

O crer, a crença, as crenças

A perspectiva que aqui se assume depende de uma concepção de crença que importa, com brevidade, caracterizar. Com frequência, esta categoria é empurrada para o domínio especializado do religioso; outras vezes, numa visão cristianocêntrica, designa os universos religiosos que não se incluem no campo religioso cristão (a oposição entre a fé dos cristãos e a crença dos outros). Neste ensaio, toma-se o termo enquanto categoria antropológica que visa identificar uma forma humana de habitar e interpretar o mundo e construir nele relações. O seu poder explicativo depende, no entanto, da consideração de uma tríplice distinção: o «crer» como acto fundante e estruturante do sujeito humano, a «crença» como prática social e institucionalização do crer, e as «crenças» como enunciados produzidos pelos interlocutores sociais na sua condição de «crentes»¹.

Esta formulação do problema implica a consideração do «acto de crer», anterior a qualquer forma de institucionalização contratual, como gesto que se situa no nível mais elementar da constituição da socialidade humana, acto pelo qual o indivíduo constitui a sua subjectividade em virtude do reconhecimento de uma alteridade. Crer, enquanto prática da diferença, é sempre um relacionar-se com o outro («actor», pessoa em que se confia; «referencial», realidade em que se acredita; um «dizer» ou um «dito», algo em que se faz confiança); é dar e esperar retribuição; nesse intervalo, encontramos o campo da articulação simbólica que permite a institucionalização do crer, ou seja, a crença – é esta a estrutura dos sistemas de crenças. Esta anterioridade do outro (ou dos outros) pode fixar-se, objectivar-se – é sob a figura da anterioridade do outro e/ou sobre o reconhecimento da sua credibilidade (acumulação de crédito) que se recompõe a autoridade. Nesse processo de objectivação, as «autoridades» assumem a função específica de «autorizar», ou seja, tornar possível a crença enquanto prática comunicativa instituidora de formas várias de troca simbólica. A religião é uma

¹ Esta caracterização parte do estudo da antropologia do crer de Michel de Certeau que se apresentou noutra lugar: cf. Teixeira, 2005, Parte I.

das formas sociais de organização das práticas e representações do crer, mas não é o único domínio social que está dependente dessa forma de produção simbólica. A crença remete para o substrato nativo da socialidade humana e, por isso, não pode ser reduzida a um conteúdo (as crenças como enunciados). Nesse sentido, não tomamos aqui a noção de matriz como princípio original, definidor do *homo religiosus*, do qual decorre a pluralidade das crenças – percurso analisado, com frequência, como degenerescência e contaminação. A «matriz» é, aqui, «substrato»: campo simbólico disponível para o trabalho permanente de construção da cultura sob o signo da recomposição (cf. Teixeira, 2002). Esta recomposição está mais próxima da metáfora mecânica da montagem que da metáfora biológica presente no conceito de assimilação. Nesse trabalho de elaboração simbólica da cultura é possível identificar os núcleos a partir dos quais se organiza a memória social e se reinventa o espaço-tempo enquanto experiência humana.

A expressão religiosa tem, a partir desta perspectiva, um particular interesse, não porque detenha o monopólio da crença como prática social, mas porque nela se cristaliza boa parte dos recursos simbólicos que operam na construção do sistema de referências fundamentais de uma cultura. A identificação das fronteiras simbólicas de uma cultura depende da constituição de um quadro referencial que permite aos indivíduos esse mapear da existência: saber onde estão, de onde vêm, que horizontes se abrem. Pensemos na grelha de meridianos e paralelos que permite atribuir referências a todos os pontos do espaço geográfico, relacioná-los e estabelecer entre eles itinerários (cf. Wittgenstein, 1972, 163s). Por exemplo, no que diz respeito aos saberes da navegação, essa inscrição referencial da experiência permitiu ultrapassar e vencer o pântano da flutuação imprevisível das coisas, a opacidade do desconhecido, antes sob o reinado da adivinhação e da submissão aos deuses. O que é dito sob a organização geográfica, deve ser dito da cultura. Objectos, gestos, sons, valores não chegariam ao patamar da significação sem a inscrição referencial, sem a cesura da linha que possibilita um antes e um depois, um aquém e um além, a descontinuidade que possibilita a diferenciação. Mas é necessário que este quadro referencial não seja uma grelha instável, pois tal conduziria a uma esquizofrenia da significação.

Assim, é essencial perceber que todas as «gêneses» dos mundos se caracterizam pelo acto de fundação de um centro, um *ponto 0* de Greenwich, uma pedra angular, uma «ruptura instauradora» (cf. Certeau, 1987a, 208-226). Esse fundamento tem uma característica essencial: não tem fundamento, como um primeiro traço numa folha em branco, instaurando uma singularidade da qual tudo o resto procederá. A nomeação do *ponto 0* é, pois, um acto que se autoriza a si próprio para decretar o começo, ou seja, assinalar uma origem que, na sua descontinuidade e singularidade, tudo reorienta a partir de si e se apresenta

como garante dos valores em circulação na sociedade, assegurando a marcha da mudança e a convertibilidade dos valores que circulam. As narrativas sagradas são habitadas por essa necessidade de descoberta genealógica do fundamento da cultura.

Nomear uma origem é referir-se a um centro que rompe com a monotonia e instaura uma descontinuidade a partir da qual se pode construir uma ordem (Moisés e a Lei, Jesus e o mandamento novo, o Sermão de Benares, a Hégira, etc.). A actividade simbólica religiosa está, pois, do lado desse tecer da memória de uma cultura, num processo de transmissão a que, de forma genérica, se pode dar o nome de tradição. Recordem-se as observações de Émile Benveniste sobre uma das possíveis etimologias de religião, *re-legere* (cf. 1969b, 265s): tornar a ler, colher de novo, voltar a uma tarefa, retomar os elementos e sinais disponíveis com vista a uma reflexão. Estaremos, pois, perante um comportamento humano que procura um caminho seguro, voltando atrás, procurando a confirmação em sinais, textos ou palavras já conhecidos. É claro que uma etimologia não é uma definição, mas pode ser um indicador heurístico. *Re-legere* aponta para a acção de releitura dos elementos simbólicos disponíveis, seja por meio do ritual, seja por via do comentário interpretativo – só para citar duas das práticas mais recorrentes. A abordagem da religião como actividade simbólica alicerçada numa tradição permite um olhar antropológico sobre a religião «a fazer-se», reproduzindo-se e recriando-se, num percurso histórico em que a instituição da origem, a conservação e a inovação constituem o objecto específico do trabalho religioso.

A antropologia do sagrado de Mircea Eliade parece ser aquela que mais destaque deu à tese de que a religião não pode ser compreendida sem essa referência ao acontecimento singular, à pedra angular, à presença originante, ao acontecimento que se torna fundamento (cf. 1971, 1977): os fundadores de Roma seguiram um touro e fizeram o voto de o sacrificar e de edificar a cidade no lugar onde o animal parou para pastar. Nesta procura da «morfologia primitiva», a religião é frequentemente definida segundo a sua capacidade de gerir uma determinada ordem, superando os perigos de um «mundo às avessas». Essa ordem refere-se à singularidade de uma origem. Nas mitologias dos povos, mesmo quando há apenas uma cosmogonia, encontram-se quase tantas narrativas de origem quantas as técnicas, os costumes, os lugares, os episódios do calendário, etc. Parece ser esse o sentido da noção eliadeana de hierofania – manifestação do sagrado (cf. Eliade, 1992, 25-41). A hierofania pode ser apresentada como aquela singularidade que rompe com a homogeneidade do espaço, instituindo um ponto de referência – *axis mundi* (cf. *Ibid.*, 373-375). Singularidade é também a de todos aqueles seres *sui generis*, pela sua beleza ou pela sua coragem,

pela sua disformidade ou pela sua força, pelo seu saber ou pelo enigma que consigo transportam, seres inomináveis protegidos por interditos e por superlativos, situados na extremidade dos dispositivos classificatórios. Mesmo em culturas onde a religião consiste em cultivar de forma correcta as relações com os deuses, ou seja, celebrar os ritos que os laços existentes entre os deuses e os grupos humanos implicam, a actividade religiosa pode ser vista enquanto transacção com o fundamento. Seguindo a expressão de Pierre Legendre, a religião ritualizada pode ser vista como actividade produtora da exterioridade do fundamento (assim perenizado sob a forma ritual), como *mise en scène* da referência fundadora de uma cultura (cf. 1999, 99-101). Nesta visão multimoda, o universo simbólico-religioso descobre-se como operador semântico, ou seja, produtor de sentido, operação que está bem patente nas disjunções que aqui se descobrem: humano/divino, sagrado/profano, puro/impuro, fiel/infiel, clérigo/leigo, etc. Esse trabalho semântico cria uma geografia dicotomizante: a «cena» e o «obsceno».

Para além de Eliade, encontramos em alguns textos de Wittgenstein a mesma vontade de caracterizar o fenómeno religioso a partir deste seu poder semântico – é por isso que, no seu *Tractatus*, o elemento místico se apresenta como o fulcro da religião. Não o misticismo visto como uma característica do virtuosismo religioso, mas aquele elemento místico que se traduz na experiência do mundo enquanto totalidade (cf. Wittgenstein, 1972, 173). Para Wittgenstein, é nuclear a distinção entre «o que se mostra» (indizível) e o «que se diz», que relewa do domínio da ciência, ou seja, das coisas que podem ser descritas pela linguagem. «O que se mostra» não diz respeito ao conteúdo, que pode ser descrito pela linguagem, mas ao facto da própria linguagem. Esta filosofia da linguagem acaba por ser o suporte de uma teoria da religião:

«6.44 – O que é místico não é o *como é* o mundo, mas o *facto* que ele é» (1972, 173).

«6.522 – Seguramente que existe o inexprimível. O elemento místico é o que se *mostra*» (*Ibid.*, 175).

Para Wittgenstein não há uma linguagem antes da linguagem. Podemos construir um alfabeto, uma gramática, fixá-los num livro, mas isso não passará de uma convenção, pois esse edifício gramatical não terá qualquer necessidade que o fundamento, podia ser aquele ou outro. Como essa gramática não pode reclamar-se de uma qualquer legitimidade transcendente, só pode instaurar-se por meio de uma decisão que a autorize a si própria a decretar: «é assim.» Por isso, o facto da linguagem não pode ser *dito*, apenas *mostrado*, tal como um marco de referência num território: o marco não está lá para falar, mas para indi-

car o lugar de significação². À pergunta «porquê o marco?», responde-se: «é assim, porque é assim.» Este é o problema de todas as origens, de todos os primeiros actos, gesto ou fala. Confrontamo-nos com este estatuto de auto-referencialidade, quando algo já não pode ser descrito por um outro termo: «Morremos porque Enkidu morreu no começo do mundo.» O desenho iterativo do conteúdo dos mitos apela para o carácter indizível do fundamento e, por sua vez, as dimensões repetitivas da acção ritual denunciam que o fundamento apenas pode ser mostrado.

Este itinerário pode contribuir para superar a oposição entre duas das vias epistemológicas mais persistentes, no que diz respeito ao estudo dos sistemas de crenças: a aproximação fenomenológica e estrutural em busca de arquétipos, ou a observação das funções sociais da religião enquanto sistema simbólico. No primeiro caso, podemos pensar paradigmaticamente em Rudolf Otto, em cuja obra a religião é vista como uma experiência, o *tremendum et fascinans*, que vai para além da ordem do racional (cf. 1992). No segundo caso, poder-se-ia referir paradigmaticamente a obra de Alphonse Dupront – *Le Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages* (1987) –, onde a religião é situada no campo das interdependências dos registos sociais e no campo da construção do simbólico (em particular, no âmbito da produção do poder simbólico).

O próprio Émile Benveniste (cf. 1969b, 179ss) descobriu, a partir das línguas indo-europeias, uma via dupla para abordar a religião: *sacer/sanctus* em latim, *bierós/bágios* em grego, *hails/weibs* em gótico, etc. No primeiro complexo semântico encontramos uma face positiva: «o que está carregado de presença divina»; no segundo, uma face negativa: «o que é interdito». No primeiro caso, podemos falar de fascínio, de constituição de representações que opõem à fragilidade humana a *majestas* da alteridade. No segundo complexo, faz-se apelo a uma ordem social onde um absoluto se torna princípio de gestão do relativo e do arbitrário. Estamos, em qualquer dos casos, perante a evidência do «quadro referencial» como modo de apreensão de uma ordem para o mundo, que inclui e exclui, ou seja, que cria um sistema de diferenciação. Seja a religião esse fascínio perante a «alteridade», seja um modo de legitimação simbólica, inscreve a realidade num sistema referencial.

O sistema de crenças que pode identificar-se na cultura portuguesa não é, neste ensaio, perseguido nos seus arquétipos ontologizantes. Antes se procura identificar um quando referencial, traduzido num sistema de crenças, que se

² Michel de Certeau, no seu estudo sobre a mística dos séculos XVI e XVII, estuda o silêncio enquanto expressão religiosa, nesse sentido em que para além do fundamento nada pode ser dito (cf. 1987b).

exprime na dialéctica do recebido e do vivido. Estamos, pois, mais interessados em identificar as dinâmicas sociais que dão corpo a esse capital simbólico, que exprime a diversidade cultural constituinte da sociedade portuguesa. Dir-se-ia que tal exercício nos permite descobrir o exótico, a alteridade, não no território do outro, mas do lado de cá da fronteira – é que as fronteiras tanto dividem como alimentam as transacções. Em consequência, o leitor tomará contacto com um arquivo seleccionado de documentação historiográfica e etnográfica, num itinerário de releitura de diversos resultados de pesquisa, tomados como casos ou exemplos que nos permitem a descoberta da estrutura na contingência e o jogo entre a permanência e a mudança³. Esse itinerário vai desdobrar-se em quatro eixos: a construção geográfica do sagrado; a medida dos ciclos e tempos da vida; as transacções entre mundos diversos que se exprimem na religiosidade tradicional; a recomposição dos sistemas de crenças num quadro social de ampla des-traditionalização dos modos de vida.

Axis Mundi

Inventio: *instituir a origem*

Falar dos santuários e outros lugares de peregrinação é identificar a geografia do sagrado numa cultura. É falar ainda da memória social que se estrutura na referência a uma origem fundadora e, nessa medida, organizadora de identidades. Os santuários, reconhecidos pelos crentes como lugares privilegiados da intervenção sobrenatural, vivem da manutenção/reelaboração de uma memória. Eles são, por assim dizer, o suporte material de uma memória crente. A partir deles gere-se um dos recursos mais persistentes da comunicação religiosa: a pe-

³ Sobre o enunciado deste problema epistemológico: cf. Teixeira, 2004. Em termos gerais, este ensaio está mais interessado na compreensão do próprio jogo, não podendo no entanto ignorar a existência de núcleos duros do simbólico extraordinariamente resistentes, porque umbilicalmente ligados aos substratos da socialidade humana: «Este conjunto de dados mostra que, tanto os meios de veiculação, como os próprios conteúdos simbólicos, perduram para além de tudo o que era razoável supor. Não podemos, por isso, deixar de registar esta estratégia de resistência que o símbolo contém em si mesmo. Dotado como está de uma inércia íntima e indestrutível, reaparece puro, pleno e absoluto, nas mais diversas situações. E se é certo que não podemos demonstrar esta permanência em relação a todas as crenças referidas, essa tarefa poderia ser levada a cabo. O sentido permanece para além da intelecção que dele é feita pela comunidade que o utiliza. De resto, parece que a força das imagens é maior quando não são inteiramente compreendidas, já que os seus mecanismos de operação são alheios à racionalidade. É mesmo possível que o ocultamento do significado seja um dos artifícios que garantem a permanência do simbólico» (Lages, 2000, 392s).

regrinação. Dando origem à palavra «peregrinação», o vocábulo «peregrino» procede do latim clássico *peregrinus*, tornando-se *pelegrinus* na Idade Média. *Per ager*, «através dos campos», e *per eger*, «para lá das fronteiras», sinalizam a condição de estrangeiro. Este sentido permaneceu reconhecível até ao século XI: o *pelegrinus* era o que não tinha «direito de cidade». É a época das cruzadas e das catedrais que transporta esta categoria para a identificação do cristão em demanda dos lugares configuradores da memória cristã (cf. Ries, 1997).

A constituição de centros de peregrinação permite a diferenciação do espaço e, assim, a organização do movimento. Pode ainda fornecer os marcadores necessários à construção de identidades, uma vez que destas faz parte um território e as formas de o praticar. A forma religiosa da peregrinação tem uma grande capacidade de integrar interesses e alianças individuais/familiares e contactos colectivos. Na cultura portuguesa, encontramos actualmente práticas que dão conta de formas comunitárias de peregrinação, como os *círios*, contexto em que uma comunidade se desloca a uma santuário, no quadro de um empreendimento colectivo (Figs. 1 e 2).

Pode, pois, compreender-se, como sublinha Pedro Pentead, que a organização da memória colectiva, a partir destes pólos de peregrinação, se apresente como um recurso simbólico disponível para a edificação de identidades locais, regionais, nacionais, étnicas, ou noutras escalas de configuração da colectividade:



Figura 1

Círios da Península de Setúbal a Nossa Senhora do Cabo



Figura 2
Círios a Nossa Senhora de Tróia

São múltiplas as formas de monumentalização dos diferentes tipos de memória (individual, familiar, comunitária, institucional) nos centros de peregrinação. No limite, todo o santuário pode constituir um espaço destinado a imortalizar a relação dos homens com a potência sacra ali «sediada» ou com a paisagem, para além das próprias relações de sociabilidade entre peregrinos. Mas a maior parte das evocações concentra-se no principal objecto simbólico dos santuários: a imagem ou relíquia que constitui o eixo do culto, a que geralmente estão associadas virtudes taumatúrgicas. Estes objectos, que se confundem com a própria entidade sagrada, remetem os fiéis para os primeiros tempos da Cristandade, acentuando a afeição que lhes foi votada por sucessivas gerações de um povo, unido numa mesma crença. Neste sentido, podem constituir pólos da memória cristã nacional (Penteado, 1997, 338s).

No terreno das identidades hispânicas, é necessário dar atenção à construção de um sistema de lealdades em torno da memória de S. Tiago. Como mostrou José Mattoso (cf. 1997), a memória de S. Tiago permaneceu como uma dos traços mais identificadores da existência de um tempo hispânico, onde história e mito se combinam de forma entranhada. Os documentos mais antigos acerca da *inventio* das relíquias de S. Tiago dão testemunho de um eremita, Paio, que terá descoberto num bosque da diocese de Iria, em circunstâncias que se descrevem fazendo uso de alguns estereótipos hierofânicos, um oratório com o seu túmulo. A narrativa responde, certamente, ao impulso etiológico de explicação de crenças e práticas à procura de legitimação. No entanto, a narrativa das origens refere-se a duas figuras históricas, permitindo que a *inventio* se possa ancorar num determinado momento histórico, entre 820-830 (cf. *Ibid.*, 363s): Teodomiro,

bispo de Iria, que desempenha um papel importante no processo de sancionamento eclesiástico das práticas emergentes; Afonso II, *o Casto*, rei das Astúrias, que, em 834, dotou de amplos privilégios a igreja construída sobre o monumento funerário. As relíquias de S. Tiago, representadas como vestígio de uma sobrenaturalidade residente nas culturas hispânicas, vinham dar um suplemento de verosimilhança à convicção divulgada por S. Jerónimo de que S. Tiago teria sido o apóstolo evangelizador da Hispânia, e à crença de que aqui teria sido sepultado.

A Galiza, que havida sido anexada ao reino das Astúrias, apresentava-se, por razões geográficas e sociopolíticas, como uma região onde a ortodoxia cristã tinha prosperado. A descoberta do túmulo de «tão venerável apóstolo» recompensava essa fidelidade:

O corpo do mais categorizado dos Apóstolos depois de S. Pedro, que ali aparecia misteriosamente, mostrava que Deus não abandonava os seus filhos, até ali castigados com a violência da perseguição maometana por causa dos seus pecados, mas que agora podiam ter a esperança de recuperar a benevolência divina. O que antes ficara escondido, como que esperando que o merecimento dos fiéis da Hispânia fossem suficientes para se revelar, aparecia agora aos olhos de todos como sinal de que chegara a hora das bênçãos sobrenaturais (Mattoso, 1997, 365).

O culto de Santiago de Compostela conheceu um sucesso em acentuado crescendo. Logo em 899, foi necessário construir um templo maior. As cinco estradas que asseguravam o acesso ao local, talvez de origem romana, traziam um número cada vez maior de peregrinos e, naturalmente, de ofertas. Os diferentes itinerários, terrestres e marítimos, vão ser pólos de desenvolvimento demográfico, já que se tornará necessário encontrar contextos de acolhimento e apoio para uma população crente cada vez mais entusiasmada com o culto de Santiago. Os itinerários além-Pirinéus terão uma particular relevância, já que a França era o reino mais povoado da Europa. A memória de S. Tiago transporta as culturas hispânicas para o centro da Cristandade. Embora não se possa reduzir a essa dimensão, o interesse pelo túmulo deste apóstolo ligava-se providencialmente à luta que se vivia na fronteira hispânica da Cristandade. Como sublinha José Mattoso:

A verdade é que não eram só as peregrinações a Santiago que atraíam à Hispânia cristãos de além-Pirinéus. O combate, a esperança de partilhar os despojos de guerra, o fascínio pelas terras onde reinava o luxo e o requinte trazidos do Oriente, nas cidades islâmicas ou nas povoações cristãs do Sul, o desejo de transmitir aos monges peninsulares os costumes cluniacenses, e de transmitir aos clérigos e fiéis a liturgia e a organização eclesiástica abençoadas em Roma (1997, 367).

Na dimensão política do fenómeno, a *inventio* de Santiago põe em cena uma nova economia de relações que vence o isolamento destas regiões da Península. A superação de tal situação não passou sem a construção de uma nova identidade. O culto de S. Tiago, na sua função totémica de construção da identidade e nas oportunidades que cria para os fluxos de ideias e práticas sociais características de uma Cristandade pós-carolíngia, tornou-se um vasto *stock* simbólico para a reconstrução de uma unidade sobre os vestígios de uma extraordinária heterogeneidade:

Coexistiam locais onde predominavam em doses muito variadas tradições indígenas, romanas, germânicas, ou mesmo, mais tarde, muçulmanas, quando neles se fixavam emigrantes moçárabes vindos do Sul [...]. Assim se formou um mosaico de culturas constituído por elementos tão díspares como os de origem pré-romana, romana, sueva, visigoda ou moçárabe. Os diversos estádios das comunidades podiam ser tão opostos entre si como os dos pastores seminómadas, dos agricultores convivendo com caçadores e pescadores, dos guerreiros e clérigos mas integrados nas suas próprias comunidades. Por isso, vivem muitas vezes em grupos independentes uns dos outros ou vagamente sujeitos aos delegados que o rei colocava nos principais castros, castelos e cidades para cobrarem alguns impostos e receberem certas prestações. Esta justaposição de elementos tão díspares permite compreender as numerosas contradições culturais da época: ao lado de vestígios de um luxo e de uma acumulação de tesouros que parecem imitar o esplendor da corte bizantina ou o requinte e abundância dos palácios de Córdova, encontram-se sinais de uma incrível barbárie e ainda um teimoso prolongamento dos padrões romanos. Por toda a parte aparecem, portanto, contradições e formas mal assimiladas: desde a arquitectura e artes decorativas até ao uso da língua, desde as manifestações religiosas até ao comportamento moral, desde o vocabulário até aos objectos de uso comum, desde os preceitos de direito privado até às instituições políticas (Mattoso, 1997, 369s).

A interpretação de José Mattoso explora os sentidos de leitura do fenómeno jacobeu no quadro do poder expansivo da corte asturiana-leonesa (cf. *Ibid.*, 372-374). Um conjunto de vias estratégicas dá corpo ao desígnio de consolidação de uma estrutura unificadora em territórios marcados pelo pluriverso de origens heteróclitas: a reconstituição de uma hierarquia eclesiástica, segundo o modelo carolíngio, de responsabilização episcopal e subordinação papal; a regulação das comunidades monásticas, no quadro da reforma cluniacense; a unificação das práticas rituais litúrgicas e o reconhecimento de um código comum, em torno dos princípios da reforma gregoriana. A memória de S. Tiago, religando a Cristandade hispânica à Era Apostólica, permite a construção de um território simbólico identitário, dando expressão a uma das operações sacralizantes de

maior impacte social: a instituição da origem (cf. Teixeira, 2002). Tal processo social revelou-se essencial na construção de uma memória hispânica. Um dos testemunhos históricos desse sentido encontra-se na peregrinação de D. Manuel a Santiago de Compostela, em 1502 (cf. Cadafaz de Matos, 1999). Permanece um fecundo interesse historiográfico sobre a doação de uma lâmpada a Santiago de Compostela, dádiva concretizada nessa peregrinação real, realizada no Outono de 1502, que deveria estar permanentemente acesa em memória do rei e do seu reino, sendo os encargos com tal missão suportados pelo almoxarifado de Ponte de Lima: «Esta peregrinação manuelina mais não significava na época, afinal, do que um acto de partilha do *divino*. Era, a um nível metafórico, como que uma maior aproximação à partilha do *sagrado* ou, se se preferir, uma partilha simbólica de bens da comunhão como o pão e o vinho» (Cadafaz de Matos, 1999, 91).

A peregrinação a Santiago de Compostela, criando fluxos de pessoas, ideias, saberes, costumes e bens, tornou-se um dos grandes catalisadores da identidade da Cristandade hispânica e contribui para colocar os povos cristãos destes territórios no centro do desafio geoestratégico: a luta da Cristandade contra o Islão. Por outro lado, a recepção do culto jacobeu na geografia francesa alimentou um circuito importante de transacções, que se tornaram preponderantes nos séculos XI e XII, cujas produções culturais permaneceram na poética mística, nos cantares



Figura 3
Sagrada Família com traje jacobeu, século XVIII,
Casa Museu da Fundação Medeiros e Almeida

épicos e nos romances populares de temática carolíngia, mais tarde, a lírica provençal, substrato que alimentará a cultura trovadoresca hispânica. Compreendem-se, assim, as palavras de José Mattoso: «Dificilmente se poderá encontrar outro [facto] onde tão claramente se possa verificar a desproporção entre o que ele foi em si mesmo e o que dele resultou» (cf. 1997, 374) (Fig. 3).

Narrar a origem

A organização das práticas de peregrinação em torno de um sítio hierofânico, como aqueles em que se edificam santuários, depende de um trabalho simbólico sobre a narrativa da origem, fonte do próprio processo de institucionalização do sistema de crédito que vai organizar o lugar santo. O santuário vive de uma memória narrada, que se constrói tanto por via da disseminação oral, como através da sua fixação em crónica escrita. A passagem de um plano para o outro introduz modificações quanto aos efeitos sociais da narrativa de origem. Como mostraram os estudos de Jack Goody, a escrita, ao permitir a fixação de uma narrativa, proporciona uma nova percepção da variação (cf. 1986). Numa sociedade oral, todas as variantes da narrativa se equivalem e são, no seu conjunto, o mito propriamente dito. A fixação pela escrita estabelece a possibilidade de um cânone, de um modelo de referência; seguindo a expressão de Bourdieu, a crónica inclui-se no conjunto dos «instrumentos de eternização» (cf. 1989, 139).

A narrativa da origem, num primeiro plano, apela para a ordem da verosimilhança, como sublinhou Michel de Certeau nos seus estudos sobre o funcionamento social do crer (cf. 1981, 15; 1990, 260). A verosimilhança diz respeito à economia da linguagem – uma convicção particular firma-se numa autorização geral («toda a gente sabe que...», «diz-se que...»); refere-se ao «outro» indeterminado, não inclui um respondente particular que assuma uma promessa. Na sua forma mais neutra, «diz-se que se diz...», é um discurso que fala do discurso, evocando outros discursos – a utopia do discurso. A verosimilhança pressupõe um passado acumulado (uma sabedoria dos outros) que promete êxito e protecção, ou seja, remuneração, mas sem que se torne explícito o suporte dessa confiança.

A leitura atenta de Paul Veyne permite descobrir que esta qualidade heterológica da verosimilhança está bem patente nos mitos gregos. Aí, a verosimilhança funda-se num «outro» tempo, antes do nosso, num passado sem idade, do qual apenas se sabe que é anterior, exterior e heterogéneo em relação ao tempo actual⁴. Este registo, em que o crer traduz o mundo em ficção, é um progra-

⁴ Os procedimentos etiológicos, gesto religioso por excelência, são um exemplo bem característico deste modo de saber. As coisas são explicadas a partir das suas origens (*aitia*):

ma de verdade que merece um crédito global por parte dos gregos, mas sem o investimento em qualquer propósito de determinar a autenticidade do detalhe. Aliás, grande parte dos gregos não conheceria os detalhes das narrativas mitológicas. É que a essência do mito não é a de ser conhecido por todos, mas a de ser julgado como tal. O crédito que o mito recolhe vem do facto de ele conter informações e de ser contado por um locutor informado, estatuto que lhe vem não de uma revelação mas da sua capacidade de captar um conhecimento difuso (cf. Veyne, 1983, 28-32s, 55s). O poeta repete o que se sabe, retomando a linguagem de Certeau, recita o crível disponível socialmente – é um saber da ordem do recebido, da esfera do ensino, e não da ordem da controvérsia. A credibilidade da informação vai depender do acto de reconhecimento do destinatário, que descobre no recitador competência e fiabilidade (cf. *Ibid.*, 34s, 37, 39). Sejam quais forem as origens ou os canais (as tradições, os antepassados, os antigos, os mestres), os enunciados recebidos desempenham o papel de «instituição». A positividade histórica deste «recebido» – dos pais, do meio, dos mestres, da tradição – precede a produção do discurso autónomo (cf. Certeau, 1983, 69s).

Neste sentido, a narrativa de um santuário, em particular tornada crónica, desempenha um papel fulcral no processo de instituição – tão importante quanto os dispositivos espaciais, os poderes constituídos, o sistema de transacções estabelecido, etc. O santuário da Nazaré pode ser um bom lugar de teste deste modelo interpretativo. O seu conhecimento beneficia, actualmente, dos resultados dos estudos de Pedro Penteadó, que aqui se visitam, procurando perceber a estrutura do crer que se desenha na construção histórica desse lugar de peregrinação e de outras práticas votivas. Assim resumiu Pedro Penteadó a narrativa sobre o santuário da Nazaré:

Durante séculos, acreditou-se que o santuário da Senhora de Nazaré tinha sido um dos mais antigos do país, fundado na sequência do milagre da Virgem ao cavaleiro D. Fuas Roupinho, em 1182. A narrativa que suportava esta convicção de milhares de peregrinos fornecia todos os pormenores: a imagem da Senhora tinha sido esculpida no Oriente, por São José, na presença da Mãe de Cristo. Depois passou por várias vicissitudes até chegar ao Mosteiro de Cauliniana, em Mérida. Com a derrota dos cristãos em Guadalete, o rei godo D. Rodrigo refugiou-se no mosteiro. Perante o avanço islâmico, o rei e Fr. Romano, um dos monges ali residentes, decidiram partir para lugar seguro, levando consigo a pequena imagem mariana

uma cidade, pelo seu fundador; um rito, por um qualquer incidente que o precedeu; um povo, pela existência de um primeiro indivíduo. Neste processo, a imaginação alegórica recorre a todo o género de *typoi* para cumprir o seu objectivo: fornecer uma explicação. Pierre Legendre vê aqui um dos lugares de emergência do político na cultura europeia: o político como construção do elemento inaugural (cf. 1999, 35).

e um cofre ou caixa, com relíquias e um relato das circunstâncias da fuga. Chegaram em Novembro de 714 ao monte de São Bartolomeu, nas proximidades da actual Nazaré. O monarca e o monge separaram-se, tendo o primeiro permanecido no local e o segundo levado o ícone e as relíquias para um monte vizinho. Aí, Fr. Romano, para se abrigar, construiu um pequeno nicho entre os rochedos. Com a sua morte e a partida de D. Rodrigo para norte, a imagem ficou esquecida na pequena lapa construída pelo monge, no actual promontório do Sítio (Nazaré). Apenas no século XII, seria descoberta por D. Fuas Roupinho, que a venerava sempre que ali se dirigia para os prazeres da caça. Em 8 de Setembro de 1182, um dia de névoa, o cavaleiro teria sido atraído por um veado em direcção ao abismo do promontório. No momento em que o cavalo chegava ao extremo do rochedo, prestes a lançar-se no precipício, D. Fuas teria evocado a Virgem, lembrando a sua Imagem, depositada ali próximo. Imediatamente, o cavalo estacou a sua marcha e, por milagre, D. Fuas salvou-se. Em sinal de agradecimento, o cavaleiro, alcaide de Porto de Mós e almirante de D. Afonso Henriques, doou aquele território à Senhora de Nazaré e mandou ali edificar uma ermida. Atraídos pela fama do milagre vieram os primeiros romeiros, entre os quais o primeiro rei português e os principais nobres da sua corte (Penteado, 1997, 333s).

A narrativa do santuário foi contada, a primeira vez, nos finais do século XVI, pelo cronista Fr. Bernardo de Brito. O relato legitimava-se na carta de doação do sítio por D. Fuas Roupinho, que o cronista teria descoberto no seu Mosteiro de Alcobaça, documento de doação que a historiografia nunca identificou. Por volta de 1600, deslocou-se ao santuário, em razão de um voto pessoal, e com outros devotos libertou uma gruta subterrânea para que aí se pudesse fazer uma capela. Aí colou um letreiro, fixando aquela narrativa da imagem milagrosa. Como observou Pedro Penteado, a imagem da Virgem de Nazaré era associada pela primeira vez a D. Fuas Roupinho – a imagem da Senhora, trabalho de oficina regional, datado dos séculos XIV-XV, não permite ultrapassar as dúvidas acerca da historicidade da narrativa do santuário da Nazaré (cf. Penteado, 1997, 334s). A divulgação da narrativa do milagre foi essencial para a multiplicação do crédito daquele lugar de transacção com o sagrado, com consequências para a estrutura demográfica do povoado e para dinâmica económica que as devoções à imagem catalisam.

O sucesso da narrativa de um lugar hierofânico depende, pragmaticamente, da relação que estabelece com uma determinada economia de bens de salvação. A divulgação do milagre fundador e o conhecimento dos milagres que se multiplicam permitem uma acumulação de capital simbólico que vai alargar a base material das actividades do santuário e dos poderes que se apropriam desse crédito. A passagem do monopólio da propagação oral para a reprodução impressa, a partir de 1620, permitiu que a narrativa sagrada chegasse a uma popu-

lação cada vez mais alargada. Em fins do século XVII, a narrativa da Senhora de Nazaré tinha já sido publicada em mais de uma dezena de obras, em língua portuguesa e espanhola (cf. Penteadó, 1997, 335). À imprensa juntou-se a possibilidade de disseminação por via da inscrição da memória da narrativa em objectos portáteis, como retábulos, bandeiras, medalhas, círios, etc. – a miniaturização potencia a portabilidade⁵. A estabilização do crédito do lugar hierofânico permitirá elevar o nível de organização das práticas peregrinas, renovando a evocação cíclica do milagre, inscrevendo as práticas num calendário, traços de institucionalidade que lhe permitirão disputar com os outros santuários concorrentes o crédito disponível. A este processo de institucionalização se refere, desta forma, Pedro Penteadó:

O exemplo do santuário da Nazaré é a prova de que o sucesso de um centro de peregrinação pode passar pela existência ou recriação de um discurso sobre o passado, o qual não tem de ser comprovado historicamente, mas tão só de responder a determinadas exigências sociais. Para além disso, o discurso tem de ser registado, de forma a que permaneça eterno, imutável e, sobretudo, se diferencie das versões não oficiais, marginalizando-as. Este processo tem como objectivo refrear e enquadrar a dinâmica natural da memória, evitando que a qualquer momento seja possível juntar novos pormenores, desconhecidos, que poderiam vir a dar outro sentido ao passado. Trata-se de uma operação fácil de executar, pois, para creditar os elementos introduzidos, basta fazê-los encaixar no restante *puzzle* mnemónico. O segundo aspecto que gostaríamos de salientar é o de que toda a memória histórica, que visa enriquecer a mensagem de um santuário e promovê-lo junto dos fiéis, precisa de responder a um conjunto de questões. No caso da Nazaré, procurou-se justificar (*a posteriori*) a ligação da Imagem com o lugar e a sua constituição como objecto sacralizador e diferenciador do espaço. Por outro lado, a lenda realçou a capacidade intercessora da Virgem no local que elegeu para se manifestar. Ao mesmo tempo, surgiu como a grande memória do milagre original, até aí desconhecido ou esquecido (amnésia), e provocou o aparecimento de um conjunto de vestígios, sinais palpáveis e visíveis da memória histórica, os quais procuravam reforçar a sua credibilidade (Penteadó, 1997, 335s).

Terreno de circulação de dons e contra-dons, o santuário é um contexto favorável à ampla e diversificada materialização do crer. A crença, neste domínio

⁵ A miniaturização dos traços da memória de um santuário pode alimentar os dinamis-mos de apropriação individual e doméstica do seu capital simbólico. Veja-se, por exemplo, o papel que as *pagelas* virão a desempenhar na constituição de suportes iconográficos para o imaginário crente. Sobre o desempenho de tais suportes na estruturação ideográfica de muitas das traduções do património simbólico de Fátima na piedade popular: cf. Azevedo, 2007: 459-474.



Figura 4

Ex-voto, Nossa Senhora do Rosário do Barreiro

subsi stência mnemónica e a religação permanente entre as graças que actualizam a memória do santuário e o milagre que o funda (Fig. 4). Gravado na matéria do mundo fica o testemunho da aliança entre a divindade e o crente, a graça e o agradecimento, com medidas diversas, consoante o valor da concessão sobrenatural e o *status* do requerente. A mecanização produtiva de objectos votivos e a sua mercantilização respondem ao fenómeno da massificação do milagre. A eternização da memória socorre-se ainda da construção e inscrição monumentais, à medida do poder hierofânico que pretende comemorar e afirmar – por vezes, num género inequivocamente apologético. Com uma maior portabilidade, os registos escritos, como os livros de milagres – primeiro, manuscritos, depois, impressos – dão outras oportunidades à divulgação do prestígio dos «lugares altos» da memória.

Os traços fenomenológicos antes apontados não se reproduzem apenas na ancestralidade das culturas, em contextos sociais geridos pela modalidade «tradição». Observe-se o Portugal da Idade Moderna. Pode identificar-se um duplo fenómeno: o florescimento dos santuários marianos e o incremento de outros de invocação crística (cf. Penteadó, 1999, 44-46). Como notou o historiador Pedro Penteadó, a Época Moderna ficou marcada, em Portugal, pelo florescimento de narrativas de aparições marianas, em particular a partir do século XVI. Frei Agostinho de Santa Maria, no início do século XVIII, relata umas quatro dezenas de aparições a entidades femininas, quase todas no Centro e Norte do território, algumas delas situadas num período histórico mais recuado. Mas, como observou Pedro Penteadó, nesta época, a aparição mariana não tem ainda um prestígio tal que destrone o interesse pelos santuários, com reputação de «antiguidade», em cujos ícones se reconhecia uma aura sacral de virtude milagrosa. Por seu lado, o surto de santuários crísticos parece enraizar-se nas práticas

da piedade popular centradas no crucifixo. Expressão dramática da condição humana sofredora, da inocência do crucificado e do preço da salvação do crentes, a concentração icónica dos mistérios da salvação cristã no crucifixo permitiu a sua fácil disseminação. Ermidas e oratórios, na periferia dos povoados, começaram a atrair com sucesso práticas votivas diversas. Pedro Penteadó sintetiza assim o recorte deste movimento devocional:

O sucesso das narrativas dos milagres que eram atribuídos a algumas figuras de Cristo contribuiu para o incremento da sua importância. Com efeito, o acréscimo do fervor religioso e do número de visitantes, atraídos pela fama dos milagres, possibilitou o enriquecimento dos referidos lugares de culto. Muitos administradores preocuparam-se em dignificar as imagens e os templos de acordo com os níveis de devoção. Estes eram construídos e decorados ao encontro das preferências estéticas do momento, o que fornecia novos motivos para a visita dos romeiros [...]. Outras vezes, as renovações arquitectónicas constituíam um meio para dar novo alento a devoções já existentes. Foi o que sucedeu no Bom Jesus do Monte, onde, [a partir de] 1721, a introdução de capelas com cenas da Paixão, fontes, escadórios, terreiro, pórtico, e a construção de uma Igreja principal, seguindo o modelo dos sacromontes italianos, revitalizou o santuário, cujas obras de ampliação só terminariam em 1853. O sucesso deste tipo de organização do espaço religioso acabou por favorecer a sua *exportação* para os domínios ultramarinos portugueses e a sua introdução em diversos santuários marianos do país. Estes contavam ainda com outra particularidade: a troca ou partilha de imagens, que permitiam aos fiéis cultuar ícones de Cristo nos santuários dedicados à Virgem e vice-versa (Penteadó, 1999, 45s).

Já na segunda metade do século XIX, bem como no século XX, a «política» dos santuários ficou muito aprisionada às lutas que a Igreja católica teve de travar na sociedade portuguesa. Recorde-se a construção do monumento mariano no Monte do Sameiro, em Braga, inaugurado em 1869, com uma grande peregrinação, no contexto da proclamação do dogma da Imaculada Conceição, pelo papa Pio IX, em 1854, projecto que enfrentava a hostilidade das forças anticlericais e anti-ultramontanas (cf. Penteadó, 1999, 48). Estava-se no início de uma transformação que aprofundará o fosso entre as práticas tradicionais de romaria e a peregrinação em torno de santuários eclesiocentrados, segundo lógicas que irão cada vez mais para além da escala local e regional⁶. As iniciativas regu-

⁶ Cf. Claverie, 1990. No que diz respeito a Fátima, Pedro Penteadó pôs em evidência a existência de documentação que atesta uma clara orientação eclesial, visando distinguir entre a peregrinação a Fátima e a romaria. Estamos, pois, perante operações institucionais que visam a distinção entre a *communio* própria dos ajuntamentos na Cova da Iria e a *comunitas* própria da festa-romaria. Iriam neste sentido as interdições relativas ao uso de foguetes e à

ladoras das práticas em Fátima apontam para uma modificação de paradigma quanto à sintaxe da peregrinação. Desde cedo, as orientações dadas ao peregrino acentuam o sentido penitencial das práticas e a procura de uma resposta terapêutica para os males «da alma e do corpo», mas desvinculadas da dinâmica social própria da romaria.

Tais orientações inserem-se no contexto da recepção das ideias pastorais que acompanham as modernas aparições da Virgem, em França (La Salette e Lourdes, entre as mais conhecidas), circunstâncias que revigoraram, em Portugal, o interesse pelos santuários marianos. A peregrinação aproxima-se, de facto, do modelo moderno francês – e isto vai até ao ponto de serem anexadas réplicas representativas dessas aparições francesas ao dispositivo espacial dos santuários (cf. Penteadó, 1999, 49s) –, a que se alia uma espiritualidade penitencial e retributiva que encena no mundo uma luta entre a Igreja Católica, representante dos direitos de Deus, e outros grupos e ideologias, colocados no outro prato da balança, conotados com as opções de ruptura com a «sociedade cristã» (em particular, os ideais republicanos e socialistas). A tensão agravou-se, depois de 1910, com a instauração da República. Os dinamismos de peregrinação, que as aparições de Fátima virão a alimentar, devem ser compreendidos neste contexto:

As aparições de Fátima, em 1917, contribuíram para estimular a reacção católica às perseguições e às contrariedades provocadas pelos republicanos. Ao mesmo tempo, favoreceram o reforço da fé, numa conjuntura política e economicamente adversa, agravada pelo envolvimento do País na I [Grande] Guerra. A rapidez e a extensão da adesão popular ao fenómeno fatimista foi notória, após várias tentativas ineficazes de anular ou proibir as manifestações de culto mariano na Cova da Iria, por parte das autoridades locais e de sectores políticos mais radicais (Penteadó, 1999, 51).

Fátima, em razão deste contexto histórico, vai capitalizar e concentrar o capital simbólico disponível, atraindo a si, a partir do Centro do país, itinerários de peregrinação à escala nacional, com a ambição crescente de se internacionalizar, tendendo a monopolizar as dinâmicas católicas⁷. A situação presente denuncia a sobrevivência das trajectórias de afirmação do culto mariano, cuja diversificação passou a concorrer com a força centrípeta do Santuário de Fátima. No estudo realizado por José da Silva Lima, já em 1997, tendo em conta os dados registados no *Anuário Católico*, por cada uma das dioceses católicas (com algu-

venda de vinho, no sítio. Esta política virá, aliás, a conhecer outras ampliações, acabando por se instituir nas práticas de regulação clerical uma certa campanha anti-romaria, que conhecerá flutuações ao longo do século XX (cf. Lages, 2000).

⁷ A este respeito, leia-se: Ferreira, 2007; Lopes, 2007.

mas deficiências reconhecidas), 75% dos santuários existentes são de dedicação mariana; 13,5% invocam diversos nomes do santoral católico, de entre os quais se destaca Santa Eufémia; e 11,5% são dedicados a Jesus Cristo, sob títulos diversos. No Norte, destacam-se as dioceses de Braga e Bragança/Miranda, que somam 22 santuários. No Sul, Évora, com 23 santuários. Quando se observa a tipologia de distribuição das invocações, descobre-se que o Centro/Sul traduz uma história de peregrinação mais vincadamente mariana, uma vez que apenas 7 dos 49 santuários não têm tal dedicação. No Norte, 33 dos 79 identificados não são santuários de invocação mariana. Este perfil acentua-se quando se isola a diocese de Évora que, nos registos de 1996, apresentava uma tipologia exclusivamente mariana na distribuição dos santuários. Tais diferenças mostram o rasto dos diferentes itinerários de cristianização e eclesificação da religiosidade dos Portugueses. Mais do que as diferenças quanto à distribuição geográfica, interessou ao teólogo e antropólogo José da Silva Lima sublinhar o carácter intensivo e extensivo da invocação mariana:

Se é certo que os santuários de peregrinações populares marcam o território português no seu aspecto topográfico e no seu calendário, é certo também que o centro aglutinador de todas as peregrinações é, em Portugal, Maria. Maria protege



Figura 5
Mulheres com a Senhora da Bonança, Vila Praia de Âncora

os lugares, sendo invocada como a Senhora da terra, onde se desenrola a história de uma povoação – é do Castelo, de Guadalupe, do Minho, da Franqueira, do Pilar e da Serra; é a protectora dos lugares onde as comunidades lutam e sofrem enfrentando as dificuldades da labuta diária. É também vincadamente a Senhora da Saúde, aparecendo este título como o mais frequente nos santuários, depois das invocações toponímicas. Esta marca mariana é ainda bem destacada no uso frequentíssimo do prenome de Maria nas raparigas portuguesas, prenome dobrado por outro título mariano, sobretudo Conceição, Fátima e Piedade, Carmo, Assunção e mesmo Pilar (Lima, 1997, 353).

As espiritualidades e práticas devocionais adquiriram, em Portugal, um recorte vincadamente mariano. O campo semântico do sagrado reelabora-se, assim, sob o signo do feminino, da maternidade e da virgindade, figuras de um sagrado protector à escala do humano (*Fig. 5*).

Escandir o tempo

O poder sobre a vida

As operações de gestão simbólica do longo curso da existência pessoal, com frequência estudadas no quadro conceptual dos ritos de passagem, dão testemunho de um trabalho de imaginação essencial na produção de suplementos de sentido que permitem a integração dos riscos e a aproximação aos enigmas da vida e da morte que enredam a experiência social. A procura de uma hermenêutica do conto popular tem dado resposta a algumas das interrogações acerca dessa experiência. Vão nessa linha os estudos de Mário Lages, como aquele em que, a partir do *dossier* etnográfico clássico sobre a mitologia popular portuguesa⁸, procurou identificar os mitemas estruturantes de várias narrativas fabulares, desenvolvidas à volta da experiência do nascimento, do casamento e do funeral – a vida e a morte (cf. Lages, 2000). Os filhos de pais estéreis, figuração do extraordinário, surgem aí aprisionados ao mundo natural, à espera de um resgate social. Os seres humanos, gerados em tais circunstâncias, aparecem como prisioneiros do mundo social, tomando lugar numa taxinomia muito variada: infernais (diabos), ctónicos (sapos, lagartos), minerais (filhos do lodo), vegetais (homens-árvore), animais terrestres (burros, ursos), aves (pássaros azuis), celes-

⁸ Jaime Lopes DIAS, *Etnografia da Beira III*, Famalicão, 1929; Augusto C. Pires de LIMA, «Tradições populares de Santo Tirso», in *Revista Lusitana* (1914, 1916, 1919); Z. Consiglieri PEDROSO, «Contribuições para uma mythologia popular portugueza», in *O Positivismo* (1881); ID., «Tradições populares portuguezas», in *O Positivismo* (1881).

tes (filhos do Sol), etc. (Lages, 2000, 388). O resgate social descreve-se na ficção da mulher, esposa fiel e dedicada, cujo amor é capaz de desfazer as cadeias do encantamento.

O estudo deste tema na cultura portuguesa conheceu um ulterior desenvolvimento na pesquisa sobre os contos do género «história da Carochinha» (cf. Lages, 2006). A hipótese que o sociólogo explora diz respeito à centralidade da dicotomia Vida/Morte na estrutura da efabulação. Esta é lida numa economia de sentidos, que associa a vida ao sexo feminino e a morte ao masculino (cf. *Ibid.*, 25). A morte atinge tanto o «rato» como o «rei», em razão do facto incivilizado de comer. A Carochinha e a rainha encarnam o imperativo da procriação e o desejo da aproximação sexual. Traduzindo uma morfologia social que exprime numa particular relação entre a casa, a natureza e a sociedade (com pouco espaço para uma cultura da afirmação do indivíduo), o conto mostra a intersignificação das coisas, dos seres, do social e do cosmo, apelando a um substrato de comunalidade que está para além das suas distintas figuras: «a vida e a morte representadas pela Carochinha e pelo João Ratão tudo sensibilizam, percorrem e perpassam, como se tudo fizesse parte de uma só matéria pensante» (*Ibid.*, 361). Mesmo assim, não ultrapassam os limites da diferenciação social que a disposição fabular garante na impossibilidade de se nascer de dois seres ontologicamente diferentes (*Fig. 6*). A inviabilidade das relações entre animais diversos transporta ficcionalmente a experiência das distâncias e fracturas sociais que inviabilizam/interditam certas relações ditas antinaturais – de novo a reversibilidade entre o social (as civilidades do vestir e do comer) e o natural:

Todas estas leituras estão, de alguma maneira, subentendidas numa perspectiva antropológica que representa anaforicamente o drama humano nos animais e realiza diversas transferências de sentido entre níveis de ser. Nela estão, com efeito, tratadas questões relativas à emergência e manutenção da existência; à situação e natureza do homem; ao nexos entre a sociabilidade e a produção da vida; ao aparecimento da morte nos referenciais naturais e sociais, etc.; tudo isto é colocado no quadro das condições ontológicas da relação amorosa e das suas consequências no que respeita à vida e à morte (Lages, 2006, 362).



Figura 6
Tira da História da Carochinha
(segundo recolha de Mário Lages)

A diferenciação sexual, enquanto campo de investimento simbólico na luta pela vida e na disputa das condições de poder sobre a vida, é comum no arquivo etnográfico da humanidade. Pertence a Lucien Scubla uma das tentativas mais empenhadas quanto à compreensão antropológica destes labirintos do poder⁹. A hipótese de Scubla pode ser formulada assim: os homens construíram o privilégio cultural da religião para dissimular e compensar o privilégio naturalmente feminino da procriação. O arquivo mitológico, consultado pelo antropólogo, coloca-o no rasto da descoberta de uma ancestral disputa entre homens e mulheres (cf. Scubla, 1982, 106, 139-146). Tomemos, como exemplo, o mito das origens dos *Dinka* (cf. Geertz, 1972, 42):

O Céu, trono da divindade, e a Terra, morada do homem, eram, no princípio, contíguos. O Céu estava mesmo por cima da Terra, ligado por uma corda, permitindo que os homens passassem com facilidade de um domínio ao outro. A morte não existia. O primeiro homem e a primeira mulher tinham direito a um só grão de milho-miúdo por dia, o bastante para prover às suas necessidades. Certo dia, a mulher cedeu à gula e resolveu plantar mais do que o grão de milho autorizado. Mas a pressa e a sofreguidão levaram-na a desferir um golpe negligente na Divindade com a sua enxada. Ofendida, a Divindade cortou a corda, retirando-se em seguida para o Céu longínquo, obrigando o homem, a partir de então, a trabalhar para comer. A separação entre a criatura e o criador trouxe a doença e a morte.

As interpretações de mais ampla recepção pretendem aproximar este mito, e outros semelhantes, da figura do «trauma do nascimento»: a corda evocaria o cordão umbilical; o nascimento é representado como passagem do paraíso ao mundo marcado pelo trabalho e pelo sofrimento. Mas, como nota Scubla, há uma discreta e nítida expressão de ressentimento face às mulheres. Para o antropólogo, a referência mais estruturante do mito é a figura do parto e ao acto procriador da mulher (cf. Scubla, 1982, 116s). Mas avancemos, ainda, para outro exemplo. O mito *tereno*, acerca da origem do tabaco, parece dar força ao teorema girardiano. Sigamos os seus elementos narrativos estruturantes (cf. Lévi-Strauss, 1964, 108; 1966, 395):

Era uma vez uma mulher feiticeira. Ela manchava de sangue menstrual caraguatás¹⁰, que em seguida dava ao marido para comer. Depois de comer, o marido ficava a coxear e perdia todo gosto pelo trabalho. Instruído pelo seu filho, o homem

⁹ Num outro lugar, ensaiou-se uma comparação entre a hipótese de L. Scubla e a hipótese de René Girard (cf. Teixeira, 2002).

¹⁰ Planta epífita e aromática, pertencente à família das romeliáceas, bastante frequente no Amazonas.

anuncia que vai ausentar-se para procurar mel no mato. Quando encontrou uma colmeia, descobriu por perto, também, uma serpente. Reservou mel para o seu filho e confeccionou para a sua mulher uma mistura de mel e embriões extraídos da serpente, depois de a matar. Penosamente a mulher consumiu a porção e imediatamente sentiu uma enorme comichão no corpo. Coçando-se avisa o marido que o vai devorar. O homem foge, subindo a uma árvore onde se aninhavam uns papagaios. Apaziguou momentaneamente a comilona, atirando-lhe, uma a uma, as três avezinhas que se encontravam no ninho. Enquanto ela corria atrás da maior, que tentava escapar-se voando, o marido avançou na direcção de um buraco que havia escavado para a caçar. Ele soube contorná-lo, mas a mulher caiu e morreu. O homem tapa o buraco e fica vigilante. Uma vegetação desconhecida aí cresce. O homem, curioso, seca as folhas ao sol; quando a noite cai, fuma-as em segredo. Os seus amigos surpreendem-no e interrogam-no. Foi assim que os homens tomaram posse do tabaco.

Trata-se de um homem e de uma mulher. Um conflito entre os dois sexos, uma disimetria. A leitura de Lucien Scubla põe em destaque os mitemas que apontam para a intentona masculina de usurpação do papel da mulher e desvelam o desejo de constituição de uma sociedade exclusivamente masculina (cf. 1982, 119-122). Antes de mais, a mulher é aquela que alimenta. Ora, o homem procura mel para o filho, alimento que não necessita de preparação culinária, podendo assim substituir a mulher-mãe. Este tópico torna-se evidente se tivermos em conta a ambivalência do mel – aquilo que alimenta o filho serve para envenenar a mulher. Mas a leitura de Scubla acaba por se concentrar no motivo que denuncia a presença do tabu do sangue menstrual. Isso mesmo que servia para envenenar o marido tem uma relação directa com os ciclos da fecundidade feminina. Está em causa, portanto, essa superioridade da mulher que se traduz na sua capacidade de dar e conservar a vida. Ora, se o movimento descendente do sangue menstrual aponta para esse privilégio natural da mulher, o movimento ascendente do fumo do tabaco sinaliza o privilégio cultural do homem, a religião – recorde-se que, nas sociedades ameríndias, o tabaco é um mediador de comunicação entre os homens e os seus deuses. No campo mitológico que se lhe opõe, está o sangue – o sangue é definidor do universo das mulheres, ou seja, é um signifiante da procriação (cf. 1982, 122s, 126; 1985, 365).

Os dados que Scubla toma do *dossier* etnográfico sobre os ritos de iniciação dos Baruya, na Nova Guiné, são também relevantes¹¹. Os rapazes são separados das mulheres, desde a idade dos dez anos até à idade do casamento. É o tempo que os prepara para guerra, os faz guerreiros, condição que os torna

¹¹ Cf. Scubla, 1982, 124-126, 133-138; 1985, 367.

aptos para o casamento. Na óptica de Scubla, esses ritos de iniciação visam proteger as mulheres da violência masculina, mobilizada pelo fascínio exercido pelo sangue menstrual (como noutras situações, a delimitação da região do impuro tem como motor o fascínio, o poder de atracção) e alimentam a ilusão de que através do sangue da guerra e da caça se podem apoderar do privilégio procriador. Os sistemas de iniciação dominados pelos homens promovem, assim, um segundo nascimento, o nascimento para a idade adulta, agora longe dos privilégios do cuidado da mulher. Os homens procuram, assim, controlar «culturalmente» aquilo que lhes escapa «naturalmente».

Este é o ângulo a partir do qual, sob o ponto de vista antropológico, Scubla pensa o privilégio religioso masculino, recorrendo, entre outros, aos dados de antropologia histórica, fornecidos por Fustel de Coulanges (cf. 1980), relativos ao culto dos antepassados no mundo greco-romano. Tratava-se de um culto doméstico, uma vez que os antepassados estavam sepultados em casa. Em cada casa podia-se encontrar um pequeno altar, onde permanecia um fogo alimentado por carvão – esse fogo sagrado representava a linha ancestral paterna. Esta religião do «fazer» traduzia-se num conjunto de rituais realizados nas proximidades do altar doméstico, sempre presididos pelo pai: ele era responsável pelo fogo sagrado, pelo sacrifício ritual, pela enunciação das orações. Sacerdote único, dele era a faculdade de ensinar – ensinar o seu filho, uma vez que esse culto doméstico apenas poderia ser transmitido de varão a varão.

Ora, aquilo que Scubla pretende mostrar é que esse culto do fogo sagrado tinha por efeito garantir a supremacia das linhagens construídas culturalmente pelo homem sobre a linhagem natural constituída pelas mulheres (cf. 1985, 366s). Esta interpretação permite discernir, nos dispositivos sociais que regulam a família (casamento, repúdio, herança, interditos, etc.), um sistema de dominação masculina. Quando uma jovem mulher casava, abandonava o lar paterno e entrava no lar do homem desposado. Esse abandono deve compreender-se como uma mudança de religião – da religião protectora da sua infância para a religião estranha do outro. Caso fosse estéril, seria repudiada para que o homem pudesse encontrar noutra mulher a possibilidade de perpetuar a sua linhagem. Se a esterilidade tivesse origem no homem, devia deixar-se substituir por um parente; mas, o filho nascido dessa aproximação sexual não deixava de ser seu. Outras regras existiam, mas tinham um único objectivo: garantir que, em caso algum, o fogo sagrado fosse transmitido a uma filha, o mesmo é dizer, perpetuar o controlo masculino sobre os sistema cultural de filiação – o controlo do sistema cultural da linhagem permite manter a ilusão de uma apropriação do privilégio procriador feminino.

A vontade de poder, quanto à construção cultural da linhagem, não anula a

singularidade do nascer, reduto de um privilégio feminino que incorpora em si uma aguda percepção do imprevisível. O nascimento é vivido naquele limiar difícil em que se combinam a percepção do risco e a esperança expectante. A experiência de insegurança, nesse tempo crítico em que os humanos se vêem perante a responsabilidade de cuidar dos que de si nascem, abre amplas possibilidades para o desejo. Com frequência, desenvolve-se uma arte de descodificação de sinais impressos no corpo do recém-nascido, como que um mapa que assinala os medos e as promessas, acompanhada de ritualidades diversas, numa tentativa de superar a imprevisibilidade social, cosmicizando o próprio curso do nascer e do crescer humanos. As operações diversificam-se: interpretações, gestos preventivos e interdições. Pode, neste contexto, reler-se o arquivo etnográfico estudado por Mário Lages (cf. 2000, 388s): os sinais do destino estão inscritos no sinal da cruz que a criança tem no céu-da-boca; o particular valor que é dado à «auguinha do cu lavado» (tal água não deve ser lançada na latrina para que o menino não corra o fado) e a «embiga» (recomenda-se que o cordão umbilical seja deitado ao lume, pois, se for apanhado por um rato, a criança dará em ladrão); a obrigação de não trabalhar em dias dedicados a alguns santos (Santo António, entre outros); várias afecções podem ser provocadas nos nascituros (se a mulher grávida puser a mão, que tocou numa flor, antes de a lavar, numa parte qualquer do corpo, o nascituro virá com essa flor inscrita no sítio tocado).

O casamento e a organização familiar, enquanto instrumentos desta luta pelo poder sobre a vida, permitem a conservação, reprodução e manipulação do capital simbólico fundamental do grupo humano. O casamento, que organiza nas sociedades camponesas as formas familiares, pode tornar-se um terreno de grande investimento imagético. A observação dos contornos específicos das crenças interessa sobretudo na medida em que tornam patente uma determinada ordem social (cf. Iturra, 2001², 43). Nos seus estudos sobre os factores de reprodução social em sistemas rurais, Raúl Iturra interpreta a figura da divindade enquanto relação social que serve de referência tanto para a inclusão dos indivíduos ou outros povos no grupo, como para que as actividades sejam executadas. Deus é uma presença vigilante que vê e não é visto, representação que o poder político e a família patriarcal aprofunda dentro do grupo doméstico e que encarna na figura do pai, detentor do saber do trabalho e da fonte de recursos:

Não apenas na relação contratual feudal, mas também na napoleónica, a figura do *pater familias* com capacidade reprodutiva e onipotente, é o ponto de garantia do trabalho, em nome do qual a relação se estabelece. Ao mesmo tempo, esta autoridade é exterior à possibilidade de disputas e, mesmo nas intervenções do Estado ou a lei, na família, hoje, e na relação de súbdito, antes, a responsabilidade do pai europeu é indiscutível (Iturra, 2001², 35s).

Segundo a argumentação do antropólogo, mesmo no contexto da expansão económica europeia do séc. XVI, a subordinação ao arquétipo do grupo doméstico terá sido o elemento fundamental de *plus valia*. Pecado era, dentro desta óptica, estar fora das formas monogâmicas de criação de força de trabalho e de mercadorias. Assim, as crenças, sobretudo as que configuram o sistema religioso, dão corpo a um poderoso imaginário legitimador da monogamia e da subordinação a uma autoridade central, regulador da vida dos grupos produtores e reprodutores, cuidadosamente anotados em genealogias e nos livros de registo¹². Este tipo de articulação tem uma particular importância nas formações sociais marcadas pela estrutura da linhagem e por sistemas de produção pré-capitalista. Num sistema produtivo marcado objectivamente por uma grande dependência das suas relações com a natureza, aí se deve encontrar o primeiro lugar de elaboração simbólico-religiosa, cujas representações e sequências de acções estão ao serviço da sobrevivência imediata do grupo. Mas as sequências religiosas traduzem também aquilo que é a base social do grupo humano. Ou seja, a sobrevivência cósmica da comunidade coincide com a sua sobrevivência social, uma vez que a reprodução dos lugares sociais serve um sistema produtivo dentro do qual os indivíduos existem em função da sua pertença – pode dizer-se que, em tais circunstâncias, se está perante a máxima identidade entre crença e pertença.

As práticas preventivas e oraculares, que dão testemunho de uma activa demanda de «bom e atempado casamento», sinalizam a centralidade desta forma de configuração social. Daí a necessidade de altos patrocínios. Como o de Santo António, a quem as raparigas levavam raminhos de cravos, ou lhe dirigiam súplicas em cartas fechadas, colocando-as no seu altar, para que as casasse cedo – a frustração das expectativas podia trazer retaliações à própria imagem. A estas práticas mais aculturadamente cristãs juntam-se outras artes mais claramente mágicas, na medida em que se opera sobre objectos e matérias diversas, segundo determinada sequência e cronologia, de forma mais delicada ou mais agressiva, para se conseguir o despertar ou a retoma do encanto do namoro:

Mas a busca do amor e da sua permanência está ligado, por vezes, a coisas muito pouco poéticas. Assim, em Bragança, diz-se que um homem não deixará uma mulher em toda a vida, se se enterrar uma agulha num morto e, depois, com a dita agulha, forem dados alguns pontos escondidos no fato do homem a quem se quer prender. O efeito desta mágica – que o homem não torne mais a esquecer a mulher

¹² Cf. *Loc. cit.*; ver também, 95-107. As questões relativas à articulação entre o religioso e o económico conheceram novos desenvolvimentos em *A Economia Deriva da Religião* (2002).

– é garantido pelos meios utilizados: os pontos intocáveis, porque invisíveis, feitos com uma agulha embebida na definitividade da morte (Lages, 2000, 391)¹³.

A morte como fronteira

Também a experiência da morte se apresenta como um terreno fértil para a produção simbólica e, por isso, lugar de construção de interditos e imperativos. Pierre Legendre, antropólogo do direito, sublinhou que o interdito tem a vocação de notificar o sujeito acerca do limite, ou seja, a morte e o sexo. O interdito é a negatividade em acção, a partir do núcleo normativo que promove a reprodução da espécie: «a instauração do *não*, do *desvio* significado pela proibição do incesto irradia o sistema da cultura, porque aí se encontra a sede das representações instituídas da causalidade, a partir do *porquê das leis*» (Legendre, 1999, 84). As construções normativas surgem, assim, como o ponto de encontro entre o indivíduo e a sociedade: de um lado, temos a exigência política de legitimação das categorias de reprodução e, do outro, a necessidade que o indivíduo tem de assumir o *porquê* do que o institui como sujeito. Legendre encontrará aqui a dimensão dogmática do humano que, em concreto, se exprime nessa exigência estrutural de elaboração, pelo sujeito, da sua relação com o interdito. Motor da diferenciação, o interdito, enquanto lei da divisão, promove a configuração de cada ser humano segundo a lei da espécie.

A importância desta fronteira – a morte – na configuração simbólica do humano conduz alguns a considerar que, de forma denotativa, a crença humana no além-da-morte e a constituição de um sistema simbólico que equacione as relações entre a vida intramundana e o além-da-morte constituem o *proprium* da religião nas culturas. Neste contexto, o significado da morte e a existência para além dela seriam o núcleo identificador da religião (cf. Freund, 1975), e o efeito propriamente religioso consiste na transformação da morte em rito de passagem (cf. Lemieux, 1992, 184)¹⁴. A morte é um marco que permite assinalar a fronteira

¹³ Num estudo anterior, Mário Lages havia já mostrado – a propósito da permanência de alguns aspectos do mito de Édipo na determinação dos actos que estão ligados ao casamento de uma rapariga com um rapaz de outra aldeia, na Beira Alta – quão importantes são estas práticas que enredam os atalhos do amor e do casamento (cf. Lages, 1983).

¹⁴ Como observou Fernando Catroga, a valorização da memória no contexto dos ritos funerários desenvolve-se no domínio simbólico da religião. As novas necrópoles, que Portugal começou a conhecer a partir do século XVIII, embora construídas num contexto de secularização social e integradas no espaço público, não escaparam ao circuito da sobredeterminação religiosa – tenha-se em conta a fraca expressão dos enterramentos civis, legalmente viáveis desde 1878 (cf. Catroga, 1999, 18). Esta observação fortalece a teoria da religião da socióloga Danièle Hervieu-Léger, quanto à sua opção de aproximação ao funcionamento social do religioso por

mais enigmática. Daí a importância das zonas intermédias, onde é possível o comércio com o que está para além da fronteira, sem que haja o perigo da dissolução dessa fronteira. A morte de um membro reacende de imediato o medo de que o caos possa emergir, mas o ritual, transformando o cadáver em antepassado tutelar, traz de novo a paz e a confiança. As observações de Granet sobre os ritos fúnebres chineses continuam a ser, a este respeito, elucidativas: «Com gestos apropriados e feitos nas épocas devidas, o morto, fonte de impureza, princípio de mal-estar, de debilidade, de exclusão, vai ser, graças ao esforço colectivo dos seus parentes, transformado num antepassado, poder tutelar, título de nobreza, princípio de confiança e de glória. Este esforço compensador, que restituirá à família enlutada todo o prestígio a que ela tem direito na sociedade, ela não o poderá realizar fora desta última, mas unicamente sob o seu controlo e com a sua ajuda» (1953, 230). Os ritos funerários permitem gerir a singularidade da morte, num percurso vigilante de aproximação e distanciação. O ritual levanta uma barreira na brecha que foi aberta momentaneamente para que a comunidade se aproxime da linha de fronteira, evitando que esse limite se rompa e a morte regresse com o indivíduo ao quotidiano. Nos ritos funerários, trata-se então de esconder a corrupção, de negociar as condições últimas de existência do corpo, oferecer ao corpo um lugar de transição até ao seu desaparecimento, garantindo que os vivos possam gozar da protecção dos seus antepassados e reconstruir a ordem social que a morte ameaça¹⁵.

A construção de necrópoles corresponde a essa dupla direcção: por um lado, esconde, por outro, mostra. Aos sentidos de libertação do cadáver soma-se a sinalização de uma ordem social, que se reproduz simbolicamente no momento crítico do encontro da sociedade humana com o abismo do seu desaparecimento. Esse trabalho simbólico conduz à reconstrução de um outro corpo, um corpo de memória que se diz nas diversas formas de eternização, materializadas nos dispositivos funerários (cf. Debray, 1992, 20). O caso do cemitério oitocentista é particularmente relevante, dada a imbricação do civil e do religioso na sua elaboração simbólica, tal como mostrou Fernando Catroga:

No que respeita às novas necrópoles oitocentistas, a necessidade existencial de se negar a morte e a sua tradução romântica, expressa na recusa exasperada da *morte do outro* e no crescente funcionamento da memória como instância supletiva de imortalização, deram origem a uma nova cenografia e a um novo culto dos mortos, assim como ao reaparecimento das velhas qualificações da morte como

via da identificação, neste sistema simbólico, da capacidade de inscrever a experiência humana numa memória (cf. 1993).

¹⁵ Acerca do alcance simbólico deste «escondimento» do cadáver, cf. Thomas (1985, 9).

«morte-sono». Isto explica que a morada do morto se tenha arquitetonicamente elevado, não só a sucessora e sucedânea do «tecto eclesiástico» (o jazigo-capela), mas também a «casa», e que a sepultura, tal como a *casa da família* (dos pais, dos avós), tenha passado a ser o outro centro privilegiado de *identificação* e de *filiação* de gerações. E todas estas necessidades simbólicas fizeram da necrópole um *analogon* da cidade dos vivos (Catroga, 1999, 18s).

No terreno das práticas comunitárias, a vigilância sobre aquela fronteira crítica pode incluir práticas preventivas. Explorando o arquivo etnográfico português: recomenda-se a reza a um defunto com o qual se sonha, para que ele não torne a aparecer; aconselham-se as pessoas, em algumas zonas do Alentejo, a esvaziar cântaros, infusas, alguidares e outras vasilhas quando alguém morre, por se crer que nelas se banhou a alma do defunto antes da sua partida para o além; interrompe-se a utilização daquilo que os defuntos usaram, para que o vivo não incorpore a alma do morto; interdita-se a manducação de carne, enquanto o corpo do defunto está em casa, evitando qualquer possibilidade de incorporação da alma do defunto (cf. Lages, 2000, 392).

Na comunidade aldeã, a «piedade» que relaciona os vivos com os antepassados encontra no funeral um lugar privilegiado de cristalização, em ordem ao reforço dos laços de pertença. Recorrentemente, cada família envia pelo menos um dos seus membros de visita aos enlutados, cumprindo um dever básico de solidariedade, segundo ritualidades e civilidades muito diversas, de acordo com a geografia cultural do País. A mesma diversidade encontra-se no domínio dos cuidados com a inumação e aos deveres de visita ao cemitério. E em muitas localidades, a aquisição de campas familiares obrigou à expansão de muitos cemitérios, sobretudo no último quartel do século, modificando a arquitectura do dispositivo. Passaram a identificar-se melhor, na própria arquitectura do cemitério, as diferenças sociais que descrevem a comunidade, sendo o cuidado dos antepassados um sinal de distinção: «O pouco cuidado com a sua memória seria um dos indicadores de que nem se tem berço nem sentimentos» (Lages, 2000, 397). Mas é possível ainda encontrar permanências um pouco inesperadas, depois de séculos de cristianização, como o costume de depositar algum dinheiro na tumba do defunto para o ajudar na «passagem para a outra vida»:

A revivescência do gesto antigo das civilizações grega ou egípcia nas terras do fim do mundo, mais do que falar de uma contaminação que a história tivesse guardado, recorda sobretudo que tanto os significantes como os significados podem ser mantidos, quando válidos e operantes. Assim é que ainda persiste uma espécie de enfaixamento simbólico nas três toalhas de linho que são colocadas sob o corpo do defunto, em algumas aldeias da Beira Alta, faixas estas que, segundo a piedade popular, representariam as três pessoas da Santíssima Trindade (Lages, 2000, 391s).

As práticas de comum comensalidade e de dádiva de alimentos, quando existem, constituem um dos mais patentes testemunhos do sistema de lealdade que se diz e revigora nas civilidades e ritualidades funerárias. Em alguns contextos comunitários locais, o dever de doação de alimentos aos que acompanham a família enlutada está muito enraizado no *habitus* social. A circulação de bens alimentícios e o seu consumo comunitário exprimem de forma agápica os laços que sustentam as solidariedades essenciais em torno da vida e da morte. Estes deveres não dependem estritamente da capacidade económica, uma vez que sinalizam o grau zero da lealdade instituída – furtar-se a esta aliança é renunciar à solidariedade dos vivos face ao abismo da morte.

Entre mundos: a transacção

Da Provença para o Algarve

O que habitualmente se designa de religiosidade popular portuguesa é o resultado da acumulação de estratos simbólicos diversos, configurados historica-

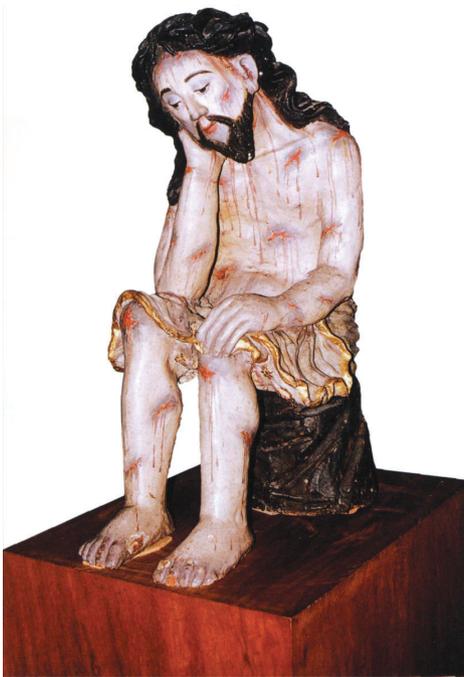


Figura 7

O Senhor da Paciência, Portalegre

mente na trajetória de cristianização das culturas ibéricas. Alguns modelos de leitura antropológica inscrevem a sua análise num quadro dialéctico, estruturado na simetria que opõe a religiosidade «natural» do povo à religião «administrada» pelas instituições eclesiais. O substrato ideológico desta oposição já foi suficientemente comentado. Interessa-nos não perder de vista que o campo religioso é, de facto, um campo de luta. Mas esse ângulo de leitura não pode esquecer, também, que o campo religioso se estrutura a partir de complexas transacções, dando lugar a operações marcadas pela plasticidade simbólica e o pragmatismo social. Neste sentido, o que designamos de religiosidade popular portuguesa resulta de amplas transacções entre o Cristianismo penin-

sular, os sistemas de crenças pré-cristãs e outras religiões que, sob modalidades diversas, habitaram o território. Em termos gerais, diríamos que a aliança entre o Cristianismo e os códigos simbólicos autóctones permitiu a invenção de um Cristianismo hispânico. Enquanto religião universalista, no sentido weberiano, o Cristianismo permitiu que sistemas de crenças locais não fossem totalmente engolidos pela erosão da transformação cultural, fornecendo-lhes, com frequência, o suporte simbólico de adaptabilidade que lhes permitiu a recomposição em quadros sociais novos. Um traço particular do Cristianismo, a humanização de Deus, favoreceu este fenómeno permanente de aculturação, permitindo que as representações do divino facilmente se ancorassem na escala do humano, doméstico e social, abrindo o campo do simbólico à permanente possibilidade de identificação, no divino, dos dramas humanos, da dor à alegria mais expressiva – a «humanização do divino» permite novas formas de aliança entre a história santa e o drama humano (Fig. 7 e 8). As crenças e práticas em torno do Natal são um bom lugar de observação deste traço fundamental.

No Sul continental, subsiste uma apropriação das representações das festas natalícias, que tem merecido a atenção da etnologia portuguesa. Falamos do Natal algarvio. José Cunha Duarte defendeu que os elementos constituintes do Natal, nesta região do País, apresentam uma relação muito estrita com o movimento devocional alimentado a partir da Provença francesa, sobretudo durante o século XVIII (cf. Duarte, 2002). No início do século XVII, a Congregação do Oratório levou para a Provença um conjunto diverso de práticas devocionais, com suportes imagéticos e plásticos próprios. Particularmente, o Menino ostentando uma bola (o mundo) na mão, colocado no altar. Ao lado, «searinhas» de trigo e laranjas miniaturizavam o mundo da subsistência, solicitando a bênção divina. As famílias de maiores rendimentos tinham um oratório de madeira, cujo centro era ocupado pelo Menino Jesus, composto com outros «quadros». Diante da composição fazia-se a novena do Deus Menino. Até à Revolução Francesa, era



Figura 8
Senhor Jesus dos Aflitos, séc. XVIII

pouco comum que as Igrejas tivessem figuras de madeira para armar as cenas de Natal; subsistia a prática de colocar o Menino Jesus sobre o altar, prática preponderante até à instauração da República, em França. Só depois se divulgou a prática da montagem de novos presépios, com figuras diversas, cultivando o anacronismo aculturante, miniaturizando a própria sociedade setecentista – à economia anterior sucede a proliferação figurativa, que chegará até aos nossos dias, em que a Sagrada Família se veste das mais variadas culturas. Os «figuristas» da Provença alimentarão este circuito da miniaturização figurada dos mistérios cristãos, movimento que virá a conhecer outros centros produtivos. O mercado destas figuras religiosas tornou-se tão importante que, em 1803, se realizou em Marselha a feira dos *Santons*, reunindo «figuristas» dos principais centros produtivos: Marselha, Nice e Aubagne. A Revolução apadrinha o presépio, na medida em que ele pode representar uma outra sociedade: não a dos privilégios, mas a dos *sans-culottes*. A sociedade que caminhava para o presépio era a dos «populares» e não a dos antigos privilegiados. O presépio entregue à expressividade religiosa popular estava do lado da luta contra os privilégios eclesiásticos, conventuais e senhoriais.

O Algarve, mercê do seu isolamento, conservou a tradição medieval de armar o presépio com o Menino Jesus num altar. A actividade produtiva centrou-se, por isso, na imagem do Deus Menino. Santa Catarina de Fonte do Bispo tornou-se o maior centro de «pinta-santos». A figura algarvia aproxima-se das figuras similares, em cera, da Provença – o Menino está de pé, colocado em cima de um pequeno pedestal, com a mão direita levantada (o algarvio gosta de lhe colocar um ramalhete de flores azuis); a outra mão tem um mundo pintado de azul. Atenhamo-nos à descrição de José Cunha Duarte:

O presépio arma-se na casa de entrada, em cima da cómoda, que é revestida de uma toalha branca de rendas pendentes. Coloca-se uma esteira de empreita à frente da cómoda. Faz-se uma escadaria, trono ou altar, com a ajuda de medidas de cereal ou com gavetas. Uma toalha branca ou lençol cobre os degraus. Depois começa-se a *ornar o Menino*. Colocam-se laranjas com folhas e as *searinbas* nos degraus do altar. As *searinbas* são tigelas pequenas ou chávenas cheias de trigo germinado que se semeia no dia de Nossa Senhora da Conceição. Para ficarem brancas, era costume colocá-las no escuro. Também se semeiam lentilhas, que depois se atam e com as quais se fazem *cabeleiras*. Por vezes, à frente da escadaria, coloca-se um arco feito de canas, ornamentado com murta ou outra verdura. Na zona do Barrocal também se colocavam laranjas neste arco, que evocava a capela da igreja onde era tradição armar o presépio. No cimo do trono está, de pé, a imagem do Menino Jesus com atributos senhoriais. Em cima da cómoda fica a lamparina, que se acende durante a novena. (O povo do interior gosta de pôr também algumas fotos de familiares já

falecidos. É a memória da família.) Ao lado da escadaria, colocam-se ramos de loureiro, murta, alecrim, aroeira, nespereira ou outra verdura (Duarte, 2003, 81)¹⁶.

As crenças que se exprimem na sintaxe festiva do Natal expõem uma religiosidade de índole doméstica, actualizadora de uma linhagem crente, cujo lugar de identificação é a família. O Natal carrega os significados da religião do «lar». A miniaturização da história santa e a humanização do divino são as operações simbólicas mais determinantes nesta transacção entre o religioso universalista e administrado e o religioso doméstico transmitido. Num quadro de socialidades organizadas segundo o modo da tradição, a comunidade aldeã prolonga as solidariedades familiares primárias. No Natal algarvio, descobrem-se também os vestígios do comportamento comunitário festivo. O corpo é o mediador da experiência do corpo social, no canto e na dança (prática muito presente até ao século XIX) – a «charola» consiste, precisamente, numa forma de peregrinação de casa em casa para cantar versos ao Menino. Os grupos faziam-se acompanhar do «balaio» (pequeno cesto de empreita) ou de uma caixa de madeira com o Menino Jesus, suprimindo a falta do presépio armado em algumas casas (cf. Duarte, 2003, 82).

Entre o natural e o social

Aquelas raízes medievais podem encontrar-se também nas regiões insulares. O Natal madeirense concentra a memória de um passado marcado pela luta pela domesticação do *habitat* natural, para que se tornasse viável a sobrevivência social. Tais circunstâncias permitiram o desenvolvimento de laços de base e solidariedades interclassistas¹⁷ – como o mostram as ciências sociais desde os seus textos clássicos, o religioso tem um papel preponderante na construção sociogenética do «nós», muito patente nas narrativas da origem das comunidades.

José Eduardo Franco, partindo de estudos já realizados na década de 50 do século XX, sublinhou a importância da proximidade entre as práticas tradicionais madeirenses e o que se descreve na criação de Gil Vicente, como o *Auto da Visitação* e o *Auto Pastoril Castelbano* (cf. 1999, 339-342). Em ambos os testemunhos, os pastores são protagonistas da acção natalícia. Mesmo nada tendo, não querem visitar o Menino de mãos vazias. São eles os agentes da festa, reunidos no caminho até ao adro da igreja, com os seus instrumentos musicais – machetes, rajões, braguinhas, rebeca e gaita –, sem esquecer o assobio para o

¹⁶ O padrão corresponde ao que se encontra na *Fig. 12*.

¹⁷ A obra de Jorge de Freitas Branco continua a ser uma referência fundamental para o conhecimento da construção histórica da comunidade madeirense (cf. 1986).



Figura 9

Nossa Senhora do Ó, atribuída a oficina peninsular, séc. XIV¹⁸

Menino Jesus. A celebração da maternidade de Nossa Senhora e do nascimento do Menino Jesus constitui-se como um pólo anual de aglutinação de expectativas, dinamizando as necessárias práticas de entesouramento.

A comparação anterior aponta para a medievalidade dos ritos sobreviventes na Madeira, dando continuidade à espiritualidade bucólica natalícia divulgada pela evangelização franciscana. Essa linhagem medieval pode descobrir-se ainda nas sobreviventes recomposições cerimoniais que herdaram o espírito da solenidade da festa da Senhora do Ó, fixada, no calendário litúrgico, no dia 17 de Dezembro, representada na figura de uma Senhora explicitamente grávida – da qual encontramos vários testemunhos nas artes plásticas, provenientes de diversas regiões de Portugal e de épocas distintas (*Fig. 9*).

Sob o ponto de vista da sintaxe do calendário cristão, a solenidade inscreveu-se na tendência para, de forma multimoda, se desenvolverem pequenos ciclos de preparação das grandes festas cristãs – em particular, as novenas tornar-se-ão um recurso com muito sucesso. O Padre António Vieira, num sermão de 1640, ensaia uma interpretação clássica da figuração geométrica do «Ó», o círculo da perfeição (cf. Vieira, 1959, 204). No entanto, não podemos perder de vista uma explicação mais pragmática, uma vez que no dia 17 de Dezembro, e até ao dia 23, se iniciava a recitação ou o canto vespertino das célebres antífonas do «Ó», expressão enfática da expectativa messiânica que o cânone do canto romano veio a sublinhar com o extraordinário desenvolvimento melismático sobre esse monossílabo: Ó Sabedoria do Altíssimo; Ó Chefe da casa de Israel; Ó Rebento da raiz de Jessé; Ó Chave da casa de David; Ó Sol nascente; Ó Rei das nações; Ó Emanuel¹⁹. Na Madeira, a novena eucarística de preparação, entre o dia 16 e o dia 24 de Dezem-

¹⁸ Museu Nacional de Machado de Castro.

¹⁹ Assim se traduz o *incipit* de cada uma das *antiphonae majores* na actual versão portuguesa, em uso na liturgia romana: cf. *Liber usualis*, 1957, 340-342. A criação musical europeia apresenta testemunhos diversos do interesse por estas antífonas, que traduzem de forma concentrada a leitura cristã da esperança messiânica. A retrogradação das iniciais dos títulos bíblico-messiânicos (*Emmanuel, Rex gentium, Oriens, Clavis David, Radix Jesse, Adonai, Sapientia*) foi lida, com frequência, como um enigma revelador: «ERO CRAS», «estarei amanhã» (cf. Santos, 1991, 6).

bro, toma corpo nas nove «missas do parto», em honra da Virgem Maria, evocando o seu «parto divino» – contexto privilegiado de criatividade popular, de que a criação musical dá testemunho (Fig. 10). Este ciclo toma, na linguagem corrente, o nome de «Festa» por antonomásia (cf. Franco, 1999, 345). No dia da festa de Nossa Senhora do Ó, aconselha-se a «matança do porco». O sacrifício doméstico alimenta as redes de solidariedade e a comensalidade festiva acolhe o significado «agápico» dos ritos eucarísticos cristãos – significado que a história dos ritos eucarísticos cristãos acabou por subalternizar.

Para além destas formas de aculturação dos ritos católicos, persiste um dos traços mais identificadores das crenças e práticas natalícias: a miniaturização do nascimento do Deus infante. Multiplicam-se as «lapinhas» e as «escadinhas», presépios decorados com elementos vegetais característicos da Madeira, numa organização piramidal cujo o cume é o Deus-criança, fonte das bênçãos procuradas. A partir do século XIX, desenvolveu-se uma prática paralela, o presépio de rochinha, que exhibe mais ainda os traços da orologia e da flora da ilha (cf. Franco, 1999, 347) (Fig. 11 e 12).

92 - Nome de Maria

Tradicional *Melodias Sacras, 1880? - 1908*
Machico

Can - te - mos can - te - mos chei - os d'a - le - gri - a Lou -
ve - mos o do - ce no - me de Ma - ri - a Que no - me há mais
san - to Que voz há mais pi - a Que'o san - to que'o pi - o
no - me de Ma - ri - a A - ve A - ve A - ve Ma - ri - a! A - ve
A - ve A - ve Ma - ri - a! D.C.

Figura 10
Repertório para a devoção das «Missas do Parto»²⁰

²⁰ Segundo a recolha: João Arnaldo Rufino da SILVA, *Cânticos Religiosos do Natal Madeirense*, Funchal, Direcção Regional dos Assuntos Culturais, 1998, 86.



Figura 11
Lapinha tradicional ²¹



Figura 12
Presépio escadinha ²²

Tradição e mudança

Esta tradução do «religioso recebido», na textura das comunidades locais («religioso vivido»), tem uma particular relevância no estudo de algumas comunidades judaicas em Portugal. Nas culturas beirãs, encontram-se, de forma particularmente evidente, os sinais de uma aproximação entre a ritualidade pascal judaica e a cristã latina. Não só pela relação historicamente umbilical destas duas páscoas, mas pelas transacções específicas que se estabeleceram ao longo de séculos entre cristãos e judeus, numa economia complexa de cooperação e interdição. O actual interesse pela comunidade judaica de Belmonte, representante de um criptojudaísmo resistente, dá conta desta singularidade. Uma das mais reputadas investigadoras do «fenómeno Belmonte» descreve, assim, esta singularidade:

Trata-se de um conjunto de pessoas cujos membros são apelidados de judeus. Durante séculos, sem livros sagrados, nem rabinos, seguiram um *corpus* doutrinário

²¹ Fotografia de Rui Camacho (Arquivo Centro de Documentação Xarabanda).

²² Fotografia de Rui Camacho (Arquivo Centro de Documentação Xarabanda).

que os distanciava de católicos e de judeus. Pejorativamente, qualificavam-nos de marranos. Senhores de uma especificidade religiosa e cultural, queriam ser judeus. Mantiveram uma tradição eivada por uma fé inabalável na Palavra, que aprenderam e repetiram durante quinhentos anos e lhes permitiu o retorno ao Judaísmo ortodoxo, na década de 90, do século XX (Garcia, 2003, 37).

Boa parte das práticas que dão corpo à preparação da Páscoa belmontense dizem respeito a necessidade de purificação do espaço doméstico. Sob a particular responsabilidade das mulheres, mas com a cooperação lúdica das crianças, as casas eram detalhadamente inspeccionadas para encontrar e expulsar o fermento, isto é, tudo o que contenha levedura. De facto, compete à mulher a actualização da prescrição da Tora, zelando para que não se consuma, utilize ou subsista qualquer presença dos cereais fermentados. No mesmo registo de purificação, os utensílios de cozinha são «desintrefegados», segundo o jargão belmontense. Entretanto, a «prática marrânica» de os lavar em água corrente, no Zêzere – memória dos tempos da identidade escondida –, foi substituída pela técnica higiénica da imersão em água a ferver (cf. Garcia, 38-40).

O exemplo que, de seguida, se toma é bem ilustrativo quanto às tensões que se podem gerar entre a religiosidade construída num quadro de referências locais e comunitárias e as estratégias de ortodoxização próprias dos corpos instituidores que vigiam sobre compatibilidade entre os doxemas e os ritos (ou seja, o crer em acção):

Em Belmonte, festejar a Páscoa judaica integrava o ritual «cortar as águas». Junto do rio Zêzere, lembravam a travessia do Mar Vermelho, em que, no sétimo dia da saída do Egipto, o exército do faraó perseguia os fugitivos. Aproveitavam as pedras junto à margem, por forma a não se molharem e traçavam as águas com um ramo de oliveira. Gestualidade sagrada que os aproximava de Moisés. «Nós partimos as águas como o nosso santo Moisés as abriu para passar o nosso povo.» Depois rezavam: «[...] passaram o mar Vermelho/. Para as terras santas da Apromissão»; e cantavam a libertação do Egipto: «Valoroso soldado/ ficou ali no Mar Vermelho, Faraó foi sepultado/»; definem normas de vida: «Contra o próximo não fales, contenta-te com os bens que a Providência te deu, honra teu pai e mãe»; exprimiam a crença no triunfo do povo judaico: «já nos ficam fortalezas/ Faraó o inimigo, já lhe ficam as fraquezas». Ritual caro aos belmontenses, era um momento de confraternização: não o entendeu o rabino D. S., vindo para Belmonte para guiar os judeus na aprendizagem das práticas ortodoxas. Contam: «Aquilo não se faz. O rabino, a mulher e o filho, com alguns judeus imitaram o ritual de *cortar as águas*. Eu sei que aquilo não tem nada a ver com o Judaísmo» (Garcia, 2003, 51).

Nos anos 90, era ainda possível encontrar alguns belmontenses resistentes, dando continuidade ao rito do «cortar das águas», experimentando uma nova ne-

cessidade de compromisso: entre a pertença belmontense e a pertença à Sinagoga. Esta tensão entre a memória local e a lógica universalizante dos sistemas religiosos não é exclusiva das transacções entre a «religiosidade popular portuguesa» e a Igreja católica romana. Como observou Maria Antonieta Garcia, tal sobrevivência ritual não se explica exhaustivamente pela vontade de desafiar o saber e o saber-fazer rabínicos. Antes, dá corpo à vontade de encontrar um suporte de memória que permita à comunidade a experiência do enraizamento:

Nesta comunidade beirã coexistem os rituais ortodoxos e os tradicionais, o culto sacerdotal e o popular, os textos sagrados escritos com os recriados em segredo. Nos últimos, a mulher toma a palavra, ensina, faz, partilha com todos o cumprimento da Aliança. Em 1997, muitas famílias cumpriram a tradição: foram a Valhelhas para cumprir os rituais; confeccionaram o pão santo, à maneira tradicional. Justificavam/diziam: «É para os mais novos *gravarem* para o nosso museu» (Garcia, 2003, 52).



Figura 13

Banho santo, São Bartolomeu do Mar, Esposende

Como noutras circunstâncias, a tradição parece ser uma forma própria de gerir a mudança ou, talvez, gerir os riscos da mudança. A tradição incorpora a mudança, a mudança carrega a tradição. No caso das transacções entre o Cristianismo e os cultos autóctones, umas vezes, as práticas cristãs reorientam gestos anteriores, outras, as práticas ancestrais persistem, recordando que o próprio Cristianismo mantém uma relação com esses estratos simbólicos que o precederam. Veja-se, por exemplo, a persistência, em Portugal, da prática ritual dos banhos santos, práticas recorrentes em diferentes texturas do religioso. Em sociedades que fizeram a experiência histórica do Cristianismo, tais banhos não podem deixar de apontar para significados baptismais de purificação e aliança; mas a sua configuração ancestral não deixa de sinalizar o facto de o seu substrato simbólico ultrapassar as fronteiras do Cristianismo (*Fig. 13*).

A aliança com o divino

Do ut des

A promessa apresenta-se como uma forma de transacção entre o mundo dos crentes e a esfera do sagrado. Na sua versão mais habitual, no contexto da

religiosidade popular portuguesa, o crente promete a Deus – a uma das pessoas divinas, à Virgem Maria ou aos santos – a realização de algo em troca da graça pretendida – neste caso, ao dom da entidade sagrada responde o contra-dom humano; noutras situações, testemunhadas também pela história da piedade religiosa, o crente avança com o dom confiando na retribuição divina –, aqui o dom pertence ao crente e a retribuição à esfera divina (Fig. 14 e 15).

Sob o ponto de vista antropológico, as promessas devem ser interpretadas no quadro mais amplo das transacções que se estabelecem entre as sociedades humanas e o mundo das entidades meta-empíricas. Na medida em que tais práticas convocam esses dois mundos para uma relação de aliança e troca, estaremos perante um dos substratos nativos da experiência humana do sagrado²³. Explorando o filão linguístico constituído pelas observações clássicas de Émile Benveniste, sobre o vocabulário indo-europeu, e as investigações de Georges Dumézil, sobre as origens indo-iranianas e latinas do verbo «crer» e das respectivas substantivações, pode traçar-se um quadro interpretativo que inscreve os sentidos da promessa no espaço so-ciolinguístico em que se articula «crença», «confiança» e «crédito»²⁴.



Figura 14

Mulher paga promessa no santuário da Senhora da Peneda, Gerês



Figura 15

«Ex-votos» de cera, Ermida de São Luís da Serra

²³ Sobre a noção de substrato nativo, ver Teixeira, 2002; 2005, 30-34.

²⁴ Cf. Benveniste, 1969, 171-179; Dumézil, 1969, 47-59.

Em concreto, as observações dos autores permitiram concluir que o verbo latino *credo* ilustra de forma notável as correspondências de vocabulário entre o indo-ariano, o itálico e o celta. Sobre a utilização do verbo *śraddhā-* no Rig Veda, é possível fixar quatro tópicos fundamentais: 1 – Designa, antes de mais, a confiança geral num ser animado (nunca numa coisa), deus ou humano (sacerdote, por exemplo), ou em algo que se reconheça como poderoso. 2 – Pode estar em causa o acto de crer na realidade de um facto preciso, sensível, verificável, ou na existência actual de um ser, mas também acreditar no que se vê. 3 – O «crer» pode, ainda, referir-se a uma coisa concreta que é dita, relatada – neste registo, o «crer» surge ao lado do «dizer», evocando a confiança que se tem num locutor e traduzindo a decisão pela autenticidade de algo que é transmitido e que é digno de ser acreditado. 4 – Dumézil refere, ainda, as utilizações do verbo em situações que exprimem actos de confiança num sentido mais estrito: dar (confiar) algo a alguém. O autor sublinha também que o uso substantivo do termo supõe uma relação pessoal, directa, entre aquele que a estabelece e uma entidade divina ou humana, ou algo tido por poderoso e capaz de conceder ajuda.

O substantivo latino paralelo não é o que a correspondência verbal poderia fazer esperar, mas sim *fides*, que traduz também, num primeiro nível semântico, a confiança depositada em algo ou alguém. Sob a forma adjectiva *fidus* (*fidelis*), o termo aponta para a confiança que alguém inspira ou para a lealdade que se espera. Note-se que a conduta do romano perante os deuses pode ser descrita como a de um negociador destro que firma a sua relação no pressuposto da lealdade dos deuses. Sob este ponto de vista, os actos de culto são formas de transacção, apoiadas em contratos de troca entre seres humanos e seres divinos. Esta ideia encontra exemplos sugestivos, tanto nas fábulas indianas como na mitologia romana. Aí, os deuses aparecem frequentemente como parceiros de um comércio, discutindo o valor do que é sacrificado. É precisamente aquela «fidelidade» que está em jogo na permuta entre os interesses do sacrificador e os da divindade, uma vez que a crença na eficácia decorre do facto desse acto ter sido acordado pelas duas partes, numa determinada economia de relações de confiança.

A partir do quadro de investigação de Dumézil/Benveniste, as promessas poderão ser interpretadas nesse território de economia do crer, segundo as formas de transacção descritas pelo «*do ut des*». A promessa exige o reconhecimento de uma alteridade e o estabelecimento de um contrato – é essa diferença que permite o contrato (cf. Certeau, 1981, 1s). É, portanto, uma relação fiduciária que instaura a comunicação. Seguindo as propostas de É. Benveniste acerca do funcionamento do *kred* (*credo*) – designando uma sequência de obrigações económicas traduzidas na doação e na retribuição –, neste sentido, crer é con-

fiar uma coisa com a certeza de a recuperar. Frequentemente, o hiato de tempo entre o dom (o que é confiado) e a retribuição a vir (o que será recuperado) é preenchido por uma «palavra» biface que «religa» a perda presente à compensação futura, que diz a ausência de algo e promete o seu regresso. Neste terreno, o investimento numa relação de confiança é tanto maior quanto menor for a intervenção de instrumentos jurídicos que visem a fixação da objectividade de uma relação. Como observou Michel de Certeau, na ausência de contratos jurídicos, o que falta em objectividade na aliança crente tem de ser suplantado pelos parceiros (cf. 1981, 8-13). O trabalho simbólico em torno desse intervalo entre dar e receber tem, no campo religioso, características próprias. Nas práticas mágicas, o intervalo é reduzido porque a relação estabelecida é de tipo «clientelar» – se o mago-feitiçeiro não responde de modo eficaz às necessidades, dificilmente poderá subsistir a relação de crédito. De um modo diferente, quando as entidades divinas não respondem aos crentes no sentido pedido não há, necessariamente, uma quebra de confiança. A simbolicidade religiosa parece integrar essa capacidade crente de perscrutar a realidade e nela descobrir sentidos novos, não esperados, onde a não-resposta de Deus pode ser lida como resposta reorientadora. Esta capacidade de reconstrução da posição crente em circunstâncias em que são frustradas expectativas deixou rasto em muitas expressões proverbiais, que entregam o sentido último ao enigma de Deus («Deus lá sabe»; «Deus escreve direito por linhas tortas»).

O desfasamento entre os protótipos ideais e idílicos de um mundo igualitário, comunitariamente solidário e ao serviço do Bem – só reencontrável no paraíso celeste –, e a experiência social real, consubstanciada na desigualdade, no iminente conflito e infortúnio – que assiste ao quotidiano terrestre –, sugere uma actuação estratégica e manipulável dos domínios da Fé e da Razão. Por um lado, é necessário o esforço e a dedicação humana na construção de uma ordem social que nos distinga do resto da natureza, mas, por outro, o imprevisível fracasso exige uma reintegração no mundo da cultura, reclama uma inelegibilidade onde a *bênção*, a *graça* ou o *milagre* sublinhem o carácter eminentemente social da relação entre os homens e a Divindade (Raposo, 1991, 82).

Os estudos de João Pina Cabral (cf. 1989) alicerçaram a leitura das transacções entre os camponeses e o ser divino, ou heroicamente divinizado, numa economia da dádiva, segundo as figuras da reciprocidade simétrica, da reciprocidade assimétrica e da identificação crente. O «pagamento do santo» pode responder à necessidade de protecção dos vivos, mas também à manutenção da aliança com os que «partiram para o outro mundo», que sustenta a linhagem familiar, procurando o benefício espiritual das «almas do purgatório». Consoante a

dimensão dos problemas, assim se pode recorrer a santos da confiança doméstica ou a santos e santuários de escala regional ou nacional (cf. Cabral, 1989, 187-196). Os santos e Nossa Senhora constituem um concílio de protectores que, na



Figura 16
São Pedro, Príncipe dos Apóstolos
e padroeiro dos pescadores (Seixal)



Figura 17
Senhora com o Menino, séc. XVI (Santuário
do Senhor dos Mártires, Alcácer do Sal)

sua diversidade, podem assumir anseios e desígnios diversos – São Pedro pode tornar-se próximo dos que, como ele, são pescadores; Nossa Senhora pode assumir com propriedade a figura de uma maternidade protectora (Fig. 16 e 17).

O patrocínio divino

O santo faz parte do circuito de aliança que constitui a linhagem crente familiar. O «santo da minha devoção» configura-se como uma forma de «patrocínio divino»²⁵, facilmente integrável nas trajectórias biográficas, individuais e familiares, e na construção do espaço-tempo doméstico, em razão tanto da possibilidade de miniaturização do santo, como do seu carácter portátil (Fig. 18).

O santo tem uma dimensão totémica, enquanto vigilante e garante da unidade social – o que está em causa parece ser a salvaguarda do corpo, não só o corpo-saúde (daí a orientação taumatúrgica de muitas práticas), mas também o corpo social (daí a sintaxe comunitária de muitas das crenças em acção). Como observou Paulo Raposo:

O seu alcance diz respeito à tentativa de harmonizar a relação entre os desarranjos individuais e os do grupo, já que o infortúnio pessoal se repercute em toda a repro-

²⁵ Este tópico de análise teve uma ampla posteridade no discurso antropológico português, como anotou Paulo Raposo (cf. 1991, 82).



Figura 18
Altar dedicado aos santos populares, Alcochete

dução da unidade social envolvente. [...] As imagens do santo ou santa, de Cristo ou da Virgem, pertencem à paisagem doméstica camponesa, habitam-na e constituem-se num espécie de altares de culto que, ao ritmo das súplicas e das ofertas votivas, ganham vida ou se olvidam – adquirem uma certa presença transitória ou tangencial como se se tratasse de membros invisíveis do grupo doméstico; ou, de outro modo, são cultuados no espaço público, na igreja ou no santuário, pela socialização dessa mesma relação –, de tal forma que se poderá falar de uma segunda aldeia do imaginário camponês, a das entidades divinas, com seus saberes e capacidades distintas que se inscreve na memória colectiva enquanto texto das relações e actividades sociais. Todavia, na medida em que os constrangimentos ou a intensidade do elemento perturbador aumenta, também o raio de garantia e confiança na graça espiritual se alarga (Raposo, 1991, 82s).

O que é próprio desta relação com o santo é um princípio pragmático de dispensa da mediação clerical, não necessariamente como expressão da resistência às burocracias do sagrado, mas essencialmente porque esta aliança com os santos protectores situa-se no plano de uma religiosidade individual («o santo da minha devoção»), doméstica e comunitária, que tende a dispensar outros intermediários para além dos próprios santos²⁶. As tensões que se descobrem

²⁶ Esta tensão estruturante do campo religioso português tem sido antropologicamente analisada a partir de perspectivas muito diversificadas, desde a luta de classes ao compromisso.

entre os gestores do sagrado e estes usuários crentes estão alicerçadas em sintaxes religiosas muito contrastantes, mesmo se, como se tem sublinhado, estabelecem transações entre si. Aqui se deve situar, por exemplo, o fenómeno da proliferação de santos, em determinados períodos históricos.

José Mattoso interessou-se por este *dossier*, explorando a «fantástica proliferação hagiográfica» que se pode documentar a partir de 1591 e durante o século XVII (cf. 1999). Nessa riquíssima expressão de criatividade religiosa, estiveram implicadas tanto a fantástica erudição, quanto a imaginação devocional popular, ou ainda a hierarquia eclesiástica na calendarização de novas festas e solenidades. A proliferação favoreceu a plasticidade do religioso que se desenvolve em torno da memória e da acção dos santos e permitiu o alargamento diferenciado e especializado da sua tutela a um número crescente de domínios de actividade. Desta plasticidade faz parte o gosto pela dramatização deste circuito comunicativo. A economia retributiva que se exprime na devoção aos santos toma, com frequência, expressão pública – a exuberância plástica e cromática chega a chocar a austeridade clerical²⁷ (Fig. 19, 20 e 21).



Figura 19
Festas de Santa Maria, Ermidas do Sado

No que concerne aos comportamentos festivos, o mesmo conflito de interpretação oscila entre a leitura da festa, enquanto transgressão social, e a sua integração no plano da concertação social – disso deu conta Pierre Sanchis, no seu clássico *Arraial, Festa de Um Povo* (1983).

²⁷ Esse contraste tem expressão na organização dos ciclos festivos. Paulo Raposo alicerçou aqui a principal diferenciação dos ciclos festivos: «De um lado, um tempo associado ao ciclo



Figura 20
Tapete colorido, com flores e outros materiais
(Nossa Senhora d'Agonia, Viana do Castelo)



Figura 21
Crianças trajando de figuras eclesiásticas em cortejo processional
(Senhora d'Agonia, Viana do Castelo)

Apesar das trajectórias de destradicionalização da sociedade portuguesa e mesmo depois dos itinerários de secularização interna da Igreja católica romana, encontramos sinais da persistência de uma das práticas em que se cristaliza a aliança entre os humanos e o divino: precisamente a promessa. Os dados etnográficos e sociográficos disponíveis permitem constatar que a «promessa» se conta entre as práticas mais características da religiosidade dos Portugueses. Para uma caracterização sociodemográfica, é de grande utilidade a leitura dos resultados dos estudos levados a cabo em 1999 e 2000 pelo Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e pelo Centro de Estudos Sociais e Pastorais, unidades de investigação da Universidade Católica Portuguesa²⁸. Os campos de informação concentraram-se em quatro perguntas: se o respondente fez ou não alguma promessa, a que entidade a fez, quais as razões que o levaram a fazê-la e o que é que prometeu. Se observarmos os dados recolhidos, verificamos que 57,5% dos respondentes já tinham feito pelo menos uma promessa. Como noutros domínios das práticas religiosas, os pagadores de promessas são maioritariamente mulheres (68,6%), o seu número cresce à medida que se sobe nas classes etárias, e existe um contraste geográfico acentuado, encontrando-se a maioria dos pagadores de promessas no Centro e no Norte do País (provavelmente, pela importância que o Santuário de Fátima tem nos itinerários da promessa, encontramos as mais altas percentagens no Centro).

Observando o Quadro n.º 1, pode concluir-se que as promessas podem ser vistas como concretização de uma religiosidade terapêutica, embora a categoria «resultados escolares» tenha também valores de grandeza significativa – os resultados que constam no referido quadro assinalam o número das respostas por cada categoria e as percentagens em relação ao total das respostas válidas ou de respondentes (casos). Dir-se-ia que se juntam duas zonas críticas da existência e de forte investimento pessoal e familiar: uma de recorte mais ancestral, outra com um perfil mais moderno.

litúrgico que evoca a vida de Cristo e as manifestações da divindade – que pertence à subscrição dos párocos –, e que pauta o ciclo de vida individual dos membros da comunidade cristã; não só no que diz respeito à normas e padrões de conduta ou representações, mas ainda na produção de classificações e patamares sociais – o ciclo ritual da comunhão, profissão de fé, crisma e casamento está relacionado com o calendário litúrgico, e os baptizados e funerais estão orientados em termos de conteúdo por aquele mesmo ciclo – constituindo, assim, uma espécie de ciclo de construção de uma memória do ser social. Um outro tempo, o ciclo dos santos, acentua os momentos particulares (festas do padroeiro e romarias) de participação colectiva na construção das ideias que servem para manipular o real; uma memória dos bens e das actividades do corpo e da saúde, do entendimento das relações sociais, da afirmação do ser comunitário ou das identidades dispersas de certas franjas ou agrupamentos no interior dos grupos sociais maiores» (1991, 84s).

²⁸ Cf. Lages, 2000; Antunes, 2000.

Quadro 1
Motivos das Promessas

Designação	N	% resp.
<i>Doença própria ou de familiar</i>	552	60,4
<i>Resultados escolares</i>	90	9,8
<i>Serviço militar</i>	43	4,7
<i>Sucesso na profissão ou nos negócios</i>	41	4,5
<i>Desemprego próprio ou de família</i>	22	2,4
<i>Problemas amorosos</i>	21	2,3
<i>Colheitas ou animais</i>	18	1,6
<i>Motivos desportivos</i>	6	0,7
<i>Outros motivos</i>	124	13,6
Total de respostas	914	100,0



Figura 22
Notas no andor: a exibição da transacção com o Santo (Senhora da Boa Viagem, Moita)

Concretizando o perfil preponderante da religiosidade dos Portugueses, o Quadro n.º 2, mostra que, entre as entidades sagradas a quem é feita a promessa, Nossa Senhora de Fátima tem uma larga preponderância, seguida depois por S. Bento (reunindo a esta as denominações São Bentinho e São Bento da Porta Aberta), dados que traduzem uma dupla polarização em torno de dois santuários: no Norte (S. Bento) e no Centro (Fátima). Finalmente, vale a pena dar atenção aos dados relativos ao que é prometido.

Observando o Quadro n.º 3, importa considerar que a promessa tende a concretizar-se em formas de alguma exterioridade em relação ao crente (velas, objectos de cera, quadros votivos; dádivas em ouro ou em dinheiro) e está com frequência associada às práticas de deslocação a um santuário.

Quadro 2
Entidades a quem foram feitas as promessas

Invocação	N	% resp.
<i>Nossa Senhora de Fátima</i>	443	45,7
<i>São Bento</i>	63	6,5
<i>Santo António</i>	36	3,7
<i>Nossa Senhora</i>	36	3,7
<i>Deus</i>	25	2,6
<i>São Domingos</i>	21	2,2
<i>Santa Eufémia</i>	20	2,1
<i>Nossa Senhora da Assunção</i>	17	1,8
<i>Nossa Senhora da Conceição</i>	12	1,2
<i>Nossa Senhora do Castelo</i>	12	1,2
<i>Senhor Jesus dos Aflitos</i>	12	1,2
<i>Santa Maria Adelaide</i>	12	1,2
<i>Nossa Senhora dos Prazeres</i>	11	1,1
<i>Cristo</i>	10	1,0
<i>São Sebastião</i>	10	1,0
<i>Santíssimo</i>	9	0,9

rio (ir a uma santuário; ir a pé a um santuário). O facto de se poder observar um contraste entre as promessas que se concretizam em dádivas, com um valor exterior ao crente, e as que exigem mudanças de comportamento, estas menos representadas quantitativamente, parece confirmar que esta prática religiosa deve ser interpretada no plano mais vasto da economia simbólica que organiza as transacções entre os indivíduos e grupos humanos e a esfera do sagrado²⁹ (Fig. 22).

²⁹ Os Quadros 1, 2 e 3 reproduzem os dados apresentados em Lages (2000, 424-427).

Quadro 3
O que é prometido

Designação	N	% resp.
<i>Produtos da terra/animais (ou parte)</i>	5	0,4
<i>Ouro ou dinheiro</i>	224	18,5
<i>Notas no andor do santo</i>	12	1,0
<i>Velas/obj. de cera/quadros votivos</i>	310	25,6
<i>Ir a um santuário</i>	177	14,6
<i>Ir a pé a um santuário</i>	160	13,2
<i>Andar de joelhos num santuário</i>	75	6,2
<i>Mandar celebrar missas/pregar sermões</i>	70	5,8
<i>Fazer tríduos, novenas, 1.^a sex./sáb.</i>	35	2,9
<i>Cuidar de um altar ou da igreja</i>	10	0,8
<i>Não comer, não beber, não fumar</i>	7	0,6
<i>Mudar de vida</i>	18	1,5
<i>Outras</i>	109	9,0
Total de respostas	1212	97,1

A comunidade e a sociedade: o local e o global

Um caso emblemático

Falar, hoje, dos sistemas de crenças, implica ter em conta as amplas transformações da experiência social. Na sua versão clássica, divulgada por Tönnies (1977), pode falar-se de uma passagem do ideal-tipo «comunidade» para o ideal-tipo «sociedade» – dispensa-se aqui a leitura que vê na «comunidade» como que um regime «natural» de socialidade e a «sociedade» como o resultado de todas as contradições do mundo moderno³⁰. Apesar das suas insuficiências, a dicotomia

³⁰ A propósito desta dicotomia, ver os comentários de Moscovici aos conceitos durkheimianos de solidariedade mecânica e solidariedade orgânica (cf. Moscovici, 1988, 97-102).

analítica relaciona-se com o caso que aqui se apresenta. Partindo de alguns elementos teóricos da ritologia, em particular do contributo de René Girard, neste apontamento procura-se formular uma hipótese interpretativa para o «caso Barrancos». O objecto que aqui se tem em conta não resulta tanto da observação etnográfica da festa de Barrancos, mas da retórica argumentativa que se reflectiu na cena pública. Assim, quanto à organização do campo de discussão, e sem a pretensão de exaustividade, poder-se-á falar aqui de uma tríplice tipologia: a população e os seus simpatizantes que reivindicam o direito à memória e à diferença; os defensores da ideologia do «bem-estar animal»; os cultores de uma determinada ideia de Estado de Direito, que vêem na tentativa de salvaguardar a diferença uma intolerável regionalização do crime – veremos que, neste choque entre os oráculos sobre a identidade e a memória e os discursos sobre os direitos do animal, se repete a velha tensão entre rito e ética.

Barrancos é uma pequena população portuguesa, no Alentejo, com relações muito fortes com a vizinha Andaluzia. Apesar de uma lei da República Portuguesa, datada de 1928, proibir a morte de touros na praça, as Festas de Barrancos perpetuaram a tradição, aproveitando o efeito de interioridade e com a conivência dos diversos poderes locais. Uma reportagem televisiva de 1996, porém, precipitou uma série de novos acontecimentos. Em 1997, uma associação de protecção dos animais interpôs uma providência cautelar que visava impedir a realização da tourada nas Festas de Barrancos. O conflito e os dilemas envolvidos chamaram à atenção dos poderes mediáticos, trazendo as festas ao centro da cena pública. A consulta do *dossier* de imprensa da época revela que as circunstâncias tornaram Barrancos num terreno de luta política e, portanto, simbólica, que pode bem ser um lugar privilegiado de observação das amplas transformações dos sistemas de crenças, sob o signo da hiperurbanização das culturas, própria da modernidade radicalizada³¹. Após as eleições legislativas de 1999, o ministro que passou a tutelar a administração interna empenhou-se em clarificar juridicamente a situação. A nova lei passou a descriminalizar a morte do toiro, continuando a proibi-la – contravenção punível com coima, aplicável agora a todos os actores do processo, pessoas singulares e colectivas –, mas prevendo condições excepcionais no caso de se tratar de prática ancestral, ininterrupta, decorrente de uma tradição local.

Ritual e construção da identidade

Reduzido aos seus traços mais estruturais, no caso de Barrancos, pode dizer-se que se está perante uma festa que termina com um rito comunitário que

³¹ Uma amostra panorâmica pode ser encontrada em Capucha (2002).



Figura 23
A «corrida» em Barrancos

inclui a morte de um animal e sua manducação; no quadro social actual, a sequência festiva abriga-se sob o dossel do patrono local, Nossa Senhora da Conceição (Fig. 23). Os testemunhos da população dão voz a uma relação fortemente emotiva com aquela acção simbólica, que os religa ao tempo da tradição e lhes permite encarar o futuro com confiança: «Sempre se fez e sempre se fará.» Frequentemente, esses testemunhos dão conta da dificuldade em encontrar no registo discursivo tradução para a própria experiência da festa e dos ritos que a compõem. Vale a pena recordar aquela já clássica observação de Paul Ricoeur, segundo a qual o rito é primeiro que tudo um agir, uma modalidade do fazer que ultrapassa a ordem do discurso e da palavra (1969, 60). Mesmo que esta esteja presente, não prevalece sobre a acção, pois a compreensão intelectual desse agir não é condição primordial. Frequentemente, a ordem do discurso é apenas redundância, acompanhamento rítmico, explicação etiológica para uma prática cuja origem não se conhece³².

³² Assim, o rito é gesto e, enquanto gesto, linguagem, abolindo a dicotomia entre dizer e fazer: a linguagem é corporal e a prática corporal é significativa (cf. Jousse, 1974). Neste contexto, Hatzfeld tentou contestar a afirmação de Durkheim, segundo a qual «só nos é possível definir o rito depois de definir a crença» (1960, 50). Hatzfeld procura antes mostrar que as crenças podem ser apenas explicações *a posteriori* para práticas rituais cuja origem é desconhecida (cf. 1997, 109-114).

O ritual apresenta-se como uma prática referida a regras que balizam as margens de improvisação e estabelecem a coerência de todos os passos³³. A eficácia do rito depende, pois, dessa coerência construída, imaginada, entre significados, significantes e expectativa de resultados. Por isso, ela exige o consenso. O que quer dizer que o rito exige o reconhecimento, o assentimento que torna os outros próximos. É, portanto, um modo de comunicação com os outros, ou o Outro transcendente, marcado pelos ritmos da iniciação, da inauguração, da passagem, da regeneração, etc. Embora Durkheim tenha circunscrito demasiado a sua concepção de rito à esfera do sagrado, deixou-nos um filão importante: aquele que nos permitiu descobrir que o rito, fazendo memória, inscrevendo o indivíduo num futuro esperado, exprime o desejo de continuidade, alimenta o fogo sagrado da identidade, promove a integração, sustenta o sentimento de pertença e, ao mesmo tempo, decide a diferença que separa o «eu-e-os-outros-próximos» dos «outros-outros», ou seja, o rito alimenta a construção da identidade de um «nós» face aos «outros», ou face ao que não se conhece, se receia ou venera (cf. Voyé, 1995: 107s). Em *L'homme nu*, Lévi-Strauss desenvolveu amplamente a ideia de que o rito tece na história do grupo uma continuidade, promovendo a regeneração dos laços sociais, e tal pode acontecer tanto pela via da representação da desigualdade que organiza a hierarquia social como pela via do nivelamento momentâneo e controlado³⁴.

Os testemunhos dos barranquinhos, acerca da sua festa, punham em evidência que uma proibição da morte do touro atinge o coração do seu modo de dizer o regime de pertenças que os identifica – trata-se, portanto, não da proibi-

³³ Por vezes, o mínimo detalhe é essencial para a sua eficácia simbólica (cf. Castoriadis, 1975, 159-230).

³⁴ Os vários paradigmas sócio-antropológicos parecem aproximar-se nesta análise, ainda que por vias diferentes. O paradigma funcionalista durkheimiano (1960) é talvez aquele que mais pôs em destaque a dimensão integradora do rito. Mas situa-se também nesta linha Mircea Eliade (1977), quando refere a festa e os ritos como revivência do mito das origens; Radcliffe-Brown (1989), quando descreve o rito como parte integrante e expressiva da estrutura social; Turner (1969) e Geertz (1978), quando sublinham que os rituais não são apenas reflexo das relações sociais mas são eles próprios produtores de sociabilidades na sua capacidade de enformar os códigos sociais; Bourdieu (1989) falou dos ritos enquanto actos de instituição, isto é, instrumentos de legitimação de uma certa ordem do mundo; e Augé (1997) sublinhou que os rituais põem em cena um Outro com o qual é necessário estabelecer, ou restabelecer, uma relação conveniente para garantir o estatuto e a existência do indivíduo ou do grupo. Esta dimensão integradora não deixa de estar presente mesmo nas perspectivas daqueles que observaram nos rituais a sua capacidade de ruptura com o *establishment* (Isambert, 1982; Duvignaud, 1977; Espírito Santo, 1984). Quando aqui se fala de dimensão integradora não se pretende sustentar, portanto, que os ritos são sempre manutenção da *doxa* partilhada solidariamente por um grupo. O rito pode inspirar a ruptura, promover a exclusão, mas o resultado social será sempre o da produção de novas diferenciações – e a diferença que exclui o outro regenera a identidade própria.

ção de um número entre outros, numa festa popular, mas da proibição de um recurso instituído na comunidade em ordem à manutenção simbólica do seu «nós». Nesse sentido, estamos num contexto diferente da corrida de touros, enquanto espectáculo urbano, desportivo e artístico. Se no caso de Barrancos estamos perante uma prática ritual comunitária, no caso das corridas de touros mais mediatizadas estaríamos perante um acontecimento de massas, marcado sobretudo pelos ideais de performatividade e pelo gosto da encenação do risco que marcam o desporto e o espectáculo nas sociedades modernas.

A hermenêutica girardiana

Partindo da hipótese de que as festas que têm como centro a morte do toiro se podem ligar genealógicamente à figura ritual do sacrifício, como aliás sublinha Moisés Espírito Santo (cf. 1988, 28-41), propõe-se aqui uma leitura do rito do sacrifício, no quadro da hipótese interpretativa de René Girard³⁵.

Desde a publicação de *La violence et le sacré* (1972) até à edição de *Le Bouc émissaire* (1982), constituiu-se no pensamento de Girard a hipótese da «vítima expiatória», ponto de chegada de um percurso de leitura antropológica de algumas das grandes obras da tradição literária ocidental, onde o autor descobriu uma conexão essencial entre a estrutura do desejo humano e os fundamentos violentos da cultura. Nos finais dos anos 60 e início da década de 70, Girard começa a ler na filigrana da tragédia grega o fenómeno da expulsão colectiva do herói e a sua função terapêutica na comunidade envolvida.

As narrativas míticas que Girard estuda reflectem o ponto culminante do estado de crise de um determinado grupo social. Esta crise apresenta-se como um estado de indiferenciação exacerbada, no qual os indivíduos se convertem em rivais, na disputa de um mesmo objecto (desejo de apropriação). René Girard retém nas narrativas todos os elementos que apontam para uma situação de escalada epidémica da violência, onde todos são inimigos de todos e, portanto, a comunidade corre o risco da autodestruição. A solução que Girard descobre como arquetípica, a partir da leitura alargada de muitos mitos e ritos, é a figura do linchamento colectivo: do «um contra o outro» passa-se ao «todos contra um»; a violência que ameaçava dissolver a comunidade é transferida para uma vítima designada unanimemente: o *bode expiatório*³⁶ (cf. Teixeira, 1995, 30).

³⁵ Ensaiou-se, pela primeira vez, uma leitura girardiana das festividades de Barrancos em: Teixeira, 1999.

³⁶ Note-se que René Girard toma a expressão *bode expiatório* do Livro do Levítico (16,5-10), não como designação técnica do rito que aí se descreve, mas no sentido comum de vítima que carrega em si a culpa dos outros (1978, 41; 1985, 11).

Ora, para o autor, a figura do linchamento colectivo, que se expõe no mecanismo do bode expiatório, é o arquétipo de todos os sacrifícios (eu próprio tive oportunidade de criticar esta redução da noção de sacrifício, no entanto, teremos de conceder que a sua hipótese resiste ao teste em algumas das modalidades do sacrifício; cf. Teixeira 1995, 191-201). Neste quadro, Girard põe em destaque todos os aspectos que podem aproximar o linchamento colectivo e a figura ritual do sacrifício (cf. *Ibid.*, 30s).

Enquanto concretização ritual do mecanismo da vítima expiatória, o sacrifício tem a função de perpetuar e renovar os efeitos de tal mecanismo, ou seja, manter a violência fora da comunidade (cf. Girard, 1972, 135). A violência que persiste, pois, nos sacrifícios rituais está orientada para a paz de que a comunidade necessita (cf. *Ibid.*, 148). Trata-se, por conseguinte, de uma violência que se pretende reconciliadora, decisiva e terminal (cf. *Ibid.*, 47). A funcionalidade do sacrifício traduz-se, principalmente, na sua potencialidade preventiva, protegendo a comunidade contra a possibilidade da instalação de uma violência interminável no seu seio (cf. *Ibid.*, 38, 59). O sacrifício não é, assim, uma violência mais, uma violência entre outras, é antes a violência última, a última palavra da violência (cf. *Ibid.*, 30, 32).

Para que tal se desenrole cumprindo a sua função social, é necessário que a vítima preencha um requisito fundamental: a sua incapacidade de devolver a violência através da vingança. Isso só será possível se a vítima for alguém que se encontre em estado de marginalidade em relação à comunidade: a criança, o estrangeiro, o escravo, o prisioneiro, o *farmakos* ou o próprio rei, todos eles correspondem a este estatuto de marginalidade. «O sacrifício, escreve Girard, é uma violência sem riscos de vingança» (*Ibid.*, 29). Correspondendo a vítima àquele requisito, a solução sacrificial surge como fruto do tempo de crise que invadiu o grupo e, ao mesmo tempo, é o lugar de uma ruptura com essa crise. Tal é possível por meio de um jogo de transferências que é importante caracterizar.

Primeiramente, a violência que se multiplicou e acumulou no grupo é transferida para o ódio homicida, projectado unanimemente sobre a vítima única; assim, o grupo opera uma camuflagem, a dissimulação da sua própria violência, designando, por meio desta transferência, a vítima como causa única da crise (cf. *Ibid.*, 17, 148); o sacrifício polariza, precisamente, as tendências agressivas sobre as vítimas reais ou ideais, animadas ou inanimadas – sempre não susceptíveis de serem vingadas –, oferecendo ao apetite de violência um executório temporário e sempre renovável (cf. *Ibid.*, 35). A esta primeira transferência sucede uma outra: uma vez que toda a violência foi transferida para a vítima, ela pode sobreviver na memória do grupo como fonte de paz. A vítima aparece assim

revestida de um poder extraordinário: a capacidade de reconstituir a aliança que molda a coesão do grupo (cf. *Ibid.*, 293).

A dupla transferência de que fala Girard explica, no quadro da sua teoria, a génese do sagrado: a execução da vítima é um «sacri-fício» (*sacer+facere*), no sentido literal de mecanismo produtor de sagrado³⁷. Com efeito, devido ao seu poder maléfico (origem da violência) e pelo seu poder benéfico (origem da sociedade reconciliada), a vítima aparece dotada de um poder sagrado (cf. 1978, 137-157). Sacralizada a violência, isto é, expulsa pelos seus efeitos maléficos e venerada pela sua virtude benéfica, a vítima pode agora tornar-se uma criatura sobrenatural que semeia a violência para recolher em seguida a paz, um salvador que atinge os homens com a doença para, em seguida, os curar (cf. 1972, 126s).

Neste quadro, o rito não é tanto uma «mecânica mística» que visa acalmar a cólera de um Deus, mas sim a institucionalização de um gesto colectivo fundador: o grupo que tinha voltado a sua violência de forma espontânea sobre uma determinada vítima arbitrariamente reproduz ritualmente esse linchamento colectivo sobre uma vítima designada. O rito, que para Girard é fundamentalmente um sacrifício ritualizado, encontra a sua génese e estrutura no mecanismo fundador; ele reproduz, minuciosamente, todos os estádios da crise social incluindo a sua resolução. Desta forma, a comunidade, ao mesmo tempo atraída e repelida pela sua origem, deixa que a violência original se desencadeie por momentos, mas de forma controlada, sobre objectos rigorosamente fixos e determinados (cf. *Ibid.*, 142-144).

Em *Des choses cachées*, Girard põem em relevo o facto de, em muitos dos seus rituais, as sociedades arcaicas se abandonarem voluntariamente àquilo que receiam no resto do tempo: a indiferenciação colectiva, que no tempo não festivo é balizada pelos interditos. Tais festas geram, portanto, uma espécie de derrocada da própria organização cultural: os indivíduos disputam violentamente os objectos quotidianamente interditos; por isso, encontramos, no seio de tais fenómenos, o incesto ritual, a aproximação sexual de mulheres que não se podem tocar no resto do tempo (cf. 1978, 29).

A fundação da cultura humana sobre o mecanismo vitimário é testemunha-

³⁷ «Les mots sacrifier, sacri-fier, ont le sens précis de rendre sacré, de produire le sacré. Ce qui sacri-fie la victime, c'est le coup frappé par le sacrificateur, c'est la violence qui tue cette victime, qui anéanti et qui, en même temps, la place au-dessus de tout, la rend en quelque sorte immortelle. Le sacrifice se produit quand la victime est prise en charge par la violence sacrée; c'est la mort qui produit la vie, de même que la vie produit la mort, dans le cercle ininterrompu de l'éternel retour commun à toutes les grandes réflexions théologiques directement greffées sur la pratique sacrificielle, celles qui ne doivent rien à la démystification judéo-chrétienne» (1972, 249).

da naquela que é uma das instituições mais importantes, segundo Girard, da ideologia vitimária: o mito. Um mito não é senão a crença no poder maléfico da vítima, poder que liberta os perseguidores das suas recriminações recíprocas, poder maléfico que é também, pelos benefícios sociais que traz, poder redentor. A narratividade do mito dá voz aos perseguidores e não à vítima; é a história contada pelos perseguidores (cf. 1985, 44s, 58). Os mitos narram, de facto, estados de crise social e processos vitimários bem sucedidos, concretizados, frequentemente, na morte de um herói divinizado, rejeitado pela comunidade, um Édipo parricida, regicida e incestuoso, culpado de todos os crimes (cf. 1982, 141).

Ora, aqui se chega ao ponto que neste ensaio interpretativo se pretende sublinhar. Quando Girard se confronta com as literaturas bíblicas, judaicas e cristãs, descobre aí um progressivo desvelamento do processo vitimário. Relendo os mitos das origens de Israel, a crítica profética ao culto sacrificial, as obras da hagiografia de Israel – como o livro de Job –, Girard vai discernindo aí a afirmação paulatina de que a paz obtida por meio da violência vitimária é ilusória e o desvelamento da própria evidência do mecanismo violento originário (evidência que é inimiga da dissimulação, *habitat* daquele mecanismo fundador). A trama literária bíblica traduz, assim, uma mudança de óptica sobre a história: da perspectiva do perseguidor para o ponto de vista da vítima. Nesta leitura, o Deus bíblico vai aparecendo cada vez mais como o Deus das vítimas e não o Deus da comunidade que persegue. Os relatos evangélicos da Paixão são, na óptica de Girard, o ponto culminante desta revelação. Aí, num processo em que estão presentes todos os estereótipos da engrenagem vitimária se desvelam «as coisas escondidas desde a fundação do mundo»: que a vítima é inocente e que a violência não é divina mas humana (cf. Teixeira, 1995, 41-141). Esta mudança de perspectiva terá possibilitado o desenvolvimento de uma cultura que vive desta tensão: por um lado, o eterno retorno dos mecanismos de exclusão na construção do social e, por outro, a prevalência de uma narrativa contada a partir da perspectiva da vítima. Ora, esta inversão de perspectiva assenta sobretudo numa evidência: a inocência da vítima e a responsabilização dos sujeitos da violência.

Entre as últimas teorias do sagrado, a hipótese girardiana é, assim, aquela que mais destaque deu à interpretação da religião como memória da fundação, hipótese que se materializa no efeito do «bode expiatório», como lugar de instituição da cultura (cf. Girard, 1987, 121-143). Como noutra lugar se mostrou³⁸, a teoria girardiana é uma teoria das origens, ou seja, uma teoria morfogenética, cujo conteúdo fundamental se concretiza na apresentação de um modelo formal de auto-instituição e auto-regulação do social. E não se perca de vista que, na sua

³⁸ Cf. Teixeira, 1995, 173-175.

proposta, a religião é, precisamente o edifício institucional que promove a perpetuação da violência pacificadora originária, através do mecanismo sacrificial. No quadro desta hipótese, a instituição que detém a palavra e os gestos da origem, ou seja, que gere o sagrado, lança mão dos meios necessários para solucionar as crises de dissolução do grupo – o mesmo é dizer, para organizar a violência terminal (ordem/desordem) –, ou para agir profilaticamente sobre os sinais de perigo em ordem à manutenção da paz (interdição/transgressão). A emergência dos mestres religiosos pode, nesta óptica, relacionar-se com a sua capacidade de, num período de crise, ou seja, de dissipação de energia, perceber o sentido da desordem que epidemicamente se alastra e elaborar uma mensagem que permita a superação do paroxismo da crise – recorde-se o que antes se disse sobre o facto dos reformismos religiosos se apresentarem frequentemente como «regresso às origens».

A comunidade, a vítima e a refeição

A hipótese interpretativa de René Girard ganha, no caso que nos ocupa, uma particular relevância, quando o campo religioso se constitui a partir de transacções simbólicas entre as figuras do Cristianismo sacrificial e os instrumentos vitimários pré-cristãos. Note-se que, para René Girard, a interpretação da Cruz como sacrifício depende já de uma releitura sacrificialista do Cristianismo histórico. Ainda hoje, por exemplo, a tensão entre um Cristianismo do sacrifício e outro não sacrificialista está presente nos discursos teológicos acerca da Eucaristia. A compreensão da Missa como memorial do «sacrifício da Cruz», no qual Cristo se ofereceu pela Humanidade, tem sido uma das mais poderosas definições simbólicas dessa acção ritual. Mas é interessante observar que a necessidade de marcar distância entre a Missa e os sacrifícios pagãos tem divulgado a utilização de outros lexemas e sintagmas: fracção do pão, refeição do Senhor, refeição fraterna, Eucaristia, etc., mas sem nunca excluir por completo a linguagem sacrificial: sangue derramado, corpo entregue, altar, sacerdote, etc. (cf. Teixeira, 1995, 195-198).

É interessante verificar, no caso das culturas ibéricas, a relação que existe entre as representações sacrificiais da Missa e os rituais taurolátricos. No caso espanhol, a simultaneidade da festa do Corpo de Deus e a celebração de corridas de touros parece ser o testemunho mais eloquente da sobrevivência e metamorfose do universo sacrificial. A informação mais antiga remonta a 1394 e diz respeito a Roa, município da região de Burgos, situado no vale do Douro. Nesse ano, como uma grave epidemia se abatera sobre a população, o conselho municipal e a confraria do *Corpus Christi* proclamaram o voto de que, com os mora-

bitinos oferecidos, comprar anualmente quatro touros. Dois desses touros teriam de ser oferecidos a Deus, no dia do Corpo de Deus. Tratava-se, com clareza, de um sacrifício votivo para obter a protecção divina diante das ameaças que pesavam sobre o destino do grupo³⁹. Depois deste, os testemunhos históricos abundam, mesmo quando eles traduzem a resistência das autoridades eclesiásticas diante da atenção que as *corridas* acabavam por ganhar e a desaprovação das vultosas despesas que sobrecarregavam as paróquias (cf. Romero de Solís, 1996, 96s). As interdições eclesiásticas são elas mesmas o sinal claro da correspondência popular entre o sacrifício da Missa e a morte do touro. Destaquem-se aquelas que diziam respeito à refeição, que se seguia à *corrida* (tal como no caso de Barrancos), aberta aos «pobres e deserdados», reunião festiva que prolongava a comensalidade eucarística⁴⁰. Esta dimensão do sacrifício é importante, pois ela põe em evidência os efeitos sociais do rito. À exposição pública e vitoriosa do Corpo de Cristo, tornado alimento, segue-se o festim da vitória sobre o touro, a celebração, na refeição, da própria identidade comunitária (o corpo místico de Cristo). Nesse júbilo que acompanha a manducação do touro, a religiosidade popular acaba por recuperar o sentido agápico da refeição eucarística cristã (Fig. 24).

Esta relação simbiótica de representações, oriundas de sistemas de crenças diversas, ganha novas tonalidades quando aproximamos o fenómeno da «*corrida*» de uma outra prática associada ao *Corpus Christi*. Em França, à cabeça das procissões da *Fête-Dieu*, seguiam figuras animais escas gigantes, diabos, mas sobretudo a «*tarasca*» (*tarasque*) – criatura hedionda proveniente de lendas provençais (Tarascon, no Sul de França), que reúne múltiplas características de diferentes animais ferozes, podendo, por isso, assumir figurações preponderantes diversas. A figura é constituída por uma armação, com lugar para os transportadores, coberta por uma espécie de aguilhões eriçados, com uma cabeça assustadora, com narinas que expellem fumo. Nas suas versões hispânicas, a figura implanta-se ao longo do século XV, em recomposições muito diversificadas⁴¹.

³⁹ Actualmente, as *corridas* que se realizam em três das mais importantes festas do Corpo de Deus, em Espanha – Toledo, Sevilha e Granada –, denunciam a sobrevivência destas origens.

⁴⁰ «L'Église interdisait que la course de taureaux fût assimilée à une prolongation du rituel ecclésiastique aboutissant à un festin communautaire, à la consommation véritable de la chair du taureau, pour la simple raison que ce banquet ressemblait trop à une forme de survivance païenne qui se serait fixée sur la liturgie catholique de l'Eucharistie. Pourtant, dans la mesure où le repas était destiné aux *pauvres et aux désbérîtés*, le secteur marginal de la société se trouvait de la sorte intégré, aussi chrétiennement qu'évangéliquement, dans la jubilation de la fête. Cette consommation ritualisée mettait en valeur une société de devenir le reflet du Royaume de Dieu sur terre, dans le sens de la conception chrétienne» (Romero de Solís, 1996, 98s).

⁴¹ Romero de Solís apresenta vários documentos e outros indícios (por exemplo, linguísticos) que descrevem a penetração hispânica desta figuração e a proximidade que se estabelecerá



Figura 24

A convivialidade e a troca na rua: pormenor da festa barranquenha

Merece particular atenção a «corrida da tarasca», cuja organização reflecte a face dionisiaca da festa, jogo em que a «tarasca» corre atrás dos «espectadores», sujeitos a diversos riscos; ao contrário, a procissão, onde se desfila segundo a ordem social recebida, traduz os efeitos apolíneos da sintaxe festiva, num jogo de reconhecimentos que confirma cada um na hierarquia social. A «tarasca» não tem a dimensão de oblatividade explícita na «corrida», mas a figura do sacrifício parece encenar-se nas situações em que os festejos do Corpo de Deus terminavam com a imolação pelo fogo da figura animalesca, ou pelo seu «afogamento» no rio. Por seu lado, os comentários catequéticos à «tarasca» viam na subjugação da figura diabólica o drama pascal da vitória de Jesus Cristo sobre Leviatã.

A teatralidade e plasticidade próprias deste cerimonial subsistem associadas ao *Corpus Christi*, em Monção. Aí, o acontecimento tomou o nome de Festa da Coca. A Coca é a «tarasca» de Monção, tomando aqui a figura do dragão que São Jorge enfrenta (*Fig. 25*). A festa acontece, actualmente, por força da intervenção eclesiástica, fora do acontecimento processional que caracteriza a acção ritual sob a tutela da religião «administrada». Mas a festa, enquanto facto social, não é compreensível sem as diferentes sequências que a integram.

O «ethos» do cuidado da vítima

Houve já oportunidade de pôr em evidência, noutros estudos sobre Girard, que o problema da tensão entre rito e ética acaba por ser aqui crucial, tensão

entre a «tarasca» e a prática «paulina» (Romero de Solís, 1996, 101-111). Ver também Monco (1996), particularmente, no que diz respeito às associações entre a «tarasca» e a figura da mulher.



Figura 25
Festa da Coca, Monção

que, ao contrário do que pretende mostrar Girard, não é apanágio exclusivo das tradições judaico-cristãs (tensão que se pode exprimir noutros binómios: «exterioridade/interioridade», «culto/justiça», «lei/espírito»). Seria deslocado enumerar aqui um conjunto vasto de acontecimentos registados pela história e fenomenologia das religiões, onde, por exemplo, as reformas ou revoluções religiosas são claramente marcadas pela tentativa de superar um determinado sistema ritualista ⁴².

A mesma tensão entre rito e ética parece emergir no *dossier* do «caso Barancos». Essa tensão nasce de um facto: alguém passou a reivindicar para si a perspectiva da inocência da vítima. No quadro da análise de Girard, as consequências desta mudança não podem deixar de afectar o mecanismo sacrificial: perante o argumento da inocência da vítima, o sacrifício perde a sua eficácia, uma vez que o rito passa a ser visto na nudez da sua violência, violência essa que se queria circunscrita, terminal, mas que deixa de o ser porque a vítima encontrou um advogado de defesa (cf. Teixeira, 1995, 69-75).

⁴² Um amplo *dossier* sobre esta problemática pode encontrar-se em Neusch (dir.), (1994).

Alguna desta argumentação parece depender de uma cultura moderna, instruída por aquilo a que Girard chamou *le souci de la victime*⁴³, consciência desmitologizadora que trouxe cada vez mais para o centro da cultura moderna a narrativa das vítimas – por exemplo, o genocídio judaico promovido pelo nazismo é hoje contado a partir da perspectiva da vítima e não do ponto de vista da ideologia perseguidora⁴⁴.

Dentro deste filão, Girard procurou recentemente sustentar a tese de que esta matriz judaico-cristã terá conduzido, assim, por entre muitas vicissitudes históricas, a uma estreia antropológica: o moderno cuidado das vítimas. Hoje, já não podemos responsabilizar os monstros ferozes, as forças naturais, os demónios ou os próprios deuses pela violência social. O que amaldiçoamos nas igrejas, nos tribunais, nas universidades, nos parlamentos e nos meios de comunicação social é a nossa própria violência reconhecida como tal, e não a violência disfarçada de inumana. Neste quadro, a hipótese de Girard traduz-se na convicção de que estamos, na cultura moderna ocidental, perante o derradeiro absoluto: o cuidado das vítimas. Esta parece ser a fronteira última que resiste à erosão de um certo politeísmo axiológico reinante. Basta observar o papel das vítimas, na memória da Europa moderna; a importância dos discursos sobre a exclusão na actual fabricação do político; a discussão ética em problemas-fronteira, como no caso do aborto; a absoluta necessidade de, nos conflitos internacionais, esconder dos olhos da opinião pública a evidência das vítimas (na linguagem da guerra limpa, as vítimas inocentes são danos colaterais); a mobilização internacional pela causa de Timor; no caso português, a discussão sobre Barrancos, etc. (cf. Teixeira, 1999).

É evidente que esta cultura moderna gerou vítimas. Talvez seja mesmo a cultura que massificou o sacrifício. Mas, na óptica de Girard, no curso dessa experiência, emergiu a figura do humano simplesmente humano, ou seja, do humano para além dos limites das culturas. Essa figura torna-se patente na vítima, o novo *ecce homo* universalizado. Para René Girard esta lenta viragem cultural – a que se poderá chamar viragem axial – enraíza-se na experiência judaica e cristã que antes se caracterizou⁴⁵. Como prova *a contrario* desta sua intuição, pode-

⁴³ Tema central da sua comunicação no Seminário Internacional «Europa e Cultura», promovido pela Fundação Calouste Gulbenkian (Lisboa, 4 a 6 de Maio de 1998). A ideia tinha sido apontada em *Quand ces choses commenceront* (1994). Posteriormente, Girard publicou *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999), onde voltou a valorizar este quadro interpretativo.

⁴⁴ Numa civilização em que se fala do «fim dos absolutos», o «cuidado das vítimas» surge, na interpretação girardiana, como o derradeiro valor não relativizável.

⁴⁵ Este ponto de vista levanta irremediavelmente a pergunta: «O Cristianismo é inevitável?» (cf. Teixeira, 1995, 187-189).

ríamos deixar ecoar as palavras de Nietzsche; é que, para Girard, a crítica do último Nietzsche ao Cristianismo atinge, de facto, aquilo que nele é central, a reabilitação das vítimas:

O indivíduo foi de tal maneira tomado a sério, colocado como um absoluto pelo Cristianismo, que deixou de ser possível sacrificá-lo: mas a espécie só sobrevive graças aos sacrifícios humanos [...]. A verdadeira filantropia exige o sacrifício para salvaguarda da espécie – ela é dura, obriga a um domínio de si mesma, porque tem necessidade do sacrifício humano. E esta pseudo-humanidade que se intitula Cristianismo quer, precisamente, impor que ninguém seja sacrificado ⁴⁶.

Apesar de ser um dos intérpretes privilegiados da modernidade, Nietzsche não pôde perceber que o «cuidado da vítima», essa «moral de escravos», se tornava o valor identificador dessa humanidade que experimentou o impacte das estruturas da modernidade.

Seguindo a hipótese interpretativa de René Girard, tendo em conta a prevalência deste *ethos* nas sociedades que fizeram a experiência histórica do Cristianismo, não é de estranhar que rapidamente a retórica argumentativa se tenha transformado, de facto, numa espécie de querela de vítimas. De um lado, os que se dizem representantes dos direitos do animal sacrificado; do outro, uma população que se crê vítima das pretensões hegemónicas de um Estado que, usurpando para si a ideia de nação, pretende racionalizar as práticas culturais do território – os argumentos jurídicos acerca do perigo da excepção são a arma mais importante deste Estado nivelador. Neste quadro, a querela põe em evidência o confronto entre dois mundos diferentes: um mundo urbano, marcado pelo imperativo da mudança, e um mundo marcadamente rural que pretende gerir a continuidade. Ora, neste último, onde os laços sociais são ainda regulados segundo alguns dos traços do modelo comunitário, o rito comunitário é ainda um extraordinário excitante da identidade, da memória e da pertença colectiva. Aí, o rito oferece aos indivíduos tempos e lugares privilegiados de inserção e de invenção da identidade. Num contexto societal urbano, os ritos tendem a ser recompostos individualmente no quadro plural e incerto de itinerários e trajectórias pessoais, que se relacionam mais sob o modo de rede que em quadros de comunitarização. Assim, é justo resistir à voracidade de um Estado hierarquizador que pretenda disciplinar a cultura, mas também parece evidente que, a emergência de um olhar sobre a objectividade da violência que se abate sobre o animal-vítima, que decorre de interiorização da visão ética do mundo, poderá vir a limi-

⁴⁶ *Ceuvres complètes, XIV: Fragments posthumes* 88-89, Paris, Gallimard, 1977, 224s.

tar seriamente a eficácia simbólica de sistemas de crenças como os que se exprimem neste modo de dizer a identidade de Barrancos.

Os sistemas de crenças, fortemente ancorados em culturas locais sofrem a pressão que essas mesmas culturas experimentam. Primeiro, historicamente, essa pressão veio do Estado, constituído como ambiente social externo que constrói um espaço de cidadania comum, identificado com a Nação ou a Região. Com a actual erosão deste paradigma político da territorialidade, as comunidades locais passaram a situar-se numa outra escala de relações, entre o local e o global, potenciadora de uma vincada erosão dos sistemas de crenças. Não lhes são alheias as alterações de escala, provocadas pelo processo de globalização. É, pois, indispensável interrogarmo-nos acerca do impacte dos processos de globalização «societal» na construção das identidades religiosas, o que implica considerar, desde logo, que esses processos devem ser compreendidos em dois planos. Numa ordem objectiva, o conceito de globalização pode designar o crescendo de interdependências que as sociedades humanas têm vindo a conhecer; numa ordem subjectiva, o conceito tende a cobrir aqueles factos que apontam para a presença no quotidiano dos indivíduos de uma consciência planetária.

Não abdicando de alguma desconfiança acerca do conceito de globalização – sobretudo quando ele se reduz à exaltação dos novos determinismos económicos e se transforma, assim, em narrativa de uma nova ideologia da dominação –, interessa sublinhar que os acontecimentos que habitualmente vemos associados a esta nova escala de relações entre o «global» e o «local» são da ordem do paradoxo. Por um lado, multiplicam-se os factores de homogeneização do mundo – ao nível dos mercados e dos consumos, ao nível da empresa e das tecnologias, no âmbito da cooperação política e económica, etc. Mas, por outro lado, não são menos visíveis as ruínas da engrenagem da guerra fria, ela própria instrumento de uma política de dois blocos à escala global – neste quadro de desagregação, não faltam, um pouco por todo o Planeta, sinais de uma revalorização das particularidades étnico-religiosas. Neste quadro de ideias, poderemos aproximar-nos dos fenómenos de decomposição e recomposição dos sistemas de crenças a partir de duas verificações: a multiplicação de espaços de encontro entre diversas culturas promove novos reajustes no convívio entre os diversos sistemas; a mundividência global tanto pode promover a miscigenação cultural – favorecendo a ampliação dos fenómenos de desarticulação entre o crer, as crenças e a pertença –, como pode acompanhar diferentes itinerários de revitalização das identidades.

Essa revalorização do factor étnico-religioso, veículo de resistência à pressão do desenraizamento cultural, exprime-se com frequência sobre o signo da folclorização dos sistemas de crenças. Recompõem-se as práticas e as crenças,

mas sem as amarras sociais que caracterizavam a sua sintaxe simbólica. Essa descontextualização – por vezes, patrimonialização – permite a sobrevivência das crenças, mas num quadro diverso de funcionamento social do crer. Neste processo, as práticas e as crenças ganham portabilidade, plasticidade, mas, disseminando-se, perdem a capacidade de simbolizar a experiência colectiva⁴⁷.

Epílogo

As sociedades ditas ocidentais conheceram, nos últimos tempos, como o mostram os estudos empíricos, uma ampla relativização da religião – é um sistema de valores entre outros. A questão do sentido tomou o lugar da inquietude acerca da salvação. E este é construído, empiricamente, no quotidiano dos indivíduos e dos grupos, sem que intervenha, numa primeira linha, o problema do destino último. Diante desta realidade, Yves Lambert pôs a hipótese de estarmos, na era contemporânea, no contexto de uma viragem axial (cf. 1997). Situado o problema «religião e modernidade» no quadro de uma viragem axial (*tournant axial*), Lambert cria um espaço privilegiado para a consideração do papel infra-estrutural do simbólico. Já Jaspers tinha observado que a civilização cristã devia ser situada, num ponto de vista do longo termo, na «idade axial». Ele próprio insistiu nas consequências religiosas deste modo de civilização: o homem, sentindo-se livre, deixa flutuar as suas crenças sem *credo* definido, seguindo uma fé livre sem fórmula precisa, mas que guarda em si um sentido profundo do absoluto (cf. 1954, 278-280).

O contexto de viragem axial é caracterizado, por Yves Lambert, como um período de refundação simbólica. Este autor distingue entre referências de tipo axiológico (valores, princípios éticos), de tipo ideológico (representações sociopolíticas) e de tipo religioso (ligadas a realidades metassensíveis, meta-humanas). A hipótese que Lambert propõe sustentar é a de que as referências axiológicas se tornaram dominantes, não esquecendo que elas se concretizam em combinações múltiplas com referências ideológicas e religiosas. Porquê esta prevalência? Porque as referências de tipo axiológico são mais personalizáveis, mais abertas, mais adaptadas à mudança e, sobretudo, são mais transversais e, portanto, têm afinidades com o meio pluralista das sociedades hiperurbanizadas. Desenha-se, assim, uma configuração do simbólico em que aos sistemas de crenças religiosas se juntam dois produtos típicos da modernidade: a ideologia e a axiologia. No momento presente, as referências axiológicas parecem ter suplantado

⁴⁷ Outros desenvolvimentos deste eixo interpretativo, em Teixeira (2006).

as ideológicas⁴⁸. Verificando que existe uma plataforma comum de valores nas sociedades democráticas, Lambert fala mesmo de «monoteísmo dos valores», numa tentativa de corrigir o diagnóstico de Weber que anunciava o «politeísmo dos valores» como característica marcante dos tempos modernos.

A centralidade das referências axiológicas e o trabalho social de construção de consensos em torno dessas referências tem, nas propostas interpretativas de Habermas, uma relação directa com o desenvolvimento social das competências comunicativas. Esta *Religionstheorie* pode encontrar-se numa das suas obras mais marcantes, a *Theorie des kommunikativen Handelns* (*Teoria da Acção Comunicativa*; cf. 1981, I-II). Talvez se possa concentrar o seu contributo em três afirmações fundamentais: as concepções religiosas e metafísicas do mundo foram ultrapassadas ao longo do processo de racionalização social, no contexto da emergência das estruturas da consciência moderna; o mesmo processo conduziu à autonomização das várias dimensões prático-morais nas esferas do direito e da ética secularizados, dimensões outrora vinculadas a um fundamento religioso; a ética da fraternidade, desenvolvida sobretudo no seio da tradição judaico-cristã, acabou por se fundir numa «ética comunicativa separada de qualquer fundamento religioso redentor» (cf. *Ibid.*, I, 331).

Habermas sublinha o facto de Weber ser o único que apresenta a modernização social da velha Europa como resultado de um processo histórico universal de racionalização. Faz uma leitura atenta da proposta weberiana, criticando, fundamentalmente, o conceito estreito de racionalidade como racionalidade finalística e a vinculação da consciência ética às religiões da redenção, sustentando a possibilidade de fundar uma ética social vinculante sem qualquer relação necessária com uma religião (cf. *Ibid.*, I, 331; II, 450). Não encontrando argumentos para tal vinculação, parte antes do princípio, já formulado em obras anteriores, de que a religião se dissolveu e perdeu a capacidade de significação. A tese de Habermas concentra-se, pois, na afirmação da possibilidade de autonomia e da capacidade auto-racionalizadora da esfera prática e da sua capacidade de auto-regulação. Torna-se, assim, necessário confiar na possibilidade de um desenvolvimento da própria lógica de racionalização moral, ligada à actividade comunicativa e sem qualquer dependência de um sistema finalístico (cf. *Ibid.*, I, 259, 330, 345).

⁴⁸ A análise dos inquéritos aos valores dos europeus conduziu Lambert à verificação de que essas referências estão presentes nos três tipos religiosos principais: o Cristianismo confesante, o Cristianismo identitário e o humanismo secular. Como observou Lambert: «Tout se passe comme si les individus avaient plusieurs dans leur portefeuille symbolique, les cartes communes étant des valeurs, et la carte religieuse ayant une grande importance au pôle confessant, où les valeurs sont largement perçues comme étant d'origine religieuse, une importance secondaire, intermittente ou nulle aux autres pôles» (cf. Lambert, 1997, 57).

Tal como é sobejamente conhecido, Weber havia centrado a sua proposta no estabelecimento de uma determinada conexão, entre a doutrina calvinista e a emergência da sociedade capitalista moderna. Habermas, por seu lado, procura tirar novas consequências da solidariedade indissolúvel, estabelecida por Weber, entre racionalização das acções e formas de vida e a racionalização das imagens do mundo. Assim, Habermas procura um conceito de acção social que permita compreender as sociedades modernas no âmbito de uma teoria da acção. Essa teoria da acção apresenta-se como modelos de compreensão dialógica (relação entre, pelo menos, dois sujeitos capazes de acção e de fala), segundo um modelo de interacção social (agir comunicativo), situando o conceito de racionalidade prática no âmbito de uma teoria da acção⁴⁹.

Weber havia tentado demonstrar a relação de «afinidade electiva», entre a ética puritana da vocação e o espírito do capitalismo. Segundo a mesma análise, a ética religiosa da fraternidade, presente na tradição cristã, entrou em conflito com as esferas do agir profano apresentando-se, assim, como um entrave ao desenvolvimento da racionalidade formal. A ética protestante da vocação, renunciando ao «universalismo do amor e à fraternidade universal», acaba por assumir um papel preponderante na emergência da sociedade capitalista moderna, em que as leis imanentes ao mundo económico vieram a substituir todo o fundamento ético-religioso. Habermas apelida de conflito estrutural, entre fraternidade e não-fraternidade, a relação de tensão entre as religiões de redenção e as esferas da actividade mundana. A sua leitura põe em relevo o confronto entre a ética religiosa da fraternidade e a ética puritana da vocação – esta última representa um recuo evidente diante da concepção universalista da primeira. Habermas não atribui, no entanto, lugar primacial ao eclipse da religião e à erosão da ética protestante na interpretação das crises das sociedades modernas. Tais crises estão relacionadas, no seu entender, com o fenómeno muito mais amplo da colonização dos âmbitos comunicativos e de toda a esfera do mundo vital por parte de sistemas controlados pelo poder do dinheiro, colonização que provocou um empobrecimento cultural, designado de perda de sentido ou perda de liberdade⁵⁰. Para Habermas, a análise de raiz weberiana confunde, neste âmbito, as causas com os efeitos. Não é a secularização que provoca a crise cultural, ela é antes um efeito do processo de autonomia e desenvolvimento daqueles siste-

⁴⁹ O agir comunicativo, enquanto acção social orientada para a intercompreensão, surge como o *leitmotiv* da sua teoria da sociedade, proposta que reafirma uma das intenções mais assinaláveis na sua obra filosófica: a superação do paradigma da filosofia da consciência ou do sujeito monológico inaugurado por Descartes, reiterado na análise transcendental de Kant, prolongado por Husserl e presente, ainda, em Weber (cf. Habermas, 1979).

⁵⁰ Cf. 1981, II, 471, 477, 481, 488.

mas administrativo-económicos. Esta ampliação do paradigma da secularização à colonização técnica do mundo implica uma reinterpretação das tensões mundo-religião, tal como as definiu a analítica weberiana. O agente de tais tensões não é tanto a incomensurabilidade entre a lógica sistémica das esferas racionais e a ética da fraternidade, mas, sobretudo, a invasão, por parte dos sistemas de base cognitiva ou racional-técnica, dos universos vitais que deveriam ser orientados pela acção comunicativa, desvio que conduz à neutralização da personalidade e introduz profundas limitações ao nível da liberdade e do sentido. Assim, o contraste que está em causa, não é aquele, entre religião e racionalidade técnica, mas aquele outro que opõe o mundo vital, gerado e reproduzido mediante processos comunicativos, e os sistemas de organização e administração controlados por meio do poder e do dinheiro (cf. 1981, II, 471, 477).

Jürgen Habermas sustenta a afirmação de que existe uma continuidade entre o fundamento religioso e o processo de racionalização do domínio prático-moral rumo às éticas formais e cognitivas dos tempos modernos – a ética racional, universalista e secularizada resulta da racionalização das visões religiosas do mundo –, mas a sua estabilidade não depende já da matriz religiosa que lhe deu origem; a religião é importante no plano da génese não no da manutenção de um estádio pós-convencional da consciência moral. Aqui se enraíza a convicção habermasiana de que não é possível restituir à religião qualquer relevância social, afectada que ficou, de forma irreversível, pela crise provocada pela *Aufklärung* (cf. *Ibid.*, I, 53). Esta afirmação tem um reverso: Habermas responde afirmativamente à possibilidade de fazer face ao processo de colonização já referido, que conduziu à falência das formas tradicionais de motivação, inscrevendo tal possibilidade na constituição de um modelo comunicativo de racionalização autónoma da esfera prática e do mundo da vida, designado de «razão comunicativa». Assim, para Habermas, a prática religiosa, para além da sua orientação ética, enquanto ritual, tornou-se obsoleta numa perspectiva de evolução social. O simbolismo religioso é interpretado como raiz «pré-linguística» do agir comunicativo – os símbolos sagrados arcaicos exprimem um consenso normativo tradicional, prolongado e renovado na prática ritual. As funções ligadas à reprodução simbólica do mundo vivido – reprodução cultural (cultura), integração social (sociedade) e socialização dos indivíduos (personalidade) –, abandonaram progressivamente o domínio sacral, peregrinando na direcção das estruturas profanas da comunicação pela linguagem. Esta «verbalização», ou este «pôr-em-linguagem» (*Versprachlichung*) do sagrado traduz um processo segundo o qual a autoridade da fé é substituída pela autoridade do consenso racional visado pela comunicação, ou seja, um consenso resultante da discussão livre e argumentada entre sujeitos capazes de falar e de agir. Habermas observa que as fun-

ções de integração social e de expressão, antes preenchidas pela prática ritual, transitaram para o agir comunicativo – assim, a autoridade do sagrado é progressivamente substituída pela autoridade de um determinado consenso constituído numa dada época cultural. Isto significa que o agir comunicativo se liberta dos contextos normativos que se abrigavam sob a protecção do sagrado. Habermas conclui que o desencantamento e espoliamento do domínio sacral se efectua passando por um pôr-em-linguagem (*Versprachlichung*) o consenso normativo fundamental garantido pelo rito – neste processo, desencadeia-se a entrada em cena do potencial de racionalidade, presente no agir comunicativo (cf. *Ibid.*, II 118).

Estamos, pois, no quadro da reformulação habermasiana do paradigma sociológico da secularização. A sua teoria deixa, no entanto, uma porta aberta para a consideração de que, precisamente, este investimento num sistema de valores construído sobre a demanda de consensos pode dar corpo a uma outra forma de construção do sagrado. Roger Bastide avisava (cf. 1968): o sagrado não morre, desloca-se⁵¹. Assim, a centralidade dos referenciais éticos nos sistemas de valor pode sinalizar, precisamente, esses itinerários de reconstrução simbólica da experiência social num quadro global de destradicionalização do mundo.

Bibliografia

- ANTUNES, Manuel Luís Marinho (2000), «Catolicismo e cultura na sociedade portuguesa contemporânea», in CRUZ, Manuel Braga da-GUEDES, Natália Correia (coords.), *A Igreja e a Cultura Contemporânea em Portugal, 1950-2000*, Lisboa, Universidade Católica Editora pp. 437-456.
- AUGÉ, Marc (1997), *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris, Seuil.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (2007), «Religiosidade popular», in AZEVEDO, Carlos A. Moreira-CRISTINO, Luciano (coords.), *Enciclopédia de Fátima*, Estoril, Principia, pp. 459-474.
- BASTIDE, Roger (1968), «Anthropologie religieuse», in *Encyclopaedia Universalis* II, Paris, pp. 65-69.

⁵¹ «À la loi de différenciation sociale se rattache une autre loi, à laquelle Becker en particulier a consacré d'importantes études: celle de la sécularisation progressive de nos connaissances comme de nos activités. Nous ne devons pas penser qu'à cause de cela, la religion est actuellement moribonde; elle change seulement pour reprendre des formes parfois inattendues; l'anthropologue la découvre souvent là où il ne s'attendait vraiment pas à la rencontrer, comme d'ailleurs il découvre souvent à l'intérieur des Églises historiques, au lieu de l'appréhension du sacré qu'il espérait y trouver, un ensemble de masques, d'apparence certes religieuse, mais qui couvrent de leurs mensonges des faits d'indifférence, voire de négation du pur religieux» (Bastide, 1968, 69).

- BENVENISTE, Émile (1969a), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*: I. *Économie, parenté, société*, Paris, Minuit.
- _____ (1969b), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*: II. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1989), *O Poder Simbólico*, 3.^a ed., Lisboa, Difel.
- BOVAY, Claude-CAMPICHE, Roland J. (1992), «La religion en Suisse: genèse et développement du pluralisme», in *Coire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1987-1989 sur la religion des Suisses*, Lausanne, L'Âge d'Homme, pp. 19-50.
- BRANCO, Jorge de Freitas (1986), *Camponeses da Madeira. As bases materiais do quotidiano no arquipélago (1750-1900)*, Lisboa, D. Quixote.
- CABRAL, João Pina (1989), *Filhos de Adão, Filhas de Eva. A visão do mundo camponesa do Alto Minho*, Lisboa, D. Quixote.
- CADAFAZ DE MATOS, Manuel (1999), «A peregrinação de D. Manuel a Santiago de Compostela (em 1502) vista à luz de outros documentos inéditos», in *Piedade Popular: Sociabilidades, Representações, Espiritualidades* (Actas do Colóquio Internacional, 20-23 de Novembro de 1998), Lisboa, Terramar/Centro de História e Cultura-História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 79-104.
- CANAU, Joël (1998), *Mémoire et Identité*, Paris, PUF.
- CAPUCHA, Luís (2002), *Barrancos na Ribalta ou a Metáfora de Um País em Mudança*, s.l., s.n. (Sociologia, Problemas e Práticas, 39).
- CASANOVA, Jose (1995), *Public Religion in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CASTRO, Zília Osório-LEROU, Paule, 1998, *Piedade Popular em Portugal. I. Noroeste*, La Pitié Populaire: Répertoire Bibliographique, Lisboa/Paris, Távola Redonda/Letouzey & Ané.
- CATROGA, Fernando (1999), *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*, Coimbra, Minerva.
- CENTRO DE HISTÓRIA DA CULTURA/HISTÓRIA DAS IDEIAS (org.), (1999), *Piedade Popular: Sociabilidades, Representações, Espiritualidades* (Actas do Colóquio Internacional, 20-23 de Novembro de 1998), Lisboa, Terramar/Centro de História e Cultura-História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- CERTEAU, Michel de (1981), *Croire: une pratique de la différence*, Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica (Documents de travail et prépublications, A 106).
- _____ (1987a), *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- _____ (1987b), *La fable mystique: 1. XVI^e-XVII^e*, Paris, Gallimard.
- CHAUVET, Louis-Marie (1995), «Le rite et l'étiologie», in *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, pp. 137-155.
- CHOAY, Françoise (1988), *L'Allégorie du Patrimoine*, Paris, Seuil.
- CLAVERIE, Elisabeth (1990), «La Vierge, le désordre, la critique. Les apparitions de la Vierge à l'âge de la science», in *Terrain*, 14, pp. 60-75.
- CLEMENTE, Manuel (2008), *Portugal e os Portugueses*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- CONNERTON, Paul (1999), *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta.

- COULANGES, Fustel de (1980), *La cité antique*, Paris, Éditions d'aujourd'hui.
- CRUZ, Manuel Braga-GUEDES (2000), Natália Correia (orgs.), *A Igreja e a Cultura Contemporânea em Portugal, 1950-2000*, Lisboa, Universidade Católica Editora.
- DEBRAY, Régis (1992), *Vie et mort de l'image: une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard.
- _____ (1997), *Transmettre*, Paris, Odile Jacob.
- _____ (2001), *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident*, Paris, Odile Jacob.
- DESPLAND, Michel-VALLÉE, Gerard (eds.), (1992), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- DÉTIENNE, Marcel (1981), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspero.
- DOUGLAS, Mary (1986), *How Institutions Think*, New York, Syracuse University Press.
- _____ (1991), *Pureza e Perigo. Ensaio sobre as noções de poluição e tabu*, Lisboa, Ed. 70.
- DUARTE, José da Cunha (2002), *Natal no Algarve. Raízes medievais*, Lisboa, Colibri.
- _____ (2003), «A tradição do Algarve e sua celebração no Algarve», in *Communio*, 20, 1, pp. 75-82.
- DUMÉZIL, Georges (1969), *Idées romaines*, Paris, Gallimard.
- DUPRONT, Alphonse (1987), *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.
- _____ (1993), *Puissances et latences de la religion catholique*, Paris, Gallimard.
- DURKHEIM, Émile (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- DUVIGNAUD, Jean (1977), *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Stock.
- ELIADE, Mircea (1971), *Nostalgie des origines*, Paris, Gallimard.
- _____ (1977), *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Ed. 70.
- _____ (1992), *Tratado de História das Religiões*, Porto, Asa.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés (1984), *Religião Popular Portuguesa*, Lisboa, Regra do Jogo.
- _____ (1988), *Origens da Religião Popular Portuguesa*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- FERREIRA, António Matos (2007), «Catolicismo (movimento católico e Fátima)», in *Enciclopédia de Fátima*, Estoril, Principia, pp. 87-98.
- FRANCO, José Eduardo (1999), «Festa: liturgia natalícia popular na cultura madeirense», in *Piedade Popular: Sociabilidades, Representações, Espiritualidades* (Actas do Colóquio Internacional, 20-23 de Novembro de 1998), Lisboa, Terramar/Centro de História e Cultura-História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 335-349.
- FREUND, Julien (1975), «La signification de la mort et le projet collectif», in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 39, pp. 32-44.
- GARCIA, Maria Antonieta (2003), *Festividades da Páscoa Beirã*, Coimbra/Castelo Branco, Alma Azul.
- GEERTZ, Clifford (1966), «Religion as a cultural system», in BANTON, M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, Tavistock, pp. 1-46.
- _____ (1972), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard.

- _____ (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books, Inc.
- GIRARD, René (1972), *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset.
- _____ (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- _____ (1982), *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset (Biblio essais, 4029).
- _____ (1985), *La Route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset (Biblio essais, 4084).
- GOODY, Jack (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRANET, Marcel (1953), *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF.
- HABERMAS, Jürgen (1979), «Some Aspects of the Rationality of Action», in GERAETS, Th. F. (ed.), *Rationality Today*, Ottawa, University Press, pp. 185-205.
- _____ (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns* I-II, Frankfurt, Suhrkamp.
- _____ (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HALBWACHS, Maurice (1971), *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte*, Paris, PUF.
- _____ (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.
- HATZFELD, Henri (1997), *As Raízes da Religião*, Lisboa, Instituto Piaget.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.
- HUBERT, Henri-MAUSS, Marcel (1968), «Essai sur la nature et les fonctions sociales du sacrifice», in *Œuvres*, I, Paris, Minuit.
- ISAMBERT, François-André (1982), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit.
- ITURRA, Raul (2001), *A Religião Como Teoria da Reprodução Social*, 2.^a ed., Lisboa, Fim de Século.
- _____ (2002), *A Economia deriva da Religião. Ensaio de Antropologia do Económico*, Porto, Afrontamento.
- JASPERS, Karl (1954), *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon.
- JOUSSE, Marcel (1974), *Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard.
- LAGES, Mário (1983), «Casamento exolocal numa aldeia da Beira Alta», in *Análise Social*, 29, pp. 645-665.
- _____ (1987), «Práticas mágicas, aproximações à dimensão simbólica», in *Religiosidade Popular e Educação na Fé*, Lisboa, Secretariado Geral do Episcopado, pp. 89-115.
- _____ (2000), «A religiosidade popular na segunda metade do século XX», in CRUZ, Manuel Braga-GUEDES, Natália Correia (orgs.), *A Igreja e a Cultura Contemporânea em Portugal, 1950-2000*, Lisboa, Universidade Católica Editora, pp. 379-436.
- _____ (2006), *Vida/Morte e a Diafanidade do Mundo na História da Carochimba. Ensaio etnológico*, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa.
- LAMBERT, Yves (1985), *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf.
- _____ (1997), «De Limerzel au tournant axial», in LAMBERT, Yves-MICHELAT, Guy-PIETTE, Albert (dirs.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, pp. 55-66 (Religion & Sciences Humaines).
- LEGENDRE, Pierre (1999), *Sur la question dogmatique en Occident. Aspects théoriques*, Paris, Fayard.

- LEMIEUX, Raymond (1992), «Foi et religion: une lecture sémiologique», in DESPLAND, Michel-VALLÉE, Gerard (eds.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, pp. 169-191.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964), *Mythologiques: I. Le cru et le cuit*, Paris, Plon.
- _____ (1966), *Mythologiques: II. Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
- _____ (1971), *L'homme nu*, Paris, Plon.
- Liber usualis missae et officii pro Dominicis et Festis cum cantu gregoriano ex editione vaticana adamussim excerpto*, Paris, Desclée & Socii, 1957.
- LIMA, José da Silva (1994), «Deus, não tenho nada contra...». *Socialidades e Eclesialidade no Destino do Alto-Minho*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida/Faculdade de Teologia da Universidade Católica.
- _____ (1997), «Santuários, lugares de peregrinação em Portugal», in *Communio*, 14, 4, 3, pp. 45-362.
- _____ (2007), *A Peregrinação: Percursos e Palavra*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MARTINHO DE BRAGA (1997), *De correctione rusticorum. Instrução pastoral sobre superstições populares*, Edição, tradução, introdução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco, Lisboa, Cosmos e Aires A. Nascimento.
- MATTOSO, José (1997), «O tempo hispânico e a “invenção” de São Tiago», in *Communio*, 14, 4, pp. 363-374.
- _____ (1999), «Santos portugueses de origem desconhecida», in *Piedade Popular: Sociabilidades, Representações, Espiritualidades* (Actas do Colóquio Internacional, 20-23 de Novembro de 1998), Lisboa, Terramar/Centro de História e Cultura-História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 27-41.
- MESLIN, Michel (dir.) (1990), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Le Cerf.
- MONCÓ, Beatriz (1992), «La tarasque. Femme et diable dans le “Corpus Christi”», in MOLINIÉ, Antoine (dir.), *Le Corps de Dieu en Fêtes*, Paris, Cerf, pp. 115-136.
- MOSCOVICI, Serge (1988), *La machine à faire des dieux*, Paris, Fayard.
- NEEDHAM, Rodney (1972), *Belief, Language and Experience*, Oxford, B. Blackwell.
- NEUSCH, Marcel (ed.) (1995), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne 1994.
- OTTO, Rudolf (1992), *O Sagrado*, Lisboa, Ed. 70.
- PENTEADO, Pedro (1997), «A construção da memória nos centros de peregrinação», in *Communio*, 14, 4, pp. 329-344.
- _____ (1998), *Peregrinos da Memória. O santuário de Nossa Senhora de Nazaré*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa.
- _____ (1999), «Para uma história dos santuários portugueses», in *Piedade Popular: Sociabilidades, Representações, Espiritualidades* (Actas do Colóquio Internacional, 20-23 de Novembro de 1998), Lisboa, Terramar/Centro de História e Cultura-História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 43-55.

- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1989), *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*, Lisboa, Ed. 70.
- RAPOSO, Paulo (1991), *Corpos, Arados e Romarias: Entre a Fé e a Razão em Vila Ruiva*, Lisboa, Escher.
- RICOEUR, Paul (1969), *Les conflits de l'interprétation*, Paris, Seuil.
- RIES, Julien (1997), «O universo das peregrinações: aspectos religiosos e culturais», in *Communio*, 14, 4, pp. 310-315.
- ROMERO DE SOLÍS, Pedro (1996), «Fête-Dieu, fête du “toro” sous le signe de la mort sacrificielle», in MOLINIÉ, Antoine (dir.), *Le Corps de Dieu en Fêtes*, Paris, Cerf, pp. 83-114.
- SANCHIS, Pierre (1983), *Arraial, Festa de Um Povo. As romarias portuguesas*, Lisboa, D. Quixote.
- SANTOS, António Ferreira dos (1991), «As Antifonas do Ó», in *Boletim de Música Litúrgica*, 93, p. 6.
- SCUBLA, Lucien (1982), «Contribution à la théorie du sacrifice», in DEGUY, Michel-DUPUY, Jean-Pierre (dirs.), *René Girard et le problème du Mal*, Paris, Grasset, pp. 103-167.
- _____ (1985), «Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard», in DUMOUCHEL, Paul (dir.), *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris, Grasset, pp. 359-374.
- SILVA, Carlos H. do C. (2005), «Libertação da palavra: do “incrível” e do “incomunicável”», in ROSA, José M. Silva-SERRA, J. Paulo (coords), *Da Fé na Comunicação à Comunicação da Fé*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, pp. 145-262.
- SMITH, Wilfred Cantwell (1998), *Faith and Belief: The Difference Between Them*, Oxford, Oneworld.
- TEIXEIRA, Alfredo (1995), *A Pedra Rejeitada. O eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de René Girard*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida/UCP.
- _____ (1999), «Barrancos, uma querela de vítimas?», in *Brotéria*, 149, 4, pp. 263-274.
- _____ (2002), «Identidade e diferença. A violência enquanto substrato da vida social nativa», in *Didaskalia*, 32, 1, pp. 53-67.
- _____ (2004), «A acção religiosa. O contributo das etnografias para uma Ciência das Religiões», in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 3, 5-6, pp. 9-18.
- _____ (2005), «Entre a Exigência e a Ternura». *Uma antropologia do habitat institucional católico*, Lisboa, Paulinas.
- _____, «“Os índios do interior”: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau», in *Didaskalia*, 36, 2, pp. 165-193, s.d.
- THOMAS, Louis-Vincent (1985), *Rites de Mort: pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- TÖNNIES, Ferdinand (1977), *Communauté et Société*, Paris, Retz-CEPL.
- TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process*, Chicago, Aldine Publishing Comp.
- VALLET, Odon (1999), *Qu'est-ce qu'une religion? Héritage et croyances dans les traditions monothéistes*, Paris, Albin Michel.
- VIEIRA, Pe. António (1959), *Sermões I*, Porto, Lello & Irmão.
- VOYÉ, Liliane (1995), «Le rite en questions», in *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, pp. 105-136.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1972), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard.
- _____ (1994), *Aulas e Conversas*, Lisboa, Cotovia.

Iconografia

- Cristo, fonte de esperança*, Catálogo Exposição do Grande Jubileu do ano 2000. Diocese do Porto, 2000.
- ELOY, António (1999), *Em Barrancos*, fotografias de Rui Cunha, Lisboa, Costa do Castelo Filmes.
- LAGES, Mário (2006), *Vida/Morte e a Diafania do Mundo na História da Carochinba. Ensaio etnológico*, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa.
- REGIÃO DE TURISMO DA COSTA AZUL (1997), *Festas, Feiras e Romarias. Percursos na Costa Azul*, fotografias de Maurício Abreu, Setúbal, Região de Turismo da Costa Azul.
- TEIXEIRA, Arménio, *et al.* (1997), *O Tempo da Festa*, fotografias de Arménio Teixeira e outros, Porto, Centro Regional de Artes Tradicionais.
- Viana do Castelo: Romaria da Senhora d'Agonia*, fotografias de Afonso Manuel Alves, Setúbal, Edição de Afonso Manuel Alves, 1991.