

# Substratos sociais do sagrado festivo

## Uma aproximação antropológica

ALFREDO TEIXEIRA \*

Neste breve ensaio, propõe-se uma aproximação às festividades religiosas a partir da caracterização de três substratos simbólicos: a festa como dramática da origem, que permite a re(co)memoração dos acontecimentos que diferenciam uma determinada identidade; a festa enquanto operador de regeneração social, na medida em que actualiza a origem ordenadora; a força emblematizadora dos recursos festivos em ordem à manutenção das referências que permitem a identificação da experiência colectiva. Tendo em conta os limites próprios deste texto, renunciou-se às possibilidades de uma etnografia comparativa, para privilegiar uma hermenêutica antropológica que explore alguns dos modelos interpretativos mais persistentes, mas também os interstícios teóricos que aí se descobrem.

### 1. A ruptura instauradora

Nas práticas festivas, situadas na sintaxe cultural de um determinado sistema religioso, descobre-se um drama social que transporta a memória da narrativa de origem de uma comunidade. A festa exige a organização da memória, inscrevendo-se nesse amplo trabalho social de construção de um quadro de referência que permita a cultura (Wittgenstein, 1972: 163-164; 1993: 102). Objectos, gestos, sons, valores não chegariam ao patamar da significação sem a inscrição referencial, sem

---

\* Alfredo Teixeira é doutor em Antropologia Política (ISCTE-IUL). É, actualmente, director do Instituto Universitário de Ciências Religiosas e coordenador executivo do Centro de Estudos de Religiões e Culturas (Universidade Católica Portuguesa).

a cesura da linha que possibilita um antes e um depois, ou seja, a descontinuidade que possibilita a diferenciação. Todas as narrativas genealógicas, etiológicas ou cosmogónicas, todas as teodiceias, sociodiceias ou antropodiceias traduzem a emergência do quadro de referência. Na reelaboração celebrativa desta memória, a ficção de uma origem tem o papel de uma «ruptura instauradora» (Certeau, 1987a: 208-226). A nomeação de uma origem é um acto que se autoriza a si próprio para decretar o começo, ou seja, assinala uma origem que, na sua descontinuidade e singularidade, tudo reorienta a partir de si. Quando a experiência etnográfica persegue o «porquê» da festa, os discursos dos praticantes da festa tendem a resumir-se na proposição «é assim, porque é assim». Este é o problema de todas as origens, de todos os primeiros actos, gesto ou fala. Confrontamo-nos com este estatuto de auto-referencialidade quando algo já não pode ser descrito por um outro termo (Wittgenstein, 1972: 173): «Morremos porque Enkidu morreu no começo do mundo», ou seja, «A = A». O carácter iterativo do conteúdo das narrativas míticas, postas em acção pelos comportamentos festivos, apela para o carácter indizível do fundamento, e as dimensões repetitivas da acção ritual festiva denunciam, precisamente, que o fundamento apenas pode ser mostrado<sup>1</sup>.

A hermenêutica eliadiana parece ser aquela que mais destaque deu à tese de que o comportamento festivo religioso não pode ser compreendido sem essa referência ao acontecimento singular, à presença originante, ao acontecimento que se torna fundamento. Os fundadores de Roma seguiram um touro e fizeram o voto de o sacrificar e de edificar a cidade no lugar onde o animal parou para pastar. O adivinho africano, lançando ao ar um punhado de pedras e lendo, a partir da sua disposição no solo, a vontade dos antepassados, funda o sentido sobre um acontecimento aleatório. Nesta procura da «morfologia primitiva», a religião é definida funcionalmente segundo a sua capacidade de gerir as singularidades, condição de possibilidade da ordem (Legendre, 1974). É que a característica principal do fundamento, enquanto limite sem anterioridade, é a de ser singular. Nas mitologias dos povos, mesmo quando há apenas uma cosmogonia, encontram-se quase tantas narrativas de origem quantas as técnicas, os costumes, os lugares, os episódios do calendário, etc. Parece ser esse o sentido da noção eliadiana de hierofania – Mircea Eliade sublinhava o facto de que qualquer objecto, gesto, palavra ou lugar podia constituir-se em fundamento (Eliade, 1992: 25-41). A hierofania pode ser apresentada como aquela singularidade que rompe com a homogeneidade do espaço, instituindo um ponto de referência – *axis mundi* (*id.*, *ibid.*: 373-375). Singularidade é também a de todos aqueles seres *sui generis*, pela sua beleza ou pela sua coragem, pela sua disformidade ou pela sua força, seres inomináveis protegidos por interditos e por superlativos, situados na extremidade dos dispositivos classificatórios:

para além desse limite nada pode ser dito. Mesmo em culturas nas quais a religião consiste em cultivar de forma correcta as relações sociais com os deuses, ou seja, celebrar os ritos que os laços existentes entre os deuses e os homens implicam, a actividade religiosa pode ser vista enquanto comércio com fundamento imaginado; seguindo a expressão de Legendre, a religião ritualizada pode ser entendida como actividade produtora da exterioridade do fundamento (assim perenizado sob a forma ritual), como *mise en scène* da referência fundadora de uma cultura perante os sujeitos – daí a exigência do mito, enquanto cenário (Legendre, 1999: 99-101).

É neste contexto que importa perceber como se articula a festa com a própria experiência de recitação de uma tradição. Note-se que a crença religiosa cria um espaço de comunicação, onde o crente é chamado a responder perante uma precedência, feita de imagens e narrativas – ficções, no sentido proposto por Michel de Certeau (1987a: 209, 268 ss, 291). A actividade religiosa festiva exprime, por vezes até de forma histriónica, essa condição de inscrição genealógica numa memória fundadora, lugar de uma transmissão recitada e praticada: ser religioso é, pois, neste sentido, saber-se gerado (Gisel, 1990: cap. 3). Neste contexto, os recursos do sagrado festivo são operadores da tradição, veículos de transporte cultural, têm uma função mediológica, no sentido avançado por Régis Debray – a «mediologia» concentra-se nos «veículos» que fazem o transporte cultural; o seu objecto é, pois, a transmissão (Debray, 1997: 15-26; Teixeira, 2008a).

Estas dimensões do sagrado festivo remetem para um dos substratos da religião: a capacidade de reler o recebido. Recorde-se o que Émile Benveniste descobriu numa das etimologias de «religião», *re-legere* (Benveniste, 1969b: 265s): tornar a ler, colher de novo, voltar a uma tarefa, retomar os elementos e sinais disponíveis com vista a uma reflexão. Assim, a festa procura o reforço da identidade voltando atrás, procurando a confirmação em sinais, textos ou palavras já conhecidos. É claro que uma etimologia não é uma definição, mas pode ser um indicador heurístico. *Re-legere* aponta para a acção de releitura dos elementos simbólicos disponíveis<sup>2</sup>.

## 2. A regeneração social

Na função genealógica e re(co)memorativa, própria das montagens festivas, joga-se a reabilitação da experiência social a partir da referência a uma outra ordem de temporalidade – o tempo mítico ou tempo dos deuses resgata da erosão a temporalidade social. Como observou Testart, é possível encontrar uma constante, nos monoteísmos ou no Olimpo grego, na mitologia indiana ou na epopeia

de Gilgamesh (Testart, 1993: 25-27). Os deuses inscrevem-se no tempo segundo modalidades diferentes daquelas que organizam a temporalidade dos humanos: a eternidade absoluta, a imortalidade dada ou conquistada – até ao fim dos tempos ou dentro de uma era –, ou simplesmente uma durabilidade mais extensa que a dos homens e das mulheres, como se os deuses se inscrevessem numa escala diversa. É esta sobreposição de temporalidades que traz à festa religiosa uma racionalidade própria, produtora de singularidades. Esta temporalidade simbiótica é favorável ao extraordinário incremento de certas transacções sociais. Não é, pois, de estranhar que as festividades religiosas se revelem um contexto privilegiado para a intensificação das práticas de circulação da dádiva (Palenzuela & Cruces, 1995).

Entre as últimas teorias do sagrado, a hipótese girardiana é talvez aquela que mais destaque deu à interpretação da ritualidade religiosa como memória da fundação, hipótese que se materializa no efeito do «bode expiatório», como lugar de instituição da cultura (Girard, 1987: 121-143). Como noutro lugar se mostrou (Teixeira, 1995: 173-175), a teoria girardiana é uma teoria das origens, ou seja, morfogenética, cujo conteúdo fundamental se concretiza na apresentação de um modelo formal de auto-instituição e de auto-regulação do social. E não se perca de vista que, na sua proposta, a religião é, precisamente, o edifício institucional que promove a perpetuação da violência pacificadora originária através do mecanismo sacrificial – Girard concentra a sua atenção num determinado momento da acção festiva, a ritualidade sacrificial. No quadro desta hipótese, a instituição que detém a palavra e os gestos da origem, ou seja, que gere o sagrado, lança mão dos meios necessários para solucionar as crises de dissolução do grupo – o mesmo é dizer, para organizar a violência terminal (ordem/desordem) –, ou para agir profilacticamente sobre os sinais de perigo em ordem à manutenção da paz (interdição/transgressão)<sup>3</sup>.

As práticas de peregrinação, ou de romaria, na cultura portuguesa podem documentar este recurso à ficção de uma origem para instaurar um ponto fixo que permita ancorar o comportamento festivo na revisitação de uma memória. Como noutro estudo se mostrou, falar dos santuários e de outros lugares de peregrinação é identificar a geografia do sagrado numa cultura (Teixeira, 2008b). É falar ainda da memória social, que se estrutura na referência a uma origem fundadora e, nessa medida, organizadora de identidades. Os santuários, reconhecidos pelos crentes como lugares privilegiados da intervenção sobrenatural, vivem da manutenção/reelaboração de uma memória. Eles são, por assim dizer, o suporte material de uma memória crente. A constituição de centros de peregrinação permite a diferenciação do espaço e, assim, a organização do movimento. Pode ainda fornecer os marcadores necessários à construção de identidades, uma vez que destas fazem

parte um território e as formas de o praticar. A forma religiosa da peregrinação tem uma grande capacidade de integrar interesses e alianças individuais/familiares e contactos colectivos. Na cultura portuguesa, encontramos actualmente práticas que dão conta de formas comunitárias de peregrinação, como os Círios, contexto em que uma comunidade se desloca a uma santuário, no quadro de um empreendimento festivo de grande expressividade colectiva.

### 3. A emblematização da experiência colectiva

À função religiosa de instituir a origem corresponde politicamente a função dogmática, segundo a expressão de Pierre Legendre (1974, 1999). Nas suas *Lições*, este antropólogo do Direito procurou desenvolver uma antropologia do *habitat* institucional ocidental, concentrando a sua atenção no trabalho social de construção de uma referência última, a «Referência», que garanta a ordem das classificações, os sistemas de lealdade, a justeza das expectativas, as diferenciações que instituem o sujeito – dir-se-ia que a caução de um sistema necessita de lhe ser exterior. Nos seus estudos sobre o direito romano, canonizado pela primeira Escolástica e pelo próprio direito romano medieval, Legendre pensa ter descoberto a pedra angular desse *habitat* institucional. Aí encontrou o instrumentário da montagem daquela relação constitutiva de toda a sociedade: a relação com a «Referência» (*Référence*), ou, segundo uma outra expressão, com o «Terceiro» (*Tiers*). Essa relação é constitutiva porque, antes de mais, coloca em cena o dispositivo estrutural que permite o acesso, sempre renovável, ao regime de autorização que enquadra qualquer processo de socialização. Nas manobras normativas está sempre o poder de reprodução da nossa espécie, enquanto poder de instituir a significação, dividindo as palavras e as coisas<sup>4</sup>. Esta antropologia das instituições concentra o olhar nas construções sociais que põem em evidência, no Ocidente, o «Terceiro» – mesmo quando a ideia de um Deus criador está ausente, ou quando uma cosmogonia o exclui –, um «Terceiro» garante da divisão que institui o sujeito. As histórias contadas «desde a fundação do mundo», assediadas desde sempre por todo o tipo de saberes – assédio que, frequentemente, toma forma nas querelas sobre as origens ou sobre as fontes –, são a metáfora desse reconhecimento da permissão de existir (Legendre, 1994: 11 ss, 14, 17; 1985: 169)<sup>5</sup>.

A República, o Estado, Deus, o Povo são nomes para esse respondente último que funda a ordem de um sistema – economizando, Legendre denomina-o como monoteísmo ocidental (1988: 271-287, 329-330). As políticas de nomeação foram muitas, sob o desígnio do mito andrógino ocidental, sob o símbolo duplo da Mãe

Igreja e do pontífice onisciente, ou em tríades como «Deus, Roma, Direito» ou «Deus, Pátria, Família». Mas são sempre testemunhos das transformações da representação da relação com a «Referência». Na economia de um sistema dogmático chamado a reproduzir-se, a caducidade afecta as formulações, ou seja, os conteúdos, mas não o princípio estrutural da sua reprodução, a que se poderia chamar princípio de totemização da sociedade<sup>6</sup>. A função dogmática que aqui se desenha tem, assim, por base aquela operação de crédito sem a qual não seria possível a encenação da «Referência terceira» (*Référence tierce*), que nas religiões abraâmicas se consubstancia na ideia de Revelação e na teatralização social que a traduz. A festa é um poderoso recurso para a teatralização dessa transcendência – isto pode observar-se tanto no campo religioso como no domínio político.

Na chamada religiosidade popular portuguesa, o santo concentra boa parte desta eficácia totémica. Ele é o vigilante e o garante da unidade social – o que está em causa parece ser a salvaguarda do corpo, não só o corpo-saúde (daí a orientação taumatúrgica de muitas práticas), mas também o corpo social (daí a sintaxe comunitária de muitas das crenças em acção). Como observou Paulo Raposo:

O seu alcance diz respeito à tentativa de harmonizar a relação entre os desarranjos individuais e os do grupo, já que o infortúnio pessoal se repercute em toda a reprodução da unidade social envolvente. Porém, pode ainda ter um carácter doméstico ou público. A imagem do santo ou santa, de Cristo ou da Virgem, pertencem à paisagem doméstica camponesa, habitam-na e constituem-se numa espécie de altares de culto que, ao ritmo das súplicas e das ofertas votivas, ganham vida ou se olvidam – adquirem uma certa presença transitória ou tangencial como se se tratasse de membros invisíveis do grupo doméstico; ou, de outro modo, são cultuados no espaço público, na igreja ou no santuário, pela socialização dessa mesma relação – de tal forma que se poderá falar de uma segunda aldeia do imaginário camponês, a das entidades divinas, com seus saberes e capacidades distintas, que se inscreve na memória colectiva enquanto texto das relações e actividades sociais. Todavia, na medida em que os constrangimentos ou a intensidade do elemento perturbador aumentam, também o raio de garantia e confiança na graça espiritual se alarga. (Raposo, 1991: 82-83)

O que é próprio desta relação com o santo é um princípio pragmático de dispensa da mediação clerical, não necessariamente como expressão da resistência às burocracias do sagrado, mas essencialmente porque esta aliança com os santos protectores se situa no plano de uma religiosidade individual («o santo da minha devoção»), doméstica e comunitária que tende a dispensar outros intermediários além dos próprios santos<sup>7</sup>.

Neste e noutros reportórios festivos, em particular na sua articulação ritual, descobrem-se regras que balizam as margens de improvisação e estabelecem a

coerência de todos os passos<sup>8</sup>. Enquanto acção, a festa traduz pragmaticamente uma sintaxe construída, e por isso exige consenso, o que quer dizer que as acções que a descrevem exigem o reconhecimento e o assentimento, que tornam os outros próximos. É um modo de comunicação marcado pelos ritmos da iniciação, da inauguração, da passagem, da regeneração, etc. Durkheim deixou-nos um filão importante: aquele que nos permitiu descobrir que a ritualidade festiva, fazendo memória, inscrevendo o indivíduo num futuro esperado, exprime o desejo de continuidade, alimenta o fogo sagrado da identidade, promove a integração, sustenta o sentimento de pertença, e, ao mesmo tempo, decide a diferença que separa o «eu-e-os-outros-próximos» dos «outros-outros», ou seja, as práticas festivas alimentam a construção da identidade de um «nós» face aos «outros», ou face ao que não se conhece, se receia ou venera (Voyé, 1995: 107 ss). Em *L'homme nu*, Lévi-Strauss desenvolveu amplamente a ideia de que as práticas rituais e comemorativas tecem na história do grupo uma continuidade, promovendo a regeneração dos laços sociais, e tal pode acontecer tanto pela via da representação da desigualdade que organiza a hierarquia social como pela via do nivelamento momentâneo e controlado. Os vários paradigmas socioantropológicos parecem aproximar-se nesta análise, ainda que por vias diferentes. O paradigma funcionalista durkheimiano é talvez aquele que mais pôs em destaque a dimensão integradora da ritualidade festiva (Durkheim, 1960). Mas nesta linha se situam também: Mircea Eliade (1977), quando refere a festa e os ritos como revivescência do mito das origens; Radcliffe-Brown (1989), quando descreve a ritualidade festiva como parte integrante e expressiva da estrutura social; Turner (1969) e Geertz (1973), quando sublinham que os rituais não são apenas reflexo das relações sociais mas são eles próprios produtores de sociabilidades na sua capacidade de enformar os códigos sociais; Bourdieu (1982) interessou-se pelo rito enquanto acto de instituição, isto é, instrumento de legitimação de uma certa ordem do mundo; Augé (1997) sublinhou que a ritualidade põe em cena um Outro, com o qual é necessário estabelecer, ou restabelecer, uma relação conveniente, para garantir o estatuto e a existência do indivíduo ou do grupo. Esta dimensão integradora não deixa de estar presente mesmo nas perspectivas daqueles que observaram na experiência ritual festiva a sua capacidade de ruptura com o *establishment* (Isambert, 1982; Duvignaud, 1977; Espírito Santo, 1984).

Neste plano, a festa religiosa é analisável a partir da sua função social emblematizadora: ela permite a identificação da estrutura do campo religioso (como resultado da divisão do trabalho religioso) e o inventário das diversas formas de conservação, reprodução e manipulação do capital simbólico. Nesta perspectiva, a observação do facto religioso festivo interessa sobretudo na medida em que ele

é a *mise en scène* de uma determinada ordem social (Iturra, 2001<sup>2</sup>: 43). Essa é a via de Bourdieu, mesmo se nele se descobre um enorme interesse pelo rito religioso, mas um desinteresse antropológico face aos comportamentos festivos. No entanto, há uma hermenêutica do sagrado festivo que pode decorrer da sua teoria da religião<sup>9</sup>. O sociólogo francês define a religião como um conjunto de bens simbólicos relativos à esfera do sagrado, contudo centra a sua atenção não no terreno dos significantes mas no conjunto de relações objectivas que se estabelecem entre as posições (definidoras do campo religioso). O objecto de estudo, neste caso, não é constituído por aqueles bens simbólicos, na sua dimensão semântica e sintáctica, mas pela luta pelo poder de definição, produção e reprodução que sobre eles se exerce. Para Bourdieu, estudar a génese do campo religioso é descobrir a génese do poder, do sistema que estrutura hierarquicamente o campo religioso. Este poder exprime-se na capacidade de definir uma «estrutura estruturante» que conduza a uma visão do mundo, à organização da conduta quotidiana, submetendo o «ser» ao «dever ser» (Bourdieu, 1971b: 9).

Antes de Bourdieu, já Peter Berger tinha sublinhado que é a partir do «estatuto cósmico» que a religião confere às instituições e aos papéis sociais uma evidência espontânea para os indivíduos. Assim acontece, por exemplo, quanto ao papel do Rei enquanto reflexo da ordem fundamental do universo, ou quanto ao papel do Pai, que, na sua relação com a figura do «pai celeste», adquire uma «superpersonalidade». Nesta ordem de ideias, as diferentes formas expressivas e dramáticas do religioso são uma muralha face à anomia (Berger, 1971: 146). A conclusão torna-se inevitável. Assim, a religião é, para Berger, o mais poderoso agente de simbolização social, na medida em que funda a ordem sociocultural numa esfera supra-humana.

A hermenêutica bourdieusiana mostra-se particularmente interessada nos dinamismos de luta pelo monopólio da produção e circulação dos bens simbólicos religiosos. No terreno da produção festiva, este problema tem uma particular evidência no campo das transacções entre as religiosidades comunitárias e locais e os aparelhos religiosos de índole universalista. As lutas entre a delimitação do sagrado e do profano nas montagens festivas que encontramos na geografia da chamada «religião popular», na Europa, podem ser um laboratório eficaz. O que habitualmente se designa como religiosidade popular portuguesa é o resultado da acumulação de estratos simbólicos diversos, configurados historicamente na trajectória de cristianização das culturas ibéricas – e este é o *stock* simbólico mais importante do património festivo na cultura portuguesa. Alguns modelos de leitura antropológica inscrevem a sua análise num quadro dialéctico, estruturado na simetria que opõe a religiosidade «natural» do povo à religião «administrada» pelas instituições



eclesiásticas – este é o modelo mais vincadamente bourdieusiano. Ultrapassamos aqui o amplo *dossier* de debate em torno do substrato ideológico desta linha de análise. Interessa não perder de vista que o campo religioso é, de facto, um campo de luta. Mas esse ângulo de leitura não pode esquecer, também, que o campo religioso se estrutura a partir de complexas transacções, dando lugar a operações marcadas pela plasticidade simbólica e pelo pragmatismo social. Neste sentido, o que designamos como religiosidade popular portuguesa resulta de amplas transacções entre o cristianismo peninsular, os sistemas de crenças pré-cristãs e outras religiões que, sob modalidades diversas, habitaram o território. Em termos gerais, diríamos que a aliança entre o cristianismo e os códigos simbólicos autóctones permitiu a invenção de um cristianismo hispânico. Enquanto religião universalista, no sentido weberiano, o cristianismo permitiu que sistemas de crenças locais não fossem totalmente consumidos pela erosão da transformação cultural, fornecendo-lhes o suporte simbólico de adaptabilidade que lhes permitiu a recomposição em quadros sociais novos. Um traço particular do cristianismo, a humanização de Deus, favoreceu este fenómeno permanente de aculturação, permitindo que as representações do divino facilmente se ancorassem na escala do humano, doméstico e social, abrindo o campo do simbólico à permanente possibilidade de identificação no divino dos dramas humanos, da dor à alegria mais expressiva – a «humanização do divino» permite novas formas de aliança entre a história santa e o drama humano (Teixeira, 2008b: 329-333).

No contexto da observação da festa religiosa enquanto catalisador dos processos de totemização ou emblematização social, subsistem, no entanto, paradoxos. Definindo-se a religião como expressão da alteridade com relação às contingências humanas, ela pode, paradoxalmente, e mediante determinadas condições históricas, fundar movimentos de «desalienação» contestatários da ordem cósmico-social estabelecida – o comportamento festivo religioso pode assim desvincular-se da sua função de atestação para assumir as figuras da contestação, em registos diversos, desde a sátira à celebração utópica de um mundo alternativo.

Outro paradoxo observou Girard na leitura daqueles comportamentos festivos que dão expressão a uma espécie de dissolução da ordem social. Em muitas das formas de ritualização festiva, as sociedades abandonam-se voluntariamente àquilo que receiam no resto do tempo – Girard designa esse processo como dissolução mimética. Se os interditos são antimiméticos, todo o pôr em acção a crise mimética consiste, necessariamente, em violá-los. Tais festas geram, portanto, uma espécie de derrocada conflitual da organização cultural. No paroxismo desta crise, os membros da comunidade disputam violentamente os objectos quotidianamente interditos; por isso, encontramos, no seio de tais fenómenos, o incesto ritual,

a aproximação sexual a mulheres que não se podem tocar no resto do tempo, etc. – como que um mundo às avessas (Girard, 1978: 29). O paradoxo da aparente contradição entre rito e interdito, nesta sintaxe festiva, tem a seguinte explicação: os interditos impedem que a violência original se reproduza; a ritualidade festiva tem por finalidade reparar os danos provocados pelas actualizações daquele pecado original. Há entre os dois a diferença que separa o tratamento profilático do tratamento terapêutico de uma mesma doença. Na perspectiva de Girard, tais comportamentos festivos são banhos de indiferenciação, dos quais se sai mais diferenciado, e reproduções das simetrias conflituais que caracterizam as crises sacrificiais (Girard, 1978: 37, 48; 1972: 379-428). Repetindo mimeticamente uma crise mimética original, a ritualidade festiva é *mimesis*, mas difere fundamentalmente da desordem, pela unanimidade em que se alicerça e pelo carácter excepcional que a descreve. Esta festa de um mundo às avessas encontra-se vigiada por limites no espaço e no tempo, vigilância que garante a *catarsis*, mas impede a contaminação anômica da ordem social<sup>10</sup>.

A experiência do excesso, nas festividades religiosas, tem um papel paradoxal semelhante – o excesso do arrebatamento místico, o excesso do dispêndio na cerimónia do *potlach*, o excesso da transgressão –, uma vez que, na sua singularidade, pressupõe a norma reguladora de um sistema, ou seja, torna patente o próprio sistema e as suas virtudes. Não se anda, aqui, longe da intuição durkheimiana que define a religião como imagem hipostasiada da colectividade (representação que permite ao grupo tomar consciência da sua totalidade e da sua organização)<sup>11</sup>.

### Consideração final

A festa pode constituir-se como um laboratório de estudo das mais incisivas transformações da experiência do sagrado, exprimindo uma relação complexa entre continuidades, transições e rupturas<sup>12</sup>. A legibilidade da festa como expressão de uma totalidade, na linha da hermenêutica maussiana, dependia da própria experiência social compactada – em sentido estrito, festejar é pertencer<sup>13</sup>. Essa experiência da totalidade aproxima-se do modelo «comunidade» (*Gemeinschaft*), no sentido proposto por Ferdinand Tönnies<sup>14</sup>. Amplamente comentado na teoria social, este modelo carregou frequentemente em si as elaborações idealizantes que o opunham ao modelo «sociedade» (*Gesellschaft*). Nesses juízos valorativos, já há muito desconstruídos por Bell e Newby, a «comunidade» aparece como um regime «natural» de sociabilidade, e a «sociedade» como o resultado de todas as contradições do mundo moderno (Bell & Newby, 1971: 21 ss)<sup>15</sup>. Enquanto mobili-

zadora de uma atenção particular aos traços extremos de diferenciação das formas sociais, a dicotomia de Tönnies pode ainda ajudar a pensar alguns dos itinerários de destradicionalização das sociedades.

A dicotomia ideal-típica de Tönnies

GEMEINSCHAFT	GESELLSCHAFT
a vontade orgânica	a vontade reflectida
o eu	a pessoa
a posse	o bem
a terra e o solo	o dinheiro
o direito familiar	o direito de obrigação

O modelo «societal» analisa uma cultura que conhece uma ampla erosão da morfologia primitiva do tempo e do espaço, na acepção eliadiana. O substrato técnico-científico favorece o desprendimento das representações colectivas dessa vinculação aos mitos de origem, tornando escasso o *stock* dos materiais simbólicos que podem alimentar as práticas colectivas. A possibilidade de escandir o tempo, entre o trabalho e a festa, é afectada pelas inovações de outra gramática: o trabalho e o lazer. Por isso, Roger Caillois sublinhou que, nos itinerários de modernização social, o indivíduo se tornou o lugar de recomposição do sagrado (Caillois, 1950: 170 ss). A destotalização da festa opera-se nos labirintos da sua disseminação. Muitas das suas dimensões sobrevivem fragmentadas em domínios especializados da experiência social, sem a possibilidade de condensação numa unidade colectiva. A festa sobrevive, assim, nos seus fragmentos, ou na sua produção como acontecimento, desarticulado de práticas sociais (como aconteceu, com frequência, no domínio da produção estética: exilada a arte das práticas sociais, produzem-se festivais).

Revela-se aqui útil o conceito de «folclorização», elaborado por Michel Certeau (1974: 9-13). As crenças colectivas são remodeladas, promovendo deslocções entre significados e significantes e favorecendo o desmoronamento da relação estável entre o universo das crenças e as constelações de práticas que o identificavam. À medida que os recursos festivos, disseminando-se, saem da órbita das instituições que geriam o sagrado colectivo, tornam-se um reportório de símbolos e metáforas, como um conjunto de belas artes disponível para as operações de *bricolage* cultural. Na óptica de Certeau, este trânsito de transformações conduziu a uma ampla estetização dos *stocks* simbólicos do crer nas sociedades ocidentais<sup>16</sup>. Analisar os comportamentos festivos neste quadro de disseminação do crer obriga a uma reflexão sobre as deslocções do sagrado, nas sociedades da modernidade radicalizada<sup>17</sup>. Mas esse é um objectivo que está para além dos limites deste ensaio antropológico.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Esta operação é particularmente relevante nas culturas de diáspora. Os processos de miscigenação vão a par da demanda de uma origem reatando com um tempo ficcionado na sua ancestralidade. Michel Agier (2000) estudou esta operação nos processos de africanização do Carnaval da Baía, no Brasil, onde se descobre a ficção de um tempo africano que não é já o da África moderna.
- <sup>2</sup> Numa perspectiva próxima da que aqui se assume, pode consultar-se: Hatzfeld (1993: 37-39).
- <sup>3</sup> A teoria girardiana pretende escapar à alternativa que o pensamento político persiste em afirmar, e que a oscilação do estruturalismo entre os dois sentidos do simbólico actualiza: ou o social é um artefacto, produto da vontade consciente dos homens, ou é uma estrutura, isto é, uma totalidade fora da história, preexistente, portanto, à sua realização. Ora, toda a teoria morfogenética do social não pode deixar de se defrontar com o problema formal e lógico da concepção de um processo de totalização no qual a totalidade não seja algo que domina a sua efectivação do alto da sua presença ontológica, mas sim algo de gerado no próprio movimento em que se actualiza. Tal processo permite a explicação do simples ao complexo, do indiferenciado ao diferenciado.
- <sup>4</sup> «Le Tiers instituant est toujours là, pour la manoeuvre normative d'un pouvoir indissociable de la reproduction de notre espèce: le pouvoir d'instituer la signification, en divisant les mots et les choses.» (Legendre, 1994: 171)
- <sup>5</sup> A tentativa de sistematização dos relatos das origens feita por M. Eliade (1971), embora num quadro epistemológico diferente, põe em evidência a pertinácia desta relação com a referência fundadora enquanto princípio de diferenciação.
- <sup>6</sup> Estas observações vão na linha da definição da «dogmaticidade» como «lei de conservação» (Legendre, 1974: 250).
- <sup>7</sup> Esta tensão estruturante do campo religioso português tem sido antropológicamente analisada a partir de perspectivas muito diversificadas, desde a luta de classes ao compromisso. No que concerne aos comportamentos festivos, o mesmo conflito de interpretação oscila entre a leitura da festa enquanto transgressão social e a sua integração no plano da concertação social – disso deu conta Pierre Sanchis no seu clássico: *Arraial, Festa de Um Povo* (1983).
- <sup>8</sup> Por vezes, o mínimo detalhe é essencial para a sua eficácia simbólica (Castoriadis, 1975: 159-230).
- <sup>9</sup> Estão aqui em causa dois textos de Bourdieu que terão uma ampla posteridade na sua própria obra: «Genèse et structure du champ religieux» (1971a – ver em particular as pp. 304-315) e, ainda, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber» (1971b).
- <sup>10</sup> Veja-se o que acontece em formas de ritualidade festiva que têm uma dimensão liminar, no sentido proposto por Turner (1969), promovendo operações simbólicas de «passagem» que requalificam os indivíduos socialmente. Essas ritualidades podem dramatizar, durante o período festivo, um mundo desordenado, para que a ordem regresse reforçada. As observações feitas por Paula Godinho no caso da Festa dos Rapazes, no Nordeste português, podem aqui ter a força de exemplo (Godinho, 1998).
- <sup>11</sup> Durkheim, fixando-se nas dimensões do facto social, não teve instrumentos para chegar ao campo da psicogénese individual. É que o mesmo itinerário que conduziu à descoberta do Totem como centro da identidade colectiva pode levar à consideração do que se passa ao nível da construção da identidade individual. Nesta linha, encontramos as observações de Lacan acerca da necessidade de um «além da linguagem» que crie a possibilidade de o indivíduo se constituir como um «outro» no sistema dos símbolos inter-humanos (Lacan, 1975: 197).

- <sup>12</sup> Veja-se, por exemplo, nesta perspectiva, o estudo de José da Silva Lima sobre a religiosidade do Alto Minho (Lima, 1994: 274-308).
- <sup>13</sup> Observem-se as conclusões do estudo de Inês Fonseca sobre as festividades numa aldeia alentejana (Fonseca, 1998: 49-65).
- <sup>14</sup> Nesta investigação consultou-se a obra de Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) na sua tradução francesa (1977).
- <sup>15</sup> A propósito desta dicotomia, ver os comentários de Moscovici aos conceitos durkheimianos de solidariedade mecânica e de solidariedade orgânica (Moscovici, 1988: 97-102).
- <sup>16</sup> Este fenómeno relativo ao crer e ao capital de confiança das instituições é, para Certeau, um fenómeno de grande amplitude social. A dissociação entre o crer, as crenças e a positividade das instituições tornou-se uma tática de credibilização que ultrapassou as fronteiras do campo religioso e entrou para a carteira de recursos da pátria, dos partidos, dos sindicatos, etc.; os discursos patrióticos ou revolucionários não organizam já os grupos de pressão – estes apenas se servem deles (Certeau, 1974: 13).
- <sup>17</sup> Acerca das deslocações do sagrado: «À la loi de différenciation sociale se rattache une autre loi, à laquelle Becker en particulier a consacré d'importantes études: celle de la sécularisation progressive de nos connaissances comme de nos activités. Nous ne devons pas penser qu'à cause de cela la religion est actuellement moribonde; elle change seulement pour reprendre des formes parfois inattendues; l'anthropologue la découvre souvent là où il ne s'attendait vraiment pas à la rencontrer, comme d'ailleurs il découvre souvent à l'intérieur des Églises historiques, au lieu de l'appréhension du sacré qu'il espérait y trouver, un ensemble de masques, d'apparence certes religieuse, mais qui couvrent de leurs mensonges des faits d'indifférence, voire de négation du pur religieux.» (Bastide, 1968: 69)

## BIBLIOGRAFIA

- AGIER, Michel (2000), *Anthropologie du Carnaval: La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Paris: Éditions Parenthèses.
- AUGÉ, Marc (1997), *La guerre des rêves: Exercices d'ethno-fiction*, Paris: Seuil.
- BASTIDE, Roger (1968), «Anthropologie religieuse», *Encyclopaedia Universalis*, II, Paris: Encyclopaedia Universalis Édition, pp. 65-69.
- (1997) [1975], *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris: Stock.
- BELL, Colin; NEWBY, Howard (1971), *Community Studies: An introduction to the sociology of the local community*, Londres: George Allen and Unwin.
- BENVENISTE, Émile (1969a), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: I. Économie, parenté, société*, Paris: Minuit.
- (1969b), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: II. Pouvoir, droit, religion*, Paris: Minuit.
- BERGER, Peter L. (1971), *La religion dans la conscience moderne: Essai d'analyse culturel*, trad. do inglês, Paris: Centurion.
- BOISSEVAIN, Jeremy (1992), *Revitalizing European Rituals*, Londres, Nova Iorque: Routledge.
- BOURDIEU, Pierre (1971a), «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, 12, pp. 295-334.
- (1971b), «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives Européennes de Sociologie*, 1, pp. 3-21.
- (1982), *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard.
- CAILLOIS, Roger (1950), *L'homme et le sacré*, Paris: Gallimard.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil.
- CERTEAU, Michel de [en collaboration avec Jean-Marie Domenach] (1974), *Le christianisme éclaté*, Paris: Seuil.
- CERTEAU, Michel de (1987a), *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil.
- (1987b) [1982], *La fable mystique, I: XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Gallimard.
- DEBRAY, Régis (1997), *Transmettre*, Paris: Odile Jacob.
- DURKHEIM, Émile (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- DUVIGNAUD, Jean (1977), *Le don du rien: Essai d'anthropologie de la fête*, Paris: Stock.
- ELIADE, Mircea (1971), *Nostalgie des origines*, Paris: Gallimard.

- (1977), *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa: Edições 70.
- (1992), *Tratado de História das Religiões*, Porto: Asa.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés (1984), *A Religião Popular Portuguesa*, Lisboa: Regra do Jogo.
- FONSECA, Inês (1998), «Festejar é pertencer ao povo dos Aivados! Memórias e identidades numa aldeia alentejana – análise de dois momentos festivos», *Arquivos da Memória*, 4, pp. 49-65.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque: Basic Books, Inc.
- GIRARD, René (1972), *La violence et le sacré*, Paris: Grasset.
- (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset.
- (1987), «Generative Scapegoating», in Robert G. Hamerton-Kelly (coord.), *Violent Origins*, Stanford: Stanford University Press, pp. 77-145.
- GISEL, Pierre (1990), *L'excès du croire: Expérience du monde et accès à soi*, Paris: Desclée de Brouwer.
- GODINHO, Paula (1998), «Mordomia e reprodução festiva», *Arquivos da Memória*, 4, pp. 35-47.
- HALBWACHS, Maurice (1994) [1925], *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Albin Michel.
- (1997) [1950], *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel.
- HATZFELD, Henri (1993), *Les racines de la religion*, Paris: Seuil.
- ISAMBERT, François-André (1982), *Le sens du sacré: Fête et religion populaire*, Paris: Minuit.
- ITURRA, Raul (2001<sup>2</sup>), *A Religião como Teoria da Reprodução Social*, Lisboa: Fim de Século.
- LACAN, Jacques (1975), *Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*, Paris: Seuil.
- LEGENDRE, Pierre (1974), *L'amour du censeur: Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris: Seuil.
- (1983), *Leçons II. L'empire de la vérité: Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris: Fayard.
- (1985), *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission: Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris: Fayard.
- (1988), *Leçons VII. Le désir politique de Dieu: Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris: Fayard.
- (1992), *Leçons VI. Les enfants du texte: Étude sur la fonction parentale des États*, Paris: Fayard.
- (1994), *Leçons III. Dieu au miroir: Étude sur l'institution des images*, Paris: Fayard.
- (1999), *Sur la question dogmatique en Occident: Aspects théoriques*, Paris: Fayard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971), *L'homme nu*, Paris: Plon.

- LIMA, José da Silva (1994), *Deus, não tenho nada contra...: Socialidades e eclesialidade no destino do Alto Minho*, Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.
- MAUSS, Marcel (1973), *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.
- (1988), *Ensaio sobre a Dádiva*, trad. do francês, Lisboa: Edições 70.
- MOSCOVICI, Serge (1988), *La machine à faire des dieux*, Paris: Fayard.
- PALENZUELA, Pablo; CRUCES, Cristina (1995), «Don et échange dans le travail et la fête: Mauss en Andalousie», *Anthropologie et Sociétés*, 19:1-2, pp. 119-138.
- PIERRE, Jacques (1993), «Le croire et la bordure inquiète du savoir», in Louis Panier (dir.), *Le temps de la lecture: Exégèse biblique et sémiotique*, Paris: Cerf, pp. 97-122.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1989), *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*, Lisboa: Edições 70.
- RAPOSO, Paulo (1991), *Corpos, Arados e Romarias: Entre a fé e a razão em Vila Ruiva*, Lisboa: Escher.
- SANCHIS, Pierre (1983), *Arraial, Festa de Um Povo: As romarias portuguesas*, Lisboa: Dom Quixote.
- TEIXEIRA, Alfredo (1995), *A Pedra Rejeitada: O eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de René Girard*, Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, UCP.
- (2008a), «A exterioridade de Deus: Uma aproximação à teoria da religião de Régis Debray», *Didaskalia*, 38:2, pp. 455-481.
- (2008b), «Matrizes das crenças em Portugal», in Mário F. Lages; Artur Teodoro de Matos (coord.), *Portugal, Percursos de Interculturalidade: III. Matrizes e configurações*, Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- TESTART, Alain (1993), *Des dons et des dieux: Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris: Armand Colin.
- TÖNNIES, Ferdinand (1977), *Communauté et Société*, trad. do alemão, Paris: Retz-CEPL.
- TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process*, Chicago: Aldine Publishing Comp.
- VOYÉ, Liliane (1995), «Le rite en questions», in Chauvet et al., *Le rite, source et ressources*, Bruxelas: Facultés Universitaires Saint-Louis, pp. 105-136.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1972), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris: Gallimard.