

Milagre q̄ fez

MUSEU ANTROPOLÓGICO
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

MILAGRE Q FEZ

EDIÇÃO DO MUSEU ANTROPOLÓGICO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
POR OCASIÃO DA EXPOSIÇÃO COM O MESMO NOME, REALIZADA EM COIMBRA
ENTRE SETEMBRO DE 1997 E FEVEREIRO DE 1998

AUTORES

LUÍS QUINTAIS
JOSÉ ANTÓNIO O. BANDEIRINHA
CARLOS VIDAL
ALBERTO CORREIA
TERESA PERDIGÃO
JOÃO DE PINA CABRAL

COORDENAÇÃO EDITORIAL
MUSEU ANTROPOLÓGICO

CONCEPÇÃO GRÁFICA
JOÃO MANUEL BICKER

ISBN
972-9006-36-9

DEPÓSITO LEGAL
112772/97

© 1997, MUSEU ANTROPOLÓGICO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

TÁBUA

ABERTURA

11

MEMORIAIS DA INDETERMINAÇÃO DO MUNDO

A COLEÇÃO DE EX-VOTOS DO MUSEU ANTROPOLÓGICO DE COIMBRA

Luís Quintais

15

EX-VOTOS. AQUÉM E ALÉM DA FUNÇÃO

José António O. Bandeirinha

33

ABORDAGENS LATERAIS:

DAS FORMAS À ESPECULAÇÃO - DA ESPECULAÇÃO À FORMA

Carlos Vidal

41

MILAGRES» DE DEUS NAS "TERRAS DO DEMO"

Alberto Correia

57

O QUE ACONTECE QUANDO OS EX-VOTOS
SE DESTINAM A SANTOS VIVOS
Teresa Perdigão

67

O PAGAMENTO DO SANTO
UMA TIPOLOGIA INTERPRETATIVA DOS EX-VOTOS NO CONTEXTO
SÓCIO-CULTURAL DO NOROESTE PORTUGUÊS

João de Pina Cabral

79

“QUINZE ANOS DEPOIS”

João de Pina Cabral

105

AGRADECIMENTOS

A realização desta iniciativa não teria sido possível sem o apoio da Reitoria da Universidade de Coimbra, da Fundação Calouste Gulbenkian, do Conselho Directivo da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra e do Centro de Investigação em Antropologia.

Esta, como todas as actividades do Museu Antropológico, muito fica a dever ao incondicional suporte do Departamento de Antropologia da FCTUC, através dos seus Orgão Directivos, dos seus docentes e dos seus funcionários.

Gostaríamos de agradecer também, e muito especialmente, aos autores, Dr. Alberto Correia, Dr. Carlos Vidal, Prof. Doutor João de Pina Cabral, Arquitecto José António Bandeirinha, Dr. Luis Quintais e Dra. Teresa Perdigão, pela disponibilidade com que aceitaram participar neste projecto e pela qualidade das suas contribuições.

Paulo Gama Mota

Coordenador do Museu Antropológico

REFERÊNCIAS

Christian, William

1972, *Person and God in a Spanish Valley*, New York.

Pina-Cabral, João

1984, "O pagamento do Santo", *Studium Generale: Estudos Contemporâneos*, n°6, Porto.

Pina-Cabral, João

1989, *Filhos de Adão, Filhas de Eva: a visão do mundo camponesa no Alto Minho*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

Sanchis, Pierre

1992, *Arraial: festa de um Povo: as romarias portuguesas*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

O PAGAMENTO DO SANTO UMA TIPOLOGIA INTERPRETATIVA DOS EX-VOTOS NO CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL DO NOROESTE PORTUGUÊS ¹

João de Pina Cabral²

¹ Este trabalho resultou de um projecto de estudo levado a cabo no Pitt-Rivers Museum em 1981-1982 em Oxford, assim como de vários períodos de trabalho de campo no Alto Minho entre 1979 e 1983. Devo agradecer muito especialmente a Ana Avelina de Pina Cabral que me assistiu e ajudou durante todo este período e cuja colecção de ex-votos de cera, presentemente na posse do Pitt-Rivers Museum, é deveras única. Agradeço a Vera Parente pela sua ajuda. Este trabalho foi feito quando eu trabalhava debaixo da supervisão de John Campbell, a quem agradeço igualmente. O trabalho foi lido pela primeira vez em Toronto, Canadá, na Conferência da Society for Spanish and Portuguese Historical Studies de Abril de 1981.

Publicado em 1984 na revista *Studium Generale: Estudos Contemporâneos*, n.º 6, Porto.

² Antropólogo, Investigador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Reitor da Universidade Atlântica.

O PRESENTE TEXTO não pretende ser um estudo etnográfico. Tal estudo não teria cabimento dentro dos limites de um pequeno artigo. Aliás, desde que Rocha Peixoto se debruçou sobre o assunto, deixou de ser necessária uma introdução etnográfica (1906). O que nos falta ainda é, por um lado, um levantamento sistemático e científico da história e variação das práticas religiosas dos portugueses e, por outro lado, um sistema de categorias teóricas que permita a interpretação desta variação e complexidade históricas. O presente trabalho pretende ser uma tentativa parcial de resposta à segunda necessidade.

Muito se tem dito sobre ex-votos, mas pouco que explique o que é que eles significam para pessoas diferentes, porque é que há tipos diferentes, e porque é que estes tipos mudam. Consciente desta falha, fui levado a desenvolver uma tipologia interpretativa dos ex-votos que relaciona a sua variação interna com o devir sócio-cultural português. Antes de começar, porém, quero desde já caucionar-me contra a acusação de que estou a deturpar a realidade reduzindo-a a “tipos ideais”. Bem sabemos que a realidade histórico-cultural é

necessariamente fluída e ambígua. No campo das acções sociais motivadas por concepções religiosas, aliás, estas fluidez e ambiguidade são maiores do que em qualquer outro. Mas já Weber nos acautelava de que “é condição da peculiaridade das abstrações (sociológicas) que os seus conceitos sejam relativamente *vazios*, frente à realidade concreta do histórico”. A sociologia, diz-nos ainda, “distancia-se da realidade, servindo para o conhecimento desta, na medida em que, através da indicação do grau de *aproximação* dum fenómeno histórico a um ou a vários desses conceitos, ficam tais fenómenos ordenados conceptualmente” (1978: 20; trad. port., s.d.:37).

Os objectos e as acções que têm sido utilizados no noroeste português como ex-votos são extraordinariamente diversos. Isto significa que é impossível fazer uma classificação baseada em termos descritivos. Tanto a tradição como as opiniões sacerdotais têm um grande peso sobre os crentes que nem sempre aplicam às suas acções do dia a dia padrões absolutos de clareza e integridade conceptual. Assim, os crentes frequentemente continuam a utilizar tipos “tradiccionais” de ex-votos mesmo quando estes já não se coadunam perfeitamente com as suas concepções sobre as relações entre os seres divinos e os homens; ou, alternativamente, passam a utilizar novos tipos cujo fundamento conceptual lhes é ainda obscuro. No entanto, e apesar destas formas de inércia e inconsistência cultural, têm-se verificado mudanças sistemáticas no tipo de ex-votos preferidos por diferentes camadas sociais. Entre a elite urbana e “moderna” e o campesinato arreigado a concepções *aparentemente* mais “arcaicas” há todo um contínuo de atitudes. Para fins analíticos, distinguiremos

três tipos de ex-votos apesar de estarmos perfeitamente conscientes que eles correspondem a uma compartimentação largamente arbitrária desse contínuo.

II

No seu *Essai sur le don*, Marcel Mauss demonstra que os sistemas de prestação, troca e reciprocidade de qualquer sociedade específica não podem ser compreendidos em isolamento. Pelo contrário, eles reflectem-se através de toda a cultura tanto na religião como nas leis, na moral e na economia. Por isso ele apelida-os de “fenómenos totais” (1969: 1). Parte integrante de qualquer sistema sócio-cultural, portanto, é um grupo de noções relativas aos fenómenos de troca. Estas noções influem profundamente a vida social na medida em que é através delas que cada participante compreende a acção social dos outros, reagindo posteriormente consoante essa compreensão (cf. Schieffelin, 1980: 503).

As relações entre *vizinhos* no Alto Minho, por exemplo, terão que ser compreendidas como dependentes das concepções de reciprocidade específicas à sociedade camponesa minhota, e até como sendo originadas por elas (Pina Cabral, 1983; Pina Cabral, 1981: 284-382). Mas no noroeste rural português, onde a crença na existência de seres sobrenaturais está tão profundamente arreigada, o estudo das relações de reciprocidade não se pode limitar às que interligam seres humanos, elas estendem-se também necessariamente às relações entre os homens e os seres sobrenaturais. A importância destas relações não se limita, aliás, ao nível do ideológico; citemos

mais uma vez Weber, "religious or magical behaviour must not be set apart from the range of everyday purposive conduct, particularly since even the ends of the religious or magical actions are predominantly economic" (1978, I: 400). No presente texto, as relações entre seres divinos e seres humanos serão analisadas em termos de noções de troca e reciprocidade. Teremos igualmente em conta que, se estas noções são partes centrais de qualquer visão do mundo, diferentes grupos sociais, com diferentes visões do mundo, manterão também diferentes relações de troca e reciprocidade para com os "seres divinos".²

A natureza das relações entre seres humanos e divinos tem sido abordada pelos antropólogos sociais anglo-saxónicos em termos da sua similaridade com as relações de patrocínio secular (Cutileiro, 1977: 271-2 e 359-362; Christian, 1972: 44; Campbell, 1964: 342; Foster, 1974)). Esta analogia, porém, apresenta problemas uma vez que as relações entre patrão e cliente humanos não são uniformes e diferem de área para área. Para além disso, apesar do patrocínio popular ter tido um papel relativamente pouco importante na vida das grandes massas camponesas durante o período salazarista (Forman and Riegelhaupt, 1979), o patrocínio divino continuou a ser muito procurado. As relações entre seres humanos e divinos

² No presente contexto, o termo genérico "seres divinos" é utilizado com uma intenção meramente pragmática para se referirem todos os "seres sobrenaturais" que são associados com a Divindade. Estes são, portanto, as várias advocações de Jesus e da Virgem, os Santos, alguns Anjos, e as Almas do Purgatório e excluem "seres sobrenaturais" tais como as bruxas, lobisomens, Diabos, e quejandos.

serão aqui consideradas de outra forma. Tentaremos demonstrar que estas relações são baseadas em noções de reciprocidade culturalmente específicas. Estas noções, por sua vez, podem ser também manifestadas nas relações de patrocínio secular. Mas isto nem sempre ocorrerá, uma vez que o carácter particular de cada sistema de patrocínio depende da natureza do Estado. Ora este é um factor que é praticamente independente das noções de reciprocidade manifestadas a nível local.

A prova mais visível da existência de relações de troca entre seres humanos e seres divinos são as ofertas votivas. Estas são oferecidas ao ser divino em troca pela sua intervenção favorável sobre a vida humana. Estes *votos ou promessas* são uma das características mais importantes da vida religiosa de todo o noroeste peninsular (Christian, 1979: 551 e 567). A teologia apelida-os de *ex-votos*, o que significa "segundo o prometido": o crente promete fazer uma oferta previamente especificada se o ser divino lhe responder, favorecendo-o de uma forma específica. Uma vez recebida a dádiva divina, o ser humano não pode deixar de pagar a contra-dádiva previamente especificada. Os *ex-votos* são oferecidos a santuários dedicados a seres divinos específicos ou a altares dedicados a um ser divino específico em igrejas paroquiais. Note-se que a ênfase sobre o termo "específico" é propositada, uma vez que a relação é de carácter bipolar e obriga indivíduos específicos (cf. Foster, 1974). Estas ofertas são expostas ou acumuladas em lugares públicos e os administradores dos santuários e igrejas só os podem vender perante licença episcopal que, no caso do Minho, é dada regularmente de forma

a que as dádivas possam ser transformadas em dinheiro. Uma outra forma de transformar os ex-votos em numerário é revendendo-os a outros crentes. Esta prática, que é considerada desonesta pela hierarquia religiosa, é comum, sendo que o sacristão ou o mordomo das festas se encarregam em geral dela. No santuário de Fátima, a tentativa de coerência lógica é levada a um extremo e as quantidades verdadeiramente gigantescas de cera que são oferecidas, são queimadas em fornos especiais. Esta maneira de dispor das dádivas não era frequente, mas começa agora a difundir-se. Finalmente, uma nova forma de oferta está agora a tornar-se comum em pequenos santuários: as peças de cera são alugadas ao seu preço de compra. O crente dirige-se à mesa da confraria durante o dia da festa do santo, paga o aluguer, dá uma volta à igreja com a peça, pousando-a por alguns minutos no altar do santo e, antes de sair, devolve-a ao mordomo.

Em termos gerais, os ex-votos são emblemas de uma relação de reciprocidade sucedida entre o ser humano e o ser divino. Não faremos aqui, portanto, uma distinção rigorosa entre ofertas propiciatórias (cuja finalidade é agradar ou apaziguar o ser divino) e ofertas de acções de graças ou votivas. Apesar da maioria dos ex-votos serem de carácter votivo, encontram-se também ofertas que foram feitas antes do pedido do crente ter sido respondido pelo santo – uma espécie de engodo ao santo (cf. Christian, 1979: 552). Assim, os termos populares *voto* e *promessa*, devem ser compreendidos como significando uma oferta humana ao santo, que contrabalança uma oferta divina.

III

O primeiro tipo de ex-votos a ser considerado está associado às camadas mais populares da sociedade *minhota*. O seu exemplo mais difundido é o das figuras de cera (ou de prata) que representam o objecto, o animal, a pessoa ou a parte do corpo que beneficiou da acção do santo. O significado destas ofertas foi sublinhado por Th. Homolle na sua descrição de ex-votos gregos e romanos representando partes do corpo humano que tanto se assemelham aos modernos. Diz-nos o autor que “ne pouvant offrir le membre lui-meme, on en offrait l'image” (1896: 375). Por outras palavras, Homolle chama a nossa atenção para a existência de uma equivalência metafórica entre o objecto afectado pelo ser divino – a dádiva do santo – e o objecto que lhe é devolvido – a contra-dádiva do crente. Esta equivalência entre a dádiva e a contra-dádiva é a base da relação de reciprocidade. Aliás, isto torna-se evidente quando verificamos que o camponês minhoto utiliza o mesmo vocabulário para se referir à troca de dádivas entre amigos e à troca de dádivas com os seres divinos: *paga-se um favor* tanto a um amigo ou vizinho, como a um santo.

Há vários tipos de reciprocidade. Limitar-nos-emos, por ora, à distinção entre reciprocidade simétrica e assimétrica. Em última instância, as relações de reciprocidade com os seres divinos são necessariamente assimétricas, isto é, a dádiva e a contra-dádiva nunca podem ser equivalentes. Para instituir uma relação simétrica quando da cura de um braço, por exemplo, o crente só teria duas alternativas: ou curar o braço ao santo – o que em princípio seria um desejo inexecutável – ; ou cortar o braço e oferecê-lo ao santo, como quando

Abraão se preparava para retribuir a maior oferta divina, um filho varão, imolando-o. Ambas as opções são de facto inviáveis: na prática, as contra-dádivas humanas nunca podem ser equivalentes à dádiva do ser divino (note-se que, por ora, não importa saber se elas valem mais ou menos; não podem é ser equivalentes). A relação entre o ser humano e o ser divino, portanto, é necessariamente assimétrica.

Não é, porém, assim que a relação é concebida. A contra-dádiva é feita à imagem da dádiva, ela representa-a; simbolicamente, portanto, a troca é simétrica, apesar de em termos reais ela não o ser. Assim, um sistema de reciprocidade assimétrica é apresentado sob o disfarce de um sistema de reciprocidade simétrica. Simbolicamente, o ser divino e o ser humano estão em igualdade de participação e beneficiam mutuamente. Desta forma, a troca leva à criação de um sentimento de comunidade entre seres humanos e divinos que é semelhante ao que existe no Minho entre *vizinhos* ou *amigos* (cf. Pina Cabral, 1981: 332-357). Optando por este sistema de troca, os camponeses reflectem nas relações entre *este mundo* e *o outro* uma concepção de reciprocidade que é central à sua própria sociedade.

Esta preocupação é também evidente no tipo de atitudes que os camponeses tomam perante os santos e as suas relíquias. Não nos deteremos em detalhes que são, de resto, tão conhecidos. Tipicamente, os camponeses aproximam-se dos *santos* com uma familiaridade que é completamente estranha à mentalidade burguesa. Os *santos* são vistos como parceiros potencialmente bastante poderosos cuja boa vontade é, portanto, absolutamente necessário assegurar. O primeiro tipo de ex-votos é mais uma manifestação da existência de

relações de carácter igualitário entre seres humanos e divinos. Aliás, os minhotos comportam-se diferentemente para com santos diferentes, dependendo das relações específicas que mantiveram no passado com cada um. Se a S.ta Rita nos ajudou é porque ela tem boa vontade para conosco, mas se lhe temos pedido muitas coisas então se calhar já está cansada e não presta atenção. Mais uma vez a especificidade das relações entre indivíduos humanos e divinos é muitíssimo importante. Como G. M. Foster referia em relação aos camponeses mexicanos, a familiaridade entre o indivíduo e o santo é tão real, que ela muda consoante o tipo de relação que eles têm tido no passado (1974). Uma distinção é feita entre *santos de casa* e santos mais importantes. Não é tanto que os “santos de casa não façam milagres”, o que eles fazem é milagres mais comecinhos. A proximidade cria o desinteresse; para coisas importantes os camponeses dirigem-se a santos importantes. É curioso notar que em relação aos *santos de casa* eles tendem a usar o primeiro tipo de ex-votos, mas para com os santos de mais peso, usam mais frequentemente o segundo tipo que adiante discutiremos.

Podemos ainda classificar como pertencendo a este primeiro tipo de ex-votos outros géneros de dádivas. No caso dos figurinos de cera ou prata, a equivalência entre a dádiva e a contra-dádiva é significada por meio de uma metáfora. Se considerarmos, porém a trança de cabelo, o vestido ou ramo da noiva, a bengala do ex-paralítico e os óculos do ex-cego, a roupa de criança e as velas do mesmo tamanho ou peso que o crente – veremos que todas estas dádivas são representações metonímicas do objecto ou da pessoa afec-

tada pela acção do santo. Mas nem todas as ofertas votivas deste primeiro tipo são objectos. Quando o soldado que voltou ileso das Áfricas dá a volta a um santuário de gatas, imitando a maneira como se movera debaixo de uma chuva de balas, ele está também a participar num sistema de troca simbolicamente simétrico com o *santo*: ele *paga* a segurança que o ser divino lhe favoreceu pelo meio de uma metonímia do perigo – o acto de se arrastar de gatas.

Esta explicação aplica-se também a um outro género de ex-voto que já só se encontra no Minho e na Galiza mas que, até aos meados do século XIX se praticava ainda em toda a Península (cf. Christian, 1979: 554). Este consiste em tomar luto por um ano, em ser transportado durante uma procissão dentro ou por baixo de um caixão, ou em embrulhar-se numa mortalha. Segundo os que as praticam, estas cerimónias representam uma forma de devolver ao ser divino o favor que este fez desistindo temporariamente dos seus direitos sobre uma alma. Estas práticas ligam-se à crença de que a alma é chamada progressivamente para o *outro mundo* (cf. Pina Cabral, 1980: 3-4) e que a alma de uma pessoa que esteve muito próximo da morte já se aproximara do *outro mundo*. Estes falsos enterros ou lutos são formas de os crentes oferecerem aos *santos* representações metonímicas da morte que não se chegou a efectuar, ou que foi parada a tempo (se considerarmos que, para o camponês, a morte é um processo). Estes ex-votos são, portanto, expressões da existência de uma relação de reciprocidade simétrica.

Mas o estudo das contra-dádivas ficaria incompleto se não prestassemos alguma atenção à natureza das dádivas, isto é, aos *mi-*

lagres ou favores. O conceito de “milagre” tem fascinado algumas das melhores mentes do pensamento europeu; não nos compete aqui abordar a questão em toda a sua complexidade. Limitar-nos-emos a uma tentativa de classificação das diferentes concepções de “milagre” que acompanham o uso de diferentes tipos de ex-voto no Minho.

O conceito de “milagre” pressupõe a possibilidade da actualização de um ser divino sobre *este mundo*. À parte este ponto básico, poucas características são partilhadas pelos diferentes usos do termo. Grande parte das definições eruditas insiste em que o “milagre” é um “prodígio” ou um “signo de Deus” e que ele “quebra” ou “vai contra” as “leis da natureza”. Estas definições não são de forma alguma satisfatórias quando tentamos compreender o conceito de “milagre” camponês. Já S.to Agostinho se tinha apercebido desta dificuldade quando disse: “dizemos que todos os portentos são contra a natureza (*contra naturam*) mas estamos enganados. Como é que aquilo que é realizado pela vontade de Deus, o Senhor e Criador de toda a natureza, pode ser contra a natureza” (em Keller, 1969: 20). As tendências científicas no pensamento moderno levam-nos a ver como absoluto o que não é mais do que uma probabilidade de regularidade na eventuação do universo. Para os camponeses de hoje, como para S.to Agostinho, a incerteza filosófica sobre se, por exemplo, o sol se levantará no dia seguinte é um fenómeno vivido. O sol levantou-se hoje porque Deus quis; amanhã, se Deus não o quiser, ele não se levantará.

A manifestação mais viva desta atitude encontra-se na legenda de um painel votivo citado por Rocha Peixoto, na qual o crente agra-

dece ao Bom Jesus de Matosinhos “o haver quebrado só uma perna podendo ter quebrado as duas” (1906: 201). Se só partiu uma perna por o ser divino o ter permitido, o crente sente-se obrigado pelo facto de lhe ter sido poupada a outra perna. Para a visão do mundo de Rocha Peixoto e a dos seus contemporâneos burgueses, esta legenda assemelha-se de facto a um gracejo. Mas para o camponês, o milagre não é um prodígio que contradiz as leis da natureza. Pelo contrário, o conceito de milagre é definido com grande liberalidade e a ocorrência de milagres é coisa frequente. *Milagre*, em suma, é todo o acontecimento que corresponde a um desejo previamente expresso do indivíduo, e particularmente se esse desejo tiver sido manifestado por meio de rezas, promessas ou votos.

Todas as formas de reciprocidade dão azo a um sentimento de comparticipação de interesses entre as pessoas envolvidas. Mas diferentes tipos de reciprocidade fazem-no de formas diversas. A reciprocidade simétrica, se por um lado cria e mantém esta comparticipação de interesses, por outro lado, nunca efectua uma fusão de interesses – através de todo o processo da troca os parceiros mantêm-se separados. Segundo Marshall Sahlins, este tipo de troca encoraja mesmo uma separação, visto que a obrigatoriedade de devolver a dádiva é uma parte essencial deste sistema. A lógica por trás desta obrigatoriedade é que nenhum dos parceiros deve beneficiar mais da troca do que o outro, o que implica que são ambos iguais e separados (1972: 170).

Cada voto é uma espécie de aliança com a Divindade. Cria-se uma situação de obrigatoriedade, na base da qual se estabelecem *dívidas* –

para usar a expressão minhota. Quem não cumprir o contrato, quebra a igualdade dos parceiros perante a troca; igualdade sobre a qual assenta todo o sistema de reciprocidade simétrica. Neste contexto, não pode haver magnanimidade da parte do parceiro injuriado, ele tem que anular a dádiva original imediatamente. Desta forma se explica porque é que a necessidade de devolver a dádiva do *santo* é tão enfaticamente marcada. Os minhotos temem que o “santo se vingue” se não receber a parte da troca que lhe compete. Aliás, é curioso que são os *santos* mais *milagreiros*, como o St. António ou o S. Bentinho, que são os mais *vingativos*. O *santo* que se agastar porque o crente não cumpriu a promessa, pode causar novos infortúnios ou anular as suas dádivas, fazendo voltar a doença já curada, por exemplo. De qualquer forma, a pessoa não deve morrer com uma promessa não paga, pois isso impediria a sua alma de seguir o processo normal de integração no *outro mundo*. Assim se explicam muitas das *almas penadas*.

Não são só as dívidas ao *santo* que têm este efeito, curiosamente. Qualquer quebra notória do princípio de reciprocidade simétrica entre humanos tem o mesmo resultado. A pessoa não deve morrer com dívidas, dinheiros escondidos, ou favores não pagos: a reciprocidade simétrica é um princípio organizador central da visão camponesa do mundo, no Minho.

IV

Os ex-votos não são só uma demonstração de uma relação de reciprocidade; eles são também uma forma de validação do poder

do santo. Dependurados em lugares públicos, eles funcionam como testemunhos da ocorrência de influência divina sobre a vida humana. Todos os santuários tem a sua *casa dos milagres*, onde os crentes podem fortalecer a sua crença por meio de “provas” da existência de demonstrações anteriores do poder do *santo*. O primeiro tipo de ex-votos também preenche esta função validatória, mas é no caso do segundo tipo que esta função é particularmente significativa.

Classificaremos neste segundo tipo tanto os painéis votivos, como demonstrações públicas de auto-mortificação. Os painéis votivos representam ainda o milagre; como tal, eles podem ainda ser interpretados como instrumentos de uma lógica de reciprocidade simétrica. No entanto, este seu papel é agora subordinado à sua actuação como instrumentos de validação do poder do *santo*. As legendas tendem a demonstrar esta segunda atitude. Por outras palavras, a dívida para com o *santo* é saldada por meio da confirmação do poder do *santo*. Isto implica uma mudança de atitude em relação ao primeiro tipo de ex-votos, pois a contra-dádiva é agora essencialmente diferente da dádiva, dando assim origem a um sistema de reciprocidade assimétrica. Se bem que eles possam ainda ser utilizados num contexto de reciprocidade simétrica, estes painéis encontram-se, portanto, no limiar entre duas formas de reciprocidade.

Um argumento semelhante poderia ser mantido em relação às formas públicas de auto-mortificação. Estas são pagamentos “em dor”, por assim dizer, pela dor que foi impedida ou parada pela acção do *santo*. Vistos assim, estes ex-votos funcionariam dentro de uma lógica de reciprocidade simétrica. Mas, quando um crente dá

a volta ao recinto de Fátima de joelhos, por exemplo, a função de validação do poder do *santo*, isto é, a publicitação berrante da dádiva do ser divino, tem pelo menos tanta importância como o carácter metafórico do acto. Portanto, estes ex-votos situam-se igualmente a meio caminho entre a lógica de reciprocidade simétrica e a assimétrica. Podendo ser utilizados com ambas as interpretações, eles funcionam como uma forma de transição entre o primeiro e o terceiro tipo de ex-votos. Ainda segundo Marshall Sahlins, existem dois tipos de reciprocidade assimétrica: “redistribuição” e “reciprocidade generalizada”. Os painéis votivos, quando usados dentro de uma lógica de reciprocidade assimétrica, correspondem a uma reciprocidade de tipo redistributivo. Isto é, o sistema de reciprocidade pelo qual as dádivas fluem para um centro de onde são redistribuídas para baixo. Assim, a contradádiva do crente consiste predominantemente na demonstração ao mundo de que o ser divino é *miraculoso* – a validação do poder do ser divino. Este acto aumenta o prestígio do santo, o que é suposto agradar-lhe. Aliás, as próprias legendas destes painéis tendem a exprimir esta lógica. Retirámos também estes exemplos de Rocha Peixoto: “Milagre que fez a milagrosa S.ta Rita de Cassia a..., achando-se aleijada de todo e sem se poder mover, e voltando-se para a milagrosa Santa, logo de um dia para o outro se achou sã de todo, como se nada tivesse”; outro especifica que “recorrendo ao milagroso Santo, operou o Milagre”; finalmente, um outro crente não podia ser mais claro, “e para memória dos fiéis mandou fazer este e pô-lo em Sua Santa Casa para fervor dos... (crentes?)” (1906: 194).

A reciprocidade redistributiva pressupõe a existência de um grupo de pessoas que se encontra unificado numa hierarquia, numa relação piramidal. A reciprocidade simétrica, pelo contrário, cria relações úteis que não são passíveis de uma desigualdade de status. Entre os camponeses e os membros da elite urbana, ou mesmo entre estes últimos, porém, não se evitam relações de desigualdade. Estas relações tendem mesmo a ser abertamente hierárquicas e assimétricas. O segundo tipo de ex-voto é evidencia de relações entre seres humanos e divinos que se aproximam já das relações de desigualdade de status que são típicas do contexto urbano e das relações entre camponeses e membros da burguesia.

De igual forma, neste segundo tipo de oferta votiva, a definição crudita de "milagre", como um acontecimento que contradiz as leis da natureza, já começa a ser aparente. O milagre já não é só o acontecimento pelo qual o ser divino favorece um indivíduo particular, é também um acontecimento que sobressai como sendo de alguma forma anormal. Por outras palavras, ele não é só a ajuda feita por um ser divino a um ser humano específico, ele é também uma forma de o *santo* demonstrar o seu próprio poder. A própria motivação do milagre só por si já é validatória, o que aponta mais uma vez para uma lógica redistributiva.

A prática de oferecer painéis pintados parece ter acompanhado o desenvolvimento da burguesia na Península Ibérica. Estes painéis eram pouco frequentes antes do fim do séc. XVII e chegaram ao seu apogeu na primeira metade do séc. XIX. São desta época as pinturas votivas oferecidas por membros das elites nacionais e pintadas

por artistas distintos tais como Domingos Sequeira (Rocha Peixoto, 1906: 191) e Millet (Amich Bert, 1949: 41). Pelos meados do séc. XIX, no entanto, a burguesia, que tinha entretanto chegado ao poder, já se tinha distanciado das suas bases populares, e este tipo de oferta votiva, que ainda implica uma relação vestigial de reciprocidade simétrica, já não apelava aos seus sentimentos religiosos. A alta burguesia já tinha entrado em aliança com a Igreja, e para esta, com o seu forte empenho numa estrutura piramidal, o modelo redistributivo era o único aceitável. Progressivamente, a burguesia abandonou este tipo de oferta votiva que, no entanto, foi mantida pelas camadas populares ainda até ao primeiro quartel do séc. XX.

Os painéis votivos desapareceram completamente com o advento da fotografia a baixos preços. As fotografias, porém, diferem dos painéis votivos, pois elas distanciam-se ainda mais da simetria simbólica entre a dádiva e a contra-dádiva. Elas já não representam os milagres, mas sim as pessoas que beneficiaram dos efeitos ou mesmo até as que pediram os milagres. O seu significado validatório substituiu completamente o seu significado como representação do milagre.

Nestas situações de reciprocidade assimétrica, o crente é plenamente consciente de que nunca pode pagar completamente a dádiva original do ser divino: ele está necessariamente a situar-se numa posição de inferior em prestígio e como tal, só pode assegurar-se da continuação da relação – do seu aspecto recíproco, portanto – se houver uma fusão de interesses.

Podemos ainda classificar como ex-votos deste segundo tipo ofertas tais como retratos do ser divino, símbolos religiosos, constru-

ções de igrejas e santuários, e as pequenas notas escritas que descrevem a dádiva do ser divino. Todas estas são puramente validatórias e todas elas implicam um sistema redistributivo de troca.

Progressivamente, o termo “milagre” é substituído pelos termos “graça” ou “mercê”. Esta substituição põe uma ênfase diferente sobre a troca. Enquanto que, no primeiro tipo de ex-voto, o crente cria uma relação de reciprocidade, dentro da qual o ser divino tem tanta obrigação de responder como um amigo a quem se pede um “favor”; neste segundo tipo, esta obrigatoriedade desaparece e as dádivas do santo são feitas em plena liberdade, como as “mercês” de um rei. Dentro desta lógica, práticas que associamos à mentalidade camponesa, tais como a de mergulhar o S.to António no poço de cabeça para baixo por ele demorar a arranjar um marido, são perfeitamente incompreensíveis.

Concomitantemente, os conceitos de “natureza e de “leis da natureza” tornam-se mais e mais difíceis de coordenar com a noção de “milagre” e o uso dos termos “graça” e “mercê” só adia este problema. Esta dificuldade é ainda mais evidente em relação ao terceiro tipo de ex-votos. Superficialmente, chega a ser difícil apelidar este tipo de ofertas de ex-votos uma vez que, segundo os que as oferecem, elas nem são recíprocas, nem validatórias, nem o crente é de forma alguma obrigado a dá-las. Elas correspondem a uma concepção da relação entre o crente e o ser divino que é tão próxima e directa que ela não pode acomodar “pagamentos”. O conceito de “favor” que deve ser devolvido, torna-se exótico, quando não hediondo, para as pessoas que adoptam esta atitude.

A seguinte citação exemplifica melhor do que qualquer explicação minha a atitude deste tipo de crente. Ela foi retirada do jornal *O Tempo* de 12/2/81, da sua coluna *Pergunta InterDITA*, em que se faziam perguntas supostamente embaraçantes a personalidades públicas. A seguinte questão foi posta à Dra. Manuela Eanes:

– A promessa que fez antes e que cumpriu depois do dia 7 de Dezembro, de oferecer o seu anel de noivado ao Senhor Santo Cristo dos Milagres dos Açores, foi ou não relativa à vitória de seu marido nas eleições presidenciais?

Ao que ela respondeu:

– Uma promessa é um acto de fé pessoal e de grande intimidade. Não deve ser julgado, nem quanto a objectivos nem quanto a motivações. É uma atitude muito íntima que só diz respeito ao interior de cada um e a Deus. Como expressão de fé e como *acto* de grande autenticidade, uma promessa não tem nada a ver com superstições nem com negócios com Deus, precisamente porque a nota dominante é esse acto de grande fé.

Apesar de tudo o que os crentes possam dizer, continua no entanto a haver uma transacção entre o ser divino e o ser humano (e isto seria ainda verdade, mesmo se não existissem ofertas materiais; simples actos piedosos funcionam frequentemente dentro de uma lógica de reciprocidade). Encontramos aqui um exemplo do tipo de reciprocidade que Marshall Sahlins apelida de “reciprocidade generalizada” ou “o extremo de solidariedade”, isto é, uma situação em que a fusão de interesses é tal que o próprio conceito de reciprocidade uma dádiva é visto como prejudicial à relação. A reciprocidade exis-

te, mas ela não pode ser expressa nem contabilizada. A natureza de Deus é de tal forma dadivosa que a própria ideia de “pagamento” se torna horrível pois ela seria uma negação da própria dádiva. A relação entre o ser divino e o ser humano já não é equiparável à relação entre *vizinhos* camponeses, como no primeiro tipo, nem à do rei e do súbdito, como no segundo, mas sim à dos pais perante uma criança de colo.

O que é específico a este terceiro tipo de ex-voto, não é o objecto utilizado, mas sim a atitude para com a contra-dádiva e para com a prece original. Os objectos utilizados podem ser encontrados, com interpretações diferentes, como parte dos dois outros tipos de ex-votos – eles são velas, objectos de estimação pessoal, dinheiro, peregrinações, etc. Esta atitude é assumida sobretudo por uma elite urbana educada, cuja emergência acompanhou as mudanças estruturais que se efectuaram em Portugal durante os anos 60, e que é caracterizada por uma maior liberalização e uma menor ênfase sobre o conceito de hierarquia, atitudes típicas das democracias do Ocidente europeu. É, aliás, interessante que esta nova visão teológica só atraiu um certo tipo de elite burguesa, sendo que a maior parte da burguesia, do proletariado urbano, e mesmo grande parte do campesinato, segue um processo de laicização da sua visão do mundo do qual deixa de haver lugar para formas de actuação sobrenatural sobre o dia a dia.

VI

As diferenças entre os diversos tipos de ex-votos têm sido aqui utilizadas como índices aproximados das atitudes dos crentes que as

oferecem. A nossa intenção é tentar chegar a uma compreensão das diferentes atitudes existentes para com a relação entre o poder divino e a vida humana. Em vários aspectos, a classificação em três tipos, corresponde à que W. A. Christian propõe para as atitudes perante a religião nas Astúrias. Ele distingue três tipos de atitude que, apesar de serem definidas em termos temporais podem ser todas encontradas hoje em dia numa coexistência mais ou menos conflituosa. Uma atitude não apaga a outra, mas, sendo-lhe sobreposta, abafa-a (Christian, 1972).

O *primeiro tipo de ex-voto*, que implica uma reciprocidade simétrica, e para o qual a relação entre os dois *mundos* é de cooperação e respeito mútuo, corresponde a uma atitude teológica pré-Tridentina que põe grande ênfase sobre o sentimento de comunidade e sobre a sacralidade do espaço social, e manifesta uma preocupação dominante pela aquisição de benesses e a evitação de infortúnios, por meios espirituais. O *segundo tipo* é caracterizado por uma relação de desigualdade de status, e portanto de redistribuição, onde o crente está situado na base de uma pirâmide cujo ápice é Deus Pai. Este tipo corresponde a uma visão teológica pós-Tridentina com uma grande ênfase sobre pureza, salvação individual, e uma moral autoritária imposta através da hierarquia eclesiástica. Finalmente, com o *terceiro tipo*, verificamos uma tão grande identificação do crente com a Divindade que, como em todos os casos de “reciprocidade generalizada”, a própria noção de reciprocidade se torna impronunciável. Esta atitude, que tem as suas bases históricas no movimento teológico que encontrou a sua expressão máxima no Segun-

do Concílio do Vaticano, acaba com a necessidade de intermediários entre o crente e Deus e exige uma interiorização dos princípios morais da Cristandade.

Algo, porém, é comum a todos os tipos de ofertas aqui estudadas: as manifestações externas podem mudar, os ex-votos podem ser mais ou menos públicos, mais ou menos subtis, mas tanto a propensão para utilizar o poder divino aplicando-o às necessidades do dia a dia, como a tendência a fazê-lo por meio de um sistema de prestação parecem ter sobrevivido até hoje, apesar das mudanças que se efectuaram no pensamento religioso. Nas suas relações com os seres divinos, os crentes recorrem ao sistema de prestação que encontra maior ressonância na vida sócio-cultural de que participam. Apesar da esfera de actuação humana ser tão distinta da esfera de actuação divina, em última instância ambas correspondem a formas de comportamento social, e as pessoas usam os mesmos padrões para se movimentarem em ambas.

REFERÊNCIAS

- Amich Bert, J.
1949, *Mascarones de Proa y Exvotos Marineros*, Argos, Barcelona.
- Campbell, J. K.
1964, *Honour, Family and Patronage*, Clarendon Press, Oxford.
- Christian, W. A.
1972, *Person and God in a Spanish Valley*, Seminar Press, New York.
1979, "La Religiosidad. Hoy", manuscript, 1979.
- Cutileiro, José
1977, *Ricos e Pobres no Alentejo*, Sá da Costa, Lisboa.
- Forman, S. e Riegelhaupt, J.
1979, "The Political Economy o Patron-Clientship: Brasil and Portugal compared", in Margolis, M. M. e Carter, W. E. (orgs.), *Brazil: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York.
- Foster, G. M.
1974, "The Dyalic Contract in Tzintzuntzan, II: Patron-Client Relationship" in Heath, Dwight (org.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*, Random House, New York.
- Homolle, Th.
1896, "Donarium" in Daremberg, Ch. e Saglio, Edm. (Orgs.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Hachette, Paris.
- Keller, E. e Keller, M.-L.
1969, *Miracles in Dispute: A Continuing Debate*, SCM Press London.
- Mauss, Marcel
1966, *The Gift*, trad. I. Cunnison, Routledge and Kegan Paul, London.

Pina Cabral, João de

1980, "The Cult of Death in Northwestern Portugal" in *JASO* 11, Oxford.

(Trad. portuguesa em Feijó, R., Martins, H. e Pina Cabral, J. (orgs.), 1984, *A Morte no Portugal Moderno*, Ed. Quercus, Lisboa.

1981, *A Peasant Worldview in its Context*, tese de doutoramento, Oxford.

(Versão reduzida: *Sons of Adam, Daughters of Eve*, Clarendon Press, Oxford, em preparação).

1984, "Female Power and the Inequality of Wealth and Motherhood in

Northwestern Portugal in Hirschon, R. (org.), *Women and Property, Women*

as Property, Crom Helm, London. (Tradução portuguesa: "As Mulheres, a

maternidade e a posse da terra" in *Análise Social* 81, Lisboa, 1984).

Recha Peixoto, A. A.

1906, "Tabulae Votivae", in *Portugalia* 2, Lisboa: 187-212.

Sahlins, Marshall

1972, *Stone-Age Economics*, Tavistock, London.

Schieffelin, E. L.

1980, "Reciprocity and the Construction of Reality", in *MAN* n.s. 15, London.

Weber, Max

1978, *Economy and Society*, tradução editada por Guenther Roth e Claus Wittich, University of California Press, Berkeley.

"QUINZE ANOS DEPOIS"

João de Pina Cabral

QUANDO ME FOI SUGERIDA uma nova publicação do ensaio “O Pagamento do Santo”, quinze anos depois da sua primeira apresentação pública, não consegui resistir à tentação de fazer alguns comentários. O texto agora novamente publicado é uma primeira versão de um argumento que, com poucas alterações, foi posteriormente integrado em *Filhos de Adão, Filhas de Eva* (1989 [1986]) como parte integrante desse estudo monográfico sobre a visão do mundo da sociedade camponesa do Alto Minho. A segunda versão integra uma arquitectura etnográfica mais ampla e é socio-culturalmente mais situado do que o original.

Apesar das várias citações à obra de Weber que o leitor identificará, o teor da argumentação é ainda profundamente marcado pela educação estruturalista e marxista que eu recebera na antropologia contestatária sul-africana dos meados dos anos 70.¹ Encontra-se na transição para toda uma nova série de referências e preocupações

¹ Curiosamente o ensaio foi escrito em Joanesburgo, durante uma breve estadia de quinze dias que lá realizei.

teóricas que me iriam ocupar através dos anos 80 e que estão presentes em textos como "Paved Roads and Enchanted Mooresses" (1987)², "A 'minha' casa em Paço" (1991) ou "Tamed Violence" (1992). Nesses textos vai emergindo uma visão teórica mais interpretativista, mais processualista e mais fortemente marcada pelas leituras de Weber, Freud, Gurvitch e, sobretudo, a redescoberta da Manchester School – Gluckman, Van Velsen mas, mais que qualquer outro, o reatar de laços com um dos meus primeiros amores antropológicos, Victor Turner (ver Pina Cabral 1996).

Relendo o ensaio original, pergunto-me se ainda concordo com o argumento e descubro que, em boa verdade, nunca tinha ficado completamente satisfeito com ele. Sempre senti que a resposta que consegui dar a esse problema que tanto me fascinava na época era excessivamente coerente. Hoje, mais que nunca, o argumento parece-me incompleto e, sem encontrar em mim próprio a frescura da juventude que me levou a propô-lo, gostaria timidamente de sugerir uma outra pista de leitura, porventura complementar.

O FIM DA SOCIEDADE CAMPONESA

Antes de entrar propriamente nessa discussão, porém, há uma questão preliminar que não pode ser ultrapassada e que se prende com o pano de fundo histórico e socio-económico por relação ao qual esta discussão se levantava. O ensaio de 1981 presume a existência no Alto Minho de uma sociedade camponesa. Sujeita através

² Mais tarde, transformado em Epílogo da versão portuguesa de *Filhos de Adão, Filhas de Eva*.

da sua história a profundas e constantes influências no seu contacto com as elites nacionais, essa sociedade camponesa reproduzia-se enquanto tal, formando um mundo cultural que possuía uma integridade e coerência próprias. Este é um postulado central da análise da sociedade do Alto Minho da viragem dos anos 70 para 80 apresentada em *Filhos de Adão, Filhas de Eva*.

Acontece que a segunda metade dos anos 80 veio trazer alterações tão profundas à sociedade portuguesa que, a partir de 1985/6, fui tomando consciência de que esse postulado central deixara de ser aceitável. Tal percepção constituiu o ímpeto que me levou a escrever *Aromas de Urze e de Lama* (1993). Em particular, a capitalização da sociedade camponesa devida ao retorno das poupanças dos emigrantes, a expansão da estrutura viária, a devolução de poder às elites locais resultante do processo democrático, o desenvolvimento económico, a divulgação da educação básica, a penetração dos meios de comunicação de massas (em especial a televisão) na sociedade rural, a entrada desta na sociedade de consumo, a internacionalização crescente da sociedade portuguesa; todos estes factores contribuíram para criar novas dinâmicas culturais nos meios rurais que vieram a alterar radicalmente a polarização entre rural e urbano, até então um eixo dominante da sociedade portuguesa.

Por outras palavras, a associação de mundos conceptuais distintos (com atitudes distintas perante os fenómenos de reciprocidade) a grupos de estatus claramente diferenciáveis, que é um dos aspectos dominantes do argumento do texto inicial, seria hoje anacrónica.

SOFRIMENTO E SACRIFÍCIO

A antropologia dos anos 90 veio desenvolver um interesse crescente pela pessoa humana, o corpo humano e as emoções – tudo isto factores deixados largamente ao abandono no ensaio aqui re-editado. A própria importação para o centro do argumento dos termos que nos legou a teologia católica para descrever estas práticas, levanta problemas.

Ex votos, ofertas votivas – será mesmo assim que nos convém (quero dizer de um ponto de vista teórico) abordar estas performances e os objectos que delas resultam? Já na altura me preocupava com a observação empírica de que as pessoas que as praticavam não realizavam uma distinção clara entre o aspecto votivo (pagamento de uma promessa), o aspecto propiciatório (pedido de uma dádiva) e o aspecto expiatório (reparação de um crime, purgação de uma mácula).

Sem querer retirar validade ao argumento anterior, constante, porém, que algo de central não foi aí contemplado: o facto destas práticas e performances serem sinais de *dôr*, de *sofrimento*, de *alegria* e de *vitalidade*. Esse esquecimento é algo curioso pois, como comentei mais tarde (1993), o que me interessou nestas práticas e objectos quando os descobri como observador externo, foi a relação ambígua que elas mantêm com o desejo de vida e a concomitante necessidade de lutar contra a morte, dentro da *dôr*.

Assim, a proposta de leitura que aqui apresento enfatiza a importância da *dôr* e da alegria, do sofrimento e da força vital, como factores determinantes destas práticas. Quem realiza estas performances de-

monstra ter necessidade de preservar e recuperar energia vital. Portanto, portanto, que deveremos abordá-las dentro do âmbito da discussão antropológica mais vasta sobre o *sacrifício* – esse tráfico cruzado de força vital entre a divindade e as entidades sociais.

Poder-se-á argumentar que, desde a implantação do Cristianismo, o sacrifício de sangue não faz parte integrante da religião popular europeia. Existem, é claro, algumas situações marginais, das quais a mais famosa será sem dúvida a dos touros de morte. Não se trata, porém, de um complexo simbólico de natureza religiosa. Outros casos, igualmente marginais, poderiam ser apontados, tais como a matança de grandes animais de consumo caseiro, em particular o porco. Contudo, mais uma vez, este importante ritual doméstico anual (que, para alguns observadores, celebra a preparação da casa para a chegada do inverno) nada tem de explicitamente religioso.

Podemos, ainda, encontrar casos (que a Igreja trataria como *ex votos*) onde um sacrifício de sangue poderá ser considerado como sendo implícito, se bem que jamais seja publicamente praticado. Por exemplo, a oferta de frangos brancos a Santo António em santuários de montanha do Alto Minho, ou a oferta de galináceos negros a São Bartolomeu nas praias dos rios ou no mar. Voltamos a constatar, porém, que a oferta destes animais não leva directamente à sua morte nem ao seu consumo ritual – factores que John Beattie e Maurice Bloch respetivamente apontam como de maior importância na definição do sacrifício.

A nossa proposta, portanto, só faz sentido, se optarmos por abdicar da identificação de sacrifício como exclusivamente sacrifício

de sangue – pois o único ritual deste género que sobrevive na tradição cristã, e mesmo assim só de forma simbólica, é o sacrifício do próprio Cristo no decorrer da Missa. Para a teologia cristã, esse sacrifício de sangue substitui todos os outros, tornando o derrame de sangue desnecessário nesse diálogo com a divindade em que a substância transmitida é a força de vida.

Em que medida, então, é que faz sentido falar neste contexto de “sacrifício”? Há que enfatizar que as pessoas que praticam as performances e rituais que têm sido descritos como *ex votos* frequentemente descrevem o que fazem recorrendo à linguagem da *dôr* e usando a própria palavra sacrifício.

Um breve olhar à literatura antropológica não estaria aqui deslocado. Para começar, há que referir que a maior parte dos autores clássicos que abordam o tema (desde Hubert e Mauss 1964 a Bloch 1992:2) insistem que, apesar de não podermos encontrar uma única definição clara e satisfatória para o termo “sacrifício”, este continua a ser muito útil como um indicador teórico – a “*convenient pointer*”, diz Bloch. Por outras palavras, o conceito transporta em si toda uma gama de implicações que o tornam particularmente interessante.

É ponto assente entre todos os autores, que a característica definicional central é a identificação do sacrifício como uma forma de troca. Nas palavras de Hubert e Mauss, “Porventura não existe fundamentalmente qualquer sacrifício que não contenha um *elemento contractual*” (Hubert e Mauss 1964: 100, minha ênfase). Maurice Bloch afirma igualmente que “dar algo é o denominador comum mais baixo dos rituais que têm sido chamados sacrifício, talvez pela

simples razão que esse é o significado fundamental da palavra nas línguas europeias modernas.” (1992:30)

Dois outros elementos definicionais são recorrentes. Em primeiro lugar, a ênfase sobre o *consumo* do que é oferecido. Em segundo lugar, e para a maior parte dos autores este é o aspecto central, a realização de um acto de *violência* cuja finalidade é a troca de *força vital* – essa reificação dos aspectos positivos da experiência vital que, segundo Hocart, é a própria base de todo o comportamento ritual ou religioso (1952).

Assim, uma definição operativa do conceito deverá enfatizar que o sacrifício é *qualquer performance simbólica que envolva um acto de troca de força vital com o ser divino cuja finalidade seja incrementá-la*, segundo o princípio implícito na grande maioria das análises das práticas de reciprocidade de que o acto da troca aumenta o valor do que é trocado.

AUTO-SACRIFÍCIO

Uma olhada rápida à religião popular do Sul da Europa concluirá, porventura, que as performances rituais que mais se aproximam do esquema definicional acima proposta são os actos pessoais (e frequentemente públicos) de auto-sacrifício que os praticantes interpretam como sendo ofertas a seres divinos particulares. Estas podem envolver a dádiva de sofrimento físico ou mental – próprio ou, com menor frequência, por entreposta pessoa.

Podemos considerar dois tipos de auto-sacrifício. O primeiro é a *oferta de dôr física*. Trata-se, sem qualquer dúvida, da forma mais

gráfica que assumem todas as performances a que nos temos vindo a referir, pois geralmente ocorrem em contextos públicos durante uma festa e no seu cerne, em volta ao santuário. Os média internacionais divulgaram por todo o mundo estas imagens de mulheres com os joelhos ensanguentados, arrastando-se em torno a igrejas portuguesas ou espanholas, com as suas caras reflectindo teatralmente um sofrimento agudo. Podemos, porém, classificar neste item performances de vários outros géneros. Ainda há dez anos era comum ver ex-soldados que, vestidos em farda de batalha, se arrastavam penosamente pelos terreiros em torno ao santuário, comemorando a sua sobrevivência às guerras de África.

Também as peregrinações a pé fazem parte do mesmo complexo. A caminho de Fátima, as estradas e auto-estradas enchem-se regularmente de peregrinos, movendo-se lentamente em longas filas, hoje mais coloridas que há uns anos, porque a moda dos sapatos de ténis coloridos, sacos de costas e outra roupa desportiva garrida divulgou-se generalisadamente. Há um mês atrás um jornal diário publicou em primeira página uma fotografia de um ex-ministro e a sua senhora, vistosamente fatigados, a caminho de Fátima. Nos dias que correm estas viagens são realizadas com um conforto e segurança que, ainda há três décadas, teriam anulado o efeito da oferta. Pessoas ricas há que optam por fazer a viagem a Fátima aos pedaços, sendo esperadas pelo chauffeur no fim de cada percurso. Muitas comunidades rurais têm por sistema alugar autocarros em que vão anualmente a Fátima, parando noutros locais de atracção, tais como grandes supermercados urbanos, zonas de interesse turístico ou outros santuários de vária ordem.

Outras formas menos públicas de impôr a si próprio dôr, eram ainda comuns há uns anos atrás; é difícil saber em que medida continuam a ser praticadas. No Alto Minho, na viragem dos anos 70 para 80, era comum ver, por exemplo, uma mãe com o filho ao colo penosamente ajoelhada no granito das escadas do cruzeiro da freguesia rezando durante horas. Práticas de auto-punição ainda mais severas, anteriormente habitualmente praticadas, estavam então já a tornar-se mais raras entre a população em geral.

O segundo tipo a considerar são actos em que o praticante *oferece a própria vida*. Tal é feito de forma simbólica, usando como recurso o simbolismo da morte. Mas é importante sublinhar que os praticantes são muito explícitos sobre o facto de que o que fazem envolve *sofrimento* – apesar de ser unicamente sofrimento emocional. Um exemplo característico são as procissões em que a pessoa oferece ao ser divino uma representação do seu próprio enterro¹ – ou porque a procissão é feita dentro de caixões abertos ou porque os praticantes seguem vestidos com o que chamam *mortalhas* – vestes de gaze branca que representam a mortalha dos mortos. Outros casos ainda são aqueles em que uma mãe ou espoza, cujo filho ou marido sobreviveu a uma ameaça de morte, oferece ao santo o *luto* que por ele faria; ou ainda quando as pessoas eram transportadas a um santuário dentro do um caixão.

¹ Vide "Senhora Aparecida", filme de Catarina Alves Costa. Produção Pedro Martins. SP Filmes/RTP, 1994.

Em todos estes casos, os praticantes com quem falei insistiam sobre quão penoso era cumprir a promessa, valorizando a oferta em termos do sofrimento que ela envolvia. Nas palavras de Maurice Bloch, “a dádiva de um presente fortemente associado à pessoa (*self*) pode também ser uma forma de auto-identificação com a vítima e, em última instância, com o recebedor.” (1992: 70) De facto, nos casos acima identificados, o dador, o celebrante e a vítima são factualmente a mesma pessoa. O sofrimento da promessa constitui parte do sofrimento que o milagre recebido veio resolver.

Assim, podemos interpretar estas performances como formas de reciprocidade que envolvem *um acto de violência dirigida contra a própria força vital do dador*, segundo o princípio acima identificado de que, ao oferecer força vital, o dador espera vir a receber essa força vital redobrada. Através do intercâmbio com o ser divino, o praticante está a transformar o sofrimento e a morte em alegria e vida.

TRANSFORMAR SOFRIMENTO EM VIDA

No texto de 1981 eu próprio optei por interpretar estes actos religiosos de auto-sacrifício como casos de ofertas votivas. Gostava de virar agora a ordem da argumentação, sugerindo que este tipo de auto-sacrifício pode iluminar a natureza dos outros tipos mais frequentemente abordados de ofertas votivas – nomeadamente, objectos de cera, ofertas em dinheiro ou jóias e ofertas de imagens ou textos representando o sofrimento do crente

O aspecto comum principal para o qual apontam os praticantes é que estes actos envolvem *sofrimento* ou *dôr*. Falando de um

santuário grego, Jill Dubisch corrobora esta noção quando afirma que “quase todos, senão mesmo todos os votos podem ser vistos como tendo a sua origem na *pónos* [dôr], de tal forma que, por detrás de toda a oferta, está uma história de dôr.” (1995: 215) O caso português integra-se perfeitamente dentro desta perspectiva.

Aliás, há que compreender que a deprivação é explicitamente tratada como algo de penoso que envolve sofrimento. Assim, por exemplo, a dádiva de um vestido de noiva não deve ser vista como uma celebração do casamento, mas sim como um pagamento pelo término do sofrimento resultante de não ter marido e não poder, portanto, formar casa e atingir o pleno estatuto de mulher adulta.

Ao oferecer ao ser divino uma representação da minha dôr, eu estou a “dedicar-lhe” essa dôr – estou a entrar numa relação contratual com o ser divino, da qual espero retribuição. A oferta de sofrimento pode estar a montante ou a jusante do dom divino. O importante é que se trata de *um acto de troca de força vital com o ser divino cuja finalidade é incrementar essa força vital*. Assim, o meu sofrimento torna-se alegria; a dôr torna-se bem-estar; a incerteza, segurança.

Dependurados das paredes de igrejas, amontoados por trás de altares, empilhados em caixas cheias de mensagens, praticados penosamente sobre duras lajes de pedra – todos estes objectos e performances têm algo de perturbante para quem os contempla, porque o seu significado é ambivalente. Por um lado, representam dôr, sofrimento, ansiedade e medo; por outro lado, são sinais da vitória da vida sobre a morte, da capacidade de sobreviver, estar seguro, ser

feliz. Olhados sob esta perspectiva, já não é tão importante saber se são ofertas votivas, expiatórias ou propiciatórias; já não é tão importante saber se o que é oferecido é um sofrimento especificamente causado para ser oferecido, ou se é uma representação de um sofrimento entretanto já terminado. Tal como nos sacrifícios de sangue tão familiares da literatura antropológica exótica, ao dispender força vital em favor do ser divino, eu conto receber essa força vital reforçada com juros.

Proponho que usemos como exemplo esse tesouro inesgotável que é a etnografia dos Tsonga de Moçambique que Junod nos legou. Sumariando os vários casos de ofertas sacramentais que descreve através da sua monografia, Junod explica que elas são sempre acompanhadas pela emissão de saliva e isso é um aspecto central do sacrifício. E pergunta-se:

“Que poderá isto significar? Os próprios nativos são incapazes de o explicar, pelo que estamos reduzidos a meras suposições. Consiste na emissão de saliva, geralmente misturada com algo vindo da vítima: penugem retirada do pescoço e misturada com sangue, no caso de galináceos ou um pouco de *psanyi* [erva semi-digerida retirada do estômago] também misturada com sangue, no caso de um cabrito. Mas, no caso da ‘oferta do azedume’, há unicamente saliva – mas isto é uma [oferta sacramental] verdadeira, o que mostra que a saliva é uma dádiva, a *dádiva pessoal do crente*. Primeiro ele oferece aos deuses algo que emana de si mesmo, misturando-o com sangue ou *psanyi* da vítima, só então se dirige a eles. Parece, portanto, existir um significado profundo subjacente a este acto sa-

cramental, apesar da maior parte dos crentes não estar consciente dele (uma circunstância que, infelizmente, ocorre em todas as religiões). Apesar de inconsciente, existe e é o que dá origem ao rito; a dádiva de si mesmo é necessária para obter o favor da Divindade.” (1962, I, 415-416)

Emulando a humildade analítica de Junod, poderíamos dizer da mesma forma que “estamos reduzidos a meras suposições” mas, tal como ele, podemos também ter a convicção profunda que as comparações que fazemos, e que não ocorrem aos praticantes, nos permitem ver alguma luz no interior dessas práticas. No caso presente somos levados a crer que todas estas ofertas e performances que assentam sobre o sofrimento são formas de sacrificar força de vida, por forma a obter mais força de vida; são, portanto, actos sacrificiais.

REFERÊNCIAS

Bloch, Maurice

1992, *Prey into hunter: The politics of religious experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hocart, A. M.

1952, *The Life-Giving Myth and Other Essays*, Methuen, London.

Hubert, Henri e Marcel Mauss

1964, *Sacrifice: Its Nature and Functions*, Midway reprint, The University of Chicago Press, Chicago.

Junod, Henri A.

1962 [1ª ed. 1913 – 2ª ed. 1927], *The Life of a South African Tribe*, 2 vols. University Books, New York.

Pina Cabral, João de

1989 (1986), *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A visão do mundo camponesa do Alto Minho*, D. Quixote, Lisboa.

1987, "Paved Roads and Enchanted Mooresses: the valuation of time among the peasant population of the Alto Minho (NW Portugal)" *Man* n.s. 22, pp. 712-35.

1991, "A 'minha' casa em Paço: um estudo de caso" in *Lugares de Aqui: Actas do seminário 'Terrenos Portugueses'*, org.s Joaquim Pais de Brito e Brian O'Neill, D. Quixote, Lisboa.

1993, *Aromas de Urze e de Lama*, Fragmentos, Lisboa.

1993, "Tamed Violence: Genital symbolism in Portuguese popular culture", *Man* n.s. 28, Londres.

1996, "A Difusão do Limiar: Margens, Hegemonias e Contradições na Antropologia Contemporânea" in *Mana* 2 (1), Rio de Janeiro.