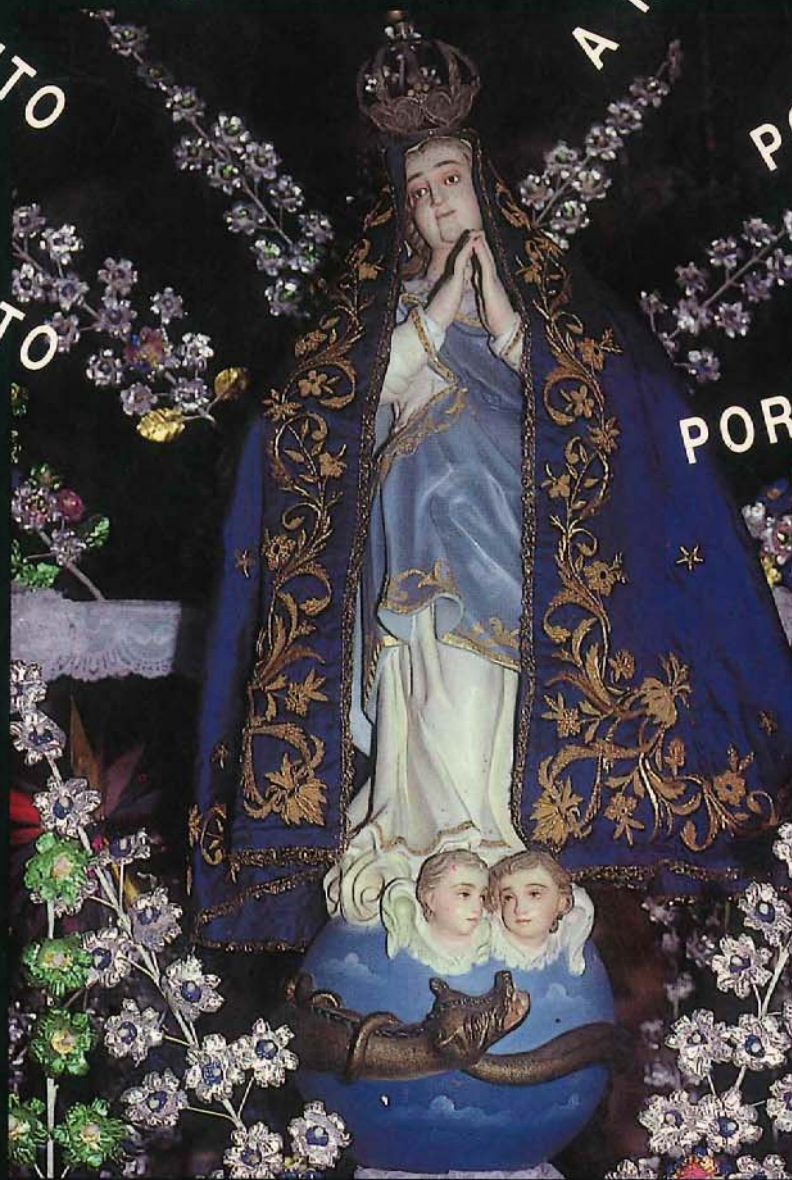


MOISÉS
ESPÍRITO

A RELIGIÃO
POPULAR

SANTO

PORTUGUESA



PENINSULARES / ESPECIAL / 21

Nota:

A folha seguinte contém a capa e contra capa da 1ª edição deste livro.

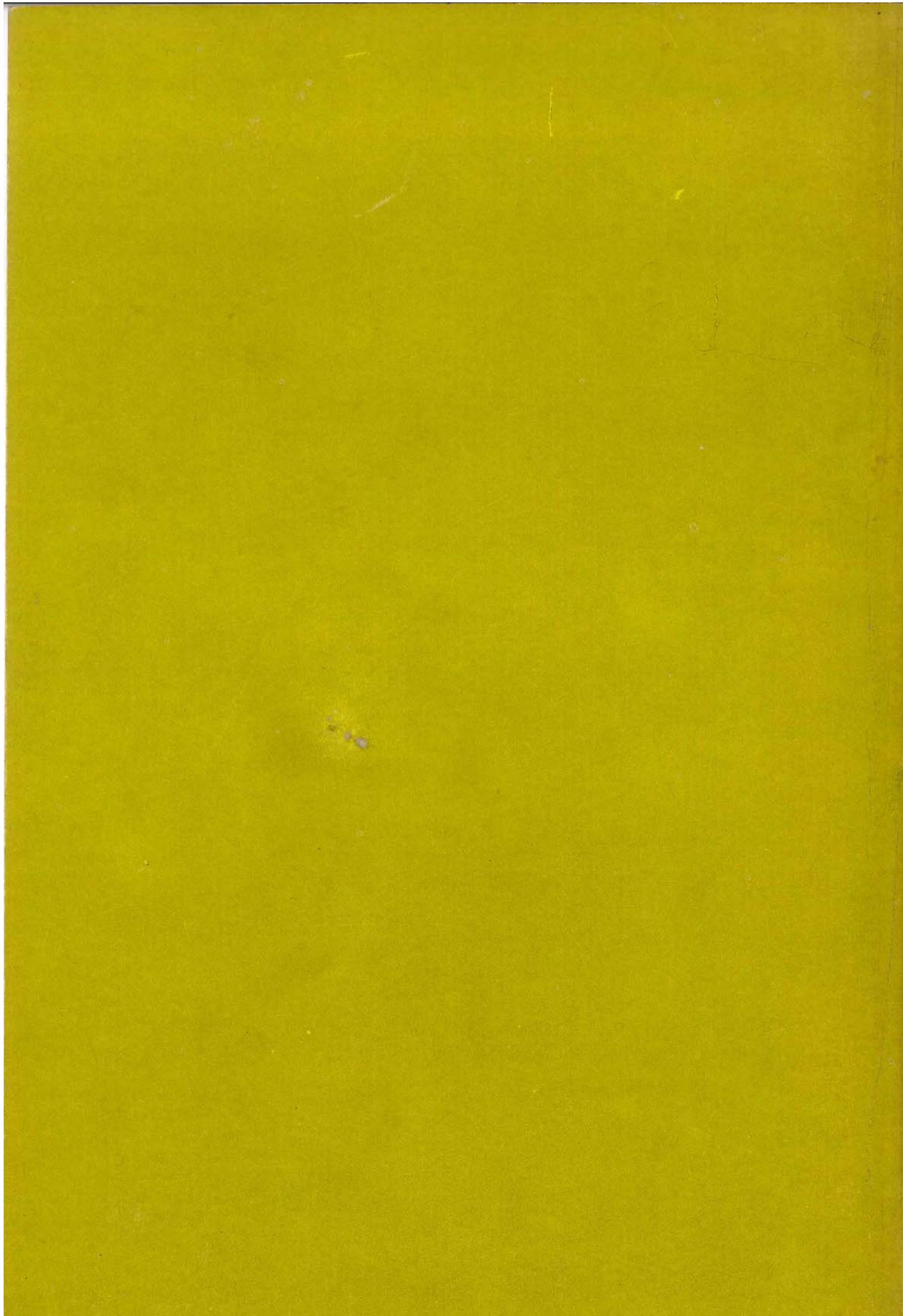
O texto da 2ª edição é igual ao da 1ª edição.

A RELIGIÃO POPULAR PORTUGUESA



MOISÉS ESPÍRITO SANTO

PREFÁCIO DE EMILE POULAT



A RELIGIÃO POPULAR PORTUGUESA

Na capa Nossa Senhora da Conceição (Caminha).

Imagem bem sugestiva da ideia de
autocracia feminina. No globo a
cobra, potência envolvente e autocrática
solidária das mulheres.

© ASSÍRIO & ALVIM

COOPERATIVA EDITORA E LIVREIRA, CRL
RUA PASSOS MANUEL, 67-B, 1100 LISBOA
E MOISÉS ESPÍRITO SANTO (1990)

EDIÇÃO N.º 284, EM MARÇO DE 1990

DEPÓSITO LEGAL N.º 26145/89

ISBN 972-37-0245-2

2.ª EDIÇÃO (1.ª EDIÇÃO A REGRA DO JOGO, EDIÇÕES, LDA., LISBOA, 1984.)

ESTE LIVRO FOI FOTOCOMPOSTO E IMPRESSO NA GUIDE-ARTES GRÁFICAS

MOISÉS ESPÍRITO SANTO

A
RELIGIÃO
POPULAR
PORTUGUESA

prefácio de
EMILE POULAT

MOISÉS ESPÍRITO SANTO

ETNÓLOGO

SOCIÓLOGO

PROFESSOR DA U.N.L.

SPIRITUS UBI VULT SPIRAT



assírio & alvim

P R E F Á C I O

J'ai vu naître un chercheur de race. Vi afirmar-se uma vocação de investigador. O caso não é excepcional, mas também não é o pão nosso de cada dia. O mérito não me cabe: deve-se sim ao meu colega, e sobretudo amigo, Placide Rambaud, director de estudos na École des Hautes Etudes e director do Centro de Sociologia Rural (CNRS-EHESS) o sacrifício da formação. Foi ele quem me associou, por duas vezes, para a avaliação do esforço realizado, em duas etapas, por Moisés Espírito Santo.

Há, por vezes, alunos que se formam sem a intervenção dos mestres: chamamos-lhes — com uma nuance um tanto pejorativa — «autodidactas». Talvez nos esqueçamos também frequentemente que virá um momento em que o aluno deve abandonar a escola, assumir a sua autonomia, prosseguir sozinho o seu caminho por sua conta e risco, se necessário contra os seus mestres, abrir novas vias e, por sua vez, formar alunos. Mais dia menos dia estamos todos condenados a tornarmo-nos autodidactas, se queremos realmente criar, inovar, se queremos transmitir não só o que guardámos dos nossos mestres, mas também aquilo que descobrimos pelos nossos próprios meios e a nossa experiência de pesquisa. Aprender não é apenas memorizar, ensinar não é apenas fazer memorizar; é adquirir e fazer adquirir o que permite ultrapassar a simples repetição; é tornar-se apto a produzir saber a partir das nossas ignorâncias, a tirar partido das nossas limitações, para as repelir.

O verdadeiro investigador, como o artista ou o verdadeiro escritor, reconhece-se pelo salto que deu da rotina para a liberdade. Assim, ele é um paradoxo vivo: testemunha de uma liberdade em acção num mundo de aparências a fim de o submeter ao seu ideal de objectividade, aos mecanismos da razão, à linguagem do universal. A ciência de que ele fez a sua razão de ser e objecto da sua actividade não tem apenas a ambição de dominar a natureza: ela é também, e antes de mais, uma via de acesso ao humanismo; ela é instigadora de uma comunidade de homens que tem as suas fraquezas, mas cuja grandeza consiste em recusar todos os conditionalismos e em avaliar as suas opções pelos resultados obtidos.

Em contrapartida, os mestres mais abnegados sabem bem que todo o seu zelo se torna impotente desde que o aluno não corresponda. A sociologia da ciência começou por se interessar pelos sábios: ela conseguiu umas luzes a partir do estudo comparado das suas biografias, daquilo que faz o «grande sábio», do que favoreceu a sua carreira, a sua criatividade, a sua reputação. Ela sabe que o génio não é tudo e que, sem suporte, sem meios, ele não se reproduzirá. Ela é muito mais incerta sobre o que permite detectá-lo quando ele se não manifestou ainda. É preferível não se remeter a tal tipo de avaliação para reconhecer, com segurança, entre um leque de candidatos mais dotados, os investigadores que terão o seu futuro brilhante inscrito nos astros.

Estas observações são ainda mais verdadeiras hoje, em que o processo da descoberta parece escapar aos indivíduos e às suas qualidades de espírito para se tornar uma gigantesca empresa colectiva, uma vasta rede internacional, um assunto de Estado, em que a intuição conta menos do que a instituição. O paradoxo inverte-se: a liberdade duramente conquistada vê-se submetida a implacáveis coacções que a restringem e a esmagam. Ou, pelo contrário, que a estimulam e lhe oferecem ocasiões, meios, perspectivas, muito além de tudo o que ela podia imaginar.

Na verdade, toda a «descoberta» ou o que se entende por isso, foi precedida por outra descoberta essencial que nem sempre tem esse nome: a fixação de um espaço livre em que o grupo de cientistas concentra as suas interrogações e os seus esforços. Assim aparece a radioactividade, espaço-cadinho de liberdade espantosamente fecunda. Podíamos multiplicar os exemplos e observar que eles surgem a um ritmo mais rápido do que as invenções no seu domínio fechado: a explosão diferencial de especializações novas é uma característica maior da nossa ciência.

Se nos detivermos na Sociologia, vêmo-la formar-se ao longo do século passado, conquistar o seu território, impor-se penosamente às disciplinas mais antigas, e logo instaurar a sua diferenciação em ramos distintos. Assim, se afirmou com Durkheim uma «Sociologia religiosa» atenta antes de mais às formas elementares da vida religiosa e à mentalidade religiosa das sociedades primitivas. Marx e Engels, depois Troeltsch e Weber, interessaram-se, cada um à sua maneira, por uma sociologia histórica do cristianismo. Mas foi preciso esperar por 1931 e por Gabriel Le Bras, em França, para que se desenvolvesse uma sociologia quantitativa do catolicismo, e ainda mais dez anos para que esse último programa se lançasse no catolicismo contemporâneo, aquele que temos diante de nós, em cada dia da semana e todos os domingos.

Foi um empreendimento de longo fôlego que exigiu investimentos consideráveis. Ao fim de meio século ele veio a terminar num Atlas da prática religiosa dos católicos de França (1980), polícromo, que dimensiona a estrada do catolicismo francês a partir de indicadores culturais no limiar da década de 60, e multiplica as correlações com todos os dados sociais disponíveis. Mas, durante este tempo, no seio desta Sociologia do catolicismo, surgem novos espaços livres. Nomeio aqui apenas um, o que preocupa Moisés Espírito Santo e que constitui o tema do seu livro: a religião popular. Não é o único e poderíamos sem dificuldade preencher uma extensa lista.

A sociologia do catolicismo, sob as suas múltiplas formas, tem falta de homens e de créditos, muitíssimo mais do que de ideias e de problemas. Não é o desemprego que espreita: ela contrataria investigadores e técnicos se recebesse os meios para isso. Que seria se nos abrissemos à sociologia das grandes religiões e dos movimentos religiosos, no momento em que a actualidade mundial faz brilhar diante dos olhos dos mais advertidos a importância do factor religioso: que se trate de geopolítica, de desenvolvimento económico ou de contactos culturais. E não é necessário ser-se profeta para anunciar que o jogo desta liberdade inerente ao avanço da investigação não está em vias de se atrofiar: o seu destino está nas nossas mãos.

Aquilo a que chamamos religião popular testemunha, no nosso domínio, desta irreductível vitalidade. Com efeito, não é uma descoberta mas um apetite desenfreado à qual desejamos que não seja passageiro e que, transposto o «efeito de moda» con-

duza a trabalhos sérios. Folcloristas e etnógrafos interessam-se por ele desde há muito: sem as suas recolhas pacientes, nunca em França o Museu das Artes e Tradições Populares (Paris) podia ter visto a luz do dia. O que é novidade é que os sociólogos e os historiadores se tenham lançado brutalmente sobre o tema; e procedendo assim, alargaram-no, abriram-no, ligaram-no às preocupações teóricas, temendo-se a certo momento que eles esgotassem as suas energias.

No debate que então se instaurou afrontaram-se três grandes concepções: a primeira situava a religião popular como um sistema autónomo vindo das épocas mais recuadas, face à religião oficial, clerical, erudita, representada pela Igreja hierárquica: uma resistência do substrato pré-cristão e das classes subalternas à cultura cristã imposta pelas classes dominantes. A segunda concepção, cêptica quanto a esta construção, punha em causa a própria noção de religião popular. A terceira, em que me encontro eu próprio, de maneira diversa com Michel Vovelle e Serge Bonnet, prefere às generalizações superficiais e às esquematizações abusivas uma investigação em todos os terrenos, atenta ao concreto, às interferências, à diversidade e, portanto, à dialéctica que nos acautele de um pragmatismo restrito.

Temos antes de mais que compreender a alma de um povo e a vida de uma sociedade, na sua profundidade, na sua continuidade e no tecido de conflitos com que elas se compõem. Nesta perspectiva — e aqui tenho o prazer de retomar os próprios termos de Michel Vovelle — a religião popular «não constitui uma realidade imóvel e residual cujo núcleo seria uma outra religião vinda do paganismo e conservada pelo meio rural; pelo menos, não é apenas isso. Ela inclui também todas as formas de assimilações ou de contaminações e nomeadamente a leitura popular do catolicismo pós-tridentino, assim como (porque não?) as formas de criatividade especificamente popular. [...] À demanda do tesouro se substitui a procura de uma realidade muito mais fluida e moveável. [...] Seguindo esta via, pense-se também no grande problema das formas de religião popular urbana. [...] Tudo isto conduz a reformular, em termos seguros, o problema da sociologia desta religião popular. Uma sociologia que deve ir para além da dicotomia demasiado simples em nossos dias, povo e elite»¹.

Engano-me? Encontro esta orientação no trabalho de Moisés Espírito Santo, orientado segundo dois eixos de desenvolvimento: um alargamento dos seus horizontes e uma solidificação da sua problemática. Começou pelo estudo monográfico de uma freguesia rural ao norte do Tejo², que demonstra um perspicaz sentido da observação e ambições teóricas ainda incertas. Depois explorou a região do Minho, objecto do presente livro em que se afirmam as suas qualidades e amadurecem as suas ideias. E agora, ei-lo embrenhado numa investigação mais larga, em Lisboa mesmo, onde ele descobre as complexas implicações entre campo e cidade.

Ao terminar, formularei, se me é permitido, um voto: que em torno do seu ensino na Universidade Nova possa formar-se um centro de investigações etno-sociológicas sobre a religião popular e que este centro lance as bases de um Museu

¹ MICHEL VOVELLE, *Ideologies et Mentalités*, Paris, Maspero, 1981, pp. 132-33 e 162.

² *Comunidade Rural ao Norte do Tejo*, Lisboa, IED/Morais, 1980.

de tradições populares. Trata-se de um património de cultura que é necessário não apenas estudar mas também preservar. Não sou o único a regozijar-me por ver as suas primícias, por as saudar, por desejar calorosamente que o esforço assim iniciado receba os meios adequados para o seu desenvolvimento e encontre os homens aptos que se interessem por ele.

EMILE POULAT

* Director de estudos titular no C.N.R.S.; director do Centro de Sociologia das Religiões (22, rue d'Athenes, 75009 Paris).

PREÂMBULO À SEGUNDA EDIÇÃO

Desde há 10 ou 15 anos algo mudou na concepção que tinham os letrados portugueses da Religião Popular. Não vou dizer que essa mudança se deve aos sociólogos nem aos seus trabalhos. A mudança é um conjunto de fenómenos sociais independentes dos que os analisam. Os investigadores, sejam eles os mais inovadores, inscrevem-se pura e simplesmente no mesmo contexto de mudança, produtos do mesmo fenómeno. Interpretam a mudança, não a promovem. É um facto que este livro veio esclarecer certos fenómenos religiosos, em contra-corrente com tudo quanto se tinha dito sobre a Religião Popular que era relegada para a prateleira das «superstições populares», das «curiosidades aldeãs» e até das «práticas obscurantistas». O autor passou a nomear as coisas pelo seu correcto nome, preocupou-se em descobrir a função social de cada gesto, palavra ou imagem, função social essa que está em perpétua transformação e readaptação. Um mérito deste livro foi o de difundir o conceito sociológico de «religião popular», como um conjunto de valores religiosos autónomo das instituições oficiais e das suas teologias. Confrontando este modelo de análise com tudo quanto se escreveu desde há cem anos, convenha-se que as correntes do Racionalismo e do Positivismo foram, essas sim, modelos de pensamento obscurantista, que menosprezaram aquilo sem o qual não há religião, que são os símbolos e os arquétipos. Partindo do princípio de que os deuses ancestrais e os estados de alma dos crentes cederiam à «Razão», pretendiam os racionalistas erigir a razão humana num deus substitutivo dos precedentes. Os que profetizavam, muito cheios de erudição, que a «instrução», a «civilização» e a «ciência» seriam o sepulcro das religiões e das crenças populares provocam hoje o riso... quando não provocam também a cólera dos investigadores que têm incessantemente de ter em conta que toda a bibliografia etnográfica, por assim dizer, disponível nas bibliotecas está imbuída dessa falácia racionalista, desse obscurantismo letrado. Quanto ao dogma segundo o qual a instrução generalizada e a civilização da electrónica destituiria os deuses, o presente que testemunhe.

Depois da investigação constante neste livro empreendida no Minho, o autor dedicou-se a descobrir a identidade desta religião popular tão genuína na Europa, optando desta vez pelas Beiras. Daí resultou *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa* em que se demonstram as afinidades dos valores, mitos e rituais beirões, que são idênticos aos dos minhotos, com as religiões semitas do Médio-Oriente dos tempos bíblicos (ou mais antigas: acadiana, suméria, pelasga, etc.). As correspondências são flagrantes; a sua persistência durante vários milénios seria insustentável não fosse o princípio sociológico inabalável segundo o qual as culturas resistem ao longo dos milénios e tendem a ser imorredouras. Com esse novo esforço desfez-se uma miragem secular, a dos Celtas, de que tanto se falou nos escritos etnográficos

desde o século XIX sem que nos tenham sequer explicado quem foram os Celtas. Um mito é tanto mais eficaz e tenaz quanto mais nebuloso e silenciado for o seu envolvimento factual e documental. Interessava a esses escritores fazer passar a ideia de que os Celtas eram germânicos; posto isto, a reivindicação para os Portugueses de uma «identidade germânica» valia bem uma missa e quantas mentiras fossem necessárias com vista à integração dos Portugueses na Europa anti-semita que foi a do seu tempo. Como uma mentira ciente arrasta outra para se encobrir, assistiu-se durante cem anos ao desfiar de um imenso rosário de mentiras, camuflado com doses de erudição greco-latina tendente a demonstrar a «germanicidade» dos Portugueses cujo modo, de pensar e de agir está, como todos sabem, nos antípodas da cultura alemã. Desprevenido, o autor também se deixou por vezes enrodilhar por essa erudição, mas sempre entendeu por «celta» aquilo que os historiadores romanos subentendiam: os «autóctones, pré-romanos». É com esse sentido que aparece neste trabalho uma ou outra referência aos Celtas que o autor não entendeu necessário corrigir nesta nova edição. Aconselha-se vivamente o leitor a ler também as *Origens* onde os mitos e os rituais encontrados neste livro são explicados e relacionados com a cultura mediterrânica.

Para corroborar esse novo estudo que provocou um certo mal-estar entre os historiadores tradicionais, seguiu-se, dezoito meses depois, *Fontes Remotas da Cultura Portuguesa* em que se demonstra até à exaustão que a língua falada no actual território português antes do neolatim era o cananita antigo ou ugarítico, que foi a língua da banda costeira das actuais Síria, Palestina e Ásia Menor, onde se sucederam os impérios Acadiano, Assírio e Grego, a terra dos Cananitas a que os Gregos chamaram Fenícios e que, posteriormente, foi a língua dos Cartagineses. Tal identidade encontra-se corroborada pelo espólio arqueológico do espaço português que aponta para a identidade de um povo que, segundo os modernos arqueólogos, teria emigrado da Ásia Menor entre os séculos XXX e XXV a. C. Quanto aos Celtas (ou o que se entende por tal) foi uma horda saída da Europa Central no séc. VI a. C., que se estabeleceu em certas regiões da actual França e que, atravessando os Pirenéus, não ultrapassou a actual Castela, além de se ter completamente assimilado com os autóctones. Da cultura Celta nada resta portanto nas actuais culturas da Península, uma vez que os seus portadores foram assimilados pela cultura receptora. Desde o Império Romano, a referência aos «Celtas» actua como um desejo de estabelecer uma identidade diferenciada da cultura dominante: para os romanos, «celta» era o não latino; para os Britânicos, é o não-saxónico; tal como nos mitos populares portugueses se diz «mouro» para tudo quanto seja pré-romano.

Para além dos méritos que os leitores atribuam a este livro que ora se publica em segunda edição inalterada relativamente à primeira (salvo a *Conclusão* que foi um tanto remodelada), o autor propõe também este: o de ter elevado os factos religiosos populares, analisados sob determinado ângulo, ao prestígio de indicadores científicos seguros em benefício da Etnologia Histórica, da Arqueologia e da Linguística.

«Visto que esta assembleia contém dois tipos de elementos, livres-pensadores por um lado, livres-crentes por outro, pedir-vos-ei autorização para me dirigir a cada um separadamente. Dirigir-me-ei primeiro aos livres-pensadores, ou seja aos homens que conservam inteira a sua liberdade de espírito face a todos os dogmas, mesmo face àqueles que algumas vezes se decoraram com o lindo nome de livre-pensamento [...] O que eu peço ao livre-pensador é que se coloque face à religião no estado de espírito do crente: só nesta condição pode esperar compreendê-la. Que a sinta tal como o crente pois ela não é verdadeiramente senão o que é para o crente. Assim, quem quer que seja que não traga ao estudo da religião uma espécie de sentimento religioso, não pode falar dela. Seria como o cego a falar de cores.

«Dirijo-me agora ao livre-crente, ao homem que, tendo embora uma religião, aderindo embora a uma fórmula confessional, traz no entanto à análise desta fórmula uma liberdade de espírito; com ele falarei uma outra linguagem: pedir-lhe-ei a sua simpatia. É certo que, se nos agarramos a uma fórmula confessional de modo exaustivo e intratável, se pensamos possuir a verdade religiosa sob a sua forma definitiva, então o acordo é impossível e a minha presença aqui não teria sentido algum. Mas se considerarmos que as fórmulas são apenas expressões provisórias, que não duram nem podem durar senão um certo tempo, se consideramos que todas são imperfeitas, creio que há um trabalho que podemos realizar em comum, pelo menos até certo ponto.»

EMILE DURKHEIM, Sessão na *Union des Libres Penseurs et des Libres Croyantes*, in «A Ciência Social e a Acção», Lisboa, Bertrand, 1975, pp. 241 e 284.

Introdução

Este estudo incide sobre a prática religiosa dos camponeses no Norte de Portugal. Convidamos o leitor, no entanto, a abstrair-se desta área geográfica e a olhar um pouco mais longe, uma vez que na sua essência as religiões não variam de um povo para outro — são apenas a intensidade da vida religiosa, os ritos e algumas personagens que mudam. Os símbolos fundamentais permanecem por toda a parte os mesmos, através das eras e das regiões. A preocupação em fazer uma análise científica que esteja ao nosso alcance proíbe-nos, contudo, que alarguemos as comparações a outros fenómenos nas imediações da nossa área de observação. Seriam precisos para isso longos anos ou mesmo vidas inteiras.

Nas aldeias e nas vilas ou cidades continuam a praticar-se ritos vindos do fundo dos tempos, inúmeras vezes condenados pelas instituições eclesiásticas ou mesmo pelos regulamentos municipais. Religião cristã, magia, feitiçaria formam um todo coerente no seio das camadas populares, recorrem aos mesmos símbolos e podem ser justificados pelo mesmo versículo do Evangelho. «É o resultado da falta de instrução», dizem os que crêem nos milagres do ensino estatal, mas que preferem abster-se de falar «dessas coisas» porque, de facto, lhes têm receio.

Note-se que as crenças mais «ingénuas» aos olhos das camadas cultas coexistem com as tecnologias de ponta mais avançadas, e, sobretudo, não se julgue que os ritos «curiosos» ou «extravagantes» que vamos analisar se situam num mundo da idade da pedra. Muito poucas coisas, para além de uma cultura específica, distinguem uma aldeia portuguesa de outra da Europa industrial. A religião parece aqui imutável desde há séculos. Negligenciada quando se abandona a freguesia, não é retomada da mesma maneira quando a ela se regressa depois de uma estada na cidade ou no estrangeiro — mas a religião popular não morre, continua a viver sob outras formas. Entre os que vivem na cidade ela «interioriza-se», segundo os próprios dizem, ou é retomada pelo seu lado, digamos, folclórico. Este é um primeiro ponto da nossa hipótese, que diz respeito às ligações da religião com a memória dos antepassados e com a estrutura aldeã.

É possível afirmar um total agnosticismo quanto à religião e continuar, de uma maneira ou doutra, a reçar «essas coisas». Aliás, esse «qualquer coisa» em que se crê nem sempre é o Deus pregado pelos padres, que são, em todos os meios, acusados de explorarem os crentes. Segundo eminentes sociólogos, a ideia de Deus não é necessária à religião. É mesmo nossa convicção profunda que por detrás de uma grande parte da religião dos camponeses não se encontra qualquer divindade bem definida ou com funções precisas. Para Durkheim, «existem fenómenos religiosos que não se reportam a nenhum sistema determinado e há outros que se formam espontaneamente por influência de causas locais. A religião extravassa a ideia de Deus,

e não se define exclusivamente em função dessa ideia demasiado restrita e particular»¹. A referência a Deus é uma comodidade, imposta, sem dúvida, por acção das camadas eruditas e das instituições eclesiásticas. Na maior parte dos casos, os camponeses dizem «coisa boa» ou «coisa ruim», mas são inteiramente incapazes de explicar o que se encontra por detrás desse preconceito. Uma «boa coisa» não é sempre referida a Deus, diga-se o que se disser. Existem ritos que são considerados «boa coisa» que, se se atender ao seu contexto e às suas cláusulas redibitórias, são dirigidos a uma potência ctónica, obscura e vingativa, isto é, ao que normalmente se chama o Diabo. Aliás, a sabedoria camponesa aconselha a ser tão reverente com o Diabo como com Deus, já que «o Diabo não é tão feio como o pintam». Na religião popular eles não são concorrentes, cada um escolhe a sua clientela.

Iremos observar que os elementos naturais sobre os quais se fixa o sagrado são cuidadosamente escolhidos (plantas, pedras, grutas e cores) e que outros efeitos são também muito valorizados, como as linhas arquitectónicas das igrejas, as diferentes partes de uma lenda, etc. Por todo o lado se encontram os mesmos símbolos bem como os jogos de oposição das imagens dos arquétipos, dos símbolos do pai contra os da mãe ou inversamente. Seja qual for a religião, a hierarquia eclesiástica é sempre uma rede de «pais» (os profetas e os fundadores de religiões são sempre homens), enquanto a religião popular (não institucionalizada) favorece as mulheres, as quais, como as crianças, seriam mais aptas para entrar em contacto com as potências sobrenaturais. Por outro lado, a presença obsessiva da religião entre os portugueses é acompanhada por uma muito forte tendência anticlerical da parte dos homens.

Onde a religião popular se aproxima mais estreitamente da igreja católica é no culto dos santos e de Maria, cujas capelas se vêem a coroar inúmeros montes; Nossa Senhora surge-nos com todos os nomes e todas as virtudes ligadas a esses nomes. Os santos que possuem nome de homem não são, exceptuando uma dezena, representados como masculinos: são andróginos. Em qualquer caso, nenhum santo masculino é, de facto, macho: uma santa é uma mulher que se subtraiu ao poder do homem, ou que dele foi vítima, e um santo é aquele que recusou o estatuto de homem.

Julgamos, pois, que a religião popular é fundada sobre a imagem da mãe. Ela parece sublimar as relações perdidas com a mãe carnal a seguir ao nascimento, ao desmame ou ao afastamento da mãe, relações essas que são transferidas para uma mãe substitutiva. Por outro lado, a religião popular sublima as relações conflituais entre o pai e a mãe, vividas pela criança. Esta «mãe» que domina o inconsciente dos fiéis transfere-se para diversas realidades, para tudo aquilo onde se pode pressentir a acção de uma mãe: a comunidade aldeã congregada na igreja local e no interior de limites bem definidos e protegidos, a Pátria ou a Nação — ou, ainda, para a mãe ideal e universal, a Igreja, ou o Reino dos Céus, que é segundo os Evangelhos, o «reino do pai». Perseguindo essa mãe, a religião integra os crentes na família dos «irmãos».

A religião pode tornar-se uma arma política. No entanto, não há nada que nela se oponha, por exemplo, ao progresso, à solidariedade, à liberdade, e as religiões

¹ EMILE DURKHEIM, *Formes élémentaires de vie religieuse*, P.U.F., Paris, 1968, p. 49.

podem mesmo tornar-se a ponta de lança dos movimentos de libertação patriótica. O discurso do clero, pelo seu lado, pode provocar levantamentos e derrubar regimes (como o fez há poucos anos o arcebispo de Braga, entre outros), desde que um governo anuncie a intenção de proceder a determinadas reformas. A força desse discurso reside nas imagens a que recorre: todo o discurso religioso, da simples lenda ao sermão episcopal, é um encadeado de imagens parentais no qual a imagem da mãe deve ser preponderante.

Iremos circunscrever-nos à religião popular. O que quer isto dizer? É possível definir a religião popular em função da religião «oficial»: é o sistema religioso que goza de uma certa autonomia em relação à instituição eclesiástica, ainda que ambos tenham traços comuns e estejam por vezes ligados. A religião popular não está exclusivamente associada a uma classe social, económica e culturalmente pobre; ela liga-se, sim, a um tipo de cultura que se transmite nas relações de vizinhança e na memória colectiva. Distingue-se do sistema erudito, aprendido no catecismo ou nas faculdades de teologia, tal como a cultura popular difere da cultura aprendida na escola ou da das classes dominantes. Finalmente, a religião popular é espontânea, de criação colectiva e pertence ao fundo cultural da comunidade ou de uma classe popular homogénea, enquanto a religião católica e dominante obedece a esquemas intelectuais cuja trama é uma dogmática rígida e erudita. Os dois sistemas podem achar-se em conflito. Nessa situação, os aldeões fazem «greve da religião» (católica) «para salvar a nossa», segundo eles próprios dizem.

O nosso campo cobre o conceito desenvolvido por Robert Pannet e Bernard Plongeron, em França², embora o tenhamos alargado para abranger tudo o que diz respeito ao «sagrado», isto é, tudo aquilo que provoca atracção ou repulsa, todo o universo das forças ou dos agentes inteligentes sobre-humanos, «bons» ou «maus». A nossa acepção aproxima-se mais do que Roger Bastide chama a «religião aberta ou o sagrado selvagem», em oposição ao conceito de religião fechada, dogmatizada e que tende, aliás, a «domesticar, moldar, recuperar, gerir, burocratizar, traduzir, trair ou castrar o sagrado selvagem»³.

A nossa tarefa não é fácil. O que é realmente o sagrado? «Os fenómenos religiosos não são tangíveis», sublinha Emile Poulat, «não se conhece qualquer indicador válido e incontestável do facto psicológico ou sociológico religioso. Em si mesmo, o religioso não é uma realidade observável. Não é possível apreendermos mais do que algumas expressões e veículos, gestos, fórmulas, objectos, cerimónias, ritos; é-se levado a tomar em consideração tudo o que, previamente a qualquer exame, aparece como tal em condições determinadas pela consciência social.»⁴

A religião popular, para nós, engloba aquilo a que se chama as «superstições», que não desvalorizaremos em proveito da religião erudita, antes pelo contrário.

² Cfr. nomeadamente ROGER PANNET, *Le catholicisme populaire*, Le Centurion, Paris, 1974, p. 270; BERNARD PLONGERON, *La religion populaire*, Beauchesne, Paris, 1976, p. 236.

³ ROGER BASTIDE, *Le sacré sauvage*, prefácio de H. Desroche, Payote, Paris, 1975, p. 9.

⁴ EMILE POULAT, «Sociologie Religieuse» in *La Sociologie et les Sciences de la Société*, Retz, Paris, 1975, p. 402.

Faremos mesmo tábua rasa dessa diferenciação, porque na sua base se encontra um julgamento de valor ligado aos interesses do clero e das camadas dominantes: o povo é «supersticioso» e a sua religião é má, a do clero e dos letrados é inteligente e boa. Os ateus e os racionalistas distinguem igualmente essas duas espécies de crenças, alinhando, assim, ao lado do clero que é o único beneficiado por tal distinção — entre as pessoas ditas esclarecidas, acusar alguém de ser «supersticioso» é censurá-lo pelo facto de seguir crenças populares. A acusação pode denunciar um conflito de classe tão velho como a própria religião e nisso reside para nós o único interesse desta classificação.

Para os fiéis, tentar saber se uma determinada crença é «religiosa» ou «supersticiosa» é o mesmo que discutir sobre o sexo dos anjos, é um passatempo académico: os «supersticiosos» não estabelecem qualquer diferença entre as suas crenças e a religião, as duas interpenetram-se e são inteiramente coerentes. Nenhum rito «supersticioso» contradiz o rito católico tal como este é vivido na base, embora possa estar em contradição com a doutrina. Efectivamente, os fiéis vivem os símbolos, não fazem teologia. A «superstição» é um dos domínios mais livres do pensamento humano, a imaginação e o inconsciente exprimem-se nela com inteiro à-vontade e qualquer um pode inventar todas as superstições que quiser. Só nos interessam aqui, naturalmente, as que são de criação ou de adesão colectivas. O leitor irá notar que nos referiremos com frequência a formas de calão e à linguagem grosseira ou obscena. O interesse que lhe atribuímos não é alheio ao que prestamos à «superstição» — ao escapar à censura, tal linguagem reflecte mais directamente um estado de espírito inconsciente.

O mesmo sucede quanto à magia e à sua variante que é a feitiçaria. Teoricamente, o rito mágico é aquele que produz efeitos por si próprio, forçando as coisas ou as divindades, enquanto o rito religioso age por intermédio de uma divindade. Na prática, a confusão entre religião e magia pode ser total. «Há toda uma gama de transições entre a magia e a religião que muitas vezes só se distinguem pelo seu lugar nos rituais. Existem seres sobrenaturais religiosos sobre os quais se exerce uma acção tão imperativa como sobre os demónios ou as coisas profanas, e, inversamente, há demónios ou coisas profanas sobre as quais se usam processos tomados do culto religioso propriamente dito. Por vezes, vê-se um rito mágico intercalar-se na trama de uma cerimónia religiosa, ou o inverso.»⁵ Já que «não existe antinomia entre os factos do sistema mágico e os do sistema religioso», não é possível distingui-los. Trata-se neste caso de uma orientação metodológica mas também de uma impossibilidade ligada aos próprios sistemas, porque nunca ninguém conseguiu definir com objectividade os seus limites respectivos.

«A religião não começa em parte alguma» — Diz Durkheim. «Não há um instante radical em que a religião tenha começado a existir.»⁶ Poderíamos dizer, também, que ela não acaba em parte nenhuma, de tal modo «o homem moderno diz desprezar as mitologias, mas continua a alimentar-se de mitos decaídos e de imagens

⁴ EMILE POULAT, «Sociologie Religieuse» in *La Sociologie et les Sciences de la Société*, Retz, Paris, 1975, p. 402.

⁵ MARCEL MAUSS, *Oeuvres*, Editions Minuit, tomo I, Paris, p. 408.

⁶ EMILE DURKHEIM, *op. cit.*, p. 11.

degradadas; toda a imaginação do homem mergulha em pleno simbolismo e continua a viver de mitos e de teologias arcaicas.»⁷

O nosso percurso é simultaneamente etnológico (descritivo e interpretativo) e sociológico. A descrição impõe-se porque os elementos culturais ou míticos podem ser desconhecidos do leitor, e só através deles é possível dar conta da riqueza do repertório camponês. Quanto à interpretação, há algumas observações que devem ser feitas. No que respeita às razões ou explicações dadas pelos fiéis não é possível termos ilusões: ou eles simplesmente as não dão, ou elas são falsas, na medida em que correspondem a uma tentativa de racionalização ou a um artifício para desviar a curiosidade dos inquiridores profanos, ou são incompletas, veladas por uma censura. Uma qualquer sugestão mais forte encontra-se normalmente encoberta por um tabu, e, nesse caso, nem mesmo às crianças se transmite a respectiva explicação, que cada um descobre e guarda para si. Por vezes, o tabu é protegido por uma linguagem codificada, com vista a evitar a banalização do símbolo. Por exemplo, numa pedra em forma de mulher grávida sobre a qual se executam ritos por intenção das crianças raquíticas chama-se «bercinho de Nossa Senhora» a um buraco onde a criança é pousada e que corresponde, de facto, à representação de uma vagina, que fica situada do lado oposto a uma saliência designada como «peito» que a criança chupa depois de se ter levantado do buraco. Acresce que os ritos são sempre justificados pela «tradição», o que, não explicando nada, serve para preservar a sua continuidade e evita a insistência dos curiosos. Os fiéis são de facto incapazes de explicar as suas atitudes: Por que rodam em torno das capelas? E porquê sempre no mesmo sentido, da esquerda para a direita? Por que motivo, durante uma cerimónia, nunca se deve olhar para trás? Por que ninguém ousa amortalhar um defunto num lençol que não seja branco ou que não seja novo? Não é certamente para evocar a «pureza» que as pessoas preferem essa cor, já que os mortos são vestidos de escuro e não existe nada de mais impuro que um cadáver.

Ter-se-ão sempre presentes as explicações dos interessados mas procederemos a uma investigação sistemática da significação simbólica dos gestos, das palavras e das representações religiosas. Adoptaremos o conceito junguiano de arquétipo: na mitologia, na religião e muitas vezes na vida corrente, uma coisa material é a sombra de uma outra que não se consegue definir nem exprimir, é a sua imagem ou o seu símbolo. Os arquétipos são «formas específicas e correlações de imagens que se encontram no fundo da alma, como uma reserva, com concordâncias que se situam não só em todas as épocas e em todas as zonas culturais, mas também nos sonhos individuais e nos jogos da imaginação. São visões originais do espírito primitivo caracterizadas por uma universalidade soberana que não designa nunca conteúdos particulares, mas cujo alcance reside na sua riqueza relacional. Levy Bruhl chama-lhes representações colectivas e Hubert e Mauss categorias *a priori* da imaginação.»⁸ Esta investigação introduz-nos no universo do inconsciente colectivo. J. Wach sublinha que a interpretação dos símbolos religiosos, ou profanos, constitui uma «revelação viva e

⁷ MIRCEA ELIADE, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1976, p. 22.

⁸ C. G. JUNG, *Guérison psychologique*, George et Cie, Genève, 1976, pp. 75-9.

importante do inexplorável». Como todos os comportamentos humanos, os símbolos estão ligados entre si, formam uma sintaxe. Podemos a partir de uns descobrir o sentido dos outros desde que exista entre eles um elemento de junção, tal como os arqueólogos conseguem reconstruir um vaso de que descobriram apenas alguns pedaços. Procederemos, pois, ao que Roger Bastide chama a «espeleologia da alma». Inventariando os símbolos mais frequentes definiremos o conjunto de uma cultura e as funções sociais das expressões culturais.

O nosso percurso é também sociológico porque os símbolos religiosos ou mitológicos, desde que sejam actuais, não são significações mortas. A sua explicação não deve ser entendida como uma dissertação despida de interesse prático. Os símbolos representam valores sociais e indicam uma conduta para atingir o ideal, fazem produzir ideias e comportamentos concordantes, «fazem vibrar em cada um a corda comum», «incitam o inconsciente a participar, engendram a vida e estimulam o seu desenvolvimento.»⁹ O símbolo «é um dos factores mais poderosos de inserção na realidade, graças à sua função socializante; faz entrar em comunicação profunda com o meio social. Cada grupo, cada época, tem os seus símbolos; vibrar com esses símbolos é participar nesse grupo e nessa época. Uma época morta é uma época sem símbolos; uma sociedade sem símbolos é uma sociedade morta. O acordo sobre o símbolo é um passo imenso na vida da socialização. Sendo universal, o símbolo tem a capacidade de nos introduzir ao mesmo tempo no âmago do indivíduo e do social. Quem penetra o sentido dos símbolos de uma pessoa ou de um povo conhece a fundo essa pessoa e esse povo»¹⁰.

A expressão religiosa popular é multidimensional. Recorreremos por isso, com frequência, a um «duplo discurso», etnopsicanalítico e sociológico, uma vez que, como nota Georges Devereux¹¹, nas ciências humanas é não só possível como é obrigatório explicar de uma segunda maneira um comportamento, depois de ter admitido uma primeira e boa explicação. O facto humano que é explicado de uma só forma não é realmente explicado, já que existe uma relação de complementaridade entre a explicação psicológica, implicando um observador interior, e a explicação sociológica, que implica o observador exterior.

Os factos e informações recolhidas neste trabalho — adaptação de um texto de tese de doutoramento francês de 3.º ciclo — são o resultado de uma investigação levada a efeito pelo autor, de 1975 a 1980, na região de Entre-Douro-e-Minho e numa parte de Trás-os-Montes. Omite-se, no entanto, frequentes vezes, o nome da localidade; isso significa que o costume, crença ou rito são comuns a muitas delas, a uma grande parte do País, senão a todo o País.

⁹ C. G. JUNG, *Types sociologiques*, George et Cie, Genève, 1950, p. 76.

¹⁰ J. CHEVALIER e A. GHEERBRAND, *Dictionnaire des symboles*, Seghers, Paris, 1973, tomo I, p. XXXIII.

¹¹ G. DEVEREUX, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Flammarion, Paris, 1972, pp. 9-13.

Evitaram-se ao máximo as referências a outros trabalhos, de carácter etnográfico, que mencionam igualmente alguns desses factos. A nossa preocupação foi a de não sobrecarregar o presente texto que desejamos acessível a um grande número de leitores. No final deste trabalho, além das obras teóricas que nos permitiram interpretar o fenómeno religioso destas regiões, assinalamos um certo número de obras, monografias, etc., de autores portugueses que consultámos e que contêm igualmente muitos dos factos, ritos e crenças que encontrámos, que são actuais, salvo referência em contrário.

Não posso deixar de agradecer aqui ao Professor Placide Rambaud do Centre de Sociologie Rurale, Director de Estudos na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Sorbonne-Paris), a quem devo os princípios da minha formação sociológica e cujo rigor científico e paciência me permitiram compreender a sociedade rural portuguesa; ao Professor Alfredo Margarido, companheiro de 18 anos de emigração, observador atento da cultura portuguesa, que me transmitiu muitos dos seus conhecimentos nestas matérias. Recordo igualmente a simpatia e a coragem de Hélène Coulon que reviu o texto francês.

Agradeço, sobretudo, aos camponeses de Entre-Douro-e-Minho que, nas minhas errâncias e peregrinações de terra em terra, me acolheram em suas casas e me reservaram a simpatia que eles costumam prodigar à gente que vem por bem.

Paris, 1980.

CAPÍTULO I

PRESTÍGIO RELIGIOSO DO MEIO NATURAL

A ORIGEM SAGRADA DA ALDEIA

A localização, o nome e a paisagem da aldeia foram escolhidos por heróis míticos. Das montanhas até às menores cavidades dos rochedos, toda a paisagem ostenta a marca sagrada dos génios fundadores. Uma dada colina emergiu no sítio onde um antepassado foi assassinado; aquele vale, que foi regado pelo sangue de um inocente, goza de perenidade vegetativa. Raras são as aldeias que não albergaram um herói religioso ou mítico construtor de igrejas ou fortalezas.

Qualquer aldeia pode exhibir as marcas de Jesus, ou o berço, a roupa, o travesseiro, o forno, o saleiro de Maria, sugeridos pela forma dos rochedos ou pelas depressões da montanha; outras vezes são os sinais das patas ou do joelho do cavalo de São Pedro Apóstolo, as narinas do Diabo, etc. — segundo lendas que fazem fé como dogmas locais. A história factual tem pouco valor no interior da aldeia, onde é a memória colectiva e o consenso simbólico que importa.

Várias regiões do país, nomeadamente toda a zona de Guimarães, foram atravessadas pela Sagrada Família quando da sua fuga para o Egipto: aí se apontam os vestígios do burro ou as terras de um camponês que não quis dar informações aos aflitos fugitivos, transformados em campo de pedregulhos ou ainda as rochas sob as quais passaram a noite. Um número dificilmente inventariável de rochedos conserva as marcas de animais que existiram antes do dilúvio. Perto de Vieira, uma rocha conserva «todas as marcas» dos animais pré-históricos. Por toda a parte se encontram aldeias que se orgulham de poder indicar o sítio onde «São Jorge matou o dragão», passando então a ordem a reinar sobre a terra, ou o caminho que o santo tomou para «regressar ao seu país». Uma povoação próxima de Famalicão gaba-se, e exhibe «provas», de ter sido o berço do «Josué português», um herói que «deteve a marcha do Sol para poder vencer os seus inimigos à luz do dia». As personagens bíblicas são reivindicadas em todo o lado. Não há nenhuma dificuldade em demonstrar que o lugar chamado Ofir, que, segundo a Bíblia, forneceu o ouro para o templo de Jerusalém, é a povoação que se situa no Norte de Portugal, perto de Esposende. «Salomão possuía aí uma mina e o comércio com a Palestina foi florescente até ao momento em que o Diabo montou uma armadilha aos cavalos marinhos do rei e os transformou em rochedos, que se vêem ao largo da costa.» Esta afirmação não foi ouvida a «pessoas simples e atrasadas», retirámo-la de uma brochura municipal; ditada em 1972 e dirigida aos turistas. O Diabo teria assim prestado um grande serviço à região, que ao longo da sua história conheceu diversas formas de pilhagem.

Iremos, aliás, ter outras oportunidades de verificar que o Diabo «não é tão mau como o pintam». Personagem «elegante e simpática», como dizem os contos populares, ele aconselha as mulheres que são vítimas de um marido violento, protege as crianças que ninguém quer apadrinhar, constrói pontes um pouco por todo o lado e é mesmo o fundador de uma aldeia, São Bartolomeu do Mar (Esposende), que o venera com banhos santos, a 24 de Agosto, reunindo mais de cem mil pessoas.

Um certo número de localidades reclamam a fama de terem sido fundadas pelos filhos de Noé, cuja arca parou também em toda a parte. O dilúvio é um tema obsessivamente presente entre os camponeses portugueses. Os monumentos antigos, celtas ou romanos, foram submersos pelo dilúvio e tornaram-se morada de monstros nocturnos, de serpentes aladas e peludas, símbolo de morte e de retorno ao caos. A configuração da paisagem explica-se pela «passagem do dilúvio», o qual se tenta também detectar no próprio nome das aldeias: quando Noé passou por aqui na sua arca, abriu a janela e perguntou: «Arca, *nadas* ou é já terra firme?» — daqui deriva o nome da aldeia de *Alcanadas*. Ao reclamarem-se desta origem prestigiosa as povoações situam-se no primeiro período da nova humanidade. O dilúvio é sinal de regeneração e de germinação e evoca a ideia de renovação da velha espécie pela água primordial. As fantasias do dilúvio ligam-se também aos sentimentos contraditórios a respeito do Oceano, símbolo psico-arcaico de uma má mãe.

Todas as aldeias atribuem a si próprias uma origem sagrada; para a demonstrar procedem-se a desvios linguísticos muito astuciosos. A cidade de Viana significaria simplesmente «*Vi Ana*», a mãe de Maria, que lá teria aparecido. O topónimo Campestelo «deriva da palavra latina *campestri*, um lugar campestre onde, segundo os Evangelhos, Cristo parou para descansar»; a alguns quilómetros dessa aldeia, Jesus disse aos seus apóstolos «*paremos*», e daí vem Paramos. Por outro lado, «querendo Cristo parar em Caminha disse o dissuadiram os seus amigos: «*Caminha, caminha* mestre, que estamos em terra de ladrões», segundo contam as populações dos arredores da vila, que continua a ser conhecida como refúgio de contrabandistas. São Tiago ou o primeiro rei do País (não se sabe ao certo), quando um dia perseguia os pagãos, enganou-se de inimigos: «*Só cabras são*» (Cabração).

O mito é mais eficaz do que a história factual para a integração dos aldeões na comunidade, e por isso estas narrativas são transmitidas de geração em geração sem que suscitem a menor dúvida. Para lá da presença do dilúvio, dos filhos de Noé, de Cristo e dos Apóstolos, todas as aldeias se reclamam da presença dos «mouros»¹. Para os camponeses, estes não foram invasores (nem um povo sanguíneo como procuram demonstrar certos historiadores para ilibar a nobreza cristã do norte que praticou toda a espécie de pilhagens e de massacres, transformando o País num «verdadeiro deserto»). O Mouro representa o antepassado mais prestigioso, localizado «depois do dilúvio». Foram homens dotados de uma força gigantesca, de que somos apenas uma pálida imagem. Eles é que abriram os vales, desviaram os cursos de água,

¹ O Mouros penetraram no actual território português em 711 e ocuparam o Centro e o Sul até 1140, e o Extremo Sul até 1250. Ao norte, para além do rio Douro, apenas ocuparam a cidade de Braga durante 40 anos.

arrumaram os penedos nos sítios onde se encontram actualmente; por toda a parte nos mostram as rochas que lhes serviam de mesas, de camas, de manjedouras para os cavalos. As igrejas góticas ou românicas foram também obra sua, que construíam «sem andaimes». Os «Mouros» legaram às aldeias as suas riquezas, encontrando-se uma parte delas enterrada sob as fortalezas que ergueram «ajudados pelas mulheres, que transportavam à cabeça grandes blocos de pedra enquanto mantinham as mãos livres para tecer» as finas túnicas com que se embrulham ainda actualmente, à espera de serem libertadas. Os nossos avós «mataram os Mouros para se apropriarem do seu poder e das suas riquezas», mas as mulheres foram poupadas e continuam escondidas debaixo das pedras, como veremos mais adiante. Sente-se aqui, também, uma certa nostalgia de uma idade do ouro que recorda a época mítica em que a horda primitiva matou o pai para se apropriar da mãe, sendo os antepassados uma representação do pai. A aldeia de Lamas de Mouro faz derivar o seu nome de «Lágrimas de Mouro» e explica-o assim: «Dantes viviam aqui os Mouros e uma das suas mulheres mora ainda debaixo de um rochedo, onde já foi vista a pentear-se. Os Romanos fizeram rolar pedregulhos para o vale e os Mouros morreram, massacrados; as suas lágrimas cobriram todo o vale e fertilizaram-no.»²

Uma aldeia pode também esquecer ou negar o seu mito de origem, sempre que ele se torne incómodo em consequência de qualquer mudança ou da adopção de novos valores. A aldeia de Pedra Furada, próximo do Porto, passou a esconder a sua origem, que está ligada a uma pedra furada, objecto de peregrinações e que tinha a fama de fecundar as mulheres estéreis, ainda que aquela permaneça no centro da aldeia à entrada da igreja. O lugar de São Pedro de Rates deriva a sua origem ao apóstolo Pedro «que aqui morreu» e cujas ossadas constituíam o objecto de uma peregrinação igualmente propícia à fecundidade; há vinte ou trinta anos, esse culto passou a ser tema das pilhérias dos cidadãos, que diziam que as mulheres da freguesia «parem como ratas» graças às ossadas; os seus habitantes começaram então a negar aquela origem e a autenticidade da personagem, acusando-os de fora de terem sido eles a inventar tais histórias, e deixaram mesmo o bispo retirar-lhes as relíquias.

A vida da lenda etiológica está ligada às necessidades da aldeia e não lhe sobrevive; quando esta desaparece, o local torna-se mal-afamado, refúgio de larvas e de monstros, e ninguém mais sonha em escolhê-lo para construir uma nova casa. Esse desaparecimento é imputado à malignidade dos seus antigos habitantes como no caso de Sodoma e Gomorra.

De um extremo ao outro do País, as aldeias atribuem-se os mesmos génios fundadores e idênticos mitos, mas a originalidade é uma questão secundária. O mito das origens da aldeia «é antes um sentimento tradicional de uma relação real e íntima entre os homens e a sua região. O facto de terem sempre diante dos olhos, no meio de todos os acontecimentos da vida quotidiana, o lugar exacto onde emergiram os antepassados constitui um factor que contribui para manter a coesão, o patriotismo local, o sentimento de união e de parentesco na comunidade»³, e é segundo

² As referências históricas são falsas. *Lamas* significa em português antigo «terreno irrigado».

³ B. MALINOWSKI, *Trois essais sur la vie des primitifs*, Payot, Paris, 1975, p. 120.

G. Rocher, «uma fonte de comunhão psíquica, quase biológica, contribuindo poderosamente para a solidariedade das comunidades, a participação dos seus membros e a orientação da acção individual e colectiva»⁴.

A ALDEIA É UM ESPAÇO FECHADO E SEGURIZANTE

Ao referirem-se ao seu local de nascimento, os camponeses dizem «terra ou solo natal», «terra-mãe», etc. O espaço da aldeia é considerado como uma mãe que alimenta; nas suas fantasias imaginam-no como redondo e o espaço celeste que o rodeia em forma de abóbada — são ambas formas matriciais. O território da freguesia é um espaço fechado, com limites bem definidos e assinalados por fontes, cruces, etc., que separam o território segurizante do espaço ameaçador. Para lá deles fica o território da gente «de fora», de duvidosos costumes. A religião pode também ser «diferente» de um lado e de outro; os costumes são mais «livres» entre os «outros», facto de que se tira partido por ocasião de uma festa ou de um passeio. As relações extra-conjugais estabelecem-se também para lá desse limite, enquanto que os parceiros para o casamento começam por ser procurados entre as pessoas «do lado de cá».

Uma aldeia forma-se a partir de um cruzamento de caminhos que teoricamente seguem para os quatro pontos cardeais. O «centro» é definido por uma cruz, um pelourinho, uma árvore, uma fonte, uma igreja, ou por tudo isto ao mesmo tempo. Estes objectos erigidos no centro simbolizam a tomada de posse do espaço; situados no cruzamento, constituem de qualquer forma um eixo cósmico, vendo-se a aldeia como o umbigo da região ou mesmo do País. A igreja comporta também uma torre normalmente quadrada e pontiaguda, com catavento e pára-raios, que reforça a ideia de centro e de cruzamento. A cruz, como veremos, representa a posse total, «o ar de cima, o ar de baixo, o do norte e o do sul», segundo uma fórmula utilizada pelas «mulheres de virtude». A cruz envolve o espaço e atrai para o centro as forças benfazejas que se acham nos quatro pontos cósmicos, ou desliga-o rejeitando para os mesmos pontos as forças prejudiciais e libertando o «centro». A cruz é o símbolo mais poderoso, que une e separa ao mesmo tempo, e evoca tanto a vida como a morte.

A igreja simboliza a comunidade inteira; é também uma estrutura de cruzamento, com as suas portas e janelas laterais, naves ou arcos, etc. Os objectos erigidos no «centro» do território são o pólo de atracção do grupo para o seu centro e impedem que a comunidade se dissocie. É sempre em volta deles que se resolvem certos problemas locais; as procissões devem passar à sua volta, evocando a autoridade sobre o território. O grupo aldeão imagina o seu espaço como sendo alvo das cobiças da gente de fora, do Estado ou de potências obscuras. As decorações e as romarias periódicas, os cortejos e as procissões, tendem a reforçar a autoridade do grupo. No Norte

⁴ GUY ROCHER, *Introduction à la sociologie générale*, Seuil, Paris, 1968, p. 99.

de Portugal organizam-se na primavera procissões circulares à volta da freguesia, chamadas «cercos» a que atribuem o poder de afugentar as «lagartas do milho», um animal que representa toda a espécie de coisas nocivas às culturas. A igreja católica prescreve também procissões circulares ou partindo do centro para a periferia, as «rogações», que são também consideradas como propícias às culturas. Os percursos circulares são um elemento muito importante da região popular dos povos ibéricos: gira-se à volta de uma capela, de uma imagem, do túmulo de um santo. Rodear uma coisa significa tomar posse ou enfeitiçar essa coisa, envolvê-la; certos animais enfeitiçam as suas presas girando à volta delas; os mágicos enfeitiçam ou tomam posse de uma pessoa fazendo girar as mãos sobre ela. Qualquer que seja o rito, o movimento circular é sempre realizado da esquerda para a direita e o sinal cristão da cruz obedece ao mesmo sentido; é um movimento instintivo que é igualmente o das plantas trepadoras em torno dos seus apoios. Nos ritos e nos mitos, a passagem da esquerda para a direita representa a passagem da morte para a vida, do caos à ordem e à criação; o sentido inverso significa, nas aldeias, o apelo às forças malignas e ao Diabo, ou seja, o regresso ao caos.

A aldeia tende a tornar-se auto-suficiente e sente menos a necessidade de quebrar o «isolamento» do que habitualmente se pensa. Para ela, são as pessoas de fora que estão interessadas em entrar no seu espaço; as estradas são sempre vistas como maquinações diabólicas, como lugar de passagem de forasteiros e de ladrões, e como uma incitação à fuga dos jovens para se subtraírem ao controlo familiar. No Norte de Portugal, as estradas de montanhas que procuram «quebrar o isolamento» das aldeias servem, sobretudo, para o Estado ou as empresas privados irem explorar os baldios que, ao cabo de múltiplas peripécias, se tornaram propriedade estatal, enquanto até ao século XVIII quarenta por cento das terras eram propriedade das aldeias (algumas são-no ainda actualmente, administradas pelos habitantes de uma localidade e não pela respectiva autarquia).

O desejo de viver isolado é expresso pelas crenças nas quais o Diabo constrói pontes sobre um rio que separa duas freguesias, a fim de favorecer encontros proibidos (entre raparigas e rapazes de duas aldeias separadas, por exemplo). Várias pontes, separando sempre dois territórios de freguesias distintas, são atribuídas ao génio do demónio. Pelo contrário, uma ponte que liga dois bairros de uma mesma povoação dividida por um rio pode ser atribuída ao génio de um santo cristão, antepassado fundador. Passar uma ponte, atravessar do seu espaço para o dos estranhos pode comportar riscos inesperados, o menor dos quais será «esquecer o caminho de regresso», perder-se. É por isso que as pontes são protegidas por cruces, capelas ou nichos. Não podendo penetrar no espaço da aldeia, que é sagrado, o Diabo refugia-se «debaixo do arco da ponte» que separa duas povoações. Esta crença dá origem a um rito curioso, no Minho e na Galiza: a água que corre «ao meio, debaixo do arco» da ponte é suposta garantir o nascimento do filho trazido no ventre por uma mulher que já tenha dado à luz um nado-morto. A futura mãe faz-se espargir pela primeira pessoa que atravessar a ponte depois da meia-noite. O rito retira a sua eficácia da presença do demónio no local; propõe-se-lhe que salve a criança que Deus poderia impedir de nascer, como fez à precedente. A fórmula usada é a mesma do baptismo católico e o rito é designado como «baptismo da meia-noite.»⁵

⁵ Voltaremos a falar dele mais adiante, no capítulo relativo ao nascimento.

A MONTANHA, REFÚGIO DE MONSTROS

Nem todo o espaço da aldeia goza do mesmo prestígio sagrado e segurizante. A montanha e as florestas que dele fazem também parte são um espaço perturbador. Para os camponeses, as serras são um espaço misterioso e hostil, enquanto a planície é transparente. Na montanha refugiam-se os «ladrões e desertores»; as atenções que lhe dedicam são marcadas tanto pelo receio como pela admiração, o pavor e o encanto, a repulsa e a atracção, atitudes contraditórias que estão na base de toda a ideia de sagrado. A montanha figura entre as imagens que exprimem a união entre a terra e o céu — ela toca o céu e por isso os santuários situam-se sempre nos cumes. Os camponeses do Alto-Minho imaginam a serra d'Arga, por exemplo, como um monstro devorador: ao referirem-se à serra os habitantes nunca lhe pronunciam o nome, como se fosse tabu. Dizem «a serra... a nossa», fazendo uma paragem na voz, uma pausa ritual que exprime o respeito ou o temor, porque a simples pronúncia do nome da força tirânica poderia despertar o monstro adormecido. Nas crenças locais, todas as serras estão ligadas ao oceano por «braços de mar», rios subterrâneos, sendo a montanha e o oceano duas forças devoradoras cúmplices. Algumas delas são «inteiramente ocas», como ventres imensos e tenebrosos.

Para conjurar o medo da montanha, os camponeses recorrem a várias técnicas religiosas, entre as quais figura a «caça aos lobos», animais que são numerosos no Norte do país, mas a quem se atribui maior ferocidade do que têm realmente. Para os camponeses, o lobo é a representação do demónio das florestas; para os psicanalistas, é o símbolo do pai. A «caça» ao lobo é uma cerimónia religiosa e exorcizante mais do que uma batida propriamente dita: é barulho e agitação festiva. No Soajo, aldeia da serra do mesmo nome, a «grande caçada» realiza-se em 24 de Agosto, dia de São Bartolomeu, durante o qual «o Diabo anda à solta», libertado pelo santo que o guarda todo o ano. Na noite que antecede aquela data os habitantes são mantidos em vigília por constantes rufares de tambores, toques de sinos, girândolas de foguetes, baile na praça pública e ofícios na igreja. A «caçada» não se estende ao conjunto da serra mas apenas a uma pequena parte, numa área cercada por um muro em forma de funil que conduz a um precipício onde cairão os lobos. Aliás, ninguém espera encontrar lobos já que, após uma noite de barulho, os animais não estão à espera do primeiro tiro para se porem em fuga, e nunca se chega a saber se algum foi morto porque são eles próprios que se lançam no abismo, no fim do funil. No entanto, pode supor-se, depois que todos os lobos morreram, que se tomou posse da montanha.

A técnica mais vulgar para domesticar o espírito maléfico da montanha consiste em tornar familiares todos os seus recantos, atribuindo-lhes um nome ou «baptizando-os», conforme dizem, e erigindo depois cruzes e capelas. O maciço que domina a cidade de Guimarães foi um terrível refúgio de monstros e de serpentes até ao princípio deste século, altura em que uma confraria local a ligou à planície e construiu capelas nos seus cumes. Hoje, o lugar é uma montanha santa, local de visita dos camponeses que excursionam pela região; ao menor recanto do maciço foi atribuído

um simbolismo maternal: rochedos de casamento, pedras fecundantes, fontes sagradas, capelas escavadas nas rochas arredondadas que favorecem o «sono» (a situação pré-natal), etc.

Numerosas cidades e vilas, para não dizer mesmo todas, compreendem no seu espaço uma serra, colina ou montículo que é a sua «montanha santa», domesticada por este processo. A religião dos camponeses portugueses caracteriza-se por uma atracção pelos cimos; todos eles, por assim dizer, ostentam uma cruz ou uma capela. Na montanha hostil, simples objectos que servem de marcos aos viajantes e aos pastores adquirem a reputação de serem «milagrosos». Os pastores de Arga, por exemplo, esculpiram num rochedo a figura de um homem com uma sineta para assinalar o lugar onde vão encontrar-se todos os que se perdem. A função social desse desenho rústico acabou por sacralizar o objecto: o «Homenzinho da sineta» tornou-se o Protector da Serra — um pai que detém as pretensões da montanha devoradora de homens. No solstício de inverno, todos os pastores vão agradecer-lhe os seus «inúmeros milagres» e fazem os rebanhos circular à sua volta. O pai da montanha, por outro lado, «castiga aqueles que troçam da sua sineta fazendo com que eles se percam» nos caminhos tentaculares dessa potência devoradora.

PEDRAS FECUNDANTES E GRUTAS PROTECTORAS

Os rochedos constituem o suporte de um mito etiológico relacionado com a presença dos antepassados. Alguns deles foram deslocados pelos «Mouros» para aumentar a terra arável; outros que se encontram em equilíbrio instável «encontram-se assim porque os Mouros, ao porem-se em fuga, não tiveram tempo para os “arrumar”». Aqui e ali, eles deixaram também preparados «exércitos de pedras» para se defenderem dos inimigos.

Certas pedras são utilizadas para tratar doenças, por meio do seu toque. Na serra do Gerês, cada aldeia possui um pequeno calhau de matéria cristalizada ou de xisto, chamada «pedra da peçonha», que é guardada por uma família a quem compete «aplicá-la» sobre aqueles que se supõe terem sido atingidos pelo «cuspo» ou pela mordedura de uma serpente, ou pela «urina» de um sapo. Ninguém duvida da eficácia dessas pedrinhas que, segundo se diz, eliminam o veneno em poucos segundos. Esses calhaus foram «trazidos do Oriente» (ou de Roma, equivalente ao Oriente nos mitos) pelos antepassados ancestrais ou foram retirados do oceano. Quando se partem tornam-se ineficazes e «seria preciso então mandá-las de novo para Roma para os voltar a colar». O seu prestígio deriva de diversas simbologias e, em primeiro lugar, do culto dos antepassados.

«A família mais antiga de cada aldeia» é suposta guardar uma dessas pedras e quando emigra deverá confiá-la a um vizinho; os génios fundadores das aldeias, santos cristãos ou personagens míticas, vêm sempre «do Oriente», sentido que é, aliás,

o mesmo que tomaram todos os povos, quer fossem agressores quer civilizadores. As pedras da peçonha possuem, por vezes, sete faces ou as sete cores do arco-íris; o seu prestígio viria também do simbolismo da Lua, que é na religião popular uma mãe, boa ou má conforme os casos, e é regida pelo ritmo *sete*. Finalmente, esses pequenos calhaus «arrancados ao oceano» encontram-se também em relação com o simbolismo do mar, a mãe primordial de todos os seres vivos, uma má mãe. Os males que, segundo se diz, as pedras curam relacionam-se com a figura do pai (a «urina» — o sexo — do sapo ou a «mordedura» da serpente). Outras pedras de curar de apropriação individual foram «extraídas de certos peixes» (tendo cada um destes uma virtude particular) e constituem uma variante das pedras do veneno encontradas no alto-mar.

Em numerosas aldeias do Norte existem «penedos do casamento», integrados por vezes no culto dos santuários. As pessoas «consultam-nos» para saberem se se casam ou não e dentro de quantos anos, atirando-lhes pedrinhas. Se o primeiro calhau lá fica, é porque se casam; cada pedrinha que, em seguida, lá fica também corresponde a um ano de espera. Em alguns casos foi colocada a imagem de um santo cristão no rochedo e é, portanto, a ele que deve ser dirigido o rito («Santo Eliseu, eu quero-me casar»).

Outros rochedos podem ser «consultados» para fins diversos: pelo «Penedo-das-virgens» só passam as raparigas que são realmente virgens e o «Penedo-dos-cornudos» informa os maridos sobre o comportamento das suas mulheres. No Soajo, no dia da festa, as raparigas que procuram noivo «devem pôr o pé» em cima de uma rocha chamada «puxa-meias», «a fim de comporem as meias», enquanto os rapazes devem «urinar» numa rocha próxima para encontrarem noiva. Por todo o Baixo-Minho ainda se guarda no pátio das casas uma pedra de fecundar, provida de um furo como o de uma mó, onde, no passado recente, se sentavam as mulheres consideradas estéreis, o que talvez constituísse um efectivo remédio porque o calor é prejudicial, segundo parece, às glândulas genitais.

As pedras são solidárias da fecundação e da água: as crianças de Ponte de Lima simulam procissões em que transportam pedras sobre os ombros e coroas de silvas à cabeça, e vão atirando-as fora e voltando a apanhá-las, em intervalos regulares, ao mesmo tempo que pedem a Deus para não os deixar morrer de sede. Do outro lado do rio Minho, é levada em procissão uma imagem de São Julião que é pousada sobre um rochedo chamado da Água virado para o mar, se se implora chuva, ou sobre o rochedo do Sol, em sentido inverso, se se pretende que a chuva pare. Ainda há menos de trinta anos, no Sul do País, saía da igreja de Évora uma procissão precedida por uma grande pedra que se ia deitar ao rio para implorar chuva.

Pedras redondas encontradas na natureza, normalmente na montanha, são objecto de um culto religioso relacionado com a procriação e o aleitamento — elas sugerem o ventre ou o seio de uma mãe. Diversas lendas dão notícia de pessoas «engolidas» por pedras redondas: «Santa Comba, ao fugir de São Leonardo, que pretendia “abusar dela” dirigiu-se a uma rocha redonda e disse-lhe: — “Abre-te, rocha bendita, para esconder Comba Maria.” A pedra abriu-se e escondeu a santa para sempre»;

«Santa Eufémia, quando fugia aos soldados do seu pai, alto funcionário romano que a queria casar, atirou-se sobre uma rocha que se abriu para a receber, brotando dela uma fonte sagrada que são as termas do Gerês.» A numerosos rochedos é também atribuído o poder de curar doenças; encontram-se geralmente perto de capelas ou nos santuários dedicados a santos cujos nomes se assemelham à parte do corpo que a pedra cura. Um rochedo próximo da capela de Santo Ovídio «cura as dores de ouvidos»; outra pedra que se encontra na capela de Nossa Senhora da Cabeça cura as dores de cabeça; os rochedos das imediações das capelas de São Mamede (mamada) favorecem o leite das mulheres, etc. Em princípio, é preciso introduzir a cabeça ou a parte do corpo doente numa cavidade da pedra — o gesto sugere a passagem do corpo pelo ventre da mãe.

Os camponeses têm tendência a escavar o interior de rochas para aí construir capelas; o conjunto lembra uma concha ou um ovo, onde se penetra para implorar ao santo titular do local, normalmente Nossa Senhora, tanto um filho como a cura das insónias. Segundo os psicólogos, o sono é o meio quotidiano que têm os seres vivos para reencontrar a segurança intra-uterina com vista à regeneração; ao entrar nessas capelas escavadas na rocha, penetra-se no ventre de uma mãe. Os ritos de penetração das rochas podem ser levados até à caricatura: perto de Famalicão, uma pedra arredondada e comprida chamada Pedra Leital, que fica encostada a uma capela da Senhora do Leite, é imaginada como uma mulher comportando uma vagina, um umbigo e um seio. As mulheres que têm falta de leite ou cujos filhos têm uma doença do crescimento dão algumas voltas em torno da capela (tomam posse da mãe), sobem para o rochedo, deitam a criança naquilo a que chamam «o bercinho de Nossa Senhora» (um buraco alongado, a vagina), depois percorrem a pedra passando pelo «umbigo» (uma excrescência situada no centro), e põem os filhos em posição de chupar o «peito», que é uma outra saliência oposta ao «bercinho» com a forma de um seio; em seguida recomeçam às voltas à capela e oferecem à Senhora do Leite (ou à Pedra?) um objecto em cera em forma de seio. A criança vive assim um novo nascimento, passando a viver do leite dessa nova mãe. O rito é muito praticado, vindo mulheres «de muito longe e mesmo do Brasil».

A igreja do grande santuário do Bom Despacho (bom parto), próximo de Vila Verde, ostenta como parede de fundo dois enormes penedos arredondados que sugerem as partes genitais de uma mulher, de pernas afastadas; no centro deste surpreendente cenário foi colocado um nicho alongado que abriga a figura de uma Senhora que «ali apareceu» (ou ali nasceu) — a rocha parece projectá-la para o mundo. Os fiéis vêm durante todo o ano, em grande número, implorar um descendente, e os jovens do concelho escolhem esta igreja, que data do século XVIII, para os seus casamentos. O conjunto é considerado «muito bonito», sem mais explicações.

Os peregrinos que vão visitar a Senhora Aparecida de Barcelos (mais de cinquenta mil a 15 de Agosto) passam, para ganhar o «paraíso», por debaixo de um penedo saliente e redondo, «onde a Senhora apareceu». Como veremos mais adiante, para representar o «paraíso» empregam-se imagens com uma conotação materna ou uterina — ao passarem sob o rochedo, os fiéis reproduzem um novo nascimento. Para entrar na pequena capela do Bom Sucesso (bom parto), em Prado, Braga, é-se

forçado a percorrer um rochedo arredondado, como se a terra estivesse prestes a dar à luz; encostando o ouvido à pedra pode ouvir-se «o vagido dos Mouros», a voz dos antepassados que reintegraram a terra-mãe. Durante as festas em honra dos santos venerados nestes lugares, as procissões devem dar a volta às pedras que se encontram próximas, e que são por vezes pintadas com cal — a cor do leite — assemelhando-se, sobre os montes, a seios da terra.

Perto de Felgueiras, pelo contrário, uma pedra a que chamam Pedra Maria tem a forma de um falo saído da terra lisa. Também aqui «apareceu» uma Senhora. As mulheres consideradas estéreis circulam à volta da pedra e tocam-lhe, «mas sem ideia de malícia», segundo nos dizem sem que o tenhamos perguntado (o que prova que se atribui importância à forma da Pedra). Durante a festa de Nossa Senhora da Pedra Maria as raparigas sentam-se nos degraus da igreja e «dão espectáculo, mostram as partes», de acordo com a informação do próprio prior, que se obstina contra «esta forma de paganismo» que é uma variante da prostituição sagrada com vista à procriação. Os fiéis, tal como os não-praticantes, que consideram, todos eles, estas pedras e estes ritos como «muito bonitos», jamais se referem ao que eles poderiam sugerir: é um tabu ou um segredo que cada um descobre e guarda para si⁶. Na maior parte dos casos estes rochedos e os ritos a eles relativos foram integrados no culto popular de Maria.

As grutas, quer sejam imaginárias e tenebrosas, ou adaptadas a simples abrigos, infundem tanto o receio como a segurança, atitudes que se reportam à visão da mãe, ou seja, à terra de que a gruta é a «entrada». Camponeses ou cidadãos, os Portugueses têm uma grande atracção pelas grutas. Os circuitos turísticos propostos aos estrangeiros incluem com frequência a visita a uma gruta, adaptada e provida de iluminação especial e música. Visitam-se as grutas como se visitam os santuários, e uns e outros se encontram por vezes no mesmo caminho, como em Fátima. A gruta de que se toma posse torna-se um lugar propício às fantasias; os visitantes confessam que «seria possível viver lá dentro».

Uma brochura municipal para turistas, de Âncora, promove a seguinte fantasia à categoria de um facto histórico: «Entre as aldeias de Afife e Âncora existia uma caverna que ligava dois conventos, um de homens e outro de mulheres, cujos ocupantes se encontravam a meio caminho para orgias. Um dia, o bispo obstruiu a entrada da gruta e encerrou o convento das mulheres, pondo fim a esses encontros imorais.» Não seria possível dizer melhor: estamos perante uma fantasia de penetração da mãe pelos filhos, proibida pelo pai que o bispo representa. Qualquer que seja o meio a que pertencem, os Portugueses, que são muito dotados para fantasiar, supõem que

⁶ Etnógrafos portugueses referiram-se ao «culto das pedras» para acusar os camponeses de «estupidez», mas parecem igualmente respeitar o tabu. Nenhum deles se refere à forma das rochas nem tenta explicar os ritos, e alguns fornecem explicações deste tipo: «O santuário do Bom Despacho chama-se assim porque um ministro assinou um dia um despacho favorável ao financiamento da igreja, no lugar onde a Senhora apareceu.» SOUSA DE ARAÚJO, *Cervães e o Bom Despacho*, Casa do Povo, Braga, 1977, p. 15.

No entanto as Senhoras do Bom Despacho existem por todo o País, sem que os fiéis tenham precisado de qualquer «despacho ministerial» para instituir o culto.

entre as cidades e os seus arredores existem «labirintos de grutas», misteriosas e oníricas, algumas delas «guardadas por serpentes e por insectos mortíferos». Foi nessas grutas que os «Mouros» esconderam os tesouros, que as suas «mulheres» continuam a guardar esperando serem libertadas. Depois do «massacre dos Mouros» (dos antepassados ou do pai) as suas mulheres encontraram a protecção nas entranhas da mãe-terra, onde levam uma vida sonolenta e eterna, guardadas por símbolos do pai. Os que exploram as grutas turísticas são vistos como «pessoas corajosas» (loucos ou iluminados) que conseguiram tomar o controlo da mãe sem serem devorados por ela.

A ÁGUA VIVA E O BANHOS SANTOS

Não há cerimónia religiosa, popular ou católica, que não integre o elemento aquático. Suporte simbólico de primeira importância, a água reporta-se por um lado ao oceano, matriz primordial, e por outro ao meio amniótico materno; este, nos mamíferos e no ovo dos pássaros, é a introjecção do oceano primordial na mãe, depois de os seres marinhos terem sido obrigados a adaptar-se ao meio seco⁷. Qualquer rito que utilize a água evoca o contacto com a mãe, em vista de um novo nascimento ou da regeneração.

Só a água «viva», aquela que brota da terra, goza de um prestígio sagrado; a água da chuva mesmo a que se supõe caída depois de um rito que a implorou, não é objecto de nenhuma atenção religiosa. Por toda a parte se assinala a existência de fontes sagradas, de «águas santas» vindas das «entranhas da terra» ou do «coração das rochas», e em todos os casos se trata de nascentes perenes. O seu prestígio é justificado pela presença de uma personagem santa ou de um herói mítico, mas tal não é mais do que uma tentativa de racionalização: uma fonte sagrada brotou sob a rocha onde Santa Ana se sentou, onde Maria pôs os pés antes de subir ao céu, onde os corpos de São Torcato ou de São Silvestre foram encontrados, em todos os lugares onde parou São Gualter, o patrono da cidade de Guimarães, debaixo de um rochedo onde um santo homem pousou uma imagem de Maria, onde uma rapariga foi assassinada por um pai tirano, etc. É sempre sobre uma única nascente que o prestígio se fixa, sendo desprezadas todas as outras que lhe ficam próximas. Algumas delas são sagradas pelo facto de «jorrarem água só durante as marés cheias» ou por se encontrarem em locais onde não deveria, aparentemente, haver qualquer nascente, como um maciço rochoso ou a fenda de um penedo. As «águas mortas», pelo contrário, são más. A que fica fora de casa à meia-noite, «dorme» — para a beber, é preciso «acordá-la», chamando-a, simplesmente, *água, água*, e ela torna-se boa. As que estagnam nos pântanos são «mortas», mas podem ser vivificadas agitando-as com um ramo

⁷ Cfr. Ferenczi, *Thalassa ou les origines de la vie sexuelle*, Payot, Paris, 1977, pp. 84 segs.

de oliveira e dirigindo-lhes uma fórmula que todas as crianças conhecem ⁸. Na manhã do São João, «todas as águas são sagradas, onde quer que se encontrem»; são fecundadas pelo Sol, sempre visto como um pai na religião popular, que se encontra então no apogeu da sua potência.

As virtudes das águas santas raramente são definidas, o que se compreende; o seu poder não é medicinal mas simbólico. Quando muito, participam das virtudes de determinados santos: a de São Torcato é «boa para pôr direitos, todos os órgãos desarranjados», por influência do nome da personagem, que se confunde com «trocado». Nos arredores das capelas de São Mamede, personagem andrógina cujo nome é entendido como «mamada», as águas fazem aumentar «o leite das mulheres e das fêmeas dos animais». As águas santas perdem o seu prestígio logo que a sua fama ultrapassa certos limites territoriais ou franqueia as barreiras sociais, como sucede com as águas termais, que por vezes mencionam as suas origens religiosas. Uma fonte sagrada constitui um ponto de paragem obrigatória durante qualquer excursão dominical pela região; camponeses e cidadãos de todas as condições vão encher garrafas que levam nos porta-bagagens dos automóveis. «Mesmo aqueles que já não praticam a religião católica continuam sempre a confiar nesta água», ou, por outras palavras, o consenso aldeão permanece o último reduto da consciência religiosa e social.

As fontes sagradas destinam-se ao consumo privado, e mesmo por vezes secreto, mas, em certos momentos, o seu prestígio pode originar ritos grandiosos, como os «banhos santos» do dia de São Bartolomeu. Nessa data, as águas que se encontram perto das capelas desse santo são consideradas «sagradas» e «um banho vale por sete». O rito é também uma homenagem ao Diabo, que anda à solta nesse dia, libertado pelo santo guardião — o demónio impregna as águas.

Na praia de São Bartolomeu do Mar (Esposende), aldeia que se orgulha de ter sido fundada pelo Diabo, mais de cem mil pessoas se entregam todos os anos ao rito dos banhos santos, que inclui o molhar dos pés e uma refeição nas dunas. Os adultos que se julgam atormentados pelo Diabo, as crianças raquíticas, gagas, fracas, «possessas», «que vêem coisas» ou angustiadas, vêm de toda a parte e são mergulhados à força na água (como veremos São Bartolomeu é um dos raros santos verdadeiramente masculino; é um pai vigoroso que combate a imagem onírica de uma potência dominadora) ⁹. Apesar da igreja católica combater aquilo a que chama «superstições», que são a seus olhos a má religião (o que seria feito, então, do catolicismo dos camponeses?), o padre da freguesia celebra uma missa solene e preside à procissão que se faz na praia «para benzer o mar», ao mesmo tempo que finge ignorar o que leva a multidão a reunir-se nesse dia e nesse local. A praia fica negra de gente, mesmo em sentido próprio porque todos vêm com o fato de domingo; os fiéis trazem uma refeição ritual confeccionada à base de galinha preta — trata-se de uma refeição totémica porque em tempo normal não se devem comer aves pretas — e

⁸ Por exemplo: «Àguinha, àguinha, não faças mal à minha barriguinha, nem de noite nem de dia, nem à hora do meio-dia. Passou por aqui Nossa Senhora com uma verdasquinha na mão e tirou quanta peçonha em ti havia. Padre-nosso, Avé-Maria.»

⁹ Cfr. adiante p. 126 o culto deste santo e outras práticas ligadas aos banhos santos.

oferecem ao santo (ou ao demónio?) uma ave da mesma cor, que é depositada na sacristia. Nos restaurantes populares, nesse dia, podem ouvir-se as pessoas perguntarem se os ovos ou a carne com que são servidos provêm de galinhas pretas, sendo os das outras desaconselhados porque ao Diabo só agradam as coisas negras.

Um banho santo é a passagem através do corpo da mãe primordial, uma má mãe cúmplice do demónio que tenta apoderar-se dos filhos; o rito destina-se a satisfazê-la. Os banhos santos podem, no entanto, exercer um efeito terapêutico real sobre as crianças que «têm medos» ou que têm dificuldade em encarar a vida, na medida em que são rodeadas de numerosas atenções durante esta festa que é delas. De qualquer modo, ninguém duvida da eficácia destes banhos rituais e numerosas famílias citam as «curas» dos filhos. O resultado prático de um rito religioso é o que se convencionou chamar a «eficácia mágica»: o rito é realmente eficaz, mas opera por meios desviados e, à primeira vista, secundários em relação ao rito.

No Gerês, os rios são possuídos por uma entidade feminina, a «mãe do rio», que atrai os que se debruçam das margens. Em todo o Norte, os rios são monstros ávidos que «exigem um sopro vivo todos os dias», seja de homem ou de animal, e são acusados de fazerem perder a memória aos que os atravessam. Os habitantes das margens do Lima pretendem que ele é o rio Letes, o rio do esquecimento de que falava Tito Lívio. Segundo dizem, os conquistadores romanos vindos do Norte tiveram de orar aos seus deuses nacionais para que a travessia do rio não lhes fizesse esquecer os lares paternos. Poemas e ditados mencionam esse poder do rio: «Água do nosso rio, quem a bebe torna-se ausente; o meu amor bebeu dela e partiu para sempre.» Para esquecer os amores infelizes, as raparigas lançam flores aos rios. A fórmula encantatória dirigida a Santo António, a que se atribui a faculdade de fazer aparecer os objectos perdidos ou roubados, torna-se ineficaz se a coisa ou o ladrão se encontram do outro lado de um rio.

A «mãe do rio» é uma ladra de leite: as mulheres-mães arriscam-se a perder o leite ao atravessá-lo; nesse caso, devem voltar atrás, chamar o rio pelo nome e dizer-lhe «devolve-me o leite que me roubaste», ao mesmo tempo que, como tributo, lhe atiram um ramo de ervas aromáticas com sal. Os rios arrastam maus ares, provavelmente porque atravessam um grande número de povoações, mas levam-nos também para longe. As mulheres de Vieira que têm filhos raquíticos apresentam-se em grupos de três na nascente de um rio e simulam três vezes seguidas um novo parto: passam a criança por entre as pernas afastadas, vestem-na de novo e atiram com força as roupas sujas para a torrente. Os ritos sobre os rios referem-se ao nascimento ou à separação de uma má mãe. O «esquecimento» que provocam não é senão uma outra maneira de sugerir uma regressão à obscuridade do inconsciente, no seio da mãe representada pela «mãe do rio».

Todos os ritos praticados sobre os rios ou sobre as pontes exigem que se volte as costas à torrente: os jovens, depois de tomarem banho, atiram uma pedra para o rio «por cima do ombro», para se livrarem das doenças que ele transporta; ao atravessar uma ponte não se deve «olhar para trás»; aqueles que receiam «esquecer o caminho de regresso» pegam numa pedra à entrada da ponte e atiram-na à saída para a água, de costas voltadas. O cuidado em «não olhar para trás» é muito frequente

nos ritos populares e tornou-se uma regra de boa educação na vida de todos os dias. Para os camponeses, olhar para trás durante a noite é «arriscar-se a ver o Diabo», e este também gosta que se ande às arrecuas, «que se lhe faça a cama». Esse cuidado em não olhar para trás representa o receio de ser presa de uma potência dominadora, de regressão à obscuridade do inconveniente, ao ventre da mãe. À má mãe do rio opõem-se as imagens de um pai poderoso: São Cristóvão, que é um «gigante», ou São Bartolomeu cujas capelas se vêem pelas margens.

DEBAIXO DE CADA ROCHA, UMA MÃE SEDUZ O FILHO

Por todo o lado os camponeses apontam rochedos, fontes, grutas, velhas árvores, ruínas e mesmo capelas onde, durante o dia e especialmente ao meio-dia, se mostram sedutoras mulheres que propõem aos viajantes voltarem a passar no dia seguinte para contactos eróticos a troco de um objecto precioso que elas guardam enterrado. Se acedessem ao convite, no dia seguinte encontrariam uma serpente (a metamorfose da mulher) ou um animal leiteiro e com eles deveriam ter as relações prometidas, que consistem em «beijos». Este mito, que representa um elemento importante do fundo cultural das comunidades rurais, é unanimemente aceite nas aldeias e reflecte as relações dos camponeses com a natureza, do filho com a mãe, dos aldeões com os antepassados, assim como o papel preferencial da mulher na agricultura e na família.

Para os etnógrafos portugueses, que se limitam a transcrever «as crendices do nosso bom povo» estas mulheres são *mouras*, feminino do *mouro*. Ora esta identificação é falsa. A Moira das aldeias é uma deusa-mãe. O mesmo nome, *Moira* (termo da língua grega) era dado às deusas tecedeiras (também conhecidas por *Parcas*) as quais decidiam, segundo os Gregos, do tempo atribuído a cada homem¹⁰. Pode-se também aproximar a palavra *moira* de *Mairas*, ou *Mater Deas* dos antigos Germanos, e a mesma etimologia se encontra em *cauchemar* (pesadelo, em francês) e em *mara* (feiticeira, em polaco). Poderíamos lembrar ainda *mar*, *Maria*, a mãe de Jesus e o nome de quase todas as mulheres portuguesas, que em gaélico irlandês se diz justamente *Moira*. Poderíamos citar ainda *Morgana* ou *Muriguen*, uma deusa celta, prostituta sagrada que tornava cativos os que dela se enamoravam¹¹. A Moira dos camponeses portugueses é tudo isto.

Uma pequena colina pode abrigar dezenas de coisas da «Moira». É o que sucede em Creixomil, no Monte das Senhoras: sobre um rochedo aparece a Moira sob a forma

¹⁰ Lembre-se que os Árabes nunca chegaram a dominar as regiões ao norte do rio Douro, enquanto é no Minho e em Trás-os-Montes que se encontra o maior número de lendas sobre a «moira encantada».

¹¹ J. MARKALE, *Les Celtes*, Payot, Paris, 1977, p. 425.

de uma serpente ou de uma criança; duas fontes da Moira «cantam». Uma rocha, chamada Testo, cobre a «marmitta» da Moira; uma outra esconde dois potes dela — um cheio de peste e outro de ouro, mas ninguém ousa destapá-los com receio de abrir o lado errado «que envenenaria todo o país». Duas vezes, todas as tardes, a Moira sobe a dois penedos para beber e pentear-se. No mesmo monte foi encontrada uma taça que lhe pertencia e que é hoje «o cálice da igreja paroquial». Dois cântaros de ouro estão numa caverna com a sua bebida; num penedo podem ver-se as duas cavidades onde ela pousa as suas taças; três rochas cobrem um ancinho, um sino e uma roca, utensílios de ouro de que ela se servia.

Em todo o País, estes génios femininos habitam também as ruínas antigas, os dólmenes celtas, as pontes e cidades romanas e mesmo as igrejas desafectadas. Em todas as aldeias há rochedos que mexem, falam, soam ou cantam, animados por moiras¹². O mito sacraliza a terra e o trabalho agrário recorda a memória dos antepassados, revela o poder da mulher na agricultura e sugere representações da mãe que procura seduzir os filhos e praticar o incesto; veja-se esta lenda de Santo Tirso: «Uma moura atraía os jovens a uma caverna e fazia amor com eles, não largando um antes que aparecesse outro; os filhos que ela engendrava escondia-os numa outra caverna mais funda.» Por outras palavras, ela subtraía os filhos ao pai, guardando-os nas suas entranhas. A Moira valoriza o trabalho agrícola — as suas «riquezas» são ancinhos, cavalos, bois «milho branco» ou mel, que entrega aos que ousem participar em orgias com ela, com a terra. Os seus favoritos são as crianças (elas estão mais próximas da mãe) ou os pastores, porque a era pastoril é a da idade do ouro, em que a mãe detinha um maior domínio sobre os filhos.

«Dois camponeses costumavam servir-se de uma mesma pedra para carregar as respectivas charruas. Um dia puseram-se a discutir para saber qual deles era o seu proprietário e um dos camponeses escondeu a pedra no rio para se apoderar dela. Imediatamente, a pedra transformou-se numa mulher que disse ser uma moira e que partia para o seu país.» Esta lenda recorda o período da fruição da terra em comum e a Moira é uma deusa que recomenda o entendimento entre vizinhos. A terra é fecundada pelo Sol, da mesma maneira, a Moira, mostra-se «durante as manhãs ensolaradas» ou ao meio-dia, momentos em que o Sol fecunda sem «queimar» (um malefício atribuído ao Sol-pai, que pune), e ela «canta como um galo», um símbolo solar muito corrente na mitologia camponesa em Portugal. Por outro lado, os penedos da Moira distinguem-se nos maciços pedregosos pelo pormenor de serem «aqueles onde de manhã batem os primeiros raios de sol», imagem da fecundação da terra

¹² Exemplos de narrativas: «Em Santo Tirso, uma moira guarda a chave de uma fortaleza subterrânea, cujas riquezas chegam ao centro da terra. Aquele que aceitar dar-lhe um beijo receberá um par de queixadas de boi em oiro.» «No rochedo do Poço Negro [Viana] um homem tentou beijar uma moira transformada em serpente mas teve medo; então, aos mil anos que já durara a sua prisão outros mil anos se juntaram.» «Perto do rochedo da Moira, um pastor encontrou um campo coberto de jóias guardado por uma bela mulher de longos cabelos louros, que lhe disse: — “Volta amanhã e beija-me nos lábios qualquer que seja o estado em que me vejas.” O pastor encontrou uma serpente, teve medo e perdeu tudo.» «Uma pastora notou que as suas vacas deixavam de dar leite; apareceu-lhe então uma moira e disse-lhe que era ela que o bebia, pedindo-lhe ainda mais leite em troca de um par de tesouras de ouro.»

pelo pai. A Moira liberta-se por toda a parte na manhã do São João porque o pai sol se encontra no zénite, «perde o controlo», do Universo e a mãe liberta-se da sua autoridade.

A Moira e Maria, mãe de Jesus, podem confundir-se na mesma imagem de uma mãe autocrática: perto de Vila do Conde apareceu uma senhora a uma criança; para uns tratava-se de Maria enquanto para outros não passava de uma vulgar moira — a culpa desta confusão cabe à criança por não ter tido o cuidado de lhe perguntar a identidade. Esta suspeita que é talvez mais desfavorável para a mãe de Jesus, não impede que àquela aparição seja prestado um importante culto no lugar chamado Cividade. Numa capela de Creixomil, não se sabe qual das três imagens (as três Senhoras do Monte) veneradas no altar é a Moira ou Maria, porque ambas aparecem todas as noites na capela. «Perto de Guimarães, um lavrador encontrou uma taça de ouro pertencente à Moira; esta apareceu-lhe para a reclamar, ameaçando que o seu campo se tornaria estéril, o que de facto aconteceu. Para que o campo reverdesse de novo foi-lhe necessário entregar a taça à Nossa Senhora da Oliveira e ela está agora no museu da cidade.» Numa outra lenda fala-se de uma «moira dolorosa que se pôs a correr mundo à procura do filho que foi morto e ressuscitou».

O mito está em perfeita harmonia com a religião popular. Aliás, apesar dos vituperios do clero — desde Martinho de Dume (século VI), que designava as moiras da época (as *Limias*) como «mulheres-demónios expulsas do céu» — as freguesias mais católicas são também aquelas onde as mouras são mais numerosas. Na pequena freguesia de Ponte (Cadelas), a quinze quilómetros de Braga, «capital religiosa de Portugal», ouvimos cerca de trinta histórias de mouras que se encontram tanto nos alicerces da igreja, como numa gruta que comunica com uma capela e está ligada por outras grutas às fontes e aos rochedos, e perto das casas. A sociedade patriarcal, no entanto, instala-se também neste meio rural. A Moura vai fugindo para debaixo da terra, tornou-se um demónio, como o é também a mulher para Santo Agostinho. Alguns dos locais que nos apontam como sendo «habitados pela Moura» são encimados por uma cruz que tem o poder de aí manter preso o demónio; noutros sítios, ela «exige galinhas pretas» ou deixa nos rochedos marcas de pés de cabra, como o diabo das feiticeiras, e pode também alimentar-se do «plasma do sangue das crianças».

Em numerosos locais do País sobretudo no Norte, erguem-se nos montes imponentes *dólmenes*. Mau grado os arqueólogos que persistem em considerá-los «túmulos celtas» (sem o demonstrarem), os camponeses designam-nos como «mesa, casa ou cama, da Moira». Aliás, etimologicamente, *dólmen* significa *mesa*. Sob cada *dólmen* a Moira aparece na forma de uma serpente. Somos levados a dar mais crédito aos camponeses do que aos arqueólogos tanto mais que aqueles sempre viveram perto desses monumentos, vindo a transmitir as suas lendas desde há séculos ou milénios. É um exemplo flagrante de como a memória colectiva aldeã pode prestar um bom serviço à História; como procedia Martins Sarmiento que, para encontrar as cidades e outros vestígios celtas, se dirigia aos locais assinalados nas lendas aldeãs como tendo sido habitados pelos «Moiros», termo que significa os antepassados dos mais recuados que a memória colectiva aldeã regista. Trata-se, sem dúvida, de altares consagrados

à *Moira-Mater*, graças à qual toda a terra florescia nas imediações. A *Moira-Magna-Mater* das sociedades ginocráticas antigas tornou-se depois a Senhora do Monte, que continua a ser a representação de uma mãe provedora aldeã.

ÁRVORES MATERNAS E ÁRVORES PATERNAS

Perfeitamente integrada no espaço e na natureza, a religião fixa-se sobre as plantas, tal como sobre as rochas, as águas e as grutas, e utiliza elementos naturais para sugerir as relações do filho com a mãe e o pai, a fecundação, o nascimento e a regeneração da espécie. Veremos também noutro capítulo que as plantas «curam» (sem tocar, necessariamente no corpo dos doentes) segundo receitas que são uma espécie de liturgia.

Tal como os seres humanos, as árvores têm um sexo diferenciado, que se encontra em relação com a função da árvore na alimentação e com a sua robustez. Em português, são femininas as árvores cujos frutos são utilizados na alimentação, com raríssimas excepções¹³. No entanto, as árvores de fruto têm geralmente um nome masculino enquanto não dão frutos, ou enquanto não são enxertadas; a partir desse momento o seu nome toma a terminação feminina. A juventude seria assim um período de iniciação em que a árvore andrógina aprende o seu papel maternal; a enxertia seria um «rito de passagem», através da acção do enxerto (um órgão masculino), que a torna uma mãe fecunda. Quanto às plantas selvagens ou cujos frutos não são comestíveis o critério de escolha do sexo é de outra ordem. As diversas espécies de carvalhos, por exemplo, são masculinas se as suas folhas são caducas e se as glandes não são comestíveis e femininas se os frutos são bons (pode acontecer, talvez, que haja uma recusa em comer as glandes dos outros carvalhos pelo facto de serem masculinos!). Das plantas selvagens de folhagem persistente são masculinas as de grande porte e de madeira rija e femininas em caso contrário.

De entre as plantas em geral, há algumas que são sagradas e boas, ou ruins. Todas as plantas sagradas são de folha persistente; não foram «nem plantadas nem semeadas», são «ervas do monte», por vezes consideradas como «tendo crescido sobre o túmulo de Cristo ou perto da casa de Belém», ou seja, estão ligadas a um momento primordial. Dado que todas elas são vivazes, o critério que as faz serem boas ou más parece, de facto, de ordem totémica, símbolo antigo do seu grupo ou do grupo rival. Notemos ainda que os apelidos dos portugueses são nomes de espécies vegetais e animais, exceptuando uma minoria formada a partir do nome próprio do pai ou de um topónimo.

¹³ O pessegueiro e o castanheiro são masculinos; o pinheiro manso, de frutos comestíveis, é feminino no Minho («pinheira»).

O loureiro (usado como condimento), árvore forte e masculina, goza de uma grande reputação. Os seus ramos encontram-se em todas as cozinhas, presidem à vida familiar, pendurados nas paredes. Dispostos em sebes, os loureiros dividem as propriedades no Norte do País, tornam as terras «férteis» e «afastam as lagartas do milho». Na cidade, pode ver-se suspenso nas tabernas para anunciar que se vende vinho, símbolo da abundância, como entre os romanos, para os quais representava a riqueza (os poetas eram coroados com as suas folhas).

Martinho de Dume, o evangelizador do Minho (século VI), já admoestava os camponeses que o veneravam «como a um deus». Os jovens de hoje consideram-no ainda como propiciador das ligações amorosas, e um certo número de poemas populares refere a perenidade das ligações contraídas sob a sua folhagem, da mesma forma que a roupa de casa lavada numa infusão das suas folhas perpetua a felicidade. Na proximidade das casas, o loureiro «atrai a faísca» e preserva os edifícios (às faíscas chama-se também «fogo do céu» e à trovoada «os raios do pai do céu»). Acredita-se que foi utilizado para o fabrico do fogo por fricção¹⁴. O loureiro seria, assim, visto como um pai moderador, um bom pai: fecunda a terra, vela pela segurança do lar, casa os filhos e modera a cólera do pai do céu.

O carvalho de folha caduca, pelo contrário (feminino quando é de pequeno porte: a «carvalha» — e masculino quando robusto) é o símbolo de um mau pai. O seu nome significa em calão «falus». Os rapazitos esmeram-se em procurar obter piões em madeira de carvalho¹⁵, enquanto os que são feitos de oliveira ou nogueira, árvores maternas, são motivo de troças e atraem a violência dos jogadores. A sombra dos carvalhos é o lugar onde se refugiam durante a noite os espíritos (fantasmas de antepassados masculinos) e as bruxas, mulheres nocturnas «que se subtraem ao controlo dos homens» e matam as crianças — imagem onírica de uma má mãe ou de uma mulher poderosa. Nalguns locais, a sombra do carvalho que existe no centro da aldeia «mata» quem dela se aproxima, mas noutros, pelo contrário, tem o poder de «curar» (Marco de Canaveses, Balio, etc.). A sua robustez lembra a memória dos antepassados e a antiguidade do grupo.

Uma variedade de carvalho de folha persistente possui um nome feminino: é a azinheira. As suas folhas e glandes decoram os arcos e as colunas das igrejas góticas ou barrocas; foi também a árvore escolhida pela mãe de Jesus para descer do céu, entre os seus ramos, em Fátima. Certas espécies de carvalhos são utilizadas para «curar as crianças com hérnias» ou «quebrados»: na noite de São João, a criança é passada dos braços de um homem para os braços de uma mulher através de um buraco aberto no seu tronco; trata-se da passagem do filho pelo ventre da mãe, sendo o sentido dessa passagem também o da fecundação.

No solstício de Verão, o buxo e a hera revestem os arcos levantados no centro das aldeias para «imunizar as culturas contra as lagartas do milho». É uma homenagem ao Sol. Não há piquenique popular sem que estas plantas enfeitem carros e

¹⁴ Cf. GASTON BACHELARD, *Psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1949, p. 55.

¹⁵ O jogo, que é muito vulgar, consiste em fazer girar o pião durante o maior tempo possível, tentando escavar os dois parceiros com golpes dados com o seu bico.

cestas das provisões, e elas cobrem igualmente os mastros e as paredes dos recintos destinados aos ajuntamentos festivos. O buxo e o cipreste árvores masculinas, bordam as alas dos cemitérios; opõem-se, sem dúvida, a que a terra-mãe devore os corpos, objectivo visado por grande parte dos ritos mortuários.

Um grande número de plantas é utilizado na religião popular, particularmente nos ritos de «talhar», ritos de libertação. O papel das plantas é intermutável e, por vezes, as fórmulas não prescrevem mais do que uma planta «sempre verde», seja ela qual for. A sua função é ambivalente e tanto servem para dar a vida como a morte, segundo a intenção com que são utilizadas: «Quando um doente entra numa agonia que se eterniza lavam-no com certas plantas vivazes e ele vive ou morre conforme o que tiver de acontecer.» Entre as plantas sagradas, o primeiro lugar cabe à arruda (planta da família das rutáceas e medicinal) e ao alecrim. De acordo com um provérbio, «se não houvesse arruda nem alecrim já não existiria um só cristão», a tal ponto são utilizadas. A arruda, aliás, já teria desaparecido no Norte do País se não existisse um tabu que proíbe colhê-la durante a floração e apanhar os seus rebentos. As plantas vivazes são vistas como libertando uma energia solidária da maternidade e da vida, mas as pessoas podem também transmitir a sua energia às plantas: a enxertia é um trabalho de homem, trata-se de tornar a planta fecunda; as cebolas devem ser plantadas pelas mulheres, as quais lhe transmitem a grossura; as figueiras, árvore feminina mas má («ela suga o leite às mulheres» e é símbolo da secura nos Evangelhos), devem ser plantadas por crianças. A vida humana é solidária da folhagem — «é no Outono que morre mais gente, segundo se diz». Nas lendas, o corpo das pessoas assassinadas pode transformar-se em plantas, nomeadamente em canas ou silvas (espécies frágeis como os seres humanos), que reproduzem a voz do morto para denunciar o assassino.

A árvore é um símbolo religioso muito frequente. A árvore da vida, a árvore da ciência, etc., fazem parte dos mitos e dos contos de todos os povos. Apesar do carácter paternal ou fálico atribuído a algumas, a árvore parece ser essencialmente um símbolo maternal embora passe por uma fase hermafrodita. Segundo Jung, todos os atributos da mãe estão presentes na árvore: o crescimento, a vida, o desabrochar da forma, o crescimento para cima e para baixo, a protecção, a sombra, o tecto, flores, frutos, a fonte da vida, firmeza, duração, enraizamento e também impossibilidade de mudar de lugar¹⁶. Formada por matéria lenhosa e aquosa, a árvore pode simbolizar toda a matéria. Note-se que, tanto em português como em latim, a madeira é do género feminino e tem uma raiz comum à da mãe e à da matéria: *mater*¹⁷. O culto de Maria está ligado a toda a simbologia da árvore; ela toma nomes de árvores (Senhora da Oliveira, da Azinheira, etc.) e aparece entre os seus ramos ou nos troncos ocios. Segundo Prezyluski, a árvore é o símbolo mais antigo da Grande-Deusa¹⁸. A árvore pode encontrar-se simbolizada na cruz; na mitologia cristã a árvore do paraíso terrestre, de que Adão e Eva infringiram o tabu ao comerem o

¹⁶ C. JUNG, *Racines de la conscience*, Buchet-Chastel, Paris, 1971, p. 352.

¹⁷ Madeira e matéria: do latim *materia*; mãe, madre: de *mater*.

¹⁸ PREZYLUSKI, *La Grande déesse*, Payot, Paris, 1950, p. 94.

fruto, é a representação da cruz onde Cristo foi imolado. A cruz é um símbolo maternal e protector; a ela aspiram os místicos do cristianismo. Um hino católico de Sexta-Feira Santa, dirigido à cruz, utiliza esta linguagem: «A cruz é a árvore mais nobre e mais frondosa de todas as que a floresta engendrou. O doce lenho sustém o frágil peso. Dobra os teus braços, árvore altiva! Adoça as tuas entranhas! Acaricia os braços do mais nobre dos reis.»¹⁹ Logo, a cruz/árvore é vista como uma mãe na qual o filho se deseja pregar. O mesmo se passa entre os primeiros cristãos: o apóstolo André, ao chegar ao local onde estava preparada a cruz onde ia ser supliciado, exclamou com voz forte: «Salvé, ó cruz longamente desejada, fielmente amada, constantemente procurada, feita para os meus desejos ardentes, recebe-me!»²⁰ Assim falando, despiu-se, (regressou à nudez infantil) e atirou as vestes aos seus carrascos. O estilo barroco adopta um sumptuoso catálogo de árvores e de plantas trepadoras ou parasitas, que são, de acordo com Jung, imagens da maternidade.

ANIMAIS SOLARES E ANIMAIS LUNARES

Tal como as plantas, os animais participam da mesma simbólica parental e da luta entre as imagens do pai e da mãe. Eles encontram-se em sintonia com as potências sobrenaturais, tornam-se as suas encarnações ou os seus mensageiros. Tal como as plantas, há uns que são «bons» e outros «ruins», segundo um critério ambivalente, definido em função da cor ou dos comportamentos normais. Alguns são ainda neutros, mas podem tornar-se «ruins» se adoptam um comportamento insólito em relação à respectiva normalidade.

É «bom» o animal de cor branca; é solidário do Sol e agrada às potências das alturas — aos santos cristãos oferecem-se galinhas e outras coisas brancas. O animal preto é «ruim», cúmplice da Lua e mensageiro das potências ctónicas — agrada ao Demónio, que tanto é Príncipe das Trevas como Lúcifer (o que engendra a luz). Perto do leito de um moribundo, um gato preto «abrevia a sua agonia», como se o Diabo viesse em socorro do doente que Deus queria ver sofrer. O encontro com um animal preto é um mau presságio para os que receiam qualquer perigo, e às «mulheres de virtude» (feiticeiras e curandeiras) só interessam os olhos, os pêlos ou os testículos, de gatos, cães, corujas, corvos e burros pretos. Os animais nocturnos encontram-se em ligação com a Lua, mãe ameaçadora. O piar do mocho «anuncia a morte próxima de um doente»: ao escutar a sua voz, o doente «perde a esperança de viver», eficácia mágica e real, de tal maneira que, para evitar que o doente a ouça, os parentes dão caça aos mochos sempre que os ouvem perto.

¹⁹ Hino *Ecce Lignum*, ofício católico da Sexta-Feira Santa.

²⁰ «Actos de André» (texto apócrifo), capítulo x.

Pelo contrário ao ouvirem pela primeira vez o cuco, que «é uma boa coisa», os rapazes deitam-se no solo «para não ficarem solteiros»: é um contacto erótico, hierogâmico, como a terra-mãe, da qual o pássaro da Primavera anuncia a ressurreição; é um rito de fertilidade. O galo é um símbolo solar, o símbolo do pai. A sua representação estilizada em barro encontra-se em todas as casas; equipado com um asso-bio, o galinho é o primeiro brinquedo de feira que se oferece aos rapazes; ele tornou-se também o emblema turístico do País. O galo é visto como um duplo do Sol, cuja chegada anuncia todos os dias. É um animal totémico: não se deve matar um galo, e se se o fizer sofrem-se «sete anos de desgraça», porque não se deve matar o pai como fez a horda primitiva, segundo o mito freudiano. Como animal totémico, deve ser morto ritualmente e comido durante as festas do Sol, nos solstícios. À Noite de Natal chama-se também a noite do Galo, e durante ela, como no solstício de Verão, os jovens estrangulam galos à volta de uma fogueira colectiva. A galinha preta, por seu turno, é o totem da Lua. Segundo os camponeses, o comércio de galinhas pretas é proibido («galinha preta ou pedrês nem a comas nem a dê»); só se comem galinhas pretas no dia do Diabo, ou de São Bartolomeu, a seguir aos banhos santos, como vimos e também se deve oferecer uma ao santo (ou ao Diabo). No galinheiro, no entanto, deve existir sempre uma galinha preta porque ela «afasta o medo da noite», por outras palavras, torna-se um bode expiatório em que recaem as angústias dos seus proprietários.

O boi, animal sagrado e bom, evoca a fertilidade do pai. Encontra-se em sintonia com o Sol e, em certos períodos, anuncia o tempo que vai fazer — na Noite de Natal, a posição da cabeça do boi indica a direcção do vento até à chegada da Primavera. No Minho, os bois são enfeitados com cangas esculpidas, verdadeiras obras de arte popular que se utilizam também como objectos sagrados actuando, quando se lhes toca, contra certas doenças. O hálito do boi (o sopro, agente fecundante) «previne contra os malefícios das feiticeiras», mães más. A bosta de boi é utilizada em todo o Minho pelas mulheres que fazem pão em casa, para calafetar a entrada do forno — desse modo «o pão fica mais estufado e mais nutritivo»: trata-se, de facto, de fazer actuar o sexo do animal (representado muitas vezes pelos excrementos ou pela urina) sobre o forno que é a matriz do pão. Do mesmo modo, a terra lavrada por bois «torna-se mais fértil, e a diferença está à vista desde que os bois são menos utilizados na terra». Nos campos e nas feiras, os bois do Minho, além das suas belas cangas, trazem fitas vermelhas nos cornos, e nos cortejos dos dias de festa são puxados por mulheres e ornamentados com berloques e colares. Em Braga, a procissão do Corpo de Deus integra um «boi bento», coroadado de flores e grinaldas; em Ponte de Lima, no mesmo dia, a sua força masculina é objecto de admiração e de troças: levado em procissão à volta da igreja, o boi é atado com várias cordas e entregue aos homens, que o puxam de todos os lados divertindo a multidão. Não se trata de uma tourada mas sim de uma festa de Primavera, na qual se simula a apropriação das potencialidades masculinas do boi. A tourada, de que os Portugueses são grandes apreciadores, consiste num duelo entre dois machos.

Ao contrário do boi, que é bendito, a mula é «maldita» por ser estéril, destino que lhe foi infligido pela Mãe de Jesus na gruta de Belém: «Enquanto o boi se

mantinha tranquilo e acarinhava o Menino, a mula resmungava, e Maria disse-lhe então — “não conhecerás jamais as alegrias da maternidade”.»

Esmagar répteis da família dos lagartos «favorece a queda da chuva». Como só são activos durante o tempo de calor, estes animais são acusados de provocar as secas. Em Monção, esta imolação é um rito colectivo — no dia do Corpo de Deus, uma representação gigante de um lagarto (a Coca), transportada por vários homens é abatida por um figurante vestido de São Jorge. A supressão do monstro parece libertar as águas cósmicas, que ele retém numa época em que são necessárias para os campos.

A errância nocturna é uma anomalia e um sintoma de cumplicidade com a Lua. O morcego, as corujas e os sapos são os inimigos jurados do Sol. Os sapos, que incarnam a monstruosidade e a fealdade, entram em quase todas as receitas que visam provocar uma infelicidade a alguém. O demónio «pactua com o sapo; com ele faz o Diabo os alimentos para os que estão no inferno», diz o *Livro de São Cipriano*, onde as feiticeiras vão buscar as receitas. A sua aversão pelo Sol-pai torna-o suspeito de provocar a cegueira às pessoas lançando-lhes aos olhos uma «mijadela» (gesto sexual), acusação que atinge igualmente as libelinhas, insectos conhecidos por «tira-olhos». Pelo contrário, os pirilampos nunca são perseguidos — perto das casas são uma «coisa boa» porque resistem às trevas, reino da Lua e da morte; são solidários do Sol. As andorinhas são «sagradas», são as «mensageiras de Nossa Senhora» (entenda-se: da Terra-mãe de que anunciam a floração, na Primavera) e por isso nunca são incomodadas nos beirais; as casas que elas escolhem são vistas como oásis de paz. Matar uma andorinha constitui «um grande pecado», ensinam as mães aos filhos que, de entre todos os ninhos, só poupam os das andorinhas.

Outros animais, finalmente, são sagrados pelo facto de se confundirem sob a acção do Sol, com a vegetação da qual tomam a cor, como é o caso do insecto chamado louva-a-deus, ou santa-teresa, apesar (ou por causa) do seu instinto mórbido que consiste em matar o macho depois do acasalamento. Alguns animais «neutros» que se manifestam de uma forma insólita tornam-se subitamente encarnação do mal: o cão que ousa ladrar à lua cheia fecundadora (a «nossa madrinha», diz-se às crianças) será abatido. A mesma sorte caberá à galinha que «tenta cantar como um galo», ao boi que inopinadamente se revolta contra o dono, ao cavalo que se levanta nas patas de trás (como os homens), ao burro que «se mete com as mulheres» e, ainda, ao galo que «desregula» e que canta depois do pôr-do-sol e antes do raiar da aurora. São comportamentos que alteram a ordem das coisas, que desafiam a autoridade do pai.

A SERPENTE, UMA DIVINDADE SOLIDÁRIA DAS MULHERES

Ainda que estes animais sejam objecto de atenções religiosas, a nenhum deles é prestado culto. Diferente é, no entanto, o caso da serpente, ou «Cobra», como sempre é designada, confundindo todas as espécies. A Cobra é uma divindade — boa ou ruim — solidária das mulheres, omnipresente, omnisciente e tirânica, a quem se atribui o controlo da procriação, e que exige oferendas de leite e ovos. Acusam-na de

«morder» (as pedras-da-peçonha são o seu antídoto) mas, por outro lado, ela é fonte de felicidade, favorece a procriação e é um símbolo da autonomia feminina.

As crianças à procura de ninhos utilizam uma linguagem codificada para que a cobra, que também anda aos ninhos, não os entenda. Entre os ovos postos a chocar, as mulheres colocam um não fecundado, «para a cobra, se não ela viria atacar os pintos»; esse ovo será mais tarde lançado ao mato. As mulheres que amamentam introduzem uma tija de leite debaixo do soalho «para a cobra», porque existe uma em todas as casas — se a serpente não recebe esse tributo, «vem uma noite mamar em vez da criança e esta definhará» (as crianças raquíticas são «chupadas das cobras»). Os pastores, por seu lado, despejam leite de cabra num buraco de rocha, também para a cobra, e assim «as ovelhas reproduzem melhor». Quando se ordeñam as vacas, o primeiro esguicho deve cair por terra, para ela, e num recipiente de leite ainda quente, deitam-se algumas gotas de água para que a cobra não venha beber, uma vez que a água é um elemento a que, segundo se diz, as serpentes têm horror.

Na visão mítica da serpente existe um elemento importante: elas «não têm sexo», reproduzem-se por autocriação, por divisões sucessivas, pelos seus excrementos ou pela «saliva» (como os deuses que criam todas as coisas a partir do seu «verbo»). Diz-se também que os cabelos das mulheres caídos num meio húmido dão origem a cobras. A ideia da autocriação da serpente liga-se à antiga ideia da mulher que engendra sem a participação do macho; este mito contribui, entre os católicos dos meios populares, para que se admita mais facilmente o dogma católico da Imaculada Conceição, segundo o qual a mãe de Jesus deu à luz sem o concurso de um homem. As serpentes podem penetrar na boca dos que adormecem no campo e também na dos bebés, dentro de casa — para as expulsar é preciso ir a certas fontes que brotam em grutas. Ao caldo de cobra atribui-se o poder de facilitar os partos. Cabeças secas de serpente são vendidas por todo o lado inclusivamente nos ervanários, para alquimias populares, e a «pomada-de-jibóia» (ou a «banha-de-cobra») é ainda uma panaceia para todas as espécies de males. Em casa, uma serpente seca é garantia de felicidade.

As histórias míticas referentes às serpentes são muito numerosas. «Todas as histórias de Santo Tirso (Baixo Minho) incluem uma serpente», diz o etnógrafo A. Pimentel. Uma lenda minhota diz que «num sonho, uma rapariga persegue uma serpente; no dia seguinte, ao percorrer o mesmo caminho, ela encontrou um menino de ouro». As serpentes procuram sobretudo os rapazes: «Uma serpente pediu a um rapaz que se deixasse beijar nos lábios em troca de uma jóia; ele consentiu, mas quando ela lhe chegou à altura do pescoço o rapaz pôs-se a gritar, a serpente desapareceu e não o fez feliz.» «Uma vez, quando se comia no campo, uma serpente pediu a um rapazinho que a deixasse comer do seu prato; os homens opuseram-se mas o rapaz consentiu e no fim ficou com o seu prato cheio de pepitas de ouro, enquanto os homens tinham os seus cheios de bocados de carvão.» As narrativas em que figura uma serpente assemelham-se a sonhos em vigília, coisa que os mitos são de algum modo. Segundo Roger Bastide, «os mitos seguem exactamente as mesmas leis que os sonhos, exprimem os mesmos desejos incestuosos e as mesmas pulsões; a única diferença

é que o sonho manifesta a libido individual, enquanto o mito, a libido colectiva. O mito é o sonho colectivo de um povo.»²¹

O significado fálico da serpente é «secundário e não primário», segundo Otto Rank, porque ela é ao mesmo tempo matriz e falo; é por isso que se reproduz «por autocriação». As serpentes são solidárias das mulheres e inimigas dos homens, e estão intimamente ligadas à visão da mulher. Atente-se nesta história do Nordeste onde a serpente é ao mesmo tempo antepassado, mulher, falo e imagem da terra: «Ao fazer o jantar, uma mulher viu uma cobra na chaminé e quis matá-la. O marido impediu-a, dizendo-lhe: “Olha como é bonita.” No dia seguinte, quando ele estava no campo, apareceu uma mulher muito bela que lhe disse ser a cobra da véspera e lhe agradeceu aquele gesto. Depois, tirando o seu cinto vermelho, propôs ao lavrador que se atasse com ele a uma árvore, o que ele fez, adormecendo imediatamente. Ao acordar, notou que ele e a árvore tinham sido transportados para muito longe. A mulher tinha desaparecido, mas encontrou junto de si uma bolsa cheia de ouro.» Com efeito, o fogo da chaminé é o lugar onde vivem as almas dos antepassados; a árvore é um símbolo materno e pode representar a própria terra, o cinto vermelho é um símbolo duplamente erótico, o sono e o transporte exprimem o êxtase sexual.

A serpente está ligada à memória dos antepassados. Por toda a parte onde viveram os «Mouros» se encontram cobras «aladas e peludas», os túmulos das personagens históricas podem estar «cheios de cobras», que neles penetram para devorar as ossadas. Segundo De Vries, a serpente foi o totem de certas tribos celtibéricas do Norte de Portugal, cerca do ano 500 antes da nossa era²² — é por isso que existe uma cobra «debaixo de cada casa», a cobra familiar que parece perpetuar a espécie. Ela é também um deus ocioso, um antepassado adormecido. Quando a casa cai em ruínas, a cobra, diz-se, continua a viver entre as silvas. Por vezes, ela reserva para si espaços mais vastos, é a serpente-antepassado do grupo: perto de Macedo, um hectare de terra que rodeia uma velha capela é deixado «desde há séculos» ao abandono porque nenhum lavrador se atreve a meter-lhe a foice; esse terreno é a morada escolhida por uma cobra gigantesca com asas, pêlos e patas, que sai de tempos em tempos para aterrorizar os que passam.

Solidária das mulheres e reproduzindo-se por autocriação, a serpente simboliza a mulher autocrática; a sociedade é então ginocrática, como entre os povos antigos (ou actuais de estrutura rudimentar), em que se ignoram os mecanismos da fecundação masculina.

A serpente está associada, também, ao culto de Maria. Maria e a serpente são a mesma realidade mítica, símbolo de uma grande deusa. No grande santuário da Senhora do Alívio (Vila Verde), muito visitado pelas mulheres grávidas ou recém-paridas, oferecem-se à Senhora serpentes empalhadas, e não se trata de pequenas cobras mas sim de serpentes tropicais. As paredes da sala reservada às oferendas encontram-se revestidas de jibóias trazidas do Brasil ou da Guiné pelos emigrantes, algumas das quais medem mais de dez metros e são mais grossas que a cabeça de

²¹ ROGER BASTIDE, *Sociologie et psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1975, p. 177.

²² JEAN DE VRIES, *La Religion des Celtes*, *op. cit.*, p. 176.

um homem. No passado recente ofereciam-se serpentes da região a todas as Senhoras chamadas do Alívio, em favor dos partos e da procriação, mas os responsáveis pelos santuários desaconselhavam tal tipo de oferendas, tanto mais que, prevalecendo o interesse material sobre a beleza ou a riqueza simbólica do rito, uma serpente seca não é rentável. A serpente foi o símbolo antigo da autocracia feminina e do poder materno. A Bíblia aponta-a como o inimigo da raça humana. Esta dupla visão da serpente encontra-se ainda na dúplice visão religiosa (a católica e a popular) do papel da Maria: As estátuas católicas da Conceição representam a mãe de Jesus a esmagar uma serpente para significar, segundo Erich Fromm, que agora e na sequência do pecado de Eva punido por Jeová, o poder da mulher deve ceder perante o do pai; por outro lado, as imagens da mesma invocação de origem popular representam a serpente bem viva, tranquilamente enrolada ao pedestal da estátua, sem que qualquer uma incomode a outra. Por vezes, a serpente enrola-se mesmo ao corpo da Mulher e a sua cauda pode encontrar-se no local das partes genitais da figura. Era deste modo que os Celtas da Gália representavam a Deusa-mãe, uma divindade autocrática, de que a serpente e a árvore eram metamorfoses²³.

²³ JEAN DE VRIES, *ibid.*, p. 176.

CAPÍTULO II

TEMPORALIDADE RELIGIOSA E TRABALHO AGRÍCOLA

O TEMPO QUE DEGENERA

Para exprimir a diferença entre a cidade e a aldeia, os cidadãos empregam uma imagem literária: «Aqui tudo parece adormecido, o tempo parou.» Na realidade, cada grupo social tem a sua própria noção de tempo. O que caracteriza a noção de tempo no meio tradicional é a espera, é que se siga o tempo; enquanto nas cidades e nos meios industriais «persegue-se o tempo» que se tornou inacessível. No ambiente tradicional, o tempo só é percebido a partir da mudança, e esta só é apreendida na condição do estado de espírito colectivo ter também mudado. Os camponeses são incapazes de medir o tempo que passou através de quadros referenciáveis. Dizem: «Tal acontecimento ocorreu quando o meu filho começou a andar, ou quando viemos morar para aqui, ou quando fulano morreu.» Entre os dois acontecimentos, é como se o tempo tivesse de facto parado, já que o grupo, que parece não ter mudado, volta a sua atenção para os mesmos pontos de orientação. É durante esses períodos aparentemente esquecidos que, no entanto, a consciência do grupo se enriquece e acumula as recordações que, passando ao inconsciente colectivo e escapando à noção do tempo, formam a memória colectiva. Por isso os aldeões são bons analistas da mudança e muito maus historiadores. Eles transformam um mito que não é historicamente situável, espécie de sonho colectivo, numa história verdadeira e reduzem a lendas os acontecimentos históricos do País. O «dilúvio» pode ser compreendido como um acontecimento recente e o «tempo dos reis» pode significar uma idade mítica, apesar da monarquia ter caído em 1910.

Na sociedade rural o tempo desenrola-se como uma espécie de espiral, que desvaloriza a sua irreversibilidade em proveito da ideia de regeneração, e favorece a ideia da repetição cíclica dos cataclismos cósmicos. A história repete-se, diz-se. O passado é a prefiguração do futuro, nenhuma transformação é definitiva, tudo pode vir a repetir-se, mas agravando-se, à imagem da espiral que se alarga. Os gestos quotidianos e os ritos religiosos são uma repetição de outros gestos e de outros ritos que datam o tempo dos antepassados e dos modelos míticos. Esta noção de tempo tem, naturalmente, consequências sociais: cria a noção de «destino» e as diversas formas de messianismo — as potências obscuras esperam a ruptura ou o alargamento da espiral para intervir ou para punir.

A espiral empobrece-se à medida que se vai afastando do centro, tal como o grupo e os seus valores degeneram ao afastarem-se das suas origens. Daqui resulta o mito do passado prestigioso e da idade do ouro, o tempo dos antepassados, génios infatigáveis que viviam mais do que nós: os homens de agora não passam de uma

pálida imagem. Como a espiral que avança, os sinais do «fim dos tempos» surgem todos os dias: a «desordem das estações», a «decadência dos costumes», uma árvore que floresce fora da estação, etc.

Para os camponeses, a felicidade situa-se sempre para trás, enquanto as sociedades urbanas e industriais imaginam a idade do ouro no futuro: o mundo avança para horizontes mais risonhos (embora os sociólogos provem o contrário), para o reino do Messias, segundo os Judeus, ou para o de Cristo, segundo os cristãos. O tempo de «antes do dilúvio» e o de depois são, para os camponeses, duas grandes fases da vida da humanidade, conforme já observámos. O tempo anterior é o do inconsciente colectivo, como se uma criança tentasse recordar o tempo passado no ventre da mãe. Com o fim do dilúvio, a humanidade tornou-se *outra*, foi rejuvenescida — é a ideia de morte e nascimento colectivos, sendo a água o elemento primordial. Segundo a Bíblia, as espécies degradaram-se progressivamente e Deus «arrependeu-se de as ter criado». A imersão mortal nas águas permitiu rejuvenescer o género humano. Depois do dilúvio, os homens viviam mais tempo e os animais falavam, mas posteriormente as coisas vieram a transformar-se não no sentido em que pensam, os historiadores, ou seja, por uma melhoria progressiva, mas no sentido inverso, degradando-se. O início dessa decadência situa-se, segundo as narrativas aldeãs, «no tempo em que Cristo (ou Deus) andava pelo mundo» (o pai pôs fim à infância feliz do género humano). Animado por um instinto punitivo e mesmo sádico, ele distribuiu pelas criaturas castigos desmesurados em relação aos delitos cometidos. É em consequência dessa punição paterna que as coisas são imperfeitas na nossa época.

Vejam algumas dessas histórias: «No tempo em que Cristo andava pelo mundo, quis um dia atravessar o mar e perguntou a uma solha se a maré estava a subir ou a descer; em vez de lhe dar uma resposta correcta, o peixe repetiu a pergunta com uma expressão de troça — é por isso que a solha tem a boca torta.» «Quando o mundo não estava ainda acabado, um moleiro que se perdera perguntou à Lua qual o caminho para o seu moinho; ela respondeu-lhe: — “Não estou aqui para te guiar, vai perguntar àquele que me pôs cá!” O moleiro, que era Deus em pessoa e quisera pôr a Lua à prova, atirou-lhe um punhado de farinha à cara — por isso ela apenas emite uma pálida luz.» «Quando Deus estava sobre a terra, passeava um dia nas montanhas; que nesse tempo eram férteis como os vales; ao ver um homem a semear, quis saber o que andava a fazer e perguntou-lhe: — “Que estás a semear?” O homem, aborrecido por lhe porem uma questão que só a ele dizia respeito, respondeu: — “Semeio pedras!” Deus disse-lhe: — “Então colherás pedras!” E é por isso que há tantas pedras nas montanhas e nada se pode semear.» «Quando Cristo andava pelo mundo, encontrou um dia um lavrador a trabalhar ao domingo e repreendeu-o: — “Como te atreves a trabalhar neste dia?” — “Eu sei”, disse o lavrador “mas não dou escândalo porque ninguém me vê aqui.” — “Farei de ti um exemplo”, disse Cristo, — “vou pôr-te onde toda a gente te veja”. Esse homem ímpio é a sombra que se avista na lua cheia com um molho de feno às costas». É através de exemplos como estes, e podem ouvir-se centenas deles a respeito das mais diversas coisas, que se explicam as mudanças produzidas no mundo. Deste modo, pela acção conjugada da imprudência dos humanos e da maldade do pai, o tempo degenera e as coisas degradam-se.

O SOL-PAI

Segundo a ideologia aldeã, que tende a confundir o efeito com as causas (o efeito torna-se causa), os astros são os senhores do tempo; são eles que o engendram. A harmonia ou a rotina das suas órbitas é o garante da paz cósmica, da perpetuidade da vida e da marcha do tempo. Como todas as coisas, também eles têm um sexo (senão, porque seriam dos géneros masculino ou feminino?) e tornam-se pais e mães. Ao Sol são atribuídas as funções que competem normalmente ao pai; a fecundação e o controlo sobre o cosmos. A Lua é uma mãe: atribui-se-lhe a procriação das espécies, o nascimento, a morte e a regeneração. Esta dualidade condiciona uma grande parte da religião e da mitologia populares. Os dois astros tornam-se ora um casal que se equilibra, ora dois inimigos declarados. Esta visão passou também à religião cristã, na qual Cristo é representado como um sol, e a sua mãe com uma lua aos pés.

Numerosos indícios atestam a importância desta dualidade cultural superficialmente mascarada pela linguagem cristã. Símbolos solares (estrelas de cinco pontas, «signos de Salomão» ou estrelas de David, rostos flamejantes, embriões luminosos, suásticas, etc.) ornaram as igrejas, os recintos das festas, os cruzeiros que definem o centro das povoações, sobre a imagem do Cristo crucificado a que também se chama Sol divino ou Estrela divina. É fácil notar, também, que as igrejas aldeãs e as catedrais antigas foram construídas na direcção leste-oeste de modo a que os fiéis se encontrem, no interior, virados para o sol-nascente. O Sol é objecto de um culto que é prestado sob a forma de encantações, orações, festas, imolações de animais e interdições rituais. Determinadas fórmulas são recitadas ao nascer do dia e ao anoitecer. Nas primeiras, os fiéis congratulam-se por o Sol voltar a aparecer de novo, enquanto pelas segundas exprimem o receio que a Lua lhe infunde¹. O Sol pode também ser invocado por outros motivos, por exemplo, para reencontrar um marido vagabundo². O pai pune, o Sol «queima». A «queimadura do sol tanto pode ser o bronzeamento da pele (considerado como uma degradação fisiológica) como uma insolação. Para evitar o bronzeamento podem recitar-se encantações apropriadas ou então atar a um dedo uma fita vermelha (a cor do Sol) durante o mês de Agosto, ou praticar uma fumigação em casa; para as insolações, o processo consiste em pousar um copo de água invertido sobre a cabeça e recitar uma fórmula onde se pede ao Sol que retire o que pôs — a água é um símbolo maternal que vai agir contra

¹ Exemplos: «Eis Emanuel dos Dias que nos ilumina! Que fizeste desde ontem, Bela Aurora? Que o mundo se regozije! A noite parecia já a morte!» «Sol amado, vem! e como nos encontras ao chegar, assim tu nos deixes ao partir.»

² Prece ao sol peregrino: «Deus te salve, Sol divino! Tu que corres o mundo inteiro, viste lá o meu marido? Se tu o viste, não mo negues, não. Esses raios que vens deitando, ao teu nascimento, sejam dores e facadas que atravessem o seu coração; que ele por mim endoideça, que ele não possa comer, nem beber, nem andar, nem amar, nem com outra mulher falar, nem entrar em casa particular! Todas as mulheres que ele veja lhe pareçam cabras negras e bichas feias. Só eu lhe pareça bem no meio delas.» (in JAIME CORTESÃO, *O Que o Povo Canta em Portugal*, 2.^a ed., Horizonte, Lisboa, 1980).

a cólera do pai (veremos mais adiante que nos ritos orais se opõe uma personagem materna à acção de um pai, e pede-se a intervenção de um pai para se opor a uma mãe possessiva). Os feitiços ou as orações dirigidas ao Sol podem surgir mascaradas por uma linguagem cristã. Uma encantação conhecida em todo o País sob o nome de «Padre-nosso pequenino», destinada a ser recitado ao acordar, mostra como a linguagem cristã e bíblica se pode tornar um código que oculta uma mitologia ancestral e a põe ao abrigo das censuras clericais e inquisitoriais: o sol-nascente é um pai mas ainda criança (daí o nome da oração); ele fugira mas voltamos a vê-lo em Roma (no Oriente) sobre um trono, vestido de novo e no centro da simbólica do número sete, algarismo cosmogónico; as Três Marias (as três partes do tempo quotidiano segundo outras fórmulas, manhã, tarde e noite) retomam o seu caminho; mas não devemos aproximar-nos do pai porque ele queima: ele é o nosso pai e a sua mulher (a Lua) é a nossa mãe, os quais nos livrarão de todos os perigos; por fim, é tempo de nos regozijarmos porque os galos cantam de novo. Num hino denominado «As excelências da Virgem», composto de doze estrofes (os doze meses do ano), manifesta-se em cada uma delas a alegria causada pelo nascimento do Sol e pela sua entrada no Oceano, «que é um lugar sagrado», ou seja, pela união do pai com a mãe; apesar do nome da encantação, só na primeira estrofe se fala de Maria enquanto todas as outras fazem referência ao Sol e ao Oceano. É recitada em público, na Primavera, em favor das culturas.

De entre os vários ritos negativos a respeito do Sol, assinale-se: Não se deve insultá-lo nem «olhá-lo de frente», porque se correria o risco de se perder o entendimento e a vista. «Apontá-lo com o dedo» provoca o aparecimento de verrugas nas mãos (devem oferecer-se, nesse caso, cravos vermelhos a São Bento, personagem andrógina que faz as funções de mãe). Estamos perante interdições relativas ao pai, sendo bem sugestivas as de «apontar com o dedo» ou «olhá-lo de frente».

Os símbolos solares (como o signo de Salomão, a estrela de David) encontram-se nas proximidades dos estábulos para preservá-los dos fantasmas nocturnos, inimigos da procriação. O símbolo solar mais frequente é o galo, animal totémico. A simbólica do fogo, em geral, refere-se, igualmente ao Sol. As velas benzidas em Fevereiro evitam a acção das faíscas, designadas como «fogo do céu» ou «castigo do pai do Céu». O fogo é utilizado contra «as larvas» da carne (um animal da sombra). Não se deve «urinar» nem cuspir para o fogo, nem atirar-lhe cascas de ovos, ou beber água com uma vela na mão: o pai e a mãe entrariam em conflito.

A FESTA DO FOGO

A festa do Natal é a cristianização de uma festa solar; significativamente, continua a chamar-se-lhe a Noite do Galo.

Durante o solstício de Verão, acendem-se no centro das aldeias fogueiras que permanecem durante doze dias e nas quais são imolados frangos, consumidos colectivamente. O solstício de Verão (24 de Junho) provoca um verdadeiro paroxismo,

ou porque o Sol «perdeu o controlo» do Universo, ou se detém na sua corrida, segundo a cosmogonia antiga, ou porque se encontra no cume da sua força. É um momento de ruptura do tempo, uma «noite aberta», como se diz, na qual a ordem das coisas pode ser alterada. Nessa noite «tudo pode acontecer», «todas as plantas e todas as águas são sagradas», o que significa que a distância entre as coisas e os seres humanos desaparece e a comunicação é total. A lenha das fogueiras bem como os frangos que nelas se assam «devem ser roubados» aos vizinhos ricos ou aos Espanhóis, se se vive perto da fronteira — roubo sagrado que representa o desejo de abolir as desigualdades criadas pelo pai. Os jovens saltam as fogueiras em jeito de desafio, o que pode significar que se apropriam das qualidades fecundantes do pai. A noite de São João é também a dos foguetes e dos balões de papel iluminados, que por um lado sugerem o poder do fogo e a presença do Sol e, por outro, vão de algum modo juntar-se ao Sol que parece escapar-se. No centro das aldeias são também erguidos arcos de madeira cobertos por hera e buxo e decorados com emblemas solares como o signo de Salomão, que se diz servirem para proteger as culturas das «larvas», animal lunar.

O São João é sinónimo de orgia, a qual, segundo Eliade, é uma tentativa de viver plenamente o tempo ou de parar o tempo. Nas cidades do norte, nomeadamente em Braga e no Porto, a festa nocturna em volta das fogueiras «descamba em deboche», segundo a apreciação do clero. Sendo a moral severa, a liberdade consentida durante essa noite é um mecanismo de compensação plenamente vivido. É também uma orgia ritual, em que os filhos do Sol se apropriam das potencialidades genésicas do pai, como Prometeu. Nas aldeias, a orgia é platónica, o acesso à fecundidade resulta da «apanha das orvalhadas» (deitar-se sobre a erva húmida), sendo o orvalho a «saliva» ou o «suor» dos astros. As ligações amorosas contraídas no São João são «mais duradoiras que as do Carnaval, que não vêem chegar o Natal», segundo dizem os velhos que já tiveram de casar numerosos filhos.

A noite do zénite, momento de ruptura, favorece uma espécie de orgia cósmica. Todas as plantas e todas as águas são consideradas sagradas, podendo libertar as suas energias secretas e transmiti-las aos humanos, e inversamente. Procedem-se então a ritos divinatórios, que permitem «prever o futuro», ou seja, refazer a criação. Expostos ao orvalho, um número ilimitado de coisas, plantas, objectos domésticos, sementes, etc., são susceptíveis de indicar aos interessados o que eles procuram saber, segundo o código que cada um estabelece para si próprio. As folhas das plantas ou das flores, cortadas e expostas à noite, indicam, se são viradas pelo vento ou ficam mais ou menos húmidas, o tempo que ainda se tem de vida, o número de filhos, ou o que nos acontecerá na velhice; a forma tomada pela clara de ovo deitada num copo de água pode indicar a profissão do futuro cônjuge; saindo-se para a rua com a boca cheia de água, o primeiro nome que for ouvido será o do esposo; ou, ainda, pronunciando nomes a cada badalada da meia-noite, o último será o nome do futuro par. Os meios são ilimitados porque cada um pode inventar quantos quiser: além das plantas e da água, são os ovos, o leite, o fogo, a farinha, o pão e as sementes que entram com maior frequência nestes ritos. Tal escolha ilustra o seu carácter cosmogónico e o desejo de proceder a uma nova criação. Os espíritos podem também desperter graças à orgia cósmica; para os afugentar, deve queimar-se tomilho e alecrim.

diante das casas, mas os que forem imprevidentes correm o risco de já não encontrarem essas plantas nos montes próximos porque as crianças se encarregam de colhê-los com grande antecedência.

Também durante essa noite do fogo novo, pode praticar-se um curioso rito que, no conjunto dos ritos de apropriação do poder do pai-sol, parece constituir uma versão do roubo do fogo, ou a castração do pai, por Prometeu: os aldeões dizem que se pode, à meia-noite, tomar posse da semente do feto, «semente toda poderosa», a fonte da vida, que se encontra na floresta, num campo de fetos. Ela é guardada por Lúcifer (o que espalha a luz), que é obrigado a entregá-la àquele que, depois de ter traçado no solo um signo de Salomão a exige por uma fórmula ritual³. Note-mos que o nome da planta — o feto que em «tempo normal» não dá semente — se confunde com o *feto* ou germe humano, o que reforça a nossa interpretação relativamente ao mito de Prometeu. O facto de traçar no solo um símbolo ou um nome pode significar um desafio ou uma provocação, um desafio ao Pai. A «semente» é suposta «fazer de maneira que se consiga tudo o que se pretende». Infelizmente, uma cláusula redibitória torna a sua descoberta difícil; «é preciso não ter medo» do Diabo quando ele aparecer.

A LUA, POTÊNCIA ENVOIVENTE

A Lua é a mãe de tudo o que existe ou a «nossa madrinha», uma mãe substitutiva, que tanto pode ser boa como má. É à imagem da Lua, que se regenera todos os sete dias (ou graças a ela, segundo os camponeses), que todas as coisas nascem, morrem e se regeneram. O astro desempenha um papel importante na organização do calendário agrícola e na simbólica da morte e da fecundação. «Não há luar como o de Janeiro nem amor como o primeiro», diz um provérbio que aproxima a intensidade da luminosidade lunar no princípio do ano agrícola da fecundação humana. Sendo o período menstrual das mulheres um ciclo da Lua, considera-se que é esta que regula as mulheres e diz-se, por isso, que as mulheres durante as menstruações e as fêmeas dos animais no período do cio, andam «aluadas». Tal como em relação ao Sol, dirigem-se à Lua orações que põem em jogo imagens parentais, as quais se devem recitar de frente para o astro («Lua cheia, bem-dita sejas, minha madrinha, mãe de Deus, destas três coisas me hás-de libertar: dos maus ares, do fogo ardente e da água dormente»).

³ A maneira de exigir varia de aldeia para aldeia, mas o *Livro de São Cipriano*, recolha de receitas mágico-religiosas, aconselha este processo: depois de ter desenhado o signo de Salomão no campo de fetos, o interessado deve colocar-se de pé no meio do desenho, pronunciar a fórmula dita «para desligar a terra», intimar Lúcifer a que apareça com a semente, exigir que a entregue e depois afugentá-lo usando uma fórmula latina — *fugite, parte adversas...*

A simbologia da Lua está largamente associada à importância atribuída ao ritmo *sete*. Ninguém ignora que o astro muda de forma todos os sete dias e que o mês lunar comporta vinte e oito dias. O número *sete* foi introduzido na vida social: a semana tem sete dias e as pessoas são também sujeitas ao ritmo *sete* (aos sete anos atinge-se a «idade da razão», aos catorze é a puberdade aos vinte e um a idade adulta). A vegetação parece ser igualmente regida por este algarismo. O sobreiro, por exemplo, renova a sua casca todos os sete anos e a primeira cortiça só é «boa aos catorze anos». Outros exemplos fazem crer que a própria terra obedece a este ritmo, crença que é reforçada pelo costume hebraico dos anos sabáticos. A presença do número sete na religião popular é obsessiva: os santuários são precedidos por sete capelas, isoladas por «sete montanhas» e comportam sete lanços de escadas. As imagens encontradas debaixo das rochas estiveram enterradas durante várias séries de sete anos ou séculos; os banhos de São Bartolomeu valem por sete; os objectos «benzidos pelo papa» que as pessoas usam são renovados todos os sete anos; as feiticeiras e as videntes são especialmente devotas do número sete; o galo «põe um ovo todos os sete anos, de onde sai uma serpente»; as pedras de raio (calhaus pontiagudos que se diz serem o núcleo das faíscas) levam sete anos a enterrarem-se e outros tantos a voltarem à superfície; as próprias trovoadas, segundo os almanaques populares, são mais frequentes na lua nova e sobretudo no mês de Setembro (o sétimo mês), reforçados pelas marés vivas; nos cemitérios das aldeias, a terra «precisa de sete anos para comer os cadáveres», costume que é admitido pelas posturas municipais, e os familiares dos mortos mostram particular empenho em celebrar ofícios fúnebres do sétimo ano. Passado esse período, as almas morrem ou passam a um lugar de «repouso» eterno, enquanto que as que não se submetem a essa sorte se tornam «espíritos», tidos como maus.

A religião católica admitiu igualmente esta temporalidade: existem sete sacramentos, sete pecados capitais, sete céus; o dia de Páscoa é o sétimo domingo depois do começo da Quaresma, o Pentecostes é o sétimo domingo depois da Páscoa; as igrejas comportam sete altares, há as catorze estações da paixão, as sete dores ou alegrias de Maria, etc. No Antigo Testamento, e sobretudo nos Livros do Levítico e dos Números, onde estão fixadas as regras do culto, encontra-se a cada passo o ritmo *sete*. As doenças, segundo Jeová, evoluem também a cada série de sete dias.

A Lua está, portanto, associada à simbólica da regeneração da vida e da morte e é por isso vista como uma potência ctónica que absorve as coisas para as fazer tornarem-se *outras*. O Sol combate estas pretensões: «quando o Sol não está presente, diz-se, as coisas más andam em liberdade». Para os poetas românticos a Lua é a morada dos mortos; a sua pálida luz não permite distinguir as coisas das suas sombras. Os Gregos supunham que o astro atraía os mortos e os «reabsorvia» e que só os muito maus eram susceptíveis de lhe escapar, tal como é também o lugar para onde, segundo uma lenda aldeã, Cristo baniu o primeiro que infringiu o tabu do repouso dominical, o repouso da terra sujeita ao ritmo sete. Segundo De Vries, os celtiberos adoravam a Lua como um deus, particularmente durante o quarto crescente.

Em todo o País (e talvez em todo o mundo), antes de iniciarem uma tarefa qualquer, os camponeses prescrutam a evolução do astro, ou seja, se ele cresce ou diminui. Os almanaques de que se servem indicam dois momentos do mês em que se deve começar o trabalho — as fases do quarto crescente e do quarto minguante. O resultado final depende do respeito escrupuloso por tais directivas, cujo critério assenta, geralmente, no fazer coincidir o tipo de trabalho com a configuração da Lua (sementeira — quarto crescente, colheita — quarto minguante). Quando a lua cheia perde a nitidez do seu contorno, nenhum trabalho prolongado deve ser iniciado. Não é simples a organização de um tal calendário, e só uma agenda elaborada ao longo dos anos é susceptível de evitar os erros, uma vez que em relação a um trabalho que se prolonga por vários meses é necessário prever «sob que lua» é que ficará terminado: assim, uma galinha nunca deve ser posta no choco fora da «lua morta» (a lua nova) porque a eclosão teria lugar num momento desfavorável; o gosto da carne de porco muda segundo a fase da Lua em que o animal é abatido; uma planta enxertada dará os primeiros frutos depois de tantos anos quantos os dias que medeiam entre a lua boa e a enxertia; uma vaca fornece mais leite se dá à luz no quarto crescente; o porco deve ser abatido no quarto minguante, mas os enchidos devem ser postos no fumeiro também no quarto minguante, porque de outro modo rebentariam; as vides velhas devem ser podadas na lua nova e as novas na lua cheia, e assim por diante quanto a toda a espécie de trabalhos. Um eventual desastre nas culturas individuais é sempre imputado a um desrespeito por este calendário.

O astro serve igualmente de barómetro. Pela colaboração da Lua, pela nitidez dos seus contornos, pelo tipo de nuvens que a envolvem ou pela brisa que se faz sentir ao nascer adivinham-se as condições atmosféricas dos dias seguintes, previsões estas que foram consagradas por provérbios do tipo «lua cercada (por uma auréola) em três dias será molhada». De igual modo, a Lua actua sobre a flora marinha e os apanhadores de algas sabem que elas estarão mais carnudas durante o quarto crescente.

Independentemente da hipotética influência da Lua sobre as culturas, esta desempenha também o papel de um relógio que nunca se avaria. Dado o sinal da partida, todos se lançam ao trabalho, se lembram da importância do momento e só param quando o novo sinal se faz sentir. Podemos até pensar se um dos objectivos do calendário lunar não é a coordenação e a homogenização no trabalho mais do que a própria importância da acção lunar, tanto mais que aqueles que se antecipam ao astro são acusados de quererem ultrapassar a concorrência (fazendo as colheitas mais cedo e influenciando os preços) enquanto os retardatários são acusados de preguiça. Sem pretendermos julgar o valor técnico deste calendário, é difícil crer que os camponeses se tenham enganado durante milénios, vítimas de uma ilusão astrológica. Numerosas pessoas da cidade acreditam, ainda, que as acções de exploração do espaço interplanetário, chamadas genericamente «viagens à lua», alteram o sistema climático do planeta e provocam a fusão das estações; também para estes o espaço celeste é considerado como um domínio do pai-sol, que, ciumento, vela para que os homens não tomem posse da mãe, e pune as suas tentativas.

O FIM DO MUNDO PELO FOGO

«Muito em breve» a espiral do tempo romper-se-á e os fios que coordenam a boa ordem dos astros irão quebrar-se. Para os camponeses (e também para muitos cidadãos) o fim do mundo está próximo — será o segundo e «último fim do mundo» (o fogo foi o dilúvio) e verificar-se-á por acção do fogo. Uma vez que a água regenera, a Humanidade saiu rejuvenescida da primeira catástrofe; a seguir à segunda, no entanto, mais nada restará — o fogo do pai vai consumir tudo o que existe. Este «último fim do mundo» será anunciado pelo pai-sol, não para que se faça ainda um gesto expiatório mas por puro sadismo, já que ele é inabalável. Os sinais anunciadores da sua cólera são os cometas, os eclipses, que se interpretam como uma luta entre os astros («uns comem os outros»), as «chuvas de estrelas» (grande número de estrelas cadentes) e as auroras boreais. Todos estes fenómenos provocam movimentos de pânico ou de angústia; as pessoas recordam ainda dois fenómenos deste género que ocorreram antes da Segunda Guerra Mundial e que foram interpretados como anúncio do fim do mundo e, em seguida, como prenúncio da guerra. Na ocasião, muita gente das aldeias e das cidades saiu de suas casas e foi refugiar-se nas igrejas, menos para implorar a Deus do que para procurar a sensação de segurança que o ajuntamento sempre favorece, já que a ideia de uma morte colectiva surge menos insuportável.

De acordo com algumas crenças, que são exploradas pela igreja católica, as divindades que aparecem aos homens provam a veracidade das suas mensagens e ameaçam os incrédulos fazendo desviar o Sol do seu curso: «ele girou sobre si próprio como uma peneira» — foi esta a expressão utilizada pelos promotores e pelos historiadores eclesiásticos do culto de Fátima, instaurado em 1917, a que faremos referência mais adiante. A Virgem Maria teria feito «girar o sol» sobre a montanha e mais tarde repetiria a mesma proeza em Roma, em intenção do papa Pio XII. Como o fenómeno astral não foi observado nem pelos historiadores presentes («por causa dos seus pecados»), nem pelos jornalistas («devido à sua incredulidade»), nem pelos milhares de peregrinos aí reunidos, que não viram mais do que um pálido sol por trás de nuvens de tempestade, imóvel como sempre, tal lenda só pode ter sobrevivido graças à crença ancestral da instabilidade dos corpos celestes e ao terror que provoca o astro-pai ameaçando sair da sua órbita para punir os filhos.

A ordem astral é o arquétipo da ordem social estabelecida cá em baixo. Perturbar a ordem do mundo é provocar a cólera do pai, que desregulará o mecanismo celeste para lançar os seus satélites uns contra os outros e abrasar o cosmos. Mas esse fim é, de facto, inelutável. Segundo se diz, Cristo previu-o numa profecia, sem dúvida apócrifa: «A mil chegarás, de dois mil não passarás.» O progresso técnico é visto pelos camponeses (e por muitos outros) como um desafio dos homens para se tornarem mais fortes do que a criação os fez, à maneira de Prometeu. Identicamente, as «guerras que existem por todo o lado no estrangeiro» e as «desordens políticas» das cidades operárias são entendidas como manifestações do orgulho dos filhos em relação ao pai. O *status quo* da aldeia, o abafar de todo o desejo de liberdade são os melhores meios para evitar à humanidade o desastre apocalíptico. Meio de pressão contra

a mudança, esta angústia difusa subentende também a ideia de que os homens gozam de uma parcela de controlo sobre o equilíbrio cósmico e sobre o seu destino, já que podem, pela sua acção deliberada, avançar ou retardar o fim último do mundo.

O CALENDÁRIO

No meio rural, o tempo não se divide em espaços qualitativamente iguais mesmo se o são em termos cronológicos. Existem momentos fortes e fracos, ricos e amorfos, em termos sociais e religiosos. Cada momento é marcado pelo sinal da heterogeneidade, cada dia é único, não se assemelha aos precedentes. O calendário é uma sucessão de tempos fortes e fracos. Na sexta-feira, nenhuma iniciativa importante (como as sementeiras ou as vindimas) pode ser começada e as relações sexuais devem ser evitadas, porque a criança que delas nascesse seria monstruosa. Esse dia é aquele em que Jeová terminou a criação — usá-lo para iniciar qualquer coisa é colocar-se na contracorrente do tempo. No domingo, que substituiu o *sabbat*, não é permitido qualquer trabalho nos campos; o tabu respeita exclusivamente à terra (é esta que tem necessidade de repousar e regenerar) e todas as outras actividades são autorizadas.

O tempo também não é homogéneo durante o período das vinte e quatro horas. O dia e a noite não têm o mesmo valor, tal como o Sol e a Lua que os governam. O momento de passagem do dia para a noite é um momento perigoso, uma «hora aberta», como se diz, um momento de ruptura propício, às piores desordens: os demónios e os mortos podem soltar-se, o caos pode instalar-se graças à desapareição do Sol — «podem ver-se nas encruzilhadas porcas com pintainhos e galinhas com leitões, ou fantasmas sob a forma de cavalo». O sino que toca as avé-marias «fecha o tempo», evita essa desordem. O crepúsculo é também o momento em que deve terminar o trabalho nos campos; os que forem encontrados a trabalhar na obscuridade são vistos como *lobisomens* (homens filhos de lobo), um fantasma lunar cujo destino consiste em «percorrer sete freguesias» sob a forma de um cavalo ou de um cão, a fim de impedir que as relações entre os jovens casais e entre os animais resultem fecundas. Essa acusação tem sobretudo um importante alcance social; tende a evitar que o espírito de lucro e a concorrência se instalem nas aldeias — os *gananciosos* voltam depois de mortos para assombrar as terras que foram suas. Aliás, todos os homens-lobos são velhos celibatários «que não quiseram fazer filhos para não terem de dividir as terras». O meio-dia e a meia-noite são igualmente horas abertas: situam-se entre as duas partes do dia e da noite e definem o «centro» do tempo diário. Os dois momentos assemelham-se ou são, de facto, um só momento, porque «tudo o que se passa ao meio-dia pode repetir-se à meia-noite e inversamente». As fórmulas encantatórias apenas distinguem três momentos no tempo quotidiano — dia, noite e meio-dia. Os momentos do meio-dia e meia-noite estão particularmente carregados de força sagrada e as sortes fatídicas são altamente eficazes

nesses curtos instantes em que a ordem imposta pelo pai, que se encontra numa posição instável, pode ser alterada. Graças às «orações para as horas abertas», «os rochedos fendem-se e desvendam os tesouros das mouras, a terra abre-se para que se colham riquezas que encerra nas suas entranhas», ou, por outras palavras, a mãe liberta-se da autoridade do pai e entrega-se aos seus filhos.

Os calendários naturais (solar, lunar e agrário) são os únicos que gozam do favor dos camponeses. O calendário gregoriano, que neles se enxerta, adaptando-se melhor ou pior, é considerado como não-lógico na medida em que pretendendo seguir a passagem de Cristo sobre a Terra, celebra a sua morte três meses depois do nascimento, além de que os nove meses seguintes até ao novo nascimento parecem um tempo morto e sem valor aparente. Os calendários naturais celebram a morte e o nascimento das coisas no mesmo momento. Os calendários solar e agrícola caracterizam-se pela importância atribuída aos dois momentos culminantes de cada ciclo, separados por um espaço de seis meses — os solstícios no ciclo solar e, no ciclo agrícola, os meses de Março e Agosto, respectivamente, início do ano agrícola e meio do mesmo ano⁴. Os pontos culminantes dos dois ciclos são festejados, para além das imolações de aves, por mortes simbólicas e por manifestações que exprimem o desejo de mudança e a ambição de ultrapassar as leis físicas ou a ordem das coisas. As mortes simbólicas são correntes durante as cerimónias carnavalescas da Primavera, através da figuração de execuções e enterros, das máscaras mortuárias, etc. A morte de si próprio é representada, a 15 de Agosto, aquando das grandes romarias dos santuários, pelo costume de as pessoas se exibirem vestidas com uma túnica branca a que chamam «mortalha» ou deitadas num verdadeiro caixão.

O desejo de mudança colectiva manifesta-se no Natal e no São João pelo roubo ritual: a madeira utilizada nas fogueiras e as galinhas que são imoladas devem ser roubadas aos vizinhos ricos ou aos Espanhóis se se habita perto da fronteira. Este roubo sagrado não é um simples pormenor da festa: os jovens preparam o «golpe» com larga antecedência, escolhem friamente as vítimas (de entre os mais avaros ou «maus vizinhos») e contratam camiões para o transporte da madeira, a qual deve incluir árvores inteiras, arrancadas do solo, que permanecerão acesas durante doze dias. A vítima sente o roubo como uma punição pela sua avareza, mas pode suceder que todos os jovens de uma freguesia sejam levados a tribunal pelo proprietário «avarento». Os que intervêm em tais operações, vistas também como gestos de emancipação familiar, são os jovens em idade de cumprirem o serviço militar, o qual é considerado como um meio de subtrair os jovens às «saías da mãe». É por isso também que estas cerimónias emancipadoras se colocam sob o signo do Sol-pai, enquanto a Lua representa a mãe dominadora. No São João é igualmente costume «pôr em comum» utensílios e animais subtraídos aos proprietários e amontoados na praça pública, onde cada um dos donos as irá recuperar ao cair da noite; durante as cerimónias do Carnaval popular, os vizinhos introduzem-se nas casas uns dos outros, deitam para a rua tudo o que podem, vestuário e utensílios, e desarrumam o

⁴ A nomenclatura latina dos meses reporta-se também ao ano agrícola; o décimo mês é Dezembro.

resto: é o pôr em causa da ordem familiar estabelecida. Nas cidades, uma outra forma de renovação pratica-se também durante a última noite do ano gregoriano: as pessoas deitam pelas janelas todos os utensílios que serviram durante o ano que termina, provocando barulho e confusão, apesar das proibições das posturas municipais. Desde há alguns anos que as câmaras se lançaram numa campanha contra este uso, que já desapareceu em numerosas cidades; segundo os responsáveis, «trata-se de costumes que não parecem de um país civilizado». Os ritos divinatórios praticados no São João participam ainda deste mesmo desejo de renovação.

Mas não só o tempo não é homogêneo, como uma parcela pode também confundir-se com a totalidade. Os doze meses do ano são prefigurados pelos últimos dias do ano precedente, dias que, na liturgia católica, são distribuídos pelo início de cada estação («as quatro tēmporas»). O estado atmosférico de cada um desses dias será o do mês que lhe corresponde — sobe-se a uma colina e acende-se uma vela, a orientação do vento, a humidade, etc., indicarão qual a tendência do tempo, de acordo com um costume que fora já condenado no século VI por Martinho de Dume. Do mesmo modo, o que se vive no primeiro dia do ano prefigura aquilo que será o ano inteiro. Os doze dias durante os quais ficam acesas as fogueiras do solstício correspondem igualmente aos doze meses do ano para os quais se solicita a acção do Sol.

A nomenclatura dos meses não entrou ainda totalmente nos hábitos, o que também demonstra que o calendário não corresponde às necessidades dos camponeses. Muitos deles ignoram qual é a sua exacta sucessão e designam-nos a partir dos trabalhos agrícolas ou das cerimónias e acontecimentos que neles ocorrem, fundindo-os uns com os outros (mês do Carnaval — Fevereiro, Março; mês das colheitas — Julho, Agosto; mês das fogueiras — Junho; mês dos santos — Novembro; mês de São Miguel — Setembro). Estas denominações variam de uma aldeia para outra segundo as culturas dominantes, uma vez que tais datas são momentos importantes da vida económica, e social local; o São Miguel, por exemplo, fixa a data do pagamento das rendas das terras; nas regiões de pastoreio, esse dia de Setembro marca o momento em que os terrenos comuns cedidos por um ano a um particular voltam ao regime de exploração colectiva; o primeiro dia de Novembro (dia de Todos-os-Santos), assinalado pela distribuição de pães aos que participaram nas fainas em regime de ajuda-mútua, marca também o momento em que as azeitonas caídas das árvores privadas se tornam propriedade do dono do terreno, enquanto até essa data podiam ser recolhidas por todos.

Segundo a organização do calendário camponês, trabalho, religião e vida social estão intimamente ligados a uma concepção multidimensional da existência, característica que se integra nas próximas cerimónias a tal ponto que não é possível dizer com segurança o que é que se celebra exactamente, se uma divindade, se a vida do grupo, se a ordem ou a evolução da vegetação. Um ponto comum associa todas as cerimónias rurais, quer elas se celebrem na rua ou na igreja: o desejo de mudança e a solidariedade. No entanto, estas cerimónias variam radicalmente ao longo do ano — se a sementeira não pode confundir-se com a colheita, também uma cerimónia primaveril toma formas radicalmente diferentes de uma festa de Setembro. Tal como para o trabalho da terra, existem três ciclos de festas agrárias, a saber, o ciclo da

germinação (Fevereiro-Março), o ciclo da floração (Maio-Junho) e o ciclo das colheitas e da partilha (Julho-Novembro). Salvo nas regiões de olivicultura, os três meses restantes parecem um tempo morto, a que corresponde o sono ou a morte da terra. A dinâmica social do grupo toma a vegetação como um espelho: o grupo morre e renasce durante o ciclo da germinação, reforma-se por novas uniões matrimoniais durante o ciclo da floração e, perfeitamente desabrochado por altura das colheitas, assegura a sobrevivência colectiva durante o último ciclo.

O CICLO DA GERMINAÇÃO OU A MORTE COLECTIVA

A festa mais popular é o Carnaval, ou Entrudo como preferem os camponeses (etimologicamente, *introitus*, entrada), que não é uma simples libertação dos recalcamientos sem consequências, como por vezes se julga, mas sim uma representação da morte de tudo o que existe e um renascimento colectivo. «Joga-se ao Entrudo», e toda a gente participa de uma maneira ou de outra. Nas aldeias, começa-se a «jogar» logo no fim de Janeiro; o Entrudo tem depois o seu apogeu durante os «três dias gordos» que precedem as Cinzas, prossegue durante a Quaresma e termina na Sexta-Feira Santa; os ofícios das Trevas e as procissões com cogulas, capuchos e matracas são uma representação grandiosa da morte. Não se trata de uma festa organizada, mas inteiramente espontânea e desordenada. O trabalho é interrompido durante os três dias gordos, a ruptura com o quotidiano é total. Ficam suspensas normas morais, leis e regulamentos (e mesmo as leis que visam, desde a Idade Média, proibir o Carnaval). «Tudo é permitido», excepto retirar a máscara a alguém ou revelar-lhe a identidade. Liberdade, escolha dos fatos e das máscaras, revelarão as tendências psicológicas e sociais dos aldeões nesse começo da Primavera.

Há quem se cubra com lençóis brancos (como «fantasmas») ou com roupas antigas; quem imite os loucos, os moribundos, os animais conhecidos ou «pré-históricos»; outros usam máscaras de caveira, ligaduras na cara para simular doenças graves, arreios de burro, badalos como os das vacas, ou roupas mal adaptadas que deixam ver partes do corpo normalmente cobertas. Os jovens mascaram-se com vestuário do sexo oposto ou usam roupa ou objectos de criança. Ainda que a regra seja a de cada um actuar por sua conta, alguns grupos representam, nos largos, peças improvisadas que denunciam os hábitos desonestos dos comerciantes ou de outras figuras menos estimadas, ou simulam enterros de toda a espécie, do rei, do chefe, do diabo, da fome e sobretudo do «presidente» (a autoridade e a ordem estabelecida) cuja figura acaba pregada a um mastro sob a forma de um espantalho que é desfeito à pedrada. Apesar da liberdade ser em teoria absoluta, as cerimónias não atentam contra os bens ou a integridade das pessoas, ao contrário do que pode suceder na cidade. A religião católica é escarnecida: imitam-se os padres e simulam-se sacramentos, proferem-se «padres-nossos selvagens» e grosserias. Desde sempre, a igreja católica proibiu tais

cerimónias, de que a irreverência é elemento essencial, e para as combater organiza uma vigília de «quarenta horas», com origem no século XVI. No entanto, se a festa já não tem o entusiasmo de «outrora», segundo as pessoas mais velhas, «a culpa é dos jovens de agora» que preferem ir para os bailes nas vilas.

O Carnaval aldeão é o começo de uma morte simbólica colectiva. À imagem do grão que se acabou de semear, põe-se em causa a estrutura social do grupo, simula-se a morte dos indivíduos que se identificam com os mortos, a morte dos cristãos que, no dia seguinte, procedem a uma morte simbólica pela imposição das cinzas, e a do ano agrícola, uma vez que as sementeiras significam o começo de um novo ciclo.

O Entrudo aldeão prossegue no interior da Quaresma católica. Uma cerimónia muito vulgar em todo o País e designada o «canto pelas almas» constitui uma tomada de contacto com as almas dos antepassados, invocadas em intenção das sementeiras. A cerimónia não tem nenhuma ligação com a hierarquia católica. Grupos de jovens, especialmente na idade do serviço militar, vão postar-se diante das casas para cantarem uma ladainha em honra das «santas almas». A postura, a voz monocórdica, o texto da ladainha com que se chamam as almas, o silêncio da noite e o eco dos grupos cantando alternadamente, envolvem o rito numa atmosfera de terror destinada a «despertar as almas». Em certos locais, os participantes vão «buscar as almas» à igreja batendo na porta com paus, formam um cortejo e comportam-se como se as almas avançassem na dianteira; ao atravessarem as aldeias, «desencomendam», ou expulsam, os maus espíritos que se teriam infiltrado no grupo, para o que se persignam com a «mão esquerda» (gesto que apazigua os demónios) e abstêm-se de olhar para trás (gesto que lhes agrada), regressando em seguida à igreja para «devolver as boas almas». Por vezes, são exclusivamente as mulheres que procedem a este «chamamento», postadas numa encruzilhada e no interior de um signo de Salomão gravado no solo. Uma vez que a alma, como veremos, é a imagem da mãe interiorizada por cada indivíduo, as mulheres seriam mais qualificadas para entrar em contacto com aquelas. Noutros casos, enfim, os chamadores cobrem-se com lençóis brancos (tal como se imaginam as almas) e emitem trovões, que representariam a voz dos mortos. Estamos perante uma cerimónia propiciatória por intenção das almas dos antepassados, para os fazer intervir no processo da germinação. A ladainha faz apelo aos que estão a dormir, para que se recordem dos mortos de quem herdaram as terras — as almas são identificadas às pessoas adormecidas. O canto sublinha a importância do momento: as plantas florescem, os pássaros cantam e o rebentos desabroçam.

Ainda durante a Quaresma, os jovens organizam-se para penetrarem nas casas dos habitantes mais idosos, para lhes apontarem os defeitos, reais ou imaginários, intimarem a que deixem os seus bens e, enfim, para simularem a sua imolação — é o «serrar a velha». A vítima pode furtar-se a esta função oferecendo de beber e de comer logo que o grupo entra. Os velhos são sempre considerados como os bodes expiatórios, culpados pelo mau funcionamento do mundo: «serram-nos», da mesma maneira que as velhas cascas se fendem — as plantas velhas devem ceder o lugar às novas. Uma cerimónia semelhante, própria da mesma época, é o chamado «Testamento de Judas», que consiste em «julgar» publicamente a má conduta moral, social ou económica de determinados vizinhos, ou de todos eles: os jovens sobem

aos telhados e, com voz disfarçada por funis, desvendam, através de fórmulas ritmadas e rituais, o «testamento» de cada um, isto é, os respectivos defeitos e manias. A vida privada dos vizinhos é assim exibida na praça pública. A Igreja proíbe igualmente esta cerimónia, pelo menos desde o século XVI, porque vê nela a denúncia dos pecados alheios.

A Quaresma católica inscreve-se na mesma simbólica de morte colectiva e renovação. Principia por um amortilhar colectivo, ou seja, pela imposição das cinzas que representa o «retorno ao pó». Os camponeses vivem a Quaresma sobretudo através de ritos negativos: abstenção de consumir carne, proibição de actividades ruidosas, de cantar durante o trabalho e mesmo de usar roupas «alegres». Todas estas interdições recordam a morte colectiva mais que a de Cristo, sendo esta como que uma parte do conjunto. As mais esperadas cerimónias da Quaresma são o «ofício das Trevas» e a procissão da Sexta-Feira Santa, que constitui também um rito carnavalesco em que aflora o fascínio da morte. A procissão da Sexta-Feira Santa, no Norte, é uma espécie de viagem ao país dos mortos e às profundezas da terra: os participantes percorrem as vilas mergulhados na escuridão, vestidos de negro e cobertos com capuzes, levando na mão archotes que crepitam como fogos-fátuos, enquanto outros agitam matracas que produzem um ruído sinistro, igual, segundo dizem, ao «som de ossos que se partem ou que se põem em monte». As cerimónias na igreja onde se substituem os sinos por matracas, constituem verdadeiras atracções.

O CICLO DA FLORAÇÃO OU O DESPERTAR

Para os que viveram as cerimónias carnavalescas e quaresmais, os primeiros dias da Páscoa são uma libertação. A orgia alimentar faz parte de todas as cerimónias, numa vingança contra a morte. No Norte do País, «não se trabalha» durante três dias — não se trata de imposição mas de uma recusa e uma maneira de participar na euforia geral, aproveitando para visitar todos os familiares dispersos pela região. Por toda a parte, o clero perpetua um costume muito antigo chamado compasso que consiste na visita do padre aos seus paroquianos para lhes anunciar a «ressurreição» e ao mesmo tempo recolher donativos (uma galinha, dinheiro), vestígio da antiga dízima. Acompanhado pelos representantes dos movimentos paroquiais, que agitam sinetas sem cessar e lançam foguetes, o padre, com paramentos de cerimónia, entra nas casas que o desejem (todas em geral, mesmo aquelas onde não se pratica o catolicismo) e que o demonstrem atapetando com flores a frente da porta. Os visitantes permanecem alguns minutos no interior, conversam e comem com a família.

Os habitantes da Póvoa de Varzim, antiga povoação de pescadores, celebra a chegada da Páscoa de uma forma sugestiva: ao alvorecer da segunda-feira, todos os habitantes abandonam casas e barcos, tomam de assalto os veículos de transporte colectivo, sem pagar as passagens, e fogem para uma floresta a cerca de três quilómetros.

Aí comem e bebem «desmedidamente, juntos como gafanhotos», e entregam-se depois a um sono ritual. O entusiasmo, o barulho, a confusão e a recusa de pagar as passagens fazem parte da cerimónia, durante a qual a vila fica inteiramente deserta («entregue aos ratos», diz-se), como se estivesse empestada. Através desta cerimónia primaveril, os pescadores lançam-se nos braços da mãe provedora, cujo despertar acaba de ser anunciado, sendo o sono, igualmente, a procura da intimidade com a mãe. Todas as cerimónias da Primavera se caracterizam pela utilização de ramos de arbustos floridos (nomeadamente da giesta) «contra os espíritos», e por um erotismo orgiástico.

O primeiro domingo depois da Páscoa é consagrado aos encontros de jovens nos montes ou nas matas, onde se entregam a jogos eróticos, em geral inocentes, em vista do casamento, e onde dormem a «primeira sesta», o que é suposto garantir-lhes o casamento nesse mesmo ano — trata-se também de uma hierogamia prometedora de potencialidades fecundantes. Desde sempre que a Igreja tenta integrar o rito da primeira sesta no culto de Maria. Ao longo dos séculos, foram sendo construídas pequenas capelas nesses locais de encontro dos jovens; actualmente, a cerimónia primaveril coexiste com a festa católica, mas as motivações juvenis continuam a ser preponderantes. No Gerês, a festa da primeira sesta tem o nome curioso de «festa da Goma» (a seiva, na linguagem comum; o esperma, em gíria). A festa da Goma constitui uma busca frenética de uma companhia amorosa numa frondosa mata de carvalhos em torno de uma capela construída no século XVI em honra da «Goma». O clero persiste, desde há muito, em querer rebaptizar a capela com o nome de «Nossa Senhora dos Prazeres» e em chamar à reunião dos jovens a «Festa das Alegrias de Nossa Senhora», esforço que permanece vão a despeito de quinze séculos de cristianismo. Esta dupla linguagem e estas motivações divergentes reflectem a oposição ancestral dos camponeses a uma estrangeira ou o *modus vivendi* procurado pelas duas partes, de que veremos numerosos outros exemplos ao longo da nossa investigação. A resistência do culto da Goma frente ao das Alegrias de Nossa Senhora testemunha, também, as manobras da igreja católica, nem sempre bem sucedidas, para transformar o culto da Terra-mãe em culto de Maria. A construção de uma capela e a introdução de uma imagem de Maria na festa ancestral desviam o culto antigo para o culto de Maria, mas não chegam para modificar o seu conteúdo sociológico. As freguesias do concelho de Viana organizam nesse mesmo dia «Festas das Flores», em que desfilam raparigas levando à cabeça grandes cestas de pétalas de belo efeito, e o clero, também aqui, tenta rebaptizá-las como «Festa de Nossa Senhora do Rosário».

No Norte, no primeiro dia de Maio vai-se «procurar o Maio» (as Maias), costume ancestral que contribui para dar maior colorido e afluência às festas operárias do Primeiro de Maio. Os habitantes das aldeias vão ao campo buscar ramos de giestas (as maias) e suspendem-nos à entrada das casas; o efeito é surpreendente. O rito é seguido em massa, a despeito (ou por causa) das interdições clericais e municipais, pelo menos desde 1385, data em que a autoridade municipal de Lisboa a fez mencionar no seu regulamento. Esses ramos evitam que os «sapos» (os espíritos) venham «comer a sopa da família» ou «imunizam a família contra

a preguiça e contra a fome». Na região Centro, este costume é assinalado no dia 3, festa de Santa Cruz, durante o qual se espetam nos campos cultivados cruzes estilizadas e enfeitadas com grinaldas, também contra as «coisas más». A visita aos campos na Quinta-Feira da Ascensão e o costume de colocar espigas em casa participam do mesmo significado. Qualquer que seja a «coisa» (sapo, fome, preguiça) que os ritos procuram expulsar, é sempre possível ver nela a ideia de um «espírito», força obscura oposta às almas. O «espírito» é sempre «mau» (enquanto as almas são boas) e representa a imagem onírica dos antepassados masculinos que poderiam vir reclamar a casa ou os campos, ou torná-los estéréis.

O CICLO DAS COLHEITAS OU DA PARTILHA

A festa anual (em Agosto ou Setembro), que encerra a última etapa do trabalho agrícola nas regiões cerealíferas, merece uma particular atenção devido às múltiplas funções que se lhe atribuem, além de demonstrar também como a religião popular irrompe irresistivelmente na alegria festiva.

Uma equipa de «mordomos» (de animadores, poderíamos dizer), nomeada pela equipa precedente ou eleita por uma confraria, toma a seu cargo a organização da festa. Estes responsáveis destacam-se mais pelo seu espírito de iniciativa e pela sua probidade moral que pela devoção às coisas religiosas — a equipa pode mesmo integrar elementos que são vistos na aldeia como «maçónicos» ou anticlericais. Em muitos casos, tal encargo cabe aos jovens solteiros que terminaram o serviço militar, ou então aos que aguardam a incorporação, como se se tratasse de uma iniciação à vida de adulto. Na região de Viana, onde os vestígios de uma certa forma de ginocracia são sensíveis em diversos domínios, os mordomos são exclusivamente mulheres: elas ocupam a dianteira dos cortejos com insígnias que simbolizam a autoridade (bastões ornamentados com fitas), ainda que a organização material da festa lhes escape. São as mulheres que aos olhos do público financiam a festa, graças às oferendas que são trazidas em lindos açafates de madeira e papel, com os frutos do que recolheram entre a vizinhança. A festa ocorre numa data fixada «desde sempre» e é celebrada em honra do santo padroeiro da freguesia, embora esta dedicatória não confira à cerimónia um carácter exclusivamente religioso, longe disso. O santo padroeiro é um símbolo: um nome, uma imagem e uma lenda, graças aos quais a aldeia se atribui uma identidade.

Cerimónia comunitária aguardada por todos, a festa deve satisfazer um grande número de necessidades. As atribuições dos mordomos e do padre são rigorosamente definidas («o padre manda na igreja e nós mandamos na rua») e é de regra a participação colectiva, pelo menos pela obrigação de cada um atapetar a rua de flores diante da sua porta ou de estender colchas nas janelas à passagem das procissões. Com alguns meses de antecedência, as raparigas vão pedir aos vizinhos, e também aos transeuntes,

«uma esmola» para o santo; faz-se a promessa de oferecer ao santo ou às almas (os dois objectivos andam sempre ligados) uma parte do que se espera colher, um quilo de cebolas, um alqueire de milho... São as primícias oferecidas aos génios protectores ou às almas a quem se encomendaram as sementeiras.

As organizações das festas aldeãs não se fazem notar pela sua originalidade e, por isso, todas elas se assemelham e os respectivos programas são idênticos aos dos anos anteriores. Um dos objectivos da festa é a supressão das fronteiras entre as aldeias e entre as freguesias. A preocupação maior de todo o mordomo é juntar o maior número de pessoas à volta da capela. Para o conseguir, gastam-se somas importantes na compra de foguetes e morteiros que se destinam a aturdir a vizinhança, próxima ou mais distante, durante duas semanas, e cujo lançamento vai sendo mais frequente e mais nutrido à medida que a data se aproxima. Esses petardos de grande potência e o fogo-de-artifício são tradicionalmente oferecidos pelos emigrantes, a fim de chamarem as atenções da vizinhança para o seu êxito social. No Norte, poderosos altifalantes instalados nos campanários despejam música folclórica sobre colinas e vales durante uma ou duas semanas, misturando a festa com o trabalho e com a vida social. A festa é uma cerimónia regeneradora. O único objectivo dos jovens é encontrarem um par com vista ao casamento, ou oficializarem uma união já estabelecida. Note-se que apesar do «progresso» e das estradas, as aldeias vivem por vezes em semi-autarcia e o casamento é endogâmico, ou seja, organizado no interior da freguesia. Por outro lado, ninguém se casa com não importa quem, ao acaso ou na sequência de uma paixão súbita, baseada em critérios eróticos. As escolhas fazem-se a frio, em obediência a uma racionalidade que atende à condição social (a união faz-se no interior de uma classe social) e à procriação (interesse do outro pelo trabalho, pela educação dos filhos, etc.). Para os adolescentes à procura de uma paixão platónica, as veladas na igreja são uma óptima oportunidade: são apenas as velhas e as raparigas mais jovens que assistem às práticas e os rapazes vêm esperar as moças à saída para lhes atirarem aos vestidos com «amores», cápsulas vegetais com espinhos («se elas colam, o amor pega»).

Ao terminar o ano agrícola, a festa aldeã é o começo de uma nova existência. Para o assinalar, além da procura de novas uniões matrimoniais, usam-se roupas novas, compradas às vezes com o produto das primeiras colheitas. O fato novo, «fato de domingo», cujo preço não varia significativamente de um vizinho para outro, suprime as barreiras e as diferenças de estatuto, preservando somente as diferenças de idade. Procede-se também à renovação das casas e dos caminhos e rebocam-se os pequenos monumentos à beira das estradas. Os conflitos políticos ou económicos, que em tempo normal provocam divisões surdas, são postos em suspenso e «não se fala nem de política nem de religião», tal como não se distinguem «os de cá» dos «de fora», objectivo que é visado também pela intensidade da pólvora dos foguetes e pela orgia musical difundida a partir do campanário. A aldeia em festa procura partilhar com os outros a sua alegria e exhibir em sua intenção uma inteira coesão e a grandeza do seu património cultural.

O elemento mais importante do ofício religioso da manhã não é a missa de grande cerimonial mas o sermão. O sermão, «encomendado» (assim se diz) a um

especialista, é um rito oratório em honra do santo-símbolo. Repetido dezenas de vezes noutros lugares e a propósito de outros santos, esse discurso sagrado é pronunciado de cor e sem qualquer hesitação aparente, o que dá a medida do prestígio do orador. As citações latinas, as parábolas inspiradas na pretensa vida do santo, que todos conhecem desde tenra idade, e a opulência verbal são os elementos constitutivos de todo o sermão, nesta sociedade rural e de cultura oral; eles constituem os últimos espécimes de um género que está por toda a parte em extinção.

Também não há festa sem procissão. Se, por qualquer razão, a procissão não saísse (por as imagens gigantescas «quebrarem os cabos eléctricos», por exemplo) a festa perderia a sua razão de ser. Uma procissão é um rito importante, sempre semelhante de uma aldeia para outra na mesma região — trata-se de um rito deambulatorio e circular que sugere a tomada de posse do espaço e, simultaneamente, um novo nascimento de todo o grupo. O essencial dessa circum-ambulação é a «saída» do desfile da igreja paroquial, a que se chama *matriz*, e o seu «regresso». Os dois momentos são marcados por uma maior intensidade dos cantos e dos petardos, que provocam uma espécie de embriaguez geral. A deambulação reproduz o nascimento (saída) e a «entrada» na posse de uma mãe colectiva simbolizada pela Igreja, e este rito permite também ao grupo reforçar a autoridade sobre o espaço e exhibir a sua coesão perante os grupos vizinhos e o Estado, visto por vezes como uma força estrangeira. Para ser «bela», uma procissão deve ser imponente e multicolor. Fazem-se sair as capas das confrarias, assim como as insígnias, bandeiras e estandartes. Todas as imagens da igreja são colocadas em andores decorados que são transportados aos ombros dos jovens, e sobretudo dos jovens emigrados que reservam os seus lugares com grande antecedência, na intenção de atraírem as atenções do público. As imagens são vestidas de novo; trazem as suas «jóias pessoais», colares, pulseiras e brincos, ou vão mesmo cobertas de notas de Banco. Quando é instalada a electricidade pública, as aldeias previdentes não esquecem os seus santos de grandes dimensões e os andores elevados que devem sair para a rua no dia da festa. Em Lousada (Porto), por exemplo, onde as imagens são fixadas em andores com a altura de vinte metros, transportados por setenta homens, no dia 15 de Agosto, os habitantes obrigaram a companhia distribuidora da electricidade a proceder de modo a que nenhum cabo eléctrico atravessasse as ruas e os caminhos. No Norte, integram-se na procissão centenas de pessoas vestidas como personagens bíblicas ou imitando pelos seus gestos as imagens que se encontram na igreja; o efeito é o de um teatro estático ou de um psicodrama e constitui um belíssimo espectáculo. Trata-se também de um rito expiatório: ao usarem o vestuário e as poses das figuras religiosas, procuram seduzi-las, por meios que se assemelham aos do Carnaval e do chamamento das Almas, durante os quais as pessoas se vestem à maneira daqueles que querem atingir. Rito de nascimento colectivo, psicodrama, espectáculo grandioso, pompa destinada a demonstrar a coesão da aldeia, tomada de posse do espaço, qual é a parte da procissão que cabe à doutrina católica? O clero «moderno» não se reconhece em tudo isto e, assim, é frequente que o padre recém-chegado ou não aculturado (um não-iniciado, de certo modo) tente proibir a procissão popular que ele considera

«não estar conforme com o espírito do concílio», mas que para os camponeses é um rito essencial. Cada proibição eclesiástica de uma procissão tradicional provoca um conflito aberto, que pode chegar até à expulsão do padre e à tomada directa do encargo da religião «pelo povo» com exclusão da igreja católica, como veremos noutra capítulo.

O dia seguinte ao da festa é consagrado à memória dos «mortos e dos emigrados», com visita ao cemitério e ofício pelos que emigraram. As pessoas voltam-se de novo para as almas dos avós invocados com tanta insistência no momento das sementeiras. Pelo menos simbolicamente, os emigrantes são também mortos; já não fazem parte da comunidade (embora alguns tentem reintegrar-se através de oferendas ostentatórias). Eles são virtualmente mortos por estarem ausentes durante longos anos, mas outros morrem realmente, porque as obras de construção dos países industriais matam mais emigrantes que outras categorias de trabalhadores. Seja como for, as mulheres do Alto Minho e as dos pescadores consideram a partida dos seus maridos como uma morte e vestem-se de luto, o que confere às aldeias o aspecto insólito de uma multidão de viúvas.

A festa inclui ainda a distribuição de donativos aos mais desfavorecidos, a oferta do pão, o lançamento de doces sobre a multidão, a organização de festins para os pobres, etc., que exprimem o desejo de abolir as injustiças no interior do grupo. Assinale-se, enfim, que todas as festas aldeãs se encenam por intermináveis sessões de fogo-de-artifício, de que os Portugueses são os mais hábeis fabricantes a seguir aos Chineses, e pelo lançamento, no centro da povoação, de um balão iluminado, que constitui um rito de homenagem ao Sol-pai fecundador.

CERIMÓNIAS AGRÍCOLAS E LAZERES

As cerimónias agrícolas podem assimilar-se a divertimentos, mas distinguem-se radicalmente dos lazeres das sociedades industriais. As cerimónias camponesas não estão ligadas à necessidade de calma ou ao repouso físico; pelo contrário, são os dias a seguir às festas que são sempre difíceis: segundo um provérbio, «quem vai à festa três dias não presta». A festa camponesa é um complemento do trabalho, valoriza-o e confere-lhe um alcance multidimensional, enquanto os lazeres das sociedades industriais são antídoto do trabalho e tentam atenuar os seus efeitos, para o tornarem suportável.

A ligação entre as cerimónias agrárias e o calendário gregoriano, ou as suas recíprocas influências, constitui uma questão que deve ser aqui referida. O calendário católico enxerta-se sobre o calendário agrícola, mas aquela ligação não resulta apenas de um propósito de recuperação por parte dos autores católicos ou do clero, mesmo se a Igreja tenta recuperar certas festas populares introduzindo-lhes uma missa, depois de ter construído uma capela no local. Como se compreende, o cura vai procurar os fiéis aonde os aldeões se reúnem. A verdade, no entanto, é que a confluência se

concretiza mais por vontade do povo do que pela do clero, e sempre que a junção se mostrou difícil (como no Carnaval ou no «serrar da velha») o povo prosseguiu com a festa sem ter em conta a reprovação eclesiástica. Em muitos casos, a aldeia encontra na «cristianização» uma nova força para o rito; o nome de um santo dá uma dimensão nova e uma possibilidade de racionalização a um rito de que se compreendem mal os trâmites. O santo fornece uma caução ao rito, sobre o qual o povo conserva sempre o controlo. Se os fiéis recusam por vezes a aproximação com os cultos católicos que a hierarquia tenta impor, é porque a nova designação não é tão rica como a precedente, como sucede com a Festa da Goma: o culto de Maria, embora cativante, não permite integrar todo o simbolismo da goma (seiva vegetal e esperma humano).

A igreja católica no meio rural adapta-se às circunstâncias, como o peixe na água. O seu desejo de vingar é sobretudo guiado pela preocupação de não chocar os hábitos adquiridos, o que causaria um prejuízo ainda maior do que a continuidade do culto pagão. Muitas cerimónias camponesas poderiam de facto cair sob a alçada dos inquisidores, como o chamamento das almas, mas basta aos aldeões criar um pouco de confusão com as almas do Purgatório para que os dois sistemas consigam evitar entrar em choque. Se é exacto que o clero recupera determinadas festas camponesas, a recíproca é igualmente verdadeira: os aldeões dão às cerimónias católicas mais trágicas uma ambiência de divertimento festivo. A própria missa dominical funciona sobretudo como um encontro geral de vizinhos dispersos. Segundo Durkheim, a ideia de cerimónia religiosa, qualquer que seja a sua importância, desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, qualquer festa, mesmo que seja puramente laica pelas suas origens, tem certos aspectos de cerimónia religiosa, na medida em que ela tem sempre por efeito aproximar os indivíduos, pôr as massas em movimento e suscitar assim um estado de eferescência, e por vezes de delírio que é aparentado com o estado religioso ⁵.

RITOS AGRÁRIOS

A terra é uma mãe extrema, mas pode ser perturbada pelas «coisas ruins», pelos espíritos. Estes devem ser mantidos afastados através de ritos apropriados, de ritos agrários que tanto podem ser gestos religiosos como técnicas simples e rudimentares. Antes de mais, a terra é vista como possuindo prerrogativas próprias das mulheres, embora determinadas tarefas agrícolas caibam ora aos homens ora às mulheres. No Minho, a agricultura é por tradição uma atribuição das mulheres, que se intitulam com orgulho *lavradeiras*. São elas que executam a maior parte dos trabalhos agrícolas e, ao seu lado, os homens parecem desempenhar o papel de ajudantes.

(⁵) E. DURKHEIM, *Formes élémentaires de vie religieuse*, P.U.F., Paris, 1958, p. 547.

Pode supor-se que se trata de uma consequência da emigração crónica, que a região conhece desde o século XVI, mas, na verdade, a educação agrícola das raparigas, o título a que elas se arrogam e a ausência desta situação no resto do País fazem pensar antes num modelo cultural muito antigo, herdado provavelmente da civilização celta de que Portugal parece impregnado. A emigração poderia, até, ser mais uma consequência do que uma causa: os homens tornados inúteis nos campos, deverão emigrar a fim de se valorizarem pelo salário.

O pastoreio, a enxertia, a lavra das terras e as sementeiras são em toda a parte reservados aos homens; são trabalhos que têm mais nitidamente uma conotação masculina ou fálica. Em certas aldeias do Minho, a abertura dos primeiros sulcos com o arado é um rito religioso e festivo: os homens que devem proceder a esse trabalho são escolhidos entre os «mais fortes» e os bois são coroados com grinaldas e acompanhados pelo ritmo das castanholas. As mulheres são «mantidas à distância» e o público «detém-se para ver este espectáculo». A abertura dos primeiros sulcos representa uma hierogamia, um acto solene de penetração da Terra-mãe.

Em todo o País, a ceifa, a debulha, as vindimas e a apanha da azeitona são encerradas por arremedos de orgias alimentares e sexuais. O que não é consentido em tempo normal torna-se lícito nessas ocasiões ansiosamente esperadas, na condição, no entanto, que a orgia seja pública e o divertimento colectivo. Esses jogos eróticos, predominantemente platónicos, são também uma iniciação ao casamento, enquanto as refeições abundantes, para as quais se abatem carneiros, são uma maneira de retribuir o zelo que os trabalhadores demonstraram nas fainas agrícolas, executadas, em geral, em regime de entreajuda. Os trabalhos também podem terminar por sacrifícios simbólicos ou coitos rituais: durante as ceifas, as mulheres apoderam-se do primeiro homem que passar na estrada, ou do proprietário da colheita, e exercem sobre ele um simulacro de sevícias sexuais ou de acasalamento, que inclui o acto de despi-lo, abraços e carícias; a vítima pode ser igualmente «o mais belo dos ceifeiros», que é arrastado em torno da eira antes de ser «sacrificado». Em algumas zonas, os malhadores imaginam expulsar um «lobo» ou «um gato» (espírito maligno) que se esconde entre os últimos molhos, acelerando o ritmo do trabalho e emitindo gritos hostis. Pode supor-se que ao apoderarem-se de um homem após a ceifa pretendam simular um acasalamento com a terra em sinal de gratidão ou para a fecundar de novo. No Minho, as medas são cobertas no topo por capuchos de palha entrelaçada com flores e ramos de oliveira, para que «fiquem bonitas» e para «favorecer uma nova colheita».

Um grande número de ritos agrários é dirigido contra «animais» considerados como prejudiciais (insectos, sapos, cobras, pardais, tordos...) e designados como «coisas ruins», os quais não são mais do que a representação dos espíritos. O facto de se dizer «coisa ruim» em vez de se usar a palavra «espíritos» resulta do receio de «fazer aparecer» uma coisa ou de lhe provocar a cólera ao mencioná-la; pode-se igualmente torpear a dificuldade fazendo referência aos prejuízos e não ao respectivo autor («contra a fome e contra a preguiça»). O trabalho agrícola tradicional está intimamente ligado ao culto dos mortos. Segundo Durkheim, é aos mortos que seria dirigido o primeiro culto que a humanidade conheceu; os primeiros ritos religiosos foram ritos mortuários

e os primeiros sacrifícios, oferendas destinadas a satisfazer as necessidades dos defuntos⁶. Sendo ritos religiosos, esses gestos simples podem igualmente constituir técnicas e produzir efeitos sobre as culturas. Vejamos alguns desses ritos agrários:

Para afugentar os «pardais», os camponeses utilizam diversos métodos, dos quais o mais conhecido é o espantalho erguido no centro do terreno. Trata-se da representação de um homem, feito de palha coberto de trapos. Essa figura tornar-se-ia ineficaz se fosse substituída por um manequim mais cuidado e mais elegante, porque é o seu aspecto desgraçado, os seus farrapos esburacados e a posição de crucificado que «terrorizam» os pássaros. O espantalho parece representar a morte de um homem, ou de um pai (ou do seu espírito), por intenção da terra. Alcança-se o mesmo efeito plantando um pau também no centro do terreno — poderá ser tanto um «pau do cornudo», roubado a um homem cuja mulher é acusada de lhe ser infiel (e o qual representa que foi castrado), ou um pau vulgar que pode segurar um saquinho com ossadas ou penas de aves e uma foice espetada, sugerindo a morte. Com o mesmo fim, pode ainda fazer-se uma marcha circular à volta do campo proferindo injúrias contra os «pássaros» e espetar em seguida o pau ou um ramo de árvore ao centro; para além do significado religioso do espantalho, trata-se de uma técnica, a reafirmação da autoridade sobre o campo, rito equivalente aos «cercos» e às procissões em volta das aldeias para evitar os perigos exteriores.

Outros ritos contra os espíritos ou a favor das almas são praticados em numerosas ocasiões. Nos alicerces de uma nova casa enterram-se objectos de uso corrente ou algumas moedas num recipiente, «para dar sorte à casa» (ou para afirmar a autoridade sobre o solo); terminadas as paredes, colocam-se ramos de árvores «a fim de evitar que as coisas malfazejas se instalem»; e quando a casa fica pronta é benzida pelo padre, que a torna segurizante e afirma a legitimidade do novo proprietário. No Norte, oferece-se ao padre uma galinha preta, com que apazigua os espíritos que poderiam ter pretensões sobre o terreno.

Quando se mata o porco, o primeiro pedaço deve ser dado ao «gato» ou queimado no fogo que serve para chamuscar o animal. A «bexiga» (o sexo) do porco, assim como a gordura das galinhas e os cornos doutros animais abatidos, que se penduram dos tectos dos celeiros, também afugentam os espíritos. A borra do vinho deve ser lançada aos pés de uma cepa, para lhe «renovar as forças»; os primeiros vinte ou trinta litros do vinho da colheita são guardados à parte, «para os baptizados» (é um rito de primícias, o vinho será utilizado nas cerimónias religiosas, mas é também uma medida económica, constitui uma reserva). O fundo do copo de vinho que se bebe em casa de um vizinho deve ser atirado com força a alguns metros de distância, «para a cobra» ou para que os restos de espíritos que se encontram no corpo do hóspede não se transmitam.

Quando da sementeira, o primeiro punhado de grãos é lançado para longe, para os «pardais», ou então é aproximado do hálito do boi, animal fecundante. Durante a ceifa, algumas espigas devem ser deixadas aqui e além, para os «pardais», para as

⁶ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 73.

«formigas» ou «para que haja ainda no próximo ano» (primícias para as almas). O mesmo se passa durante a apanha da azeitona, «para os tordos», e nas vindimas, «para São Tiago», patrono das vinhas. Estes abandonos voluntários são tanto ritos religiosos como técnicas e gestos de um grande alcance social: esses frutos podem ser recolhidos pelos vizinhos necessitados, é o rabisco ou respiga; no caso da azeitona o costume pode ainda trazer bons resultados aos que o praticam. Tal abandono prova que não se é «avarento», pode também significar a recusa de um esforço suplementar da parte do trabalhador e tem ainda um objectivo ecológico e de bom senso, já que esses frutos servirão de alimento aos animais depredadores evitando que se dirijam para as eiras onde secam os cereais, aos quais causariam prejuízos bem mais graves. A função sagrada, no entanto, persiste qualquer que seja a motivação dominante, como o prova o facto de, onde esses ritos desaparecem, não serem substituídos por outras técnicas.

A desfolhada do milho que tende a desaparecer por completo, executada quer por um grande número de vizinhos, quer por toda a aldeia, rotativamente, é ocasião de ritos eróticos e sagrados durante os quais os moços se intrometem impunemente com as mulheres, além de ser a oportunidade para um serão em que é divulgado o património cultural e poético da aldeia. No Norte, a atracção principal dessas sessões é a descoberta do «milho-rei», uma espiga de milho de cor vermelha: quem a encontra fica autorizado a «beijar toda a gente» na maior das euforias. A espiga tem sempre uma conotação sexual. O milho-rei é de algum modo o alimento dos deuses — não será consumida mas sim suspensa do tecto, com as folhas cuidadosamente entrançadas, e assim permanecerá até que seja inteiramente destruída pelos «insectos».

Estes ritos agrários e de primícias podem por vezes ser integrados na religião católica — à passagem dos primeiros carregamentos para os espigueiros, duas ou três espigas de trigo ou de milho são depostas nas capelas ou nos nichos em honra das almas que se encontram nas encruzilhadas. O primeiro litro de azeite é reservado para a igreja. Nas procissões, as imagens dos santos podem ser engrinaldadas com os primeiros frutos. (São Mamede com espigas de trigo, São Tiago com cachos de uvas, etc.), enquanto outros santos são permanentemente venerados com oferendas (São Cristovão com pedaços de pão assim como Nossa Senhora do Fastio, contra a mal-nutrição). Em certas localidades, na véspera da festa, coze-se um grande pão que é levado na procissão e depois partilhado por todos os interessados — alguns guardam esses pedaços durante decénios «contra a trovoada e contra os espíritos». Em muitas aldeias cozem-se pãezinhos «sem sal nem fermento» (tal como a terra os deu) que são distribuídos à multidão depois de benzidos. É costume guardá-los contra os «insectos», o que parece constituir também uma verdadeira técnica já que «enquanto as formigas encontrarem esses pãezinhos no seu caminho não atacam as tulhas».

Assinale-se, por fim, que o fabrico do pão é inteiramente uma cerimónia erótica-religiosa. Trata-se de uma tarefa exclusivamente feminina, tanto em casa como nas antigas padarias anteriores à introdução do forno eléctrico. O fabrico do pão representa um parto. Tendo começado o trabalho por um sinal da cruz, a mulher dispõe a massa em forma de bola e imprime nela uma cruz com a mão ou faz um furo profundo com o indicador (um gesto erótico), ao mesmo tempo que pronuncia uma

fórmula que varia de aldeia para aldeia, do género «São Vicente [nome que significa vencedor] te vença», «que São Mamede te levede» ou «que Deus te aumente no forno e fora do forno; distribuído pelo mundo, tu a cresceres e nós a comer, que não te possamos vencer». O forno doméstico é sempre construído em abóbada ou em forma de bola — uma matriz. Antes de colocar o pão (também ele em forma de bola) no forno, a mulher atira um punhado de farinha para o lume (símbolo do pai que fecunda a matriz) e outro para o chão, para as almas «que comem as migalhas caídas das mesas». No Minho, a cobertura do forno é calafetada com bosta de boi que «torna o pão mais fofo e mais nutritivo» — o sexo do macho actua sobre a matriz. Cada pão, depois de cozido, recebe uma pancada enérgica com a mão — o gesto faz cair a cinza mas também, à maneira de um rito iniciático, transmite ao pão a força que anima a mulher. Guardado na despensa, o pão deve sempre ficar «de pé» como uma pessoa, e se um pedaço cai no chão é apanhado, levado aos lábios (gesto expiatório) e dado aos animais domésticos, mas nunca atirado ao lixo. Nunca se deve fazer o pão à sexta-feira, dia em que Jeová terminou a criação, nem ao domingo.

TALASSA — A MÃE PRIMORDIAL

Durante vários séculos, apertados contra uma Castela hostil, os Portugueses tiveram como única saída o oceano e a Espanha de hoje, por uma reacção ancestral, continua a ser um país que se atravessa rapidamente para entrar na «Europa».

As povoações costeiras praticam a endogamia mais estrita: a fusão entre pescadores e camponeses é inexistente. Nas vilas que se desenvolveram, os pescadores continuam isolados nos seus bairros, mantendo regras próprias e formas de vestuário que se distinguem pelo seu arcaísmo. Enquanto fonte de vida, o oceano é tão importante como a terra, constituindo a pesca, ainda presentemente, a base da alimentação a seguir aos legumes. Homens e mulheres entregam-se-lhe inteiramente, nas suas pequenas embarcações ou nas bancas dos mercados.

A faina do mar é trabalho de «homem», e as mulheres dos pescadores, em contacto permanente com o mar, tornam-se também «masculinas». A linguagem destas é tão grosseira como a dos homens. O oceano não se compadece com cobardes.

Para além das motivações económicas, a atracção pelo oceano releva igualmente da ordem dos mitos e dos sonhos colectivos, dos símbolos inconscientes. Os psicólogos explicam a atracção pela água a partir dos símbolos maternos. A água é o líquido amniótico e tudo o que vive provém do oceano — «é uma verdade que ninguém que se tenha interessado pela história natural ainda ousa pôr em dúvida»⁷. O meio amniótico materno, tal como o do ovo, é o oceano primordial introjectado nos seres terrestres. O simbolismo marinho tem um carácter ainda mais profundo que o

⁷ KÉRENYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot, Paris, 1974, p. 74.

simbolismo da terra; este último representa o período tardio em que o peixe, rejeitado para terra firme por efeito do recuo dos mares, foi forçado a contentar-se com a água que brotava do interior da terra, conseguindo, nesse meio favorável, vegetar durante o tempo necessário para atingir a sua transformação em anfíbio⁸. Daqui resulta que o oceano é realmente a mãe primordial, enquanto a terra é uma mãe de adopção, alimentadora ou de substituição. No seu livro *Thalasse ou as Origens da Vida Sexual*, Ferenczi estabeleceu um surpreendente paralelo entre o coito e, por um lado, a busca da intimidade do seio materno e, por outro lado, a atracção dos indivíduos pelo meio aquático e marinho (encontramos esse duplo paralelismo na linguagem poética referente às viagens marítimas dos Portugueses, n' *Os Lusíadas*). Do mesmo modo «o líquido vaginal segregado por efeito da excitação erótica tem um odor de peixe característico, devido à presença de trimetilamina, substância que se encontra no peixe que começa a decompor-se»⁹. Segundo os mitos antigos, os deuses nasceram das águas; os primeiros cristãos representavam o Cristo por um peixe e viam na palavra grega *Ichthus* «peixe», as iniciais dos seus atributos. Os pescadores portugueses dizem que os seus santos vieram do oceano, trazidos nas redes: trata-se, em geral, de imagens em que Cristo carrega uma volumosa cruz e que se fazia «muito pesado», tendo sido necessário usar a força de bois para os puxar para a terra. A resistência das imagens que se recusam a abandonar o meio marinho, o meio amniótico, representa o receio do mundo exterior que provoca, segundo O. Rank, o «traumatismo do nascimento». O oceano é pois uma má-mãe.

Segundo se diz, o oceano é «avaro de vidas humanas, mas rejeita sempre os cadáveres das suas vítimas para a terra». Vimos também que, entre as montanhas, ou entre as cidades, e o oceano existem «braços de mar», por vezes «olhos marinhos», e em certos rios «pegos profundos que vão dar ao mar e que engolem tudo o que lhes passa por cima». Estes mitos significam que a mãe-oceano, depois de ter abandonado os seus filhos nos rochedos, estende os seus tentáculos para recuperar, e engolir, os que sobreviveram. Tal como a má-mãe carnal que, segundo os psicanalistas, «imagina os seus filhos como uma parte do seu corpo de que lhe é impossível separar-se, e mata-os precisamente para os impedir de se afastarem — ela fez-lhe dom da vida, ela tem o direito de lha retirar»¹⁰.

Os navegadores portugueses estavam persuadidos de que era possível acalmar as tempestades atirando um dos membros da tripulação à água. O romance do século XV, *A Nau Catrineta* que chegou até nós e continua a ser cantado nas aldeias, diz que o Diabo se revestiu, um dia, da aparência de marinheiro para exigir a alma do capitão em troca de uma acostagem tranquila. Por outro lado, já anteriormente assinalámos ritos religiosos que constituem tanto uma fuga em direcção à terra acolhedora (tal é o costume dos pescadores da Póvoa na segunda-feira de Páscoa), como um tributo ou uma passagem pelo mar com a finalidade de refazer o corpo, como nos

⁸ S. FERENCZI, *Thalassa, Pshychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Payot, Paris, 1977, pp. 84 segs.

⁹ J. MARKALE, *La Femme Celte*, Payot, Paris, 1977, p. 97.

¹⁰ G. CAROI E D. NOBILI, *La Mauvaise Mère*, Payot, Paris, 1975, p. 191.

banhos santos. Num caso como no outro, come-se e dorme-se a seguir a tais actos, para conjurar a fome a que os seres rejeitados do seio da mãe-oceano ficaram expostos.

A familiaridade com o oceano acentua nos Portugueses a psicose da instabilidade e diz-se mesmo que eles «só se sentiriam bem onde não podem estar». Esta instabilidade traduz-se na própria língua, que dispõe de três verbos correspondentes ao francês *être*, uma para as situações ligadas ao estatuto e definitivas, outro para as situações reversíveis e um terceiro para as situações passageiras. São particularmente volúveis: os sobressaltos revolucionários esmorecem depressa na indiferença geral e na espera de um messias ou de um «general sem medo» que os há-de libertar de novo do seu torpor fatalista. A história do País é marcada por uma sucessão de altos e baixos, de entusiasmo e desencorajamento. Esse traço cultural, que conduz à inacção, reflecte-se na mediocridade inventiva e criadora dos Portugueses. Ele deriva do seu sistema educativo familiar, assente exclusivamente no protecționismo maternal e na correlativa ausência do papel emancipador do pai, ou no medo do pai. É o que sustentam (para a generalidade desse tipo de educação) os etnopsicanalistas Jung Rank e Bastide, segundo os quais «o temperamento sonhador ou nostálgico resulta de uma muito forte influência da mãe, a qual tende a destruir o sentido de iniciativa na criança e o desejo de emancipação do adulto»¹¹.

Dado a correlação dos arquétipos e dos símbolos entre si no interior de uma cultura, o desejo impossível da mãe que se perdeu pelo afastamento ou pelo crescimento, transporta-se sobre outros arquétipos da mãe, sobre outras mães de substituição. Deste modo, no seu universo melancólico, inactivo e veleitário, as *élites* portuguesas podem unicamente orgulhar-se de ter criado, ao longo da sua história, uma cadeia ininterrupta de utopias, de paraísos sonhados, substitutos do paraíso perdido, substituto, por sua vez, do mundo ultra-segurizante da infância. O oceano é o grande vector dos sonhos e das utopias. A Terra do Preste João constitui a primeira versão do paraíso perdido. Outras vieram em seguida, a Índia fabulosa, a África e a América, sempre femininos. O oceano estava então povoado de ninfas e de sereias — mulheres (mães) desprovidas de sexo para afastar a ideia do incesto —, mas era guardado por deuses e por monstros masculinos. A mãe-oceano era a propriedade dessas imagens do pai. A mãe-oceano encontrava-se ainda intacta, virgem, estado que, segundo os psicanalistas, todos os filhos desejariam para a sua mãe (e os maridos portugueses para a sua esposa).

Os *Lusíadas* imaginam as tentativas dos navegadores portugueses como uma afronta dirigida aos deuses masculinos do Olimpo e, sobretudo, uma provocação contra o pai de todos eles. Os fundos marinhos são o seu feudo. Violar a Talassa é violar a Mãe. Manifestam-se a favor desta violação — do incesto — as deusas, que se revoltam, e, comandadas por Vénus, decidem apoiar os «ousados», neste momento único da história do Olimpo, apenas comparável, podíamos dizer, ao do assassinato do pai primitivo pelos filhos desejosos da mãe, segundo o mito freudiano. São as deusas — imagens da mãe — que abrem os caminhos entre as ondas, que puxam ou empurram as naus (ou o «lenho» — o falo, segundo as mitologias), erguem as proas,

¹¹ Cfr. R. BASTIDE, *Sociologie et psychanalyse*, P.U.F., Paris, p. 26.

enfunam as velas, alumiam as estrelas e preparam em intenção daquela «gente ousada» um coito longo e minuciosamente escrito com surpreendentes imagens parentais numa ilha flutuante, o universo pré-natal. O acolhimento que reservam aos seus amantes estas deusas maternais permite «rejuvenescer a Humanidade fatigada», nas «cavernas profundas», no interior das «portas hercúleas». Na ilha flutuante, «mil árvores» envolvem os corajosos navegantes, e todas essas árvores são maternais: «as laranjeiras e as cidreiras com os seus amarelos [...] virgínicas tetas imitando», romanzeiras, amoreiras, cepas e pereiras «árvores fecundas cujos frutos se entregam ao dono que, com os bicos, fazem pássaros iníquos», etc... No horizonte, porém, perfila-se a imagem do pai punitivo, as «árvores agrestes, os álamos, os loureiros do louro deus, amados e queridos», os pinheiros de Cíbele, o buxo e o cipreste. Todos estão «apontados para o céu» como uma ameaça, ou como um sentimento de culpabilidade por esta violação ¹².

Por toda a parte, no mar como em terra, erguem-se fantasmas masculinos para censurar ou para impedir esta arrancada. Atente-se, neste episódio do Adamastor, onde se conjugam a interdição do incesto e o sentimento de culpabilidade consequente a esse desaforo:

[...]
 «Ó Potestade, disse, sublimada:
 Que ameaço divino ou que segredo
 Este clima e este mar nos apresenta,
 Que mor cousa parece que tormenta?»

Não acabava, quando uma figura
 Se nos mostra no ar, robusta e válida,
 De disforme e grandíssima estatura,
 O rosto carregado, a barba esqualida,
 Os olhos encovados, e a postura
 Medonha e má e a cor terrena e pálida;
 [...]

E disse: Ó gente ousada, mais que quantas
 No mundo cometeram grandes cousas,
 Tu, que por guerras cruas, tais e tantas,
 E por trabalhos vãos nunca repousas,
 Pois os vedados términos quebrantas
 E navegar meus longos mares ousas,
 Que eu tanto tempo há já que guardo e tenho,
 Nunca arados de estranho ou próprio lenho:

¹² Cfr. *Os Lusíadas*, Canto IX.

Pois vens ver os segredos escondidos
Da natureza e do húmido elemento,
A nenhum grande humano concedidos
De nobre ou de imortal merecimento,
Ouve os danos de mim, que apercebidos
Estão a teu sobejo atrevimento.
[...]

Sabe que quantas naus esta viagem,
Que tu fazes, fizerem, de atrevidas,
Inimiga terão esta paragem,
Com ventos e tormentas desmedidas!
E da primeira armada que passagem
Fizer por estas ondas insofridas,
Eu farei de improviso tal castigo
Que seja mor o dano que o perigo!

[...]
[...] em vossas naus vereis, cada ano,

[...]
Naufrágios, perdições de toda a sorte,
Que o menor mal de todos seja a morte!

E do primeiro Ilustre, que a ventura
Com fama alta fizer tocar os Céus,
Serei eterna e nova sepultura,
[...]

[...]
Triste ventura e negro fado os chama
Neste terreno meu, que, duro e irado,
[...]

Verão morrer com fome os filhos caros,
Em tanto amor gerados e nascidos;
Verão os Cafres, ásperos e avaros,
Tirar à linda dama seus vestidos;
[...]

Mais ia por diante o monstro horrendo
Dizendo nossos Fados, quando, alçado,
Lhe disse eu: Quem és tu? [...]
[...]

«Eu sou aquele oculto e grande Cabo
A quem chamais vós outros Tormentório,
[...]

A quem vossa ousadia tanto ofende!

Fui dos filhos aspérrimos da Terra,
[...]

Chamei-me Adamastor, e fui na guerra
Contra o que vibra os raios de Vulcano.
[...]

Fui capitão de mar, por onde andava
A armada de Neptuno, que eu buscava.

[...]
Todas as deusas desprezei do Céu,
Só por amar das águas a Princesa.
Um dia a vi, co'as filhas de Nereu,
Sair nua da praia: e logo presa
A vontade senti de tal maneira
Que inda não sinto cousa que mais queira.

Como fosse impossível alcançá-la
Pela grandeza feia de meu gesto.
Determinei por armas de tomá-la,
[...]

[...] abrindo
Os braços para aquela que era vida
Deste corpo [...]
[...]

Oh! Que não sei de nojo como o conte:
Que, crendo ter nos braços quem amava,
Abraçado me achei c'um duro monte
[...]

E, junto dum penedo, outro penedo!

[...]
Comecei a sentir do Fado imigo;
Por meus atrevimentos, o castigo.

Converte-se-me a carne em terra dura;
 Em penedos os ossos se fizeram;
 [...]

Enfim, minha grandíssima estatura
 Neste remoto Cabo converteram
 Os Deuses; e, por mais dobradas mágoas,
 Me anda Tétis cercando destas águas.

Assim contava; e, com medonho choro,
 Súbito d'ante os olhos se apartou;
 Desfez-se a nuvem negra, e c'um sonoro
 Bramido, muito longe, o mar soou.
 [...]»¹³

Os mareantes precavam-se contra os apetites da mãe-Talassa opondo a esta uma boa-mãe, Maria, que está constantemente presente ao longo das costas, frequentemente confundida com a terra acolhedora, e a quem dão nomes sugestivos, como da Gruta, das Falésias, dos Rochedos, das Vagas, da Praia, da Boa Viagem, da Boa Nova, da Lapa, etc. Nalguns locais, opõem-lhe a imagem de um pai enérgico como Pedro ou Bartolomeu, dois raros santos imaginados como sendo verdadeiramente masculinos. Na altura das respectivas festas, os pescadores ornamentam as aldeias, e as casas com redes, conchas, barcos, (símbolos da mãe boa), transportam as suas imagens em andores, em forma de barcos (matrizes), ou depõem nas igrejas barcos em miniatura, como ex-votos. O culto de Maria entre a gente do mar reporta-se também à cultura ginocrática própria dos pescadores, como veremos.

¹³ Luís de Camões, *Os Lusíadas*; Canto V, estrofes 38 segs.

CAPÍTULO III

IGREJAS E SANTUÁRIOS

A IGREJA *MATRIZ*

A igreja paroquial é designada como *matriz*. São os próprios habitantes que velam pela sua conservação, constituindo para o efeito comissões denominadas «fábri-queiras» devido à sua antiga origem (pedreiros, carpinteiros). Os templos das aldeias, tal como as antigas catedrais, são orientados na direcção leste-oeste, de modo a que os fiéis no seu interior, fiquem voltados para o sol-nascente — é um vestígio do culto solar, provavelmente de origem semita; entre os pescadores, verifica-se o inverso: os fiéis encontram-se virados para o oceano. O templo da freguesia e o «centro» do território da comunidade; a sua arquitectura evoca uma encruzilhada e recorre a elementos que sugerem os quatro pontos cardeais — naves, arcos, duas portas e janelas laterais. No campanário existe geralmente um cata-vento com a rosa-dos-ventos. A igreja é um eixo ligando os «quatro ventos», a Terra e o Cosmos.

Todas as igrejas se assemelham na constante utilização da simetria e das linhas curvas: um edifício de empena com torre elevada em relação ao conjunto de habitações. Qualquer outro estilo provocaria desorientação; aliás, uma mudança social, um corte na consciência do grupo, a passagem de uma categoria social a outra (como sucede nas vilas que se industrializam) podem ser notados através do estilo das igrejas novas que deixam de ser empena, já não incluem a torre e adoptam linhas rectas nos exteriores. O acesso às igrejas faz-se sempre por um certo número de degraus que têm por função separar o edifício do solo profano e submeter os fiéis a uma preparação iniciática. Pouco iluminadas, as igrejas aldeãs são geralmente pintadas de branco, como as casas dos camponeses — esta cor encontra-se em todos os ritos iniciáticos, é a cor do leite.

Qualquer que seja a região, as linhas curvas predominam, pelo menos no interior. A igreja participa daquilo a que Gaston Bachelard chama a «fenomenologia do redondo»; tudo nela tem tendência a arredondar-se, portas, janelas, abóbodas, cúpulas, arcadas, arcos, nichos, vasos litúrgicos e clautros. São formas matriciais, como se existisse uma obsessão pela forma redonda dos seios e do ventre maternos. «A curva é quente», diz Bachelard, «e o espírito crítico nada pode contra isso. É um facto que o sonhador pode escrever que uma curva é quente. Quem acredita que Bergson se desviava da razão ao atribuir à curva a graça, e à linha recta a rigidez? O ângulo recto expulsa-nos (o ângulo é masculino, a curva é feminina, um valor mínimo altera tudo), a curva é um convite a ficar; ela tem o poder de um nicho, é um apelo à posse, uma geometria habitada. Tudo o que é redondo é um apelo à carícia; a vida é provavelmente redonda, o mundo é redondo em torno do ser

redondo.»¹ Nos templos de betão, concebidos em linhas rectas, há sempre algumas linhas curvas, sobretudo na parede de fundo. As imagens dos santos são colocadas em redomas, semelhantes a aquários, assentes em toalhas brancas, por vezes brilhantes como matéria aquosa. As fontes baptismais, as pias de água-benta, os pedestais das imagens são em forma de concha, lembrando a mãe primordial. A água com que se aspergem os fiéis à entrada introduz-os no mar interior; as flores vermelhas e brancas, que ornamentam as igrejas simbolizam a fecundação e a maternidade. A posição que os fiéis adoptam para rezar é igualmente próxima da de uma pessoa adormecida, é arredondada e semelhante à posição fetal, com as mãos imobilizadas como um embrião. «O que se arredonda toma a forma do ser que se encontra sobre si próprio; o ser redondo propaga a calma de tudo o que é curvo», diz Bachelard.

O estilo barroco, muito seguido nos países de civilização ibérica e latina, é uma grandiosa representação teatral de «seres que se arredondam» ou de crianças no regaço de uma mãe: querubins (crianças de tenra idade) e outras pequenas personagens nuas e incrustadas na madeira como se recusassem abandonar os seus lugares, colunas em espiral, conchas, figuras que são metade peixe, semivivas ou semimortas; rostos fazendo esgares (o medo do exterior), rostos tranquilos e resplandecentes; recantos que convidam aos sonhos, recém-nascidos que se enroscam sobre si mesmo; alcachofras, flores a desabrochar, folhas de couve ainda fechadas, etc., tudo isto entrelaçado por heras e outras plantas trepadeiras, parasitas e envoltentes, formando um todo com o elemento original. «As plantas que enlaçam são mães que dão à luz», segundo Jung². A igreja é um espaço que deve fornecer aos fiéis a segurança perdida à nascença, e sugere uma mãe colectiva de substituição que se confunde com a aldeia. O cimento das cidades é «frio», «sem alma», «desconfortável», presta-se mal ao simbolismo das igrejas; quando estas são concebidas por arquitectos «modernistas», ou «ateus», elas ficam «parecidas com currais», segundo dizem os camponeses. E não é por acaso que, nos bairros operários, as igrejas em betão são o centro de difusão de uma «nova pastoral» mais voltada para a vida política ou, como pensam os camponeses, de uma «religião intelectual».

O poder de integração de uma aldeia exprime-se no modo como ela cuida do seu templo, o qual é sempre objecto de obras de renovação por altura da festa anual, ela própria um conjunto de ritos regeneradores. Os camponeses não têm a preocupação de que o estilo ou as proporções das suas igrejas degradem os locais ou as paisagens, pelo contrário: é preciso que o templo se faça notar acima de tudo o resto, uma vez que a grandeza e a altura da igreja representam o seu domínio sobre o espaço. Algumas igrejas são ainda realçadas por cruces luminosas, como se fossem faróis, visíveis de muito longe durante a noite, enquanto outras possuem relógios eléctricos cujo toque, idêntico em todas as aldeias, deve ouvir-se por todo o seu território. Uma igreja que cai em ruínas indica que uma aldeia está a desagregar-se, emigrou maciçamente ou se dissolveu numa nova camada social e operária. Nas montanhas, as

¹ GASTON BACHELARD, *La Poétique de l'espace*, P.U.F., Paris, pp. 138 e 214.

² C. G. JUNG, *Metamorphose de l'âme*, p. 409.

capelas arruinadas, vestígios de aldeias desaparecidas, tornam-se refúgio de «serpentes aladas» e de espíritos vagabundos, imagens da regressão na desordem e no inconsciente.

Contribuir para a reparação ou construção da igreja aldeã é um dever de todos os habitantes, sejam praticantes ou não. Aliás é suficiente dar algumas «esmolas» a uma obra colectiva para se ficar desobrigado dos preceitos prescritos pela religião — são muitas vezes os não-praticantes, e entre eles os ricos, que mais contribuem para essas obras; o seu objectivo é a procura do prestígio social, de uma clientela política ou da manutenção das suas raízes locais, preocupações que são muito frequentes entre os cidadãos e os emigrantes de origem rural.

Tal como a igreja constitui a «centro» da aldeia, a religião é ela também centrada sobre o templo. A hierarquia das divindades é a mesma das imagens dos santos venerados na igreja, a qual é sempre diferente de uma aldeia para outra. O santo padroeiro ocupa o primeiro lugar, todos os outros lhe são subordinados. Não existe degradação maior do que a profanação de uma capela. O que nela se guarda constitui o que há de mais importante no património local. A um profanador de igrejas ou ladrão de sinos e de imagens, a moral aldeã inflige sanções *post-mortem*: o seu espírito nunca encontrará repouso e ficará a aterrorizar os vizinhos, que dizem ouvir a sua voz ao passarem diante da casa em que morou.

A VOZ DO SINO

O sino, que em português, como em latim, significa *signo* (sinal) e é masculino, é um instrumento que desempenha um papel importante na freguesia rural. O seu repicar é altamente mobilizador e numa situação de perigo faz lembrar o grito que certos pássaros dirigem aos seus filhotes perante a ameaça da ave de rapina. Segundo a inscrição latina que todos os sinos ostentam, a respectiva voz afasta toda a espécie de perigos, desde os espíritos, as bruxas ou as larvas do milho, à tempestade, às epidemias e às pretensões dos «estrangeiros» (entre os quais se incluem as do Estado): «Escutai a voz do Senhor, fugi adversários.» O dobrar do sino pode provocar movimentos de massa, incontrolláveis, levando-as ao paroxismo. Em 1975, as manifestações camponesas, autênticas *jacqueries* que visavam «isolar as cidades» e provocaram a queda do governo de esquerda, desenrolaram-se ao som dos sinos. O seu prestígio sagrado deriva sobretudo do facto de se fazer ouvir nos três momentos fundamentais da vida de cada um (nascimento, casamento e funeral), embora participe também de outras simbologias: o sino encontra-se no ponto mais alto, à vista de todos, no centro do território e preso à *matriz*. A sua forma e o seu funcionamento sugerem ainda imagens parentais: uma matriz batida pelo badalo, que em gíria pode equivaler ao pénis. O «sinal» do sino é a voz do pai. O sineiro é sempre um homem.

O sino não é um instrumento do padre, ao contrário do que julgam os cidadãos, ainda que ele também, o utilize enquanto «pai». É um utensílio colectivo, tal como o são as igrejas; a sua corda (ou a chave do campanário) está ao alcance de todos, que podem (e devem, segundo os camponeses) utilizá-lo sempre que haja uma situação de perigo. O toque do sino pode ter também um efeito terapêutico. No Norte, durante um parto difícil, é tocado pelo progenitor de um modo particular que todos reconhecem. O seu som, diz-se, facilita o parto, o que facilmente se admitirá dado que, ao ouvi-lo a mãe sente voltar-lhe a coragem. É como se toda a aldeia desse à luz consigo. Um outro tipo de toque pode apressar a morte: «um doente que ouve dobrar a finados crê que é em sua intenção que o sino toca e perde a esperança de viver» (por conseguinte, se se quer que um doente morra bastará fazer com que os sinos dobrem). O sino, por outro lado, «fecha o tempo» quotidiano, nos crepúsculos e ao meio-dia, momentos de ruptura, tocando nove vezes; e encerra também o tempo que cabe a cada um. É preciso tocar o sino logo que o moribundo expira a fim que a sua alma não se torne errante.

O timbre de cada sino não deve confundir-se, dentro de uma pequena região, com qualquer outro. Os habitantes distinguem-nos e sabem sempre porque motivo tocam. Os sinos «respondem» uns aos outros, o que significa que para cada som se imaginam mensagens, slogans ou injúrias, de acordo com as boas relações ou os conflitos que existem entre as aldeias ou as freguesias próximas. O sino perpetua, assume e sublima o conflito. Por outro lado, os sinos «nunca se confundem entre si», o que é uma maneira de dizer que cada freguesia ou cada aldeia tem a sua personalidade própria e a sua cultura específica — o sino garante o respeito na diversidade. Para exprimir esse bom entendimento, os relógios electrónicos de que dispõem agora todas as igrejas-matriz são distanciados entre si três ou quatro minutos, ou mesmo mais, em relação aos das igrejas vizinhas. Assim, num ponto limítrofe entre freguesias contíguas, é possível ouvir sucessivamente quatro ou cinco relógios idênticos tocarem todos os quartos de hora sem que os seus sons se misturem. Não se trata, aliás, de simples badaladas mas de uma melodia religiosa dividida em quatro partes que é tocada por inteiro ao bater de cada hora. No interior de uma mesma freguesia em que existem diversos campanários estabelece-se uma hierarquia dos sinos; considera-se que os sinos das igrejas secundárias «só batem certo se os da igreja paroquial tocarem ao mesmo tempo», sendo as badaladas daqueles as «respostas» às do sino principal.

Roubar um sino é tirar a voz da aldeia e negar a sua soberania sobre o território, atingindo-a na sua honra. Para evitar tais roubos, algumas localidades que se encontram em conflito com os seus vizinhos põem grades nos campanários. Numa aldeia do concelho de Caminha, não se deve «fazer perguntas» sobre o badalo do sino: o objecto foi roubado por outra aldeia, o que significa que a desonraram ou a castraram. Em todas as aldeias se contam peripécias lendárias de sinos que «fogem» (que são roubados) ou que recusam um local que lhes desagrada: se o contrariam, ele «recusa-se a tocar»; se foi roubado para fins profanos, «badala sem interrupção e incomoda o repouso de toda a gente» enquanto não for devolvido ao seu lugar. O toque de certos sinos é repercutido pelos sons de outros sinos «vindos das profundezas da terra», ou que se encontram no interior das «pedras das mouras»: por outras

palavras, a voz da aldeia encontra-se em sintonia com as vozes dos antepassados ou da terra-mãe, testemunhando a legitimidade do grupo sobre o espaço, desde o alto do campanário até às profundezas da terra.

É preciso também falar aqui daquele que faz «cantar ou chorar» o sino, o que constitui uma verdadeira arte. Os aldeões reconhecem «a mão» daquele que os alegra ou comove, tanto mais que, segundo um poema popular.

o sino é o coração da aldeia
o coração é o sino da gente,
um a sentir quando bate,
o outro a bater quando sente.

O sineiro é quase um tipo sociológico, além de ser um profissional que ganha a vida com «toques simples ou a dobrar», pagos pelos interessados por ocasião de um baptizado, de um casamento ou de um enterro — o respectivo número é sempre em função da fortuna e da preocupação pelo prestígio.

O SANTUÁRIO

Os lugares onde se celebram as romarias, que constituem sempre festas folclóricas e peregrinações, chamam-se santuários. Desempenham um papel mais importante que as simples igrejas, tanto mais que interessam a toda uma região.

Quer a personagem que se venera num dado santuário tenha um nome masculino ou feminino, os ritos são por toda a parte os mesmos. O santuário é o regaço colectivo, evoca o paraíso perdido. O santuário tradicional (de concepção e de criação tipicamente camponesas) não é controlado pelo clero, mas sim por uma confraria que pode contar com algumas centenas ou milhares de membros, admitidos por cooperação. Uma mesa eleita periodicamente (que pode ser açambarcada por comerciantes que tenham interesses no próprio recinto do santuário) procede às obras necessárias. Um padre, «o reitor», faz igualmente parte da confraria desempenhando o papel de um capelão; é ele que decide sobre os assuntos eclesiásticos, e ora exerce uma forte pressão sobre a equipa directiva, ora «encontra-se sempre em oposição» a ela.

De acordo com as lendas que envolvem a fundação dos santuários, a respectiva localização nunca foi escolhida pelos homens, mas sim pelo santo tutelar, arbitrariamente ou ao acaso: «onde este pau (ou esta espada) cair, uma igreja será construída», disseram santos ou heróis nacionais que erigiram sumptuosos monumentos. «São Gonçalo de Amarante, não sabendo onde construir um convento para se refugiar», ligou o seu destino ao acaso da queda do seu bordão atirado ao ar: «Deter-me-ei onde fores cair.» No entanto, recusou a primeira indicação e ainda uma segunda e acabou por aceitar a terceira, que é o lugar onde se encontra actualmente a vila e o santuário de Amarante. O santuário da Senhora da Peneda, um dos mais interessantes,

está situado no local onde caiu o pau que a Senhora lançou ao ar. Por vezes, sucede que são os bois, ao transportarem uma pesada imagem acabada de descobrir, que escolhem o sítio do santuário, ao interromperem a sua marcha: noutros casos, são as próprias estátuas que estiveram escondidas «durante séculos» a exprimirem o desejo de ficar numa capela a erigir no local; a gente da aldeia pode não ter em conta esse desejo e, para a obrigar, o santo realiza um prodígio que tanto pode ser uma cura como uma peste generalizada. Mas o santo «aparecido» pode também dirigir-se à aldeia vizinha, numa atitude que reflecte os conflitos locais; se os vizinhos decidem colocar a imagem num local mais próprio, segundo eles, do que aquele que ela escolheu, a estátua recusa, fugindo para o seu lugar preferido.

A característica mais notável de qualquer santuário (que por vezes não passa de uma simples capela a que se dá esse título) é a sua inacessibilidade. A maior parte deles situam-se nos montes, ou melhor, numa depressão da montanha ou de uma colina, num cenário natural «belo e horrível» que atrai e assusta, as emoções contraditórias que estão na base de todo o sentimento religioso. A colocação de um santuário nesses lugares acaba por constituir um processo de domesticação da montanha selvagem, cuja imensidade é sentida como esmagadora. Tal ocupação sugere também a ideia que o homem passa a ocupar o lugar central do universo. O flanco ou a depressão da montanha provoca uma sensação de segurança em face das intempéries e dos animais selvagens. Segundo todas as mitologias, os deuses descem à terra sobre a montanha, de onde vêm também a tempestade e a chuva.

À volta do santuário, cada elemento adquire um prestígio particular, relacionado, por um lado, com a montanha selvagem, refúgio de monstros, e, por outro, com o espaço do santuário, que é um lugar segurizante e maternal. A título de exemplo, observemos o maciço rochoso da Peneda, no Alto Minho, com o santuário camponês mais frequentado de todo o Norte do País. Cada pedra e cada gruta reveste-se de um significado particular. Aí se encontram símbolos da boa mãe: o «rochedo dos casamentos», a «varanda dos noivos», a camisa da Senhora «deixada por Maria antes de subir ao céu» (falésias embranquecidas pela erosão), a gruta «onde se refugiam os noivos cujos pais não autorizam o casamento», a «casa e o forno da Senhora», a fonte «da fome» (ou «contra a fome», uma fonte sagrada) e uma fonte santa «que nunca seca». Por outro lado, existem penedos ou grutas onde moraram «Mouros». Mostram-nos ainda a «gruta dos desertores» e a dos foragidos, porque a Senhora que é invocada neste santuário se opõe ao Estado, que é um pai. Sendo o santuário o «centro» da região ou do mundo, aí se aponta a «cascata que cai do céu» e «o poço que vai ter às entranhas da terra». Finalmente, a Senhora da montanha opõe-se à má mãe-oceano que rejeitou os filhos: «um rio subterrâneo ou um braço de mar» liga o local aos fundos marinhos. Uma montanha que abriga um santuário torna-se assim uma espécie de reserva onde todos os elementos sagrados se reúnem para conferir ao lugar uma simbologia materna. Segundo alguns cânticos, o santuário «é o céu, o que a ele sobe, vai ao céu e volta» ou «vai ao paraíso do céu», a morada dos deuses («ir ao céu», em linguagem figurada, comporta uma conotação erótica).

A inacessibilidade do lugar preserva o santuário dos profanos. Os mais antigos (e os mais prestigiosos) são apenas servidos por caminhos rudimentares; os fiéis têm

de caminhar cinco ou dez quilómetros por carreiros que só alguns conhecem. Desde há uma quinzena de anos, no entanto, os santuários inacessíveis do Minho passaram a dispor de estradas abertas pelo Estado para explorar a floresta. Para lá da dificuldade do acesso, alguns são envolvidos por uma inacessibilidade simbólica. O mais rústico, e um dos mais antigos, o de São João da Serra d'Arga, «é rodeado por sete montanhas». Todos eles são precedidos por uma ou mais séries de sete lanços de escadas. Situado no centro desse número cosmogónico, o santuário torna-se o «centro» do universo, que é regulado por esse ritmo. No Norte, os montes dos santuários são «povoados por lobos» que «ameaçam os caminhantes solitários» — esses «animais», símbolo do pai para os psicanalistas, ameaçam ou protegem a mãe venerada em tais locais. A inacessibilidade natural e mítica é ainda reforçada por uma estrutura arquitectónica própria dos santuários camponeses: escadarias complexas e difíceis, que constituem uma verdadeira obsessão. Os «escadórios» alongam-se por mais de um quilómetro, fazem voltas inúteis, são semeados de árvores carcomidas e de cruzes e, ao aproximarem-se da igreja (do «centro», portanto), desdobram-se e entrecruzam-se de tal forma que, vistos de longe, parecem um inextrincável labirinto. Trata-se, com efeito, de figurar um labirinto, como o dos templos antigos, gregos ou babilónicos, o qual confere à subida um carácter iniciático, a fim de que apenas os puros — e os mais resistentes — se proponham visitá-los. O labirinto é o «vestígio de um arcaísmo psíquico, um guia e uma concha que obrigam a girar sobre si próprio, a viver a sensação de um enrolamento»³. As escadarias e os labirintos encontram-se em toda a literatura psicanalítica e, tal como a subida e a inacessibilidade, relevam da actividade onírica, exprimem o desejo de reencontrar a mãe que se afastou. O santuário da Penha, em Guimarães, é defendido por um labirinto natural de rochedos onde os profanos não se conseguirão orientar sozinhos. Esses rochedos arredondados parecem, ao que se diz, quererem esmagar os que se aventuram entre eles. Quando os santuários são mais rudimentares tornam-nos simbolicamente inacessíveis atravessando-se o caminho com uma barra de ferro, como em São Veríssimo (Amarante). Para chegar a um santuário, não se procuram as vias mais amplas: é preciso merecer a sensação de segurança que se desfruta no termo de qualquer trabalho difícil e angustiante. Numerosos fiéis, designadamente os jovens, procuram carreiros desconhecidos «frequentados por lobos e serpentes», ou dão a volta por colinas que nunca foram rasgadas por caminhos, passando por fragas que só de rastos é possível vencer ou pelos cumes onde se erguem cruzes. A visita a um santuário é tanto um desporto como uma peregrinação. Antes de chegar ao templo, os fiéis detêm-se diante das sete ou catorze capelas que precedem o labirinto, e onde se admiram belos conjuntos escultóricos, em terracota, de tamanho natural, que representam de uma forma teatral as sete alegrias, as sete dores ou os catorze passos da paixão de Maria ou de Cristo.

Os santuários camponeses são providos de arcadas destinadas a abrigar os que lá passam a noite, e também de um certo número de salas contíguas à igreja ou no subsolo, a que se chamam no Norte os «aquartelamentos». Por altura das romarias,

³ GASTON BACHELARD, *La Terre et les rêveries du repos*, José Corti, Paris, 1979, p. 224.

as pessoas juntam-se aí na mais alegre promiscuidade, deitadas em fardos de palha que lhes alugam no local; se a palha não chega para toda a gente, deitam-se na própria igreja e mesmo sob os altares, na maior das confusões. Diz-se que esse sono é o «mais regenerador» — o sono está ligado à busca da segurança intra-uterina e o santuário cumpre assim a função de um regaço materno.

Os santuários populares estão também ligados ao arquétipo, a mãe-Pátria que se opõe ao Estado-pai. Os mais prestigiados (Senhora da Abadia, no Gerês, Senhora da Oliveira, em Guimarães, Senhora da Peneda, em Arcos, São João da Serra d'Arga, entre outros) foram instituídos «no momento da independência da Pátria». É por isso que os fiéis aí acorrem em maior número nos momentos em que se prevêem mudanças políticas importantes ou quando se crê que a Pátria é ameaçada pelo «governo», pelos homens que representam o Estado. Pretende-se, desse modo, defender a mãe contra os abusos do pai. Os «fugitivos», os «desertores», e os «noivos que os pais impedem de se casarem» é nesses lugares que encontram refúgio; são filhos que a Senhora — Mãe-Pátria subtrai ao pai, ou à justiça do Estado, sua cúmplice, uma madrasta, representada normalmente como uma mulher cega e sem piedade. A hierarquia católica explora também este estado de espírito e utiliza os santuários para combater os pecados dos «homens» (não os das mulheres), assim como as orientações políticas do Estado. Quando o arcebispo de Braga deseja derrubar o governo «laico», «materialista» ou «marxista» conforme as circunstâncias — e fê-lo, pelo menos, desde 1926 — organiza uma peregrinação ao santuário católico do Sameiro, próximo de Braga, e aí pronuncia uma homilia tecida de imagens parentais onde as diversas mães (carnal, a Igreja, a Nação ou a Pátria) são ameaçadas pelos diferentes órgãos do pai (Estado, Governo, partidos operários). Os bispos do Centro do país fazem o mesmo em Fátima embora com menos repercussão.

CAPÍTULO IV

A GRANDE SENHORA DOS MONTES

A SENHORA SAI DA TERRA

Ao referirem-se a Maria, os camponeses não dizem «Nossa Senhora», a «Mãe de Jesus» ou a «Virgem Maria» (salvo nas fórmulas consagradas pela Igreja), mas simplesmente a «Senhora»: Senhora do Monte, Senhora dos Remédios, da Saúde... A «Senhora» torna-se familiar, como uma mãe ou uma vizinha, acessível e simpática. O culto de Maria está ligado ao culto idolátrico das imagens: uma «Senhora» é um nome, uma estátua e uma lenda; venera-se uma determinada imagem que se encontra num lugar determinado, é essa representação que detém um poder particular e não a sua vizinha, mesmo que ambas representem a mesma personagem católica. Podem existir quantas Senhoras se quiser, ou tantas quantos fiéis. Cada uma é diferente de todas as outras pela posição do corpo, pelo corte das vestes, pelo menino que traz ou não nos braços, pelo objecto que tem na mão, etc. E se, apesar de tudo isso, a identidade da Senhora não é evidente, inscreve-se o seu nome no pedestal — senão, como se poderia saber que a que segura uma guitarra se chama Senhora dos Artistas e a outra que parece dançar como uma bailarina é a Senhora da Alegria? Ou como se distinguiria a Senhora do Aumento da dos Vales, já que ambas dizem respeito à cultura dos cereais?

Os vocábulos mais prestigiados veneram-se nos montes e o seu culto é inamovível. Segundo cremos, apenas existiam no passado Senhoras locais e todas elas se designavam por Senhoras do Monte. Cada aldeia teria a sua, celebrada por volta de 15 de Agosto. Actualmente, ainda, a Senhora do Monte existe por todo o País, mesmo quando «o monte» não é mais do que uma pequena elevação. Em alguns lugares, a Senhora do Monte mudou de denominação ou apagou-se perante uma outra personagem de nome masculino, devido, por um lado, à *masculinização* da sociedade e, por outro, à influência da hierarquia católica, que se apercebeu (não sem razão) de que se estava perante um culto ancestral ou «pagão» que prosseguia sob a capa da mãe de Jesus.

O culto popular de Maria é justificado por «aparições», mas não se trata das mesmas visões em que crê a igreja católica: enquanto para esta, Maria aparece sob a forma de uma pessoa, as Senhoras populares que apareceram são as próprias estátuas que veneram nos altares — depois de terem sido soterradas em grutas, elas voltaram à superfície, resplandecentes. Nestas lendas, que concitam a unanimidade dos habitantes, incluindo os não-praticantes, entrelaçam-se simbólicas religiosas e mitologias antigas, fenómenos sociais e imagens oníricas da mãe carnal; nelas se descobre ainda uma visão da terra provedora e a expressão dos conflitos locais e nacionais,

ou entre pastores e agricultores. Um elemento aproxima todas estas lendas religiosas: a ideia de nascimento e de regeneração: o mito da aparição de uma estátua numa gruta ou sobre um penedo é a visão do próprio nascimento e manifesta o desejo da presença da mãe.

As estátuas (saídas da terra e aparecidas a um habitante da região) que actualmente se veneram são nalguns casos as imagens «primitivas» e noutras vezes são cópias, por os originais terem sido roubados; são ora gigantescas, ora minúsculas (15 centímetros) e o seu estilo varia do gótico ao barroco, do refinado ao grosseiro. Todas as narrativas das aparições comportam os mesmos elementos: as imagens foram enterradas para as protegerem dos «inimigos» (Visigodos, Romanos, Mouros, Vândalos e ladrões de imagens de todas as origens) e as Senhoras «aparecem resplandecentes» quer a pastores, quer a «desertores» e foras-de-lei, ou então a mulheres e crianças; os lugares da «aparição», do emergir da estátua, são sempre lugares campestres, normalmente em serras e nas grutas, nos penedos ou no interior oco de troncos de árvores. Os visionários têm, por vezes, de «talhar um túnel por entre as moitas» para delas se aproximarem. Em caso algum tais objectos sagrados aparecem numa igreja ou dentro de casa. A Senhora pede simplesmente que seja construída uma igreja em sua intenção, sem nenhuma contrapartida. Se os aldeões, por «dureza de coração», recusam erigir esse templo, a estátua, que entretanto perdeu a voz e a aura de luz, força-os por meio de prodígios, que podem ser uma cura ou uma peste. Um outro ponto comum diz respeito à época em que as histórias situam as aparições das imagens: trata-se sempre ou do século XII (momento da independência do País), ou do século XIV, quando o Estado português se encontra já estruturado, toma corpo a consciência nacional e terminam (por algum tempo) as aspirações hegemónicas de Castela, ou, ainda, de outros momentos críticos para a independência do País, nomeadamente quando das invasões do território nacional pelas tropas de Napoleão.

Vejamos algumas narrativas de Senhoras Aparecidas, escolhidas de entre centenas:

A estátua gótica em torno da qual se formou o santuário da Abadia, no Gerês, resplandecia numa gruta em intenção de um fugitivo, ou de um eremita, o qual teve de abrir um longo caminho por entre as moitas, desde a inacessível colina onde se escondia, para ir colocar a imagem num abrigo rústico, segundo o voto desta última. Este santuário viria a tornar-se o mais prestigiado lugar santo de todo o Minho. Os cistercienses estabelecidos na planície quiseram depois «proteger a Senhora» apoderando-se dela, mas a cada tentativa de rapto ela fugia da companhia dos monges e regressava ao seu abrigo rústico; por causa dessas fugas constantes chamam-lhe também «a Senhora Vadia»¹. As «fugas» (roubos) de santos reportam aos conflitos aldeia/vila, pastores/agricultores, montanha/planície, religião popular/religião católica. A estátua «fora enterrada» pelos cristãos que queriam protegê-la dos «Mouros» em 711² e emergiu em 1140, data em que o primeiro rei da região roubou o poder à sua mãe, a prendeu e proclamou a independência do reino, submetido até então

¹ Na realidade, trata-se de um desvio linguístico: Abadia — A Vadia.

² A região nunca foi dominada por este povo. «Mouro» significa antepassado ou, por vezes, sociedade estrangeira.

aos senhores do norte. A Senhora da Abadia é «irmã de seis outras Senhoras» veneradas no Norte do País sob outras denominações e festejadas, todas elas, a 15 de Agosto; trata-se de uma espécie de geminação de aldeias por interposto santo padroeiro, de que veremos outros exemplos. Na gruta onde apareceu a Senhora, brotou uma fonte sagrada que é famosa por curar o veneno das serpentes e expulsar as «cobras» que penetram na boca dos que adormecem nos campos, ou engendradas a partir de cabelos de mulher inadvertidamente engolidos.

A imagem venerada no majestoso santuário da Peneda (Arcos de Valdevez), que ainda há quinze anos era inacessível aos automóveis, permaneceu enterrada durante muito tempo e veio a mostrar-se numa falésia embranquecida pela erosão (são «as vestes da Senhora») a uma pastora ou a «um criminoso fugido da prisão da vila», segundo outra versão, ou ainda noutra versão igualmente plausível, foi uma pomba que, «saindo de uma gruta», anunciou a presença da imagem. A estátua é minúscula (15 centímetros), contrastando com a grandiosidade do santuário cuja escadaria se estende por mais de um quilómetro — a desproporção é assinalada numa loa que lhe cantam os Espanhóis que «vêm em grande número visitá-la»: «Santinha tão pequenina e tão milagreira; nós temo-las como borregos e não fazem milagres nenhuns.» A Senhora da Peneda é invocada para fazer regressar os «vagabundos» ao lar materno e os emigrantes ao solo da Pátria; estes últimos vêm venerá-la em grande número por altura da romaria anual que se prolonga por toda uma semana, no fim do mês de Agosto.

Em Vieira, uma imagem apareceu a uma pastora debaixo de um grande penedo, que fora escavado para servir de capela e que apresenta o aspecto insólito de uma casca de caracol gigante. Identicamente, em Guimarães, a rocha onde uma outra Senhora se manifestou foi escavada e baptizada «capela do sono»: quem lá entra «fica curado tanto das insónias como da doença do sono».

Em Felgueiras, apareceu uma Senhora sobre uma pedra alongada que lembra um falo saído da terra, a que chamam Pedra Maria. Um homem rico fez construir uma igreja para retirar a Senhora dessa pedra cuja forma não lhe parecia lá muito católica, mas a estátua fugiu por diversas vezes para a sua pedra; foi então obrigado a mandar fazer uma outra imagem igual para sua igreja, enquanto, por outro lado, os aldeões resolviam encrustar um nicho sobre a Pedra-Mãe para proteger a Senhora de quaisquer cobiças.

Em Serzedelo, foi uma tríade que apareceu sobre um monte — as três Senhoras do Monte, uma das quais é considerada como a mãe das outras duas; todas elas, porém, são confundidas com Mouras que também apareceram na capela. Em Arcos, apareceu uma estátua a um pastor para lhe trazer pão; alvo da cobiça das aldeias vizinhas, a Senhora desapareceu, deixando uma marca gravada na rocha (Senhora da Pegadinha). Em Vila Verde, uma imagem apareceu a um «eremita» (fora-da-lei) debaixo de dois rochedos contíguos que apresentam a forma das partes genitais de uma mulher de pernas afastadas, que ficaram a servir de parede de fundo de uma igreja — chamam-lhe Senhora do Bom Despacho (bom parto) e é muito venerada pelas mulheres que querem engravidar e também pelos jovens, que escolhem esta igreja para se casarem.

Perto de Barcelos, uma Senhora que se chama simplesmente Aparecida manifestou-se a um rapazinho para lhe «trazer pão» sobre um rochedo redondo como um ventre, saliente de uma falésia. A criança transmitiu ao pai o voto da Senhora (a construção de uma capela), mas aquele, «homem fruste e vulgar, não quis acreditar, apesar da abundância de pão em casa, e espancou-o até à morte». Em Lanhoso, uma estátua «muito danificada foi enterrada pelo padre e saiu dourada e limpa»; é venerada sobretudo pelos estudantes que lhe pedem «inteligência». Uma outra imagem, em São Sebastião da Torre, foi enterrada no cemitério e reapareceu rejuvenescida. As Senhoras mais veneradas em Lisboa são também imagens aparecidas, uma delas numa gruta (Senhora da Conceição de Carnaxide) e outra no buraco de uma rocha (Senhora da Lapa). Outras Senhoras surgem de locais diversos, como sejam dos troncos de árvores (Senhora da Gaiola, do Buraco, da Covinha) e até mesmo da «perna» (do sexo) de uma vaca como no Balio, e trazem objectos como um cesto (Senhora do Cestinho) ou um barco em miniatura (Senhora da Bonança). As Senhoras são consideradas irmãs entre si sempre que aparecem em circunstâncias idênticas.

De entre as estátuas enterradas que emergem rejuvenescidas, uma delas veio a adquirir o título de padroeira do reino: é a Senhora da Oliveira, de Guimarães, primeira capital do País. Segundo certos historiadores, a imagem, coberta de ramagens, não é senão a representação da deusa Ceres que o bispo Martinho de Dume fez enterrar no século VI, embora os fiéis a considerem como obra de São Lucas, enterrada à chegada dos Visigodos (417). A Senhora teria secado o olival onde foi enterrada e fê-lo reverdecer logo que a exumaram, no alvorecer da independência do País.

Numerosas Senhoras cujo culto se confina a um local preciso receberam nomes agrícolas — das Silvas, dos Verdes, dos Rebentos, do Loureiro, dos Vales, dos Melões, das Peras, das Flores, do Olival, etc. — e são celebradas ora na Primavera, ora pelo 15 de Agosto, a meio do ano agrícola. A igreja católica celebra nessa data a Assunção (a subida) de Maria ao céu, o que ilustra a vontade de se associar às cerimónias camponesas. Foi também em nome da Assunção que se erigiram as catedrais e abadias dos cistercienses, monges agricultores que desempenharam um papel importante no desbravar do território agrícola português, a seguir à derrota dos Mouros, e cujo continente inicial foi enviado por São Bernardo de Clairvaux, a pedido do primeiro rei de Portugal.

A NOSTALGIA DA MÃE

Cada um dos elementos do culto popular de Maria, lenda, rito ou suporte visual, remete para arquétipos maternos. A imagem «torna-se o colector onde acabam por confluir todas as correntes do sagrado, todas as modalidades da força mágico-religiosa, fecundidade, fertilidade, crescimento, morte e renascimento, atestando a potência e a diversidade do dinamismo de que o lugar santo é a manifestação e que tende a

reduzir-se à estatueta»³. Graças a uma tal riqueza simbólica, este culto, mais do que qualquer outro, permite aos fiéis alcançarem a segurança perdida no nascimento ou com o afastamento da mãe, da mesma maneira que o antigo culto da Grande Deusa, que o de Maria parece substituir, era marcado «pelo desejo de retorno ao seio materno (seio de uma mãe real ou seio da terra), desejo que é a expressão de uma aspiração inerente ao princípio da maternidade, e desse modo, um desejo de renovação da vida em contacto com a sua própria fonte»⁴.

Os suportes visuais deste culto são valorizados quer em virtude da sua função natural, quer devido à forma: a colina sugere a mãe em consequência da sua função de alimentar os homens e os animais, e da sua forma redonda. Situado numa depressão da montanha, o santuário sugere um abrigo dentro de um mês hostil. Os campos aráveis e os vales lembram a mãe em razão da sua função económica, e o mesmo se passa com o gado leiteiro que os pastores vigiam. As grutas, cavidades misteriosas que em alguns casos «levam às entranhas da terra», evocam a «saída», o local onde se refugiaram os primeiros seres marinhos rejeitados pelo oceano quando desceu o nível das águas. A caverna pouco profunda, de que muitas Senhoras tomam a denominação, é um seio segurizante. As nascentes que brotam nas grutas onde emergem as Senhoras são dotadas de propriedades regeneradoras e evocam a água primordial que renova a espécie ou o fluxo amniótico da mãe. As covinhas, as marcas da Senhora gravadas nos rochedos, o cestinho ou a barca que elas seguram, o espaço oco no tronco da árvore, a «gaiola» e o «buraquinho» estão ligados às fantasias da infância: são berços. A estátua pode, enfim, sair da «perna» de uma vaca, que é também um animal leiteiro e segurizante.

Uma curta narrativa pode constituir a sùmula de todo um tratado sobre as relações do filho com a mãe — é o caso da lenda da «Senhora na sua vitrina», transmitida por um etnógrafo eclesiástico sem outra explicação que a «fé do bom povo»:

«A imagem de Santa Maria de Sobre-Tâmega residia no fundo do rio Tâmega, num local a que se chamava a «vitrina» uma espécie de bolha de ar que tinha a propriedade de constituir, no interior do rio, um lugar protegido. Os nadadores que aí penetravam ficavam em segurança, tal como se estivessem fora de água. Um dia, a imagem foi retirada da sua bolha por um padre, que a colocou numa igreja nova construída expressamente para ela, longe do rio; a vitrina fechou-se e os nadadores nunca mais se aventuraram até lá. O local da capela era desértico e a igreja triste, a Senhora não se sentia bem dentro dela e sentiu saudades da sua vitrina na água. Abandonou por diversas vezes a igreja que lhe tinha sido oferecida, e instalou-se primeiro sobre uma rocha e em seguida numa árvore. Perante esta teimosia, a mulher do primeiro rei do País fez construir uma capela à borda da água, no local onde se achava a árvore. Depois da imagem aí ter sido colocada o rio Tâmega nunca mais ultrapassou as fundações da capela, nem provocou mais inundações como outrora acontecia.»

Esta curiosa história, de uma assombrosa ingenuidade, é um sonho de vigília a respeito do nascimento; nele se organiza uma hierarquia de ambientes e de arquê-

³ J. PRZYLUKI, *La Grande déesse*, Payot, Paris, 1950, p. 63.

⁴ O. JAMES, *Le Culte de la déesse-mère*, Payot, Paris, 1960, p. 272.

tipos maternos, que se substituem uns aos outros; a estátua na «bola» ou na vitrina é a criança no seio da mãe, num oásis de paz cercado por um ambiente hostil. A acção do pai (do «padre») provoca, com o nascimento, o fecho da «vitrina», o seio da mãe. A criatura «tem saudades» do seu local. A Senhora aceita, depois, a capela sobre a água como último recurso, na condição de que ela ficasse onde se encontrava a árvore; a Senhora cede à «primeira rainha do País» (a mulher que, de algum modo, engendrou a Pátria) fazendo com que o rio ctónico nunca mais atinja essa morada. Chega-se assim a um *modus vivendi*, em que a criatura retirada da sua «bolha» pela vontade dos homens aceita submeter-se ao interesse colectivo pelo bem da Pátria.

Muitas outras imagens e fantasias são sugeridas por estas lendas: as estátuas foram enterradas por homens (por um pai) ou para se protegerem deles, e emergem «renovadas», douradas e limpas, como recém-nascidos; a aparição é anunciada por um pássaro (agente fecundador segundo todas as mitologias), e a Senhora deixa ficar por terra o seu «manto», o âmniós. As imagens que emergem fazem-se simplesmente «anunciar pelo seu resplendor» e não se comprometem a nada embora exijam um culto, isto é, tudo. Por vezes, é preciso «abrir um longo caminho por entre as moitas» ou, por outras palavras, um parto difícil e forçado. As Senhoras provedoras de pão são numerosas e acarinham as crianças. O pastorinho de Barcelos que contou a sua visão ao pai, «homem fruste e vulgar», foi espancado por ele; a lenda não faz qualquer referência à mãe, que teria podido opor-se ao crime. Na realidade, a estatueta resplandecente não é mais do que o fantasma da mãe, ou a mãe real, que a criança prefere ao pai. O infanticídio traduz um conflito edipiano pela posse da mãe, que se desenrolou com vantagem para o pai.

A Senhora foge dos forasteiros, dos guerreiros, monges, habitantes dos vales e lavradores, em proveito dos pastores, dos desertores, dos fugitivos das cadeias e das crianças. Os pastores e as crianças não são os preferidos da Senhora por serem mais «puros» ou mais «cândidos», como pretendem os *clichés* do cristianismo e também Rousseau; em toda a parte os pastores são acusados pela gente da planície de «brutalidade». Tal preferência explica-se pelo facto da era pastoril ser anterior à luta dos sexos, do tempo em que a agricultura, que ainda não se tornara um trabalho pesado com a introdução da charrua, era apanágio das mulheres; a preferência pelas crianças é própria de todas as mães e, por outro lado, só quando se é criança é possível a apropriação da mãe. O desejo de regressar à mãe é ainda mais manifesto nos ritos que têm os penedos redondos como suporte visual, assim como as árvores, que são a representação da terra inteira. Os penedos sugerem toda a espécie de fantasias. Ao penetrar nas rochas escavadas em forma de capela «recupera-se o sono»; o sono quotidiano é, com efeito, a busca da situação pré-natal para a regeneração.

Uma grande parte do culto de Maria está associada à natalidade, valor fundamental nesta sociedade em que toda a existência dos jovens é organizada em função do casamento e, em seguida, da procriação. As jovens em idade núbil encomendam-se às Senhoras a fim de encontrarem um par e, mais tarde, a outras invocações da

mesma Senhora para terem filhos, sendo a esterilidade, que é sempre imputada às mulheres, a pior, das condenações. A Senhora pode ser madrinha de casamento (representada por um familiar durante o rito) e os filhos tornam-se afilhados de outras Senhoras. São muito sugestivas algumas denominações que se referem à procriação: a Senhora do Ó (como o ventre de uma mulher grávida ou como um ovo) é representada grávida e invocada pelas mulheres durante a gravidez; a Senhora do Leite representa uma mulher que oferece o seio ao seu bebé (ou premindo-o em direcção aos fiéis) e é invocada em favor do leite das mulheres. Segundo a literatura turística de Braga, a Senhora do Leite que se encontra fora dos muros da Sé, diante das velhas ruelas, constitui o «próprio símbolo da cidade». O erotismo destas imagens é manifesto: ao altar-mor da igreja paroquial do Bouro (Gerês), a Senhora do Leite faz jorrar um longo esguicho branco que é recolhido pelos lábios de São Bernardo enquanto o menino saltita sobre os joelhos da mãe. A Senhora do Leite pode encontrar-se confundida com uma personagem andrógina com o nome de Mamede (mamada), que também é propício ao leite das mulheres e das fêmeas dos animais, sendo representado como uma mulher viril, ou um homem efeminado, e igualmente venerado nos montes.

A SENHORA MÃE-PÁTRIA

As mais antigas épocas em que as lendas situam a aparição das estátuas são as da sedentarização, a dos inícios da agricultura ou do seu desenvolvimento, e também a do nascimento da Pátria. A imagem é um testemunho desse início: «enterrada» (posta na matriz) pelos antepassados, ela nasce com a nova geração. Torna-se em seguida o motor da mobilidade social, passa a ser «irmã» da que se estabeleceu no outro flanco da montanha. Estas relações de geminação devidas à semelhança dos símbolos religiosos desempenham uma função social importante, mantêm-se em vigor ainda actualmente e tendem a absorver os conflitos entre aldeias e entre estas e as vilas. Quando uma imagem religiosa é «irmã» de outra, ou quando uma mesma estátua pertence a duas freguesias, organizam-se procissões entre as povoações: a Senhora de uma aldeia é levada em procissão a «visitar a sua irmã», permanece na capela desta durante uma semana e é depois devolvida, noutra procissão à aldeia de origem. O ritual permanece inalterado desde há séculos: a Senhora da Lapinha, de Felgueiras, vai todos os anos «visitar» uma irmã do mesmo nome estabelecida em Guimarães, numa procissão que, há trinta anos, reunia mais de trinta paróquias da região; «logo que a Senhora sai do seu nicho, as lagartas fogem dos milheirais». Na mesma região, a Senhora das Ínfias visita todos os anos as suas três irmãs que habitam o Monte das Senhoras. Por todo o lado se fazem procissões de visita deste género, por vezes em cumprimento de um voto antigo; tudo isto implica, por outro lado, uma certa hierarquia entre as aldeias e os lugares de culto, uma vez que algumas

dessas Senhoras «fazem-se visitar» mas nunca retribuem as visitas. Por vezes, é uma pequena estatueta encerrada numa redoma que é recebida em casa por alguns dias, passando de vizinho a vizinho e dando a volta a toda uma região; o resultado prático destas visitas do santo aos domicílios é a criação de novas relações ou a manutenção das relações existentes, por efeito da transmissão da imagem.

Um certo número de histórias referentes às Senhoras aparecidas situa-se no período final da Idade Média, quando o invasor castelhano recomeçou os seus ataques. A Senhora torna-se, então, ora guerreira ora cúmplice dos desertores. Muitas delas intervieram a favor dos soldados no campo de batalha, contra os Castelhanos que penetraram no território nacional ou até contra os Mouros na zona de Marrocos conquistada pelos Portugueses no século XV. A Senhora do Melgaço, vila fronteiriça, é suposta ter libertado um grupo de reféns, que conduziu até à sua capela, onde continuam expostos instrumentos de tortura que teriam sido trazidos da África do Norte; em cumprimento de um voto, a povoação celebra anualmente a libertação dos reféns com uma festa em honra da sua padroeira. Na mesma vila, a Senhora das Silvas «partiu a corda de um soldado que estava a ser enforcado, condenado pelo rei espanhol» usurpador da coroa portuguesa.

Todas as Senhoras veneradas pelos camponeses são resolutamente antimilitaristas; algumas delas conduziram os soldados desertores para as suas capelas, cuja brancura e a elevada situação facilitavam a localização da aldeia natal. A Senhora do Faro, de Valença, tem uma sólida reputação de pacifista; os desertores encontravam um pouco de repouso num convento contíguo ao santuário, antes de serem apanhados e punidos pelo Estado-pai. Esta capela, que goza de uma notável vista panorâmica, continua a ser um sinal de orientação para os contrabandistas. O antimilitarismo das Senhoras camponesas não esmoreceu apesar da passagem das gerações: na idade da convocação para o Exército, os jovens encomendam-se às inúmeras Senhoras da Livração existentes por toda a região, que são supostas libertá-los dessa imposição. Trata-se, aliás, de uma função inteiramente maternal, já que o serviço militar é considerado pelo pai, pelo Estado, e pelos instrutores nos quartéis, como um meio de subtrair os jovens à mãe carnal, os quais até essa idade estão submetidos à respectiva autoridade, de que só se libertam definitivamente pelo casamento. Algumas festas em honra das Senhoras atraem um grande número de jovens convocados para a tropa: por outro lado, os que não conseguiram fazer-se «livrar» mas concluíram o serviço militar «sem problemas» oferecem às diversas Senhoras os respectivos uniformes, ou cumprem as promessas que fizeram de transportarem, vestidos de soldados, as imagens nas procissões. Segundo os habitantes de Coura, onde uma Senhora da Livração é também celebrada, esta teve «menos êxito durante a guerra colonial porque o Estado levava-os a todos, mesmo aos deficientes».

A SENHORA DOS PESCADORES É UMA DOLOROSA

É entre os pescadores que o culto de Maria está mais enraizado, a ponto de não ter sido ainda destronado por qualquer outro, excepto nas cidades onde a burguesia se instalou. Todas as suas igrejas são dedicadas a Maria e para esta se encontram sempre denominações relacionadas com o mar. No Norte, as igrejas da costa ostentam um farol no campanário, que por vezes é uma simples vela ou uma vulgar lâmpada eléctrica. A Senhora dos pescadores representa tanto a terra segurizante como a mãe carnal ou a esposa que fica em terra, enquanto os homens se aventuram sobre as ondas. É uma mulher e uma mãe atormentada.

Quem diz mulher de pescador diz mulher enlutada. As raparigas vestem-se de escuro logo que casam porque toda a sua vida vai ser semeada de pesadelos e de mortes trágicas. É raro encontrar uma família que não tenha perdido um pai, um filho ou um sobrinho no mar — não nas grandes viagens de que os Portugueses se orgulham, mas a menos de um quilómetro da costa, contra os rochedos, à vista da aldeia. Por vezes é o pai e todos os seus filhos que ficam no mar porque o barco se volta, como uma canoa. Em cada inverno, contam-se por dezenas as famílias que conhecem o luto — simples rotina para os jornais. Por isso as Senhoras das Dores ou da Agonia são tão frequentes na costa. Elas têm o coração trespassado por espadas, o rosto lívido e coberto de lágrimas vítreas, os lábios apertados, os cabelos caídos em desordem, os braços pendentes ou atados como os de um prisioneiro. Estas imagens são celebradas no final do mês de Agosto com procissões de barcos, em que a «entrada» e a «saída» das imagens das águas constituem os pontos fortes da festa: é uma alegria do nascimento, de vários nascimentos imbricados uns nos outros. É também nos meios piscatórios que as procissões são mais imponentes; numerosos devotos integram-se nelas vestidos com tecidos diáfanos, carregados de instrumentos de tortura e caminhando descalços ou de braços imóveis.

Não são, no entanto, festas tristes; a da Senhora da Agonia, de Viana, é uma imensa orgia musical, provocada pelo desfilar dos tocadores de tambor e dos ranchos folclóricos, pelos cabeçudos e gigantones e pelas intermináveis sessões de fogo-de-artifício lançado do rio. O culto da *Dolorosa* não está ligado à paixão do Cristo, mas sim à complexidade do papel da Senhora, o qual seria incompreensível sem as contribuições da etnopsicanálise. A mulher cravada de espadas é a mãe-oceano que engole os seus filhos depois de os ter expulso para as margens nos tempos primordiais, é a mãe carnal que trabalha e sofre mais do que ninguém, é a mãe-bode expiatório, porque «a criança tem sempre tendência para atribuir à mãe todas as dores que acompanham o parto, e a postular para si um nascimento indolor»⁵. O sadismo que estas imagens exibem representa «o ódio inextricável daquele que tendo sido privado do seio materno, procura, embora já adulto, penetrar de novo na matriz de onde saiu, mesmo que à custa da sua vítima»⁶. O transporte de instrumentos de

⁵ OTTO RANK, *Le traumatisme de la naissance*, Payot, Paris, 1976, p. 42.

⁶ *Ibidem*, p. 44.

tortura nas procissões dos pescadores, permite reviver os fantasmas da intimidade da mãe e o receio da separação, tal como a flagelação (vivida também nos jogos eróticos) dá, segundo Rank, a possibilidade de restabelecer a situação anterior ao nascimento. A Mãe das Dores é uma vítima sacrificial que morre em vez dos filhos, pela substituição da violência que, segundo René Girard, se encontra em toda a ideologia religiosa baseada em mortes sucessivamente repartidas⁷ — os pescadores projectam sobre as suas imagens as ameaças que pesam sobre eles próprios.

Os pescadores da Póvoa tinham o costume de gravar à faca, nas portas e nos móveis das igrejas, «marcas» ou sinais em forma de cruz e de estrela herdadas das suas famílias e que passam a incluir novos traços quando os filhos lhes sucedem. Segundo dizem, estas marcas favorecem a abundância de peixe e protegem contra os perigos do mar. Na realidade, são estigmas sobre o corpo da mãe-bode expiatório, ou ainda um registo que recorda a protecção devida pela mãe aos filhos que ela recolheu. Por todo o País, os pescadores consideram as suas Senhoras como «sócias» que fazem parte das suas associações, mútuas e confrarias, e têm direito a uma parte simbólica do peixe capturado durante o ano. Trata-se de uma outra maneira de exercer pressão sobre elas.

A presença exclusiva desta personagem feminina na religião dos pescadores está ligada à cultura específica deste meio, de tendência ginocrática. Uma das razões da existência das sociedades matriarcais ou ginocráticas do passado, ou entre os povos ditos primitivos, é a ausência do marido, que parte para a caça. Ora a pesca coloca os mesmos postulados que a caça. Tal como o caçador, o pescador tem de ausentar-se durante longos meses (nomeadamente para a pesca do bacalhau, que foi o peixe mais consumido) e deixar os filhos a cargo da mãe. Estando o pai ausente e constantemente ameaçado, as crianças fazem incidir a sua atenção exclusivamente sobre a mãe. Acresce que o pescador não pode apropriar-se do mar a fim de afirmar a sua superioridade sobre a mulher, como aconteceu nos inícios da agricultura, quando os homens, ao começarem a praticá-la em grande escala, se apropriaram dos animais e das terras. As mulheres dos pescadores pelo contrário, apropriam-se do fruto do trabalho dos maridos logo que eles põem pé em terra; são elas que o vendem e administram os ganhos — o marido torna-se um empregado. São particularmente viris, adoptam comportamentos masculinos e uma linguagem grosseira com acentos fálicos. «A poveira, a bem dizer, é um homem» — nota Raul Brandão, ao descrever as mulheres dos pescadores do Norte. «Feia e rude, pernas como trancas. Já se têm atirado para dentro das lanchas, obrigando os homens a arrostar com o temporal. Ou eles ou elas. São mães extremosas, e grandes parideiras de homens para o mar. [...] A mocidade dura-lhes o que duram as rosas. [...] Cabe-lhes sempre o pior quinhão da negra vida. Trabalham o dobro dos homens e vivem mais do que eles, porque sofrem muito mais»⁸.

⁷ RENÉ GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, p. 353.

⁸ RAUL BRANDÃO, *Os Pescadores*, Estúdios Cor, Lisboa, 1967, pp. 109-111.

A SENHORA DOS MONTES NO TURBILHÃO

Há sessenta anos surgiu uma nova forma de culto e uma nova denominação: Nossa Senhora de Fátima, um culto nacional idêntico ao de Lurdes, ou a sua cópia. Tal culto foi justificado por uma nova aparição, em 1917, mais uma vez numa depressão da montanha. Não se tratava, porém, de outra estatueta camponesa, mas sim da aparição da própria Maria, que pousou nos ramos de uma azinheira acompanhada por um relâmpago. A aldeia, do Centro de Portugal tem o nome da filha de Maomé, cuja civilização assumiu grande importância na região.

Este culto apoia-se tanto sobre o substrato simbólico tradicional, comum aos cultos camponeses e que a Igreja soube recuperar, como um muito importante substrato ideológico, social e político, sem o qual permaneceria inexplicável. Em 1917, agonizava a I República parlamentar laica, a que a maioria dos Portugueses aderira em 1910 quando se aboliu uma monarquia velha de dez séculos e sempre absoluta, apesar de um período de liberalismo no século XIX. A data do início deste culto é também a da Revolução Bolchevique, mas a mensagem anticomunista que o caracteriza actualmente só lhe foi acrescentada depois de 1930, com a implantação do regime salazarista.

A causa primeira do culto é, de facto, a guerra de 14/18, em que os Portugueses participaram em consequência da sua «amizade tradicional» com a Inglaterra, mobilizada ao lado da França. Segundo os três pastores protagonistas desta história (com idades de 7, 8 e 10 anos — está ainda viva a mais velha), a Virgem «veio trazer a paz». No primeiro dia das suas visitas aos pastores, a 13 de Maio, ela mostrou-lhes «o Inferno onde as almas ardem como archotes», o que não era mais do que uma representação infantil da batalha do Marne, que fora tema da homilia paroquial do último domingo. Inferno de fogo autêntico onde os soldados de Fátima ignoravam se morriam pelo rei da Prússia ou pelos Ingleses, fazendo-se massacrar na batalha de La Lys, abandonados pelos seus «amigos tradicionais». A mensagem desta mãe onírica não podia cair em terreno mais propício.

A Senhora prometeu voltar todos os dias 13 e para esse mesmo dia de Outubro anunciou que iria «fazer girar o Sol». Foram muitos os que quiseram assistir ao espectáculo prometido, e entre eles grande número de jornalistas, mas, no entanto, só os três pastorinhos testemunharam o fenómeno, «por causa dos pecados» de todos os outros, incluindo os padres e os historiadores eclesiásticos presentes que relatam o milagre.

À conjuntura internacional junta-se a situação política do País. A República tinha-se atolado na repressão, na anarquia e no anticlericalismo (encerramento de conventos e seminários, interdição de usar hábitos eclesiásticos, prisão de numerosos padres e nomeadamente dos Jesuítas, etc.). Ainda que o povo português aderisse a este anticlericalismo que não atingia a religião popular, opunha-se a que o poder de clero fosse substituído pelo dos «barões», a burguesia rural que comprava os domínios eclesiásticos a baixo preço; aliás, segundo os ideólogos da República, esta era essencialmente uma «Ideia» e não uma transformação.

O bispo local (de Leiria) apostou nas aparições com espírito pragmático e tentou assegurar o seu controlo sobre as três crianças, proibindo-as de concederem entrevistas susceptíveis de esclarecer inúmeros pontos em que os pastores se contradiziam — eles tinham decidido rever as suas declarações, mas não o fizeram por receio de serem tomados por mentirosos e punidos pelos pais. Apesar das proibições do bispo, os pastorinhos continuavam a fazer declarações, promovidos ao papel de vedetas nacionais; é então que o bispo arranca a mais velha à família e a encerra num convento em Espanha, enquanto os dois mais novos eram levados pela «gripe espanhola», em 1919, ou morriam de fadiga, sem voltarem a conseguir alimentar-se nem viver tranquilamente.

O culto fez uma viragem importante antes da Segunda Guerra Mundial, tornando-se profundamente anticomunista no sentido mais obscurantista da expressão. Na penumbra do seu convento, a vidente que entretanto se tornara adulta, foi convidada pelo «seu bispo» a recordar tudo o que, desde a mais tenra idade, pudesse ter relação com a aparição da Senhora da azinheira. A sua imaginação levou-a então a «recordar-se» da visita de um «anjo», quando se encontrava numa gruta. Segundo os historiadores do culto, o fantasma prefigurava Salazar, o anjo de Portugal. Também na época em que a Democracia se afundava em todo o mundo, a freira (ou o bispo — como distinguir o papel de um e da outra?) forjou o famoso «segredo de Fátima», um conjunto de três previsões que a Senhora teria comunicado às crianças, mas de que nunca antes se ouvira falar; guardadas em envelopes e confiadas ao Papa (Pio XII), essas previsões seriam tornadas públicas por este em datas que ele próprio «escolheria» (depois dos factos, entenda-se). A primeira parte desta mensagem, revelada depois da guerra, deixara de ser um mistério — referia-se ao deflagrar da confrontação mundial. A segunda estava deste modo redigida: «Se os homens não orarem nem fizerem penitência, a Rússia estenderá a toda a parte os seus erros, a guerra rebentará de novo e inúmeras pessoas morrerão.» Quanto à terceira parte do segredo, devia ter sido desvendada pelos anos 60, mas não o foi: julga-se que a Igreja receou cair no ridículo.

Entretanto, o santuário acolhe todos os dias 13 (mais particularmente no Verão) várias centenas de milhares de pessoas. Em Maio de 1960, os peregrinos foram cerca de um milhão, perto de um décimo da população do País, vindos para tomarem conhecimento do que faltava do «segredo». Numerosos estrangeiros representam todos os anos «os do outro lado da cortina de ferro», embora vivam tranquilamente nos países ocidentais, e os ditadores e os monarcas apeados de todos os países fazem de Fátima uma tribuna. O culto é promovido no estrangeiro por uma organização internacional chamada Exército Azul, criada no tempo da guerra fria, cujos dirigentes não escondem a identidade americana.

Este substrato social e político é suficientemente poderoso para abafar todo o complexo simbolismo que caracteriza o culto da Senhora entre os camponeses. Mesmo assim, os símbolos maternais persistem igualmente em Fátima e merecem ser apontados, mesmo que seja para nos apercebermos, de como é fácil «promover um culto». A «mensagem de Fátima» está associada ao messianismo dos Portugueses; a Senhora é uma imagem da boa-mãe desejosa de paz, oposta aos Estados que fazem a guerra.

Em Maio, ela promete explicitamente que «em breve os soldados regressarão a suas casas», para junto das mães. A Senhora é vista como odiando a «Rússia» e o «marxismo», regime que institucionaliza o poder absoluto do Estado-pai e que, ao mesmo tempo, elimina todas as imagens tradicionais da mãe generosa (Pátria, Nação, Igreja). A Virgem, segundo os pastores, «era mais bela que o Sol», mais forte que o Sol-pai; ela fez «girar o Sol como uma peneira» e, sendo esta um objecto de que a mãe se serve para fazer o pão, o Sol torna-se um objecto nas suas mãos. Há ainda o «relâmpago» ou raio de sol que cobre a mãe; a depressão na montanha, um abrigo para pastores em dias de tempestade; e a árvore de folhagem persistente. A Senhora indigna-se com os pecados dos «homens»: se o mundo vai mal é por causa «deles» (o que é verdade, pois que são eles que governam os Estados). Finalmente, Fátima é o «centro do país», simbólica e geograficamente, e, segundo a propaganda dos «promotores do culto», é o «altar do mundo» (o umbigo do Universo como são todos os santuários). Individualmente, os fiéis procuram-no pelos mesmos motivos que os fazem dirigir-se aos outros santuários, ainda que esta Senhora seja «mais forte» que as dos outros locais; os jovens invocam-na contra o serviço militar e contra «a guerra», ou então para obterem êxito na escolha do cônjuge preferindo o santuário para celebrar o casamento. E acontece-se a Fátima, sobretudo, quando são previsíveis mudanças ao nível político do Estado. Durante as grandes peregrinações, a técnica de mobilização de massas utilizada pelos promotores — apelos à mãe, à paz e à salvação da Pátria, repetidos em uníssono por uma multidão exausta e repercutidos pelos contrafortes da montanha — é susceptível de fazer andar os paralíticos. A despeito da lenda, porém, os registos do hospital do santuário não incluem qualquer menção de curas clínicas, segundo o próprio testemunho dos promotores para quem os milagres têm a ver com a alma e não com o corpo.

A IMACULADA CONCEIÇÃO: A MULHER DECAÍDA

Lembremos que os *clichés* iconográficos do catolicismo representam a Senhora da Conceição no acto de esmagar a serpente, enquanto as imagens do mesmo nome de origem popular, invocadas para a procriação, representam o animal vivo aos pés da Senhora ou mesmo tranquilamente enrolado à volta do tronco, tal como os Gaulenses representavam a Grande-deusa. Nos mitos camponeses, de facto, a serpente simboliza a autarcia feminina.

O culto de Maria está associado ao da serpente, falo e matriz simultaneamente — em certos locais ofertam-se serpentes empalhadas a Maria. A Serpente e a Senhora são uma mesma realidade mítica, associação pouco católica mas que presta bons serviços ao catolicismo popular para admissão do dogma da virgindade de Maria: da mesma maneira que a cobra engendra sem a participação do macho («ela não tem sexo»), assim Maria concebeu sem deixar de ser virgem.

A serpente torna-se também objecto de suspeição, ainda que seja sempre estimada pelas crianças que, de acordo com as narrativas populares, a deixam vir comer ao prato. Sob o cristianismo a serpente é considerada maligna, o que é consequência da dupla visão da mãe e da mulher, boas e perigosas simultaneamente. As nascentes que brotam nas grutas onde aparecem as Senhoras dos camponeses curam o veneno das serpentes e expulsam as que penetram na boca dos que dormem, ou que se formam no ventre a partir de cabelos de mulher que foram engolidos. Esta linguagem mitológica é no seu conjunto, a linguagem da interdição do incesto; a serpente é a mãe. «Enquanto a criança se encontra em identidade com a mãe, ela tem ainda como que uma alma de animal», segundo Jung⁹, uma alma de serpente. A água da gruta cura o veneno da serpente: a água da mãe cura o mal que o duplo da mãe provoca. A mãe que cura o mal causado pela serpente que ela própria engendrou encontra-se também no mito de Ísis, que criou uma serpente, a pôs debaixo dos pés do deus-sol e, em seguida inventou o contra-veneno¹⁰; recordemos também que a medicina moderna cura a mordedura da serpente com o soro do próprio animal.

A serpente e a Maria confundem-se igualmente no mito da Moura que é a representação ancestral da Magna-Mater; a serpente é uma metamorfose da Moura — e a confusão entre Maria e as Mouras, aparecidas nos mesmos locais, pode ser, como vimos completa.

Mas a mulher decai. «Eu farei inimizades entre ti (serpente) e a mulher, entre a tua posteridade e a sua posteridade; ela te pisará a cabeça e tu armarás traições ao seu calcanhar», diz Jeová no Génesis; «a partir desse momento, a harmonia original pré-individualista transformou-se em conflito e em luta», conclui Erich Fromm interpretando-o como sinal da queda da mulher já subordinada ao pai¹¹.

O símbolo mais completo da mulher decaída é a Imaculada Conceição, cuja adopção, em Portugal, marca o início de grandes mudanças. Este culto foi oficializado no século XVII no momento em que o País sofre o refluxo das suas loucas aventuras. Os mercadores tinham transformado a capital numa encruzilhada de negócios, na sequência da «descoberta dos novos mundos» de onde traziam pimenta, canela e outras «drogas», como então se dizia. O aparecimento desta nova classe social (formada em grande parte por plebeus enriquecidos) provoca a restrição do poder maternal. A Santa Maria dos aristocratas e dos cistercienses, rurais uns e outros, torna-se a Virgem Imaculada; esta alteração religiosa pretendeu ser um remédio contra a desagregação nacional que levou o País à catástrofe. Enquanto as províncias se esvaziam «ao cheiro da canela», as riquezas acumuladas são empregues em obras de carácter ostentatório, como é sempre o do capitalismo português. A «coesão que fora ganha nas lutas e campanhas da primeira dinastia, perde-se no século XVI, por causa das consequências do império oriental e da educação dos jesuítas. Portugal acaba; Os *Lusíadas* são um epitáfio», diz Oliveira Martins¹².

⁹ C. G. JUNG, *Metamorphoses de l'âme et ses symboles*, Georges et Cie, Génève, 1978, p. 392.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ ERICH FROMM, *Le Langage oublié*, Payot, Paris, 1975, p. 197.

¹² OLIVEIRA MARTINS, *História de Portugal*, Guimarães Editores, Lisboa, 1968, p. 23.

A Imaculada Conceição, proclamada, em 1640, padroeira do reino, é o modelo da filha e da mãe que o homem das classes médias querem submissa. É notório o contraste com as Senhoras dos camponeses — a iconografia reflecte bem os dois papéis desempenhados por dois tipos de mulher. As Senhoras camponesas saídas da terra são mulheres sorridentes, de traços fisiológicos eróticos (seios desenvolvidos ou descobertos, ancas largas) e seguram um menino; o seu rosto irradia orgulho ou arrogância, traços que são sublinhados pelas jóias com que é costume ornamentá-las: é a mulher saciada e independente; a Senhora do campanário com o seu menino rechonchudo e as suas «jóias pessoais» é a representação da mulher camponesa que vai às feiras e às festas com o seu cordão ao pescoço e pesadas arrecadas nas orelhas, frutos do seu trabalho, tesouro familiar, pé-de-meia «para o dia em que não houver mais nada para vender, se a doença o exigir».

A Imaculada Conceição, de que as de Lurdes ou de Fátima são versões recentes, não traz consigo o filho — na sociedade burguesa ele pertence ao pai —, é uma mulher rígida e rectilínea, que transpira ascetismo, assexuada, símbolo da filha ou esposa «fiel ao marido». A Imaculada Conceição é uma norma de moral burguesa. A ideologia que veicula este culto tende a reduzir o papel da mulher ao de objecto decorativo ou de criada: «Que a vossa vontade seja feita» *leitmotiv* ouvido em todos os panegíricos pronunciados pela igreja católica. Associada à Conceição, uma outra denominação surge com o Concílio de Trento, a de Maria Mediadora de todas as graças, cuja iconografia se assemelha à precedente e cujo papel é complementar do de esposa fiel: devido às suas «graças» ela deve servir de escudo entre o poder absoluto do pai e a fragilidade dos filhos. Se as classes não camponesas preferem venerar estas imagens é porque «a sua civilização acusa tendências bem avançadas para um racionalismo prático dos costumes que se resume à autoridade moral do pai, à submissão patriarcal e à moderação na fruição da vida»¹³.

O culto de Maria encontra-se, portanto, em relação directa com a situação da mulher; a evolução de um reflecte, como espelho, a da outra. Os cultos femininos só podem desenvolver-se numa sociedade em que o elemento maternal é preponderante, e os cultos masculinos ocupam o seu lugar logo que o poder paternal ganha ascendentes sobre o da mãe. Os historiadores demonstram que à medida que o elemento masculino toma o poder sobre a mulher, nomeadamente com o desenvolvimento da agricultura, as divindades tornam-se masculinas, ou fazem-se acompanhar por jovens machos, filhos, maridos ou amantes¹⁴ que acabam por substituir a divindade feminina antes toda poderosa.

Foi assim que o Judaísmo, inteiramente votado a um deus patriarcal, destituiu as grandes religiões orientais assentes na veneração da Deusa-mãe e que as deusas celtas se refugiaram nas cavernas¹⁵ como as Mouras das aldeias portuguesas. Esta viragem foi provocada pelo desenvolvimento da agricultura e pela apropriação pelo homem das terras e dos animais. Acresce que anteriormente a humanidade estava

¹³ MESCHING, *Sociologie religieuse*, Payot, Paris, 1951, p. 281.

¹⁴ Cfr. J. PRZYLUKSKI, *La Grande déesse*, Payot, Paris, 1950, p. 24.

¹⁵ Cfr. JEAN MARKALE, *Les Celtes*, Payot, Paris, 1977, e *La Femme celte*, Payot, Paris, 1977.

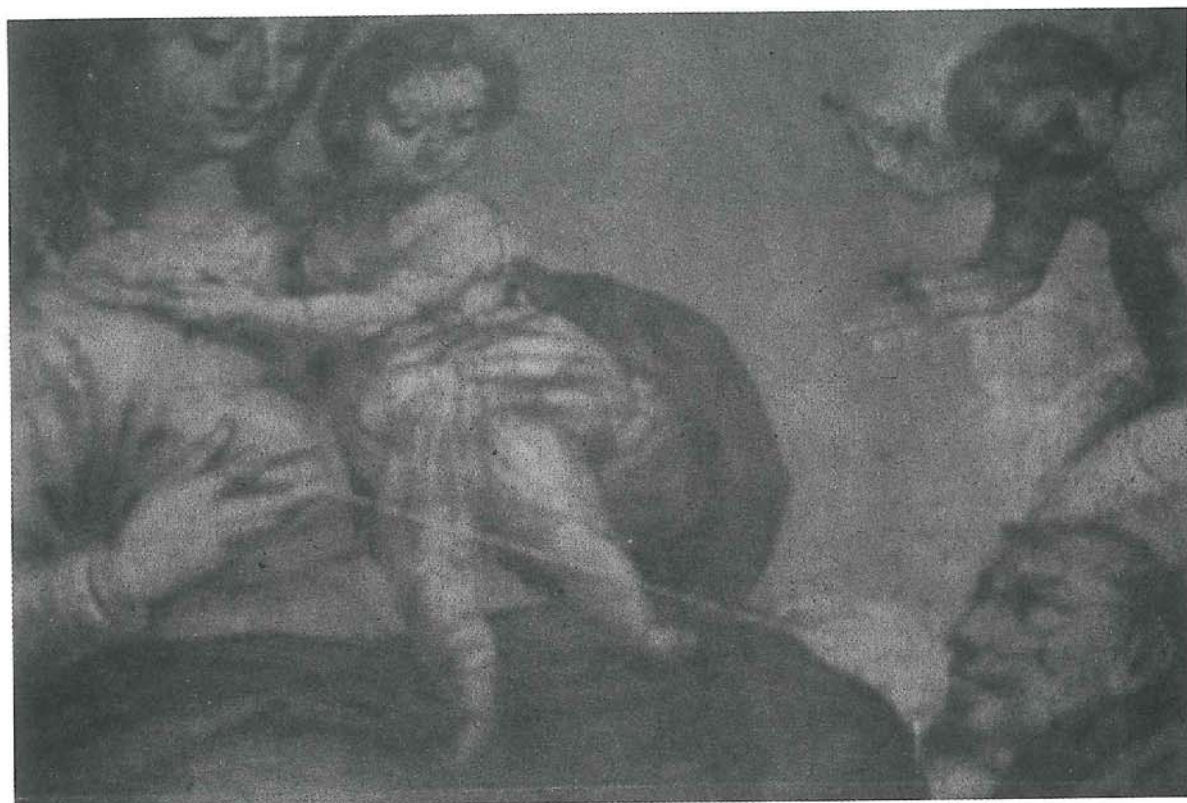
persuadida de que a mulher era a única responsável pela procriação. Graças às observações dos pastores sobre o comportamento sexual dos animais, os homens compreenderam que desempenhavam também um papel na fecundação e as antigas estruturas mentais desagregaram-se — «é a maior revolução depois da descoberta da roda», segundo Markale, uma vez que o macho, de inferior ou igual que era, se torna superior à mulher. Na Europa, isto ter-se-ia passado há cerca de cinco mil anos, no período neolítico. Tal viragem não se produziu ainda completamente nos meios rurais e piscatórios portugueses, retardada em parte pela emigração crónica. É, no entanto, nas sociedades ibéricas que se encontra o modelo do *macho*. Julgamos que os comportamentos machistas não resultam da inferioridade da mulher, que são, pelo contrário, uma reacção exacerbada ao poder da mãe na família e da mulher na sociedade. Esse comportamento masculino, tornado norma social e política, é relativamente recente e representa o último esforço para abater a mulher; aliás, parece que o machismo é característico das classes médias, é mais mitigado entre os camponeses e tende a desaparecer nas camadas burguesas, onde ele se tornou inútil. O comportamento machista dos homens é, por outro lado, recheado de contradições. Veremos no capítulo seguinte que os santos, venerados pelos homens e pelas mulheres, são umas vezes vítimas dos próprios homens e outras solidários das mulheres, e que todos eles são andróginos; o mesmo se passa em relação aos espíritos que são todos eles a imagem dos antepassados masculinos.

Nas aldeias, os rapazes em idade de casarem nem sempre se enganam na escolha das suas futuras esposas. «Desconfiar das raparigas demasiado belas» é um critério que segue o modelo da mulher de eleição do Livro dos Provérbios, cujo retrato foi integrado no ritual católico da festa de Santa Ana, mãe de Maria. Aquela teria ensinado à sua filha não os dons do espírito mas o espírito de iniciativa: «Quem encontrará a mulher de eleição? Ela vale mais do que as pérolas. Nela confia o seu marido e ele não cessa de ganhar com isso. Ela procura o bem-estar dele, não a sua desgraça, em cada dia da sua vida. Ela procura a lã e o linho e trabalha alegremente. Como os barcos dos mercadores, ela vai buscar longe os víveres. Ainda é noite e já ela está levantada para dar de comer aos da casa e para dar ordens aos domésticos. Ela apreçou um campo e comprou-o; com o produto das suas mãos plantou uma vinha. Aperta vigorosamente os rins e entrijece os braços; lança mão da roca e desliza os dedos no fuso. É ela que faz os tecidos. O seu vestuário é de puro linho e de púrpura. Ela tece e vende os tecidos. Nas assembleias de notáveis, às portas da cidade, o seu marido é tido em consideração. Ela cobre-se de força e de dignidade e ri do dia de amanhã. A elegância é um engano! A beleza é uma coisa vã! Dai a essa mulher o produto das suas mãos, e que as suas obras sejam tornadas públicas às portas das cidades.»¹⁶

¹⁶ Livro dos Provérbios, 31: 10,31.

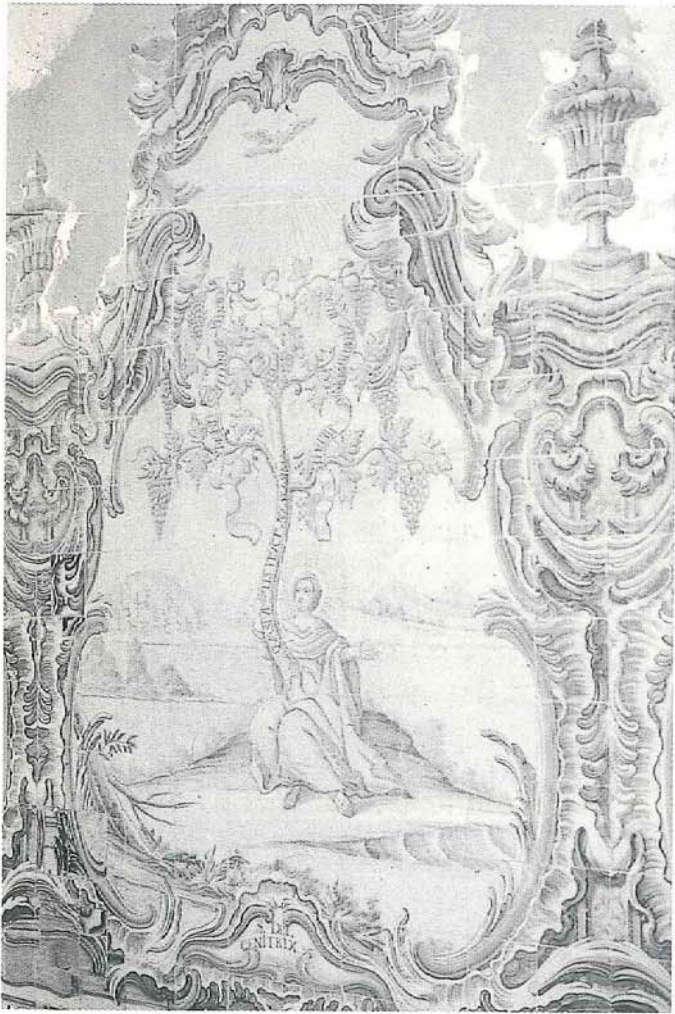


1



2

1. *Rocha maternal: o adro da igreja do Bom Sucesso (bom parto) consta de uma rocha redonda no interior da qual «gemem os meninos» (Prado, Vila Verde).*
2. *Nossa Senhora do Leite (Bouro, Braga). A Senhora espreme o seio, vendo-se um fio de leite que vai cair nos lábios de São Bernardo.*



3



4



5



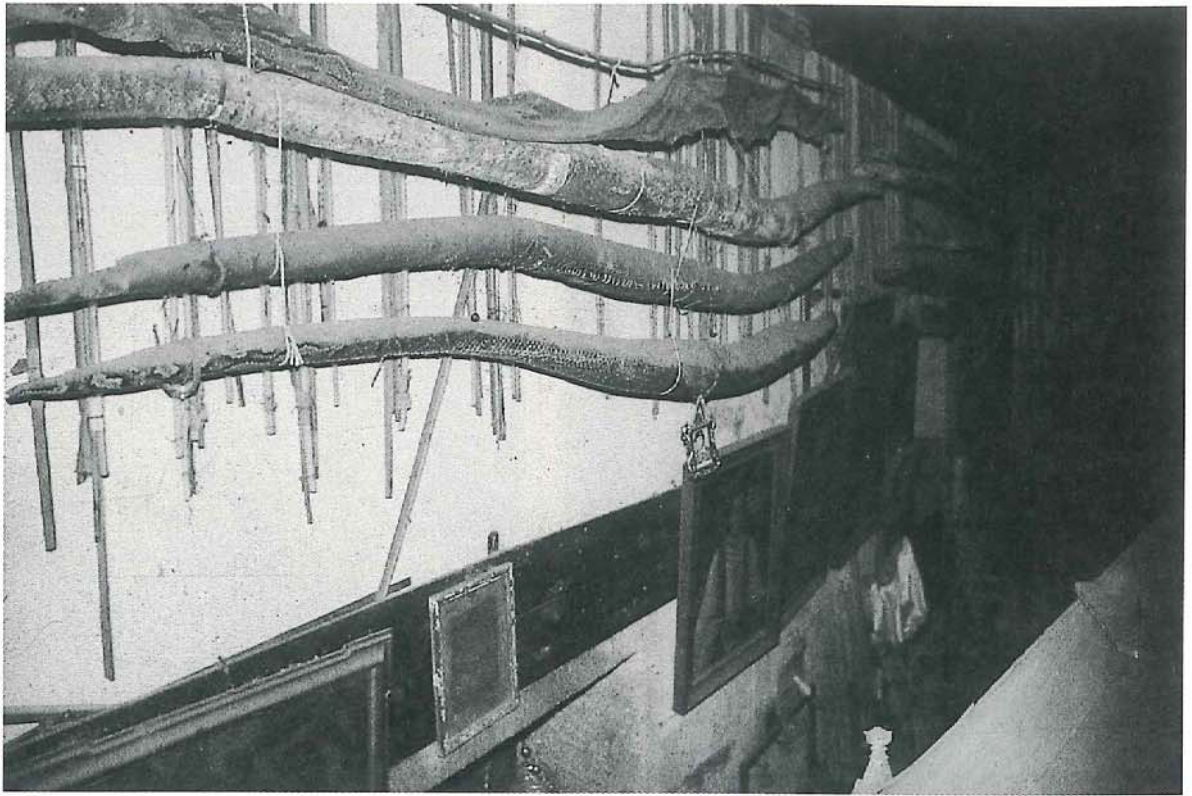
6

3. *Árvore saindo do ventre de uma personagem religiosa. Igreja de Jesus, Setúbal.*

4. *Senhora da Abadia, Gerês.*

5. *Senhora do Leite.*

6. *Árvore maternal: Nossa Senhora aparece a quatro crianças dentro do tronco de uma árvore (Nossa Senhora da Gaiola), Cortes de Leiria.*



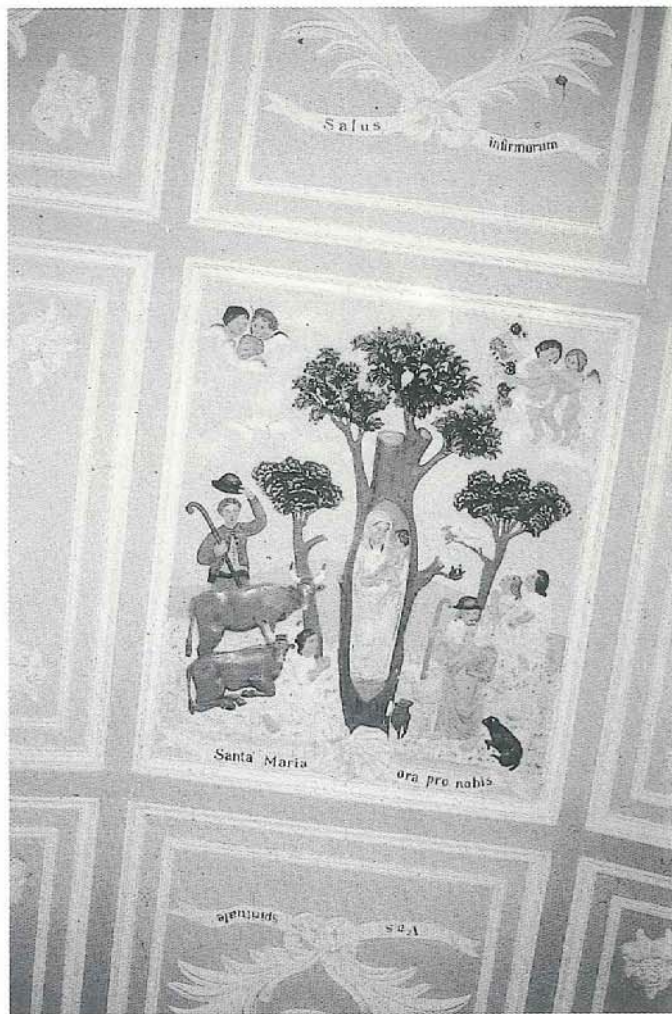
7



8



9



10

7. Serpentes tropicais oferecidas à Senhora do Alívio em favor da maternidade (Alívio, Vila Verde).
8. Sardão embalsamado (datado do séc. XII) na Igreja da Lapa, Cernancelhe, do qual se diz que pretendeu atacar a Senhora, pelo que foi afogado pela vidente a quem ela se manifestou. Os sardões, ao contrário das cobras, são solidários dos homens e inimigos das mulheres.
9. Santa Ana, mãe de Maria sustentando ao colo a filha e o neto.
10. Nossa Senhora confundida com o tronco de uma árvore. Cortes de Leiria.



1 1



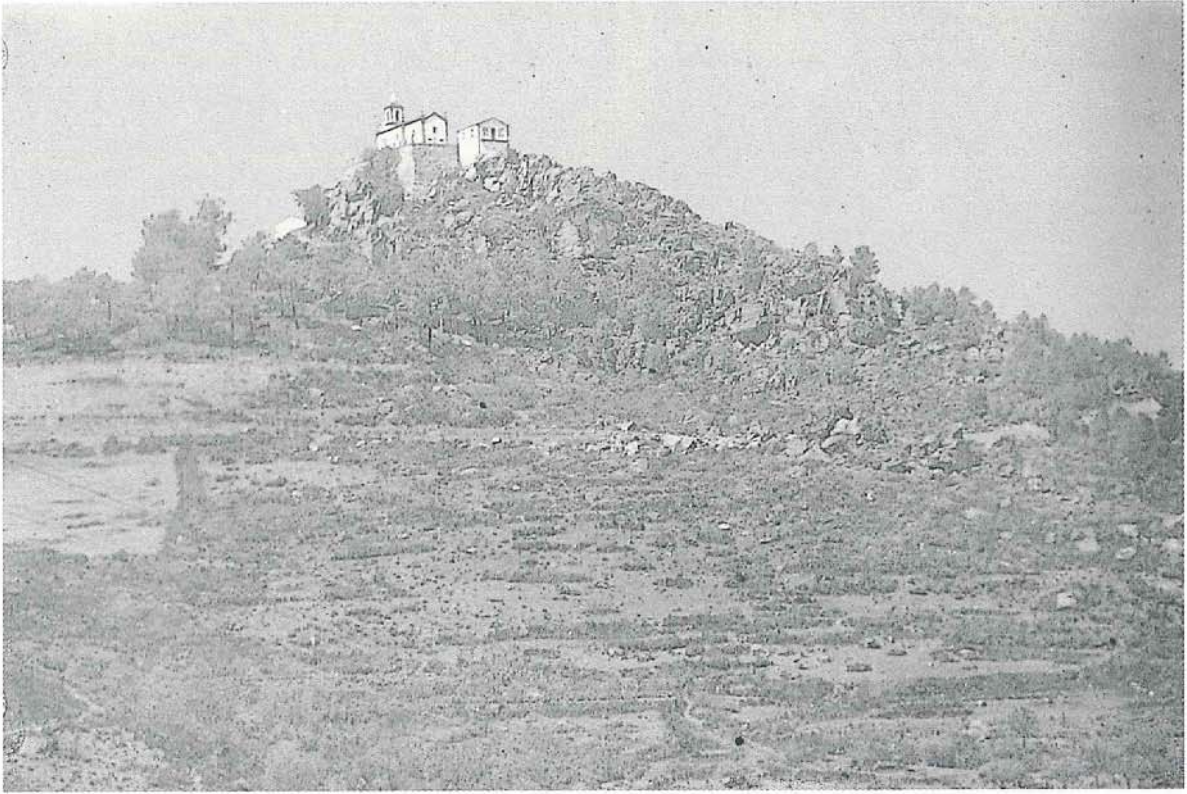
1 2

11. *Efeito de labirinto para sugerir a inacessibilidade e a gravidade do local sagrado (Braga).*

12. *Primícias às Almas: uma espiga de milho no regresso das colheitas (Soajo).*

13. *Santuário mariano no pico de uma montanha (Vila Flor, Trás-os-Montes).*

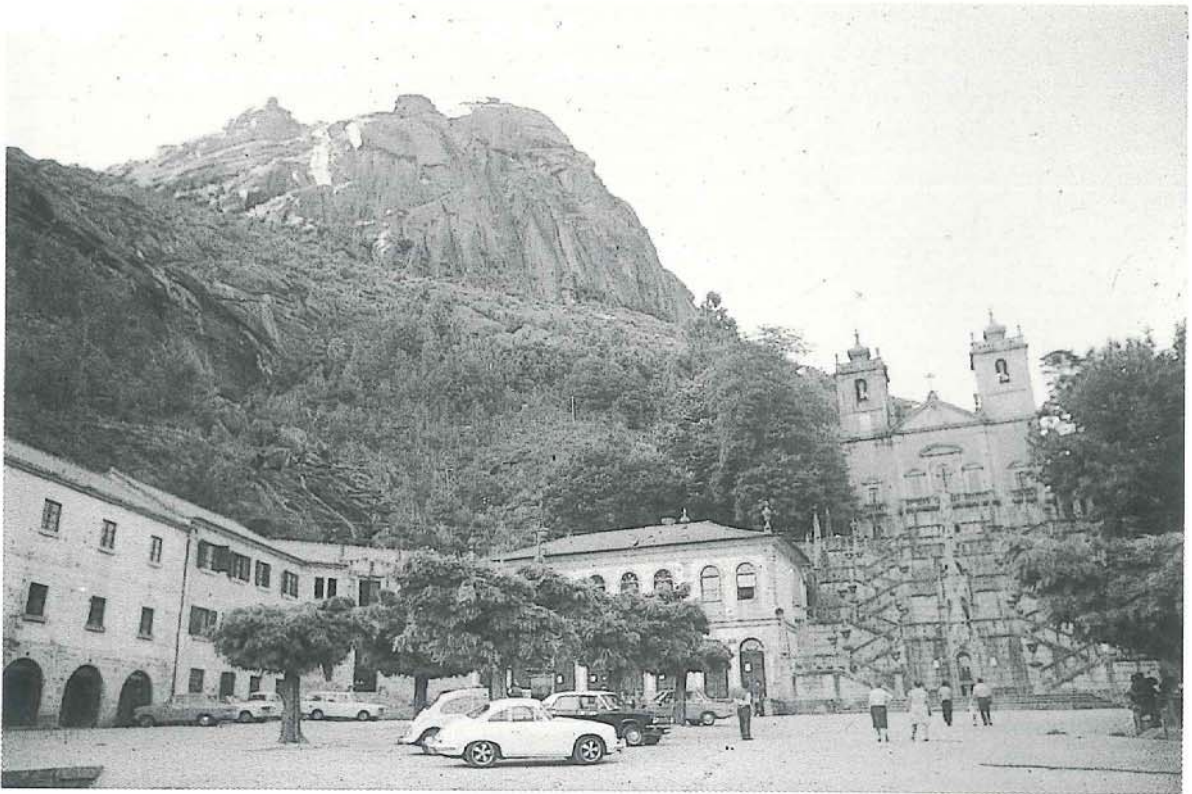
14. *Pedra de Leite: a procissão, em favor do leite, envolve simultaneamente a capela e uma rocha branqueada e redonda (um seio) onde em certas noites se manifesta a Moira (São Mamede, Vieira).*



13



14



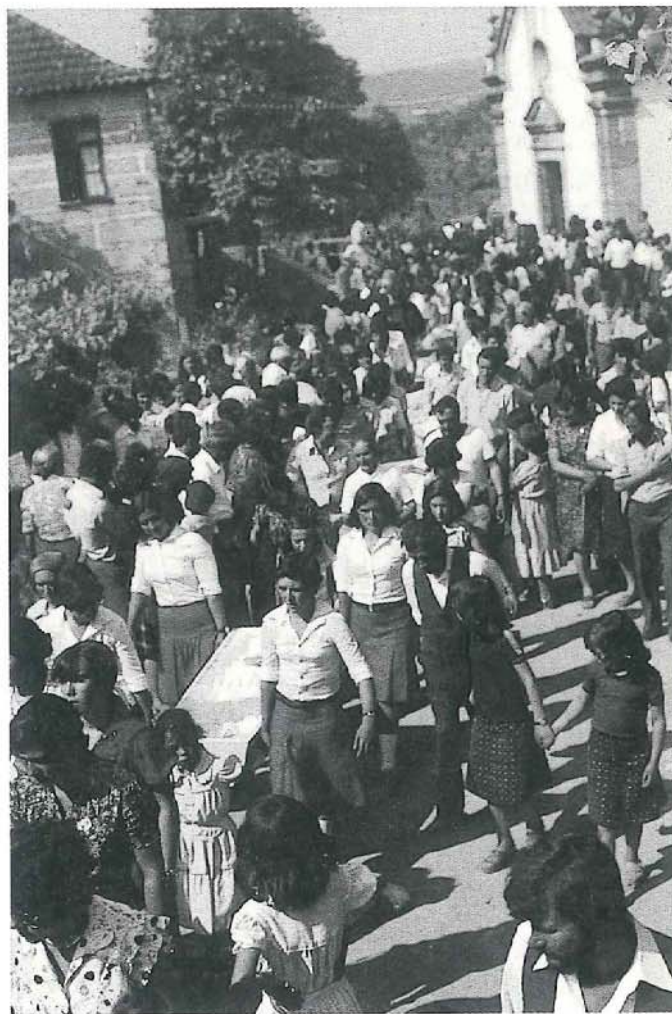
15



16



17



18

15. *Santuário da Peneda: quartéis e igreja. A falésia branqueada pela erosão representa a «fraldinha que a Senhora aí deixou».*

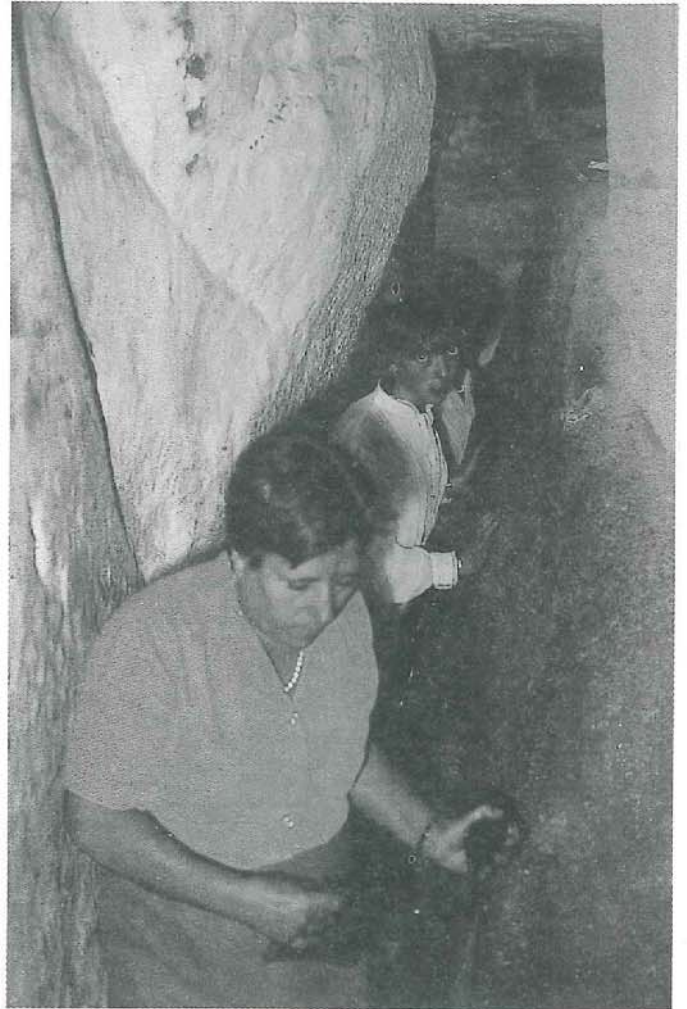
16. *Peneda: mulheres transportando o palha sobre a qual pernoitarão.*

17. *Um «morto», ao ser introduzido na capela da Senhora Aparecida, com vistas ao seu «nascimento», (isto é à sua cura).*

18. *«Enterro» colectivo (pessoas vivas em caixões mortuários autênticos) saindo da igreja matriz (Aparecida, Lousada).*



19



20

19. Igreja da Senhora da Lapa, Cernancelhe: altar-mor construído sobre uma rocha, no interior da qual existe um corredor simbolizando o útero, por onde passam os peregrinos que dizem depois ter saído pela «rachinha de Nossa Senhora».

20. Saída pela «rachinha de Nossa Senhora».

21. «Mordomas» (benfeitoras) abrindo um desfile processional, ostentando um bastão enfeitado que representa a autoridade (Barroselas).

22. Auto da Floripes, durante a romaria da Senhora das Neves (Vila de Punhe, Viana).



2 1



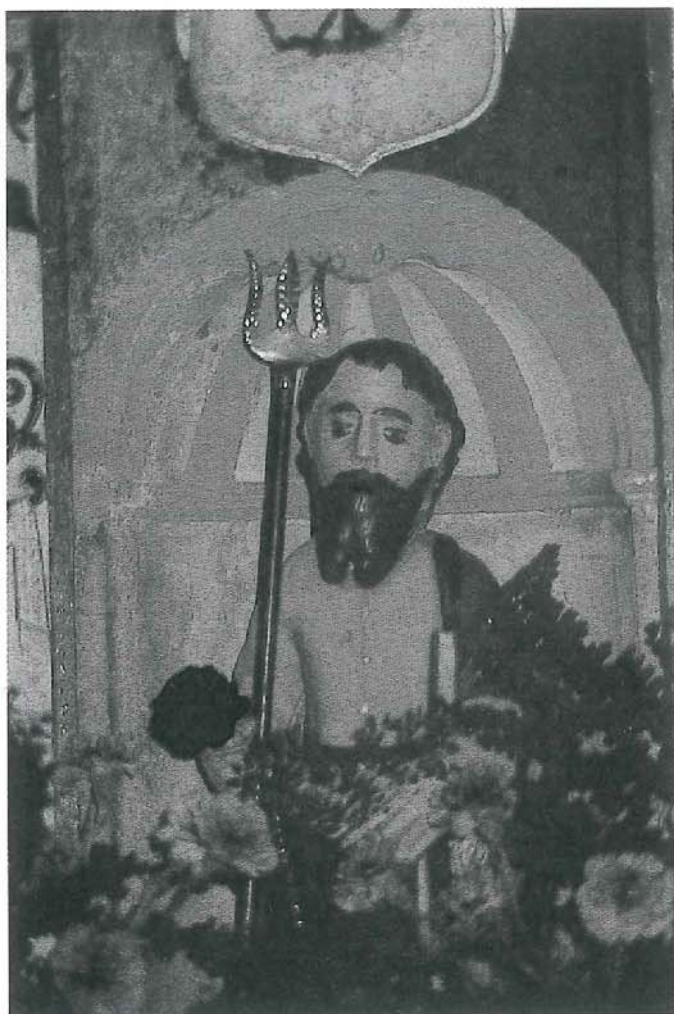
2 2



2 3



2 4



25



26

23. *Mulheres agitando os adufes, rito que, no passado, tendia a provocar entusiasmo orgiaco (Monsanto, Idanha).*

24. *Mulher cantando e vendendo canções numa romaria (Várzea, Barcelos).*

25. *São Bartolomeu (Aveiro) empunhando o tridente.*

26. *Desfile de gigantones durante a romaria, comandado por uma mulher.*



27



28

27. Ex-votos. Fotografia de soldado oferecida ao Santuário por uma rapariga (forma de manifestar o seu interesse por ele).

28. Ex-votos representando doenças da garganta: o santo é uma vítima expiatória que toma sobre si os males dos seus fiéis (Sê de Viana).

29. Banhos Santos em São Bartolomeu do Mar (Esposende). Depois de molhar os pés, comem uma refeição sobre a areia à base de galinha preta, oferecendo depois uma galinha preta ao Santo (ou ao Demónio...).

30. Ex-votos: pernas de cera oferecidas pelas mulheres a São Gonçalo de Amarante.



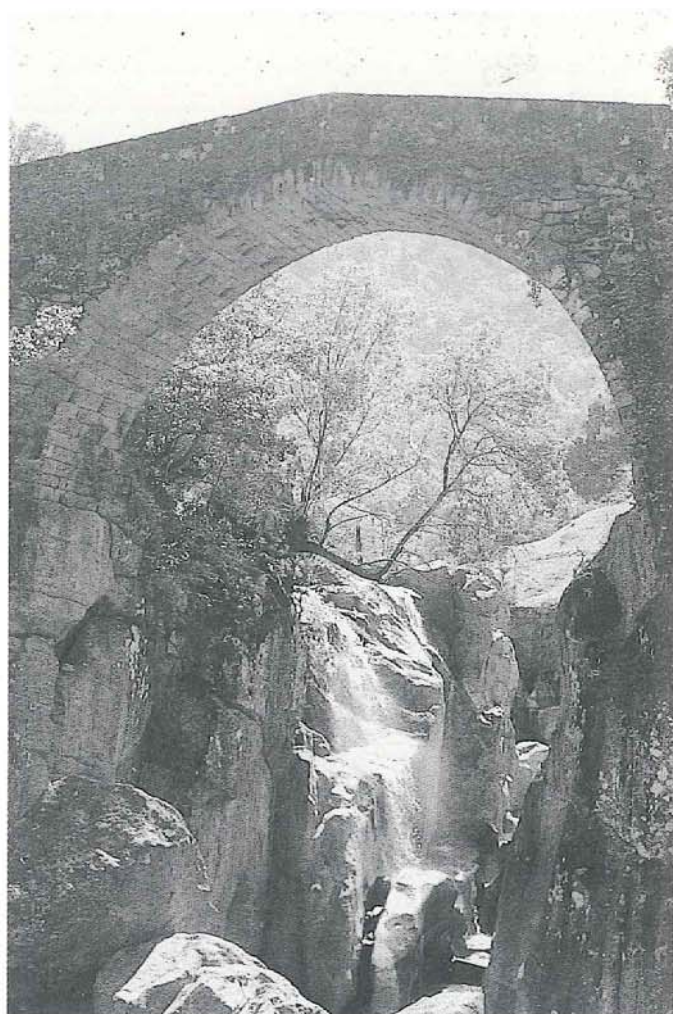
29



30



3 1



3 2

31. *Culto de São Bartolomeu. Uma criança vítima de raquitismo, oferece uma galinha preta ao Santo. A cor preta é do agrado das potências infernais.*

32. *Ponte da Misarela (Vieira do Minho), construída pelo Demónio, no cimo da qual têm lugar os baptismos da meia-noite.*

CAPÍTULO V

É A ALDEIA QUE FAZ O SANTO

A ALDEIA FAZ O SEU SANTO

Um santo só existe pela vontade dos seus fiéis e ele é o que a aldeia ou o grupo de fiéis quer que ele seja. Este é um princípio importante do seu culto, que tem apenas uma longínqua relação com a mesma personagem da liturgia católica. O santo não é mais do que um nome, uma imagem e uma lenda, ou por outras palavras, é um símbolo, uma norma de conduta ou um modelo onde se reflectem os valores sociais. Tal como ocorre com o culto de Maria, o culto dos santos é justificado por uma narrativa lendária, que se situa no «começo» da aldeia ou da Pátria, e que se toma de algum modo por um acto de nascimento colectivo. Como toda a religião camponesa e popular, o culto dos santos não veicula ensinamentos doutrinários mas valores que são os da sociedade existente. Logo que os modelos mudam, os santos que veiculam esses valores entram em decadência.

Observemos, pelos exemplos dos santos católicos mais venerados do País, como é que a aldeia vê o seu santo; isto é, qual a ideologia que se propaga na transmissão da respectiva lenda. Analisaremos em seguida os valores que se destacam deste culto e também as razões pelas quais a aldeia canoniza os seus próprios santos.

A santa mais conhecida dos Portugueses é a Rainha Santa Isabel, esposa de D. Dinis, padroeira de Coimbra; ela notabilizou-se graças a uma narrativa tipicamente camponesa, mas que encontra lugar em todos os manuais escolares: «A Rainha Santa tinha o costume de levar, da cozinha do palácio, pães escondidos no avental, que ia distribuir pelos pobres. O rei apercebeu-se de que o pão faltava nas despensas, suspeitou da mulher, foi esperá-la à saída e apanhou-a em flagrante delito: — “Que levais no vosso avental?” — “São rosas, senhor”. E os pães transformaram-se em rosas.» É o Milagre das Rosas. Só um povo profundamente rural pode perpetuar semelhante história, que se tornou quase um dogma na região de Coimbra, alfofre das *élites* intelectuais portuguesas tradicionais. Nesta visão aldeã do palácio real (o rei controla o pão da despensa) desenha-se toda uma oposição ao pai e ao Estado representado pelo rei. O pai é avaro, importuno e indiferente às necessidades dos filhos; a esposa é uma boa mãe, provedora de pão, imagem da Pátria generosa. As «rosas» são a fecundação e a maternidade; saem do seu «aventil», do seu seio.

As Nove Santas Irmãs Gémeas, veneradas por todo o Norte, seriam as filhas do procônsul romano no actual território do Minho. A mãe, envergonhada por ter engrandado um tão grande número de filhas de uma só vez, encarregou a criada de as afogar num pego, a ocultas do pai. Desobedecendo à ama, a criada escondeu as crianças. Quando cresceram, elas eram pretendidas pelos rapazes mas recusavam-nos todos.

Roma declarou guerra aos cristãos e as raparigas foram presas e levadas perante o procônsul, que as reconheceu graças ao «apelo de sangue». A sua mulher Márcia, foi então chamada à sua presença e confessou tê-las dado à luz, mas acusou a criada de não lhe ter obedecido. Esboçou-se uma reconciliação entre o pai e as filhas, aquele decidiu casá-las mas elas fugiram cada uma para seu lado. Quitéria (a mais conhecida dos fiéis) escondeu-se numa gruta com trinta rapazes e doze raparigas, desertores e criminosos, mais um bispo corrompido. Quitéria converteu-os a todos. Presa pelos soldados do seu pai e encerrada numa torre, ela organizou a evasão de todos os prisioneiros; recapturada e decapitada, Quitéria tomou a sua cabeça entre as mãos e escolheu o lugar onde queria ser enterrada. A segunda irmã, Eufémia, foi apanhada nas serras do Gerês e para fugir aos soldados atirou-se a um precipício — uma rocha abriu-se para a recolher e dela brotou uma nascente sagrada — as termas do Gerês. A terceira, chamada Liberata, «para evitar o casamento a que a obrigava seu pai e afastar as pretensões dos rapazes, pediu a Deus que a fizesse feia: imediatamente uma barba espessa lhe cresceu sobre o rosto que a tornou masculina; foi também decapitada». Das outras seis sabe-se que foram degoladas ou esventradas, mas ignora-se em que circunstâncias.

O culto das Nove Irmãs Gêmeas é uma máquina de guerra contra o poder paternal. A festa de Santa Quitéria, em Felgueiras, é uma romaria de mulheres; as estátuas das capelas que antecedem o santuário representam a santa ora vitoriosa sobre os homens, ora vítima dos seus abusos, mas tendo sempre a última palavra («ela tomou a sua cabeça nas mãos e escolheu o lugar da sua sepultura»). Num cântico local, Quitéria é a «madrinha [mãe de adopção] dos que não têm mãe», ou seja, dos que estão sujeitos ao poder do pai. O mito evoca ainda a resistência da Pátria a uma potência estrangeira e à justiça do Estado, a preferência pela família numerosa (que a burguesia recusa) e a maldade do pai que até ignorava que a mulher dera à luz. Apesar das más companhias (trinta rapazes e só doze raparigas), Quitéria preserva a virgindade, tabu comum a toda a sociedade portuguesa e o qual, diga-se o que se disser, realça a personalidade da rapariga; de facto, a rapariga reverte em seu favor um interdito masculino: uma mulher que «se guarda para o casamento, ou que se guarda dos homens» demonstra que não é seu objecto, tanto mais que muitos homens pretendem que só eles devem tirar partido do acto sexual.

São Gonçalo, vindo do «Oriente» em 1250, atravessou a Galiza e, cansado de calcorrear caminhos, decidiu construir um convento dominicano para repousar. O local seria aquele onde o seu cajado caísse. Depois de recusar uma primeira e uma segunda indicação, deteve-se no terceiro ponto onde ele tombou, lugar em que se acha hoje a vila de Amarante. Os habitantes eram «muito pobres e a região um verdadeiro deserto»: a aldeia encontra-se dividida pelo Tâmega que «exige um fôlego vivo por dia». Gonçalo tomou amizade com uma mulher chamada Loba, velha e rica, que era bordadeira, e por conta de quem ele guardava bois, prendendo-os com os fios de lã com que ela bordava. Com o dinheiro que angariou, construiu o convento e a ponte que liga os dois bairros da povoação. Os campos, de verdadeiros desertos que eram, tornaram-se terra fértil.

O culto de São Gonçalo é muito concorrido mas exclusivamente local. Os fiéis devem deslocar-se a Amarante onde se encontra o seu corpo. É um culto erótico: as mulheres que desejam ter filhos tocam o bastão da sua imagem jacente, dão a volta ao mausoléu e depõem na sala reservada às oferendas seios e pernas de cera de tamanho natural.

Gonçalo é um génio civilizador e um antepassado vindo do lado do sol (um filho do sol), direcção que também tomaram todos os povos antigos, civilizadores ou agressores. A narrativa situa a sua chegada em 1250, no momento em que se fixaram as fronteiras do País; no entanto, a ponte que se lhe atribui, o convento dominicano e o seu culto datam somente do século XVI, época provável da criação do mito, quando o País se arriscava a tornar-se um verdadeiro deserto, devido à fuga dos seus habitantes para o Novo Mundo. A senhora que encantou o peregrino chamava-se Loba, como a fêmea que é vulgarmente dada como exemplo de uma mãe dedicada (ao contrário do macho que é sanguinário), e é uma bordadeira, como as feiticeiras aldeãs, mulheres poderosas que agem por meio dos seus «novelos», dos seus segredos. Gonçalo tem um nome masculino, é monge, mas é, todavia, um símbolo maternal, representado como um jovem efeminado. Apesar da veneração do cajado, ele não é objecto de um culto fálico. Tocar-se-lhe no bastão, significa o desejo de apropriação de uma qualidade própria da personagem; as mulheres que lhe tocam julgam-se estéreis, não carecem da acção do macho mas sim de atributos femininos. As pernas e os seios que depõem junto dele simbolizam a atracção erótica com que sonham.

São Gualter, patrono da cidade de Guimarães, primeira capital do País, que organiza em honra do santo a maior romaria de Portugal, com desfiles em que se integram os fundadores da Pátria foi também um peregrino vindo do Oriente que se refugiou numa gruta na companhia de alguns foragidos das prisões e de criminosos. Por toda a parte por onde passava, brotavam fontes. É também um génio civilizador. Além das inúmeras fontes, é-lhe atribuído este prodígio: «Uma mãe colocou o seu filho paralítico num cestinho e dirigiu-se ao santo: “Devolve a saúde ao meu filho ou mata-o, porque os meus poucos meios não me permitem que o crie assim.” Então o rapazinho saltou do cesto e começou a andar.»

São Cristóvão, venerado no Norte em todas as povoações próximas dos rios (algumas das quais devem a sua existência «à passagem do santo por estas paragens») era um gigante e um passador de rios. Os padres detestavam-no e acusavam-no de «desenterrar os mortos e usar uma caveira desenhada nas costas (maneira de dizer que troçava da morte). Foi por isso expulso de um convento, a pretexto de que os gigantes são agentes de Belzebu». Cristóvão atribuía-se por missão desafiar o rio e subtrair os cadáveres à terra-mãe.

Todas as narrativas referentes aos santos populares (e a muitos dos que são venerados pela Igreja) apresentam estas constantes: não são casados e não fazem menção da sua família; renunciaram ao estatuto de macho e de pai. Os teólogos misóginos, como os apóstolos Paulo e João, dirão que «os santos são aqueles que não se sujaram com as mulheres»¹, «dessas mulherzinhas carregadas de pecados, arrastando toda a espécie

¹ *Apocalipse*, 14:4.

de vícios e que, sempre a aprender, são incapazes de atingir o conhecimento da verdade»². Muitos santos e santas, foram martirizados por uma potência estrangeira, pelo Estado ou por outros homens. Os torcionários são sempre homens. Os santos populares não têm mãe ou abandonaram-na, e são pessoas errantes como todos os fundadores de religiões. Abandonaram mãe, família e aldeia para fazer-se adoptar, noutra região, por uma comunidade aldeã e por uma nova pátria. Otto Rank assinala que a errância e a ausência de mãe são os dois principais elementos do mito do herói. Mais concretamente, todo o indivíduo procura ter duas mães; o herói, o santo, o místico, o missionário, etc., abandonam a mãe carnal para terem os favores de uma mãe ideal e colectiva.

O culto dos santos aldeões é ainda justificado por lendas segundo as quais os santos (as imagens) fogem do lugar que lhes foi atribuído ou recusam sair do local que eles próprios escolheram; o santo escolhe os seus fiéis e o local onde quer ser venerado. Vejamos alguns exemplos:

A Senhora cuja capela coroa a serra do Marão «foi raptada e fechada numa caixa, com correntes e cadeados», pela aldeia que se encontra no flanco da serra; todavia, «a Senhora quebrou as cadeias e regressou ao cume, de onde ninguém a pode desalojar». «São Miguel de Rio de Galinhas fugia sempre que o queriam instalar numa capela nova; à terceira fuga, tomou a forma de um estranho passaroco e pousou numa cerejeira. O povo lançava-lhe pedras e ele não se movia; então, alguém teve a ideia de alvejá-lo com uma espingarda e ele regressou à sua igreja definitivamente.» «São Bento de Coura, aparecido no oco de um tronco de árvore, não aceitava a igreja que lhe fora oferecida e fugia sempre para a sua árvore. Por fim, colocaram-no num nicho por cima da porta, onde se encontra actualmente, e é por isso que lhe chamam São Bento de Fora da Porta.» É primo de São Bento da Porta Aberta, no Gerês, ambos invocados pelas mulheres para a procriação. «A Senhora do Socorro, em Arcos, receava os Mouros e deixou a sua capelinha da aldeia para se instalar na colina. Passado o perigo, regressou à sua capela da planície; os habitantes da colina, pesarosos, tentaram levá-la por diversas vezes, mas ela fazia-se pesada e ninguém conseguia movê-la. Resolveram então fabricar uma outra imagem em tudo semelhante, de maneira que ninguém conseguisse distinguir qual é a original e qual é a cópia.» «Os Espanhóis tinham muito amor à Senhora do Ó, de Coura, e quiseram roubá-la. Carregam a imagem numa carroça e caminharam vários dias, mas quando estavam persuadidos de que estavam já na Galiza, descobriram que ainda não tinham saído da aldeia.»

Estas histórias de santos teimosos podem ouvir-se em todas as aldeias e comportam sempre os mesmos elementos. Antes de mais lembram e perpetuam conflitos locais entre aldeias dominadas e aldeias dominantes, entre montanha e vale, entre pastores e agricultores, entre aldeias e vilas, entre vilas e cidades, entre solo nacional e povo estrangeiro. São conflitos de classe rudimentares expressos por um mito. Por outro lado, o santo descontente constitui uma vítima sacrificial e expiatória: se existem desentendimentos entre os povos vizinhos é ele que os provoca, que os endossa

² «Segunda epístola a Timóteo», 3, 6 e 7.

e que os perpetua. Esta transferência das culpas e da agressividade sobre o santo evita que os habitantes das localidades desavindas se batam entre elas. Relações várias podem estreitar-se em seguida por meio de procissões e gemações, de que o santo cobijado constitui o agente de ligação.

Em segundo lugar, as estátuas recusam-se a aceitar as igrejas que lhe oferecem, preferindo as árvores, as grutas e as rochas, símbolos da terra-mãe e da aldeia natal. Um cronista religioso diz que «as imagens aparecidas perdem a sua voz e o seu resplendor a partir do momento em que são instaladas num templo»³; de facto, esse mutismo e essa tristeza evocam o traumatismo do nascimento. Elas «fazem-se pesadas», recusam deixar o seu lugar de que o melhor exemplo é o da «Senhora da Vitrina» que já mencionámos. Os santos vagabundos ou teimosos participam da instabilidade e da errância dos seus fiéis: «A aldeia de Gafe parecia desaparecer progressivamente devido à emigração dos seus habitantes; a santa padroeira tinha partido também, acompanhada pelo sino, não se sabe para onde. A igreja caiu em ruínas. Um dia, a santa apareceu a um viajante: tinha um bilhete na mão no qual estava escrito o lugar onde queria ficar; uma capela foi aí construída para a albergar.»

Esta pequena narrativa faz lembrar o longo drama da emigração portuguesa: o «bilhete na mão» da Senhora padroeira era o processo de comunicação utilizado pelos emigrantes clandestinos, que se apresentavam na fronteira dos países estrangeiros com um pedaço de papel onde apenas estava escrito o nome da terra que haviam «escolhido» para viver mais decentemente, isto é, a terra onde morava um familiar, e, a partir dessa indicação, pediam aos transeuntes que os orientassem. Há cerca de quinze anos, a freguesia montanhesa de Vilarinho das Furnas, no Gerês, devia ceder o lugar a uma barragem hidroelétrica. Os últimos habitantes, impotentes para continuarem a resistir, roubaram o santo padroeiro que o padre tinha transferido para uma freguesia vizinha e levaram-no com eles, «não se sabe para onde, talvez para França ou talvez para a Austrália», como um refém ou como sinal da aliança do santo à sua sorte e à sua causa.

NOME MASCULINO E ALMA FEMININA

Se prestarmos atenção à maneira como os santos são representados, os que de entre eles têm um nome masculino não são representados como «autenticamente homens»: mas como tendo traços masculinos e traços femininos, são andróginos. Vejamos antes de mais as excepções. São representados como «verdadeiramente homens», os apóstolos (dos quais só Pedro, João e Bartolomeu estão presentes nas aldeias), José (esposo de Maria), Cristóvão, Hilário e alguns outros mais raros. A sua masculinidade explica-se facilmente: os apóstolos são os «pais da Igreja», tal como os teólogos

³ ABADE BARREIROS, *Nossa Senhora em Braga*, Ed. Opus Dei, Braga, 1931, p. 90.

assim designados; José é o pai de Jesus. Cristóvão tem como missão vencer a «mãe do rio», os abismos fluviais e a terra devoradora. Quanto a Hilário, atribui-se-lhe a missão de «violar o cadáver das raparigas que morrem virgens». São todos homens de idade madura, de cabelos brancos ou calvos e têm barba espessa, usam botas ou um utensílio masculino, como a espada. Com excepção de São Bartolomeu e São Cristóvão, não é prestado a estes santos masculinos qualquer culto popular, são personagens exclusivamente litúrgicas.

A feminilidade dos santos masculinos exprime-se nas suas vestes e no rosto. O provérbio segundo o qual o hábito faz o monge só em certos meios é verdadeiro. Entre os camponeses, as roupas definem o sexo, o estatuto social e a riqueza. Os santos masculinos vestem-se como mulheres, mostram-se desnudados ou usam uma tanga. Pode objectar-se que as vestes longas, como as túnicas, são trajes eclesiásticos, mas seria preciso também interrogar por que se assemelham os trajes eclesiásticos aos das mulheres. As túnicas alinhadas e ornamentadas com ouro ou flores são consideradas pelos camponeses como próprias das mulheres. Alguns trazem um ou vários meninos nos braços são geralmente imberbes, adolescentes ou mesmo crianças, como São João. Os anjos (que têm um nome masculino e que se diz serem do sexo masculino) mostram as pernas e os ventres, em atitudes consideradas como próprias das mulheres, e mesmo das mulheres mundanas. Salvo São José, nenhum é venerado enquanto pai carnal nem parece tê-lo sido; todos são castos, celibatários e sem família conhecida. José é um pai mas representam-no como um velho, um pai inofensivo.

Cristo é representado quer como andrógino, quer como um homem. Quando está rodeado pelos apóstolos, ou entre a multidão, é efeminado. Nos evangelhos desempenha o papel de uma provedora de pão que alimenta a multidão. Está sempre longe das mulheres e da sua própria mãe. Enquanto criança, Cristo é um homenzinho — os autores dessas imagens têm o cuidado de deixar visível o seu sexo. Quando é supliciado, torna-se integralmente masculino, barbado, musculado, sem beleza. Os fabricantes de imagens têm a obsessão de o representar como um homem no cúmulo do sofrimento.

O Senhor dos Passos é uma imagem bem conhecida; ela representa o que se poderia julgar insuportável: um homem carregando a cruz no extremo das suas forças, de joelho em terra, vestido de tons violetas, cingindo com a corda dos supliciadados, facies martirizado e lívido, lábios cerrados, cabelos (naturais) desgrenhados e caídos em desordem sobre o rosto, uma coroa de espinhos — um todo que reflecte uma viva impressão de sadismo. Em certas igrejas (São Francisco de Viana, Caminha, e em geral nas cidades) o Senhor dos Passos é a vedeta do templo, incessantemente visitado pelas mulheres e rodeado de ex-votos. Por vezes, a corda que lhe cinge o pescoço ou a cintura prolonga-se até aos degraus do altar e as mulheres tocam-lhe ou beijam-na.

Porquê todo este tratamento contraditório? Cristo efeminado, entre a multidão, é solidário das mulheres; Cristo supliciado é a representação do pai e do macho amordaçado e posto ao ridículo. «Eis o homem», diz Pôncio Pilatos. Cristo-criança é o homem mas inocente — podem mesmo projectar-se sobre ele alguns sentimentos eróticos. A procissão da Sexta-Feira Santa, com o Senhor dos Passos seguido das

Santas mulheres que entoam, dirigidas para o público, «Ó vós que passais, parai e olhai se há dor maior do que a minha» constitui uma atracção impressionante para os fiéis.

Os pintores representam os santos com uma auréola à volta da cabeça, que representa a potência geradora, ou envolvidos por nimbos que são a imprecisão do mundo uterino. As estátuas podem ser cobertas de mantos diáfanos, como que liquefeitos, e são sempre rodeadas por flores, símbolo da fecundação e da maternidade. As estátuas de Maria possuem também uma coroa de metal, pesada e desproporcionada em relação à imagem, mais semelhante aos cestos que as mulheres camponesas levam à cabeça do que a um diadema de rainha — de facto, o peso do objecto sugere o poder esmagador e a resistência da mulher camponesa.

A androgenia dos santos cristãos encontra-se exclusivamente naqueles que têm um nome masculino. As santas são muito femininas, de rostos angélicos e posições de corpo muito elaboradas. Esta androgenia de sentido único não é do mesmo tipo da que é apontada pelos antropólogos em determinadas divindades antigas e no mito do ser original bissexuado, que reflecte «a manifestação da totalidade das potências mágico-religiosas solidárias dos dois sexos, da coexistência dos contrários»⁴, ou, também, a unidade da personalidade em que o conflito dos contrários já se apaziguou, e que consiste em todos os indivíduos graças ao jogo fisiológico da preponderância dos genes. A androgenia dos santos populares reporta-se às representações inconscientes da mãe; eles são mães de algum modo, ou «bons» como a mãe. Os ritos com que são venerados dirigem-se também a uma mãe e o papel que lhes atribui a igreja católica, de «intermediários entre o Deus-Pai ou Filho e os humanos», testemunha também a favor do seu carácter maternal.

CULTOS SINGULARES

Existem santos que são «muito fortes» (como se diz) na sua terra, mas que não chegam a estender o seu prestígio para lá de uma aldeia — são antepassados civilizadores locais; os interessados nos seus cultos têm de deslocar-se às respectivas povoações.

Entre esses santos «muito fortes» na sua terra citemos São Torcato de Guimarães, de quem se ignora tudo excepto que foi «assassinado pelos Mouros» (por homens ou estrangeiros), o que se diz também de muitos outros e quase sempre sem razão. O culto desenrola-se em torno do «seu corpo incorrupto» (que mais parece uma imitação em cera ou em madeira). Goza de uma veneração que pede meças às divindades mais comprovadas, sendo-lhe atribuído o poder de «pôr direitos todos os órgãos desarranjados», de acordo, aliás, com o que o seu próprio nome indica (sujeito a

⁴ MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1975, p. 352.

uma metátese — trocado). Perto do «seu corpo» corre uma fonte de água sagrada, por meio da qual actua o santo. A vinte centímetros desta jorra uma outra nascente absolutamente igual, que, no entanto, é «má» ou «envenenada». Se, logicamente, se perguntar porque houve o trabalho de canalizar uma nascente «envenenada» ao lado de outra de água santa, ninguém sabe responder, apesar de insistirem nos cuidados a ter para que a água ruim não se misture com a boa, com a qual se enchem bidões que atravancam os porta-bagagens dos automóveis. Deve tratar-se de uma selecção categorial da parte dos crentes: face ao prestígio de uma fonte ou de uma pedra, os responsáveis dos santuários têm tendências para fazerem uma ou várias réplicas a fim de facilitar a circulação. Para os fiéis, a coisa «inventada» por um indivíduo torna-se indiferente ou «má». As duas coisas materializam, assim, os dois conceitos que se encontram na base do pensamento religioso, o sagrado e o profano.

Depois de Nossa Senhora, a personagem mais venerada no Norte do País é São Bento, fundador da ordem dos beneditinos. Os fiéis ignoram tudo a respeito desta figura e alguns acreditam que se trata de uma pessoa nascida na região. Chamam-lhe *Bentinho*, diminutivo que marca as relações de familiaridade e de ternura. É o titular de quatro grandes santuários de montanha, entre os quais o do Gerês que atrai mais de cem mil fiéis, de 10 a 15 de Agosto, dia em que a Virgem é celebrada. O prestígio vêm-lhe em primeiro lugar do próprio nome que, em português, é sinónimo de sagrado, benzido. Bento é um génio civilizador; a sua ordem, que contava vários grandes mosteiros no País, está na origem da difusão da agricultura e da cultura.

O seu culto está ligado à procriação, se bem que, de acordo com a sua *vita*, fosse homem, casto e mesmo misógino; e representado quer como um adolescente ou um jovem efeminado, quer como um adulto vestido com uma túnica ricamente bordada e pintada com flores. O livro monacal intitulado *Regra de São Bento*, que é posto entre as mãos das parturientes, «facilita o parto». O santuário de São Bento da Porta Aberta do Gerês suplantou o da Senhora da Abadia, que foi o mais concorrido do Norte; o poder da Senhora cede perante o do macho. Os dois santuários encontram-se porém geminados, ligados por carreiros, e os visitantes de um deslocam-se também ao outro, como se o poder masculino não estivesse ainda inteiramente instalado. Os ritos com que se venera São Bento são os mesmos que se praticam sempre com as Senhoras, ou seja: a deambulação em torno da igreja (a tomada de posse), a comparência no recinto do santuário vestido de uma túnica branca denominada «mortalha» (morte ritual e integração na mãe), as ofertas de sal (elemento da mãe primordial) e de telhas simbolizando a casa ou a asa maternal. O nome do santuário — da Porta Aberta — de que ninguém sabe (ou ousa) dar uma explicação, evoca um arquétipo materno de primeira importância: a porta. A de São Bento é aberta, para a reintegração. Existe em Coura um outro santuário do mesmo santo (são «primos» entre si) que se chama de Fora da Porta, evocando o nascimento.

São Cristóvão é invocado contra as cheias dos rios — desempenha um papel paternal. É representado em «tamanho natural», isto é, como um gigante medindo mais de cinco metros, e transporta um menino minúsculo ao ombro. Os abismos fluviais, os pegos, que se diz que ele vence, simbolizam uma potência ctónica, a mãe do rio, que exige um fôlego vivo todos os dias. Em certas zonas, é o protector dos ladrões,

opõe-se ao Estado-pai guardião da propriedade privada⁵. É muito visitado nas suas capelas, onde lhe oferecem também pães para curar a «falta de apetite» mas já não é objecto de qualquer romaria porque as suas imagens não podem ser levadas em procissão (elemento indispensável de qualquer festa religiosa). Diz-se que elas quebrariam os cabos eléctricos, mas trata-se de uma mera desculpa — foram as pontes e os diques que mataram o santo, já que, quanto aos fios eléctricos, outras aldeias remediaram o problema quando da instalação da energia pública. No passado o bispo de Braga concedia privilégios especiais a uma aldeia do concelho de Viana que era encarregada de fornecer «homens possantes» para transportar o colossal Cristóvão na cidade no dia da romaria.

Santo António de Lisboa (onde nasceu) ou de Pádua (onde morreu) representa um caso interessante de apropriação popular de um culto católico. A lenda faz dele um jovem metediço que esperava as raparigas na fonte para lhes quebrar as bilhas e refazê-las em seguida, que preferia pregar aos peixes mais do que aos «homens» e gozava do dom da ubiquidade. Imaginado como um jovem efeminado a segurar um menino, a sua estátua encontra-se nos mais variados locais: nos caminhos e nas fontes, onde protege contra os ladrões, nas igrejas, onde implora «uma esmola para a sopa dos pobres», e, sobretudo, nos estabelecimentos comerciais. O santo tem fama de «reencontrar os objectos perdidos», roubados ou esquecidos, graças a uma litania recitada por uma mulher especialista em tais práticas, a qual, antes de entrar em acção, deve certificar-se de que o objecto não se encontra «para além de um rio», uma vez que, nesse caso ela seria ineficaz porque o rio provoca o esquecimento. Os comerciantes apropriam-se desta qualidade do santo para se precaverem dos que «se esquecem de pagar», por dívida ou roubo. Nas aldeias e vilas do Minho, não existe loja de modas ou café popular onde falte a imagem de Santo António pousada numa prateleira, ao lado da estatueta profana que dirige um gesto obsceno aos maus pagadores («Queres fiado? Toma!») — mas, já que a margem de lucro dos comerciantes se situa acima dos cem por cento, podemos interrogar-nos qual das vítimas o santo protege. Numa fórmula que lhe é dedicada, pede-se ao santo que faça com que se seja pago «antes a contado, porque o crédito é obra dos diabos». Diz-se, também, que o santo só concede graças se uma oferenda lhe é feita logo no momento do pedido, tal como procedem os comerciantes que ele favorece. António de Lisboa lembra Hermes ou Mercúrio, encarnação de tudo o que requer astúcia e manha, e

⁵ Já tivemos oportunidade de assinalar a prática do roubo como um rito tendente a exprimir o desejo de igualdade e de renovação. Ele pode ser também uma forma de revolta contra o Estado que instituiu a propriedade privada. Roubos e propriedade privada cresceram desde há um século, a partir do momento em que o Estado actual passou a favorecer o desaparecimento dos baldios, terrenos comuns administrados pela comunidade de uma localidade camponesa sem a intervenção estatal. Há cento e cinquenta anos, este tipo de propriedade representava 45 por cento do solo nacional. Em 1822, quando da revolução liberal, o Estado declarou nulos esses costumes ancestrais. A maior parte das terras foram então açambarcadas pelos ricos, reduzindo à «maior das misérias» os pastores e agricultores pobres que delas viviam. (Cfr. ALBERT GILBERT, *Le Portugal Méditerranée à la fin de l'ancien régime*, Sevpen, Paris, 1966, 1214 páginas).

Os aldeões consideram que os frutos da terra podem ser colhidos por todos, de acordo com determinadas regras; um provérbio diz que «roubar para comer não é caso de pecado».

também venerado pelos antigos nas estradas, tanto pelos que roubam como pelos que são roubados.

Santo António do Deserto, que se confunde com a personagem precedente, é o protector dos criadores de animais. A sua romaria inclui feiras de gado e concurso de destreza hípica. Nas procissões que lhe são dedicadas podem também integrar-se animais que, tal como os fiéis, deambulam à volta das igrejas. O santo parece ter substituído a Senhora dos Montes, que é venerada sempre na sua proximidade — da mesma maneira que, segundo Van Gennep, na Sabóia, ele ocupou o lugar de Epona, a deusa-cavalo dos Gauleses ⁶, na sequência da «masculinização» da sociedade.

Os animais leiteiros são igualmente postos sob a protecção de um outro santo, que está presente em todo o País e nomeadamente no Norte, chamado Mamede (nome que lembra «mamada»). As suas romarias, que se designam como do Leite, do Mel ou das Colheitas, têm lugar em encantadoras capelinhas erguidas em cabeços pedregosos, bem caiadas e rodeadas por penedos redondos pintados de branco, como seios da terra. As mulheres que aleitam escalam o monte com os filhos nos braços, giram à volta da capela e oferecem ao santo um litro de leite comprado no comércio. Em Vieira, sobre um monte quase inacessível, a procissão deste santo circunda a capela e também um penedo redondo caiado que se encontra perto, onde se manifesta a Moira. Os animais fêmeas podem igualmente ser incorporados na procissão e levados a beber em fontes que brotam nas imediações da capela, as quais «favorecem o leite». Esta personagem misteriosa, de que apenas se sabe, graças aos pregadores, que «perdido na floresta se alimentava de leite de animal» — e que provavelmente nunca existiu —, parece ser o resultado da masculinização, por acção dos pastores, de uma figura feminina que tanto poderá ter sido a Moira, a Magna-Mater dos antigos, Maria ou ainda Diana cujo culto foi muito praticado no País. Todas estas divindades femininas se encontram ainda presentes nos lugares onde existem capelas a São Mamede. A sua masculinização não está ainda completa: Mamede é andrógino, representado como uma mulher viril ou como um homem adulto efeminado, imberbe e de cabelos longos e cuidados como as santas.

São João (no qual se confundem o Evangelista e o Baptista), invocado contra os «males tenazes», é representado como um jovem nu, de tanga, com um carneiro, ou com uma criança de quatro anos semelhante aos pequenos entes da antiguidade a que se chama Cupidos. O seu culto associa-se a motivações eróticas ou mesmo a «verdadeiros deboches», como diz o clero das cidades do Norte onde é alegremente celebrado, a 24 de Junho. No santuário de São João d'Arga, na serra do mesmo nome, é invocado contra o reumatismo: os fiéis que o frequentam atravessam «sete montanhas» e oferecem-lhe sal.

São Martinho (quatro personagens confundidas entre as quais Martinho de Tours) prolonga a celebração do dia de Todos os Santos (troca de presentes entre vizinhos) e inaugura o vinho novo. É uma figura familiar e ridicularizada, patrono da «ordem de São Martinho», que é uma associação de bêbedos. O seu nome evoca embriaguez («mais bêbedo que um são martinho») e a sua romaria (11 de Novembro) é sinónimo

⁶ VAN GENNEP, *Le Culte des saints en Savoie*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1973, p. 49.

de vinho e euforia, reunindo-se as pessoas da aldeia à volta de uma fogueira para comerem castanhas e «provarem» as pipas do ano.

Determinados santos cristãos têm fama de manterem relações com o Diabo; é por intermédio deles que se invoca o maligno. Segundo um provérbio, «o Diabo não é tão feio como o pintam»; nos contos populares ele é dado como padrinho das crianças pobres a que ninguém protege, e diz-se que é vantajoso estar de bem com Deus e com o Diabo oferecendo a ambos velas de tamanho igual, porque «Deus é bom mas não tenho que me queixar do Diabo».

No santuário de São Bento de Barcelos, a imagem do Diabo a fumar um cigarro, postada diante da porta da igreja, reclama «uma esmola para comprar tabaco», ou seja, para o São Bento estabelecido no interior. «Homem galante», «personagem sensível», «belo senhor», segundo os contos populares, o Diabo presta ajuda às curandeiras e às mulheres que têm problemas com maridos dominadores. As fúrias do Diabo acalmam-se com «orações às avessas», fórmulas cristãs a que se inverte a ordem das palavras, e com sinais da cruz executados da direita para a esquerda; andar às arrecuas fá-lo «aparecer» e ele gosta que se «olhe para trás». Tudo o que é negro lhe agrada e os símbolos solares (estrelas de David ou cruces) fazem-no fugir. O papel do Diabo é ambivalente — umas vezes é mau (imagem da mãe possessiva ou do pai ciumento) e outras é prestável, conselheiro das mulheres oprimidas ou abandonadas pelos maridos.

O culto do Diabo encontra-se ligado ao de São Cipriano, mestre das bruxas e cúmplice das manifestações daquele. Atribui-se-lhe um livro prestigioso, dito «o mais verídico depois da Bíblia». É o chamado *Velho Livro de São Cipriano* que todos os aldeões parecem conhecer embora poucos o devam ter lido, por receio de «ver as coisas bailarem à frente dos olhos» — dança diabólica que seria de pouca importância à vista do sadismo das receitas nele recolhidas. O seu conteúdo é uma mistura indissolúvel de feitiçaria, magia negra, alquimia, medicina popular e astrologia, tudo ligado por fórmulas judias e cristãs. As publicações do *Velho Livro* sucedem-se sem interrupção, desde, pelo menos, o século XVI, mas a última edição, datada de 1975⁷, já «não tem o mesmo poder» das precedentes, discretamente guardadas por herança dos avós. Diz-se que aquele que tiver «coragem de o ler até ao fim» — tarefa difícil devido à linguagem hermética e à crueldade das receitas (tirar os olhos de gatos pretos vivos, coser a boca dos sapos, engolir pó de cobra, espetar alfinetes em cadáveres, desenterrar ossadas no cemitério, etc.) — obterá êxito em tudo o que empreender. Apesar deste papel pouco católico, São Cipriano é padroeiro de várias freguesias do Norte.

Cúmplice do Diabo-mau é São Bartolomeu, representado como um homem enérgico brandindo uma espada e invocado a favor das crianças que «crescem mal», gagas, raquíticas ou que «vêm coisas» durante a noite. Segundo os seus fiéis, o santo guarda

⁷ O *Velho Livro* figura no Index canónico e esteve proibido durante o regime de Salazar; a mais recente edição apareceu em 1975, nas edições Lello (Porto), de autor anónimo e intitulado *Velho Livro de São Cipriano*, ou recolha de práticas mágicas do santo quando era feiticeiro, 450 páginas.

o Diabo-mau durante todo o ano, mas deixa-o em liberdade durante o dia 24 de Agosto (o dia da festa do Santo). Esta libertação simboliza-se, no momento da procissão, separando o Diabo em forma de cão que se encontra preso à imagem do Santo. Os banhos santos, que se realizam sempre perto das capelas de São Bartolomeu, retiram também o seu prestígio do facto de o Diabo, posto em liberdade, emprenhar as águas do mar. Em Esposende, depois de molharem pelo menos os pés e de terem comido uma refeição à base de galinha preta os fiéis circulam, acompanhados pelas crianças, à volta da igreja, levando nos braços uma ave negra que oferecem ao santo, ou ao diabo, para o que a depõem num galinheiro instalado na sacristia. No interior do templo, as crianças dispõem-se em filas apertadas e de mãos no chão, a fim de rastejarem sob um estrado guarnecido de toalhas rendadas em que assenta o santo. É como se as crianças passassem por debaixo das saias da mãe e reproduzissem a cena do nascimento sob os auspícios do santo paternal. Os responsáveis pela igreja pousam depois uma pequena imagem do santo na cabeça de cada criança, num gesto que evoca a descida do filho ao ventre materno. O Diabo ataca os miúdos à noite e durante o sono (momento em que os indivíduos reactualizam a sua situação intra-uterina). O santo, pai vigoroso, afasta as pretensões de uma potência envolvente e garante às crianças a autonomia em relação às mães.

As raparigas que receiam morrer virgens devem encomendar-se a personagens femininas, figuras maternas, a fim de que estas as poupem à acção de Santo Hilário — um pai viril mas sádico que, segundo cremos, foi arcebispo de Arles, em França. Esta personagem não goza de qualquer veneração popular, ainda que algumas freguesias lhe estejam consagradas. O seu papel consiste em «violar o cadáver das raparigas que morrem virgens»: o único santo católico que parecia gozar de todas as faculdades viris vê-se assim acusado de tais desmandos. Este papel, apesar de tudo, subentende a ideia de que as raparigas não devem deixar este mundo em semelhante estado, o que corresponde a uma valorização da maternidade. Num cântico dirigido às mulheres que não gostariam de cair «nas garras de Santo Hilário ou nas do Diabo», é aconselhado o escalar do «calvário», o que, em linguagem corrente, significa a maternidade; a «subida ao paraíso» refere, numa expressão livre, o êxtase sexual. As doenças venéreas são também chamadas «mal de Santo Hilário», resultando de uma «vingança do santo sobre um rapaz que violou o cadáver de uma rapariga» e que, portanto, usurpou o papel desse pai tenebroso.

«SANTOS CANONIZADOS PELO POVO» — A VÍTIMA E O LADRÃO

Independentemente da igreja católica — ou contra ela — os camponeses canoizam pessoas do povo e passam a dedicar-lhes atenções semelhantes àquelas com que veneram os santos católicos mais «fortes». De entre esses «santos canonizados pelo povo», conforme a expressão usual, podemos distinguir três categorias: em primeiro

lugar, as pessoas cujos cadáveres foram encontrados incorruptos sete anos depois da morte; depois, aqueles cuja vida foi assinalada por obras de abnegação pela comunidade, indivíduos pobres mas generosos, e marginais ou miseráveis; por último, ladrões e indivíduos «condenados injustamente» pelos tribunais.

Pessoas humildes que já estavam esquecidas, mas cujo cadáver foi encontrado mumificado aquando da reutilização da cova, acham-se inopinadamente, sem que ninguém o pudesse imaginar em vida, elevados à categoria de santos ou heróis locais e mais visitados ainda do que os santos padroeiros. Em todas as cidades do Norte (Viana, Guimarães, Braga, Póvoa, etc.) se veneram um ou dois casos deste género, mas, na nossa opinião, os mais interessantes encontram-se nas aldeias, expostos em capelinhas no interior dos cemitérios. Trata-se de «santos de carne e osso», ao contrário dos outros que são de pedra ou de madeira: são cadáveres autênticos que a terra «se recusou a comer» e que foram identificados graças aos registos municipais.

Segundo os aldeões, quando se descobre um cadáver que não foi «comido» há que confirmar primeiro se não se trata de uma ilusão. Para isso, recorrem a uma espécie de ordália ou «juízo de Deus», que consiste em tocar o corpo com um ramo de oliveira ou fazê-lo passar pelo fogo — se é a terra que se «recusa a comê-lo» o cadáver conserva-se, mas, se se trata de uma ilusão, o corpo desfaz-se em pó. Segundo dizem, os cadáveres actualmente venerados resistiram à prova do fogo. Recorde-se que nas aldeias só muito raramente se compram concessões nos cemitérios e que as covas, de acordo com um costume consagrado pelos regulamentos municipais, não são utilizadas antes de passados sete anos, período de que a terra precisa, julga-se, para absorver o corpo. Quando da descoberta de um cadáver mumificado, pode também acontecer que a memória colectiva identifique uma pessoa que foi particularmente odiada e, nesse caso, o corpo é de novo enterrado: deverá tratar-se de um rebelde ou de um condenado; já que a terra se «recusa a comer tanto os muito bons como os muito maus», princípio que mais uma vez revela como o sagrado e o maldito se tocam. Mas se o caso se verifica com uma pessoa preferentemente indiferente ou ignorada, tece-se uma lenda em torno da sua memória.

No Norte, os cadáveres expostos são sempre de mulheres⁸, e tornam-se objecto de peregrinação durante as excursões dominicais. As virtudes que se lhe atribuem correspondem ao fardo suportado por qualquer mulher camponesa, «trabalhadeira, honesta, pobre, boa vizinha, discreta...» Todas elas foram vítimas, ou de uma má mãe («a mãe dela, que era costureira, atirou-lhe uma vez a tesoura à cara») ou de um pai tirânico («dava-lhe tarefas todos os dias»), ou dos homens em geral («um homem queria violá-la e ela defendeu-se atirando-lhe com a foice» ou «lançando-se da janela»). São essas as virtudes que justificam a incorruptibilidade do corpo. Os cadáveres ficam expostos em esquifes de vidro, rodeados por ex-votos e recordações dos seus fiéis. As vestes são regularmente mudadas, operação que exige a reabertura do caixão hermético, com a autorização, dizem, das autoridades civis e eclesiásticas que assim parecem admitir essas práticas fúnebres. Os fiéis ajoelham-se perante eles, «admiram-no» e beijam a tampa do esquife transparente. O costume é antigo, uma

⁸ Encontram-se, entre outros locais, em Amares, Ponte da Barca, Vila Verde, Nogueira, Póvoa de Varzim, Viana do Castelo...

vez que a Inquisição julgou necessário condenar com a deportação para Castro Marim os que se votavam ao culto dos cadáveres mumificados. Impotente para erradicar estes cultos selvagens, ou «estas superstições indignas de um país civilizado», segundo a apreciação dos letrados, a igreja católica tenta recuperá-los imprimindo folhetos onde se mencionam as pretensas virtudes de tais pessoas, virtudes que se vão perdendo também nesta sociedade rural (a castidade, a obediência...) Alguns dos cadáveres encontram-se nos próprios altares onde o clero celebra a missa, como sucede na Póvoa em Viana e Ponte da Barca.

Uma variante deste culto consiste em expor, nas igrejas ou em pequenos nichos das estradas, ossadas arrancadas à terra, não identificadas, com uma menção do tipo «para veneração», e até em recobrir as paredes das capelas com tíbias e crânios, como costumavam fazer os Franciscanos nos seus conventos rústicos e como se pode ver em Évora, numa igreja que todos os roteiros turísticos assinalam. Não se trata, porém, de um «culto dos mortos», uma vez que não são todos os defuntos que dele beneficiam, mas apenas os que a terra «se recusou a comer» ou que lhe foram subtraídos. Aquele culto integra-se, à partida, na visão da terra como uma mãe ctónica devoradora de homens: ao subtrair-lhe uma ossada obtém-se uma vitória sobre a morte; este simbolismo é em seguida racionalizado pela atribuição a tais personagens de determinadas virtudes, que são outros tantos valores imperecíveis, para denunciar os inimigos das mulheres, a sociedade dos homens e o pai.

Uma segunda categoria de «santos canonizados pelo povo» é constituída por pessoas que em vida foram vítimas da sociedade ou do destino. Enquanto vivos tinham a fama de recomendarem as orações dos vizinhos, depois de mortos tornam-se objecto de cultos muito concorridos nos cemitérios. Os exemplos mais impressionantes destes cultos são os dedicados a duas mulheres de Balazar e de Espinho, pólos de ininterruptas peregrinações. Nenhum santo católico, exceptuando a Virgem de Fátima, conta com tal número de visitantes ao longo de toda a semana. Toneladas de cera entram todos os meses nas suas capelas e centenas de milhares de fotografias com dedicatórias, ex-votos e recordações de toda a espécie enchem as salas destinadas às oferendas.

Os fiéis justificam o culto da santa de Balazar, a mais recente das duas, por este episódio comprovadamente autêntico, ocorrido há trinta anos: essa mulher foi vítima de um homem que se introduziu em casa e a tentou violar; para lhe fugir, atirou-se da janela e ficou inválida. Mantida na cama durante alguns anos, recebia a visita de «numerosas vizinhas» a quem dava conselhos, apesar do «senhor arcebispo» a ter denunciado como bruxa — o culto tomou, graças a esse gesto, o carácter de uma revolta contra o bispo, que é outra representação do pai. O clero local viu-se depois forçado a tolerar a veneração popular e acabou mesmo por tirar dela grande proveito material, ao instalar junto ao túmulo uma caixa de esmolas que não é mais do que um cofre forte como os dos bancos.

Novos locais de culto — sempre referentes a mulheres — surgem todos os anos por toda a parte, embora alguns desapareçam rapidamente devido a proibições do clero ou das autoridades administrativas. Desde há alguns anos, no Centro do País e a cinquenta quilómetros da capital (Torres Novas), a multidão invade uma vez por

mês uma pequena colina cuja santa se chama Maria da Conceição, uma mulher jovem, que nada tem de beata: enérgica e vestida como as mulheres da sua idade, a «Mãe-Maria» distribui conselhos às mulheres sobre os mais diversos assuntos, sagrados ou profanos; mantém uma esmola para as crianças pobres, que sustenta com as esmolas que lhe deixam os fiéis; «faz sermões» contra a igreja católica e contra o Estado, «aconselhada por Cristo», que ela diz ver todos os dias; é, em suma, uma líder camponesa. Em torno da Mãe-Maria verificam-se fenómenos de possessão ritual como nunca se tinham visto no País: os crentes entram em transe, possuídos pelo Espírito Santo, ao que diz a mulher, depois de se terem aproximado dela, não de joelhos ou a pé, mas arrastando-se pelo chão. Depois de chegar a ser tema de debates na televisão entre o clero e jornalistas mais ou menos clericais, o culto acabou por ser tratado como um caso de «atraso mental» (ao contrário do culto católico que seria conforme à «inteligência» e às boas maneiras), sem que tenha por isso esmorecido.

Nas proximidades de Arouca, o culto prestado a uma rapariga que «tem visões» foi avolumado devido a um processo movido pela justiça, que acusou os pais de não a tratarem. Em 1980, uma multidão de fiéis acompanhou-a ao tribunal, onde várias testemunhas afirmaram que «não são os pais que exercem influências sobre a filha mas é esta que tem poder sobre eles», segundo narraram os jornais.

Os diminuídos mentais, cegos, anões, gigantes e indigentes, tornam-se facilmente santos. Um traço comum liga estes privilegiados do sagrado: todos eles são vítimas e renunciam, deliberadamente ou pela pressão social, a tornar-se pais de família e «verdadeiros homens». A freguesia de São Romão de Neiva, entre outras, orgulha-se de ter sido berço de um desgraçado cujo túmulo foi objecto de um culto importante, que terminou com a transladação das ossadas. Esse homem, segundo se diz, «alimentava os piolhos e metia nas roupas toda a espécie de vermes, porque eles também tinham o direito de viver». Os pescadores da Póvoa falam ainda de um pobre homem conhecido como Bentinho dos Sacos que a si próprio se atribuía a missão de fazer recados aos vizinhos e possuía o dom de acalmar todas as disputas, ao mesmo tempo que era alvo preferido das troças infantis, que ele próprio provocava apresentando-se em público com uma pilha de chapéus na cabeça e vários sacos às costas, o que está na origem da alcunha. Muito solicitado depois da morte como um grande santo, o seu culto teve igualmente fim com a transferência do corpo, anonimamente, para outro cemitério.

Na Régua, coube a um jovem aristocrata repudiado pela família e acusado de «republicano e revolucionário» ser canonizado pelo povo: São Dom Heitorzinho refugiara-se numa capela desafectada, servido por uma velha mulher, e tornou-se a encarnação do herói que abandona a família ligada aos interesses do pai aristocrata.

É possível reduzir muitas destas histórias a casos de loucura. No entanto, deve sublinhar-se que as crianças são educadas a respeitar os loucos, e que inquietá-los é um «pecado» punível por uma qualquer doença. As faltas cometidas contra a moral por aqueles a quem os médicos classificam como loucos não são condenáveis e, pelo contrário, as pessoas incitam-nos mesmo a praticá-las, como se se tratasse de um *transfert*. Compreende-se que todos os loucos vivam tranquilamente no seu meio, que exagerem a loucura e dela tirem proveito, e também que os vizinhos (que pro-

curam a respectiva companhia) «desejassem ser como eles», para não poderem ser incriminados. As suas palavras, em forma de sentenças, são ouvidas como oráculos. A loucura está próxima da natureza irracional e também dos deuses, que se comportam segundo uma racionalidade que não é a dos humanos — são eles próprios loucos, de algum modo. A loucura e as suas variantes (o êxtase, a embriaguez, a possessão) são meios de comunicar com o outro mundo; o comportamento de determinados santos católicos, como Francisco de Assis, não deixa de ser uma forma de loucura.

O mesmo se passa quanto aos mendigos. Em toda a parte se encontram manifestações de um temor sagrado a respeito dos indigentes e vagabundos, a menos que se receie que um terrível bandido se esconda sob os seus andrajos. Em Vila Verde, um mendigo «fez cair uma chuva torrencial sobre as casas que lhe recusaram guarida, e só foi poupada aquela que o albergou». Os jovens de hoje foram educados, quando eram crianças, a respeitar os mendigos e, por exemplo, era nas suas mãos que as mães depunham a esmola que davam aos pobres. Têm um pacto com os deuses e profetas que foram também, todos eles, errantes, e não é por acaso que se costumam disfarçar de mendigos.

Os santos canonizados pelo povo, mortos ou vivos, perdem a sua identidade, sendo apenas conhecidos por uma alcunha ou pelo nome da aldeia; desse modo, o seu papel institucionaliza-se e torna-se próximo do ideal. No porto de Viana, uma capela muito frequentada é mesmo dedicada simplesmente ao Santo Homem Bom, de quem tudo se ignora mesmo a nacionalidade: dois frescos nas paredes recordam unicamente que «foi baptizado» e que «morreu».

Uma terceira categoria de santos canonizados pelo povo é formada por pessoas que foram «injustamente» condenadas por um tribunal ou pela justiça dos seus amos. O próprio emblema turístico do País é um galo fantasista, o Galo de Barcelos que perpetua a memória de um pobre peregrino acusado de roubo. Condenado à morte, ele invocou São Tiago como testemunha e também o frango assado que os seus juizes se aprestavam a comer, o qual se pôs a cantar à sua frente. O santo padroeiro da freguesia de Arga, também canonizado pelo povo, foi um salteador de estradas conhecido pela alcunha de Aginha, sinónimo popular de «rápido» — os ladrões, ao que se diz, baptizam os filhos num rio com a fórmula «eu te baptizo neste ribeiro para que tenhas o olho vivo e o pé ligeiro». É visto como um verdadeiro herói e as populações serranas recordam com prazer a sua lenda: «Era um bandido que assaltava os forasteiros e que ajudava os seus a encontrarem o caminho.» Ao contrário de numerosos santos católicos que «são inventados pelos padres», o bandido de Arga existiu efectivamente: foi abatido, no século XVIII, pela força pública depois de uma emboscada montada por um vizinho. O santo ladrão, vítima do Estado, está hoje entronizado no altar paroquial. A Igreja, que não tolera estes cultos selvagens — e é fácil compreendê-la —, não só é «obrigada» a celebrar missa aos pés do Aginha como perdeu uma santa católica, Santa Eugénia, a antiga padroeira da freguesia, destronada pelo ladrão. Representam-no como um homem de botas altas e com um chapéu de dois bicos como os dos cangaceiros do Brasil⁹.

⁹ Os cangaceiros do Brasil, meio guerrilheiros e meio bandidos, são também por vezes venerados como santos.

No Norte, estão ainda assinalados com cruces e nichos os lugares por onde passou José do Telhado, também chamado *o Capador*, um outro salteador de estradas do século passado que gozou da fama de possuir o dom da ubiquidade e acabou desterrado para África. «Libertador dos pobres, segundo diz um cronista, confiara a si próprio a missão de recolocar as coisas nos seus devidos lugares, roubando aos ricos para dar aos pobres. Era um homem de honra, amigo do próximo e protector do povo, a quem apadrinhava os filhos como prescreve o Evangelho.»¹⁰ *O Capador* era o chefe de um temível bando de desertores, clérigos desencaminhados e monges em fuga, «cansados de orações e fartos de disciplina». Foi para o Estado, o inimigo público número um durante vinte anos, enquanto o povo das aldeias que o escondia, considera que «no seu activo só havia obras de caridade». A casa onde nasceu é continuamente visitada por turistas da região do Porto. Segundo diz um provérbio muito conhecido, «ladrão que rouba a ladrão tem cem anos de perdão».

A população da Maia (Porto) foi rezar durante muitos anos ao túmulo do Pretinho, cuja história verdadeira é a seguinte: Há oitenta anos, um homem rico espancou um criado negro, prendeu-o ao cavalo e arrastou-o durante dez quilómetros. Enterrado pelo povo à beira da estrada, os vizinhos cercaram depois o local com pedras para assinalar que o sítio era sagrado («quem tocar numa só destas pedras cairá fulminado», dizia-se). A pretexto de combater as «superstições», o regedor enviou uma companhia da guarda para desenterrar o corpo; perante a resistência popular, o comandante propôs um ordália — «se ele for de facto um santo os meus soldados serão fulminados, caso contrário poderemos levá-lo». O corpo foi depois enterrado num túmulo anónimo, mas «o povo propalou que o corpo se encontrava num determinado lugar e a seguir num outro, e logo as peregrinações recomeçaram. É uma história de selvagens, indigna de um país civilizado e culto»¹¹, diz um jornalista da época referindo-se ao culto, não ao crime.

Idêntico caso se encontra em Viana, onde um homem injustamente condenado à morte, em 1836, é ainda objecto de veneração. António dos Enforcados, nome por que ficou conhecido, «era um pouco ingénuo, perdoava sempre aos que o maltravam, e acreditou até ao fim que forças misteriosas o libertariam da forca em que foi pendurado. Ressuscitou mortos, salvou naufragos...» Ficou enterrado, como era costume na época, sob as lápides da igreja e perto de uma cruz chamada de Jesus da Boa Memória, mas mais tarde foi inumado incógnito noutra local; no entanto, ainda hoje «as velas que parecem arder em honra de Jesus da Boa Memória é pelo Antoninho que ardem». Em 1958, estalou uma polémica nos jornais a propósito dessa condenação, tendo sido proposto arquivar este julgamento de há século e meio como um erro judiciário¹².

Poderíamos citar muitos outros casos, falar das pedras «manchadas pelo sangue de um inocente» e das lendas de «santos fuzilados», etc., que existem por toda a parte. Os exemplos dados, no entanto, já nos permitem explicar estes cultos e situá-los

¹⁰ J. BOAVENTURA, *José do Telhado no Minho*, Ed. Lis, Barcelos, p. 154.

¹¹ A. C. PIRES DE LIMA, *Estudos etnográficos*, Ed. Litoral, Porto, 1949, p. 42.

¹² J. ROSA ARAÚJO, Cfr. J. BOAVENTURA, *op. cit.*, p. 154.

no seu contexto social. Através de uma linguagem religiosa, eles exprimem a resistência ao Estado e à sua justiça. Nas províncias do Norte, onde estes cultos abundam, é raro que um crime cometido por um rico seja punido; sem demagogia pode dizer-se que os tribunais só existem para os pobres. As violências que os ricos cometem são sistematicamente abafadas por redes de cumplicidade constituídas pelos notáveis que controlam a região graças a um sistema de relações entre clientelas e famílias. É frequente que numa mesma comarca o juiz de instrução seja sogro do médico legista, compadre do advogado, primo do grande proprietário, parente em qualquer grau do presidente da Câmara que também é advogado, e é entre os empregados de algum deles que se encontram as testemunhas. Criminosos de delito comum vivem tranquilamente nas vilas ou nas cidades, enquanto as vítimas desta justiça são aldeões que não têm meios para pagarem a um advogado, sempre exigido seja qual for o crime, até mesmo tratando-se de uma morte provocada.

Pode acontecer, por outro lado, que todo um concelho se levante contra esta justiça, e a própria canonização dos que foram «injustamente condenados» não é uma nota folclórica pertencente ao passado. Em 1977, os habitantes do concelho de Amares, Braga, ocuparam a vila durante uma semana, ao som dos sinos das igrejas, ao mesmo tempo que as mulheres ocupavam o cemitério, até que fosse feita justiça a respeito do assassinio de um pobre homem abatido por homens de mão de um notável numa quinta onde se abrigava, por a sua presença ter sido considerada como uma «ocupação» da propriedade. Estranho à região, sem morada certa nem família, esse pobre fora tomado sob a protecção dos aldeões, como os santos locais. Ao ocuparem o cemitério, as mulheres exigiam uma autópsia, formalidade que mesmo nos casos de morte suspeita nem sempre é cumprida. Depois de uma autópsia meramente formal, as mulheres denunciaram o médico legista, prosseguiram com a ocupação e os jornais tomaram conta do assunto. A Polícia «imparcial» que eles exigiam veio de Lisboa, para ficar imediatamente sujeita à mesma rede de cumplicidade, e acabou por enterrar o defunto como vítima de «morte natural». O respectivo túmulo está continuamente florido e tece-se já uma lenda de santidade à sua volta. Além de denunciarem a justiça do Estado, que é uma justiça de classe, os camponeses podem também barrar-lhe o caminho e instituir a sua própria justiça: fala-se, como aforismos, em «Justiça de Fafe» e «Justiça do Soajo», duas povoações que se tornaram célebres pela sua autojustiça.

O SANTO COMO REFÉM

Os santos são invocados por motivo de uma doença, pelo regresso de um familiar ou por uma questão comercial. É, no entanto, necessário definir qual é o exacto papel que eles desempenham.

Duvidamos da noção de «santo que cura». Os santos são invocados a favor da saúde mas os fiéis não consideram que eles próprios curem: eles concedem «graças»

que são uma ajuda psicológica reconfortante — o termo «milagre» é empregue pelos que têm estudos. Por outro lado, não se deve pensar que é exclusivamente «a gente do povo» que recorre aos santos: é nas igrejas das cidades e das vilas, entre as classes médias, que mais se encontram estas práticas, relacionadas com a solidão e com o desenraizamento.

Em que consiste, então, a acção do santo? Trata-se mais de uma aposta consigo próprio do que de uma crença. Ao encomendar-se ao santo, o crente afirma a sua «fé» no símbolo mas, na linguagem corrente, a *fé* não significa *acreditar* mas «esperar» («Tenho fé que vou ter sorte neste negócio!» equivale a dizer «espero conseguilo»). Esta concepção de «fé» não foi inventada pelos camponeses — é também a de São paulo: «É pois a fé a garantia das coisas que se esperam»¹³; «pela graça é que sois salvos, mediante a fé»¹⁴; «Vós sabeis que a vossa fé produz a paciência»¹⁵. «Ter fé» pode também significar *acreditar*, mas essa atitude liga-se ainda à esperança: «acreditar num santo» é esperar que ele seja eficaz. Segundo um aforismo, «as doenças são coisas que Deus nos dá ou tira, segundo a nossa fé», e uma receita milagreira diz que «se o velho tiver força e o novo vontade, não há nada que não possam fazer». O alcance desta «fé» e a sua relação como símbolo religioso, que se espera seja eficaz, são explicitados pelo texto de um ex-voto (pintura narrativa referente à obtenção de uma graça, oferecida a um santo) dedicado a Nossa Senhora dos Remédios, de Lamego: «Uma mulher alentejana doente a quem os vizinhos previam uma morte próxima pediu ao marido, vendedor ambulante, que lhe trouxesse algumas esquirolas da imagem de um santo que se dizia existir no Norte, as quais, depois de fervidas, curavam a sua doença. O marido não encontrou o santo famoso mas, para não desiludir a mulher, arrancou algumas aparas de madeira à barca que utilizou para atravessar o Tejo. A mulher julgando tratar-se do lenho prestigioso, preparou uma infusão e logo ao terceiro dia ficou curada.» Ao dedicar o quadro à Senhora dos Remédios, o homem fez inscrever nele esta sentença: «O que cura é a fé, não o pau da barca.»

O primeiro passo do crente consiste em tomar o santo como testemunha da sua vontade de ter êxito, e para isso «pega-se» a ele, segundo a expressão dos fiéis. A partir daí os dois são como uma só pessoa, a sorte de um será a do outro, tanto mais que, como diz Durkheim, «Os deuses não podem passar sem os seus fiéis tal como estes sem os seus deuses.» Para simbolizar esta ligação, esta aliança, o crente deposita junto à imagem do santo um objecto convencional, por exemplo, um molde em cera da coisa que o preocupa (parte do corpo, animal, criança, etc.) ou um objecto qualquer (pedaço de pão, vela, moeda), um papel escrito a que chamam «requerimento» e no qual se menciona aquilo que se deseja, ou até um pedaço de papel sem nada escrito. Ao mesmo tempo, o crente compromete-se a cumprir mais tarde um rito, a oferecer uma certa soma de dinheiro ou um animal, quando obtiver a satisfação do seu pedido: é o que se chama «fazer uma promessa». Como não se tem

¹³ *Epístola aos Hebreus*, II: 1-2.

¹⁴ *Epístola aos Efésios*, II: 8-9.

¹⁵ *Epístola de Tiago*, I: 3.

uma inteira confiança no santo, a oferta está dependente de uma condição e compete ao santo fazer o primeiro gesto — «comprometo-me a dar se tu deres», uma vez que o santo não é como um vizinho, com o qual as relações se organizam em sentido inverso, *do ut des*.

É essa mesma «fé», esperança ou solidez psicológica, que se encontra nas receitas das curandeiras, que actuam menos graças aos elementos utilizados (por vezes não mais do que palavras) do que pela persuasão e pela vontade do doente em curar-se. Está-se, sem dúvida, perante qualquer coisa que se perdeu nas sociedades industrializadas e burocratizadas, onde as pessoas depõem a sua vida nas mãos dos médicos, actuando estes como administradores da saúde. Para os camponeses, o médico é um meio entre vários outros: no caso de uma doença, consulta-se o médico só depois de se ter discutido com algum vizinho que conhece ou ouviu falar dos sintomas apresentados, e começam por utilizar-se as receitas e métodos particulares. Aliás, ninguém conseguirá persuadir os camponeses da superioridade da «ciência» sobre as suas mezinhas. Ao mesmo tempo que consultam o médico, dirigem-se ao endireita, ou à bruxa, e encomendam-se ao santo. Diz-se, também, que «se o doente sara é graças ao santo e se morre é por causa do médico» — por outras palavras, este último mata mais do que cura.

Os objectos depositos junto aos santos são em grande número e de todos os géneros; podem encontrar-se até peças de roupa branca e cabelos de rapariga (que cortam as tranças quando se tornam mulheres). Os mais numerosos são, normalmente, os objectos de cera que representam partes do corpo. Seria impossível, no entanto, fazer o respectivo inventário, uma vez que todos os dias surgem novos modelos e nada nos permite julgar que o costume esteja em extinção (não é a medicina actualmente praticada nos meios rurais, pouco diferente das práticas das bruxas, que fará desaparecer a confiança nos santos). Um tal inventário teria, ainda, um reduzido interesse porque os objectos depositos aos pés dos santos podem significar uma coisa totalmente diferente do que parecem representar, quer porque não se ousa exteriorizar aquilo em que se pensa, quer porque não se encontra no mercado o que se pretende figurar. O objecto lembra aquilo que o crente quer que ele represente. Assim, os numerosíssimos seios e pernas podem significar «quero um noivo» ou «quero perder a inibição sexual», as bexigas oferecidas pelos rapazes significam «problemas sexuais», as cabeças trazidas pelos estudantes significam «memória» ou «inteligência» — estas últimas são particularmente numerosas junto da Senhora da Boa Memória, da Sé de Braga, atrás da qual também se depõem «requerimentos» para a passagem nos exames. No São Gonçalo de Amarante, as raparigas à procura de marido, ou as mulheres que querem ter filhos, depõem todos os dias pernas em tamanho natural, enquanto a São Sebastião, venerado pelos jovens, se oferecem sobretudo bexigas.

A «fé», a aposta não recai indiferentemente sobre qualquer personagem. Cada uma tem a sua especialidade, que lhe é conferida pelo consenso local. Raramente, para não dizer mesmo nunca, se encontra na *vita* do santo (na hipótese de ele ter de facto existido) um elemento que justifique a sua escolha, a qual, aliás, varia de uma aldeia para outra. Na maior parte dos casos, a origem da especialização reside no próprio nome do santo. Por onomatopeia, a pronúncia do nome evoca a coisa

que ele cura: *Gregório* (o vômito) «contra as intoxicações», *Tude* (a tosse) «contra a tosse», *Bárbara* (o ribombar do trovão) «contra a tempestade», *Abraão* (os soluços) «em favor das crianças choronas». O nome pode também significar a coisa: *Luzia* (a luz) «contra a cegueira», *Mamede* (a mamada) «para o leite das mulheres e dos animais», *Pedro* (a pedra) «contra o granizo», *Silvestre* para «guiar nas serras», *Justa* «para os casamentos harmoniosos». Noutros casos, finalmente, a virtude pode ser explicada pela pronúncia defeituosa do nome do santo: *Torcato* (trocado) «compõe todos os órgãos desarranjados», *Ovídio* (ouvido) «cura as dores de ouvidos», etc.

No culto de Maria o processo encontra-se simplificado — inventa-se uma Senhora para cada uma das necessidades quotidianas: Senhora da Saúde, da Cabeça, das Febres, da Tosse, da Luz, do Fastio, etc. É a necessidade que faz o santo.

O culto mais surpreendente atribuído a um santo (real ou imaginário) a partir do seu nome (se não se trata de facto de um santo inventado com origem numa necessidade) é aquele que as pessoas das cidades dedicam a São Judas Tadeu, cujas capelas têm as paredes literalmente cobertas de objectos. A sua fama explica-se directamente pelo nome *ta deu*, «ele ta deu» (a graça). O fazer derivar a virtude das palavras é um fenómeno cultural próprio das sociedades de cultura oral, nas quais se tende a criar a realidade a partir da simples existência de uma palavra: «mostrem-me uma coisa que não tenha nome e um nome que não corresponda a uma coisa», foi a questão que nos colocaram para explicar a existência dos fantasmas que aparecem durante a noite. É igualmente por isso que a terminologia política ouvida pelos meios audiovisuais é compreendida nas aldeias de uma forma muito diferente do que é nas cidades, sendo sempre aferida às realidades locais e às relações entre vizinhos.

A confiança no santo equivale a um *transfert* ou a uma «descarga». O interessado, ao oferecer ao santo alguma coisa em representação de uma doença, tem sempre tendência para colocar o objecto nas mãos da respectiva imagem; algumas, as mais concorridas, encontram-se partidas devido a esse hábito. O santo torna-se um bode expiatório ou o responsável pela doença. Essa operação de «descarga» é semelhante a uma outra utilizada na bruxaria: aquele que cai sobre um objecto que significa «tal mal» torna-se seu portador e a pessoa que depõe a coisa liberta-se dele.

Pode também exercer-se sobre o santo uma pressão ou uma chantagem, tornando-se este refém do crente até que ele obtenha o que pretende, segundo um processo já utilizado pelo patriarca Jacob¹⁶. As modalidades desta pressão são múltiplas: privar a imagem do seu menino, escondê-la do público, retirar uma telha do templo (para que o santo apanhe frio ou calor), mergulhar a estátua na água de cabeça para baixo (como ao nascer), expô-la ao sol para implorar chuva ou à chuva para pedir bom tempo, atar a um animal doente uma corda do tamanho do santo (ligar

¹⁶ No caminho do exílio, Deus lutou contra Jacob até ao romper da aurora. Vendo que não dominava Jacob, Deus bateu-lhe no nervo ciático e logo a sua anca ficou paralisada; e Deus disse: «Larga-me que já rompe o dia.» Jacob respondeu: «Só te largarei depois de me teres abençoado.» E Deus perguntou: «Como te chamas?» e ele respondeu: «Jacob!» Disse Deus: «A partir de hoje não te chamarás mais Jacob, chamar-te-ás Israel porque tu és forte contra Deus e contra os homens, e tu ganhaste!» E Deus abençoou-o. Jacob deu a este lugar o nome de Peruel porque «Eu vi Deus face a face e tive a vida salva.» (Gn. 32, 25-30).

os dois à mesma sorte), injuriá-lo ou mesmo apedrejá-lo (como foram acusados de terem feito os pescadores da Póvoa depois de um desastre no mar, embora eles o neguem), relegar a imagem para uma posição secundária na igreja e favorecer um outro santo mais na moda e, por fim, substituir o santo padroeiro da freguesia por um «mais forte» — o que faz, com frequência, que o santo que deu o nome à aldeia já não seja o padroeiro e que, cada vez mais, as santas cedam lugar aos santos.

Quando o crente obtém a satisfação do seu pedido (se a «fé» venceu sobre o desânimo), honra os seus compromissos, paga a «promessa». Esta pode variar até ao infinito, desde a vela erguida diante do santo até à construção de uma capela; as velas, por seu turno, podem ser de todos os tamanhos e mesmo do peso e altura do ofertante, sendo então transportada por um grupo de pessoas durante a procissão. As coisas que se oferecem em pagamento de promessas são personalizadas, mencionam o preço, o nome e a morada do ofertante; é uma operação publicitária. Entre elas podem encontrar-se cabelos, uniformes militares, caixões, aparelhos ortopédicos, peças de roupa íntima, pedaços de papel mencionando, numa escrita desajeitada, agradecimentos por «graças» que raramente são esclarecidas e sobretudo fotografias. Estas podem ser igualmente de todos os géneros — soldados de armas na mão, em grupo com os companheiros ou em fato de banho, fotografias de criança, de bilhete de identidade, de família ou de recordação, e são oferecidas pelos interessados ou por terceiros, trazendo sempre dedicatórias e assinaturas, numa linguagem rebuscada: «Ofereço esta foto às honras e aos méritos do milagroso São Bento»; «A Nossa Senhora para que traga o meu filho que está no Ultramar para a vista dos meus olhos»; «A São Roque, como prometi, porque me peguei a ele para uma doença do fígado que nenhum médico era capaz de curar.» Por vezes, trata-se de uma rapariga que oferece a fotografia de um rapaz pelo qual (supomos) está interessada mas a quem não ousa falar directamente, e espera que ele repare na dedicatória; ou então é alguém que quer atrair sobre si a atenção de um protector — o santo desempenha o papel de um intermediário, quase de uma caixa de correio: «Ofereço a São Bento a foto do meu primo que é soldado, para que ele o traga ao porto da salvação»; «Estou reconhecido a São Judas Tadeu por ter curado o meu padrinho.» As fotos são expostas ao público, por vezes em painéis expressamente colocados nas salas destinadas às oferendas. Quaiquer que estas sejam, mas sobretudo no caso das fotografias, revelam o desejo de atrair a atenção sobre o ofertante. A fotografia (uma operação de prestígio que não custa caro) veio democratizar o costume antigo de oferecer um ex-voto, onde se contava através da pintura e de um texto a história da doença e da sua cura, sempre datados e assinados. É ainda possível vê-los, com datas que vão desde o século XVII ao princípio do nosso (até ao aparecimento da fotografia), pendurados nas sacristias ou nas salas de oferendas. Na sua grande maioria, representam um doente deitado e rodeado de médicos, e o santo pairando nos ares; em baixo, um texto explica a quem se referem.

Importantes somas de dinheiros ou objectos de valor podem também ser oferecidos aos santos, sendo habitual anunciá-los publicamente pelos organizadores das festas. Numerosas capelas foram erigidas na sequência de um voto feito por emigrantes do passado ou do presente. Oferecem-se também jóias de toda a espécie,

que são colocadas sobre as imagens. O prestígio do ofertante pode ser sublinhado através da sua escolha para «mordomo» da festa, posição que é muito cobiçada pelos jovens mais ricos e pelos emigrantes, apesar — ou por causa — das despesas que acarreta, e que, para outros que querem ser vistos como mecenas, pode facilitar a criação de uma eventual clientela política. O fogo-de-artifício utilizado em todas as festas, e particularmente caro, é oferecido pelos emigrantes. As imagens levadas nas procissões podem também ser vistas cobertas de notas de banco, para além dos cordões e arrecadas. A intenção de quem oferece o ouro é que este constitua uma «propriedade pessoal» da imagem, para que não venha a passar para outros santos venerados na mesma igreja e ainda menos para o padre ou o bispo.

Há também as promessas colectivas. Por toda a parte há aldeias que perpetuam festas que são antigos votos. O concelho da Batalha, por exemplo, organiza desde o século XIV uma festa em honra da Santa Trindade e diz-se que no ano em que a não fizesse toda a região «seria invadida pelos insectos»; a aldeia de Anha (Viana) considera-se excomungada «por causa de um padre antigo» que não autorizou a organização de uma festa a que estava obrigada. Num arredor burguês de Lisboa, uma aldeia celebra todos os vinte anos uma festa em honra de Nossa Senhora que prolonga um antigo voto e à qual o Chefe do Estado deve assistir (antigamente era a família real que devia estar presente); em Caminha, deve realizar-se uma festa todos os cinquenta anos num rochedo ao largo da costa durante a qual, segundo se diz, o mar se abre numa passadeira de areia.

É importante que uma promessa feita seja cumprida (que se «pague a promessa») tanto mais que alguns santos são «vingativos», como é o caso de São Bento que «castiga os que ficam a dever» e pode até «estropiar os que se queixam da dureza do caminho» que conduz ao seu santuário do Gerês. O escrúpulo do não-pagamento de uma coisa prometida, elemento fundamental do sistema de solidariedades camponesas, provoca problemas de consciência. Os maus pagadores regressam depois da morte sob a forma de espíritos; uma adversidade que atinge uma família ou uma aldeia pode ser considerada como um castigo resultante da falta de pagamento de uma promessa.

AS ALEGRES ROMARIAS DO NORTE

As festas que têm lugar nos santuários populares chamam-se romarias (etimologicamente, «ir a Roma», a peregrinação antiga) e são completamente distintas daquelas que a Igreja organiza nos santuários por ela controlados. Os fiéis que vão às romarias são designados romeiros. Durante vários dias, o santuário torna-se o ponto de convergência de dezenas de milhares de pessoas, para as quais o objectivo religioso (no sentido em que o entende o clero) é secundário, mesmo se a iniciativa corresponde ao cumprimento de um voto; qualquer que seja a região, apenas um quarto dos romeiros assiste aos ofícios católicos que lhe são propostos.

Uma romaria principia por um alegre reboiço. Munidos de um bordão, elemento da panóplia do verdadeiro romeiro e utensílio indispensável à marcha, com um saco de provisões às costas e um instrumento musical à bandoleira, os romeiros, que começam por reunir-se no centro da respectiva aldeia, caminham em desordem, de preferência à noite, acordando com os seus cantos profanos os habitantes das localidades que atravessam, nas quais encontram sempre algum estabelecimento aberto onde beber. Por ocasião de determinadas romarias mais concorridas, as estradas de um distrito cobrem-se de caminheiros. Na linguagem colorida dos camponeses, *romaria* significa ajuntamento ruidoso, cortejo desordenado, ocasião de deboches e disputas; segundo os provérbios, «às romarias e bodas vão as sandias todas» e «boa romaria faz quem em casa fica em paz». A época destas festas situa-se de 10 de Agosto a 10 de Setembro, embora possam existir outras de menor importância antes dessa data, e centenas de romarias decorrem a 15 de Agosto, momento preciso do centro do ano agrário. As mais importantes duram vários dias e os fiéis chegam e partem espontaneamente quando mais lhes convém.

Uma parte da cerimónia assemelha-se às festas aldeãs, numa escala maior: orgia alimentar e musical e uma procissão imponente. São os ritos particulares, preceitos de um voto, que variam. Quer se trate de um santo ou de uma santa, os ritos das romarias não divergem de um santuário para outro, e quando variam não é em função do santo mas «por tradição», segundo dizem os fiéis, o que não serve para explicar nada. Para descobrir uma explicação é necessário andar de festa em festa, uma vez que um rito praticado num lugar pode ser a justificação do de outro sítio, como se estivéssemos perante os restos de um conjunto que se fragmentou. Todos esses ritos, na nossa opinião, integram-se numa simbólica que está ligada à mãe, ainda que nenhum dos fiéis, nem os etnógrafos que a eles se referem, o afirmem.

Terminadas a marcha e a ascensão da montanha, ao cabo de 30 ou 50 quilómetros e de um ou dois dias de reboiço, os romeiros entregam-se a um sono ritual «mais reparador que todos os outros», ao mesmo tempo que se canta e dança no recinto da festa. Para a maioria, a finalidade da romaria é «pagar uma promessa», cumprir um voto que consiste normalmente em «visitar o santo» (passar diante da imagem do titular do santuário) e em «dar voltas à igreja», deambular. Através desses círculos, como já assinalámos antes, pretende-se entrar na posse de alguma coisa; para os fiéis trata-se de possuir a mãe, que está na capela, envolver a imagem. Essas deambulações circulares podem ser executadas de joelhos ou de pés descalços; na Senhora Aparecida de Lousada, muitos romeiros sobem à pequena colina em que assenta a capela rastejando pelo chão, como répteis. Caminhar descalço não constitui em si mesmo uma penitência, já que também se anda assim na vida de todos os dias; e de igual modo andar de joelhos ou permanecer ajoelhado não é necessariamente uma mortificação, porque os interessados trazem ou alugam no local almofadas para evitarem tocar no chão; também se atribui a essa posição o significado de uma atitude de submissão, o que não é forçosamente o caso no que diz respeito à religião uma vez que a Igreja prescreve, para o acto de dirigir-se a Deus, que o crente pode estar de pé ou sentado. Essas atitudes corporais exprimem, na realidade, estados de alma muito mais profundos: descalçar-se é evocar o estado em que se veio

ao mundo, a inteira nudez; ajoelhar equivale a «voltar a ser pequeno», condição, segundo os Evangelhos, para penetrar no «Reino do Pai». Aquele que se ajoelha encolhe-se sobre si mesmo, arredonda-se como na posição fetal.

Numerosos romeiros apresentam-se no santuário cobertos por uma túnica branca e transparente chamada «mortalha» e os fiéis são «amortalhados». A manifestação fúnebre pode, aliás, ser ainda mais sugestiva: a romaria da Senhora Aparecida de Louzada inclui, no 15 de Agosto de cada ano, um grande enterro colectivo. Dezenas de pessoas, vivas, deitam-se em caixões verdadeiros que são transportados por amigos, com acompanhamento do padre e de bandas que tocam música fúnebre. O ritual deste impressionante enterro colectivo é também significativo: a igreja matriz e os respectivos acessos são cobertos de caixões que aguardam os seus «mortos»; o cortejo sai da igreja-mãe, atravessa a aldeia e entra na capelinha da Senhora Aparecida, situada sobre a colina; entrando por uma estreita porta, o morto levanta-se do caixão mal chega à presença da Senhora e sai pela outra porta, «vivo». Reproduz-se assim, graças às simbólicas conjugadas da procissão, da morte e da igreja, uma morte colectiva e uma regeneração; morre-se ao penetrar na mãe e renasce-se numa mãe de adopção. Sendo o enterro (como veremos adiante) a reintegração na mãe, trata-se, neste rito de morte colectiva, de sugerir várias mortes e vários renascimentos imbricados. Os fiéis que procedem a este rito, em consequência de um voto ou de uma cura, praticam também o que poderia chamar-se uma iniciação à morte, a fim de lhe perderem o medo.

É possível que os fiéis não se interessem pelos ofícios católicos que têm lugar no santuário, mas ninguém falta à «visita» ao santo, ou seja, ninguém deixa de passar diante dele para o beijar, mesmo que para isso tenham de esperar numa bicha durante horas. O beijo é mais do que um sinal de respeito, é sobretudo a dependência do filho em relação à mãe.

Há vinte anos atrás, os ricos, para não se misturarem com os camponeses, desobrigavam-se dos seus votos pagando a pessoas pobres para irem à romaria em vez deles, numa espécie de peregrinação por procuração. Os pais praticam-no ainda ao integrarem nas procissões os seus filhos vestidos como personagens religiosas ou bíblicas, e as crianças apreciam esse tipo de disfarces. Ao dar a esmola ao santo, como complemento da visita (e por vezes objectivo principal da romaria), recebe-se uma estampa denominada «registro», mais ou menos colorida de acordo com o montante da soma que se deposita nas mãos dos responsáveis da confraria que superintende no santuário; a diferença das estampas distingue o grau de generosidade ou de fortuna. Idênticos desde há séculos, os «registos» do santo titular do santuário são presos à botoeira, ao chapéu ou aos pára-brisas dos automóveis; a estampa constitui a prova do cumprimento do rito e mostra aos vizinhos ou à família que não se ficou perdido nos bailes públicos nem nas tabernas que juncam as estradas para os santuários. Na Idade Média, o «registro» tinha já a mesma função e designava-se do mesmo modo, servindo para exhibir aos confessores que impunham as peregrinações como penitência.

A peregrinação popular satisfaz um grande número de funções sociais relacionadas com o espaço, o grupo e o tempo, para lá da sua simbólica maternal. Na Idade

Média as peregrinações eram remédios eficazes contra as doenças, sempre que uma epidemia se manifestava numa aldeia; nos nossos dias, a romaria pode assumir também uma função terapêutica, quanto mais não seja pela mudança de ares e o passeio a pé. A de São João de Arga é aconselhada para a cura do reumatismo. «Do mesmo modo que os movimentos de massas podem ter uma acção curativa sobre os indivíduos, e tal como os movimentos políticos, que em certos contextos, podem constituir psicodramas em grande escala, também os lugares sagrados tiveram desde sempre por efeito fazer desaparecer sintomas neuróticos» — segundo afirma Jung — «e isso não se verifica apenas com o cristianismo, pela sua simbólica da salvação, mas com todas as religiões sem excepção, mesmo com as formas mágicas das religiões primitivas que já eram efectivas psicoterapias»¹⁷. «Fazer uma romaria» é, sobretudo, fazer turismo tal como o entendem os camponeses, atravessar as povoações, ver como os outros cultivam as terras e constroem as casas, admirar as barragens, visitar as igrejas antigas e deter-se nos miradouros.

A deslocação e o ajuntamento no santuário favorecem, ou visam, a violação das normas estabelecidas. Para os jovens trata-se de tirar proveito do afastamento da aldeia, onde a moral e as relações entre os sexos são estritas. Em Santo Tirso, um dos ritos da romaria de Santa Eufémia consiste em empregar linguagem grosseira e falar calão, e na de Santa Justa, na serra d'Arga, os romeiros esgueiram-se para as traseiras da igreja para trocarem, entre desconhecidos, beijos rituais que «dão sorte»; a santa, a quem se oferece «uma coisa qualquer, na condição de ser de cor branca», é invocada a favor dos casamentos harmoniosos em consequência do seu nome. A romaria de São João, na mesma serra, é famosa pelas formas de libertinagem e «é só para isso que se lá vai». A especialidade, conforme se diz, da romaria da Senhora das Neves, no ponto de junção de três freguesias do concelho de Viana, é funcionar como um *trottoir* para as moças e os rapazes que procuram parceiros para o casamento. Cuidadosamente vestidos e «muito sisudos» (o que é raro nas festas) eles e elas alinham-se à beira da estrada para se apreciarem e se interpelarem. Deve acrescentar-se que a Senhora das Neves é invocada pelos rapazes que desejam livrar-se do serviço militar: a Senhora subtrai os rapazes ao Estado-pai e casa-os. Na romaria da Pedra Maria, onde se celebra uma Senhora Aparecida e se conserva uma pedra com uma forma fálica que as mulheres tocam em favor da procriação, as raparigas sentam-se nos degraus da igreja e «dão espectáculo, mostram as partes», segundo a expressão usada por um padre.

De uma maneira ou de outra, todas as festas, e sobretudo as peregrinações camponesas, têm por efeito romper com os tabus e a moral estabelecida. É por isso que os citadinos e os letrados falam de «promiscuidade doentia» a propósito destas deslocações, e particularmente do facto de se juntarem jovens e adultos na igreja ou debaixo das árvores dormindo sob as mesmas mantas. Tal acusação testemunha que a «moral cristã» desce das classes aristocráticas e burguesas para os camponeses, e ilustra a eficácia dos ritos populares. Por outras palavras, a liberdade sexual, protegida ou garantida pelo santo que se vem venerar, pode tornar-se uma resposta real aos pedidos,

¹⁷ C. G. JUNG, *La Guérison psychologique*, Georges et Cie, Genève, 1976, pp. 86 e 100.

que se formularam em favor do casamento, da desinibição sexual e até mesmo da fecundação — o rito produz o efeito que era procurado. No passado, aliás, orgia sexual e rito religioso confundiam-se, como acontece ainda actualmente na procura da «primeira sesta» e na festa da Goma, que são, quase exclusivamente, ritos eróticos.

Segundo Weber, «a diferenciação entre ritos orgíacos e ritos religiosos e a sua evolução respectiva, correspondeu às necessidades das classes dominantes, as quais atribuem à moral sexual uma conotação prática, ligada a interesses materiais e base da ordem estabelecida. A maneira de tratar as questões sexuais com uma fraqueza inteiramente natural combinava-se com um receio exclusivamente ritual perante o acto físico do despir, mas nunca estaria de forma alguma relacionada com o sentimento da dignidade que se tenta associar às reacções que trazem a marca de convenções feudais e burguesas»¹⁸.

Uma romaria não é um ajuntamento de gente que jejua. Numa canção, pede-se a São Bento: «Deita-me vinho no copo, segura-me a cabeça para beber, enche-me a barriga para que eu me possa ir embora.» E segundo um provérbio, «quem vai à festa, três dias não presta». Em princípio, consome-se o que se traz de casa, nomeadamente frango, que é a comida dos dias de festa; o abate e a manducação tornam-se de algum modo um sacrifício ao santo que se vai visitar. «A época das romarias» faz viver um grande número de artesões e de comerciantes de origem rural, para além dos transportes de todas as categorias. Como verdadeiros especialistas, conhecem as datas de dezenas destas concentrações e andam de feira em feira a vender todo o género de mercadorias, dos alimentos e utensílios agrícolas aos brinquedos para as crianças. A cultura popular tradicional é também beneficiada; no entanto, os vendedores de folhas volantes, os músicos-cegos e os amadores de canção ao desafio, que há dez anos eram ainda muito numerosos, tornam-se cada vez mais raros, suplantados pelos vendedores de discos e «cassetes» que inundam os santuários e, os mercados das aldeias com música folclórica, de que os camponeses são grandes criadores.

«Comédias», mistérios ou outras peças de teatro popular fazem sempre parte das romarias, embora se vão tornando também cada vez mais raros. No recinto do santuário, as canções ao desafio (entre dois ou mais cantares e sob os aplausos do público) e a peça de teatro, mesmo profano, tornam-se um rito. Na romaria da Senhora das Neves (concelho de Viana), representa-se todos os anos, a 5 de Agosto, desde há pelo menos cinco séculos, sempre à mesma hora e no mesmo local (debaixo de um carvalho), uma peça épica que tem por tema a guerra de «Carlos Magno contra os Turcos», entre cristãos e sarracenos, mas em que se subentende a revolta de uma rapariga contra o pai. Esta peça, que faz parte do património cultural das três freguesias contíguas proprietárias do santuário, representada na forma de um «ballet» rústico com mais de três horas de duração, e de todos os habitantes conhecem o texto e as situações desde a infância, remete para o nascimento da Pátria, faz reviver o ambiente histórico dos «princípios». Trata-se de um rito tão importante como a missa; os actores, com os seus trajos, próprios, integram-se na procissão da manhã,

¹⁸ MAX WEBER, *Le Judaïsme Ancien*, Plon, Paris, 1970, p. 266.

montados a cavalo, por entre as imagens dos santos e os estandartes das três freguesias. Os vários papéis (Carlos Magno e os seus pares, o rei «turco» e os seus generais, os soldados e os embaixadores dos dois lados) são sempre atribuídos às mesmas pessoas, as quais, na sua vida corrente, simulam as mesmas peripécias encarando o seu papel institucional, transmitindo-o depois aos seus descendentes. A trama dramática é constituída por uma série de provocações recíprocas, ameaças não levadas a efeito e injúrias tendentes a desencorajarem-se mutuamente («Pois que me dizes isso, ó Turco, já não quero mais combater»), e termina por uma declaração antimilitarista e anti-guerreira em honra da Senhora das Neves, que se opõe, como já vimos atrás, ao serviço militar e arranja os casamentos. A guerra acaba porque a filha de um dos chefes trai o seu pai e oferece-se em casamento ao general inimigo. A Senhora das Neves entrega-se assim a uma luta contra o pai em todas as frentes¹⁹.

Uma romaria pode tornar-se uma ocasião para rixas e ajustes de contas; é essa também uma das suas funções. Tais escaramuças, mais frequentes no passado, têm como motivo quer o controlo das moças, quer a autojustiça, ou seja, a resolução pela violência, mais simbólica que grave, dos pequenos e grandes problemas com que se defrontam as aldeias de uma região e as freguesias contíguas. A concentração, sob o patrocínio do santo, contribui para controlar os conflitos locais de modo a que eles não rebentem na vida quotidiana e no próprio terreno da aldeia. A fundação do santuário de São Bento da Porta Aberta está ligada, segundo dizem, à história de dois vizinhos que, cansados de se baterem, decidiram oferecer um deles o terreno e o outro os materiais para a igreja. Conta-se que pessoas que tinham «marcado encontro» na romaria «fizeram as pazes logo que lá chegaram». A cruz erguida à entrada do santuário da Peneda assinala o local onde as freguesias vizinhas «resolvem os seus problemas», isto é, se descompõem e se insultam, como num parlamento, método que é menos eficaz do que o diálogo, mas também menos perigoso que um «festival de paulada». Nas aldeias afastadas dos centros urbanos, os vizinhos adiam os seus ajustes de contas e «marcam encontros» para a festa. Essas disputas a murro contribuem para esvaziar o abcesso, resolvendo os problemas uma vez por ano; a presença de numerosas testemunhas obriga ao respeito pelas regras do jogo e atenua o combate. Esses ajustes de contas podem mesmo ser integrados no programa da festa, como um rito: numa aldeia do concelho de Amares, durante os festejos nocturnos, a iluminação apaga-se durante alguns segundos a fim de que os adversários, que se reconheceram, meçam as suas forças, depois do que a luz regressa e o fogo-de-artifício principia.

¹⁹ A peça, intitulada *Auto de Floripes* (ou Floripar) é uma versão local da canção de gesta celta conhecida sob o nome de Canção de Ferrabrás, adaptada às necessidades da guerra contra os sarracenos. Nela intervêm, além de Carlos Magno e do Rei turco, personagens inspiradas naquela lenda, como Ferrabrás e o gigante da moça que guarda os prisioneiros, a filha de Balan, e Floripes que dá o nome à peça. É ela que foge a seu pai para casar com o general cristão, chamado Oliveiros (Olivier, companheiro de Carlos Magno).

CAPÍTULO VI

A LIBERTAÇÃO PELA PALAVRA

«NADA SE PODE FAZER SEM PALAVRAS»

Para designar o acto de dirigir-se a uma divindade, a linguagem popular utiliza a palavra *rezar* que, etimologicamente, significa recitar, dizer uma fórmula; os fiéis rezam murmurando. Por outro lado, a religião popular ignora os louvores gratuitos, desprovidos de um fim interessado. É que todas as boas relações são construídas na base do «toma lá, dá cá»; além de que não se pode esperar que as palavras das pobres criaturas sirvam para alguma coisa às potências divinas ou obscuras. Logo que se obtém a satisfação de um pedido, ambos os intervenientes estão no direito de se esquecerem mutuamente, de acordo com os provérbios, «só lembra Santa Bárbara quando troveja» e «passada a festa, esquece o santo».

Hubert e Mauss notaram que os ritos religiosos estão sujeitos a uma ambiguidade funcional (uma missa serve para os enterros e para os casamentos). Tal não se verifica quanto aos ritos verbais populares, em que cada fórmula tem um objectivo preciso.

Existem centenas de fórmulas para as mais diversas situações e todas elas são consideradas antigas (o que é fácil de admitir dada a sua estrutura literária). Algumas delas só parecem religiosas graças à obrigação de recitar-se no fim um padre-nosso ou uma avé-maria, mas nós pensamos que deve ser respeitada a opinião dos seus utilizadores que as consideram como orações. São pequenas fórmulas poéticas, conhecidas de um extremo ao outro do País. Para as situar, vejamos estes exemplos:

«*Reza a Santa Bárbara contra a trovoada*: Santa Bárbara se vestiu e o seu bordão empunhou. Jesus Cristo encontrou-a pelo caminho e lhe perguntou: — “De onde vens tu, Bárbara bem-dita?” — “Venho de um país distante e vou desfazer a tempestade que no céu se declarou”. — “Vai, Bárbara vai, deita-a para um monte maninho onde não haja nem pão nem vinho, nem galo ou galinha, nem bafo de menino”».

«*Reza contra a insolação*: Quando andava pelo mundo, Jesus apanhou o calor do céu. Nossa Senhora encontrou-o e disse-lhe: — “Tirar-te-ei o sol com uma toalha e um copo de água fria, como digo assim farei!” E o sol voltou ao seu lugar; que o mal que tens no copo, e na tua cabeça, Deus to tire e a Virgem Maria.»

Trata-se de encantações que, segundo afirma Mauss, estão na origem de todas as orações. São mitos ou «fragmentos de histórias, que nada explicam, limitam-se

a estabelecer um precedente que constitui o ideal e a garantir a sua perenidade, e que contêm directivas práticas quanto à maneira de proceder. Os episódios míticos situam-se num período originário antes do qual nada existia, planam acima e fora do tempo. Os seres e as divindades encontram-se neles num estado de mobilidade e de fluidez perpétua e possuem poderes de que os seus descendentes só conservaram ténues vestígios»¹.

O prestígio destas fórmulas populares tidas por eficazes deriva do facto de beneficiarem da caução social. Paradoxalmente, dada a sua abundância, elas carecem de originalidade e são idênticas de uma ponta à outra do País — é que a iniciativa individual é ineficaz e a transmissão fiel das palavras constitui condição indispensável do seu valor religioso. A fórmula única homogeniza o pensamento e as necessidades.

Segundo as instruções de uma fórmula para esconjurar, «nada se pode fazer sem palavras». Estas, no entanto, não têm todas o mesmo valor, sendo umas mais «fortes» do que outras. As palavras fortes são muito frequentemente sujeitas a um tabu: pronunciar o nome de uma coisa temida pode provocar a manifestação dessa coisa. Este tabu encontra-se mesmo entre as pessoas «instruídas», que, por exemplo, nunca se referem ao cancro (substituído por «doença ruim»). Para referir alguém que morreu recentemente, faz-se preceder o nome da palavra «falecido», ou acrescenta-se-lhe a expressão «que Deus tenha em repouso», porque o morto, ao ouvir pronunciar o seu nome, poderia julgar que o estão a chamar e vir manifestar-se.

A crença na sacralidade das palavras encontra-se em todos os níveis da sociedade; as palavras mobilizadoras criam a utopia, são palavras fecundantes como as dos deuses que fazem brotar toda a criação a partir de algumas frases. Determinadas expressões são dotadas de uma força acrescida — em muitos casos trata-se de palavras incompreendidas, de expressões antigas, de origem judaica, grega ou latina (*vade-retro*, *abrenúncio*, *credo*, por exemplo, fazem fugir o Diabo). Outras devem ser ditas com uma energia particular: nos ritos dos exorcismos a frase-chave que liberta o possesso é: «Eu te expulso para o mar coalhado onde não canta galinha nem galo, por mil vezes mil anos.»

As fórmulas mais poderosas são elaboradas com rima e segundo uma cuidadosa ordem. Elas parecem assim conter um saber revelado que permanece secreto — o que é obscuro goza de uma força superior. Nos livros santos, os deuses também se exprimem por metáforas e por imagens poéticas que não são destituídas de beleza. «Quanto mais a imagem é bela e modelada, majestosa e ampla, mais ela é distante de experiência individual. A linguagem hermética presta-se melhor à expressão do desconhecido, enquanto a clareza rouba o segredo ao que é obscuro e torna-o uma coisa banal; tal atitude faz acreditar que, graças a um acto de conhecimento, a pessoa entrou na posse do mistério transcendente.»²

¹ Cfr. E. MALINOWSKI, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, Paris, 1975, p. 113; LEVY-BRUHL, *Mitologie primitive*, P.U.F., Paris, 1963, p. 43.

² C. J. JUNG, *Les Racines de la conscience*, Buchet/Chastel, Paris, 1971, pp. 18, 301.

A fidelidade à expressão transmitida pelos antepassados é uma condição essencial para a eficácia religiosa dos ritos verbais. Para melhor assinalar essa importância podem numerar-se as diversas partes da fórmula; feito isso, a referência aos números torna-se tão importante como as palavras. A mais famosa das fórmulas camponesas são «As Doze Palavras ditas e retornadas», que constituem um diálogo entre o crente e o anjo Custódio, e têm o poder de subtrair ao Diabo a alma de um moribundo. Está também sujeita a diversos tabus (o que testemunha a sua importância sagrada): não pode ser recitada senão no momento da morte de alguém ou para ser ensinada a outrem, e desde que se inicia a sua recitação tem de se levar até ao fim. A eficácia das «Doze Palavras» depende tanto de se dizerem as palavras como os algarismos, e de se os «retornarem», de repetirem do fim para o princípio³. Seguindo a mesma lógica que atribui tanta importância às palavras como aos números, pode mesmo acontecer que as fórmulas religiosas não sejam mais do que números⁴.

A eficácia dos ritos verbais depende, da sua temporalidade, dos momentos do dia a que se destinam, e que podem ser o nascer do dia, os crepúsculos e outros momentos como a saída de casa, ou uma tempestade. A repetitividade é também uma condição importante, mas, enquanto a repetição mítica é regida pelo número sete, as fórmulas populares prescrevem geralmente o número três ou os seus múltiplos. Este número está ligado à perfeição e aos seres sublimes e, segundo Freud, é um símbolo sexual (pai, mãe, filho), explicação que nos parece justa. Podem também ser aconselhados outros ritmos, até às «mil vezes», insistência que tem como fim vencer as divindades pela fadiga ou encher-lhes os ouvidos, mas que permite também ao crente salvar a sua «fé», a sua aposta: «aquele que perseverar até ao fim esse é o que será salvo», diz Cristo⁵, tal com o fazem todos os propagandistas.

As fórmulas verbais podem ainda ser acompanhadas por movimentos circulares, que são movimentos enfeitiçantes ou de possessão. Os mais simples desses movimentos enfeitiçantes são simples gestos da mão: «desenhar com a mão um círculo à volta da parte doente», «girar à volta do doente» enquanto se dizem as palavras; «utilizar a água da fonte mas tem de ir-se buscá-la por um caminho e voltar por outro» (fazer um círculo). O sinal da mão mais simples, mais habitual e também o mais sugestivo para possuir ou para desenfeitiçar uma coisa ou uma pessoa é o sinal da cruz, utilizado em todas as circunstâncias e por todas as tendências cristãs: ao fazer uma cruz sobre alguém, atraem-se ou chamam-se as forças mágicas que se encontram nos quatro pontos cósmicos; o sujeito torna-se centro e receptáculo. Se se lhe atribui uma intenção contrária, o mesmo gesto desliga o sujeito de todas as forças mágicas que se encontram nesses quatro pontos e torna-o autónomo. O sentido esquerda-direita, ao qual obedece o sinal da cruz reforça o simbolismo: passando-se da esquerda para a direita passa-se da morte ou do caos à vida e à ordem. O sentido contrário evoca

³ Ver as «Doze Palavras» p. 179; sobre a sua origem mítica, ver p. 150.

⁴ Para conjurar as lombrigas (acompanhado com gestos sobre o doente): «São Tiago teve nove filhas, das nove ficaram oito, das oito ficaram sete [...], das duas ficou uma, e de uma não ficou nenhuma. Em honra de São Simeão que estes vermes sejam afogados na água e no pão.»

⁵ *Mat.*, 10:22.

uma regressão e revela uma cumplicidade com as forças obscuras; diz-se à maneira de uma aposta «benzo-me com a mão canha para que o Diabo saiba que eu não faço manha». Temos o mesmo simbolismo da regressão no cuidado em «não andar às arre-cuas», ou «olhar para trás», movimentos que evocam, segundo Jung, a regressão à obscuridade do inconsciente, ao ventre da mãe. Numerosas práticas católicas são movimentos enfeitiçantes; os gestos litúrgicos obedecem ao sentido esquerda-direita, o padre «enfeitiça» o altar e os fiéis, toma posse deles, por movimentos circulares, incluindo os que faz com o turíbulo ao incensar. Todos os mágicos conhecem esta técnica, que está também expressa nas deambulações circulares e nas voltas das pro-cissões. A suspensão de medalhas num fio à volta do pescoço é uma outra variante desse movimento envolvente. O mesmo quanto ao rosário: ninguém desfia um rosá-rio quebrado («ele perde a virtude», diz-se); ao fazer deslizar as contas entre os dedos por intenção de Maria, vai-se tomando posse da mãe com o movimento circular, envolvendo-a na repetição.

As fórmulas mais afamadas e as receitas que por vezes as acompanham teriam sido transmitidas pelas divindades ou pelos génios civilizadores: «foi Nossa Senhora que mas ensinou, antes não as sabia», ou foram todas «já recitadas por Nosso Senhor», como um retorno às origens. «As Doze Palavras Ditas e Retornadas» foram ensinadas, segundo uma versão, pelo anjo Custódio por proposta do Diabo: «Um lavrador necessitado rogava constantemente ao anjo Custódio para que o fizesse rico, mas, apesar dessa insistência, tornava-se cada vez mais pobre; um dia, perdendo a paciência, exclamou: “Que o Diabo venha em meu socorro já que o anjo Custódio não quer saber de mim.” Então surgiu um senhor muito elegante (era o Diabo) que o levou a uma gruta e lhe ofereceu uma enorme riqueza sob esta condição: “Virei buscar-te daqui a vinte anos se não souberes recitar-me as Doze Palavras.” Mais tarde, o anjo Custódio encontrou-o e ensinou-lhas.» Uma outra versão põe em cena uma madrinha dedicada (uma boa mãe) e um padrinho negligente (um mau pai): «A uma pobre mulher que já tinha numerosos filhos nasceu um dia outra criança de que ninguém na aldeia queria ser padrinho nem madrinha, porque toda a gente já havia apadrinhado alguns dos seus filhos. Saindo a procurar pelos caminhos, a mulher encontrou uma velha (era Nossa Senhora) que aceitou ser a madrinha e as duas puseram-se à procura de um padrinho. Encontraram então um senhor muito elegante (o Diabo) que cedeu ao pedido sob esta condição: “Virei buscá-lo dentro de seis anos se ele não souber recitar-me as Doze Palavras”. A mãe, sem se aperceber da armadilha contida nesta grave cláusula, concordou e deu à criança o nome de Custódio. O padrinho abandonou logo a criança, enquanto a madrinha nunca o deixou e conseguiu ensinar-lhe as Doze Palavras de tal maneira que aos seis anos já as recitava integralmente.»

«EU SOU A MULHER, A BENZEDEIRA»

Certas fórmulas devem ser recitadas por uma mulher, por vezes por «uma mulher recém-parida» ou «que tenha dado à luz dois gémeos». Há algumas que fazem disso uma especialidade e o seu papel institucionaliza-se; são as chamadas «rezadeiras»,

«benzederias» ou «curandeiras», também nomeadas pelo título honorífico de «mulheres de virtude» ou «sábias». São mulheres iletradas, de condição modesta e não recebem nada pelo seu trabalho. O respectivo papel, no entanto, é paralelo ao das mulheres que se especializam nas imprecações para lançar má sorte e, qualquer que seja a tarefa, todas elas são consideradas como mulheres poderosas e também conhecidas de modo pejorativo como «bruxas». Trata-se em todos os casos de visões opostas da mulher, porque esta detém a ciência do bem e do mal. São mães míticas. A sua função pode assimilar-se à dos *medicine-men* de certos povos; elas podem acumular o exercício sagrado da recitação e da cura mágica com a prática da medicina popular, prodigalizar conselhos aos pais que não dominam os filhos ou às mulheres cujos maridos se desviam do domicílio conjugal, e podem ainda ser eficazes na expulsão dos «espíritos». Encontram-se também entre os emigrantes, sempre muito consultadas.

Os clientes destas mulheres ignoram a sua identidade, idade e ascendência, e só as conhecem pelo nome da aldeia onde elas moram; acontece às vezes que uma delas morre e outra lhe sucede no seu posto sem que os consultantes se apercebam, julgando continuar a contactar a mesma mulher. O anonimato institucionaliza o seu papel, reforça o seu poder, como uma função religiosa e social, impessoal; são mães colectivas. Podemos interrogar-nos sobre se o poder é religioso ou mágico, mas é difícil separar estes dois conceitos já que «entre as coisas profanas e as coisas sagradas existe toda uma série de entes intermédios (demónios, génios), tal como entre a religião e a magia existe uma gama de transições que apenas se distinguem pelo seu lugar nos rituais»⁶.

A tarefa da rezadeira consiste em pronunciar uma fórmula acompanhada de gestos, ou, por vezes, da confecção de uma receita que nem sempre é aplicada sobre o corpo do doente. A mulher não «cura» o mal, ela liberta a pessoa dele. A palavra forte de que se serve é «talhar»: ela procede a um rito de desligação, talha o laço que liga o sujeito ao mal, e sugere essa ruptura pela passagem de uma faca sobre o corpo, ou por um outro gesto desenfeitiçante, como o sinal da cruz. A receita tende também a demonstrar, como uma liturgia, a entrada do sujeito num estado de autonomia. A mulher inicia as suas fórmulas libertadoras, desligantes, por uma chamada da pessoa doente citando também o nome da doença dizendo que vai separar uma da outra. A fórmula reporta-se em seguida a um pequeno episódio mítico relativo à maneira como as divindades do princípio dos tempos remediaram o mesmo mal: a mulher executa um gesto primordial, actualiza ou corrige a criação. Vejamos alguns exemplos:

Para talhar a erisipela
 Pedro Paulo foi a Roma
 com Jesus Cristo se encontrou
 Jesus Cristo lhe perguntou
 — Pedro Paulo, que vai por lá?
 — Senhor, muita *zipla*, erisipela,
 Muita gente morre dela!

⁶ MARCEL MAUSS, *Oeuvres* I, Ed. Minuit, Paris, 1975, p. 407.

— Pedro Paulo torna atrás
e a talharás!
— Senhor com quê?
— Com ervas do monte
água da fonte
azeite bento.
Em louvor de São Silvestre
para que tudo o que eu faça lhe preste.
(*Passa uma faca sobre o doente*)

*Para talhar as dores de dentes
(Por uma mulher recém-parida;
dizer nove vezes, passando a mão
pela cara do doente):*
Nome de Jesus que é santo de virtude!
Entre as pedras do Algarve
São Vicente se assentou
E Nossa Senhora lhe perguntou
— Que fazes aqui Vicente?
— Sofro dos dentes
— Assim como eu trouxe
o meu filho nove meses no ventre
assim tu curarás.
Em nome da Virgem Maria
Padre nosso Avé Maria.

Se os sintomas são desconhecidos, a benzedeira refere uma lista de doenças de modo que a verdadeira possa estar incluída:

Fulano, estás enfeitado,
inchado, virado ou mal-olhado?
Eu te desenfeitico, desligo, talho
e desenlaço.
(*Fazendo uma cruz no ar*)
Eu talho o sopro do vento:
o ar de cima e o ar de baixo;
o ar do norte e o ar do sul;
o sopro do vento e o da chuva,
ar de cristão, de judeu ou de pagão.
Eu talho tudo.
Quem quer que sejas,
o mal da inveja,
ou a água do ventre.
Eu te talho e te degrado

para as ondas do Mar Coalhado
 onde não canta galinha nem galo.
 Para que o corpo
 torne ao estado
 como foi nascido e gerado
 pelo poder de Deus e da Virgem Maria⁷.

A expressão verbal, a receita e as instruções podem encontrar-se misturadas na mesma fórmula, por fidelidade às palavras:

Fulano, eu talho os maus ares!
 Para talhar esta embrulhada
 três coisas devem ser dadas,
 corno de carneiro
 urina de menino
 e pó de trigo moído
 amassado e revirado
 e vira e vira e vira ainda.

Com Deus tudo se faz
 sem Deus nada dá nada
 Eu talho esta ligação
 em nome de Deus
 de São Paulo e São Bernardo
 que foram mestres no talhar.
 Três padres nossos em louvor destes santos.

Não se trata aqui de remédios de medicina popular nem de ritos mágicos no sentido em que se costuma opor religião e magia, uma vez que se pensa que estas fórmulas agem por acção das pessoas citadas, que são santos católicos. Estamos antes perante um sacramento que se dirige a certos níveis do inconsciente e se encontra relacionado com os fantasmas oníricos, sugeridos pela doença ou por um estado de ansiedade. Os males a que estas fórmulas se destinam são, por um lado, «o ar» nas articulações (diz-se que o ar — potência enfeitiçante — se introduz nelas), a erisipela (inflamação caracterizada pela infecção da pele), o bócio, a hidropisia («ar ou água no ventre») e todas as que apresentam inchaços; as lombrigas, as alergias (atribuídas, entre outras causas, à peçonha das serpentes e dos sapos), os «maus ares»

⁷ *Outras variantes:* Sempre verde bem amado / nascido sem ser semeado / da chuva orvalhado / do vento abanado / do sol aterroado / talha-me este ruborado / *erizpla, erizplão* / e todos os males / que aqui estão.

Estabelecendo um diálogo com a doença: — Rosa venenosa / que fazes aqui? / — Eu seco o sangue / e mirro a carne! / — Não secas o sangue / nem mirras a carne / que eu te darei com que a apagues / que ela desaparecerá / como o sol na água!

(o vestígio de um espírito introduzido no corpo), o «mau-olhado» (resultante do olhar penetrante de uma pessoa), etc. Trata-se, em qualquer dos casos, de doenças benignas, de estados que têm mais a ver com a ansiedade do que com uma patologia clínica. Não existem fórmulas para *talhar* doenças graves, feridas ou traumatismos ósseos.

Creemos que estes ritos verbais pretendem sugerir um novo nascimento e produzir a separação da pessoa de uma coisa que a procura possuir, a qual tanto pode ser a imagem de uma mãe envolvente como a de um pai açambarcador. Algumas fórmulas sugerem-no claramente: «Tal como eu trouxe o meu filho no ventre [...]», «Para que reencontres o teu corpo no estado em que foi posto no mundo», «Que fiques são e salvo como no dia do teu baptismo». Outros preceitos indicam «por uma mulher recém-parida», ou «que tenha dado à luz dois gémeos» ou ainda «tal como eu dei à luz assim tu sararás do inchaço», ou incluem a afirmação da sua autoridade — «Eu sou a mulher, a benzedeira!»

O vento, o ar introduzido no corpo, é um agente possessivo, que se representa também por uma borboleta ou por um pássaro. Consoante o agente possessivo é masculino ou feminino, far-se-á intervir agentes desligadores do sexo oposto: para obviar às queimaduras do sol (um pai) ou do raio, que lhe é equivalente, faz-se apelo a uma mãe ou a um símbolo materno como a água. Para expulsar agentes que provoquem inchaços (uma mãe possessiva) recorre-se a figuras masculinas, como São Pedro, São Paulo, etc. Por vezes, põem-se simplesmente em paralelo as duas imagens, uma boa e outra má (a mãe e o pai, respectivamente), como nesta fórmula onde a filha que se aproxima do pai morre:

Contra as queimaduras do fogo
 Santa Iria três filhas tinha
 uma ia à fonte, outra ao *ribéu* [ribeiro]
 e a terceira no fogo ardeu.
 Nossa Senhora encontrou e lhe perguntou
 — Que remédio lhe hei-de dar?
 — enxúndia de galinha,
 três vezes três dias,
 ela há-de curar.

Como no baptismo, que tem, por função, igualmente, separar a criança da mãe atribuindo-lhe uma outra mãe, o sujeito é chamado pelo nome e fazem-se intervir padrinhos e madrinhas, São Paulo, Santa Bárbara, etc. Os elementos integrantes da receita (que raramente é aplicada sobre o doente) e a maneira de a confeccionar sugerem ora a acção de uma mãe, ora a fecundação com vista a um novo nascimento.

Como símbolos maternos são utilizados o trigo, a farinha, sementes, o sal, o azeite e a gordura, além de plantas de folhagem persistente, como a oliveira, o tomilho e a laranjeira; por outro lado, os cornos, os testículos de animais, o carvão (o fogo), a «bosta» de boi (o seu sexo) são símbolos paternos. Recipientes redondos e uma faca fazem sempre parte dos apetrechos de que a mulher se serve. As doses são aos

grupos de três: «corno de carneiro (o pai), farinha de trigo amassada e retornada (a mãe) e urina do doente (a criança que resulta desse amassamento), três folhas de oliveira, três pedras de sal e, sobretudo *três gotas* de água ou de azeite». Mais do que qualquer outra coisa ou gesto, as três gotas sugerem a separação do pai, da mãe e do filho; desligadas da massa líquida, as três gotas passam a participar de uma maneira autônoma no novo conjunto representado pela receita. O simbolismo do nascimento pode tornar-se ainda mais sugestivo, quase caricatural, como nesta forma de «talhar o ar de uma criança raquítica»: a mãe faz-se acompanhar por uma madrinha e acende alguns pedaços de lenha no forno do pão, pouisa a criança na pá, recita uma fórmula para desligar o sopro do ar, finge introduzi-la no fogo, retira-a e faz o sinal da cruz à boca do forno. Com estes gestos, a mulher evoca a fecundação (pelo fogo), a gestação (entrada no forno), o nascimento (ao retirá-la) e separa-a simultaneamente do pai e da mãe com o sinal da cruz; o forno, como já assinalámos, é a representação de uma matriz. Determinadas fórmulas prescrevem que a mulher deve inclinar-se sobre o sujeito (reprodução do parto) ou propõem um sonho especial em que abundam símbolos maternos: «Rogo-vos que me digais por um sonho se me vou curar: se sim, fazei de maneira que eu sonhe com casas brancas, águas limpas, campos verdes, roupa lavada ou rosas floridas; se não, dai-me um sonho contrário.»

Segundo certos preceitos introdutórios às fórmulas, Deus deu a algumas pessoas e sobretudo às mulheres «o poder de ligar e de desligar». A expressão é a mesma que Cristo dirigiu a Pedro ao torná-lo chefe da Igreja: «Tudo o que ligares sobre a Terra será ligado no Céu, tudo o que tu desligares será desligado.» A religião popular, aliás, constitui, na sua maior parte, um conjunto de ritos que ligam e desligam; religião significa, etimologicamente, *ligação*. Ritos de ligar e de desligar, laços e nós, encontram-se por todo o lado, sempre ambivalentes: crê-se que a corda do enforcado favorece a sorte, dá-se um nó no lenço para lembrar de alguém, enrolam-se silvas para ligar a doença ao primeiro transeunte que passar e desligar desse modo o sujeito, os fiéis ligam-se («prendem-se» «colam-se») aos santos, oferecem-lhes fitas, tocam a corda que os cinge ou atam uma corda do tamanho do santo a um animal doente, etc. O estilo barroco é um repositório inesgotável de formas enlaçantes e parasitas: a cruz é o símbolo mais nítido do ligar e do desligar («o ar do alto, o de baixo, do norte e do sul»); o temor do ligar/desligar que a cruz inspira penetrou até na vida social como uma regra de boa educação: um grupo de quatro pessoas que se cumprimentam procura que os seus braços não se cruzem, para evitar uma ligação ou uma desunião mortífera («nada de cruces»).

A EFICÁCIA DOS RITOS VERBAIS

Como qualquer sistema social, um sistema religioso não poderia subsistir se não desempenhasse uma função social. Nenhum fenómeno social pode perdurar fora do domínio do útil — aos olhos do grupo a que respeita. O mesmo se passa com as crenças na eficácia dos ritos e das fórmulas religiosas. Rezas e ritos verbais, institucio-

nalizados ou populares, são dotados de uma eficácia real, embora esta não seja devida, do nosso ponto de vista, a qualquer divindade, boa ou má, e sim à acção própria das palavras e dos gestos.

Alguém que peça incessantemente «fazei com que seja corajoso» estará em vantagem sobre os tímidos e tornar-se-á corajoso; alguém que implore «dai-me uma boa morte» receará menos o último momento do que outro que nele nunca tenha pensado. As rezas por intenção de terceiros são igualmente eficazes: para fazer regressar um vizinho ou um marido ao bom caminho não há nada melhor do que as orações públicas em seu favor. Essa «intenção» vai exercer sobre ele uma pressão tal que o fará compreender rapidamente que a comunidade se mobilizou por, ou contra ele, obrigando-o a reagir. As mães que perderam o controlo sobre os seus filhos, ou as esposas que suspeitam que os maridos têm amantes fazem saber entre os vizinhos — e especialmente as vizinhas — que depositam uma grande confiança no efeito das rezas em sua intenção; essa prova de dedicação e a censura colectiva que dela resulta farão, mais tarde ou mais cedo, com que a ovelha tresmalhada volte ao redil. As mães e as mulheres dos emigrantes que não têm notícias dos seus familiares não mobilizam a polícia nem os consulados: basta-lhes «mandar dizer missas» cuja intenção é tornada pública; a partir daí toda a freguesia saberá o que se passa e a pessoa em questão não tardará a manifestar-se. O rito pôs em movimento toda a eficácia que se lhe atribui — é uma técnica como outra qualquer. Podem produzir-se efeitos contrários igualmente comandados pela «intenção», como seja o isolar da comunidade os transviados incorrigíveis ou os adversários de toda a espécie, incluindo os políticos. Se as orações dos católicos e dos muçulmanos se mobilizassem contra os regimes opressores que surgem no mundo, criar-se-iam correntes susceptíveis de abalar esses regimes.

A eficácia de que gozam estes ritos, ou estas técnicas, não resultando nem das palavras nem dos produtos utilizados, mas sim da «intenção», é do tipo que se qualifica, à falta de outro termo, como «mágica»; o rito age por meios desviados. Nas fórmulas utilizadas pelas mulheres de virtude, aquilo que age são as imagens empregues e que se dirigem ao inconsciente do sujeito. A mulher curandeira procede como o psicanalista que parte à procura da causa dos estados depressivos e a leva depois, através de exemplos verbais ou de gestos, ao conhecimento do sujeito. A receita confeccionada diante dos seus olhos representa, parafraseando Levi-Strauss, «uma relação do símbolo à coisa simbolizada, do significante ao significado; a passagem à expressão verbal provoca o desbloqueamento do processo psicológico, ou seja, a reorganização, no sentido favorável, da sequência de que o doente sofreu o desenrolar». A mulher sábia, como o *medecine-man* das sociedades primitivas, «dialoga com o seu cliente, não pela palavra, mas através de operações concretas, de verdadeiros ritos que atravessam o *écran* da consciência sem encontrarem obstáculo, para levarem directamente a sua mensagem ao inconsciente». Levi-Strauss compara ainda a psicanálise ao xamanismo, o que é igualmente válido para os métodos da mulher curandeira, «que retira as suas características particulares ao facto de na sociedade mecânica já não haver lugar para o tempo mítico. Desta constatação — prossegue o mesmo autor — a psicanálise, graças a um confronto dos seus métodos e dos seus objectivos

com os desses grandes antecessores, xâmanes e feiticeiros, poderá tirar uma confirmação da sua validade, a esperança de aprofundar as suas bases teóricas e uma melhor compreensão dos mecanismos da sua eficácia⁸. Levi-Strauss afirma ainda que «as desordens do tipo das que são actualmente designadas como psicossomáticas, e que representam uma grande parte das doenças vulgares nas sociedades de fraco coeficiente de segurança, devem ceder a uma terapêutica psicológica», orientada para o «pólo colectivo». «Um indivíduo é feiticeiro, ou bruxa, não porque cura, mas cura porque é feiticeiro. O doente acredita nele, é membro de uma sociedade que acredita nele; os espíritos benfazejos e malfazejos fazem parte do sistema coerente que é o desta sociedade; o doente aceita-os, ou mais exactamente, jamais os pôs em dúvida.»⁹ Os ritos exorcizantes, levados a cabo por estas mulheres de virtude, são mais eficazes; trazem remédio a todos os males e imediatamente. O mesmo sucede com os sacramentos católicos: a confissão reforça a vontade de mudar de conduta; a confirmação integra a criança na comunidade dos adolescentes e faz transferir as suas tendências incestuosas sobre a comunidade dos fiéis, sobre o padrinho, sobre a madrinha; o casamento une os cônjuges de uma forma mais eficaz do que o simples consentimento; o baptismo integra o neófito numa comunidade e numa família de substituição; a comunhão é considerada como uma «refeição» entre irmãos, etc.

«EU TE DEGRADO PARA AS ONDAS DO MAR COALHADO»

A possessão, tema frequente no País, é uma desordem psíquica que provoca uma espécie de desdobraimento da personalidade, com perda da consciência e expressão por ventriloquia, atribuída à penetração de um espírito no corpo de uma vítima. Ignoramos qual é a definição clínica desse fenómeno (tanto mais que os casos de possessão podem ser muito diversos), mas é normalmente um estado nervoso próximo da histeria ou da epilepsia. O «possesso» pode, no entanto, não apresentar sintomas precisos. O corpo de certas pessoas é mais «aberto» aos espíritos que o de outras (são «moradas abertas», diz-se) e existem indivíduos inteiramente imunes a tais fenómenos.

A recusa da alimentação, as alucinações ou os pesadelos terríficos podem levar a suspeitar da presença de um espírito. Este rondará primeiro em torno da vítima e acaba por se lhe introduzir pela boca, sob a forma de uma mosca ou de uma borboleta. As alucinações incidem geralmente em cenas obscenas e ameaças de morte da parte do espírito. Os aldeões estão persuadidos de que a intervenção do médico nada pode fazer e que a pessoa só recuperará o estado normal por efeito de um exorcismo ou de um rito equivalente, como os banhos santos de São Bartolomeu.

⁸ LEVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, pp. 218, 221 e 226.

⁹ *Ibid.*, pp. 198 e 214.

Todas as possessões são consideradas más, embora certos espíritos sejam «benignos» e outros maléficos. O espírito originário da aldeia ou da família é em princípio «benigno» (salvo se é o de uma pessoa que foi particularmente odiada) e vem da «parte de Deus» para transmitir uma mensagem ou pedir um favor — nesse caso, ele não resiste a um exorcismo sumário. Já o espírito desconhecido ou «vindo de longe» é, pelo contrário, um «mau» espírito e procura matar a sua vítima.

Apesar da crença no regresso dos espíritos se encontrar em contradição com a doutrina católica, a Igreja é obrigada a aceitar na sua liturgia fórmulas especialmente destinadas à expulsão dos espíritos («dos demónios»). Cada diocese nomeia inclusivamente um padre para o efeito, o qual se torna o único habilitado para proceder a exorcismos e também o mais apto para defrontar tal tipo de fenómenos. No entanto, os camponeses, e mesmo os cidadãos, só recorrem ao padre exorcista quando não existe mais nenhuma outra pessoa susceptível de intervir. Por todo o País, esse é um papel reservado a certas mulheres, as mulheres de virtude, já que, segundo se diz, elas «são mais fortes do que os padres» para expulsar os intrusos. Não são muitas em cada concelho as exorcistas, mas, de acordo com várias fontes, «qualquer motorista de táxi vos pode indicar a casa de uma dessas mulheres».

Todos os casos de possessão comportam estas constantes: é o meio, por um lado, que determina se alguém está ou não possesso e que, por outro lado, contribui para estabelecer a identidade da pessoa que voltou à terra como espírito; em segundo lugar, são sempre os adolescentes e as mulheres que são possuídas, enquanto os espíritos pertencem sempre a homens. Pode-se estar possesso sem se saber ou sê-lo com intermitências, uma vez que o espírito pode tornar-se discreto durante longos anos, ficando pouco agressivo e como que adormecido. Enfim, os casos de possessão são uma epidemia como outra qualquer, é possível apontar diversos casos num só conselho ou considerar o fenómeno como erradicado. A presunção da possessão existe igualmente, se não mesmo com maior frequência, entre os emigrantes, que se dirigem às mulheres exorcistas da sua aldeia ou a outras instaladas já entre eles.

Logo que as pessoas do meio começam a propagar que determinados sintomas são os da possessão, procura-se saber «quem poderia ser» o espírito e a primeira suspeita recai num parente próximo da vítima, masculino, ou num vizinho recentemente falecido. O espírito do vizinho ou do parente é pressentido como «querendo levar» a vítima «na sua companhia», alimentando em relação a esta uma certa simpatia. Uma morte accidental pode ser considerada como a efectivação do desejo de um parente falecido em levar um outro. Diz-se que o espírito regressa para implorar o pagamento de uma dívida ou de uma promessa que ele não teve tempo de cumprir. Trata-se nesse caso de um «espírito bom», o qual não resistirá a uma simples intimação do exorcista, que o convida a «voltar para o paraíso» em troca do pagamento pela família do possesso daquilo que fora prometido pelo morto. É importante notar que o cônjuge falecido «não pode chamar o outro» elemento do casal (possuí-lo), devido, diz-se, ao sacramento do casamento, o que parece uma contradição, dadas as ligações e as simpatias que entre eles existiam pelo próprio sacramento; de facto, a contradição só existe nas palavras, trata-se de uma defesa para as viúvas.

As mulheres exorcistas «são mais fortes que os padres». O padre exorcista vê-se muitas vezes obrigado a fazer comparecer de novo a vítima, convidando entretanto a família a rezar, uma vez que define a possessão como obra do diabo. A mulher exorcista, pelo contrário, é sempre bem sucedida. O padre exorcista oficial é ainda ultrapassado por outros padres, não credenciados pelo bispo, que deixam de exercer as suas funções habituais para se consagrarem por inteiro a tarefas paralelas como a profissão de exorcistas; existem, no Norte, diversos padres nessas condições. O padre exorcista opera sozinho, enquanto a mulher ou o outro padre a que nos referimos podem agir por intermédio de uma mulher (uma médium), uma «morada aberta» por excelência, uma «psicobomba» que acolhe o espírito para que ele se exprima.

O rito exige que — como condição essencial para ser eficaz — se estabeleça um diálogo entre o exorcista e o espírito. Para isso é necessário, à partida, saber a quem se dirigir, ou seja, qual o nome da pessoa morta (ou pelo menos qual a sua categoria social) e as razões do regresso à terra. Ao ser conduzido à presença do exorcista, o possesso dá mostras de uma extrema agitação, entra num estado de inconsciência e pode tornar-se ventríloquo. Se o exorcista actua por intermédio de uma médium, o espírito larga imediatamente o corpo da vítima e, como água num declive precipita-se sobre o daquela, pela boca da qual (igualmente inconsciente) se irá explicar. O exorcista provoca então uma discussão com o intruso, intima-o a identificar-se e a explicar as razões do seu retorno, assim como as condições que põe para se ir embora, ao mesmo tempo que lhe tenta fazer compreender que aquela pessoa não lhe pertence, e que deve voltar para o lugar que Deus lhe destinou, seja o céu ou o inferno.

Quando se trata de um espírito benigno, dando mostras de boa vontade, ele responde a todas as perguntas (sem atacar ou pôr em causa os vivos) e promete partir e «nunca mais voltar» se os parentes se comprometerem a cumprir uma promessa que ficara por pagar ou quaisquer outros ritos, não particularmente difíceis, que expiem a sua anterior má conduta — isso basta-lhe para «voltar para o paraíso». Se o espírito é maligno, porém, ele recusa-se a responder ou responde às avessas, intercalando as suas palavras com injúrias e sarcasmos, gesticula, cospe sobre o exorcista, afirma que «está muito bem aqui, está na casa dele». Entrega-se a uma fúria anticatólica de rara violência e adopta um palavriado grosseiro e sacrílego: o Deus dos cristãos uma invenção do exorcista, o padre não tem qualquer poder sobrenatural, o céu e o inferno não existem, etc., numa litania blasfema a que os risos estridentes e gestos obscenos dão ainda mais colorido, e reflectindo um instinto sexual pervertido tanto mais surpreendente quanto se crê que as vítimas não conhecem tal linguagem e tais atitudes. O exorcista oficial intima-o energeticamente a calar-se e a ir-se embora, em nome de Deus; pelo seu lado, a mulher exorcista dirige-se ao intruso ameaçando «bani-lo», e faz avolumar a pena à medida da sua teimosia e irreverência: trinta mil, cinquenta mil anos... até ao momento em que, pondo fim ao seu jogo, pronuncia uma fórmula poderosa a que nenhum espírito consegue resistir — «Eu te degrado para as ondas do mar coalhado, por mil vezes mil anos.» Nesse momento, o espírito sai na forma de um vômito ou de um grito do possesso, ou da médium, que regressa à consciência.

Engana-se quem julgar que o possesso ou os parentes se entregam a uma comédia grosseira; o exorcista está tão inteiramente convencido da eficácia do seu papel como os familiares estão convictos da verdadeira natureza do intruso, e dizem até reconhecer a voz do morto. Este estado caótico é antes de tudo o resultado de uma pressão social em virtude da qual a vítima acaba por assumir a posição de um bode expiatório. M. Mead e Levi-Strauss, entre outros, levaram os etnólogos a encontrar uma explicação psicanalítica para estas manifestações. Pela nossa parte, o estado de confusão extrema em que se encontra o possesso tem por base um conflito das imagens parentais. O espírito pode bem ser a imagem do pai ou do homem, e o facto de só os homens regressarem e de só as mulheres e os adolescentes serem as vítimas prova-o suficientemente. As alucinações parecem, assim, ser o fantasma do pai ciumento cuja imagem se apresenta durante o sono, que é a reactualização da situação da criança no ventre da mãe. Na mulher, as ameaças do espírito são as que o homem representa numa sociedade de tendência ginocrática. Os espíritos benignos podem ser também a imagem de um vizinho ou de um parente desaparecido de quem a vítima viveu o drama pessoal, como objecto de atracção ou de repulsa. Em qualquer caso, estamos inteiramente persuadidos de que, no meio rural, os fenómenos de possessão são — Roger Bastide formulou-o como simples hipótese — uma forma elaborada de resistência surda das mulheres contra o poder crescente do homem e do pai¹⁰. Tais espíritos perversos, sempre masculinos, colocam as mulheres e as crianças na situação de seus escravos. Um rito de exorcismo constitui, poder-se-ia dizer, uma sessão de propaganda contra o poder masculino. Acresce ainda que o rito realça o poder de certas mulheres (as mulheres de virtude) que actuam com base numa autoridade própria, enquanto o padre age em «nome de Deus»: elas «são mais fortes do que o padre». O cônjuge falecido «não pode chamar o outro devido ao casamento»; tal explicação não passa de uma tentativa de racionalização cómoda ou de uma maneira de travar as perguntas indiscretas: seria muito lógico que o cônjuge falecido chamasse o outro precisamente devido às ligações criadas pelo sacramento do matrimónio. Mas nem tudo que é lógico é razoável, e não seria razoável que um método posto em prática para denunciar o poder do homem se voltasse contra as viúvas. Para elas, o marido foi-se sem hipótese de regresso. A seguir à morte dos maridos, as viúvas recuperam todo o seu poder de mães de família e não seria justo, para elas, que eles viessem ainda importuná-las depois da morte¹¹.

O rito do exorcismo visa, igualmente, combater a religião católica. A crença no regresso dos espíritos e o ritual da expulsão constituem uma sucessão de contradições doutrinárias que em nada favorecem a Igreja. Tais contradições respeitam, por um lado, ao comportamento do possesso e, por outro, à dogmática católica a que dizem aderir os exorcistas e os seus clientes.

¹⁰ Cfr. ROGER BASTIDE, *Le Rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris, 1972, p. 98; a explicação é igualmente válida para certas regiões de África, segundo outros investigadores.

¹¹ Sobre a natureza do espírito, a diferença entre este e a alma, e a relação entre os espíritos e a sociedade, cfr. adiante «Almas boas e espíritos maus», p. 184.

Em primeiro lugar, com efeito, o espírito só fala e só declina a sua identidade perante o exorcista; as vítimas e os familiares não podem precisar de que espécie de espírito se trata ou mesmo se se trata efectivamente de um espírito, já que este apenas se manifesta por alucinações vagas e por crises. O espírito «é hábil, sabe latim, conhece de cor o ritual dos padres e pode até apontar-lhes os erros de pronúncia», segundo se diz, mas não pode (ou não quer) interpretar as iniciativas da vítima e dos familiares que procuram um exorcista. Como um carneiro a caminho do matadouro aceita comparecer perante o exorcista para ser expulso. Depois de se ter assim comportado como um ingénuo ou de ter fingido ignorar aquilo que o espera, o possesso reconhece o rito e a autoridade do exorcista logo que comparece perante este. Então, blasfema e reage contra os objectos religiosos que são utilizados em sua intenção, objectos esses que parecia não reconhecer anteriormente ou que lhe eram indiferentes, e acaba por submeter-se à sacralidade das palavras libertadoras ainda que continue a negar-lhes o seu valor. Quanto às práticas da mulher exorcista, deve notar-se que é só depois de o possesso ter acabado a sua ladainha de blasfémias e esvaziado o seu saco de grosserias que ela pronuncia a fórmula poderosa «a que nenhum espírito pode resistir», embora a pudesse ter utilizado logo de início. Enfim, o exorcista e os seus clientes dizem apoiar sem reservas o bem conhecido dogma católico do encerramento dos espíritos no céu/purgatório/inferno e da sua impossibilidade de voltarem à terra, embora tal seja contrariado de ponta a ponta pela crença e pelo próprio ritual. De facto, estamos perante, aqui também, uma sessão de propaganda contra a religião dominante, que além de ter favorecido o homem, teria suprimido uma liturgia centrada sobre o culto dos antepassados, espíritos benignos que voltam para transmitir sentimentos de ligação aos seus familiares e pedir-lhes que se ocupem dos pequenos problemas que não tiveram tempo de solucionar em vida.

Existe finalmente uma outra função social importante a assinalar. A possessão é sempre má, dissemos antes. A suspeita do regresso ao mundo dos vivos recai sempre sobre pessoas desaparecidas a quem se poderia imputar alguma coisa grave. No caso dos espíritos benignos tratar-se-á, é certo, de pequenas faltas ou de uma conduta menos exemplar. Já quanto aos espíritos malignos, que não ocultam as suas acções menos dignas é-lhes atribuída a autoria de roubo de terras, de falsos testemunhos, de crueldades para com os pobres ou mesmo de assassínios infamantes ou suicídios. Todos eles atentaram contra os valores morais do grupo ou a respectiva integridade. O regresso do espírito torna-se, desse modo, uma sanção infligida à memória ou à reputação dos prevaricadores, é um aviso para os vivos. Notemos ainda que o espírito não regressa imediatamente depois da morte mas apenas dois ou três anos mais tarde, ou seja, quando os seus crimes pareciam já ter caído no esquecimento. Os justos, pela sua parte, não dão que «falar deles», como se diz dos vizinhos que se tornam objecto das notícias de possessão: a glória dos justos consiste precisamente no esquecimento, no «repouso».

A acção do exorcista constitui uma técnica psicoterapêutica eficaz para a cura de um estado de espírito obsessivo. O princípio consiste em levar o jogo até ao fim sem contradizer os interessados, o que não é difícil na medida em que todos eles estão convencidos da natureza sobrenatural do fenómeno. Qualquer atitude contrária

seria grave para a vítima, sujeitando-a a uma situação dilacerante. Mas a expulsão de um espírito benigno pode ser levada a cabo, em certas circunstâncias, por pessoas que não tenham o estatuto de exorcistas, mas que saibam como actuar fazendo intervir o consenso colectivo: em plena rua, um jovem que se dizia estar possuído por um espírito (por apresentar sintomas de crise nervosa) cai por terra, começa a rasgar as roupas (um sinal da parte do espírito) e aceita falar por proposta de um dos presentes. Cinco timbres de voz (cinco espíritos), dizendo pertencer a outros tantos pescadores mortos num naufrágio de que os presentes têm conhecimento, contam então as suas lutas contra as ondas (reproduzem mesmo o silvo das sereias e o repicar do sino) e formulam os seus desejos (orações e velas que ficaram por pagar a uma capela). Depois de os presentes terem prometido cumprir as promessas em seu lugar, os espíritos comprometem-se a entrar no paraíso e a nunca mais voltarem. O processo mais simples, enfim, aquele em que o esforço é menor, com um consenso social igualmente incontestável, consiste em cumprir o rito dos banhos santos e oferecer uma galinha preta como penhor ao espírito ou ao diabo.

«TUDO O QUE A MULHER LIGAR SERÁ LIGADO»

A tarefa cometida à curandeira que «talha» uma ligação maléfica está relacionada com o papel desempenhado por uma outra mulher que executa feitiços ou ritos de ligação para prejudicar alguém; a primeira desliga o que a feiticeira ligou. Para seguir esta dinâmica, deveríamos ter tratado prioritariamente desta segunda categoria de mulheres, já que os ritos de talhar são contravenenos. No entanto, o tema da feitiçaria pode ser, em certos aspectos, assimilado à magia. Ao seguirmos esta ordem não temos a intenção de fazer uma triagem entre a religião e a magia (a boa e a má religião), nem considerar a feitiçaria num plano inferior. Já assinalámos que autores como Durkheim e Mauss consideram que não existem fronteiras bem definidas entre a magia e a religião e, quanto a nós, pensamos que a magia tal como ela existe nas sociedades rudimentares já não subsiste no estado puro (se assim podemos falar) no meio português onde ela se encontra, tal como a feitiçaria, integrada na religião popular. Para além disso, a função específica da feiticeira (a mulher que enlaça ou enfeitiça) não é menos religiosa que a da curandeira (a mulher que desliga, desenfeitiça ou exorciza): as palavras de uma e de outra são palavras poderosas que se reportam à visão misteriosa da mulher e da mãe; o poder de ambas provém das potências obscuras e são mesmo essas potências que distribuem um «destino» maléfico a uma e o antídoto a outra. Enfim, o bom papel e o mau são intercambiáveis ou podem coexistir na mesma mulher, como a fragmentação de um poder mais vasto e de um papel mais coerente que era antes, provavelmente, o de todas as mulheres e, já manchado pela suspeita, é agora o apanágio das bruxas. A curandeira que desliga o que uma mulher enlaçou é considerada como uma boa bruxa enquanto a segunda é má,

ainda que «bom» e «mau» sejam sempre noções ambivalentes; o que é bom para alguém prejudica sempre outrem.

A crença no poder destas mulheres está tão generalizada como a religião cristã ou talvez mesmo mais, porque os não-praticantes também a seguem: ela é expressão das inibições masculinas em relação à mãe e às mulheres, que, segundo se diz, «são mais completas que os homens». As elocubrações parapsicológicas em que muitos portugueses instruídos das classes médias dizem acreditar, vêm ocupar o vazio das velhas crenças populares de bruxas e de feiticeiras; a única diferença reside na linguagem: a parapsicologia, a ovniologia e as quedas de extraterrestres não passam de velhas bruxarias encobertas por uma linguagem pretensamente científica e técnica¹². Entregues agora à interpretação dos fenómenos «paranormais», os homens da média burguesia acabaram por arrebatam às mulheres o último reduto do seu poder sobre o macho, poder esse que fora o seu título de glória e também a causa de muitas das suas desgraças.

A feiticeira, mulher maléfica, age por meio de uma receita, um preparado doseado a que atribui uma intenção precisa. A essas mágicas chama-se também «doses», porque todos os elementos são doseados em função do efeito psicológico que se procura atingir. As receitas são igualmente ambivalentes e produzem tanto o bem como o mal, um efeito e o seu inverso, sendo cada dose neutralizada por uma outra que lhe é idêntica. As palavras e as intenções é que são realmente decisivas. O meio mais simples de enfeitiçar consiste em lançar sobre alguém um olhar carregado de uma má intenção, o mau-olhado, e o mais simples contraveneno é um gesto com os dedos, a figa, que é o esboço de um falo. No Norte, pratica-se frequentemente uma receita temível conhecida como «caqueirada», uma mistura de ervas e produtos fumígenos que é atirada à rua dentro de um caco de barro e que tem a fama de atingir qualquer pessoa de quem se procura vingança. Em certas aldeias, o costume chega a constituir «um verdadeiro problema», segundo os rapazes que receiam ser vítimas de alguma das moças; duas ou três mulheres de uma aldeia podem ser solicitadas para isso, mesmo por parte de emigrantes e até por correspondência. A sua eficácia não é desprezível uma vez que ao verem a «caqueirada» a arder na rua, os vizinhos falam da pessoa visada, o que faz actuar o consenso aldeão no sentido pretendido. As mulheres tidas por poderosas opõem-se entre si, contrariando umas as iniciativas das outras, para o que os contravenenos devem conter doses idênticas às que provocaram o mal. «Deus deu aos homens o poder de encantar e de enfeitiçar, mas deu também a possibilidade de combater os seus efeitos», afirma a fórmula de uma receita.

Para os homens, todas as mulheres (excepto a que eles dizem dominar) são feiticeiras, em graus diversos, e capazes de agir por meios simples mas temíveis. Não se trata de uma figura de estilo: raro são os rapazes e os homens que não preferem precaver-se perante uma rapariga ou uma mulher de maior iniciativa. Aquela que desejar «tornar cativo» um homem prepara uma beberagem discreta, que pode ser uma bebida vulgar a que junta um cabelo ou uma gota do seu suor ou da

¹² Cfr. JULIO CARO BAROJA, entrevista ao jornal *Le Monde*, 25 de Maio de 1980, p. xv.

menstruação, e graças a ela o eleito ficar-lhe-á «inteiramente rendido». Muitos recusam-se a tomar qualquer bebida em casa de uma rapariga, sobretudo se lhes é oferecida pela respectiva mãe, porque são as mães que, desde sempre, sugerem às raparigas os rapazes que lhes convêm. Os emigrantes receiam igualmente as suas compatriotas, e dizem que as mulheres estrangeiras ignoram tais processos. Os casamentos fracassados, a autoridade das mulheres numa família, a situação dos maridos que se «tornaram um fantoche nas mãos delas», as inibições de toda a espécie que surgem na vida do casal, serão sempre atribuídas a doses suspeitas que a rapariga teria oferecido ao rapaz antes do casamento. De facto, durante todo o tempo de namoro, que pode durar quatro ou cinco anos, a rapariga mostra-se submissa, reservada, finge ignorar ou tolerar a dissipação económica do noivo e as suas ligações particulares, mas, logo a seguir à primeira noite do casal, a esposa — que o rapaz tinha por «diferente das outras» — põe fim à comédia e passa, sem grandes dificuldades, a liderar a família, confirmando aos olhos do homem o seu poder enfeitiçante.

O rapaz que acusa alterações graves de humor ou comportamentos insólitos é visto como estando enfeitiçado por uma rapariga. Dirige-se então a uma mulher de virtude que o convida a falar de todas as jovens das suas relações; depois de escutar a vítima, a mulher sugere que «talvez tenha sido Fulana» e prepara uma beberagem que, ao provocar o vômito, tem a virtude de expulsar o mal. Por vezes faz «vomitar cabelos, sangue e até pregos» que são a causa do feitiço provocado pela rapariga. As fotografias e os objectos íntimos (um lenço, por exemplo) são também muito utilizados: a mulher que suspeita que o marido tem uma amante procura obter uma fotografia dela e encarrega a curandeira de desfeitiçar a união ilícita. É por isso que os noivos que rompem a sua ligação devolvem os presentes, sinais de dedicação, e as fotografias que trocaram, rasgando-as muitas vezes à frente do outro, a fim de que não venham por ciúmes a ter algum uso maléfico. Sem essa restituição recíproca, a ruptura não é leal e poderia apenas representar uma simples mudança de tática com vista a um ataque por meios mais fortes.

No domínio sentimental, todas as receitas foram previstas e nada é deixado ao acaso. O *Velho Livro de São Cipriano*, que, segundo se diz, é o conselheiro das feitiçarias, prescreve métodos para todas as circunstâncias, constituindo alguns deles verdadeiras técnicas: «Para cativar os homens e mulheres»¹³, «Para as mulheres se livrarem dos homens quando estiverem fartas de os aturar»¹⁴, «Para que um homem seja amado pelas mulheres contra a vontade delas», «Para que um homem não goze senão com a sua mulher», «Para obrigar uma rapariga a dizer tudo o que pensa ao seu noivo», «Para apressar os casamentos», «Para obrigar um marido a ser fiel à mulher», «Para não ter filhos», «Para curar a frigidez», etc. O conteúdo das receitas não varia

¹³ «Reger o seu comportamento de acordo com os gostos da pessoa que se quer atingir; não é a elegância que conta mas a limpeza; lavar “as partes do corpo” durante seis meses com água de loureiro, munir-se de um coração de pombo e fazê-lo engolir por uma serpente, que morrerá engasgada; com a sua cabeça fazer um pó, misturá-lo com láudano e esfregar as mãos com o preparado; tocar na pessoa desejada e dizer: “Tu só me hás-de deixar quando Deus não for mais Deus”.»

¹⁴ Provocar um odor nauseabundo com misturas apropriadas e espalhá-lo pela casa. O cheiro fará o homem sair, logo que ele parta pronunciar a «oração do desligar».

consideravelmente das que encontramos até agora — predominam as plantas de folhagem persistente (por vezes não importa quais, desde que sejam «sempre verdes») ou outras coisas como ovos, leite, óleos, cornos de animais machos, sapos, cobras secas, ossadas e produtos utilizados em farmácia, ou tidos pelos camponeses como afrodisíacos, como o pó de cantárida ou a canela. Todas elas põem em jogo a simbólica da oposição dos sexos e das imagens parentais.

Uma mulher torna-se bruxa (boa ou má) de mãe para filha ou por cooptação. «Os seus novos» (os seus segredos, o poder das suas receitas) vêm de tempos antigos, transmitidos de vizinha a vizinha. A feiticeira moribunda murmura as palavras de passe que significam «eu deixo», às quais a vizinha que se dispõe a substituí-la deve responder por um «aceito», recebendo desse modo todos os poderes que são sugestivamente simbolizados pelos «novos» das tecedeiras que enrolam e desenrolam as vidas dos vizinhos, como as Parcas dos Gregos. «Aceitar», tornar-se feiticeira, não é uma ofensa a Deus; a mulher aceita «por caridade», já que uma detentora de novos não poderia deixar este mundo enquanto não os tivesse transmitido; «a sua agonia eternizar-se-ia» (bela expressão da solidariedade feminina). A mulher engendradora a uma sexta-feira «torna-se também feiticeira» mas «ela não é responsável, a culpa foi dos pais». Em suma, qualquer que seja o processo por que herdaram o seu poder, não se trata de uma profissão condenável. Para mais, elas agem por delegação já que o poder vem de Deus, foi ele que deu a certas pessoas, até contra a vontade delas, o poder de ligar e desligar. E mesmo se esse poder viesse do Diabo, pouco importaria: este desempenha muitas vezes o papel de um benfeitor, enquanto Deus, ser distante e ocioso, se desinteressa das questões mesquinhas que são a felicidade conjugal, a ligação entre os amantes, a atribuição de riquezas aos deserdados (a fortuna dos ricos é vista como um dom de Deus), a separação dos amores ilícitos, etc. Na religião popular, Deus e o Diabo, o padre e a feiticeira partilham mais as tarefas do que concorrem entre si. A função religiosa da feiticeira é aquela que os santos e os padres menosprezam. Os profissionais, quaisquer que eles sejam, nunca consideram que todos os trabalhos são dignos da sua atenção — um médico de nomeada escolhe a sua clientela, um advogado célebre não defende a causa do primeiro plebeu que lhe apareça, os grandes intelectuais desprezam as vilezas deste mundo. A feiticeira, pelo contrário, procura dar remédio a todos os pequenos problemas da vida e da vizinhança, suprimindo assim as falhas dos deuses, e identificando-se, se necessário, às potências ctónicas. O seu poder faz parte do património da comunidade, herdado dos antepassados que conheciam o bem e o mal, e, perante os vindouros, seria lamentável que essa herança fosse interrompida por razões tão mesquinhas como os interesses do cura. Finalmente, por mais satânicas que se possam considerar as receitas (coser a boca de um sapo, arrancar os olhos a um gato vivo, desenterrar um cadáver para lhe roubar as tíbias, furar um moribundo com um alfinete...), o certo é que as feiticeiras agem por intermédio de personagens tão garantidamente católicas, cristãos ou judeus como Moisés, David, São Pedro, São Tiago, e as suas fórmulas assemelham-se muito às orações católicas¹⁵.

¹⁵ Exemplo de uma fórmula que acompanha a confecção de uma receita que serve de antídoto a outra: «Deus das alturas, dá-me fé e força para que possa desligar tudo o que foi ligado, e eu invocarei

A eficácia das receitas não deve ser posta em dúvida, desde que ela conte com a caução da colectividade. Mesmo que certos produtos possam produzir efeito por si próprios, como é o caso dos perfumes e os afrodisíacos, a eficácia reside na intenção. Ao imaginar-se o alvo de uma operação de enfeitamento, uma pessoa pode sofrer movimentos de humor que vão no sentido desejado, como Levi-Strauss sublinhou a propósito da feitiçaria e do xamanismo¹⁶. Os contravenenos sentimentais são também técnicas psicoterapêuticas, na medida em que o homem, depois de ter desvendado qual foi a mulher que o quis tornar «seu escravo» desencadeia um processo de vontade, semelhante a um exorcismo, que é igualmente sugerido por um vômito. As operações com fotografias e objectos íntimos actuam tanto sobre o cônjuge culpado como sobre o amante, sendo claro que a outra parte demonstra a sua intenção de provocar a morte do usurpador. Finalmente, digam o que disserem os letrados, sejam eles católicos, racionalistas ou ateus, nenhuma igreja esclarecida ou campanha de instrução conseguirá pôr fim a estas crenças e práticas, enquanto elas continuarem a desempenhar uma função na sociedade que as engendrou. Para além de outras causas específicas, elas são mecanismos de defesa das mulheres camponesas, numa época em que a mulher citadina, burguesa ou operária, se tornou «uma mulher reflexo», um «registo magnético das ideias e dos desejos do marido»¹⁷.

O ESPECTRO DA MULHER

Para além das mulheres feiticeiras que actuam às claras, existe ainda a mulher das trevas que utiliza todos os seus poderes para prejudicar os outros; é a feiticeira nocturna, tema comum a outros povos¹⁸ e que nos interessa sobretudo pela sua persistência e coerência. Nas narrativas dos camponeses idênticas de uma ponta à outra do País (o que testemunha a importância do tema), a bruxa nocturna é uma mulher normal durante o dia, mas que ao cair da noite unge o corpo com um unguento (que faz parte dos seus «novelos») e, recitando uma fórmula, se eleva nos ares. É preciso, no entanto, que elas não se descuidem e que não sejam vistas por ninguém, porque se uma pessoa repetisse a fórmula «ao invés» faria com que elas fizessem todos

sempre o vosso Santo nome. Como São Cipriano desligou as águas a fim de que os pescadores pudessem navegar, eu desligo, desenlaço, rasgo e desfaço tudo o que prejudica e liga esta criatura [...] Se qualquer acção foi feita com os seus cabelos, roupa, sapatos ou cama, numa fonte, ribeira ou sepultura, nos campos, baldios ou igrejas, com madeira, animais ou outra coisa, que tudo seja desligado de tais laços sobrenaturais.» (*Livro de São Cipriano, op. cit.*, p. 29).

¹⁶ Cfr. *Anthropologie structurale*, pp. 183-205.

¹⁷ ISABEL DA NÓBREGA, «Mulher Objecto, Mulher Reflexo», in *A Mulher na Sociedade Portuguesa*, Prelo, Lisboa, 1969, p. 159.

¹⁸ Cfr. nomeadamente JULIO CARO BAROJA, *Les Sorcières et leur monde*, Gallimard, Paris, 1972, e particularmente o cap. «La Sorcellerie dans la Peninsule», pp. 164-266.

os movimentos «ao invés» e fossem assim desmascaradas. Os seus malefícios, herdados também de uma feiticeira moribunda, consistem em postar-se nas encruzilhadas para assustar os transeuntes¹⁹, inquietar os homens que voltam de casa das amantes e os noivos de junto das namoradas, ou em entrar pelos buracos das fechaduras (que por vezes são encimadas por uma cruz para as afugentar) a fim de «chupar» os recém-nascidos e fazê-los definhar. São particularmente atraídas pelas sombras dos carvalhos, árvores fálicas tal como o são estas mulheres que se «subtraíam ao poder dos homens». Nas suas voltas, em que levam uma «luz no traseiro» (símbolo da interdição do incesto e da perversão sexual), elas causam danos aos animais e às culturas, secam os poços ou fazem desmoronar os que estão a ser escavados — é por isso que muitos poços, e também os estábulos ou espigueiros, ostentam uma cruz, por vezes substituída por uma estrela judaica. Quando estão longe de casa, põem-se «a cavalo nos homens» para os obrigarem a transportá-las de volta.

É importante notar que as mulheres (reais) a quem coube um tal destino, acabam por assumir a respectiva missão como se se tratasse de uma predestinação que de algum modo as valoriza; tornam-se agressivas para com as crianças, de quem nunca gostam (e elas divertem-se a atormentá-las e a revistar-lhes as casas para descobrir os seus «novelos»), proferem palavrões como os homens, isolam-se e abandonam todas as práticas comunitárias. Tornam-se bodes expiatórios sobre os quais se transferem os rancores que deveriam dirigir-se para uma mãe enfeitante e possessiva.

Existe uma outra visão nocturna que, pelo contrário, incide sobre um homem, e cuja base é igualmente um homem real. O seu destino faz com que, ao crepúsculo, seja atraído a uma encruzilhada, se espoje no chão e se transforme num cavalo, num cão ou num lobo: é o «homem-lobo», o lobisomem. Desprovido de instinto enfeitante, a sua tendência é correr os caminhos de sete freguesias e bater às portas a fim de impedir as relações sexuais dos casais jovens e dos animais. De madrugada, no mesmo cruzamento de estradas, volta a ser um homem normal, mas os efeitos da sua aventura nocturna ficam-lhe marcados nas mãos sob a forma de calosidades, como de um cavador (são elas que o tornam suspeito). Os contos populares fazem-no desempenhar o papel de um ogre devorador das crianças que se perdem ou que fogem de casa.

Os temas das mulheres nocturnas e dos lobisomens são exclusivamente fantasmas masculinos, mas tão generalizados como qualquer outra forma de religião. Os homens e os moços (incluindo os emigrantes) dizem tê-los encontrado e gostam de descrever, como num sonho diurno ou num psicodrama, os episódios em que deles foram vítimas, não hesitando em acusar alguma mulher ou um homem da vizinhança como tendo sido «visto» em tal hora/sítio na pele dessas figuras nocturnas. As mulheres, pelo contrário, «não acreditam»; essas visões são mais frequentes, segundo elas dizem, «quando o vinho novo começa a correr». De facto, essas imagens oníricas masculinas são também o fruto das inibições ou da oposição dos homens às suas mães ou mulheres, ou também a um certo tipo de homens.

¹⁹ Cfr. adiante, a importância das encruzilhadas na religião popular e o seu simbolismo.

Vejamos, então, no tecido social, quem são as feiticeiras tenebrosas e os lobisomens. As vítimas de tal gênero de suspeitas são as mulheres viúvas (acusadas, por outro lado, de terem morto os maridos), as velhas celibatárias «que se subtraem ao poder dos homens» e as mulheres cujos maridos são «fantoques nas suas mãos». Como não estão sob a guarda de um homem, elas pervertem-se em conformidade com os respectivos «vícios» (as mulheres têm «vícios», os homens «necessidades»). São mulheres sem descendência, em resultado de uma condenação de Deus ou da sua recusa de procriação; são um antimodelo social, assassinas de maridos e devoradoras de crianças. O fantasma do lobisomem recai sobre velhos celibatários, que são uma aberração nesta sociedade e o tipo acabado de homem sem personalidade que renunciou à possibilidade de ser pai e dominador.

Podemos ainda constatar que a imagem onírica da mulher nocturna dos Portugueses coincide com o mito de Lilith, a mulher do Diabo, segundo a tradição judaica. Lilith, a primeira mulher que Jeová deu a Adão, achava o marido demasiado mole e incitou-o a rebelar-se contra Deus para se tornar igual a ele. Perante a sua recusa e cansada daquela mediocridade masculina, ela revoltou-se — pronunciou o nome de Jeová, tabu entre os Hebreus (equivalente à «fórmula» da feiticeira nocturna), ergueu-se nos ares e tornou-se como Deus. Adão reclamou uma outra mulher, tendo o Criador satisfeito o seu pedido («não é bom que ele fique só, é preciso que eu lhe faça uma companheira à sua medida», diz Jeová na Bíblia) e ameaçado Lilith de a afogar no Mar Vermelho. Ela escapou ao castigo prometendo não matar os recém-nascidos. O mito Lilith nasceu no momento em que o poder da mulher — e da serpente — cedeu, na Bíblia, perante o do pai. A presença do mesmo tema na sociedade camponesa portuguesa leva a pensar que a causas idênticas correspondem mitos idênticos.

Nas histórias sobre feiticeiras nocturnas existe um pormenor sempre repetido por todos os contadores e visionários: «Os padres conhecem todos os segredos delas e poderiam, se quisessem descobrir, de entre as mulheres que frequentam a igreja, quais são as bruxas. Bastava-lhes deixar aberto o missal de que se servem na missa: enquanto o livro permanecesse aberto elas não poderiam abandonar a igreja e seriam desmascaradas. Mas os padres recusam-se a fazê-lo», se bem que ninguém diga por que razões. A «recusa do clero» a denunciar estas mulheres poderosas é muito mais importante do que um simples episódio na trama deste tipo de discurso: existe uma cumplicidade entre essas mulheres poderosas (entre todas as mulheres) e a religião que o padre representa; a mãe e a mulher têm um pacto tácito com os símbolos da religião. O padre é cúmplice delas porque ele é um concorrente do pai carnal, como veremos. O poder materno — simbolizado no poder da bruxa — e a religião encontram-se intimamente ligados numa relação de causa e efeito, como a nascente e o rio. A religião tem origem na atracção pela mãe e esta encontra naquela um sólido apoio.

CAPÍTULO VII

DO NASCIMENTO À MORTE

DE UMA MÃE A OUTRA

A mulher que deseja ter filhos pode encomendar-se a personagens religiosas ou praticar ritos de fecundação utilizando elementos naturais, como pedras, ervas ou águas, tidos por possuidores de uma reserva de energia, como já vimos. O culto de Maria é em grande parte orientado para a maternidade. A mulher grávida evita consumir certos gêneros (figos, tremoços, etc.), supostamente prejudiciais ao leite, e tocar em determinados animais (bodes, sapos, serpentes, etc., animais fálicos), cujas sementes genitais se transmitiriam à pele e à criança. No Minho, uma mulher que já tenha dado à luz um nado-morto submete-se ao baptismo da meia-noite, praticado em determinadas pontes que são consideradas como «privilegiadas» por dividirem duas freguesias. A cerimónia é um simulacro do baptismo católico, sendo a mesma a fórmula verbal, sem a palavra *amen*, mas é praticada sobre o ventre da mãe e supõe-se que «dá consistência» ao embrião. É um verdadeiro baptismo, um «remédio que o Senhor nos deu», segundo dizem as mulheres; as suas cláusulas redibitórias e o ambiente que o rodeia fazem dele, no entanto, um rito dedicado ao Diabo — como terá sido por vontade de Deus que o filho anterior não chegou a abrir os olhos, elas voltam-se agora para o Diabo para que este salve a nova criança. Este rito testemunha, se tal for ainda necessário, a existência de um sistema de equivalências e de interpenetrações entre a religião católica e a «magia» ou a «superstição», e como tal merece ser recordado:

O rito está frequentemente associado às pontes atribuídas ao génio do Diabo. A mulher grávida coloca-se, antes da meia-noite, no meio da ponte, enquanto as suas entradas são guardadas por homens armados com cacetes. O primeiro adulto que surge na ponte depois da meia-noite (momento em que os demónios se soltam) é solicitado a aspergir a mulher com água que esta retira «mesmo do meio» do rio com a ajuda de um recipiente atado a um fio; se o transeunte se recusa, a passagem é-lhe vedada porque entre a última badalada da meia-noite e o baptismo «nenhum sopro vivo», seja homem ou animal (criaturas de Deus), deve manchar a ponte, uma vez que o Diabo quer sentir-se como em casa. Se a ponte é «manchada», torna-se necessário voltar outra noite e recomeçar tudo de novo. Exige-se também que se dê à criança que vai nascer um nome ritual, pelo qual se tornará conhecida mesmo que não venha a ser esse o seu nome civil e católico; tal nome varia segundo as pontes (Alberto/Albertina, Gervásio/Senhorina, etc.) Qualquer outra denominação desagradaria ao Diabo, que espera noutras pontes uma oportunidade para derrubar a criança e a recuperar. O pai, a mãe, «o padrinho»

(o oficiante) e os vigilantes comem em seguida uma refeição trazida pela mãe, que deve incluir uma galinha, e lançarão os restos e os utensílios para o rio, de costas voltadas e por cima do ombro. A despeito (ou por causa) da sua estranheza, o rito é muito praticado, vindo mulheres «de muito longe, mesmo do Brasil e da França». Nas aldeias dos arredores, todos conhecem a fórmula e as cláusulas do rito; em Vieira, perto da ponte de Misarela, numerosos habitantes se consideram padrinhos/madrinhas de crianças que se baptizaram mas que nunca mais têm ocasião de encontrar, porque as mulheres guardam o anonimato (trata-se de mais uma condição do rito) e partem logo que termine a refeição ritual. O clero da região finge ignorar este costume, enquanto os camponeses o consideram como uma peça fundamental do património local, «tão antigo como a ponte» (a nosso ver é bem mais antigo, uma vez que já foi condenado no século VI por Martinho de Dume). Os vestígios deste baptismo — que teria sido praticado, no passado, em todas as pontes que separam duas freguesias — permanecem integrados na religião cristã local: as personagens invocadas perto das pontes são São Bartolomeu e a Senhora do Alívio, figura ligada aos partos.

Perto de Guimarães, as mulheres viragos ou de «menstruações irregulares» que desejam ter um filho, dirigem-se durante a noite aos penedos das Moiras, «escondido de pecados e de actos impuros», segundo um etnógrafo¹, e dizem simplesmente: «Venho a esta pedra para que uma criança me saia, filho ou filha» — a Moira é vista como uma mãe e as rochas sugerem o ventre materno. O costume parece também estar ligado a um tipo de prostituição sagrada.

Nas províncias do Norte, quando o parto se mostra fácil (muitas crianças ainda nascem em casa e essa foi a regra geral para todos os rurais que têm agora mais de 15 anos)², crê-se que a *Regra de São Bento*, presa entre as mãos da parturiente, e o sino tocado pelo pai «favorecem o nascimento». Por vezes retira-se uma telha da capela até que o acto termine, o que constitui uma forma de pressão exercida sobre a santa (sobre a Mãe) que reside no templo.

O baptismo católico, segundo a tradição, realiza-se sete dias depois de nascida a criança. É um rito importante, a que todos estão sujeitos. Marca o momento em que a comunidade aldeã, depois de sete dias probatórios, reconhece a existência do novo indivíduo e o adopta, atribuindo-lhe um nome. Acto que é simultaneamente social e religioso, o sacramento do baptismo inspira-se inteiramente na simbólica maternal. Rejeitada do seio da mãe, a criança é admitida no seio da uma mãe de substituição, uma vez que nem nessa idade, nem em nenhum momento da sua vida, lhe é permitido viver sem uma segunda mãe. Pelo baptismo são-lhe mesmo atribuídas diversas mães: a igreja católica de que o padre é o representante, a comunidade aldeã de que o cura é o «pai» e cujo templo se chama matriz, e também uma mãe

¹ A. V. BRAGA, «Curiosidades de Guimarães», *Revista de Guimarães* n.º 71, 1971, p. 33.

² Em 1977, sobre 205 104 nascimentos registados no País, só 122 714 tiveram lugar em estabelecimentos hospitalares. Os restantes 82 390 decorreram em casa (44 por cento) e cerca de um quarto (22 328) sem nenhuma assistência médica. 60 066 beneficiaram da ajuda de uma parteira dos serviços de saúde. (Instituto Nacional de Estatística, 1979).

de adopção na pessoa da madrinha. O recém-nascido é introduzido no seio dessas novas mães por figuras paternas, o padre e o padrinho. As fontes baptismais são em forma de matriz e o oficiante serve-se de uma concha autêntica, imagem perfeita do seio da mãe e elemento marinho. Baptizar é tocar ou mergulhar o neófito na água, ungi-lo com o elemento amniótico para lhe dar consistência e regenerá-lo depois do traumatismo do nascimento. O sal que o oficiante aproxima dos seus lábios para lhe «abrir a boca» (*êphêta*, abre-te, diz ele) é a água do oceano que noutros ritos faz falar os gagos e crescer os raquíticos. A cor do baptismo é o branco, a cor do leite, como acontece sempre que se adopta uma nova mãe ou se evoca a sua acção (casa camponesa, igreja aldeã, casamento, mortalha mortuária). Em certas aldeias, a seguir ao rito eclesiástico, a criança é envolta nas toalhas de um altar mariano «a fim de que não sofra dores» resultantes da rejeição materna — as toalhas reforçam o simbolismo da água. É recomendado aos padres e aos padrinhos que ao pronunciarem as fórmulas «não se esqueçam das palavras» e as articulem bem, para que a criança não venha a sofrer de problemas de carácter. Alguns padres já se viram nessas alturas desacreditados por os acusarem de pronunciar as palavras a trouxe-mouxe; pede-se-lhe também que não deixem cair água no chão («tantas as gotas, tantos os anos de sofrimento») porque as divindades ctónicas que vivem nas profundezas esperam a oportunidade de se apoderarem da criança. Os emigrantes de origem rural baptizam (e alguns rebaptizam) os filhos na sua aldeia, durante as férias, para os integrarem na mãe-pátria, para além das outras «mães» que já têm.

Por efeito do baptismo, a criança é adoptada por duas outras famílias, a do padrinho e a da madrinha, que a acolherão em caso de necessidade. O apadrinhamento é uma instituição importante no meio rural, uma instituição social que emana de um rito religioso mas que se autonomiza em relação à religião. Como o compadrio que lhe está ligado, tem por função alargar à família e integrar os indivíduos não ligados pelos laços do sangue. Os laços entre o padrinho e o afilhado são idênticos aos que unem pais e filhos, e criam relações fraternais entre os diversos padrinhos/madrinhas (tornando-os entre si compadres/comadres), além de criarem a obrigação de substituir os pais carnis no caso destes morrerem antes da criança chegar à idade adulta. Regra geral, o nome do baptismo atribuído à criança é o do padrinho ou da madrinha. Por outro lado, uma vez que os padrinhos são escolhidos dentro da freguesia, o costume leva a confundir a família com a comunidade. O padrinho e a madrinha dispõem de autoridade sobre os afilhados, como se fossem seus filhos, e aqueles devem saudá-los, quando os encontram pela primeira vez em cada dia, por uma fórmula ritual — igual à usada com os pais — que corresponde a um pedido de bênção. A ligação por apadrinhamento integra o padrinho e a madrinha numa rede muito extensa de compadres/comadres que une toda a freguesia pelos laços da fraternidade: se sou padrinho num baptizado, torno-me compadre dos pais, dos avós, da madrinha e do seu marido, da parteira (a vizinha que ajuda ao parto) e do seu marido, dos outros padrinhos e madrinhas futuros e dos seus cônjuges respectivos. Se for padrinho de casamento, no qual cada um dos cônjuges traz um padrinho e uma madrinha, torno-me compadre do outro padrinho e da mulher, das duas madrinhas e dos seus maridos, dos pais e dos avós dos noivos. Quando chega a confirmação

(pelos doze anos), a criança ganha mais um padrinho ou uma madrinha, conforme o seu sexo, que se vêm associar aos precedentes. Os pais e os cônjuges dos meus padrinhos são meus padrinhos também. Se se pensar que cada família conta, em média, com quatro filhos, é fácil imaginar a rede de relações que este costume faz nascer.

O apadrinhamento e o compadrio, que perdem uma parte do seu significado nos meios citadinos e operários, implicam normas religiosas, sentimentais e económicas. A escolha dos padrinhos de casamento recai sobre pessoas que «abram facilmente os cordões à bolsa»; para o baptismo a preferência vai para uma pessoa «educada e bem vista», ou então alguém que se gostaria de ver incluído na família. Por consequência, convidar alguém para padrinho é um sintoma de honorabilidade e é costume que este se faça rogado, recuse uma ou duas vezes invocando a responsabilidade do cargo. Estas ligações têm ainda uma outra função social importante, tendente a nivelar as diferenças de fortuna e também a absorver os conflitos locais. Os padrinhos ricos deverão, por exemplo, arranjar lugar para os afilhados nos seus estabelecimentos ou oficinas. O costume estabelece ao mesmo tempo um sistema de controlo social e, nas classes elevadas, uma rede de cumplicidade políticas, reforçadas posteriormente por outros laços conjugais. Dos padrinhos e madrinhas espera-se a distribuição de donativos para os seus protegidos, enquanto estes têm o dever de cumprir regras de «boa educação», de que faz parte a saudação ritual diária. No caso de não terem herdeiros directos, o padrinho e a madrinha «devem legar», de acordo com a tradição, os bens aos afilhados, regra que era muito seguida na aristocracia rural e na burguesia tradicional, mas que se tornou impossível depois de 1975 porque a nova lei das sucessões não tem em conta essa instituição tradicional. Comadres e comadres, por seu turno, festejam ou reafirmam as respectivas ligações, na Primavera, em duas quintas-feiras que lhe são consagradas.

Durante os primeiros anos, a criança é objecto de um certo número de precauções relativas aos perigos que corre. Ela é então a presa que todas as potências obscuras cobiçam, das bruxas às serpentes que «chupam» os recém-nascidos (para apaziguar a avidez do animal ctónico a mãe deve pagar-lhe um tributo, introduzindo um recipiente com leite sob o soalho, já que a serpente se arroga o controlo sobre a descendência). A água do primeiro banho não deve ser deitada fora, de qualquer maneira, como uma qualquer água suja — dir-se-ia que ela contém ainda um elemento energético saído da mãe e que decide do destino da criança: se é um rapaz, a água deve ser lançada «para longe de casa, para que ele se habitue a ir tratar da vida para longe», como fazem os emigrantes de geração em geração (um meio como qualquer outro de se desembaraçar do macho), ou então ao pé de uma árvore, «para que ele aprenda a subir às árvores», como um verdadeiro homem, sendo a árvore o arquétipo da mãe. Se se trata de uma rapariga, a água deve ser lançada, pelo contrário, perto de casa e «aos pés de uma couve», porque ela terá o encargo de alimentar a família. Cada vez que se dá banho à criança, a água deve-lhe ser dada a «provar» (levada aos lábios), o que lhe dará resistência — costume que se aproxima da utilização dos excrementos e da urina pelas feiticeiras, os quais contêm um princípio de energia.

Em certos locais, a criança é coberta com «nove peças de roupa de homem», número que sugere a gestação (a criança é chocada ou protegida pelo pai). Durante

os primeiros quarenta dias a seguir ao parto, a mãe não se mostra em público, nem mesmo para ir à missa, costume que é provavelmente tomado da religião judaica, para a qual a mulher é impura durante esse período, mas que se encontra também ligado a crenças locais, segundo as quais as potências obscuras esperam que a mãe se afaste para se apoderarem da criança. Muitas outras interdições, referentes ainda aos filhos e aos adultos que deles cuidam, variam de aldeia para aldeia: não se devem cortar as unhas nem os cabelos da criança depois do pôr-do-sol; segundo Alfredo Margarido, ela ficaria desarmada perante as feiticeiras nocturnas. Não se deve falar à sua frente em «serpentes» ou «sapos» porque estes despertariam e viriam atacá-la. A criança não deve passar por debaixo das «pernas» (do sexo) de um homem, o que determinaria o seu crescimento. Uma vizinha que lhe faz um cumprimento a respeito da sua beleza, por exemplo, deve acrescentar «benza-o Deus», o que provará que não se trata de uma feiticeira. Ao falar a uma criança, não se deve estar atrás dela nem obrigá-la «a olhar para trás», o que a tornaria vesga («olhar para trás» seria, para ela, regressar à mãe).

Seria possível estabelecer uma lista muito mais longa de interdições; estas continuam até ao momento em que a criança se considera finalmente livre de todas as cobiças e executa, por si própria, o seu primeiro gesto ritual, um rito emancipador muito sugestivo: ao arrancar os dentes de leite ela atira-os, por cima do ombro, para o fogo familiar, dizendo: «Dente fora, cagalhão na cova» ou então, no Alentejo: «Moi-rão, toma este dente, dá-me outro são». Ou seja: libertada definitivamente do seio da mãe pela queda do último vestígio da mama, a criança afirma uma vitória sobre a mãe e sobre a morte (sobre as doenças infantis) e coloca-se de então em diante sob a protecção do pai (o fogo, no qual lança o dente), ou do «Grande Moiro», antepassado masculino e mítico que, segundo afirma Ghesa Roheim representa a imagem do pai. Por outras palavras, a criança faz incidir a sua libido incestuosa sobre o pai simbólico, que é fraco, enquanto a mãe é castradora³. É também por essa idade que a criança adquire, segundo se diz, o uso da razão (começa a distinguir o bem e o mal) e se inscreve simultaneamente no catecismo e na escola. O pai vigia a sua escolaridade (a escola é o pai-Estado) e a mãe manda-o à Igreja.

Aos doze anos, o adolescente submete-se ao rito católico da confirmação: para a Igreja é a «confirmação na fé», para ele e para a comunidade aldeã trata-se da confirmação da sua autonomia em relação à mãe. A criança é preparada para esse rito de passagem por longas sessões de doutrina na igreja, que têm como efeito imediato subtraí-la à mãe carnal para a pôr sob a protecção de uma mãe mítica. Dessa cerimónia, de que o bispo é o oficiante, os rurais adultos só retêm um gesto: a bofetada que o prelado dá ao adolescente postado de joelhos aos seus pés. A Igreja considera-a uma prova de resistência; segundo Roger Bastide e os psicanalistas, as crueldades ou seus simulacros que acompanham os ritos de passagem exprimem a hostilidade do pai (substituído pelo bispo) contra a criança; trata-se de um desmame por parte do pai. Por esse traumatismo simbólico, a criança deve separar-se da mãe e dirigir

³ GHEZA ROHEIM, *Psychanalyse et anthropologie*, Gallimard, Paris, 1978, p. 62.

as suas tendências quer sobre a mãe ideal que é a Igreja, quer sobre outras pessoas da sociedade, que lhe propõem um padrinho e uma madrinha.

Desde a adolescência, os jovens, rapazes e raparigas, estão encarregados de organizar festas, diversões e cerimónias agrárias; se se recusam é porque «preferem ficar debaixo das saias da mãe», o que é insulto para os rapazes. O serviço militar, como já antes assinalámos, constitui uma tentativa violenta da parte do Estado-pai, de retirar o jovem de junto da mãe, apoiado pelo pai carnal que considera que «isso lhe ensinará a conhecer o que é a vida». O jovem recruta solicita então a uma qualquer rapariga, por exemplo, à irmã de um camarada, que seja a sua «madrinha de guerra», com a qual trocará algumas cartas púdicas «para passar o tempo» e «para esquecer os seus dissabores». Essa madrinha torna-se o suporte sobre o qual o jovem «desmado» transfere a sua ligação à mãe, socializando-se. É também durante este período, e por pressão das instituições militares, que a maior parte dos jovens rurais se iniciam na vida sexual com prostitutas que abundam à volta dos quartéis e que tratam os clientes por «meu filho» (para O. Rank e Hélène Deutsch a vida sexual constitui uma busca da mãe). Depois do serviço militar, o jovem torna-se um peso incómodo e o pai passa a insistir com ele que saia de casa e «trate da sua vida», para o que deve procurar uma mulher, uma nova mãe para ele.

Nas línguas ibéricas o casamento diz-se precisamente *matrimónio* (tomar ou tornar-se uma mãe). O caminho que a ele conduz é um longo itinerário quase ritual, tão respeitado na cidade como na aldeia, durante a qual o homem «seduz» a rapariga. Não é uma operação fácil e pode chegar a durar alguns anos, durante os quais a mulher se mostra «distante», «cara», sem interesse pelos homens, sendo preciso conquistá-la como uma cidadela, por meio de comportamentos exibicionistas e de proezas verbais donjuanescas. Qualquer que seja o meio, aquela que se procura para esposa deve ser honrada, respeitada, virgem, condições que se ligam mais à interdição do incesto do que às próprias relações lícitas.

RITOS E CERIMÓNIAS MORTUÁRIAS

Durante a agonia, as potências da luz e das trevas disputam entre si a alma do moribundo. A recitação das «Doze Palavras» por um dos presentes ajuda à vitória do Sol-pai sobre a Lua ctónica, que «é menos poderosa»⁴, e logo que o moribundo

⁴ «As Doze palavras ditas e retornadas: Anjo Custódio, meu amigo: Custódio, sim; amigo, não! — ensina-me as doze palavras ditas e retornadas! — Eu tas ensinarei que as conheço bem. A uma é a santa casa de Jerusalém onde Jesus morreu por nós, amen; a duas são as tábuas de Moisés onde Jesus pôs os pés. — Anjo Custódio, meu amigo: — Custódio, sim; amigo, não! — Ensina-me, etc...»

Vêm em seguida, as três pessoas da Trindade, os quatro evangelistas, as cinco chagas de Cristo, os seis círios bentos, os sete pecados capitais, as oito beatitudes, os nove coros de anjos, os dez mandamentos, as onze mil virgens, os doze apóstolos, até concluir por uma estrofe final que é a chave do rito: «Treze raios tem o Sol, doze raios tem a Lua, vai-te daqui demónio, esta alma não é tua». (Esta «teza» é conhecida em todo o País, sem variantes.)

expira, deve-se tocar o sino, símbolo da autoridade do pai. Enquanto este não se faz ouvir, a sorte do combate é incerta; se tarda ou não chega a tocar, a alma é levada pela Lua, afasta-se do meio dos vivos e torna-se um espírito errante.

Os gritos e os choros teatrais são uma parte importante do ritual mortuário. Enquanto o moribundo permanece com vida, os parentes mantêm a serenidade; podem até confessar que desejam o desenlace final; podem até apressar a morte trazendo um gato preto para perto do doente — ou então, «quando o moribundo se arrasta entre a vida e a morte, lavam-no com certas ervas e ele há-de viver ou morrer consoante o que tiver de ser». Mal ele expira, porém, o pânico apodera-se dos presentes, os quais se entregam a uma gritaria que se acalma, mas que se torna intensa no momento em que o corpo é levado para o cemitério. Estes modos, muito correntes nos meios rurais e urbanos, nem sempre correspondem a uma dor realmente sentida; são o que se chama «carpir» um morto (etim. *Carpere*, arrancar os cabelos para provar a sua dor). Os gritos são dirigidos ao defunto como se ele os ouvisse, e recordam tudo quanto fez de bom durante a vida. De tempos a tempos, as carpideiras — são sempre as mulheres que se manifestam assim — interrompem bruscamente os prantos e mudam de rosto para fazer qualquer recomendação ou falar de coisas mais materiais, e depois recomeçam. O costume foi diversas vezes proibido pela Igreja e pelos regulamentos municipais, que nele viam uma «sobrevivência de práticas pagãs»⁵. No passado, as famílias ricas contratavam mulheres especializadas para chorar em vez dos parentes enlutados que, como é sabido, esperavam com ansiedade a morte do velho para partilharem as terras entre si. As criadas podem ainda hoje desempenhar esse mesmo papel e, à entrada dos cemitérios de certas cidades, continuam a ver-se pobres velhas que esperam algumas moedas a troco das suas lágrimas forçadas.

Na realidade, os gritos dirigem-se à alma, que vagueia pela casa, e conjuram a raiva do morto por não poder continuar a usufruir dos seus bens e ser forçado a deixá-los a outros; toda essa actuação é destinada a apaziguá-la. Nas províncias do interior, o defunto é encarregado de ir visitar amigos desaparecidos e de lhes transmitir abraços e beijos da parte dos vivos, também na intenção de os apaziguar. Os choros teatrais são, aliás, impostos pela sociedade aldeã: se a esposa não chora o seu marido, nem a mãe o seu filho, é porque seria responsável pela respectiva morte, e noutros tempos diriam que os tinham envenenado. As mulheres que «se subtraem ao poder do marido» tornam-se sempre suspeitas. O uso de pagar para «chorar um morto» não se encontra só em povoados distantes, mas também nas sociedades ditas avançadas: os administradores de empresas, os homens de Estado, etc., podem subs-

⁵ Excerto de um regulamento municipal de Lisboa datado de 1544: «Carpir um morto é um costume que vem dos pagãos, uma forma de idolatria contrária aos mandamentos de Deus. Ordenamos que nem marido, nem esposa, nem pai, nem irmão se entreguem a tal costume, e que chorem os seus parentes honestamente. Em caso de desrespeito desta lei, os culpados ficarão sujeitos a uma multa e deverão guardar o cadáver em casa durante oito dias».

Desrespeitada a lei, foi depois proibido às viúvas que acompanhassem os enterros dos maridos (Cfr. A. V. BRAGA, «Curiosidades de Guimarães», in *Revista de Guimarães*, n.º 53, p. 14.)

tituir a sua presença nos funerais de um sócio ou um subordinado por coroas de flores compradas no comércio, que representam as suas lágrimas, as suas «condolências».

Enquanto o corpo permanece em casa, o fogo mantém-se apagado e a água é despejada dos recipientes, porque a alma do morto impregna todas as coisas, e são os vizinhos que se encarregam de trazer os alimentos à família enlutada. Os defuntos são vestidos de escuro (com excepção das crianças, que o são de branco), mas a mortalha que o cobre, assim como o estofo do caixão, são de tecido branco, como no baptismo e no casamento. O morto deve levar vestidas todas as peças de roupa habituais, se não «provocaria uma infelicidade à família», e o seu «melhor fato», o dos dias de festa. Aos velhos vestem-se os fatos com que se casaram, os quais, há trinta anos, ou menos segundo as regiões, eram sempre de cor preta e ficavam guardados no fundo de um baú «para as grandes ocasiões». No Alto Minho, os homens devem levar o chapéu — conta-se que «um emigrante pediu no testamento para não ser enterrado de chapéu, porque achava que com ele ficaria ridículo; depois da sua morte, a filha foi atingida por uma doença misteriosa e incurável, e uma curandeira revelou, então, que a doença tinha por origem a falta do chapéu no corpo do pai, aconselhando que o mesmo lhe fosse enviado no caixão do próximo morto». O defunto fica ainda com as mãos imobilizadas por um terço ou uma fita branca e leva um livro de orações ou a Bula da santa cruzada (um texto pontifical que atribuía aos Portugueses determinados privilégios religiosos pela sua acção missionária, distribuído durante a Quaresma como dispensa de certos jejuns); é um salvo conduto. Nalgumas zonas, coloca-se uma moeda num bolso, sobre os olhos ou na boca do defunto. No Norte, recentemente ainda, metia-se no caixão uma tigela com pão e vinho, destinada, conforme as aldeias, ao Leão, à Cadela, a Santo Hilário ou ao Diabo, que guardam a Ponte, a Ponte de São Tiago, o Rio, o Rio Jordão ou o Campo de Josefá; os nomes de personagens ou de animais referem-se a uma potência ctónica e voraz que é a própria terra, gulosa da carne dos seus filhos. Os alimentos e a moeda estão relacionados com o desejo de não-corrupção dos corpos, como revela claramente uma mensagem que é dirigida aos mortos em Trás-os-Montes, nas comunidades de antigos Judeus, as quais seguem este rito como sendo cristão: «Dou-te esta esmola que te servirá de passaporte; quando chegares ao rio Jordão atira-lhe esta moeda e diz que te deixe passar porque pertences ao povo de Israel. Logo que te encontrares diante da Cadela raivosa, ela pedir-te-á carne e tu responder-lhe-ás “não” e dar-lhe-ás este pão. Vai-te alma e nada temas porque o Senhor Adonai te espera; que ele te mostre o caminho e te ponha em repouso, amen.» Nestas mesmas comunidades, durante os nove dias que se seguem ao enterro, os parentes colocam sobre a cama que pertenceu ao morto o pão que encontrarem em casa e todas as noites vão até junto dela dizer: «Toma-o Leão, deixa a alma do defunto enquanto ele atravessa o rio Jordão.»

Antes de prosseguirmos, tentemos aclarar, se assim nos podemos exprimir, qual o significado deste rito. A passagem da Ponte ou do Rio é um período probatório que dura nove dias, durante os quais a alma se encontrará com o deus dos infernos (o Diabo, o Leão ou Santo Hilário), a quem deve acalmar atirando-lhe a moeda, ao mesmo tempo que os vivos lhe propõem todo o pão que se encontra em casa,

posto sobre a cama do morto. Passados esses nove dias, ele encontrará a Cadela enraivecida, a quem deve oferecer a tigela de pão e vinho. Ora esses nove dias, já conhecidos dos antigos cristãos, «são tanto o tempo durante o qual se forma o coração do embrião como o que leva o corpo a decompor-se»⁶. Se a «Cadela» (a Terra) se satisfizer com esses alimentos, o corpo é poupado e alcança a imortalidade, pensam os rurais. Reencontramos, assim, o culto dos cadáveres incorruptos, dos «santos de carne e osso», dos heróis que resistiram à Cadela.

Diz um provérbio que não há boda sem lágrimas nem enterro sem risos. Com efeito, nos ritos funerários certas manifestações festivas coexistem com choros sinceros ou forçados. Para os rurais, «dantes» a morte era alegre e a cor do luto era o branco. O enegrecimento da morte é uma contribuição cristã, uma das contradições da religião católica cujo padre, ao anunciar a entrada da alma em contacto com Deus, recita cânticos tão lúgubres como o *de profundis* e o *dies irae* e se cobre de paramentos negros. «A ruptura entre a morte e a festa surge no ocidente cristão com a Idade Média, enquanto os séculos precedentes faziam da morte um rito de passagem por excelência, assinalado por cerimónias que exprimiam o desejo de comunhão entre os vivos e os mortos, em pleno júbilo festivo»⁷. A morte tradicional não é trágica, sobretudo se se trata de uma «morte feliz», como se diz quando o que vai morrer se despediu dos familiares e dos amigos e expressou as suas últimas vontades. As crianças brincam muitas vezes «aos mortos», aprendem a morrer, e alguns ritos colectivos, como a imposição das cinzas na Quaresma e os enterros simbólicos com caixões verdadeiros, durante certas festas, são também formas de preparação. O pressentimento ou a espera da morte não é uma situação macabra para os rurais idosos, que a aceitam com resignação, como uma libertação, e dizem até desejar que ela se apresse. Segundo L. V. Thomas, as civilizações de acumulação de homens dominam a morte através do simbolismo; tudo se passa como se a multiplicidade dos tabus relativos ao desenlace final impedisse fazer da morte o tabu por excelência. O pensamento da morte continua a ser frequente, sobretudo entre os velhos, mas não é traumatizante, excepto perante a eventualidade de uma má morte. Pelo contrário, as sociedades de acumulações de bens esforçam-se por expulsar o pensamento da morte⁸.

No Gerês, os que velam o morto pontuam os seus choros e orações com risadas rituais e provocadas: reunidos em grupos pelos cantos da casa, contam anedotas, voltam em seguida para junto do morto para recitar alguns padre-nossos e retomam o seu reportório de histórias cómicas e obscenas. Em Vieira, os homens que participam num enterro proferem pragas e obscenidades, costume que seria resultante da «má educação» segundo um cronista religioso, mas que se encontra, de facto, em todos os ajuntamentos festivos. O banquete funerário é também um costume vulgar: é o que se chama «agasalhar» o morto⁹. Em toda a parte oferece-se aguardente

⁶ CYRILE VOGEL, «Le Christianisme primitif», in *Le Christianisme populaire*, Le Centurion, Paris, 1976, p. 64.

⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁸ L. V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1976, p. 291.

⁹ Agasalhar, proteger contra o frio. Os cristãos antigos diziam *refrigere*, aliviar.

e bolos aos que participam no velório. Por vezes a ingestão do álcool ocorre no momento preciso em que se asperge o corpo com água-benta. Em numerosas aldeias, os parentes, ricos ou pobres, oferecem às visitas pães fabricados para a ocasião, que podem ser distribuídos, como em Vieira, por mulheres que os carregam em grandes cestos no cortejo fúnebre; por vezes distribuem-se também filetes de bacalhau e vinho, não sendo proibido beber em excesso. Na serra d'Arga, os gritos das mulheres são regularmente interrompidos pelas deslocações a uma sala vizinha onde há carne e peixe com fartura. Em Coura, tem lugar na sacristia uma copiosa refeição para a qual são convidados os acompanhantes do funeral, sempre em grande número. No passado, os próprios testamentos estipulavam a realização de verdadeiras orgias; em 1883, um rico destinou para o seu funeral 1250 litros de vinho, o que constitui uma operação de prestígio, tal como o são também as refeições à volta do morto. Em Trás-os-Montes, coloca-se uma mesa no quarto do defunto, espalha-se farinha pelo chão (as almas comem as migalhas que caem da mesa) e convida-se um mendigo que é vestido com um fato do morto e sentado no lugar que lhe pertencia; em seguida, os parentes dirigem-se à cama onde colocaram o pão para o «eão» e dizem: «Que Deus te dê uma boa noite; tu foste como nós, nós seremos como tu.» Esta refeição perto do morto procura consolar a sua alma, que vagueia nas imediações, para que não lamente o facto de ter partido. O êxtase que se procura no álcool é um processo para «tornar-se iguais a eles», os mortos, e apaziguá-los; estes banquetes reconciliam geralmente o morto com os vivos, e são ainda um meio de estreitar os laços entre vizinhos e de evitar que a comunidade sofra um traumatismo com o desaparecimento de um dos seus membros. O último desejo dos moribundos vai sempre nesse mesmo sentido, isto é, que os vizinhos expressamente nomeados por ele lhe perdoem. Os banquetes, finalmente, são também a última obra de beneficiência do falecido que assim reparará algumas injustiças que tenha cometido em vida, assemelhando-se aos «bodos aos pobres» organizados nas festas aldeãs as quais terminam também por uma homenagem pública aos mortos. A solidariedade exerce-se ainda no sentido inverso, da aldeia para com a família enlutada: no Minho, os vizinhos que participam no enterro trazem pães, ovos e dinheiro para a família, quer esta seja pobre ou rica, podendo a caldeira de água-benta servir para a recolha do dinheiro. Os donativos podem também destinar-se ao padre oficiante, como um tributo de que a comunidade se encarrega em vez da família do morto.

A família manifesta publicamente o seu respeito pelo morto através do luto, um prolongamento dos choros cuja duração depende do grau de parentesco. Sendo os prazos do luto matéria de grande rigor, pode suceder que mulheres e homens o usem durante toda a vida, em consequência de diversos falecimentos, e os viúvos, esses, mantêm-no para sempre. Durante vários meses ou anos, as casas das famílias enlutadas devem exibir a respectiva tristeza, privando-se de cortinas nas janelas, de flores sobre os móveis, de cantos e risos. Os guizos são também retirados das coleiras dos animais. Alguns adultos chegam mesmo a modificar o seu temperamento e tornam-se taciturnos; as cantadeiras que animavam os ranchos folclóricos e os trabalhos nos campos calam-se para sempre. O luto atinge sobretudo as mulheres: em todos os tempos elas foram acusadas de ter morto os seus maridos e o uso do luto

constitui uma prova em contrário. A mulher que não respeita estas normas será tida por leviana e acusada de querer seduzir outros homens para por sua vez os matar; não se trata de uma fórmula de estilo, mas de uma opinião muitas vezes manifestada. Por outro lado, onde, como na cidade, os laços de vizinhança se distendem, o luto, que é uma imposição do meio, tende a desaparecer.

Mesmo quando as normas colectivas já o permitem, as viúvas camponesas afirmam que não desejam aliviar o luto para não atraírem outros homens que ainda se poderiam interessar por elas. E é para evitar suspeitas que as mulheres que têm os maridos ausentes, pescadores do bacalhau e emigrados, se vestem de negro. As viúvas «sentem-se bem assim» e exercem então o seu direito de chefes de família sem entraves. Os homens viúvos, pelo seu lado, declaram não poder sobreviver às respectivas mulheres (as estatísticas locais provam-no) e casam-se frequentemente com mulheres celibatárias idosas. O casamento de viúvos com raparigas é proscrito nas aldeias do Norte, onde dá lugar a manifestações juvenis de reprovação que se exprimem por «cornetadas» atrás dos noivos, perseguindo-os até casa; o instrumento, fabricado a partir do corno do boi, é um símbolo fálico e pressagia um adultério. Os velhos são por esse modo acusados de roubarem as mulheres aos jovens.

Os cidadãos respeitam menos o luto, o que não significa que se tenham libertado da visão aldeã da morte; é costume fazerem inserir nos jornais de grande tiragem anúncios fúnebres redigidos à maneira de uma participação e onde se menciona a posição social do defunto. Quanto mais rico este era, maiores são os caracteres tipográficos e maior o espaço ocupado pelo anúncio. Os grupos de parentes ou de sócios fazem publicar os seus próprios anúncios e um único morto pode chegar assim a preencher páginas inteiras, como se se tratasse de uma catástrofe nacional. Os mais pobres, e até os operários, fazem inserir um anúncio menos dispendioso, com fotografia; várias páginas dos maiores jornais nacionais são dedicadas aos mortos, sob o título de «necrologia». Por vezes são distribuídos pequenos cartazes pelos estabelecimentos comerciais, colados nas montras ou pousados nas mesas dos cafés. Tais anúncios beneficiam, aliás, mais a família do que o morto; atraem a atenção do público sobre ela e, no caso dos ricos, «anunciam» que a família ou os sócios já não se encontram vinculados ao que fez o falecido.

Nas vilas e nas cidades, o luto é ainda substituído por ofícios religiosos; as agendas dos padres e os horários das igrejas paroquiais estão repletos de missas por «intenção», por trintenas de missas, missas do sétimo dia e do sétimo ano, muitas delas igualmente anunciadas nos jornais. Trata-se, de facto, de operações de prestígio. Roger Bastide nota que «os vivos servem-se dos mortos com uma linguagem, para melhor exprimirem o seu estatuto na sociedade e na ausência de comunhão com os outros»¹⁰. Estes deboches de missas são também um modo de vida para o clero (por vezes o único), chegando alguns padres a ser acusados de receberem vários honorários por um mesmo ofício, o que não é difícil de conseguir quando a «intenção da missa» não é tornada pública.

¹⁰ ROGER BASTIDE, *Le Sens de la mort*, citado por L. V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, p. 430.

Nas freguesias mais tradicionalistas existem confrarias encarregadas, segundo os seus estatutos, de «socorrer os mortos e os vivos», algumas das quais datam do século XV. São instituições populares de carácter mutualista, que têm por fim imediato organizar um enterro solene e gratuito, e facultar ajuda material à família pobre, o que é tanto mais útil quanto o enterro tende a tornar-se uma manifestação ostentatória e muito cara, com cortejos de automóveis em vez do antigo acompanhamento a pé. Os emigrantes, pelo seu lado, continuam estreitamente ligados à visão aldeã da morte. Todos eles afirmam não quererem morrer no estrangeiro e são muitos os que fazem repatriar os corpos, como se ficassem desambientados no cemitério de uma grande cidade industrial como o estiveram em vida. Também entre a emigração se criam mútuas para os enterros, repetindo as velhas confrarias de defuntos, cujos membros falecidos têm direito à transladação gratuita do corpo para a aldeia natal, o que, aliás, as associações de emigrantes reclamam do Estado como «um direito». Este movimento mortuário é mais um índice da instabilidade dos Portugueses em país estrangeiro e manifesta o desejo de coabitação dos mortos e dos vivos no espaço familiar, de reintegração na Pátria.

A REINTEGRAÇÃO NA MÃE

O baptismo, o casamento e a morte são assinalados por ritos equivalentes. São três momentos marcados pela imagem da mãe. O casamento é, aliás, uma primeira morte (os jovens falam em «enterrar» a vida de solteiros) e, logo que se casam, as jovens camponesas abandonam as preocupações com a elegância e adoptam roupas «menos alegres». Até uma data recente, a visita ao cemitério era um gesto obrigatório para os recém-casados da Póvoa de Varzim.

Os ritos da inumação sugerem tanto a ideia da reintegração na mãe como o desejo de escapar à corrupção. O envolvimento do corpo num lençol branco, cor do leite, representa a introdução do defunto nas membranas amnióticas; ninguém sonharia em enterrar um morto num tecido de outra cor. Segundo os rurais, esse lençol deve também ser novo, de outro modo «o morto vingar-se-ia sobre a pessoa que antes o utilizou». Isto significa que o morto quer ser deposto num seio virgem, o que todas as crianças desejam da sua mãe e todos os maridos portugueses das suas noivas. Como os neófitos e como os noivos, os corpos são aspergidos com água-benta, ou, por outras palavras, introduzidos na mãe primordial. O caixão pode simbolizar uma matriz, mas apenas «por dentro»; «por fora», sugere um pai. Nenhuma árvore feminina é utilizada para os caixões dos adultos: em função da sua fortuna, as famílias encomendam caixões em madeira rija, de árvores masculinas; o de maior prestígio é o de carvalho, uma árvore fálica, vêm em seguida o de castanho, árvore masculina mas menos resistente, enquanto que o pobre terá o seu em pinho, árvore também masculina mas muito mais fraca. Estas árvores masculinas afastarão as pretensões da mãe

devoradora. O seu interior é muito «alegre», em branco, de tecido brilhante, de aparência líquida, forrado de flores. As crianças, vestidas de branco, são enterradas num caixão branco feito normalmente em nogueira, árvore feminina e maternal: uma vez que não se desligaram ainda dos seios da mãe, elas não têm nenhuma autonomia em relação às diversas mães e não poderão escapar à corrupção.

O enterro de uma criança revela a diferença entre a morte racionalizada e macabra dos adultos, e a visão natural que dela têm as crianças. A responsabilidade do enterro é simbolicamente assumida pelas outras crianças, e a escola da aldeia pode fechar para a circunstância. São elas que espalham a notícia da morte e quase se poderia dizer que o fazem com uma certa alegria; vão de casa em casa para convidar as crianças para a cerimónia, colhem as flores que elas próprias levam, juntam-se às dezenas atrás da pequena urna branca que transportam tropeçando e empurrando-se. Uma verdadeira festa. O único adulto que os acompanha é o pai da criança morta. Junto à cova, precipitam-se para beijar o cadáver antes da inumação, que tem lugar numa zona reservada às crianças, a parte menos bem cuidada do cemitério porque elas se perdem para sempre nas garras da «Cadela». Apenas a mãe põe luto, mas muito leve e curto: a seguir ao enterro o pai continua a sua vida normal e os irmãos nem sequer a chegaram a interromper. Poderia ver-se em tudo isto uma manifestação de certo desinteresse afectivo a respeito da criança, mas julgamos que se trata, sobretudo, da expressão de alívio resultante da eliminação de um sério concorrente ao amor da mãe. Para as outras crianças, o pequeno morto regressa ao seio da mãe, tornando-se igualmente um concorrente a menos em relação à afeição dos adultos.

A ideia da morte comporta, segundo Otto Rank, «um fundo libidinal intenso, agradável e inconsciente. Esse sentimento corresponde ao desejo de regressar à vida intra-uterina, o qual persiste através de toda a história da humanidade, desde os ritos que acompanharam a sepultura entre os primitivos até à crença no retorno ao corpo astral tal como o concebem os espíritas»¹¹. «Ver um morto» no seu leito constitui uma atracção irresistível. Para os aldeões trata-se de um dever, e os familiares a quem se pede que «mostrem» o defunto exibem uma expressão de serenidade próxima da felicidade. A tendência de algumas pessoas para procurarem nos cemitérios o silêncio e a paz aponta certamente no mesmo sentido.

A morte é suposta ter a mesma temporalidade que a vegetação. Acredita-se que é ao «cair das folhas», no Outono, princípio da morte da terra, que morre o maior número de pessoas, tal como também se diz dos doentes que eles não chegarão a ouvir o cuco, o pássaro da Primavera.

A simbólica da morte como integração na mãe encontra-se na paisagem agrícola do Norte, onde os espigueiros apresentam a forma de túmulos de pedra erguidos sobre pilares e encimados por uma cruz. Por vezes os espigueiros de uma mesma aldeia encontram-se agrupados à volta de uma eira comum, como um cemitério. No Lindoso, o seu número é superior a cinquenta. A cruz sobre os espigueiros-túmulos imuniza «contra os espíritos», fantasmas masculinos, mas ninguém quer, ou pode, explicar porque é que os espigueiros adoptaram essa forma original que nenhuma

¹¹ OTTO RANK, *Le Traumatisme de la naissance*, op. cit., pp. 33 e 38.

razão económica ou ecológica justifica. De facto, a aproximação entre o túmulo e o espigueiro é permitida pelo facto de ser idêntica a sua função respectiva: o grão que nele se guarda durante o Inverno está tão morto como os cadáveres e aguarda a Primavera para regressar à vida. O milho é o filho da terra alimentadora, tal como entre os Aztecas (de onde, aliás, o cereal foi importado), que o representavam como um jovem deus que se fez comer pelos homens de quem é amigo.

A incineração não é praticada, e mesmo em Lisboa os equipamentos existentes não foram utilizados durante perto de cem anos. Num país católico, tal processo pareceria coerente com a visão do além, na medida em que provocaria uma ruptura mais nítida com a vida corpórea, mas, de facto, traria uma completa inversão da morte aldeã, que faz coexistir as almas com os corpos não corrompidos. A supressão pelo fogo seria uma assimilação pelo pai, quando é à mãe que cabe tal direito.

O arranjo dos cemitérios participa da simbólica das igrejas: predominam as linhas curvas e ogivais, linhas matriciais, os jazigos imitam o estilo gótico — não se pode deixar de notar nos cemitérios pobres a presença obsessiva de um pequeno arco ogival na cabeceira das campas que constitui muitas vezes o seu único ornamento — e outros monumentos mortuários imitam grutas e abrigos naturais, ou uterinos. O cemitério é arborizado com ciprestes, árvores masculinas, que representam a oposição do pai à bolimia da terra. São cercados por muros brancos, como uma cidadela, e constituem um anexo da igreja matriz. Os mortos das aldeias são enterrados com os pés para a porta, para lhes facilitar a saída ou para poderem ver quem passa.

A história dos cemitérios, que é recente, traz consigo, em Portugal, a marca da revolta, simultânea, da mãe-Pátria contra o Estado-pai, da mulher camponesa contra o governo dos homens, do solo sagrado da aldeia contra o solo amorfo, da igreja matriz contra a sociedade envolvente. Essa história merece um parêntesis, que esclarece o nosso tema e dá uma dimensão política à simbólica da morte.

Até 1844, os mortos eram inumados dentro ou em torno das igrejas. O soalho dos templos do Minho é ainda constituído por um xadrez de túmulos cujas tampas de madeira, mal ajustadas, rangem debaixo dos pés. O governo da época pretendeu então impor algumas reformas fiscais e sanitárias, entre as quais uma taxa sobre as estradas e os caminhos, e também a proibição de se enterrarem os mortos nas igrejas, instituindo os cemitérios civis, que, no entanto, só viriam a generalizar-se ao princípio do nosso século. Os camponeses opuseram-se ao conjunto das «leis novas» e nomeadamente ao imposto sobre as estradas, de que não eram os principais utilizadores, mas como pano de fundo do descontentamento estava a interdição dos enterros nas igrejas. A revolta estalou no Minho, onde as mulheres de Vieira e da Póvoa de Lanhoso defrontaram as autoridades que vinham receber o «o imposto sobre as estradas e mais o imposto sobre os mortos». A guérilha propagou-se rapidamente a todo o mundo rural. É a revolta dos Pata-ao-léu (Patuleia) segundo os políticos, ou a «Revolução da Maria da Fonte», para os camponeses. «Comandados por mulheres», os habitantes de cada freguesia invadiam as vilas e assaltavam as sedes da administração, depois de se terem confessado, dispostos a «triunfar ou perecer», conforme uma canção da época. Aos gritos de «Viva a Pátria e abaixo o Governo», as mulheres saquearam as repartições para fazer desaparecer os cadastros e as «papeletas da

ladroeira» e tomaram de assalto as prisões para «libertar as nossas companheiras». Aos olhos de todos, e mesmo ainda hoje, a revolta era comandada por uma mulher misteriosa do Minho, chamada Maria da Fonte. Os historiadores continuam a remexer os arquivos para lhe descobrirem a pista, mas em vão: uma Maria da Fonte existiu em cada aldeia.

Maria da Fonte é a mulher camponesa, que se chama sempre Maria e trama as suas revoltas durante as incessantes idas e vindas da fonte. Foi também a revolta da mãe-Pátria contra o Estado representado na figura de um bode pelos camponeses da época, ou como o Diabo-bode das feiticeiras (devido ao nome do primeiro-ministro, Cabral) que retirava ao povo o direito de «dispor dos seus mortos», conforme se dizia. Se os historiadores continuam a considerar esta revolta, que durou vários anos, como um episódio obscuro, é provavelmente porque ela dá testemunho do poder das mulheres; e, no entanto, esta revolução, derivada das *jacqueries*, encontra-se na origem de um regime liberal muito fecundo que conduziu à proclamação da República, em 1910.

Numa canção camponesa que se tornou hino da República, sublinha-se que Maria da Fonte andava armada com facas e pistolas e que foi graças a ela que a Nação agrilhoadada se libertou, rendendo-se homenagem ao Minho por ter sido «o primeiro que o grito da liberdade fez soar». Não nos surpreende que a revolta contra a opressão se tenha declarado a partir dos campanários, como foi o caso, já que o adro das igrejas aldeãs é o parlamento dos camponeses e a religião popular uma das armas de que se servem para se defenderem das ameaças autoritárias do Estado. O único lugar que convinha aos mortos era a igreja matriz, onde todos os domingos se juntam os vivos em torno dos seus símbolos, e ninguém podia admitir entregá-los a um solo amorfo — a tal ponto que, à medida que as povoações se iam dotando de cemitérios, os habitantes preferiam mudar de freguesia para afastarem do espírito a ideia de que seriam enterrados noutra sítio que não a igreja¹² onde já se encontravam os seus antepassados.

Finalmente, podemos ver que a morte suscita comportamentos aparentemente contraditórios. A morte de um indivíduo é sempre sentida como a de um membro de um corpo que se enfraquece. O dobrar dos sinos que acompanha o enterro mergulha a freguesia na angústia, e os que trabalham nos campos detêm-se por respeito, por solidariedade ou por receio de virem a ser atormentados pelo morto. «A sombra do caixão [do duplo do morto] fulmina», provoca uma nova morte e lançam-se pedaços de terra para dentro da cova «para impedir a volta do seu espírito». A mão de um cadáver desenterrado por ladrões «emite uma luz» que os ajudaria a entrar nas casas sem serem vistos, como se se tratasse de uma fonte de energia. Crânios e tíbias podem revestir as paredes das igrejas, como sucede em Évora; em Rates, um dente e um dedo que se dizia terem pertencido ao apóstolo São Pedro eram considerados como propícios à fecundidade das mulheres, que se deslocavam em romaria para lhes tocarem — até ao momento, ainda relativamente recente, em que aquelas relíquias foram extorquidas pelo bispo. Ossadas anónimas podem encontrar-se também expostas na via pública, como na Póvoa, «para veneração». Participar numa excursão para «ver»

¹² FRANCISCO CYRNE CASTRO, *A Patuleia do Minho*, Viana, 1964, p. 17.

e para rezar diante de um cadáver que não foi «comido pela terra» constitui um rito religioso como a peregrinação; na falta de lhes poderem tocar, alguns fiéis raspam a pedra sobre que repousam os túmulos dos «santos» e, com o pó assim obtido, fazem uma infusão de que se espera a cura das doenças. O *Velho Livro de São Cipriano* está repleto de receitas em que entram ossadas ou objectos que tocaram em cadáveres. Todos estes comportamentos e também as virtudes atribuídas aos cadáveres estão ligados à ideia de vitória sobre a terra-mãe mãe.

ALMAS BOAS E ESPÍRITOS MAUS

Na linguagem diária a distinção entre alma e espírito é rigorosa. Não nos referimos ao conceito de espírito enquanto parte nobre do ser humano, mas sim ao princípio de vida que se separa do corpo. Já observámos antes, que são sempre os espíritos que possuem os vivos e nunca as almas, e que a maior parte dos ritos agrários se dirigem contra os espíritos. Essa linguagem popular penetra na própria liturgia: o padre expulsa os espíritos e, a seguir ao ofício dominical, propõe orações «contra os espíritos maléficos que erram pelo mundo parte para perdição das *almas*». Para alguns, incluindo São Paulo, o espírito é a parte superior da alma, «O símbolo da insondável profundidade da alma», como diz Van der Leeuw¹³. Segundo o sistema popular, que os distingue como entidades separadas, parece acontecer o inverso: o espírito é mau e a alma boa. E a verdade é que nunca se reza por intenção de um espírito, mas sempre por uma «alma».

A crença na errância dos espíritos é uma das mais tenazes, ainda que contrária à doutrina católica. «Essas coisas», como se diz pudicamente por receio de se vir a ser sua vítima, coexistem com o automóvel e com a electrónica e colhem igualmente a adesão da população citadina. É possível não se praticar nenhuma religião, dizer-se ateu e «evoluído» e, no entanto, acreditar em tudo quanto se refere aos espíritos. Por vezes, é mesmo essa a única «coisa» em que acredita.

Para além de possuírem o corpo dos vivos, os espíritos «assombram» os caminhos e as casas em que antes habitaram, produzindo toda a espécie de ruídos, como o arrastar de correntes e de móveis ou o bater de portas. Há meios de saber o que eles pretendem: «aqueles que vêm da parte de Deus» (uma alma à procura de expiação, um espírito benigno) aceitam responder quando são interrogados (para pagar uma dívida, por exemplo) e obedecem quando são mandados embora. «Os que vêm da parte do Diabo» não respondem; então, é preciso abandonar a casa ou chamar um padre para expulsar o espírito. Ao benzê-la, ele torna a casa segurizante. Na cidade, pode suceder que todo um edifício se encontre assombrado, quando os ruídos estranhos ecoam de uns andares para os outros.

¹³ VAN DER LEEUW, *La Religion, son essence et ses manifestations*, Payot, Paris, p. 299.

Existem locais que são mais agradáveis e acolhedores para os espíritos. Nas serras, como a do Marão, os espíritos formam cortejos e tocam instrumentos estridentes, soltando gritos aterradores. É vulgar apontarem-se terrenos cobertos de mato ou plantados com pinheiros e carvalhos que são ocupados pelos espíritos; diz-se que provocam a «morte misteriosa» dos que tentam cultivá-los. São sempre terras que pertenceram a homens acusados de delitos graves. As casas em ruínas no meio dos campos, são também acolhedoras para os espíritos; são moradas abertas, em sentido próprio e figurado. Na Maia, as pessoas que se julgavam possesas de um espírito entravam numa casa velha (a sua morada), provocavam um barulho qualquer e tentavam saber, através de uma resposta em código, quais as condições postas pelo espírito para as deixar em paz. Se a exigência era desmesurada, elas tinham a possibilidade de a trocar por um rito propiciatório, semeando num terreno próximo, também propriedade dos espíritos, um alqueire de milho-miúdo de que o espírito comeria um grão por dia.

Os espíritos dos frades assombram os conventos em ruínas e as respectivas terras, de que foram expulsos em 1834, quando a Igreja se viu expropriada dos seus bens imobiliários e as ordens religiosas reduzidas ao estado laico. Todos aqueles que tentaram, sucessivamente, cultivar essas terras «acabaram na falência». A mesma sorte se abate sobre as povoações onde se situavam os conventos: elas «não se desenvolvem», foram «excomungadas» pelos frades e são assombradas pelos seus espíritos. Tal presunção torna, logo à partida, difícil a sua administração, e os indivíduos em quem recai tal encargo não lhe consagram toda a sua energia — a crença age assim sobre a realidade, à maneira das práticas de feitiçaria. Belas residências dos grandes proprietários do passado encontram-se também assombradas e caem em ruínas. Aliás, a preocupação em construir uma nova casa para substituir a dos pais não está nunca isenta do temor do regresso dos espíritos, tanto mais que os descendentes têm sempre alguns remorsos pela maneira como trataram os mais velhos; quando faltam os meios para erguer a nova casa, transforma-se a antiga de modo a que os espíritos não a reconheçam no caso de voltarem.

Ao contrário dos espíritos, as almas são boas e os camponeses invocam-nas nas suas acções quotidianas («que as santas almas me acompanhem»). Dentro de casa, elas não perturbam ninguém, são silenciosas, contentam-se com as migalhas que caem das mesas, os fundos dos copos e o azeite das lâmpadas que se extinguem nas igrejas, e manifestam-se quando muito, no crepitar das chamas¹⁴. No Minho, nas encruzilhadas dos caminhos, as almas formam pacíficas procissões nocturnas, cobertas com lençóis brancos e dissimulando os seus rostos — são as «irmandades». Entre esses rostos escondidos, os visionários podem reconhecer um qualquer que se mostre a descoberto: é o de um vizinho que vai morrer em breve; a irmandade conta-o já entre os seus membros e vem buscá-lo. Aquele que «já foi visto» perde a esperança de viver — trata-se de um meio como outro qualquer de desejar a morte de alguém. O mesmo retorno pacífico e «em procissão» é também a expressão da vontade das almas de viverem com os vivos e de ocuparem, por essas deambulações, o espaço que foi seu.

¹⁴ A casa familiar é chamada *lar*, como o nome dos deuses familiares dos Romanos e o lugar onde se faz o fogo é a *lareira*.

Algumas almas são infelizes devido a faltas não expiadas ou ao não cumprimento de um rito importante; então, elas erram para se purificarem dessas faltas, geralmente leves. São as «almas penadas». As pessoas do Minho que não foram pelo menos uma vez ao santuário de Santiago de Compostela (na Galiza, província irmã) são supostas lá irem depois de mortas, como almas penadas. A recitação de certas lendas em forma de romance sagrado é susceptível de remir uma alma, que é expressamente nomeada. Segundo uma dessas narrativas «capaz de remir a alma de um parente próximo», uma alma põe-se a caminho de Compostela, perseguida pelo Diabo que a tenta dissuadir; Cristo, que a alma chama em seu socorro, pergunta, desconfiado, se quem o chama é de facto uma alma ou um espírito maléfico; ela responde-lhe no sentido favorável e diz ter sido condenada a errar pela terra por os vizinhos não quererem acender-lhe uma vela; então Cristo acende-lhe uma vela e leva-a para junto dele. Noutra narrativa, Cristo não quer tomar em consideração as faltas já expiadas por uma alma penada e, arbitrariamente, ameaça-a com «as profundas do inferno», acusando-a de ter sido uma «ovelha sarnosa» e «gulosa» e de ter recusado dar esmola aos pobres, pecados tão graves que «um dos pratos da balança chegava ao solo enquanto o outro se mantinha bem alto»; a mãe de Jesus, no entanto, «pousou o seu véu» no prato ligeiro e equilibrou a balança — a boa mãe subtraiu esse seu pobre filho à cólera do pai.

O conjunto das almas da aldeia é objecto de um culto propiciatório e local, que se pratica nas encruzilhadas das estradas e constitui uma das mais salientes características da região popular. Cada encruzilhada possui um pequeno monumento incrustado na parede, como um nicho, que ostenta uma pintura protegida por um vidro: são as alminhas, que podem chegar a ser em número de várias dezenas numa mesma aldeia. Uma encruzilhada é um lugar eminentemente sagrado e constitui uma ruptura do espaço segurizante da aldeia. Os letrados e o clero consideram esses nichos como uma homenagem às almas do Purgatório, mas eles estão de facto relacionados com a errância das almas e com as «irmandades». Não obstante, por influência do clero e nomeadamente como reacção à Reforma que negou a existência do Purgatório, esses monumentos desenvolveram-se a partir do século XVI, representando invariavelmente as almas no meio das chamas, agarrando-se às mãos, aos pés, ao cajado, ao cinto de figuras como Santo António ou São Miguel. Grande número desses pequenos quadros são autênticas obras de arte popular e naïf, às vezes esculpidos em granito ou mesmo em troncos de árvores. São invariavelmente acompanhados por uma frase rimada: «Vós que ides passando, lembrai-vos de nós que estamos sofrendo.» Os nichos podem ainda ser objecto de oferendas de espigas de milho ou de trigo, como doação de primícias e têm sempre flores e velas que ficam acesas de noite. As almas são responsáveis pelas culturas e fecundam a terra. Como nas sociedades primitivas, segundo Levy Bruhl, as primícias devem ser oferecidas em primeiro lugar aos mortos, não por deferência, mas porque a terra, as plantas e os animais lhes pertenceram anteriormente¹⁵.

¹⁵ LEVY BRUHL, *Le Surnaturel et la nature*, P.U.F., Paris, 1963, p. 464.

Entre os camponeses, as almas tornam-se objecto de um culto quotidiano. O toque das avé-marias à tarde, convida a parar o trabalho nos campos e a «rezar às almas», tal como as orações no fim das refeições são por sua intenção; as esmolas dadas aos santos da aldeia ou à igreja podem igualmente ser dadas em seu nome. Para tornar as almas propícias às sementeiras são organizadas, à revelia do padre ou contra ele, certas cerimónias nocturnas; são as vigílias ditas «encomendações das almas», de iniciativa dos jovens, que já mencionámos como cerimónias agrícolas primaveris; lembremos que essa «encomendação» consiste em repetir de casa em casa um cântico que assimila as almas a pessoas adormecidas: chamam-se as almas para que elas despertem neste momento do ano que é o da germinação. A cerimónia pode ter lugar nas encruzilhadas, onde as almas se reúnem, e os participantes cobrem-se com lençóis, como as almas, e convidam-nas a tomarem parte no cortejo, depois de terem «desencomendado» os «maus espíritos» que, aproveitando as mesmas encruzilhadas, poderiam infiltrar-se entre elas. Conhecedores da contaminação dos ritos ancestrais pela religião dominante, podemos admitir que uma parte deste culto popular prestado às almas esteja ligado à dogmática católica; no entanto, a sua simbólica agrária não é afectada por ela e as funções sociais subsistem, ou seja, a necessidade de tornar os mortos propícios às culturas.

As almas e os espíritos representam duas realidades oníricas opostas, mas uma alma pode tornar-se um espírito, benigno ou mau. A respectiva evolução, que é ao mesmo tempo expressão da luta dos sexos para além da morte, parece ser esta: no momento da morte, a alma é convidada a tomar parte no banquete funerário e fazem-lhe saber, através dos prantos e das orações, que não deve deixar-se acabrunhar; durante nove dias, o corpo é submetido a uma prova iniciática (os ritos da decomposição) e a seguir entra num combate contra a terra (a «Cadela»), cuja fúria pode ser acalmada com uma tigela de pão e vinho simbólicos; tal combate prolonga-se enquanto o corpo não é totalmente assimilado. Quando a «Cadela» se apodera finalmente dele — sete anos após a morte — a alma é convidada, através das oferendas de primícias e outros ritos, praticados nas encruzilhadas ou em casa, a dirigir-se a um lugar obscuro onde ficará em repouso: é o «repouso eterno» que se deseja a todos os mortos e em todos os meios. Por outras palavras, convida-se a alma a morrer com o corpo, a fazer-se esquecer — é o que L. V. Thomas chama «a morte social do indivíduo». As que não foram apaziguadas ou que recusam instalar-se nesse local de repouso e desaparecer são almas rebeldes que por toda a parte são repelidas, tornam-se «espíritos». Alguns deles são ainda corrigíveis — espíritos benignos; mas aqueles que foram muito maus em vida são irrecuperáveis e não há qualquer possibilidade de os acalmar. É costume defini-los por esta expressão bem pouco católica: «Nem Deus os quer no Céu nem o Diabo no Inferno» — são a tal ponto maus que Deus nem sequer se dignou interessar-se em atribuir-lhes uma pena. Chamam-lhes também «almas penadas» ou, pior ainda, diz-se que são condenados a procurarem eles próprios os seus sofrimentos «indo de espinho em espinho» e apenas encontram alívio nas «moradas abertas» (corpo humano, casa, terreno). As exorcistas banem-nos para um lugar sem vestígio algum de vida, o «mar coalhado», que lembra também o deserto para o qual os Hebreus expulsavam os espíritos ou a Lua onde os Gregos situavam

as almas teimosas¹⁶ e para onde Cristo mandou o homem que primeiro infringiu o preceito dominical.

Quem são, então, aqueles que se tornam espíritos? As mulheres não têm espírito, ou a sua alma não pode tornar-se um espírito. Estes, possessivos, assombradores de casas ou de caminhos, são sempre espíritos de homens. Nunca se ouviu falar do espírito de uma mulher que tenha voltado para assombrar a sua casa; pelo contrário, é sempre o espírito do homem que, logo no dia seguinte à morte da viúva, se instala em casa dela. Ninguém receia a sombra de uma mulher depois da sua morte. No inconsciente colectivo, a alma são os genes femininos, a parte nobre e fecundante que resulta da ligação à mãe ou dela é herdada, reflexo da bissexualidade original que reverte sobretudo em favor da imagem da mãe como na androginia dos santos masculinos.

A alma é o duplo feminino de cada homem, ou, segundo Jung, o primeiro suporte da imagem da mãe, «arquétipo que desempenha um papel de uma importância muito particular no inconsciente do homem». Ela é imaginada envolta num lençol branco, como o da cama onde tem lugar o nascimento, o contacto com a mãe, o sono e as relações sexuais, que se ligam também ao desejo da mãe. São veneradas nas encruzilhadas, que, ainda segundo Jung, evocam igualmente a mãe: o cruzamento une e separa, «onde as estradas se cruzam, se penetram reciprocamente, exprimindo a união dos contrários, é também a mãe que é o objecto e a essência da reunião. Onde os caminhos se separam, onde têm lugar os adeuses, as separações, rupturas e cisões, aí existe também a falha e a fissura, sinais da mãe e ao mesmo tempo indícios de tudo o que se vive junto da mãe: separação e adeus. O rito praticado nesse local tende a tornar a mãe propícia nos dois sentidos»¹⁷. o espírito, por seu turno, é a sombra do pai, o duplo masculino de cada homem, inexistente nas mulheres; é sempre mais ou menos mau, enquanto a alma é sempre boa conselheira.

Mas nem todas as almas dos homens se tornam espíritos, ou nem todos os espíritos dos homens são maus — apenas aqueles que infringiram os valores comunitários da aldeia. Aqueles que «dão que falar deles» que são vistos ou ouvidos nos campos, nas casas ou nos corpos dos vivos foram os ladrões de terras e de casas, e profanadores de igrejas; os que denunciaram à justiça pobres sem defesa, os «opressores dos pobres, viúvas e órfãos» ou os que não «pagaram o salário a quem trabalha», os assassinos... Em suma, todos aqueles que cometeram «pecados que bradam aos céus» inscritos no catecismo popular, a que se poderia chamar a carta moral da sociedade camponesa, aprendido de cor por todas as crianças que frequentavam a catequese antes da introdução do «Novo catecismo», por volta de 1960¹⁸.

¹⁶ Os Gregos supunham que os homens conheciam duas mortes, sendo a segunda a da alma quando da corrupção total do corpo. As almas dos justos «secavam» rapidamente enquanto as dos ambiciosos e daqueles que estavam apaixonados pelo seu próprio corpo eram enviadas para a Lua, exigindo a sua reabsorção um prazo mais longo. Esta visão não está longe da dos camponeses portugueses (cfr. MAUSS, *Oeuvres*, II, *op. cit.*, p. 213 e MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 54).

¹⁷ C. G. JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, *op. cit.*, p. 615.

¹⁸ O velho catecismo, o que é conhecido pelos actuais adultos, compreendia uma série de prescrições de ordem moral visando exclusivamente a solidariedade, tais como as «Catorze Obras de Misericórdia, sete espirituais e sete corporais», e os «Pecados que bradam aos céus», isto é, que exigem vingança, que tornam quase impossível a salvação do delincente. Estes pecados são: 1.º homicídio voluntário; 2.º pecado sensual contra a natureza; 3.º opressão dos pobres, especialmente dos órfãos e das viúvas; 4.º não pagar o salário a quem trabalha. Quanto ao 2.º, o «Pecado sensual contra a natureza», não é entendido pelos rurais como «homossexualidade», mas como «perversão, busca desmedida dos prazeres sexuais».

CAPÍTULO VIII

«A NOSSA RELIGIÃO E A DOS PADRES»

O PAI AO SERVIÇO DA MÃE

Não se conhece qualquer Igreja estruturada que integre sacerdotisas. Todas as hierarquias eclesiais são redes de pais (padres). O facto pode explicar-se: para introduzir o filho, ou a sua semente, no ventre da mãe é sempre necessário um pai. Segundo o Evangelho de São Tomé, as mulheres conseguiram-se «se tornassem machos», por milagre. No catolicismo, o padre é designado pela mesma palavra que o pai carnal. O cura está ligado à igreja matriz local e o bispo a uma imagem mais ampla da mãe, enquanto o Papa é o pai da Igreja universal. Todos estes pais têm em comum o facto de «estarem sujeitos aos interesses da mãe». Daí deriva, em parte, o seu prestígio numa sociedade de tendência ginocrática.

O respeito pelo «cura da paróquia» é proverbial. A freguesia é a imagem de uma mãe provedora e protectora. Sem o pai (padre), essa família estaria truncada e afundar-se-ia no caos. O arcebispo de Braga, entre outros, costuma brandir contra qualquer freguesia rebelde (que expulse o cura ou lhe crie dificuldades) uma ameaça terrível: privá-la de padre durante alguns meses ou anos. Sem o pai deixaria de haver mãe — a igreja-mãe local, que se tornaria um cadáver. O padre rural português faz incidir grande parte da sua «pastoral moderna» sobre a moral dita cristã, e esta refere-se exclusivamente à família. Ele enfileira sempre ao lado das mães de família para censurar a permissividade dos homens em matéria de educação e de costumes, e acusa o Estado de favorecer o divórcio, o aborto, a liberdade sexual, etc., tudo coisas que levam à «perdição da família», reduto da mãe. Ao mesmo tempo que se respeita o «nosso prior», teme-se o seu poder. Ainda que se digam católicos e praticantes, os homens das sociedades ibéricas, de qualquer classe social ou nível de instrução, são particularmente anticlericais. Não faltaram em Portugal, em 1755, 1834 e 1910, as perseguições anticlericais, a segunda das quais foi mesmo mais radical que a dos Jacobinos franceses.

«Ao serviço da mãe», o padre é um concorrente do pai e do homem, e as mulheres, mesmo quando não praticam, respeitam-no sempre, opondo-se a que os maridos ou filhos desfiem os rosários de anedotas anticlericais com que eles gostam de preencher os serões. Diz-se que «o chão do inferno está coberto de caveiras de padres», e que os conventos desafectados são assombrados pelos seus espíritos; também se inventam contra os padres «mandamentos» e «padre-nossos bravos» ou obscenos («primeiro, rezar por dinheiro; segundo, enganar todo o mundo; terceiro, jejuar quando se tem o papo cheio» etc.) Numerosos ditados, provérbios e histórias apresentam «os padres» (uma casta) como gulosos, bêbedos, avaros, hipócritas. No entanto, respeita-se sempre

«o nosso prior, que não é dos piores». Neste país católico, onde o clero nunca foi muito numeroso, os candidatos ao sacerdócio são assobiados e marginalizados pelos amigos de infância. Na sua maior parte são de origem rural ¹, o que é fruto de uma cultura assente sobre a mãe. O anticlericalismo dos Portugueses não é um fenómeno recente, resultante de uma qualquer conjuntura política; é uma fatalidade e uma constante histórica, segundo reconhece o próprio clero: «O padre é um fraco, está isolado, não tem verdadeiros amigos e torna-se o alvo de troças e de sarcasmos; é um diminuído que não tem lugar numa sociedade que não o tolera e que não gosta de o ver usar hábito eclesiástico, o remete para a noite dos tempos, e ridiculariza quando se mostra em público.» ²

Para os homens, a religião católica «é um assunto de mulheres», não porque sejam elas quem mais frequenta os ofícios religiosos (o que só é verdade quanto aos actos não obrigatórios, já que a missa de domingo é tão respeitada pelos homens como pelas mulheres), mas porque são elas mães, esposas ou noivas, que pressionam os homens a frequentarem a igreja. Numa família em que a mãe não vai à missa, mais ninguém vai. Se se pergunta a um homem porque frequenta a igreja, a resposta só na forma varia: «não é que eu acredite em tudo o que lá se diz, mas a minha mulher protestava se não fosse», «é para fazer a vontade à minha mulher, ou à minha noiva», «isso só interessa às mulheres». Se, por outro lado, a mãe é a única a frequentar a igreja é porque existe na família um problema de autoridade e ela deixou de a controlar, como sucede nas famílias operárias. O «maior desgosto» de algumas mulheres é que o marido ou o filho já não pratiquem; elas acusam, então outras mulheres, como uma amante ou a nora (concorrentes da mãe) de lhos rouba-rem. Nas zonas onde o poder do pai é mais forte, nos meios operários e citadinos, os homens que frequentam demasiado as igrejas são vistos como efeminados ou como machos frustrados. É sempre a mãe que censura aos jovens o seu absentismo e vigia o seu comportamento durante a missa, nunca o pai, excepto se este pertence a um movimento integrista. Camponeses, operários e gente da cidade, crentes e ateus, casam-se na igreja, por imposição das mulheres. As consequências deste acto são, no entanto, consideráveis, já que os casamentos religiosos não eram até recentemente

¹ É preciso também sublinhar que o seminário foi até aos anos sessenta a única escola secundária a que, por ser gratuita, tinham acesso os filhos dos camponeses. De uma «ninhada» de cem seminaristas (entrava-se aos 12 anos) que eram admitidos todos os anos nos seminários de Lisboa, por exemplo, só dois ou três chegavam ao fim de um caminho que incluía 12 anos de estudos. Ainda hoje são os rapazes pobres que os procuram e, tal como as suas famílias, não escondem a intenção de abandonar os estudos logo que tenham atingido o nível necessário para arranjar um emprego num escritório ou para entrar na Universidade. O papel destes estabelecimentos, num meio desprovido de estruturas escolares acessíveis aos rurais, não é desprezível. São numerosos os políticos, intelectuais e chefes de Estado que por eles passaram. O ensino secundário (para além dos quatro anos obrigatórios) só foi instituído pelos anos setenta e está longe, ainda, de satisfazer as necessidades existentes nos meios rurais. De qualquer modo, depois desse princípio de democratização do ensino, os seminários menores que progressivamente se tinham esvaziado foram fechados e os seminários maiores transformaram-se para acolherem só candidatos mais velhos, os quais, no entanto, continuam a rarear.

² P. ZACARIAS DE OLIVEIRA, *O Padre no Romance Português*, União Gráfica, Lisboa, 1960, pp. 11 e 13.

susceptíveis de serem anulados pelas leis civis. Embora digam não lhe atribuir nenhuma importância, os homens submetem-se ao acto religioso «para fazer a vontade à noiva ou à mãe». A sul do Tejo, região de grande propriedade rural onde o catolicismo nunca foi florescente, o casamento católico é o único acto religioso massivamente seguido, fora do qual as igrejas ficam a apodrecer³. A indissolubilidade do casamento, condição de estabilidade do poder maternal, é o preço que a mulher exige do homem que se bate para a «conquistar».

O prior da «freguesia» goza de uma posição privilegiada que não é exclusivamente devida ao seu cargo eclesiástico. Ele deve desempenhar diversos papéis, e primeiramente o de pai. A personalidade do padre enquanto macho é ambígua, mas é essa mesma ambiguidade que justifica as outras funções. Os aldeões estão persuadidos de que «antigamente» os padres eram eunucos. Pelos trajes e pelo seu comportamento, o padre é andrógino, participa da natureza bissexual dos deuses. Na aldeia é ele o único a ter voz adaptada para o canto, o que constitui entre os rurais uma virtude feminina; a tonsura a que se submetiam até há pouco tempo evoca também uma emasculação já que os cabelos têm uma conotação erótica. Por outro lado, o padre vela pela integridade das virgens e das mães. Em contradição com esta visão andrógina, supõe-se que ele tem relações sexuais com «todas as mulheres que quer» — um grande privilégio num país onde os costumes são tão estritos. Em toda a parte o padre é acusado de manter relações ilegítimas com raparigas; «elas entregam-se ao padre» em «coitos sagrados», segundo se diz galhofando e sem dar conta de que desse modo se evoca um dos ritos mais antigos, a hierogamia no templo. O padre é também suposto «consolar ou assistir» as mulheres que têm os maridos ausentes: está no seu papel de pai da comunidade. As criadas que se consagram ao seu serviço («as amantes do padre», união lícita) são objecto de um tabu: ou nunca se casarão ou, então, apenas mais tarde. No Norte, não é raro encontrar indivíduos que são considerados «filhos do padre», o que eles nem sempre desmentem; outras vezes são seus «sobrinhos», frutos de ligações que só aos olhos do bispo são interditas, «provavelmente por ciúmes», ao que se diz. Estas elocubrações sobre a liberdade sexual do padre, mais próprias do simbólico do que do real, inscrevem-se também na tradição que ignorava o rigorismo moral. A moral dita cristã parece ter descido da aristocracia e da burguesia para o povo durante os dois últimos séculos, e não está ainda inteiramente instalada nas aldeias mais tradicionais.

Num meio onde a população com mais de quarenta anos é analfabeta em cinquenta por cento, o padre da freguesia é um «doutor», considerado «muito culto» e «muito inteligente». Numa discussão, cabe-lhe sempre a última palavra, tal como ao pai perante os filhos. Ele cultiva «o dom da palavra», sem o qual nenhum político ou sindicalista fará carreira nesta sociedade oral. Nas aldeias onde os meios de difusão da cultura geral se instalam, os padres, a fim de conservarem a sua imagem de «pessoa instruída», dedicam-se às ciências ocultas, à parapsicologia e ao que eles

³ No distrito de Beja a missa é frequentada por 3 por cento da população, enquanto o casamento católico é seguido por 68 por cento. No distrito de Braga: a missa, por 60 por cento; o casamento, por 98 por cento.

chamam a ovniologia, que florescem em todo o País como na universidade jesuíta de Braga, como se os novos discípulos de Inácio de Loiola já não precisassem de acreditar no «povo ingénuo» para admitirem a aparição de anjos e santos. A influência política do padre explica-se pelo facto de não haver nas aldeias outros líderes tão próximos do povo como eles. Os cidadãos acusam os camponeses de conservantismo; a realidade é que eles não estão integrados no Estado. A linguagem dos políticos não tem em conta a cultura popular, enquanto o padre, que é de origem rural, conhece as suas ovelhas tão bem como o pastor conhece o rebanho. Os rurais põem de pé acções de solidariedade muito avançadas, ainda que limitadas ao âmbito da freguesia, e justificam-nas com a cultura cristã. O seu espírito de solidariedade é mais profundo que o das organizações operárias, mas os camponeses estão convencidos que a solidariedade deriva da prática religiosa, que aprendem na igreja, e não crêem que os ateus possam ser animados por um mesmo espírito. Mais precisamente, são dois tipos distintos de solidariedade: a dos camponeses é «mecânica», segundo a terminologia de Durkheim, resulta do contacto e da vida em comum num espaço restrito; atrai para o centro da comunidade. A dos operários é «orgânica», deriva de uma concepção de sociedade mais ampla na qual os indivíduos são orfãos dependentes uns dos outros; é aqui, centrífuga.

O papel do padre confunde-se com o do mágico. Esta aproximação é manifesta no escrúpulo pela observância ritual que é exigida ao padre. O rito popular, como a magia, age pelo gesto e pela palavra, mais do que pela acção de uma interposta divindade: os gestos e as palavras forçam a divindade a agir de acordo com o sistema que puseram em acção. Tudo o que se pede ao padre no exercício das suas funções sagradas é a observância verbo-gestual; é para isso que lhe pagam. «Faz o seu trabalho bem feito», diz-se do padre que é escrupuloso. A falta de rigor pode provocar a nulidade do rito, e um baptismo adiministrado à pressa, por exemplo, pode fazer com que a criança venha a ter problemas de comportamento ou de carácter. A prática religiosa aproxima-se assim da feitiçaria. Como já vimos, a expulsão dos espíritos, o benzer de uma casa assombrada, a confissão, etc., produzem efeitos graças à simples observância verbo-gestual.

É O PASTOR QUE SEGUE O REBANHO

Praticar uma religião não significa necessariamente aderir aos princípios teológicos que lhe são próprios, os quais podem aparecer como completamente absurdos para o comum dos mortais. Uma religião comporta sempre um sistema de valores sociais e de símbolos que se adaptam a uma dada cultura, o que nos parece ser igualmente válido para todas as religiões e para todas as culturas. Jose De Acosta, jesuíta espanhol do século XVI, explica assim a facilidade com que os Índios do México aceitaram o catolicismo: «Que ninguém pense que por Índios se deva entender simples

selvagens; se não, que venha cá e experimente. A grande sujeição dos Índios aos seus reis e senhores contribuiu também para lhes fazer aceitar a lei de Cristo. A servidão e a sujeição ao demónio, às suas tiranias e ao seu jugo tão pesado, foram um excelente terreno para as divinas escrituras, que tiram proveito dos males para bom fim e, do mal que o demónio semeou, recolhem os frutos do bem. É evidente que nenhum povo das Índias Ocidentais esteve ou está mais apto para receber o Evangelho do que os que se encontravam mais submetidos aos seus senhores e esmagados por mais pesados fardos, seja em tributos e serviços, seja em usos e ritos sangrentos. Todos esses povos pertencentes aos reis mexicanos e aos do Peru são hoje [trinta e cinco anos depois da chegada dos conquistadores] os mais cristãos, e são, também, os que menos se opõem ao governo político e eclesiástico.»⁴

Os princípios religiosos dão uma caução aos valores sociais e morais dos povos. Uma religião pode ser implantada por uma potência económica e colonial (o catolicismo foi-o por toda a parte), mas compreende-se mal como é que pode ser adoptada sem choques, activos ou passivos; de facto, se a religião dos colonos se implanta é porque os modelos destes já estão instalados entre a população — a religião sacraliza os modelos sociais. Por conseguinte, quando se diz que «tal povo segue uma determinada religião» deve entender-se que ele passou a atribuir uma dimensão sagrada, «eterna», às suas normas sociais. Não é a religião que faz as sociedades, é a sociedade que engendra a sua religião. Aliás, quando se fala num «país protestante» pensa-se numa nação onde a livre concorrência é dominante, justificada pela liberdade religiosa e pelo puritanismo, e quando se diz que o mundo ocidental se divide em países protestantes e países católicos, sabe-se que os primeiros são os ricos e os segundos os pobres. O mesmo sucede a propósito da conversão de uma religião a outra, ou ao «abandono completo» da religião, acontecimentos que significam que o estatuto da pessoa mudou e que a religião que ela professava já não era conforme à sua nova visão do mundo e aos seus novos hábitos. Os agricultores portugueses começaram a «simpatizar com os protestantes» logo que as necessidades do mercado económico os levaram a abandonar as regras tradicionais da aldeia, que proibiam o espírito de lucro entre vizinhos. Pouco tempo depois de adoptar o uso do tractor, o agricultor começa a «ver de outro modo» a religião, ou a desleixá-la. Nas cidades, alguns aderem às Testemunhas de Jeová, quando os laços com a comunidade de origem se rompem, tanto mais que as seitas engendram relações muito estreitas entre os seus membros. Nas cidades, os comerciantes, operários e funcionários desprezam o culto de Maria e dos santos, depois deles deixarem de ter para si qualquer função própria. Por outro lado, uma religião nunca é igual em toda a parte, uma vez que cada nação adopta alguns dos seus princípios ao mesmo tempo que lhe introduz variantes e versões que são as da sua própria cultura; o povo transforma e faz seu aquilo que lhe impõem os missionários.

⁴ JOSE DE ACOSTA, *Histoire naturelle et morale des Indes Occidentales*, Payot, Paris, 1979, p. 397. A organização social dos Índios era próxima da dos Espanhóis, e os missionários foram descobrir ritos sacramentais idênticos aos católicos e tendo a mesma função, «coisas que o diabo inventou para imitar a nossa santa religião», diz o missionário.

Em todas as religiões, e particularmente no meio rural, é apenas a observância ritual que conta; o símbolo é o mesmo mas age diferentemente sobre cada um. Uma religião de massas, como é a dos Portugueses, é sempre uma religião em que a compreensão teológica é mais empobrecida. Os mais assíduos podem ignorar em absoluto qual a diferença entre Deus-Pai e o Filho; a Santíssima Trindade pode não passar de «uma santa mais forte do que as outras» e o Espírito Santo será também um santo como os outros, mas «menos forte» porque não goza de um culto particular (excepto nos Açores, onde é venerado como um santo local ou como um antepassado, titular da maior festa do arquipélago). Todas as divindades se encontram subordinadas ao santo padroeiro local, de acordo com uma hierarquia que está bem patente no interior das igrejas; e o santo mais ortodoxo pode também ser esquecido em benefício de um qualquer cadáver incorrupto, recentemente encontrado. Para a igreja católica portuguesa, ainda, a quantidade deve prevalecer sobre a qualidade. O clero adapta-se aos gostos da multidão, para a qual os ajuntamentos de menos de cinquenta mil pessoas «não valem nada»; pouco lhe importa as motivações dos que passam diante do confessionário, porque o que interessa é comunicar aos jornais o seu número, que pode atingir as trinta ou cinquenta mil confissões durante uma pequena peregrinação. Os lugares de culto são empreendimentos rentáveis (numa economia nacional em que estes são cada vez menos) e é por isso que os ramos de cravos vermelhos, o sal, as fitas coloridas, os bordados e as serpentes empalhadas que se ofereciam de presente aos santos são agora, apesar de simbolicamente ricas, coisas mal recebidas pelos responsáveis dos santuários, os quais avisam os crentes que preferem o metal sonante com que se «enchem os cofres». Estes, segundo é voz corrente, são transportados, depois das romarias, para «casa do arcebispo» sem que chegue a fazer-se qualquer arremedo de contabilidade. Aliás, os fiéis desinteressam-se por completo do uso que possa ser feito das esmolas que deixam depositadas aos pés de um santo.

A igreja católica tolera todos os géneros de «superstições» (finge ignorá-las e desculpa-as como «ingenuidades» se alguém as faz notar), na condição de o seu poder não ser por eles diminuído; os detentores do poder pretendem sobretudo que a instituição, instrumento do exercício do poder, seja preservada. Uma igreja, segundo nota Mesching, representa sempre um compromisso: nunca é radical quanto à doutrina, é-o somente quanto aos meios para a impor. A massa só exteriormente pode ser controlada. Por outro lado, o peso da tradição e a magnificência do sistema popular impedem que o clero introduza quaisquer alterações formais, porque os próprios fiéis se encarregariam de pôr de pé as cerimónias interditas. O padre limita-se a «domesticar, a administrar ou a burocratizar o sagrado selvagem», de acordo com a fórmula de Roger Bastide. Para evitar que a multidão se aproprie da religião, como adiante se verá, o cura acaba por fazer aquilo que os fiéis querem que ele faça, e torna-se refém de uma massa sempre à procura do espectacular, da facilidade intelectual, do símbolo forte, do popular e do socialmente útil. «O padre é forçado a acompanhar, e não tem outro remédio, senão o melhor é pôr-se a andar»; «são os padres que acabam com a religião», «os padres não servem para nada», «a religião católica é uma invenção dos padres», etc., é o que se diz quando um conflito surge. Estas afirmações não são simples queixas, mas sim palavras de ordem mobilizadoras contra o cura

que quer impor a «sua religião», «a religião dos intelectuais», ou quer «dirigir a religião à vontade dele».

Para canalizar a multidão espontaneísta são criados os movimentos paroquiais. Trata-se, de início, de movimentos de *élite* e de mecanismos de distinção de classe ou de categoria social, mas são rapidamente recuperados pelas massas. No Norte, continuam a existir antiquíssimas confrarias, por vezes agrupando mais de cinquenta mil aderentes, que funcionam como mútuas ou como instituições de assistência pública. Qualquer que seja a sua denominação ou o santo à volta do qual se organizam, estas confrarias não são necessariamente instituições eclesiásticas já que o povo delas se apropriou; algumas chegam a proibir nos seus estatutos a entrada «aos padres e aos doutores». Se porém, o padre dela faz parte, como sucede geralmente, «ele está sempre em oposição» à maioria. Todos os movimentos paroquiais são elitistas nos seus começos e todos eles acabam por se tornar inoperantes quanto ao que constituiu o objectivo inicial, todos começam por se opor ao liberalismo dos costumes e por pretender «educar o povo», mas, invertido o movimento, é depois o povo que acusa a burguesia de «imoralidade» e de «corrupção». A Acção Católica nunca conseguiu implantar-se neste meio (como, aliás, em parte nenhuma em Portugal, de uma maneira eficaz), porque os que procuram distinguir-se da multidão são sempre marginalizados e acusados de serem «piores do que os outros», tanto mais que, segundo provérbios camponeses, «a religião quer-se como o sal, nem demais nem de menos», e «velas a mais fazem arder a igreja».

Há um movimento recente, muito difundido em toda a Península, que merece, no entanto, uma atenção particular, uma vez que anuncia mudanças importantes neste meio rural: a religião vai escapar à mãe para servir o pai, e vai deixar a aldeia para servir o capitalismo. Sucedendo à Acção Católica, que foi um nado-morto, este movimento não tem um nome preciso, facto que pode parecer estranho, dada a sua força, mas que se explica por ser menos uma confraria do que uma ideologia económica e política que se insinua nesta sociedade tradicional. Ora lhe chamam «Cursos de cristandade», ora «Movimento dos irmãos», ou ainda «Os Tus»

É constituído quase exclusivamente por agricultores ricos, pequenos industriais, funcionários, comerciantes ou «pessoas de relevo» das aldeias. Trata-se de um ramo, digamos, proletário, da Opus Dei (grupo de pressão religiosa da burguesia) e tendo ambas os mesmos princípios teóricos («As Mil Normas»). A ideia de base deste movimento, que se assemelha a uma espécie de Companhia de Jesus à escala da aldeia, é um princípio de largo alcance, que define dois tipos de sociedade, dois tipos de religião e dois sistemas sociais que se afrontam: «É preciso encontrar Deus tal como Ele é e não como os homens o fizeram, à sua imagem.»⁵

A sua «estratégia [dizem os respectivos textos, adaptando-se às modernas técnicas da comunicação de massas] consiste em procurar agentes de transformação capazes de influenciar o meio social, em estudar o meio influenciável» e em doutriná-lo por processos modernos. A organização é secreta, formada por pequenos grupos, à

⁵ Autor anónimo, *Ideias Fundamentais dos Cursos de Cristandade*, ed. Franciscanas, Braga, 1975, p. 29.

imagem dos movimentos revolucionários, e as cerimónias são nocturnas e privadas. Durante a noite, o sino toca para reunir os irmãos, que se dirigem para o local combinado, geralmente um santuário controlado pelo clero, rezando em voz alta pelo caminho e deixando atrás de si um rasto de velas acesas «pela conversão dos pecadores», os moradores da aldeia, os quais o entendem como uma provocação. O seu gesto pelo segredo e pelo anonimato desperta nos camponeses fantasmagorias sobre as guerras de religião e sobre a Maçonaria tal como ela é aqui imaginada, com os seus juramentos invioláveis e as suas conspirações. O movimento defende sobretudo o puritanismo, caricaturado até ao plano do vestuário e da moderação alimentar, o que se torna tanto mais notado quanto o meio é caracteristicamente hedonista. A doutrina a que os aderentes se submetem, e que os leva a mudarem o comportamento perante os vizinhos de um dia para o outro, está inscrita num *vademecum* liliputiano que todos trazem no bolso. Ela é bem reveladora dos conflitos de classe que estão latentes numa sociedade que se encontra no cruzamento da tradição comunitária e do capitalismo agrário: «Para que a tua vida não seja estéril, deixa atrás de ti um rasto que apague os sulcos cavados pelos semeadores de ódio! Não voes tão baixo como as aves da capoeira, tu que podes subir como as águias! Não percas o teu tempo a atirar pedras aos cães que ladram atrás de ti, despreza-os! Acusam-te de seres burguês? E é a multidão que te acusa? Mas se tu nasceste para ser a *élite*! Nunca farás parte da *élite* se, por entre a multidão anónima, não encontrares um escabelo para te elevares: Tu podes viver de costas viradas para a multidão! Não vês que a igualdade tal como a compreende a multidão é uma injustiça? Condescender? [...] mas a palavra só existe no léxico dos cobardes, dos velhacos, de todos os que se julgam vencidos!»⁶

Os camponeses, que gostam de comentar as vidas alheias, acusam-nos de se «servirem da religião para governarem a vida» e dizem que alguns «aderem para despachar os *stocks* das suas lojas e depois deixam-se disso» ou que querem tornar-se ricos — em suma, o novo catecismo vem justificar os seus métodos de comerciantes e a ideologia industrialista que nos incita para o lucro. A oposição com que deparam estas tendências políticas mal encobertas por uma linguagem religiosa são testemunho da resistência camponesa ao capitalismo moderno. Introduzido no País pelos anos 60, época dos inícios da mecanização agrícola nas regiões de pequena propriedade e da introdução dos herbicidas (inovação que provocou uma verdadeira revolução no ritmo do trabalho rural), o movimento, que só acidentalmente é religioso, revela-nos as tensões que surgem neste meio alimentado pelo espírito de solidariedade, e ilustra o princípio weberiano segundo o qual quando os valores de uma religião ou de uma moral estorvam o desenvolvimento económico e os interesses da classe dominante, surgem alterações ideo-religiosas para justificar e caucionar a mudança. Com efeito, para desenvolver as forças produtivas do capitalismo agrário neste meio que acaba de sair do sistema de troca e que considera o espírito de lucro como um valor negativo, não é suficiente a introdução de novas técnicas. É preciso, também, que

⁶ JOSE MARIA ESCRIVA DE BALAGUER, *Caminho*, Edições Prumo, Lisboa «Normas» n.ºs 1, 7, 16, 19, 22, 32, 46, 54.

o meio aceite um certo número de princípios ideológicos que substituirão os precedentes, que os costumes se submetam às necessidades dos negócios, que novos modelos no domínio da moral sejam introduzidos e que os comportamentos individualistas sejam erigidos à categoria de norma. Aliás, não é por acaso que os membros deste movimento integrista alinham com os partidos conservadores, e que as reivindicações dos sindicatos operários e dos movimentos populares são consideradas como manifestações do «pecado da inveja» da parte daqueles a quem Deus não quis ajudar.

O povo apropria-se dos actos ou cerimónias religiosas que lhe podem ser úteis; eles tornam-se oportunidades para os seus encontros ou para a expressão da solidariedade. Se deles não retiram qualquer proveito, as pessoas «desobrigam-se» ou limitam-se a «marcar o ponto», ou seja, a assinalar a sua presença. É o que se passa com o preceito pascal, já que o padre mantém em dia uma lista dos paroquianos ou toma nota à medida que os vê passar diante do confessionário; o método revela por si só o carácter autoritário e inquisitorial da igreja católica, para a qual é apenas a atitude exterior que conta. Os camponeses têm as suas razões para «marcarem o ponto» já que o padre dispõe de outros poderes para além da estrita função religiosa: durante uma qualquer reunião pública ou mesmo a partir do púlpito, ele pode denunciar os faltosos. O processo é demasiado administrativo e contribui para levar alguns a «virarem protestantes» ou a abandonarem a religião «por causa dos padres», dizendo que não precisam do seu controlo para se manterem em regra com a respectiva consciência. Estas consequências levaram já numerosos padres rurais a abandonarem esse género de controlo.

De entre os officios católicos, a missa dominical merece uma especial atenção. A obrigação da missa marca profundamente a freguesia rural, mas o seu fundo religioso escapa aos fiéis que desviam o rito em benefício da estrutura social. Mesmo quando não vão à missa, os camponeses vestem os seus fatos domingueiros, mudança de roupas que representa uma alteração de estatuto e de papel: o camponês deixa de ser um trabalhador da terra ou um operário e torna-se um simples cristão, um transeunte, um cidadão, ou alguém à procura de um par para o casamento. Ninguém, ao norte do Tejo, ousa trabalhar nos campos ou em casa, excepto em tarefas indispensáveis à sobrevivência das pessoas ou dos animais. São, de facto, a terra e os animais que devem repousar e regenerar-se, regidos como são pelo número sete. Pelo contrário, é ao domingo que os camponeses mais se deslocam, tratam dos negócios ou vão a determinadas feiras. Há vinte anos, ainda, quase todos os mercados tinham lugar ao domingo. Ninguém se opõe, também, a que se trabalhe no comércio ou na indústria.

A missa obrigatória (as ausências são notadas) tornou-se uma reunião geral da comunidade num lugar prestigioso, a igreja matriz; não é obrigatório compreender o rito católico porque «cada um reza como sabe» ou «como a mãe lhe ensinou», e não se participa na missa, «assiste-se». A presença na missa tornou-se também uma espécie de jornal de informações práticas: durante a homília, o padre do Norte leva ao conhecimento dos presentes as novas leis e regulamentos oficiais, o anúncio da abertura da caça (muito praticada nos campos), as modalidades de declaração dos rendimentos ou do recenseamento eleitoral, e mesmo qual o dia em que os abonos

de família podem ser levantados. Esta função da missa não é negligenciável, uma vez que os velhos camponeses ou são analfabetos ou são incapazes de interpretar os textos saídos das câmaras municipais ou dos ministérios, redigidos numa linguagem erudita: é por isso que as autoridades, ao mesmo tempo que afixam qualquer aviso na câmara e à porta da igreja, dirigem um terceiro exemplar ao padre para que ele «dê conhecimento como é habitual». A missa também pode ter interesse apenas depois de terminada, e alguns só vão ao «santo ofício da saída», como dizem gracejando. Os agnósticos, os emigrantes em fase de mudança de costumes e os jovens que dizem não seguir a religião («não é de agora, sempre foi assim») levantam-se à mesma hora, vestem os fatos de domingo e juntam-se aos que saem da igreja, ficando nas imediações, durante horas, a discutir todos os assuntos que lhes interessam. É à saída da missa que têm lugar as discussões sobre a administração colectiva das terras da aldeia (pertencentes às povoações e não aos concelhos), sobre a distribuição das águas públicas (recolhidas pela aldeia a partir das serras), etc. O tema da discussão pode ser afixado à porta do templo e é recordado pelo padre durante o ofício. Há documentos históricos que referem este tipo de debates desde o século IX, sempre «depois da missa» e no mesmo local. A missa dominical é pois uma reunião no «centro» do território, que se perpetua por acção da memória colectiva. Poder-se-ia imaginar sem dificuldades que os fiéis assistiriam com a mesma assiduidade (e com a mesma passividade) a uma espécie de missa herética, ou a uma falsa missa, na condição de ela se desenrolar no mesmo dia, no mesmo local e sob os mesmos símbolos religiosos.

A «GREVE DA RELIGIÃO»

O sistema religioso popular e o sistema católico podem coexistir sem se chocarem, porque entre os fiéis e a hierarquia se estabelece uma cumplicidade mútua e um entendimento tácito, em que cada qual vive o rito conforme entende. No entanto, existem situações em que o consenso se pode romper e o conflito explode à luz do dia. Os «slogans» camponeses do género «são os padres que acabam com a religião» e «os padres não servem para nada» são, então, postos em prática.

Esses conflitos entre o pastor e o seu rebanho podem resumir-se a três tipos. Vejamos um exemplo do primeiro: A freguesia de A-Ver-o-Mar (Póvoa de Varzim). Uma aldeia de pescadores, era assistida por um velho padre considerado um «amigo do povo», que se identificava com a população e vivia modestamente. Em 1960, uma comissão saída de camadas burguesas, recentemente instaladas na região, solicitou ao arcebispo de Braga a sua substituição por um outro padre que viesse proceder a reformas na paróquia. O arcebispo, que nunca costuma indeferir os requerimentos de tal clientela, deu a sua aprovação e prometeu transferir o antigo padre. A partir desse momento, a freguesia cindiu-se em duas partes sensivelmente iguais: os Amarelos defendiam o antigo cura e os Vermelhos o novo. Os nomes das cores parecem

indicar um conflito político; trata-se efectivamente de uma questão política, social e cultural que é religiosa apenas por acidente. As cores, no entanto, encontram-se invertidas em relação ao sentido que têm habitualmente na linguagem corrente — são simples referências para classificar forças em presença que nunca se designam por uma terminologia política. Os Vermelhos (os ricos) apoderam-se da igreja e recusam a entrada à «ralé», como injuriosamente os cidadãos chamam aos camponeses. Os Amarelos (os pobres) conservam o presbitério e adaptam a capela um armazém, ao mesmo tempo que o padre «amigo do povo» é excomungado pelo arcebispo. Confrontos entre as duas facções da aldeia rebentam diariamente e o antigo padre torna-se o símbolo da união da população pobre da freguesia, cuja homogeneidade fora quebrada com a instalação da nova camada de ricos. Ao referir-se ao conflito, a população pobre manifesta-se pelas lágrimas, tal como uma nação que foi ocupada por uma população estrangeira. Como o campanário ficou nas mãos dos ricos, o dobrar dos sinos já não acompanhava o enterro de qualquer Amarelo: «é como se fosse um cão que tivesse morrido». Os Vermelhos, entretanto, seguiam o enterro para injuriar o morto até ele desaparecer debaixo da terra, pormenor que reflecte o ódio social que pode estar encoberto na linguagem religiosa. Em 1977, os ricos pegaram fogo ao presbitério e ao armazém que servia de capela, o que motivou um episódio de enorme violência que se estendeu a toda a freguesia, durante o qual noventa e duas pessoas foram presas e depois julgadas e condenadas — todas elas eram Amarelos, dentro daquela lógica da justiça que já antes assinalámos. O arcebispo de Braga que tinha atizado o fogo do ódio social morreu também nesse ano, e o acontecimento foi celebrado com vinho, foguetes e baile. O conflito subsiste ainda, apesar da partida voluntária do antigo padre; a freguesia perdeu a sua unidade e muitos dos Amarelos abandonam definitivamente a religião católica.

Um tipo muito frequente de conflito entre a hierarquia católica e a aldeia manifesta-se no que os aldeões chamam a «greve da religião» (católica), que era praticada muito tempo antes de a greve ser reconhecida como um direito dos trabalhadores. A greve da religião conduz à autogestão da vida religiosa. A ameaça deste tipo de conflito plana sobre a maior parte das freguesias rurais, sobretudo no Norte, e os seus ecos vão sendo noticiados nos jornais constantemente.

A greve da religião inclui normalmente a expulsão do padre que pretendeu opor-se às tradições aldeãs, ou que decidiu transferir a sede da paróquia para uma outra aldeia mais rica da mesma freguesia. Rompido o equilíbrio, a igreja é fechada e são colocados selos na porta e um cartaz onde se lê, por exemplo «Greve da religião, fechamos a nossa igreja para defender a nossa religião.» Ou, então, ela é aberta a toda a gente e fica sob o controlo do povo. Os casamentos são adiados, enquanto os enterros passam a ser presididos por um homem mais velho, normalmente o presidente da confraria dos Defuntos, que procede aos mesmos ritos que o padre e pronuncia a oração fúnebre. A recusa em caucionar uma procissão ou uma festa que deixaram de se inscrever na religião erudita provoca irremediavelmente um conflito deste tipo; os exemplos podem surgir mesmo nos arredores de Lisboa, como sucedeu em Paço de Arcos, em 1974, em que se surpreenderam as camadas bem pensantes da capital com a organização de uma procissão tradicional contra a vontade do padre,

que a queria suprimir e por isso foi expulso «pelo povo». Em casos como este, os paroquianos organizam a festa «como o costume exige» e colocam uma televisão sobre o altar da igreja para seguirem a transmissão do ofício dominical. Acontece até que a festa se torna assim «ainda mais alegre». Em 1978, os habitantes de Salto (Cabaceiras) integraram no programa dos festejos que o padre queria impedir um novo elemento: organizaram desfiles de zabumbas (tocadores de tambores) em torno do presbitério, todas as noites, até o padre se decidir a ir embora.

Através destas manifestações de rebelião contra uma hierarquia virada para os valores da classe dominante, a aldeia defende a sua honra colectiva e a sua cultura ancestral e reafirma a unidade contra as forças exteriores de que o padre faz parte. A festa «como a tradição a exige» é um dos meios com que conta a freguesia para satisfazer um grande número de necessidades, enquanto as procissões constituem, como vimos, ritos importantes para a cultura local e integram uma simbólica variada que se encontra nomeadamente relacionada com a tomada de posse do espaço aldeão.

Mas uma freguesia pode também virar-se unanimemente para o Protestantismo, como forma de defender a sua honra colectiva escarnecida pelo clero. Vejamos, na arquidiocese de Braga, «a Roma portuguesa», o exemplo de Valdozende.

Na extremidade desta pequena freguesia, empoleirada nos socacos do Gerês, foi construída nos anos 70 uma barragem hidroeléctrica. A empresa exploradora construiu igualmente, no vale, um bairro residencial para o pessoal, uma capela e um presbitério para o eventual padre. O cura da freguesia, «atraído pela companhia dos empregados da barragem» ou, segundo outros, «pela das suas mulheres» (maneira de encobrir o conflito social e de o situar fora de uma base de classe), abandonou a igreja serrana, vendeu o presbitério «sem a autorização dos habitantes» (a residência pertence à freguesia e é mantida pela população) e instalou-se no vale. A sede da paróquia foi assim transferida em benefício da camada mais abastada, o que obrigava os aldeões, cujas terras já tinham sido, em parte, engolidas pela barragem, a deslocar-se até junto dos «funcionários» para assistirem aos ofícios religiosos. Para corrigirem a leviandade deste pastor que abandonava as ovelhas para se juntar ao campo dos ricos, os camponeses começaram por dar mostras da sua impaciência através de «treze pedidos de entrevista» dirigidos ao arcebispo, sem que obtivessem uma simples resposta. «Não está nos seus hábitos condescender», disseram os naturais que sabiam com quem lidavam; «condescender é uma palavra que só se encontra no vocabulário dos cobardes e dos velhacos», diz a norma n.º 54 da Opus Dei. Note-se que o «Senhor arcebispo», como dizem os seus súbditos à maneira de um rito (ou como se diria de uma personagem temível), ostenta um título bem à medida das suas ambições e da sua arrogância, herdado do início da nossa era: «arcebispo e senhor de Braga, primaz de todas as Espanhas». Os paroquianos escreveram então ao Papa, mas este remeteu-os de novo para «os bons ofícios do Senhor arcebispo». Finalmente, reunidos numa assembleia geral a que ninguém faltou, os habitantes da freguesia decidiram, por unanimidade, converter-se ao protestantismo — gesto de grande coragem numa região em que a Igreja reformada é ainda considerada como obra de Satanás. Um emigrante da América propôs-se enviar um missionário metodista e pagá-lo. Um templo protestante foi construído ao lado da igreja, que se manteve aberta, «católica,

e ainda mais cuidada do que antes». Nada se alterou na cultura local. Os monumentos rústicos que existiam nas encruzilhadas em honra das almas e as imagens da igreja, coisas que o protestantismo condena, não foram incomodadas — foram inclusivamente renovadas, como para significar um novo começo. «A igreja católica, com as suas cerimónias, é mais bela, mas a protestante é mais séria e mais social», dizem os novos convertidos que, sob a orientação do pastor, já abriram uma creche, iniciativa que nunca nenhum padre rural tomara, apesar das somas consideráveis que rendem as festas e as peregrinações.

O exemplo desta aldeia podia, porém, contagiar toda a diocese e vir a abalar o poder do arcebispo. Por isso, este decidiu, em 1977, contribuir para o financiamento de uma nova igreja, situada rigorosamente a meio caminho entre a povoação e o bairro novo. Mas não tendo cedido integralmente como a aldeia o exigia e não podendo esta recuperar o presbitério vendido pelo pároco, os montanheses não baixaram as armas: assistem desde então a «duas missas», a católica e a protestante, nos respectivos templos.

Esta conversão colectiva é de um grande alcance. Não duvidamos, no entanto, que ela seja essencialmente formal, como o são sempre, aliás, as conversões colectivas; os camponeses entendem essa outra religião no sentido imediato da palavra, e de «protestar» contra os abusos da hierarquia católica. É a dinâmica desta viragem que é importante: no momento em que a honra da aldeia é escarnecida por uma qualquer instituição, ela redescobre a sua coesão e adere a uma religião que, antes, todos diziam abominar. Tomada por unanimidade, essa decisão é um testemunho do domínio do grupo sobre cada um dos seus membros, mas demonstra também (se for ainda necessário mostrá-lo) que a religião dos camponeses, qualquer que seja o seu conteúdo, não se confina à problemática da salvação individual, mas, pelo contrário, reporta-se à defesa de um conjunto de valores em que todos se reencontram com vista à acção e à integração colectivas, e à salvaguarda da colectividade e do seu território.

«VÓS SEREIS COMO O MENINO QUE UMA MÃE CONSOLA»

A simbólica da mãe-que-se-deseja é exclusiva à religião popular, ou encontra-se também nas representações dos teólogos e nas aspirações dos místicos? Vejamos apenas, por um lado, os conceitos católicos de Igreja e de Corpo Místico, explicados por certos teólogos, e, por outro lado, o tema evangélico do «Reino dos Céus, ou do Pai».

O conceito de Igreja não tem uma extensão uniforme entre os teólogos, entre o público e menos ainda entre os rurais. Por *igreja católica* entende-se quase sempre a *hierarquia eclesiástica*, constituída à maneira de um ministério; o próprio teólogo Yves Congar cita documentos da Acção Católica segundo os quais 80 ou 90 por cento dos católicos franceses dizem «obedecer à Igreja como obedecem ao Governo», como

se dela não fizessem parte; a Igreja é um governo central. Para o mesmo teólogo, pode compreender-se por Igreja «os meios que visam a salvação» ou «o povo de Deus», ou o «povo da religião revelada e instituída», ou «todos os homens sem excepção enquanto salvos ou susceptíveis de o serem por Cristo», ou ainda «a Igreja messiânica, que aspira a ultrapassar as oposições de que se sofre, uma busca de união fraterna»⁷. No entanto, qualquer que seja a acepção, diz-se sempre «a nossa madre Igreja».

Na esteira dos fundadores do catolicismo, os teólogos distinguem a Igreja celeste e a terrestre, a comunidade das almas, e a dos vivos; uma é à imagem da outra, como as sombras-arquétipos da caverna de Platão. São João Apóstolo e Santo Agostinho, entre muitos outros, chamam à Igreja do alto a «Jerusalém celeste» ou a «Cidade de Deus» e estas duas expressões designam também a Igreja de baixo. A do alto e a de baixo, reais ou imaginárias pouco importa, encontram-se confundidas; os fiéis são «irmãos», filhos dessa mãe colectiva, que é sempre representada como uma mulher, como uma mãe ou como uma esposa.

Para falar da Igreja os teólogos empregam uma linguagem nupcial, tomada das relações mãe-filho ou das relações entre os amantes. Vejamos alguns textos bíblicos que, segundo os «Padres da Igreja» (os teóricos que fixaram a doutrina actual), se encontram na base dessas relações filiais ou nupciais:

«E eu vi a cidade santa, a Jerusalém nova, que da parte de Deus descia do céu, adornada como uma esposa ataviada para o seu esposo. E ouvi uma grande voz, vinda do trono, que dizia: Eis o tabernáculo de Deus com os homens. [...] Então o que estava sentado no trono disse: Eu faço novas todas as coisas. [...] Então veio um dos sete anjos, que tinham os seus sete cálices cheios das sete pragas últimas, e falou comigo, dizendo: Vem cá, e eu te mostrarei a esposa, e consorte do Cordeiro. E ele me transportou em espírito a um grande e alto monte, e me mostrou a santa cidade de Jerusalém, que descia do céu, da presença de Deus. [...] E tinha um muro grande e alto, com doze portas, e nas portas doze anjos. [...] E o muro da cidade tinha doze fundamentos, e nele os doze nomes dos doze apóstolos do Cordeiro. [...] Ele mostrou-me um rio da água da vida, resplandecente como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro. No meio da sua praça, e de uma e de outra parte do rio, estava a árvore que dá doze frutos, produzindo em cada mês seu fruto, e as folhas da árvore servem para a saúde das gentes.

«E ouvi uma como que voz de muita gente, e um como que estrondo de muitas águas, e como que o estampido de grandes trovões, que diziam: Aleluia! porque reinou o Senhor nosso Deus, o Todo-poderoso! Alegremo-nos, e exultemos, e demos-lhe glória; porque são chegadas as bodas do Cordeiro, e a sua esposa está ataviada. [...] Bem-aventurados os que foram chamados à ceia das bodas do Cordeiro.»⁸

⁷ Y. CONGAR, *L'Eglise que j'aime*, Editions du Cerf, Paris, 1967, pp. 53, 73, 83.

⁸ *Apocalipse de São João*, 21:2,14 e 22:1,2; 19:6,9.

Santo Agostinho, um dos «Padres da Igreja», põe este texto do apóstolo João em relação com um outro do Antigo Testamento:

[A voz da Esposa:] «Escuta, ó filha, e vê, e inclina o teu ouvido; e esquece-te do povo e da casa de teu pai. E cobiçará o rei a tua beleza; porque ele é o Senhor teu Deus, prosterna-te diante dele. Em lugar de teus pais, te nascerão filhos; estabelece-los-ás príncipes sobre toda a terra»⁹.

Segundo Santo Agostinho, não se trata aqui «de uma mulherzita qualquer», mas da «Igreja de Cristo, unida pelo casamento espiritual e pelo amor divino, a Jerusalém espiritual, a esposa daquele de quem se disse: O teu trono é ceptro de rectidão; tu amas a justiça, por isso Deus te deu a unção do óleo e da alegria como a nenhum dos teus rivais; por conseguinte, tudo o que se diz aqui por expressões figuradas deve ser entendido como a Igreja»¹⁰.

Eis outra comparação (note-se a intensidade da linguagem erótica): «[Fala a Esposa:] De noite, no meu leito, eu procurei aquele que o meu coração ama. Apanhei-o e nunca mais o largarei. Introduzi-o na casa da minha mãe, levei-o até à câmara daquela que me gerou. Eu vos conjuro, Filhas de Jerusalém, pelas cabras montesas e pelos veados do campo, não perturbeis o descanso do meu amor, não o desperteis antes do momento do seu agradável prazer. [Fala o esposo:] Oh! como és formosa, amada minha, como és bela! Antes que se levante a brisa da madrugada e antes que declinem as sombras, eu irei ao monte da mirra e ao outeiro do incenso. Que bela que tu és, minha bem-amada, e sem defeito algum.»¹¹

Comenta Santo Agostinho:

«A Igreja está ferida de amor, como que trespassada pela espada do amor [...] Encontram-se por vezes coisas obscuras nos Livros Santos, mas se esta passagem é obscura, então não descobriremos neles nada que seja claro.»¹²

Outros passos igualmente inspirados nas relações íntimas dos esposos são sempre tidos como referências à Igreja por Santo Agostinho, para não citar outras fontes e alongar este capítulo:

«Alegra-te estéril que não pares, porque eu venho para junto de ti. Alarga o espaço da tenda, abre os toldos, estica as tuas cordas e segura as tuas estacas, porque tu verás a tua posteridade a alargar-se e a povoar as cidades desertas. Não tenhas medo. Tu não serás envergonhada pois te esquecerás da vergonha da tua mocidade. O teu criador é o teu esposo, eu vou unir-te a mim. Os montes poderão abalar-se, os outeiros poderão abrir-se, o meu amor não se afastará de ti.»¹³

⁹ Salmo 44: 11,17.

¹⁰ SANTO AGOSTINHO, *La Cité de Dieu*, XVI, 16.

¹¹ *Cântico dos Cânticos*, 3, 1-5; 4, 1-7.

¹² SANTO AGOSTINHO, *ibidem*, XX, 21.

¹³ *Isaías*, 54, 1-10.

«Isaías — diz Santo Agostinho— , falava assim da Igreja mais como apóstolo do que como profeta; queiram-no ou não os nossos inimigos, eles são forçados a admiti-lo.»¹⁴ Vejamos ainda outro texto de Isaías, «o rio da paz que brotará sobre a esposa»:

«Eu derramarei sobre ela um rio de paz, uma torrente inundante. Vós sereis aleitados, levar-vos-ão nos braços, acariciar-vos-ão e sereis postos sobre os joelhos, como o menino que a sua mãe consola. Em Jerusalém vós sereis consolados. Ao ver tal coisa, os vossos corações terão alegria e os vossos membros revigorar-se-ão, como a erva. A mão de Deus far-se-á anunciar pela cólera dos seus inimigos, e ele já está a chegar pelos sinais do fogo. Ele vingará-se pelo fogo e pelo gládio.»¹⁵

Comenta Santo Agostinho:

«Desta paz seremos inundados. Todos se saciarão desse rio e dessa felicidade que está nos céus. E como desse rio emanará a paz e a incorrupção, eu digo que, caindo das regiões superiores para as regiões inferiores, ele fará de modo a que os homens se tornem anjos. Por Jerusalém deveremos entender, não a cidade de Jerusalém, a escrava, mas a nossa mãe Igreja, a Jerusalém eterna dos céus. Por ela seremos consolados, como seus filhos, sobre os seus braços e seus joelhos. Essa delicada felicidade nos impregnará, a nós homens rudes, de carícias infinitamente ternas.»¹⁶

Poderíamos multiplicar à vontade estes textos e as interpretações que eles merecem dos teólogos católicos. Por toda a parte se encontra a ideia de uma relação íntima, de uma hierogamia cujo protótipo é a união do homem com a sua esposa, ou da criança com a mãe. As relações dos fiéis com a mãe Igreja, do alto e de baixo, constituem um *transfert* das relações eróticas ou filiais para uma mãe onírica ou idealizada.

A Igreja é também o «Corpo Místico», expressão que remonta a São Paulo. Na sua Epístola aos Efésios, o Apóstolo passa com total naturalidade do amor do homem pela sua esposa ao do crente pela Igreja; os dois tipos de amor tornam-se indissociáveis:

«Vós maridos, amai as vossas mulheres, como também Cristo amou a Igreja, e por ela se entregou a si mesmo, para a santificar, purificando-a ao baptismo da água, pela palavra da vida; para a apresentar a si mesmo Igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem outro algum defeito semelhante, mas santa e imaculada. [...] O que ama a sua mulher, ama-se a si mesmo. [...] Como também Cristo o fez à sua Igreja; porque somos membros do seu corpo, da sua carne, e dos seus ossos. Por isso o homem deixará o seu pai e a sua mãe, e se unirá a sua mulher, e serão dois em uma mesma carne. Este mistério é grande, mas eu refiro-me a Cristo e à Igreja.»¹⁷

¹⁴ SANTO AGOSTINHO, *ibidem*, XVIII, 29.

¹⁵ *Isaías*, 66:12-16.

¹⁶ SANTO AGOSTINHO, *ibidem*, XX, 21.

¹⁷ *Epístola aos Efésios*, 5:25,32.

Não faltam os textos sobre esta comparação entre a Igreja e um corpo que se abraça ou de que se é parte: «Nós somos um só corpo em Cristo», «Cristo é a cabeça e o corpo é a Igreja», «A Igreja de Deus que ele adquiriu pelo próprio sangue», «Sinto a vosso respeito um ciúme divino porque vos liguei a um esposo único, como uma virgem pura a apresentar a Cristo», «Quem possui a Esposa é o Esposo»¹⁸.

Uma terceira expressão referente à Igreja (do alto ou de baixo) é a de «Reino dos céus», equivalente ao Reino do Pai ou à Vida. Para falar do reino, Cristo utiliza parábolas, um discurso sinuoso e imagens ambíguas, segundo os próprios discípulos («por que nos falas assim?, antes exprimias-te claramente»), salpicado aqui e ali por uma insinuação que roça o gosto pelo equívoco e o enigmático («entenda quem tiver ouvidos», «aquele que pode compreender compreenderá», «compreenda quem puder»). O discurso sobre o Reino é uma sequência de parábolas a que se acrescentam algumas recomendações de ordem conjugal, sobre a união do homem com a sua mulher, e o episódio no qual os discípulos pretendiam afastar as crianças: «Deixai vir a mim as criancinhas, porque é a elas que pertence o Reino dos céus.» Jesus compara também o Reino ao grão lançado pelo semeador («aquele que semeia o bom grão é o filho, o reino do filho sucede ao do pai, entenda quem tem ouvidos»), ao grão da mostardeira («o mais pequeno de todos os grãos tornar-se-á a maior das plantas da horta»), ao fermento «que uma mulher tomou e misturou em três medidas de farinha até tudo estar levedado», a um tesouro «que foi escondido e para o obter um homem comprou o terreno», a um comerciante que procura finas pérolas, a uma rede que se lança ao mar e que traz peixe e coisas más. Os não iniciados nada compreenderão deste discurso, efeito procurado pelo próprio Cristo que, em privado, retomava as comparações e as explicava melhor ou pior, sendo as explicações sempre evasivas e podendo aplicar-se a diversas realidades. O «Reino» não é necessariamente o céu: «O reino de Deus não virá com mostras algumas exteriores; nem digam: Ei-lo aqui, ou Ei-lo acolá; porque aqui está o reino de Deus dentro de vós.»¹⁹ Aliás, o céu era admitido por todos os discípulos, que não necessitavam de um tão longo discurso para o recordarem. Este discurso sobre o Reino constitui um tecido bem recheado de imagens uterinas: a rede, o peixe, o vaso e o cesto, as pérolas, os grãos, os legumes, o forno, o tesouro escondido, o fermento na massa, as três medidas de farinha, etc., o reino do filho «sucendendo ao do pai». A liturgia católica integrou esse texto no ofício de Santa Ana, a mãe de Jesus. O Reino assemelha-se ao seio da mãe que pertence aos filhos, e «ao filho do homem», ao macho; é um incesto sublimado pela gnose.

Como se alcança o Reino? Não é por boas acções, porque delas se não trata nesse capítulo do Evangelho: «quem não recebe o reino como uma criança nunca entrará nele», «há eunucos que se tornaram eunucos por causa do reino dos céus, quem puder compreender que compreenda», «o mais pequeno dos filhos das mulheres é o maior do reino». Nicodemo, figura de relevo entre os Judeus, reclama explicações;

¹⁸ *Epístola aos Romanos*, 12:5; aos *Efésios* 1:22; *Actos dos Apóstolos* 20:28; *Epístolas* de João, 3:29.

¹⁹ *Evangelho segundo São Lucas*, 17:20.

Jesus, responde-lhe: «A menos que se nasça de novo ninguém pode entrar no reino dos céus.» Entorpecido pelo conforto material e não podendo elevar-se a estes voos místicos, Nicodemo vai ao fundo da questão: «Como pode um homem velho entrar mais uma vez no seio da sua mãe e renascer?», mas a resposta continua a ser evasiva: «O vento sopra onde quer e não se sabe de onde vem, assim é todo aquele que nasceu do espírito.»

Os evangelhos ditos apócrifos, alguns dos quais são anteriores aos textos canónicos e lhes serviram de inspiração, são bastante claros sobre a questão do reino do pai; eles informam-nos que «só os machos» serão senhores do Reino:

«Jesus viu duas crianças que mamavam e disse aos seus discípulos: “Estes meninos que mamam são semelhantes aos que entram no reino dos céus”. Eles respondem-lhe: “Então, tornando-nos crianças entraremos no reino”. Jesus diz-lhes: “Quando fizerdes de maneira que dois não sejam senão um, que o exterior seja o interior e o alto seja o baixo, que o macho não seja mais macho e que a fêmea não seja mais fêmea, então entrareis no reino dos céus”. Os discípulos perguntam-lhe: “Quando é que nós veremos o reino?” Ele respondeu: “Quando vós perderdes a vergonha, como as crianças, quando vos despojardes do vosso vestuário e o espezinhardes. Então vós vereis o filho Daquele-que-está-vivo e vós nada tendes a temer; há muitos que se chegam perto da porta, mas são os solitários que entrarão no lugar das núpcias”. Então Simão Pedro disse: “Que Maria saia daqui de ao pé de nós, porque as mulheres não são dignas da vida!” Jesus disse: “Eu guiá-la-ei a fim de fazer dela um macho, para que ela possa também participar na vida, como vós, machos. Porque toda a mulher que se fizer macho entrará no reino dos céus”.»²⁰

Texto estranho, susceptível de descontentar mais de metade do género humano.

Os devaneios dos místicos e dos visionários assimilam também o céu ao seio da mãe, à união do filho com a mãe ou à união de dois corpos. Santo Agostinho conheceu um dia o céu, numa visão, e precisa que foi num momento em que se encontrava sozinho com a sua mãe²¹.

São Tomás de Aquino compara a vida no céu à «eterna imobilidade»: «Instalados na imobilidade eterna, os eleitos estarão rígidos, como paralisados ou mergulhados num sono letárgico? Ah, não! Esta imobilidade é soberanamente activa e viva, ela comporta uma infinita variedade de alegrias e de prazeres, não impede de modo algum os eleitos de se moverem, de percorrerem à sua vontade os céus, a terra

²⁰ *Evangelho segundo São Tomé*, 22; 43; 75; 114. Daniel Rops lembra que este evangelho é tido como a fonte dos evangelhos canónicos e nomeadamente do de São Mateus. Cfr. *Les Evangiles apocryphes*, Cerf-Fayard, Paris, 1952, p. 336.

²¹ «Encontrando-me com a minha mãe à janela da nossa casa de Ostia, sós, ela e eu, longe da multidão e esquecidos do passado para nos lançarmos no futuro, procurávamos juntos como deveria ser a vida eterna. Aspirávamos às celestes correntes das tuas fontes, fontes de vida. Enquanto falávamos, eu e a minha mãe, mergulhámos nelas durante um instante e depois caímos...» *Confessions*, Livro IX, cap. x.

renovada.»²² Santo Agostinho compara-a a «um abraço no qual se prova um alimento que nenhuma voracidade faz desaparecer, um abraço que nenhuma sociedade pode apartar, de um amor enfeitiçante e agradável, mútuo, íntimo, que junta duas pessoas numa só e das duas faz só uma»²³. Teresa de Lisieux orientou toda a sua existência por este texto de cariz erótico: «Como nunca mãe alguma amou o seu filho mais terno, assim o Senhor ama os seus predestinados. Ele é cioso da sua dignidade e nunca se deixará vencer pelas suas criaturas. E Deus reconhecido exclama: Agora é a minha vez! Ao dom que os santos me fizeram de si mesmos, como posso eu responder senão oferecendo-me a mim mesmo? Se ponho entre as suas mãos o ceptro da criação, se os invisto com a minha luz, é muito, mas não é o último esforço do meu coração. É preciso que eu seja a sua alma, que eu os penetre e embeba com a minha divindade como o fogo embebe o ferro.»²⁴ A união entre a alma e Deus é «incomparavelmente mais real que a união do homem com a mulher. Nada existe de semelhante na criação. Deus mergulha a alma no oceano das suas delícias, enlaça-a nos braços do seu amor, prende-a tão fortemente que nenhuma força a pode arrancar»²⁵. São João da Cruz vai ainda mais longe na comparação: «No céu, a alma une-se a Deus. É assim que se estabelece entre eles um amor verdadeiramente recíproco, uma conformidade de união, numa espécie de entrega conjugal; a alma dirige a Deus as palavras que o Filho empregou para com o Pai: «tudo o que me pertence é vosso, tudo que é vosso é meu»²⁶. O meus. Vejamos, por fim, a linguagem e as analogias de Elisabete da Santíssima Trindade na «mais bela oração do cristianismo, composta de *um só jacto, sem emenda*» — o que é fortemente provável, e significa portanto *sem censura*: «Oh meu Deus ajudai-me a esquecer-me de mim para me situar em vós, imóvel e tranquila. Que nada me possa fazer sair de vós, e que cada minuto me leve mais longe na profundidade do vosso mistério. Apaziguai a minha alma no vosso céu, na vossa morada amada e lugar do vosso repouso. Que eu nunca vos deixe só, mas que lá esteja inteira, inteiramente desperta. Ó meus Três, meu tudo, solidão infinita, onde me perco, entrego-me a vós como vossa presa. Amortalhai-vos em mim para que me amortalhe em vós, enquanto espero ir contemplar na vossa luz o abismo das vossas grandezas.»²⁷

Por vezes é a cruz que ocupa o lugar da mãe, da mulher ou do esposo; a cruz é a representação do abraço com o universo e evoca a posse total. Santo Agostinho fala de Cristo enlaçando a sua cruz: «Tal como um noivo que saiu do seu quarto, ele adiantou-se predizendo o seu casamento na planície do mundo. Adiantou-se até ao leito da sua cruz e, depois de subi-lo, confirmou a sua união. E quando sentiu os pesados suspiros da criatura, com um piedoso abandono sacrificou-se para resgatar

²² Citado por G. Panneti, *Le Ciel*, Beauchêne, Paris, 1954, p. 74.

²³ SANTO AGOSTINHO, citado por G. Panneti, *op. cit.*, pp. 111 e 117.

²⁴ Citado por Panneti, *op. cit.*, p. 50.

²⁵ Scheeben, cit. por G. Panneti, *op. cit.*, p. 111.

²⁶ JOÃO DA CRUZ, *Vive flamme d'amour*, estrofe 3, v. 3.

²⁷ IRMÃ ELISABETE DA TRINDADE, *Elevação à Santíssima Trindade*, comentada por P. Philipon, cit. por G. Panneti, *Le Ciel*, *op. cit.*, p. 61.

a sua esposa e uniu-se à Mulher para toda a eternidade.»²⁸ Para os místicos, a cruz é também um equivalente da mãe; um hino da Sexta-Feira Santa diz que a cruz «é a árvore mais nobre e frondosa de todas que a floresta engendrou. A madeira suave sustém o suave peso! — Verga os teus ramos, árvore altiva, abranda as tuas entranhas, acaricia os braços do mais nobre dos reis.»²⁹ Segundo os Actos dos Apóstolos Apócrifos, Santo André, que morreu também na cruz, usa a mesma linguagem: «“Eu te saúdo ó cruz, fonte de amor celeste, tu tornaste-te infinitamente desejada. Os crentes conhecem as alegrias que estão em ti e as recompensas que tu ofereces. Recebe-me com alegria, eu que sempre desejei abraçar-te; fielmente amada, constantemente procurada! Recebe-me!” E assim falando, despiu-se entregou as suas vestes aos carrascos e estes elevaram-no sobre a cruz.»³⁰

Poderia objectar-se que, em todas estas fantasias místicas, estamos perante uma linguagem metafórica, comparações poéticas, palavras humanas para exprimir o inevitável. A poesia, porém, não é mais do que uma fantasia mais livre, onde as palavras são menos censuradas pela consciência do que no texto prosaico. Podemos constatar que nestes textos sobre a intimidade do céu as expressões eróticas estão encadeadas e atraem-se umas às outras, e que, quando a comparação é mais forte, uma censura, como a dos sonhos, se levanta e a sugestão demasiado clara é afastada. Fora do contexto, determinadas imagens podem não significar muito, mas na sequência de uma sugestão forte adquirem um significado novo; numa fantasia nupcial, o «cep-tro» representa qualquer coisa mais do que o poder do rei; uma cruz, «árvore altiva e frondosa» a que se pede que abra as entranhas só pode ser a imagem inconsciente da mãe. Estas comparações poéticas de que se tecem todas as fantasias místicas e que se aproximam do abraço erótico actuam poderosamente por si mesmas, elas criam o facto. Estes impulsos «escritos de um jacto e sem emendas» constituem o *transfert* de uma tendência carnal sobre o fantasma de uma mãe, ou de um esposo idealizado.

O discurso de Cristo, particularmente sugestivo, é, por seu turno, sempre referenciado ao Pai. Pode observar-se que sempre que a sua mãe se lhe mostrava, Cristo fazia como se a não conhecesse, ou falava-lhe rispivamente, e ainda que a abandonou aos 12 anos³¹. Segundo a problemática dos seres humanos, dir-se-ia que ela

²⁸ *Serm. Suppos.* 120:8.

²⁹ Hino *Ecce lignum* (eis o lenho), ofício católico da Sexta-Feira Santa.

³⁰ *Actos de André*, cap. x.

³¹ Após a idade de doze anos, as únicas referências, nos Evangelhos, das relações de Jesus com sua mãe são as seguintes: na cruz, Jesus dirige-se à sua mãe numa atitude que pode parecer de desprezo: «Mulher, eis o teu filho, filho eis a tua mãe.» Todas as outras vezes trata-a com modos indelicados: «Estando ele ainda falando ao povo, eis que se achavam da parte de fora sua mãe e seus irmãos, que procuravam falar-lhe. E um lhe disse: “Olha que tua mãe e teus irmãos estão ali fora, e te buscam.” E ele respondendo ao que lhe falava, disse-lhe: “Quem é a minha mãe, e quem são os meus irmãos?” E estendendo a mão para seus discípulos, disse: “Eis minha mãe, e meus irmãos”» (Mat. 12:46,49). Nas bodas de Canaã, «faltando o vinho, a mãe de Jesus disse-lhe: “Eles não têm vinho.” E Jesus respondeu: “Mulher, que me vai a mim e a ti nisso?”» (João, 2:3,4). Aos doze anos, Jesus fugiu de casa. Foram encontrá-lo, ao fim de três dias, no templo e quando o viram admiraram-se. E sua mãe disse-lhe: “Filho, porque nos fizeste isso? Sabes que teu pai e eu procurámos-te cheios de aflição.” E ele respondeu-lhes: “Para que me buscáveis? Não sabeis que importa ocupar-me das coisas que são do serviço de meu pai?” Mas eles não entenderam as palavras que lhes disse.» (Lucas, 2:46,50).

era para ele uma mãe possessiva de que ele se queria afastar. Será por isso que o filho faz constantemente apelo ao Pai? Expressões do género «Filho do Pai», «Reino do Pai», «O Filho que espodia o Pai», «o Pai que prefere o Filho», «os eleitos do Pai», «a vontade do Pai», «o Pai que envia o seu Filho ao mundo», «quem vê o Filho vê o Pai», «enquanto orai dizei *pai*», «o Pai e eu somos um só», «Eu vim do Pai», «o Filho revelou o Pai», «o Filho marcou com o seu selo o Filho do homem», «Eu ocupo-me das coisas que são do serviço do Pai», «o Filho faz o que faz o Pai» constituem uma verdadeira obsessão nos Evangelhos.

A complexa simbólica cristã é tanto mais rica quanto nela se encontram todas as possibilidades de *transfert*, sobre a mãe ou sobre o pai. Efectivamente, uma grande parte da religião popular como as efusões místicas constituem uma base para a transferência das pulsões eróticas sobre os entes divinos. Põe-se assim o problema das relações entre a religião e o erotismo, estudadas já por Marie Bonaparte e sobretudo por Georges Bataille. Segundo este último autor, «a determinação do erotismo é primitivamente religiosa», «o desenvolvimento do erotismo não é de modo nenhum exterior à religião», «todo o erotismo tem carácter sagrado; há semelhanças flagrantes, ou mesmo equivalências e intercâmbios entre os sistemas de efusão erótica e mística», «onde se encobre a mola do erotismo aí se manifesta a mola da religião»³². Quanto a nós, damos estas contra-provas: todos sabemos que a prática religiosa intensa desvia ou torna desnecessária a actividade erótica carnal: os monges e o clero fazem voto de castidade. Sabe-se igualmente que aqueles que se entregam aos excessos sexuais, ou que encontram uma harmonia sexual satisfatória, abandonam a religião. Não se trata de uma oposição quanto aos objectivos: as religiões primitivas integravam-se em ritos orgíacos. Trata-se antes de *dois meios concorrenciais* que visam um único objectivo: a voluptuosidade, que é proporcionada pela busca da situação intra-uterina. Que o coito constitua a procura da segurança intra-uterina, demonstram-no os psicanalistas entre os quais Ferenczi e Hélène Deutsch; que a religião popular, se não a religião em geral, constitua a procura da mãe, ficou suficientemente ilustrado ao longo deste trabalho. Portanto, quem encontra a mãe através do erotismo carnal dispensa a investigação mística, o «erotismo sagrado», e quem a encontra pelo erotismo sagrado dispensa a actividade sexual carnal. É esta a razão porque todas as religiões «civilizadas» («domesticadas, castradas, manipuladas, canalizadas...» segundo a expressão de Roger Bastide que as contrapõe ao Sagrado primitivo) reprimem a liberdade sexual. É uma condição para a sua sobrevivência. «Dois mil anos passaram desde a época em que florescia mais ou menos abertamente o culto do sexo; o próprio facto de o cristianismo se ter desvirtuado com a maior energia de toda a natureza e de toda a intimidade sexual utilizando as tendências ascéticas, prova precisamente a origem das suas forças motivadoras. Esta religião conseguiu metamorfosear a líbido porque as suas analogias arquetípicas eram perfeitamente adaptadas ao instinto a

³² GEORGES BATAILLE, *L'Erotisme*, Editions Minuit, Paris 1975, pp. 38, 42, 250, 420.

modificar. Os símbolos funcionam como transformadores no sentido de fazerem passar a libido de uma forma "inferior" a outra "superior". Esta função tem uma tal importância que o sentimento lhes atribui os valores mais elevados; os símbolos actuam por sugestão, persuadem por meio do *numen*, a energia específica própria do arquétipo, e engendram naturalmente a fé.»³³

TODO O SER HUMANO DEVE TER DUAS MÃES

«Não existe um instante radical em que a religião tenha começado a existir; ela não começa em qualquer parte», sublinha Durheim³⁴, nem termina em parte alguma. O homem moderno é livre de desprezar as mitologias populares, mas isso não o impede de viver num mundo de mitos e de se alimentar de símbolos. Estes, embora não sejam considerados como religiosos, não são menos o fruto de uma emersão do inconsciente, mergulhando as suas raízes na mesma fonte que alimenta o sentimento religioso. Os arquétipos maternos estão na origem da coesão das sociedades, quaisquer que elas sejam; tal como as pequenas comunidades, as grandes nações valorizam a imagem de uma mãe idealizada, acolhedora e generosa. O nacionalismo e o patriotismo são sentimentos próximos da religião, mais generalizados do que esta última, e alimentam-se dos mesmos símbolos.

De uma maneira geral, o arquétipo de «Nação» sucede ao da «Madre Igreja». Esta foi durante muito tempo uma mãe universal que todos os estados reconheciam, e que tanto detinha a responsabilidade da assistência pública como a maior parte das terras. A «Santa Madre Igreja» governava os Estados por intermédio dos corpos constituídos nacionais, atribuía privilégios e destruía os recalitrantes. Era a grande mãe provedora. A separação da Igreja e do Estado só foi possível quando estes se estruturaram, à medida que o comércio e a indústria se foram desenvolvendo. Tal decadência é paralela à da mulher camponesa.

Nos seus começos, o Estado não se atribuía a missão de prover às necessidades materiais dos seus súbditos; era um simples árbitro e um justiceiro. O Estado-providência vem, depois, render a Igreja-provedora. O Estado forte e provedor por excelência, objecto supremo da sociedade e do esforço dos cidadãos, é o Estado concebido segundo o modelo leninista. Este tipo de Estado é também o que mais fortemente abala a imagem da mãe: torna caduca a acção da mãe, nutritora, em virtude do princípio do salário para todos; elimina a imagem da Pátria, que se transforma em Estado socialista; renega a Nação, que é submetida ao princípio do internacionalismo proletário, e, finalmente, combate ou procura tornar inoperante a Igreja.

³³ C. G. JUNG, *Metamorphoses de l'âme et ses symboles*, op. cit., pp. 382-6.

³⁴ E. DURHEIM, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 11.

No meio camponês, a perspectiva de um apagamento quase total dos arquétipos tradicionais da mãe é uma das razões, senão a principal, do chamado anticomunismo primário (também dito, muito a propósito, «visceral») das classes pobres, nomeadamente dos rurais. Num Estado operário, a mulher deixa de encarnar a ideia, ainda dominante entre as crianças do campo, de uma mãe que semeia, cultiva, cria os animais e leva para casa pão, frutos e legumes. Ao trazer o salário, o pai operário torna-se nutridor (uma aberração, poderia dizer-se) e a ele se submetem a mãe e os filhos. A hierarquia católica das sociedades ibéricas apreende muito bem este espírito camponês: o Estado, o Governo, os «homens», os partidos «marxistas» (dos operários, mas também mais machistas que os outros) estariam empenhados num combate ciclópico para abater a Mãe e todas as suas representações: a Pátria, a Nação, a Igreja, a Família e a Comunidade aldeã todas elas imbricadas no discurso clerical. O mais mobilizador, é aquele que é proferido sob os auspícios da mãe de Jesus, protótipo da mãe-vítima, submetida à vontade do Pai e a vítima dos «homens» que mataram o seu filho único.

Na história, os povos conquistam a sua independência graças à adopção e à generalização da ideia de Pátria («a Pátria acorrentada» ou submetida a um estado estrangeiro). Em seguida, o Estado independente «defende a Pátria» e promove «a Nação», os valores morais do Povo. A Nação é a alma do Povo. Nenhum homem político sensato, nenhum revolucionário coerente — seja qual for a sua ideologia — chamaria as pessoas a votarem, a lutarem ou menos ainda a morrerem, pelo Estado, pelo Governo ou pelo País. É sempre a imagem de uma mãe que é invocada: a Pátria, a Nação, a Democracia, a Liberdade, a República, a Revolução, a Constituição, a Justiça — todas elas figuras femininas e sempre representadas por mulheres, de seios transbordantes, abraçando os filhos ou empunhando uma espada para defender as crianças que se lhe agarram às saias. O Estado socialista ou operário, por seu turno, é representado por um sol ou por uma estrela, símbolos do pai e da autoridade. Todos os monumentos aos mortos incluem a representação de uma mãe chorosa, altiva ou gloriosa, que pode ser substituída às vezes por um «slogan». É que ninguém morre por um pai. Aliás, a Pátria tem «filhos» enquanto o Estado tem «súbditos».

Só a imagem da mãe é mobilizadora. Para se oporem simultaneamente ao Rei e à Igreja, os *sans-culottes* criaram a figura de Marianne e organizaram festas patrióticas (copiadas das cerimónias da Igreja) à volta do «altar da Pátria» ou da «árvore da Liberdade». Os camponeses portugueses de 1846 combateram o Estado em nome da Maria da Fonte; os republicanos espanhóis dos anos 30 faziam-se massacrar tanto pela República como pela Passionaria, elevada à categoria de mulher mítica; da história do País, todas as crianças portuguesas conhecem duas mulheres que se tornaram célebres pela sua coragem contra os Castelhanos: Brites de Almeida, em Aljubarrota, e Deula-Deu Martins, em Monção, ambas padeiras. O símbolo mais mobilizador dos Comunistas portugueses é uma mulher camponesa, Catarina Eufémia, assassinada pela Guarda Republicana, e que ainda por cima estava grávida. Quando os chefes de Estado se referem a Deus, abstêm-se de o nomear porque não reconhecem um outro pai mais elevado que o Estado, mas «feminizam» ou «maternizam» Deus: é a Providência, a Misericórdia ou a Justiça Divina. Pelo contrário, os

arquétipos maternos estão ausentes da propaganda dos regimes fascistas, que não buscam a adesão popular; eles defendem a autoridade do Estado e eliminam a Democracia, sendo igualmente verdade que tal tipo de regime se apoia sobre as classes médias, precisamente aquelas onde o poder da mãe vacila.

Os mesmos arquétipos encontram-se na vida das cidades. São raras as que não adoptam como emblema um símbolo materno, praça forte, árvore, fonte ou barca, e os escultores representam-nas como mulheres. Os militares e os conquistadores fazem «cair» as cidades como outros fazem «cair» mulheres, e a primeira reacção dos que conquistam cidades inimigas é violar as mulheres vencidas.

Todos os seres humanos têm que ter pelo menos duas mães: a mãe carnal e uma mãe colectiva, acolhedora. O direito internacional determina que «todo o indivíduo tem direito a uma pátria»; a condição de apátrida é factor de perturbações psíquicas e políticas que não se resolvem com a simples integração, quase sempre forçada, num outro Estado. A pátria «é sagrada». Morrer pela Pátria (como outros morriam pela Igreja) é perder uma mãe carnal para ganhar o amor de outra, ideal e colectiva. Segundo Otto Rank, todo o homem procura ter duas mães. O modelo do herói é alguém que abandona a sua mãe carnal e a sua aldeia natal para conquistar uma outra mãe mais elevada e mais vasta. Jung acrescenta que todo o herói deve ter também dois nascimentos³⁵: o primeiro é um acto realizado por uma mulher e o segundo pode ser o efeito de um rito (o baptismo) como o resultado de um esforço pessoal, a morte pela Pátria, o martírio, a «renúncia ao mundo», etc. Graças a esse duplo nascimento, o indivíduo adquire além do carácter humano um carácter sobrenatural. Os heróis populares e os santos perseguem esse ideal até ao fim — tornam-se «imortais».

³⁵ C. G. JUNG, *Metamorphose de l'âme et ses symboles*, op. cit., p. 535.

CONCLUSÃO

Concluír é de algum modo circunscrever os termos de um debate. Ora, a nossa intenção foi, antes pelo contrário, sugerir caminhos aos novos investigadores. Concluiremos o menos possível. O domínio é vasto e ainda não houve quem o tivesse trabalhado. Trata-se de um campo de investigação prometedor de belas colheitas para as Ciências Sociais tanto mais que, procedendo à «espeleologia da alma de um povo» como diz Bastide, se compreenderá pelo fundo a Cultura desse povo, os seus dinamismos, os seus bloqueios, e os seus mecanismos de defesa.

A religião não é apenas o domínio secreto dos iniciados e dos teólogos. A religião é um fenómeno social consistindo em representações colectivas, em rituais e em condicionamentos sociológicos, a religião entra no campo das Ciências Sociais, cabendo à Teologia o papel de esclarecer, para aqueles a quem isso concerne, sobre a existência e a natureza dos entes sobrenaturais em jogo e estabelecer juízos de valor quanto aos comportamentos humanos.

Tivemos a preocupação de sugerir um «método globalizante» de análise do fenómeno religioso. É o método aconselhado por M. Mauss, e por outros depois dele, para os fenómenos sociais totais. Parte-se do princípio de que os indivíduos, os grupos e as sociedades se implicam *totalmente* nos seus actos e nas suas representações colectivas: isto é, só se deve considerar cabalmente analisado um facto social quando tivermos percorrido e relacionado todas as suas dimensões — histórica, económica, demográfica, política, jurídica, psicológica, religiosa e mágica. Há fatalmente falhas e erros de apreciação no nosso trabalho: também (se isso pode constituir uma justificação) fomos o primeiro a lançarmo-nos na compreensão deste emaranhado simbólico, que constitui igualmente o sistema mais grandioso que uma cultura podia ter engendrado.

Sem pretender, como dissemos, circunscrever o campo do debate, apontaremos, no entanto, alguns aspectos mais salientes deste sistema religioso, nomeadamente as funções sociais que ele desempenha, as relações entre Cultura e Religião e o sentido geral da evolução da consciência religiosa, que é um dos reflexos da mudança social.

Alguns consideravam que a religião é o «ópio do povo», ideia pretensamente inspirada em Marx ¹. Trata-se de uma acusação gratuita que reflecte a oposição de

¹ Remetemos o leitor para o estudo de Michèle Bertrand, uma marxista francesa que demonstra por um lado, como esta expressão é enganosa por ter sido retirada do seu contexto e por outro, que o próprio Marx alimentava uma certa simpatia pela religião, considerando-a como um sistema de identificação de culturas (*Le Statut de la religion chez Marx et Engels*, Editions Sociales, Paris, 1979, p. 46). No texto marxista «ópio» significa remédio barato, oposto aos «remédios» caros dos ricos.

culturas, de classe e nomeadamente o conflito entre o meio rural e o meio urbano. Nunca a religião se opôs a que um operário se dirigisse para a oficina ou para a empresa pública enquanto os outros se dirigem para a missa dominical. Os camponeses rurais vivem em boa vizinhança com as chaminés (poluentes) das fábricas, o povo não vive o problema metafísico do pretenso desaparecimento da religião em consequência do «progresso». É verdade que certas oposições à mudança podem manifestar-se sob a capa da religião: trata-se não de um conflito religião-progresso mas de um conflito de culturas ou de classe que, não encontrando uma linguagem técnica ou política para se exprimir, adopta o simbolismo do sagrado que é mais persuasivo e mobilizador. A influência política do clero deve ser posta em paralelo com a incapacidade dos movimentos políticos populares de engendramos líderes que estejam tão perto do povo como o padre rural.

Logo que as condições se fazem sentir, nada pode reter a mudança social que é irreversível (apenas pode haver, por parte dos detentores do poder, a tentativa de a impedir), então, sob os efeitos dessa mudança social, muito do que até aí era sagrado, profana-se, muitas verdades teológicas passam à humilde condição de «superstição popular», o que foi dogma torna-se credice, e isto também no interesse das Igrejas, porque toda a instituição eclesial (tal como as outras instituições humanas) visam menos a ortodoxia do que a perpetuação do sistema.

Não nos detivemos a demonstrar que a religião tal como ela é vivida, não é, pelo menos entre os camponeses, o efeito da angústia como o pretende Freud no seu livro *O Futuro de uma ilusão* e como o pretende também de um modo geral a burguesia letrada; como Durkheim demonstrou quanto a outros povos, os ritos piaculars (marcados pela tristeza) são ínfimos no conjunto. A religião popular associa-se ao lúdico e ao efeito espectacular, procura o «belo». A religião «da aldeia», que se opõe à da instituição eclesiástica, é um conjunto de ritos festivos, processionais, orgíacos e barulhentos.

Passaremos também sobre a acusação de «falta de instrução» que, segundo os cidadãos «bem pensantes», estaria na origem das «superstições». Trata-se de uma oposição de classe e de cultura. Diga-se o que se disser, faça-se o que se fizer, nenhuma religião erudita e nenhuma campanha de instrução pública poderão acabar com as crenças mais «tradicionais» enquanto elas desempenharem uma função social; elas só morrem se a função social se extinguir primeiro. Pode mesmo acontecer que essas «superstições» persistam por simples resistência, pelo facto de se querer suprimi-las (como pretende fazer o padre não iniciado nos ritos da aldeia): por oposição de classe e distinção de culturas. Martinho de Dume, que está na origem do cristianismo português, admirava-se e confessava não compreender que os camponeses aceitassem, em bloco e no pormenor, sem heresias nem desobediências, a nova doutrina ao mesmo tempo que conservavam as suas práticas e as suas crenças herdadas dos antepassados ou «inventadas pelo povo», segundo a própria expressão dos rurais. Aliás, os sermões do bispo Martinho de Dume, constituindo um catálogo bem fornecido de «práticas diabólicas» que ele se propunha abolir, poderiam ser retomados por numerosos párocos rurais e urbanos sem riscos de anacronismo, mas seria necessário acrescentar a esse

rol todas as «superstições» que os fiéis, por vergonha ou por medo, esconderam do seu bispo e todas aquelas que nasceram depois dele.

A religião popular estrutura-se em função de uma classe social que goza de uma expressão cultural, a cultura oral. Não procura necessariamente Deus mas determinados efeitos, até porque, como sublinha Max Weber «o camponês não é o tipo ideal de homem religioso, todas as religiões nasceram entre a gente da cidade e os desenraizados». A religião não existe, para M. Mauss, o que há são religiões particulares e cada uma delas não é mais do que um conjunto mais ou menos estruturado de crenças e de práticas culturais. Segundo Henri Desroche «existem tantas religiões quantos são os homens»²; os camponeses não se enganam, portanto, ao dizerem que «cada qual tem a sua religião, a que a sua mãe lhe ensinou», princípio que também resume o seu notável sentido de tolerância. De facto, as condições particulares criam religiões particulares. O espaço e o trabalho definem um grupo determinado: é pois normal que os comportamentos religiosos e as visões do mundo se revelem tão diferentes de um grupo para outro. A religião popular é uma «religião de família» para Robert Panet; pela nossa parte, diríamos que é uma religião de «algumas famílias» vivendo num espaço restrito e ligadas entre si pelas relações sagradas do compadrio e pelas relações de vizinhança.

A sociedade aldeã resolve conflitos endógenos instituindo fórmulas de colaboração fraterna; já os conflitos entre a aldeia e o Estado são vividos como um combate pela sobrevivência; são dois modelos de sociedade, dois tipos de ordem e de poder que se defrontam. «A religião é a força de integração social mais poderosa» (Wach) e ela tende a levantar-se contra o Estado; não existe contradição nesta afirmação porque todos os Estados procuram comportar-se como autoridades absolutas. A religião favorece a ideia de Pátria, enquanto o Estado para defender a sua autoridade e o poder dos seus dirigentes pode chegar a trair a sua alma que é a Nação. A religião encontra-se assim num perpétuo balanceamento: é «integração positiva ou factor de coesão, e influência negativa, desintegradora e destrutiva» (Wach).

Tal como sucede com todos os sistemas humanos, a religião dos camponeses não é imutável. Muda com a sociedade que a engendrou, evolui com as técnicas agrárias (é esse o seu principal factor de mudança), perde intensidade e «purifica-se», como se diz nos Cursos de Cristandade, numa evolução que se manifesta primeiramente pelo abandono dos ritos festivos e comunitários. A diferença entre um cristão tradicional e aquele que já «purificou» a religião é a mesma que existe entre a enxada e o tractor; do artesanal que era antes, a religião passa a funcionar entre os «purificadores» como um meio de justificar os seus comportamentos egoístas cujo objectivo é a busca do lucro. A evolução religiosa é paralela à da sociedade onde o poder escapa à mãe, para o pai: a religião popular é ginocrática, a da burguesia e das camadas eruditas é patriarcal e marcada pela misoginia. Essa evolução, finalmente, está ligada à passagem ao capitalismo contemporâneo. A evolução do antigo catecismo que as crianças aprendiam de cor para a «nova doutrina», como dizem os camponeses mais velhos, é significativo: o antigo catecismo era um catálogo de pecados e de recom-

² H. DESROCHE, *Religions de contrebande*, Mame, Paris, 1974, p. 134.

penas (pecados que bradam aos céus, pecados mortais ou veniais, obras de misericórdia, etc.) que tinha a ver com a solidariedade: das relações com os outros dependia a salvação individual. De acordo com a «nova doutrina», cada um deve tratar de si e entrar directamente em contacto com Deus por intermédio de um funcionário do sagrado que é o padre: já não existe a ideia de salvação colectiva; é, em suma, o *cada um por si*. Os camponeses tinham imaginado um Deus «feito à sua imagem», enquadrado no espaço e moldado nas suas concepções comunitárias; os que propõem o lucro como um fim em si mesmo procuram Deus «tal como ele é», despojado dos seus atributos tradicionais, para que lhe permita os jogos do mercado económico.

Religião, magia, feitiçaria, «superstição», formam um todo entre os camponeses. De onde vem essa coerência que um aprendiz de inquisidor não hesitaria em condenar ao auto-de-fé? Os camponeses sentem e vivem o *numen* dos símbolos, não se preocupam com a Teologia. O objectivo da religião popular não é a procura de Deus («os ricos já vivem no paraíso, o inferno é a nossa vida cá em baixo» dizem os fiéis que vão à missa todos os domingos). Qual é então o objectivo último da religião? O que é que faz com que tantas «coisas contraditórias» sejam simultaneamente *religião*? J. Wach diz que a «religião tende a criar a integração social dos indivíduos, mas que ela não deve ser *identificada* com o efeito que ela produz»³ isto é, o seu objectivo está para além dos resultados obtidos. Seguindo este autor, dir-se-ia que os crentes se enganam na escolha do caminho: procuram uma coisa e encontram outra. O autor pretende remediar a contradição explicando que existem religiões que são «sãs» e outras que o não são: as «sãs procuram Deus, as outras não»; é o tipo de discurso que mantêm todas as instituições eclesiásticas. Ora os fiéis, seguindo ou criando os seus sistemas religiosos vivendo no seu foro íntimo a «sua religião», são os únicos juizes da matéria; eles sabem o que procuram, o que têm a fazer e como.

O que *identifica* a religião, o que liga os camponeses às suas crenças e entre si, é o qualquer coisa a que todos se referem mesmo depois de terem abandonado as práticas religiosas. Esse *qualquer coisa* «são as representações fundamentais que, segundo Durkheim, existem em todo o sistema religioso e que, apesar da sua diversidade, têm em toda a parte o mesmo significado objectivo, desempenhando sempre as mesmas funções; são esses elementos permanentes que constituem o que há de eterno e de humano na religião»⁴. Vejamos então quais sejam:

Procedemos à «espeleologia da alma» de um povo e encontrámos a «reserva de arquétipos», nomeadamente o desejo incestuoso dos filhos possuírem a mãe, sublimado pelo sonho, pela lenda e pela linguagem poética, essa mesma reserva que também encontram os psicólogos no inconsciente dos indivíduos. O «sagrado» com que os fiéis envolvem os seus símbolos, é, de certo modo, o «círculo de espanto místico» erguido à volta da mãe para proibir o incesto e a morte do pai, segundo o mito freudiano. O mesmo se passa com o sonho que, segundo Bastide, é um ardil da libido, a simbolização dos desejos que se encontra no cruzamento dos caminhos que conduzem à animalidade ancestral e aos céus elísios⁵, com os mitos que são sonhos

³ JOACHIM WACH, *La Sociologie de la religion*, Payot, Paris, 1955, p. 345.

⁴ E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de vie religieuse*, p. 6.

⁵ R. BASTIDE, *Le Sacré sauvage* pp. 31 e 37.

colectivos e com os ritos que sugerem todas as variantes do contacto sublimado com a mãe. A religião busca o paraíso perdido dos mitos cosmogónicos e do Apocalipse de São João que Santo Agostinho identifica com a Jerusalém do alto. Para G. Bataille, a religião busca a «intimidade perdida», enquanto os psicólogos detectam em cada indivíduo a nostalgia da mãe e uma procura permanente da segurança que facultava o seu seio ou regaço.

Trata-se, ainda, da busca da imagem de uma mãe colectiva que promova, além da segurança maternal, o amor dos «irmãos». A religião popular e talvez também outras formas de religião, parece assim uma tentativa para reencontrar, através dos símbolos maternos, uma mãe de substituição. A grandiosidade do sistema está na relação directa com a influência da mãe na sociedade. Ao sublimarem as relações perdidas pelo nascimento, pelo desmame ou pelo afastamento da mãe, os fiéis procuram uma outra mãe e acabam por assimilar os indivíduos, os «irmãos», na comunidade. No tempo e no espaço, essa MÃE é sugerida por múltiplas realidades: a comunidade aldeã reunida à volta da igreja *matrix*, a terra provedora que integra os seus filhos depois da morte, a mãe-Pátria que é uma sociedade acolhedora usufruindo de um espaço próprio, a Nação que é a alma do Povo, a Igreja universal que é a «assembleia» (*ecclesia*) de todos os irmãos, ou ainda a Igreja do alto, o paraíso a que aspiram os místicos, representado pelos pintores *naïfs* e pelos renascentistas como redondo e cercado por auréolas que são a fluidez do inconsciente. Para se chegar a possuir esse «Reino do Pai» (o seio da mãe é propriedade do pai) é necessário «tornar-se criança» segundo os Evangelhos ou, segundo os Actos de São Tomé, «macho» (como o pai), «filho do homem». Nesse encadeamento de mães oníricas e de mães reais, reside a força da religião e a riqueza da sua simbólica. Inútil se torna dizer que as fronteiras entre as diversas mães visadas pela religião são incertas, já que os arquétipos que mergulham as suas raízes no inconsciente são por natureza segundo Jung, «vagos e indefiníveis». O grau de intensidade na procura da MÃE e a natureza psicológica da sua imagem variam de um grupo ao outro: os tíbios podem contentar-se com uma imagem mais social e humana da mãe, os místicos perseguem uma mãe mais íntima e desinteressam-se das outras realidades sociais. Tantas religiões quantos os homens e que cada um tem a religião que a mãe lhe ensinou.

A diversificação desta imagem fundamental faz com que a religião desempenhe inúmeras funções sociais visando, todas elas, a integração e a protecção dos «irmãos»; no entanto, em cada rito e em cada crença existe sempre um elemento mais explícito, uma imagem materna mais forte, um arquétipo primordial actuando mais poderosamente sobre o inconsciente. Vejamos, por exemplo, a procissão: encontramos nesse rito a satisfação das funções sociais mais diversas, em relação com as diferentes realidades: exorcizar uma epidemia (necessidade ligada à procriação e à protecção do espaço), assinalar o fim das colheitas, com a oferta de primícias (relação com a terra-mãe, com as almas ou com o santo padroeiro, pai da comunidade e andrógino), exteriorizar a coesão do grupo (juntar os irmãos), afirmar a autoridade sobre o espaço segurizante (controlo sobre o espaço cujo centro é assinalado pela matriz), lançar um desafio às aldeias vizinhas concorrentes (ou ao Estado protótipo do pai autoritário e punitivo) ou, enfim, envergando trajos apropriados, representar o psicodrama de

crianças abandonadas pela mãe; no entanto, toda a procissão tem um elemento comum, um tronco primitivo em torno do qual se imbricam as necessidades particulares, como plantas parasitas à volta da árvore: a «saída» e «entrada» do desfile na igreja, momentos importantes assinalados com nutridas sessões de fogo-de-artifício e com maior intensidade da música. A «saída» e a «entrada» são o arquétipo primordial, o nascimento e a reintegração.

Digamos, pois, que através das eras, a região traz respostas a duas ordens de necessidades. Uma, que parece imutável, é a sublimação das relações com a mãe pela procura de uma mãe de substituição; é a sua *função primordial*. As outras respostas variam infinitamente, de uma sociedade ou de uma aldeia para outra, segundo as épocas e a estrutura dos grupos: é a sua função *espácio temporal*; a quantidade de respostas que a religião fornece neste domínio mede-se pela intensidade e pela adesão que ela encontra num povo a determinado momento da sua história. Temos então estabelecidas as relações entre a religião, vivida espacial e temporalmente, e a Cultura.

As relações entre a Religião e a Cultura encontram-se geralmente mal posicionadas: «Tal povo é fatalista, passivo... *por causa* da sua religião.» Ora, a verdade está na posição inversa: tal povo tem tal religião porque é fatalista, passivo, etc. A visão do sagrado é um traço cultural entre outros. Um sistema religioso é um reflexo ou uma projecção, não é o foco projector; é o caudal, não é a nascente. Tal tipo de cultura engendra tal tipo de religião e não o contrário. Como todas as coisas a religião evolui; a lógica dessa evolução é a da mudança social.

Antropólogos como BACHOFEN, O. JAMES, PRZYLUCKI e, mais perto de nós, MARKALE, demonstraram que as religiões da Europa e da bacia mediterrânica evoluíram de um tipo de ginocracia para uma religião presidida por divindades masculinas, e que essa evolução corresponde à das relações de poder ou de autoridade no seio dessas sociedades. Tendo nós demonstrado que o sistema religioso popular português se baseia no desejo da predominância dos valores femininos sobre os masculinos, deduzimos que a sociedade que engendra essa visão religiosa é de cariz ginocrático. Dado que esses valores religiosos põem em jogo conflitos parentais sublimados em prejuízo do pai, deduzimos que o seu tipo de família é matrifocal (consequência da ginocracia) isto é, em que a mãe é a figura principal, o motor ou o foco donde irradiam os valores familiares sendo a imagem do pai algo de secundário e até, «perturbador»; um pai ausente ou que se demite do papel de educador e de iniciador dos filhos à vida adulta. Estamos perante uma cultura cuja personalidade de base se caracteriza pelo desejo de assistência e pelo parasitismo, que tem, sem dúvida, origem num modelo de educação familiar marcada pela presença assídua da mãe, ou pelo contacto estreito com a mãe, e pela superprotecção familiar.

Vejamus esta relação religião/cultura no contexto da história do Cristianismo. Para que o Cristianismo do império romano, que era essencialmente patriarcal, pudesse ser aceite pela Europa rural, tiveram missionários que introduzir (ou permitir que se introduzissem) elementos maternos predominantes, nomeadamente o culto de Maria e os cultos dos santos assim como toda a mística da *Igreja-Mãe*. Esses elementos deram um cunho inteiramente novo à religião de Paulo que era baseada na relação *eu-Pai*. Foi graças a esses cultos, como o demonstram os historiadores, que o

Cristianismo triunfou na Europa e mais tarde na América Latina. A nova doutrina teve de adaptar-se às culturas locais. No fim da Idade Média, a religião cristã era essencialmente baseada nos cultos de Maria e dos Santos e na fidelidade à Igreja. O capitalismo — temos a tese de Max Weber — confrontado aos ideais fraternais dessa Europa rural que condenava o lucro e o individualismo económico, viu-se obrigado a criar um novo catecismo o Protestantismo, que é uma nova visão do Cristianismo, assente na relação individualista *eu-Deus (Pai)*; segundo os autores desta revolução religiosa, trata-se de uma «Reforma», de um regresso ao Cristianismo primitivo. Não esqueçamos que, o capitalismo assenta essencialmente sobre o poder masculino.

No fundo, a Reforma Protestante veio definir uma interessante geografia em que a economia e os sistemas políticos se encontram conjugados com modelos religiosos que lhes são particulares e onde se cruzam modelos familiares, a predominância paternal ou maternal; isto é, culturas anglo-saxónicas por um lado, mediterrânicas (e eslavas) por outro. As anglo-saxónicas (entre as quais se inclui, por metade, a francesa) são industriais, ricas e intransigentemente democráticas; para estas a única realidade do tecido social a ter em conta é o indivíduo investido de direitos (individualizantes) e de deveres decorrentes do princípio da reciprocidade, face à sociedade global e ao Estado que é a outra peça do jogo social. Além de ricas, são as únicas sociedades criadoras de ciência, de tecnologias e de indústrias. Foi no seu seio que nasceu o Capitalismo donde provém o progresso que a Humanidade conhece hoje. A sua imaginação tecnológica e científica e a sua riqueza não lhes vieram do céu (nem do sub-solo como imagina o vulgo das sociedades parasitárias), mas unicamente da criatividade dos indivíduos de que a religião protestante constitui um reflexo.

De entre as inovações da Reforma, Weber refere a dignificação do trabalho (entendido como todo o tipo de esforço físico ou intelectual) que foi introduzida por Lutero e pelos fundadores das primeiras comunidades protestantes. Até então desprestigiado e atribuído aos servos, o trabalho adquiriu entre os protestantes o carácter de uma predestinação, ou uma vocação, de modo que o esforço individualizado do trabalho passa a ser considerado como a única fonte de riqueza aceite por Deus; essa concepção, que segundo Weber foi o facto mais notável da Burguesia, era já o da religião judaica, longamente expresso por meio de metáforas na Bíblia (*Livro dos Provérbios*), como um verdadeiro tratado de sociologia do trabalho dos anos mil a. C. e que define modelos deste género: «Vê a formiga, preguiçoso! Observa os seus costumes e sê diligente. Ela que não tem magistrado, nem vigilante, nem chefe, assegura durante o verão a sua sobrevivência e junta o seu alimento durante as ceifas. Até quando, preguiçoso, ficarás tu deitado? Quando acordas do teu sono? Dormir, mais dormir um pouco, mais espreguiçar-se, mais cruzar os braços, tem por termo a indignação que te baterá à porta como um mendigo.» «Quem adquire uma riqueza apressada vai diminuindo, quem ajunta pouco a pouco vai enriquecendo.» «A vontade do trabalhador trabalha por ele, os lábios de um preguiçoso produzem miséria.» «Uma abominação para Yaveh são as balanças falsas, o haver pesos e pesos.» «Projectos de homem diligente são só proveito.» «Aplica o teu coração à disciplina, e os teus ouvidos às palavras da ciência.» «O rico domina o pobre, o devedor é escravo do credor.» «Deus

premeia o teu esforço, agarra-te à tua tarefa.» Depois de Lutero e de Calvino veio a teoria económica moderna com Adam Smith para quem o «trabalho é a única fonte de riqueza».

Uma sociedade cuja personalidade cultural de base realce, como um valor inalienável, a liberdade individual e o direito à diferença, uma cultura que valoriza o Eu e cujas relações sociais assentem na reciprocidade como relação social primária, engendram religiões de tipo protestante (ou judaica), em que o Eu se relaciona directamente com Deus, sem intermediários nem canais eclesiais parasitários. Lembremos, em intenção dos não iniciados em Teologia, estes pontos: o protestantismo assenta na interpretação individual das Escrituras, sem intérpretes-intermediários, é Deus quem inspira os indivíduos cada um por si e cada qual ao seu modo; aboliu o conceito de dogma como verdade indiscutível e o de heresia; não compreende a necessidade de sacramentos como objectos imprescindíveis de salvação como o catolicismo; não tem sacerdócio nem hierarquia a quem se deva obediência; não tem o castigo da excomunhão. Para o protestantismo (e para o Judaísmo) a salvação depende unicamente do relacionamento do indivíduo com Deus, ou dos desígnios de Deus relativamente ao indivíduo. No pólo oposto, os católicos não podem interpretar as Escrituras individualmente, mas remeter-se para a interpretação oficial que dela fizeram os «Padres da Igreja» ou para a autoridade do Papa; os sete sacramentos católicos são um requisito *sine qua non* da salvação; só é católico (e portanto susceptível de salvação) aquele que aceitar um extenso arsenal de dogmas indiscutíveis e definidos de uma vez para sempre; deve obediência teológica e disciplinar à instituição sacerdotal (sob pena de excomunhão). A partir disto se deduz que os indivíduos, segundo o catolicismo, não podem pelos seus meios entrar em contacto com Deus, necessitando de estar integrados num corpo universal chamado Igreja Católica (Igreja-Mãe) e estar dependentes, em todos os seus actos religiosos, de uma estrutura hierarquizada que vai do pároco ao Papa. Segundo um dogma que constitui o próprio fundamento da existência da Igreja Católica, «fora da Igreja não há salvação». Compreende-se então que o conceito católico de dogma iniba e que, mais cedo ou mais tarde proíba, o debate teológico e constitua um entrave irremediável à reunificação dos católicos e dos protestantes; o dogma da infalibilidade do Papa, decretado no século passado, acabou por constituir uma derradeira barreira ao diálogo entre católicos e protestantes por um lado, e entre católicos romanos e católicos ortodoxos por outro.

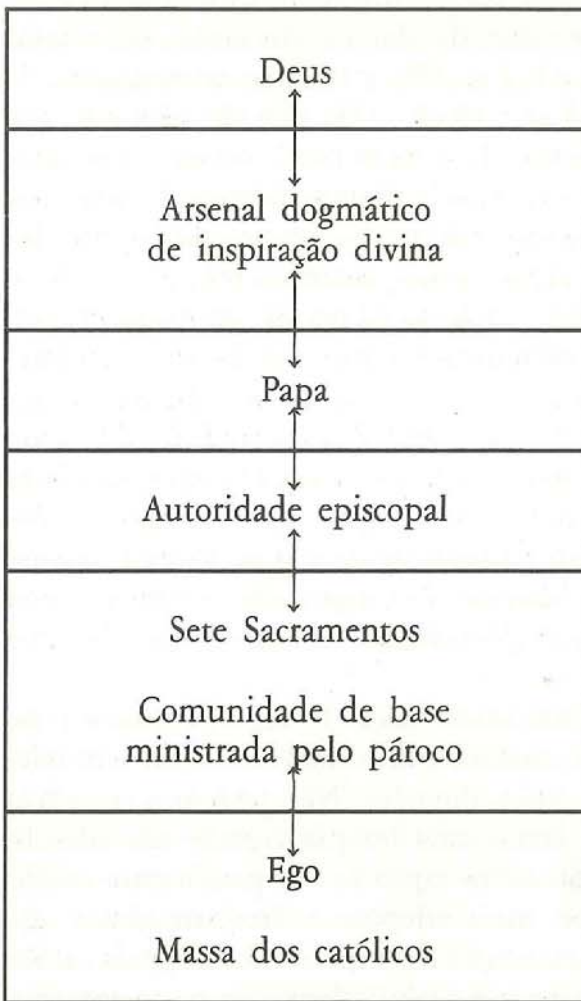
Temos então dois tipos de culturas bem identificadas nas respectivas religiões: as que entendem o indivíduo como um sujeito de direitos e de deveres, objecto de direito por excelência, e aquelas para as quais o indivíduo só existe fundido ou agregado numa massa, num «rebanho» (como a Igreja católica também é designada), o não-indivíduo em suma, como elemento de uma massa onde o que deriva da personalidade individual é condenado ou não tem relevância.

Esta geografia religiosa coincide igualmente com a dinâmica dos conflitos religiosos. Aqueles dois tipos de sociedades acenderam ambos fogueiras em tempo de guerras religiosas mas com fins diferentes: as sociedades ibéricas procederam ao genocídio judaico e animaram uma pavorosa Inquisição que só foi extinta em 1820; as sociedades que são hoje protestantes queimaram, nas suas fogueiras permanentes,

durante cem anos, as bruxas das aldeias e as crianças contaminadas pela feitiçaria das avós. Os Judeus portugueses eram o embrião da Burguesia, da Democracia e do Capitalismo que não chegaram pois a desabrochar, prevalecendo a ruralidade sobre a cultura industrial e urbana. As bruxas martirizadas por aquela Europa que ensaiava o modelo de economia capitalista eram simbolicamente as últimas detentoras da ruralidade.

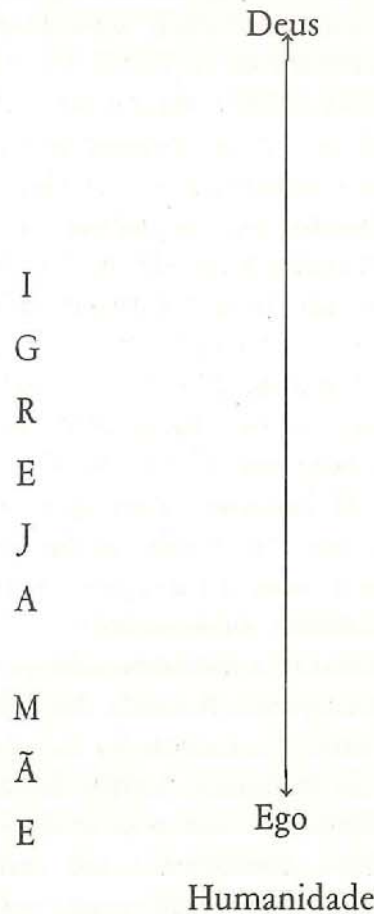
Relação entre o indivíduo e Deus

Relação católica



«O Baptismo integra *ipso facto* o indivíduo na Igreja Católica, fora da qual não há salvação, segundo um dogma católico.»

Relação protestante e judaica



«A salvação é uma dádiva de Deus a quem individualmente a merece.»

A relação protestante, de base contratual, em que o indivíduo e Deus são as únicas partes de um acordo e de uma situação de reciprocidade, pressupõe uma per-

sonalidade de base que favorece o livre arbítrio, o discernimento individual e a criatividade, enquanto a relação familiar *eu-Igreja (Mãe)* revela uma personalidade de base caracterizada por desejos de dependência recíproca ou agrária, parasitária, que se podem resumir nestas expressões: «A minha salvação depende da salvação dos outros»; «Não posso salvar-me por mim mesmo, depende da vontade dos outros»; «A minha sorte está nas mãos dos outros»; «Os outros pensam por mim»; «Não me compete tomar iniciativas, mas apenas seguir os outros, obedecer aos outros».

No interior da sociedade portuguesa, passando de uma classe à outra, os tipos religiosos acusam algumas variações. Entre os ricos «católicos modernos», judeus ou protestantes, a religião é patriarcal; também é nessas classes que a autoridade feminina ou maternal tende a desaparecer com mais nitidez. Nos interstícios da mudança, despontam novas religiosidades: no meio rural submetido à industrialização e ao modelo económico do capitalismo agrário, os cultos de Maria e dos santos definham, vítimas da nova racionalidade económica que faz eclodir a «relação protestante». O Reino das Testemunhas de Jeová, nascido há um século, tem grande aceitação nos meios de desenraizados (emigrantes, suburbanos de origem rural, rurais desintegrados da aldeia, etc.) e encontra-se em franco desenvolvimento; primeiramente, por ser messiânico, esperancista e libertário, fazendo lembrar os anseios dos oprimidos dos séculos passados que depunham a sua confiança nos amanhã felizes; segundo, por fazer mover mecanismos de desejos de diferenciação social no seio da massa incolor, amorfa e indistinta; a sua espiritualidade é interiorizada e individualizada, contrária à gregaridade e à ostentação; de cariz elitista, assume posições de rebeldia contra o Estado e de contestação contra certos estereótipos herdados da tradição. O Reino das Testemunhas, apoiado firmemente no Antigo Testamento mas que com o Judaísmo só tem em comum esse elemento, desempenha hoje o papel de contestação teológica que foi o do Judaísmo português na antiga Idade Média e o do Protestantismo na Renascença que, entre nós, ainda não se libertou do estigma do anátema, como se de nada lhe servisse o exemplo dos países anglo-saxónicos e norte-americano que são maioritariamente protestantes.

O Espiritismo (e a mediunidade que é a sua manifestação corrente) é uma expressão religiosa portuguesa, herdada das culturas mediterrânicas, inexistente ou sem relevância no conjunto das crenças da Europa de Além-Pirenéus. Não podemos classificar o Espiritismo de «religião» porque funciona como uma terapia sagrada (de «desobsessão» e de «limpeza», como aí se diz) e porque os espíritas são geralmente católicos. Os católicos portugueses são cada vez mais adeptos e frequentadores das assembleias espíritas sem que vejam nisso contradição alguma com os dogmas católicos segundo os quais os espíritos só poderão estar no céu/inferno ou no purgatório. Da possessão de tipo tradicional ou possessão selvagem a que se fez referência num capítulo precedente, entrou-se desde há duas décadas na corrente «kardecista» que não tem expressão, por exemplo, em França onde Kardec, que é francês, é unicamente conhecido como tendo sido médico. O Espiritismo é uma corrente por definição dependentista, uma vez que, segundo ele, os vivos não têm possibilidade de gozar de uma consciência autónoma, mas sujeitos a serem conspurcados pelos espíritos das trevas (donde a mediunidade, a desobsessão e a limpeza que eles praticam). Os vivos

e os mortos encontram-se reciprocamente dependentes, os mortos fundem-se com os vivos, os vivos dependem dos mortos e vice-versa, parasitariamente inter-ligados, manifestando então um fascínio por práticas de necrofilia que são comuns à tradição popular, como vimos. Em contrapartida, o Espiritismo, conferindo um cunho sagrado ao estado dos indivíduos atingidos pelos seus sinais e que são justificados pela interferência de um agente estranho na consciência do indivíduo («possessão», «mediunidade» mostra-se eficaz dentro do seu âmbito, como uma terapia que utiliza a linguagem religiosa do indivíduo, a sua vontade e os valores do meio, levando-o a reestruturar a sua consciência. Faltando a linguagem religiosa, os mesmos estados passam normalmente para o domínio da psiquiatria que os classifica de esquizofrenia, por ter os mesmos sintomas que são a cisão (*esquiso*) da personalidade. A possessão e a mediunidade conheceram no passado várias formas nas culturas mediterrânicas tendo sido até classificadas de «loucura de Deus» e «dom de profecia».

A religião católica penetra cada vez mais num universo de contradições. A massa dos católicos não está em declínio; as igrejas estão mais cheias de ano para ano mas o clero é cada vez mais reduzido, por ausência de ideais juvenis em religião como em todos os outros campos. Por ser uma religião gregária, ditada pelos dirigentes sem poder ser debatida pelos fiéis quanto aos princípios e à disciplina, tal estabilidade está perfeitamente conforme ao tipo de civilização que vamos conhecendo, em que o indivíduo é anónimo, não controla os mecanismos sociais, não reivindica a diferença, não tem desejos de autonomia, não participa, não respeita o interesse alheio nem colectivo e assume o egoísmo como um valor que acentua o *status*. Gozando da adesão formal e exterior das massas, a igreja católica será cada vez mais constringida a silenciar a doutrina, a evitar qualquer tipo de discussão teológica seja ela qual for, por os dogmas pós-tridentinos gozarem cada vez de menos adesão e até serem objecto de riso por parte de todos. Os apoios do Estado português (que se diz separado e laico) à igreja católica, exorbitantes e mais favoráveis do que sob Salazar, são inversamente proporcionais à adesão doutrinal no seio da própria Igreja. E isso explica-se sociologicamente: sendo a igreja católica uma organização humana como qualquer outra, está sujeita às mesmas regras sociais, nomeadamente quando se prova que o aumento da massa de aderentes conjugada com o desejo de poder dos dirigentes se processa em detrimento da doutrina e da pureza dos princípios. Além da inexistência de adesão interior ao nível dos indivíduos e de ausência de debate teológico que desapareceu por completo nestas últimas décadas, floresce cada vez mais entre os católicos, para além do Espiritismo e da mediunidade, toda a espécie de credulidades mágicas, a astrologia, a quiromância, a ovniologia, a parapsicologia e a fé nos mundos extraterrestres inspirados na ficção científica, tudo credices urbanas e com futuro garantido à medida que se faz sentir a massificação. Na impossibilidade de os indivíduos se auto-imunizarem por força dos modelos de educação dependentista e parasitária e pelo tipo de vida urbano, encaram a obsessão do controle e a dependência das forças obscuras como um estado normal.

Penetramos, assim, num vasto campo de investigação que não pudemos abordar nesta análise. Seguindo o filão religioso podemos inter-relacionar os vários traços da cultura; as inovações religiosas são bons indicadores de mudança porque reflec-

tem estados anímicos ou conflitos de modelos culturais. As novas religiosidades urbanas associam-se, sem dúvida, a transformações que se operaram no interior da família. Tanto a religião tradicional rural como as novas «seitas» urbanas denunciam tendências parasitárias ou estados de espírito de «pessoa assistida» mas, enquanto entre os rurais esses desejos de dependência vão para algo de concreto, a comunidade por exemplo, entre os urbanos vão para qualquer coisa de indefinido, de distante e de messiânico que não é nem a MÃE provedora nem o PAI dos protestantes e o que Cristo invoca constantemente, bem circunscrito quanto às suas atribuições e susceptível de uma relação contratual. As variações correspondem a modos de produção, a tipos de sociabilidade e a modelos de família e de educação diferenciados. O modo de produção rural tradicional é o de uma economia comunitária e autárquica, pré-capitalista, ligada à terra, enquanto o modo de produção urbano é, ou tende a ser, capitalista e alienante. Quanto à educação, o modelo rural visa a autonomia individual, pelo jogo criador, pelo ritual festivo, sobretudo, pela integração da criança no mundo e no trabalho dos adultos, fazendo-se coincidir a idade da emancipação social com a idade da emancipação biológica, por volta dos catorze anos; o modelo urbano não visa a autonomia dos indivíduos e menos ainda o desenvolvimento das suas potencialidades criadoras; procura sobretudo integrar os jovens numa relação familiar e torná-los objectos de afectos cerrados e, podíamos dizer, egoístas. Por outro lado, quanto à estrutura familiar, os desejos parasitários da criança rural relativamente à mãe são equilibrados pelas relações de vizinhança e dissolvidos na parentela, no parentesco ritual e numa concepção própria de família que tende a confundir-se com a comunidade aldeã ⁶, enquanto no meio urbano, em razão da inexistência de laços de vizinhança estreitos e daquela concepção familiar, a equilibragem torna-se impossível: outrora os filhos constituíam uma reserva de trabalho e uma promessa de futuras relações interfamiliares; na sociedade urbana onde a família se *nucleariza* e a massa anónima afoga as individualidades, o reduto familiar e a procriação são uma garantia da reciprocidade de afectos e a esperança de uma assistência personalizada. As consequências do estado de espírito de «pessoa assistida» são, portanto, mais notórias no meio urbano do que entre os rurais.

As credulidades urbanas feitas de delírios messiânicos, o prestígio crescente do espiritismo e do ocultismo, propagados sobretudo por vias de edição, pretendem no fundo alcançar o mesmo objectivo, por caminhos diferentes, da religião da aldeia: reabilitar o indivíduo inventando um deus (ou um demónio) para cada um, à sua imagem e semelhança, e que o assista. Tanto o velho tronco como os rebentos que despontam coincidem bem com os traços mais característicos do «modo de ser» português que são o messianismo, a complacência com situações de dependência, os devaneios e as utopias, a passividade, o fatalismo e uma certa brandura de carácter, resultantes da forte componente maternal na estrutura e na educação familiares e da inexistência do papel emancipador do pai.

⁶ Veja-se: *Comunidade Rural... op. cit.* e JOSÉ CUTILEIRO, *Ricos e Pobres no Alentejo* (Sá da Costa, 1980) onde os autores analisam o parentesco no meio rural.

BIBLIOGRAFIA

- OBRAS TEÓRICAS (Sociologia e Antropologia das religiões, Etnopsicanálise). Uma selecção.
- ABRAHAM, Karl, *Revê et mythe*, Paris, Payot, 1968.
- ARIÈS, Philippe, *L'Homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1977.
- BACHELARD, Gaston, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948.
La Terre et les rêveries de la volonté, Paris, José Corti, 1957.
L'Eau et les rêves, Paris, José Corti, 1979.
La Poétique de l'espace, Paris, P.U.F., 1978.
Psychanalyse du feu, Paris, Gallimard, 1940.
- BAROJA, Julio Caro, *Les Sorcières et leur monde*, Paris Gallimard, 1964.
Le Carnaval, Paris, Gallimard, 1979.
- BASTIDE, Roger, *Le Sacré sauvage*, prefácio de Desroche, Paris, Payot, 1975.
Le Rêve, la transe et la folie, Paris, Flammarion, 1972.
Sociologie et psychanalyse, Paris, P.U.F., 1972.
- BASTIDE, Roger (e outros), *Les Sciences de la Folie*, Paris/La Haye, Mouton, 1972.
- BATAILLE, Georges, *L'Erotisme*, Paris, Minuit, 1975.
Théorie de la religion, Paris, Minuit, 1973.
- BOUTEILLER, Marcel, *Le Chamanisme et la guérison magique*, Paris, P.U.F., 1950.
- BRIL, Jacques, *Lilith ou la mère obscure*, Paris, Payot, 1979.
- CAILLOIS, Roger e VON GRUNEBaum, *Le Rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967.
- CARLONI, C. e NOBILI D., *La Mauvaise mère*, Paris, Payot, 1975.
- CASENEUVE, Jean, *Les rites et la condition humaine*, Paris, P.U.F., 1958.
- CHEVALLIER, J. e GHERBRANDT A., *Dictionnaire des symboles*, 4 vols., Paris, Seghers.
- DESROCHE, Henri, *Les Religions de contrebande*, Paris, Mame, 1974.
- DESROCHE, H. e SEGUI G., (e outros), *Introduction aux sciences humaines de la religion*, Paris, Cujas, 1970.
- DEVEREUX, Georges, *Ethnopsycanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.
Essai d'ethnopsychiatrie générale, Paris, Gallimard, 1977.
De l'angoisse à la méthode, Paris, Flammarion, 1979.
- DEUTSCH, Hélène, *La Psychologie des femmes*, Paris, P.U.F., 1973, 2 vols.
- DURAND, Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.
- DURKHEIM, Emile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1968.
- EAUBONNE, Françoise, *Les Femmes avant le patriarcat*, Paris, Payot, 1977.

- ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, 2 vols., Paris, Payot, 1978.
Images et symboles, Paris, Gallimard, 1952.
La Nostalgie des origines, Paris, Gallimard, 1971.
Le Mythe de l'éternel retour, Paris, Payot, 1969.
- EVANS PRITCHARD, E., *Les Anthropologues face à l'histoire des religions*, Paris, P.U.F., 1974.
- FERENCZI, S., *Thalassa ou les origines de la vie sexuelle*, Paris, Payot, 1977.
Psychanalyse I e II, Paris, Payot, 1976.
- FRAZER, James Georges, *Balder le magnifique*, 2 vols., Paris, Geutner, 1925.
Le Roi des bois et des blés, Paris, Geutner, 1935.
Athis et Osiris, Paris, Geutner, 1926.
Le Bouc émissaire, Paris, Geutner.
Le Dieu qui meurt, Paris, Geutner, 1935.
- FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1979.
Moïse et le monothéisme, Paris Gallimard, 1977.
La Vie sexuelle, Paris, P.U.F., 1969.
L'Avenir d'une illusion, Paris, P.U.F., 1971.
- FROMM, Erich, *Le Dogme du Christ*, Paris, P.U.F., 1975.
Vous serez comme des dieux, Paris, P.U.F., 1975.
Le Coeur de l'homme, sa propension au bien et au mal, Paris, Payot, 1964.
Le Langage oublié, introduction à la compréhension des rêves et des mythes, Paris, Payot, 1975.
- GIRARD, René, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1977.
- GRODDECK G., *La Maladie, l'art et le symbole*, Paris, Gallimard, 1969.
- HALBWACHS, Maurice, *La Mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1968.
La Topologie légendaire des Evangiles en Terre Sainte, Paris, P.U.F., 1971.
- HARDING, Esther, *Les Mystères de la femme*, Préface de C. G. Jung, Paris, Payot, 1976.
- HERTZ, R., *Sociologie religieuse et Folklore*, Paris, P.U.F., 1970.
- ISAMBERT, F. A., *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Editions du Cerf, 1979.
- JAMES, E. O., *Le Culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des religions*, Paris, Payot, 1960.
- JONES, Ernest, *Le Cauchemar*, Paris, Payot, 1973.
- JUNG, C. G., *Les Racines de la conscience*, Paris, Buche/Chastel, 1971.
Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Genève, Georges et Cie, 1978.
Psychologie de la religion, Paris, Buchet/Chastel, 1958.
L'Homme à la découverte de son âme, Paris, Payot, 1979.
Types sociologiques, Paris, P.U.F., 1958.
La Guérison psychologique, Genève, Georges et Cie, 1976.
- JUNG, C. G. e KERENYL, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1974.
- KASSER, R., *L'Evangile selon Saint-Thomas*, Genève, Delachaux, 1961.
- KLEIN, Melanie, *Envie et gratitude*, Paris, Gallimard, 1978.
- LAPASSADE, Georges, *Essai sur la Transe*, Paris, J. P. Delarge, 1976.
- LAPLANTINE, François, *Maladies mentales et thérapies traditionnelles*, Paris, J. P. Delarge, 1976.
- LE BRAS, Gabriel, *Etudes de sociologie religieuse*, 2 vols., Flammarion, 1976.

- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.
Anthropologie structurale Deux, Paris, Plon, 1976.
- LEVI-BRUHL, Lucien, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, P.U.F., 1963.
La Mythologie primitive, Paris, P.U.F., 1963.
La Mentalité primitive, préface de L. V. Thomas, Paris, Plon, 1978.
- LEWIS, I. M., *Les Religions de l'extase*, Paris, P.U.F., IV-1977.
- LIBIS, Jean, *Le Mythe de l'androgynie*, Berg International, 1979.
- MALINOWSKI, B., *Sexe et répression dans les sociétés sauvages* (une société matrilineaire) Paris, Payot, 1965.
Trois essais sur la vie sociale des primitives, (le mythe dans la société primitive), Paris, Payot, 1975.
- MARKALE, Jean, *La Femme celte*, (Mythe et Histoire), Paris, 1976.
Les Celtes et la civilisation celtique, Paris, Payot, 1977.
- MAUSS, Marcel, *Oeuvres*, 3 vols., Paris Minit, 1968.
- MAKARIUS, Laura Levy, *Le Sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974.
- MEAD, Margaret, *L'Un et l'autre sexe*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979.
- MENDEL, G., *La Révolte contre le père*, Paris, Payot, 1968.
- MENSCHING, G., *Sociologie religieuse*, Paris, Payot, 1951.
- MORIN, Edgard, *L'Homme et la mort*, Paris, Gallimard, 1977.
- PANNET, Robert, *Le Catholicisme populaire*, Paris, Le Centurion, 1974.
- PLONGERON, Bernard, *La religion populaire*, Paris, Beauchesne, 1976.
- PLONGERON, et PANNET, R., *Le Christianisme populaire*, «Dossiers de l'Histoire», Paris, Le Centurion, 1976.
- POULAT, Emile, *Eglise contre Bourgeoisie*, «Introduction au devenir du Catholicisme actuel», Paris/Tournai, Casterman, 1977.
Sociologie religieuse, in «La Sociologie et les Sciences de la société», Paris, Retz, 1975.
Une Eglise ebranlée, Paris Casterman, 1979.
Catholicisme, Démocratie et Socialisme, Casterman, 1977.
- PRZYLIUSKI, Jean, *La Grande Déesse — Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris, Payot, 1950.
- RAMBAUD, Placide, *Sociologie rurale*, Paris/La Haye, Mouton/Ehess, 1976.
- RAMBAUD, P. et DESROCHE, *Villages en développement — Pour une sociologie villageoise*, Paris/La Haye, Mouton/Ehess, 1970.
- RANK, Otto, *Le Traumatisme de la naissance*, Paris, Payot, 1976.
Don Juan et le double, Paris, Payot, 1973.
- REICH, William, *Irruption de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 1978.
La Psychologie de masse du fascisme, Paris, Payot, 1977.
- REIK, Theodor, *Le Rituel — Psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974.
Mythe et culpabilité, Paris, P.U.F., 1979.

- RICOEUR, Paul (e outros), *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/Unesco, 1975.
- ROCHER, Guy, *L'Action sociale*, Paris, H.M.H., 1968.
- ROHEIM, Gesa, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris Gallimard, 1978.
Héros phalliques et symboles maternelles dans la mythologie, Gallimard, 1970.
Les Portes du rêve, Paris, Payot, 1973.
La Pannique des dieux, Paris, Payot, 1972.
L'Enigme du Sphinx, Paris, Payot, 1976.
- ROHEIM, G. et CAILLOIS, R., *Les Rêves et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1976.
- ROPS, Daniel, *La Bible apocryphe*, Paris, Cerf/Fayard, 1975.
- ROUSSEL, Romain, *Les Pèlerinages à travers les siècles*, Paris, Payot, 1954.
- RUBIN, Gabrielle, *Les sources inconscientes de la misogynie* Paris, R. Laffont, 1977.
- SCHUMBART, Walter, *Eros et religion*, Paris, Fayard, 1972.
- STONE, Merline, *Quand Dieu était femme*, Quebec, Etincelle, 1976.
- TAUX, H. C., *Freud et le besoin religieux*, Louzanne, L'Age d'Homme, 1974.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976.
- VAN DER LEUJW, G., *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1970.
- VAN GENNEP, Harold, *Les Rites de passage*, Paris, Piccard, 1980.
Le Culte populaire des saintes en Savoie, Paris, Maisoneuve et Larosse, 1973.
- VILLARFARY, Agnès, *Fête et vie quotidienne*, Editions Ouvrières, Paris, 1968.
- VITALE, (e outros), *Pères et mères*, Paris, Imago, 1978.
- VRIES, Jean de, *La religion des Celtes*, Paris, Payot, 1975.
- WACH, Joachim, *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.
- WALTER, Jean-Jacques, *Psychanalyse des rites religieux — La face cachée de l'histoire des hommes*, Paris, Denoël, 1977.
- WEBER, Max, *Ethique protestant et esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1969.
Le Judaïsme ancien, Paris, Plon, 1971.
- WUNENBURGER, J. Jaques, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, J. P. Delarge, 1977.
- YNGER, Milton, *Religion, société, personne*, Paris, Editions Universitaires, 1962.
- As citações bíblicas são traduzidas da *Bible de Jerusalem*, Paris, Editions du Cerf, 1978.

OBRAS ETNOGRÁFICAS (Sobretudo referentes à Região Entre-Douro-e-Minho).

A produção etnográfica é bastante vasta, desde os meados do século passado. É-nos impossível referir todas as obras, comunicações em congressos, artigos de revistas ou de jornais que consultámos; apontaremos apenas algumas, que talvez não sejam as mais importantes. Na nossa pesquisa bibliográfica orientámo-nos, para os períodos anteriores a 1965, pela obra de Benjamim Eanes Pereira, intitulada BIBLIOGRAFIA ANALÍTICA DE ETNOGRAFIA PORTUGUESA, editada pelo Instituto de Alta Cultura, (1965, 670 págs.), obra indispensável a todo o investigador destas questões. Consideramo-nos, no entanto, no dever de acentuar que o sentido e a interpretação que atribuímos aos cultos, crenças e festividades populares divergem, e por vezes radicalmente, das interpretações correntes nas Escolas de Etnografia e de Etnologia portuguesas.

ABREU, Lionídio, *O Santuário do Alívio*, Braga edições Pax, 1968.

História, Arte e Paisagens do Distrito de Braga, Concelho de Vila Verde, Braga, Junta distrital, 1963.

ALMEIDA, P.^e Francisco Antunes, *O Ressurgir da Abadia*, ed. do Autor, 1958.

ARAÚJO, P.^e José Ribeiro, *Monografia de Perosinho*, Porto, 1978.

ARAÚJO, P.^e A. Sousa, *Cervães e o Bom Despacho*, edição da Casa do Povo, 1977.

AZEVEDO, J., *Minho Turístico*, edição do Autor, 1968.

BARREIROS, Cónego Manuel Aguiar, *Ensaio Iconográfico*, Exposição Mariana, Braga, Oficinas São José, 1954.

Nossa Senhora nas suas Imagens e no seu Culto na Diocese de Braga, Braga edição da Opus Dei, 1931.

BEIRÃO, P.^e Joaquim Gonçalves Gomes, *O Santuário de Nossa Senhora da Agonia*, Viana, edição do Autor, 1972.

BOAVENTURA, Manuel, *José do Telhado no Minho*, Barcelos, edições Lis, 1960.

BRAGA, Alberto Vieira, *De Guimarães, Tradições e Usanças Populares*, Esposende, 1924.

CALDAS, José Afonso, *Monografia de São João de Longos Vales*, (Monção) Braga, edição do Autor, 1975.

CARNEIRO, A. L., *Arte de Talhar a Erisipela*, Porto, Portucalense, 1942.

CORREIA, Virgílio, *Etnografia Artística*, Barcelos, edição do Autor, 1937.

COUTINHO, Artur, *Cancioneiro da Serra de Arga*, edição do Autor, Leça do Balio, 1982.

COSTA, João Gonçalves da, *Montalegre e Terras do Barroso*, edição da Câmara Municipal, Montalegre, 1968.

CRESPO, José, *O Minho, Região de Beleza Eterna*, Viana, edição do Autor, 1970.

DIAS, Jorge, *Vilarinho da Furna, uma Aldeia Comunitária*, Porto, Guimarães, 1950.

FARIA, Armindo, *O Minho, Dossel de Portugal*, Rio de Janeiro, Agurra, 1960.

- FÉLIX, P.^e José Maria, *Santa Maria e Portugal*, Lisboa, União Gráfica, 1940.
- FONTES, António Lourenço, *Etnografia Transmontana*, I — *Crenças e Tradições do Barroso*, Montalegre, 1979.
- GROSSEZ, P.^e João Estêvão, *Vida dos Santos, com Orações*, Lisboa, União Gráfica, 1928.
- LEITE, P.^e Fernando, S. J., *História do Sameiro*, Braga, 1964.
- LEITE DE VASCONCELOS, José, *Etnografia Portuguesa*, 5 vols., Lisboa, Imprensa Nacional, 1930.
Religiões da Lusitânia, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional, 1889.
- LOPES, Jesus Rodrigues, *Supersticiones de Galicia*, Lugo, Edições Celta, 1974.
- LOPES DE OLIVEIRA, A., *Terras de Coura*, Coura, edições da Câmara Municipal, Coura, 1976
Vieira do Minho, História e Tradições, Braga, Pax, 1968.
Terras de Bouro, e o seu Concelho, edições da Câmara Municipal, Terras de Bouro, s/d.
Soajo, uma Aldeia Diferente, Viana, edição do autor, 1970.
- MACIEL, Manuel Justino Ribeiro, *Monografia de Durrães*, Braga, ed. «O Distrito de Braga», 1979.
- MARTINS, A., *Monografia de Valpaços*, Porto, 1978.
- MARQUES, António Dionísio (coord. de), *Cadernos Vianeses*, 3 tomos, 1978-1979.
- MOLINA, N. A., *Antigo Livro de São Cipriano*, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro.
- OLIVEIRA, P.^e Miguel de, *Lenda e História, Ensaio Hagiográfico*, Lisboa União Gráfica, 1964.
- PAÇO, António, *Maravilhas de Viana*, Viana, edição do Autor, 1970.
Peneda, Altar da Fé, Peneda, edição da Confraria, 1975, 90 pp.
- PEREIRA, Benjamim Enes, *Bibliografia Analítica de Etnografia Portuguesa*, Lisboa, I. A. C., 1965.
- PIMENTEL, Alberto, *Santo Tirso e Riba d'Ave*, St.^o Tirso, Club Tirsense, 1902.
História do Culto de Nossa Senhora em Portugal, Lisboa, Guimarães, s/d.
- PIRES DE LIMA, J. e, PIRES DE LIMA, Fernando Castro, *Tradições Populares de Entre-Douro-e-Minho*, Barcelos, Edições Lis, 1938.
- PIRES DE LIMA, A. C., *Estudos Etnográficos*, 5 vols., Porto, Junta da Prov. Douro Litoral, 1949.
- PINTOR, Bernardo, *O Santuário da Peneda*, edição do Autor, 1976.
- RIBEIRO DA CUNHA, Cónego Arlindo, *Senhora da Abadia*, Abadia, edição da Confraria, 1977.
- RIBEIRO, Margarida, *Cerzedelo e a sua Festa das Cruzes*, Lisboa, sem menção de editor, 1972.
- SANTA MARIA, Frei Agostinho de, *Santuário Mariano, História das Imagens Milagrosas e Milagrosamente Aparecidas*, 7 vols. respeitantes a Portugal Continental, 1706.
- SANTOS, Graça A., *O Poveiro*, Póvoa do Varzim, edição do autor, 1932.
- SANTOS JÚNIOR, A., *Medicina Popular*, Porto, edição da Universidade, 1929.
- SAMPAIO, Gonçalo, *Cancioneiro Minhoto*, Lisboa, Guimarães, 1944.
- SILVA, J. Fernandes da, *Trofa, Esboço de uma Monografia*, Trofa, Solivros, 1979.

REVISTAS E PUBLICAÇÕES

TEIXEIRA, Alexandre Augusto Silva, *A Penha de Guimarães*, Guimarães, tipografia Antunes, 1949.

TRIGUEIROS, Albino Forjaz, *O Minho, Antologia da Terra Portuguesa*, Lisboa, Bertrand, 1967.

XIVITE, Jesus Taboada, *Etnografia Galega*, Vigo, Galáxia, 1972.

ANÓNIMO, *Grande Livro de São Cipriano*, Porto, Lello, 1975.

Arquivo do Alto Minho; Anuário do Distrito de Viana do Castelo; Anuário da Diocese de Braga; Bracara Augusta-Revista Cultural do Distrito de Braga; Biblos-Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Douro Litoral-Museu de Etnografia e História da Junta de Província (Porto); Ethnos (Lisboa); Gazeta das Aldeias; Limia (Viana do Castelo); Portucale (Porto) Revista da Faculdade da Universidade de Lisboa; Revista de Etnografia; Revista de Guimarães; Revista Lusitana; Revista Ocidente; Revista Portuguesa de Filologia (Coimbra); Trabalhos de Antropologia e Etnografia (Porto); Terra Lusa (Lisboa); Tempo Presente (Lisboa); Terra Portuguesa (Porto); Actas dos Congressos Internacionais de Antropologia, e Etnologia ou de Etnografia de Coimbra e de Santo Tirso.

ÍNDICE

| | |
|--------------------------------------------------------------|----|
| <i>Prefácio</i> | 7 |
| <i>Preâmbulo à segunda edição</i> | 11 |
| <i>Introdução</i> | 15 |
| Capítulo I: PRESTÍGIO RELIGIOSO DO MEIO NATURAL | |
| A origem sagrada da aldeia | 25 |
| A aldeia é um espaço fechado e segurizante | 28 |
| A montanha, refúgio de monstros | 30 |
| Pedras fecundantes e grutas protectoras | 31 |
| A água viva e os banhos santos | 35 |
| Debaixo de cada rocha uma mãe seduz o filho | 38 |
| Árvores maternas e árvores paternas | 41 |
| Animais solares e animais lunares | 44 |
| A serpente, uma divindade solidária das mulheres | 46 |
| Capítulo II: TEMPORALIDADE RELIGIOSA E TRABALHO AGRÍCOLA | |
| O tempo que degenera | 53 |
| O sol-pai | 55 |
| A festa do fogo | 56 |
| A lua, potência envolvente | 58 |
| O fim do mundo pelo fogo | 61 |
| O calendário | 62 |
| O ciclo da germinação ou a morte colectiva | 65 |
| O ciclo da floração ou o despertar | 67 |
| O ciclo das colheitas ou da partilha | 69 |
| Cerimónias agrícolas e lazeres | 72 |
| Ritos agrários | 73 |
| Talassa — a mãe primordial | 77 |
| Capítulo III: IGREJAS E SANTUÁRIOS | |
| A igreja <i>matriz</i> | 87 |
| A voz do sino | 89 |
| O santuário | 91 |

Capítulo IV: A GRANDE SENHORA DOS MONTES

| | |
|------------------------------------------------------|-----|
| A senhora sai da terra..... | 97 |
| A nostalgia da mãe..... | 100 |
| A senhora mãe-Pátria..... | 103 |
| A senhora dos pescadores é uma <i>dolorosa</i> | 105 |
| A senhora dos montes no turbilhão..... | 107 |
| A Imaculada Conceição: a mulher decaída..... | 109 |

Capítulo V: É A ALDEIA QUE FAZ O SANTO

| | |
|-----------------------------------------------------------|-----|
| A aldeia faz o seu santo..... | 115 |
| Nome masculino e alma feminina..... | 119 |
| Cultos singulares..... | 121 |
| «Santos canonizados pelo povo» — a vítima e o ladrão..... | 126 |
| O santo como refém..... | 132 |
| As alegres romarias do norte..... | 137 |

Capítulo VI: A LIBERTAÇÃO PELA PALAVRA

| | |
|----------------------------------------------------|-----|
| «Nada se pode fazer sem palavras»..... | 145 |
| «Eu sou a mulher, a benzedeira»..... | 148 |
| A eficácia dos ritos verbais..... | 153 |
| «Eu te degrado para as ondas do mar coalhado»..... | 155 |
| «Tudo o que a mulher ligar será ligado»..... | 160 |
| O espectro da mulher..... | 164 |

Capítulo VII: DO NASCIMENTO À MORTE

| | |
|------------------------------------|-----|
| De uma mãe a outra..... | 169 |
| Ritos e cerimónias mortuárias..... | 174 |
| A reintegração na mãe..... | 180 |
| Almas boas e espíritos maus..... | 184 |

Capítulo VIII: «A NOSSA RELIGIÃO E A DOS PADRES»

| | |
|-----------------------------------------------------|-----|
| O pai ao serviço da mãe..... | 191 |
| É o pastor que segue o rebanho..... | 194 |
| A «greve da religião»..... | 200 |
| «Vós sereis como o menino que uma mãe consola»..... | 203 |
| Todo o ser humano deve ter duas mães..... | 212 |

| | |
|------------------------|-----|
| <i>Conclusão</i> | 215 |
| Bibliografia..... | 227 |

PENINSULARES / ESPECIAL

1. *A INTERNACIONAL COMUNISTA*, DOMINIQUE DESANTI (2 volumes)
2. *OS LUSÍADAS*, ROMANCE DE MANUEL DA SILVA RAMOS E DE ALFACE
3. *DISSIDÊNCIA E NOVA FILOSOFIA (ANTOLOGIA DE TEXTOS)*, ORGANIZAÇÃO DE MANUEL MARIA CARRILHO
4. *ELEMENTOS PARA A HISTÓRIA DO MOVIMENTO OPERÁRIO EM PORTUGAL — 1820 A 1975*, RAMIRO DA COSTA, volume I
5. *ELEMENTOS PARA A HISTÓRIA DO MOVIMENTO OPERÁRIO EM PORTUGAL — 1820 A 1975*, RAMIRO DA COSTA, volume II
6. *NACIONALISMO E MODERNISMO, DE HOMEM CRISTO FILHO A ALMADA NEGREIROS*, CECÍLIA BARREIRA
7. *CONSEQUÊNCIA DA LITERATURA E DO REAL NA POESIA DE DYLAN THOMAS*, JOAQUIM MANUEL MAGALHÃES
8. *EMPIRISMO HEREJE*, PIER PAOLO PASOLINI
9. *A CAUSA DAS COISAS*, MIGUEL ESTEVES CARDOSO
10. *ORIGENS ORIENTAIS DA RELIGIÃO POPULAR PORTUGUESA*, MOISÉS ESPÍRITO SANTO
11. *HETERODOXIA (I E II)*, EDUARDO LOURENÇO
12. *LIVRO DE BEM COMER*, JOSÉ QUITÉRIO
13. *OS MEUS PROBLEMAS*, MIGUEL ESTEVES CARDOSO
14. *SE NÃO SABE PORQUE É QUE PERGUNTA?*, JOÃO DOS SANTOS E JOÃO SOUSA MONTEIRO
15. *MAGALHÃES DO PACÍFICO*, EDOUARD RODITI
16. *FONTES REMOTAS DA CULTURA PORTUGUESA*, MOISÉS ESPÍRITO SANTO
17. *NOVA TEORIA DO SACRIFÍCIO*, TEIXEIRA REGO
18. *ARABESCO (DA MÚSICA ÁRABE E DA MÚSICA PORTUGUESA)*, ADALBERTO AIVES
19. *POR TERRAS DE PORTUGAL E DA ESPANHA*, MIGUEL DE UNAMUNO
20. *EU JÁ POSSO IMAGINAR QUE FAÇO*, CARLOS AMARAL DIAS E JOÃO SOUSA MONTEIRO
21. *A RELIGIÃO POPULAR PORTUGUESA*, MOISÉS ESPÍRITO SANTO

