no sentido de eliminar um 'poder marginal'? Quais as exactas relações entre comportamentos demográficos e atitudes culturais?

Mapa 2: Intensidad do Recasamento, Portugal, 1890



São questões importantes cuja resposta exige pesquisa noutras fontes e cruzamento de informações diversas. Compreender a sua significação é compreender uma parcela das estruturas económicas, sociais, políticas e mentais de uma comunidade.

Nota final.-

O charivari ao recasamento em Portugal reflecte uma atitude punitiva da comunidade face à ruptura nos seus padrões de conduta nupcial e códigos sexuais. Esta posição hostil parece transparecer bem quer através da análise das identidades simbólicas que compõe a cerimónia, quer pelas formas de apropriação e utilização que delas fazem a comunidade de uma forma geral, e os jovens solteiros particularmente.

Como já atrás referi, penso que a compreensão das assuadas passa pelo confronto real (aqui traduzido metaforicamente) entre solteiros e viúvos no interior do mercado do matrimonial. A reversibilidade da viúvez (os 'falsos celibatários'), forma única de 'poligamia' na sociedade ocidental, reintroduz os viúvos no conjunto dos celibatários, perturbando assim o equilíbrio das hipóteses de encontrar um parceiro.

O recasamento desempenha um papel relevante no sistema demográfico das populações, na medida em que intervem na rede complexa de interações entre indivíduos e comportamentos biológicos, económicos, sociais e culturais. As perturbações no funcionamento, em parâmetros normais, de um ponto extremamente sensível da comunidade -os mecanismos nupciais e reprodutivos- accionan un movimento defensivo, que visa não, só penalizar os elementos perturbadores como reforçar o peso do direito da comunidade.

Muitas questões ficam na margem deste trabalho. Com ele procurei apenas dar un contributo para a reflexão sobre as relações dialéticas que articulam os vários níveis de actuação de uma comunidade.

#### N O T A S

- 1.- Basto, Claudio, "Silva Etnográfica", in Revista Lusitana, XXV, 1923-25, pp. 148-179.
- 2.- Veiga de Oliveira, Ernesto, Festividades Cíclicas em Portugal, Col. Portugal de Perto, Ed. Publicações, D. Quixote, Lisboa, 1984.
- 3.- Le Goff, Jacques, Schmitt, Jean-Paul, Le Charivari, Ed. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1981.
- 4.- Utilizei o conceito de cerimónia tal como é definido por Van Gennep: um conjunto de actos com uma ordem determinada, executado por uma categoria limitada de pessoas e que visa interferir nas relações inter-individuais. Cf. Van Gennep, Arnold, Coutumes et croyances populaires en France, Ed. Chemin Vert. Paris, 1980.

- 5.- Citado por Nicole Belmont, "Dérision et Symbolisme dans le Charivari in Le Charivari...
- 6.- Levi-Strauss, Claude, Mythologiques, T. I. Le Cru et le Cuit, Ed. Plon, Paris, 1964, p. 294.
- 7.- Citado por Nicole Belmont, op. cit., pp. 19-20.
- 8.- Basto, Claudio, op. cit., pp. 151-152.
- 9-10.- Veiga de Oliveira, Ernesto, op. cit.
- 11.- Karnoouh, Claude, "Le Charivari ou L'Hypothèse de la Monogamie" in Le Charivari...
- 12.- Azevedo, Pedro de, "Costumes e Festas Populares nos Séculos XV e XVI (docs.)" in Revista Lusitana, XV, 1912, p. 115.
- 13-18.- Estes termos resumem as várias denominações que encontrei dispersas por vários autores.
- 19.- Barthes, Roland, Mitologias, Col. Signos, Ed. Edições, 70, Porto, s.d.
- 20.- Basto, Claudio, op. cit., p. 148.
- 21.- Lima, Augusto Cesar, "Tradições Populares em Santo Tirso" in Revista Lusitana, XXI, 1918, p. 238.
- 22-23.- Lima, Augusto Cesar, op. cit.
- 24.- Correia, João da Silva, "Migalhas Etnográficas" in Revista Lusitana, XX, 1917, p. 234.
- 25.- Leão, Armando, "Folclore da Póvoa do Lanhoso", in Douro Litoral, II, série VII, 1947, p. 19.
- 26.- Almeida, A. Pinto, "Pandeiradas", in In Memoriam Pedro Vitorino (Douro Litoral), 1945, p. 175.
- 27.- Vasconcellos, J. Leite de, "Silva Mirandesa" in Revista Lusitana, VII, 1902, p. 299.
- 28.- Basto, Claudio, op. cit., p. 150.

- 29.- Almeida, A. Pinto, op. cit., p. 176.
- 30.- Basto, Claudio, op. cit., p. 155.
- 31.- Lima, A. Cesar, op. cit., 1915, pp. 86-87.
- 32.- A canção é a seguinte:  
Olha a triste viuvinha  
Qu'anda na roda a chorar  
Ela chora por não ter  
Marido com quem casar
- Já levaste um cabaço  
Dois ou três há-des levar  
E bem feito, é bem feito  
Quem não tens com quem casar
- Graças a Deus que já tenho  
Marido con quem casar  
Dou duas voltas à roda  
Tornarei ao meu lugar
- 33.- Almeida, A. Pinto, op. cit., p. 175.
- 34.- Correia, João da Silva, op. cit., p. 234.
- 35.- Leão, Armando, op. cit., p. 29.
- 36-37.- Almeida, A. Pinto, op. cit., p. 175.
- 38.- Vasconcellos, J. Leite de, op. cit., p. 299.
- 39.-40.- Basto, Claudio, op. cit., pp. 48-49.