

VIVER E EXIBIR O SAGRADO

PALCOS E BASTIDORES DA SACRALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

ÁLVARO CAMPELO¹

Resumo: A contemporaneidade, caracterizada pelo crescimento das sociedades secularizadas, onde se manifesta a perda de poder das instituições religiosas, vê, ao mesmo tempo, o ressurgir da exibição pública da religião, em novos movimentos evangélicos e na força de outros movimentos sociais alicerçados no religioso. Esta aparente ambiguidade obriga a uma particular atenção aos diferentes palcos da vivência e manifestação da sacralidade. Distinguir entre religião e sacralidade pode ajudar a entender a complexidade das suas manifestações, bem como não fazer uma interpretação do religioso dentro da oposição entre religião e modernidade.

Palavras-chave: modernidade, religião, sacralidade, crença e rituais religiosos.

INTRODUÇÃO

A manifestação e vivência do sagrado sempre se estruturou em organizações institucionais complexas. Nelas os sistemas culturais reflectiam o exercício do poder, a economia e a organização simbólica da comunidade. A religião, enquanto forma de institucionalizar a vivência ritualizado do sagrado, é, desde há milénios, o campo mais agregador e normativo dos grupos sociais e, por isso, forte elemento identitário.

Dentro de uma lógica evolucionista das sociedades (na imposição dos valores associados ao conceito de civilizado, e suas problemáticas relações com o conceito de cultura), onde a afirmação da ciência e do saber experimental define o estado/grau de civilização em que cada uma das sociedades se encontra, vários autores profetizaram (e ainda profetizam), com o evoluir da ciência, o fim ou total marginalização da vida religiosa (Cf. Durkheim, 1912; vejam-se ainda as teses de Marx sobre Feuerbach, em 1845). Segundo esta lógica evolucionista, o pensamento religioso era próprio de sociedades tradicionais ou até 'atrasadas', sendo que os praticantes estariam ainda numa fase pré-científica ou em estado alienado. Tal afirmação entra em clara contradição quando se classificam as culturas religiosas como culturas atrasadas, pois umas das possibilidades de aferir o grau de complexidade e

1 CTEC, Universidade Fernando Pessoa.

sofisticação das primeiras sociedades humanas é a análise da existência de classes especializadas no serviço religioso. A existência destas supunha uma complexidade social, dado a organização dessas sociedades terem de garantir a subsistência de grupos não produtivos, ou seja, grupos que estavam unicamente ao serviço da produção simbólica e artística.

O grande choque nas sociedades ocidentais ocorreu a partir dos séculos XVI e XVII, com o clássico conflito entre modernidade e religião. Durante muito tempo era suposto estes dois termos serem absolutamente antitéticos, no sentido de não poderem coexistir. Ora acontece que já não o são actualmente, a não ser para pessoas que ainda pensam o mundo dentro de uma ordem histórica cuja narrativa supõe a passagem da obscuridade à civilização das luzes, fazendo da modernidade um princípio tautológico de superação absoluta do obscurantismo religioso; ou, num sentido oposto, para os que vêm na Bíblia as respostas científicas para a realidade observada.

A prevalência de um sentido único de modernidade, fundado na universalidade do iluminismo europeu, não resiste aos factos da verificação de que ele se impôs quando o poder da Europa se colocava no centro do mundo. Há quem queira rever esta organização da história e do poder, pensando a modernidade europeia dentro da sua especificidade, delimitada pelo seu contexto histórico e espacial, como o fez Dipesh Chakrabarty (2000), propondo a obra *Provincializing Europe*. Não só hoje se aceita uma plurimodernidade (Campelo 2005) – ou ‘modernidades alternativas’ (Taylor 1995), ‘múltiplas modernidades’ (Eisenstadt 2000), ‘outras modernidades’ (Rofel 1999) –, onde cada uma delas pode ter relações diferentes com o religioso, como se faz a distinção entre o campo da religião e o campo da ciência, dado não ser do âmbito do religioso a fundamentação científica da origem do mundo e dos constituintes da realizada observada. Isso compete à ciência e ao saber testado e replicado nos laboratórios científicos. Aceite a plurimodernidade, constatada pelos diferentes contextos, sentidos e vivências da modernidade, devemos ter em conta a pluri-secularização, na medida em que esta também está contextualizada em espaços, formas e estratégias diferentes de o homem secular se relacionar com o religioso.

A vivência do religioso em grupos sociais, de diferentes modernidades, faz parte do ‘imaginário social’. Cada ‘imaginário social’ tem um comum entendimento do que faz sentido na prática, sendo possuído e partilhável nas pequenas histórias, nas imagens e nos rituais celebrados. E deste sentido e desta prática sai uma ordem, um comportamento que pode ser experienciado por todos. Este conforma uma interpretação do mundo. Foi isto que aconteceu ao mundo europeu, onde uma nova ordem e imaginário social encontrou o espaço e o tempo ideal para criar a modernidade ocidental, numa economia de mercado, na afirmação da autonomia do indivíduo, desligado da ordem do sagrado (Anderson 1991 ;Appadurai 1996, 2015 ; Taylor 2004).

Sendo, hoje, relativamente aceite a possibilidade de coexistência da crença religiosa e da prática científica (nos seus diferentes campos de acção), outras posições não deixaram de estar presentes e fundamentarem a reflexão sobre o papel do religioso nas sociedades contemporâneas. Assim, como se manifesta hoje o sagrado e se vive a religião? Será que à religião compete apenas a esfera privada, pela perda de relevância do seu sentido e da aceitação pública? Encontraremos o sagrado e os rituais religiosos acantonados em 'reservas tradicionais', numa resistência anacrónica à modernidade? Mas que sentido terá, na actualidade, a exuberância do religioso em manifestações políticas e em comportamentos extremistas, seja em sociedades alheias aos valores ocidentais, seja nas sociedades que pensávamos maioritariamente laicas, com novos extremismos a invocarem o nome de Deus, numa agenda conservadora? O regresso do religioso ao espaço público faz-se pelo regresso de uma sociedade que perdeu referências sociais e confiança na prova científica? Por fim, para entender todas estas, aparentes, contradições, será pertinente manter a dicotomia anteriormente referida, que só aceita o religioso e o sagrado como uma 'falha' ou 'perda', na afirmação da autonomia do humano?

A discussão da presença do religioso em sociedades cada vez mais secularizadas mostra como o refinamento da análise introduz a constatação da variedade das expressões, desde a psicologia comportamental dos indivíduos às grandes expressões públicas dos grupos sociais. A questão já não está na 'verdade' da existência ou presença de Deus; ou no poder definidor do imaginário social, nas sociedades contemporâneas, das instituições religiosas, conformando a ordem estabelecida, numa moral imposta ao todo social. Mas alguma vez o poder original do sagrado esteve na ordem formal, na consensualidade moral e na ortodoxia? Ou isto não seria uma das expressões político / organizacionais próprias de lugares e tempos específicos, onde o religioso, por essas razões históricas, cimentou e fortaleceu uma ordem do mundo adequada ao imaginário social pretendido, apesar de ter de aceitar, no seu interior, a dissensão, o heterodoxo, o desvio? Se assim não fosse, que sentido teria o aparato institucional, legal e repressivo que sustentava a ordem moral?

A prevalência da secularização no mundo ocidental, mais do que afirmar a perda do sagrado, a regressão de um poder religioso controlador, não representará o tempo e o lugar de uma particular afirmação da modernidade? O consumo desenfreado, a ideologia de mercado, a auto-definição individual e o jogo supremo de uma liberdade cada vez mais necessitada de exibição no espaço público e que se auto-legitima pela maximização da auto-evidência da vontade do indivíduo, alimentada nos meios de comunicação de massa, aniquilam a possibilidade do religioso?

A ser assim, como poderíamos encontrar a individualização da crença e a capacidade de ela escapar à conformidade da consensualidade pública? Expressar o sagrado e viver o religioso, na actualidade, não terá o mesmo objectivo que esteve na sua origem: ser ele um espaço de 'mediação', de encontro, uma produção local onde a subjectividade do indivíduo se

manifesta (Appadurai 1996)? Trata-se de uma prática do quotidiano, exuberante nos tempos de excepção, onde está a mediação das representações, dos afectos e das emoções. Isso, hoje, está presente nas vivências religiosas dos que não manifestam publicamente a sua fé, numa prática cada vez mais privada e auto-gerida por muitos crentes; e está na expressão pública de práticas religiosas por muitos classificadas de populares (ou até pagãs), ultrapassadas, conformes a um imaginário social sem sentido para a contemporaneidade.

A prática religiosa na contemporaneidade tem de ser analisada dentro de uma lógica operativa, ou seja, de uma acção criativa, entre estratégias e práticas, para lidar com o poder (Certeau, 1990). Numa sociedade cujos decisores e gestores da racionalidade tiraram o papel social ao sagrado e colocaram à margem a prática religiosa, a permanência de ambos, o sagrado e o religioso, funciona como uma 'anti-disciplina', uma resistência aos mecanismos institucionais do poder estabelecido. É por isso que Certeau se opõe a uma visão quantitativa da evidência do sagrado e da prática religiosa. Os 'Censos' vão mostrando a diminuição dos praticantes, a desfiliação a organizações religiosas. Mas os censos, na sua pretendida objetividade, não nos dão nem o número dos adeptos de uma religião, nem como as pessoas vivem a sua religiosidade! Há na nossa contemporaneidade uma 'resistência' que impossibilita o total controle dos mecanismos de poder dos decisores do que é o comportamento civilizado, negando a capacidade de decisão do indivíduo (cf. Elias 1994). Há pessoas que assumem a crença e os rituais sagrados fora dos tradicionais espaços públicos associados à religião dita tradicional / popular. Há outras que vivem o sagrado dentro das formas tradicionais herdadas, cumprindo as exigências estabelecidas, disponíveis ao olhar crítico e estigmatizante das autoridades civilizacionais. Estas práticas são objecto, umas vezes, de um olhar complacente, crítico ou de desprezo; outras de interesse, diríamos etnográfico, como quem observa o 'incivilizado' em sua arcaica coutada. Mas na vida diária de muitas pessoas, a relação com o sagrado e a vivência religiosa passa por manifestações minoritárias, em espaços heterogéneos, em ambiguidades assumidas, mas não assinaladas nem reconhecidas pelas autoridades de referenciação social. E é nesta diversidade que está a prova da cada vez maior diferenciação na vivência religiosa (nos estilos e nos sentidos) e da manifestação do sagrado nas sociedades contemporâneas secularizadas.

Durante muito tempo, estudar a 'religião popular' era reconhecer a necessidade de uma atitude de condescendência à ignorância do povo das sociedades rurais, onde o cristianismo viveria em promiscuidade com o 'paganismo'. A sobrevivência das crenças e práticas mais ancestrais e primitivas (dando a este termo o sentido mais pejorativo que ele carregou na modernidade) fazia-se aí, supostamente, dentro dos rituais e crenças cristãs. Mas esta é uma visão simplista da ritualização da crença cristã. O que os cristãos fazem (e tratamos o cristianismo, porque é a prática religiosa maioritária em Portugal) não pode ser atribuído totalmente àquilo que o poder religioso estabelecido determina. Cada prática cristã transparece os modos e formas como as sociedades se apropriam da mensagem cristã. Daí a necessidade de 'ler' as narrativas e os rituais muito para além da intenção de se saber se

celebram a mensagem correcta ou o ritual estabelecido pela autoridade religiosa. O contexto – as apropriações e dependências – faz com que o ritual religioso celebrado seja, ele mesmo, uma interpretação vivida. Isso permite a presença, na prática da fé, de elementos que, segundo a norma, ali não deveriam estar ou, pelo menos, deveriam ser depurados, para uma mínima consensualidade à norma.

O fim das grandes narrativas ou das teorias totalizadoras, de interpretação da sociedade (veja-se a crítica de Michel de Certeau aos conceitos totalizantes de Foucault e Bourdieu), obriga a contextualizar, para uma diferenciação interpretativa. Ou, mais do que isso, qualquer pesquisa deve dar a possibilidade dos crentes viverem e partilharem a experiência da fé e do ritual, dentro das especificidades de cada comunidade, de cada grupo, de cada opção individual.

A abordagem a estas questões pode passar por vários cenários e contextos sociais, mas nós vamos fazê-lo tratando um estudo de caso muito particular, dentro da chamada ‘religião popular’. Então, falar de uma religiosidade popular, em conflito com as normas estabelecidas pelas autoridades, sejam elas as religiosas, que determinam a narrativa cristã, seja pelos intérpretes eruditos do fenómeno religioso, que o situam apenas nas margens do pensamento racional, obriga a questionar a leitura que sobre ela fazem essas autoridades. Aparentemente este ‘reduo’, o da religião popular, apresenta-se como um ‘resto’ de grande interesse etnológico, pelo exótico que manifesta, virtualmente perdido perante a modernidade que o cerca, em voracidade impossível de reter.

S. BENTO DO CANDO: EMOÇÕES À FLOR DA PELE

O nosso trabalho de campo ocorreu na freguesia da Gavieira, na Branda de S. Bento do Cando, por ocasião das festividades em honra deste santo. Qual a razão deste estudo de caso para a nossa anterior reflexão? Ela está em dois factos: i. o espaço geográfico da aldeia e o lugar onde decorrem as festas; ii. a co-presença de múltiplas aproximações ao sagrado e à vivência do ritual religioso.

Inserida nas montanhas vizinhas ao maior Parque Nacional Português (o do Gerês), a freguesia da Gavieira, pertencente ao concelho de Arcos de Valdevez, no noroeste de Portugal, caracteriza-se por ser uma localidade de montanha (Serra da Peneda-Gerês), onde as grandes transformações sociais do século XX deixaram marcas numa massiva emigração e na perda significativa de poder económico de produção local, quase totalmente agrária e de pastoreio. As características de montanha, a distância aos locais administrativos e comerciais do concelho, bem como a relativa precariedade das vias de acesso, dão a esta localidade uma fortíssima conotação de pequeno refúgio, só visitado por quem se propõe fazê-lo intencionalmente. Aparecendo como um ‘resto’ das ancestrais tipologias urbanas,

construtivas e sociais da região, a que acrescenta uma beleza natural singular, o lugar é objecto de curiosidade.

Por sua vez, certos valores que sustentavam este mundo rural permanecem em muitos dos actuais habitantes, mesmo que confrontados com as transformações da sociedade no processo geral de globalização. Coabitam, desta maneira, diferentes imaginários: o daqueles que daqui nunca saíram e o dos que viveram ou ainda vivem o fenómeno migratório, seja interno, seja externo, principalmente para a França. Também os romeiros, que visitam o local pelas festividades do patrono da capela, têm diferentes relações com o ritual e diferente percepção dos eventos aqui celebrados.

Típico dos lugares de culto de montanha, afastados das localidades, existem à volta do terreiro da capela casas com pequenos apartamentos onde permanecem as pessoas de lugares e freguesias mais distantes. A estas residências dão o nome de 'quartéis', nome comum a outros exemplares que cumprem semelhante função. As freguesias vizinhas têm os seus próprios 'quartéis', reservados cada ano para aí permanecerem os seus fregueses durante os dias da novena preparatória da festa. Sendo o número destes quartéis pequeno, eles são reservados por algumas famílias com grande tempo de antecedência. Prevalencia no passado a celebração dos rituais da crença religiosa, mesmo que com ela estivessem os momentos das práticas lúdicas, a convivialidade familiar (com particular destaque para a comensalidade), a afirmação das complexas representações sociais de poder (político e económico), das relações de género, ou ainda da actualização das performances artísticas. Todos viviam a festa de S. Bento do Cando, mas cada um apropriava-a e sentia-a de diferente forma, guardando sobre ela uma memória distinta.

Na segunda metade do século XX, com a melhoria das vias de comunicação e a posse estendida do automóvel, as distancias encurtaram e a facilidade de acesso trouxe ao terreiro da festa outros visitantes, que à devoção de alguns acrescentaram a pura celebração da dimensão lúdica e convivial de outros tantos, convivendo, todos, com os simples curiosos ou turistas. Estas transformações colocam novas relações com a festa e o local, pois à sobreposição de diferentes momentos e papéis do passado, unidos pelo ritual religioso, há uma outra perspectiva que se pretende distante ao religioso. Mais do que criticamente, têm com ele uma posição de extrema estranheza. O ritual aparece como arcaico, a tal reserva de um tempo que não mais existe! E isto é novo, não no sentido de não terem existido, no passado, pessoas não crentes ou heterodoxas ao evento. É novo no sentido que a avaliação sobre os rituais faz-se a partir de uma situação de superioridade moral e intelectual consensualizada, classificando o romeiro crente como uma ser menor, porque incapaz de perceber essa consensualidade racional partilhada por uma aparente maioria.

Mas olhando mais de perto, esta divisão está mais na narrativa de conformidade ao que se espera de um 'civilizado', do que na prática e percepção da maioria dos presentes. As

razões da ida ao local são diversas, mas elas podem variar ao longo do tempo nos mesmos indivíduos. A devoção ou a relação emocional dos indivíduos com o ‘espaço sagrado’ depende do momento do seu ciclo de vida ou de um evento ocorrido durante o ano. Assim, indivíduos que num ano participam como meros turistas, noutra ano comprometem-se emocionalmente com o espaço e os rituais.

A dimensão do espaço onde se manifesta a celebração do sagrado é muitíssimo importante para se entender o comportamento dos indivíduos, quando sobre esse espaço há uma intencionalidade marcada pelo afecto e a emoção. A mediação do religioso transforma o local que, por sua vez, se apropria e redefine a prática do religioso. O espaço adquire uma nova consciência e outros sentidos (Campelo 2010; 2013; 2015). É por isso fundamental regressar a uma reflexão sobre o lugar (Casey 1997), num tempo de desenraizamento marcado pela condição da modernidade, onde a ‘ausência de lugar’ (Augé 1992) testemunha uma transumância contínua e dolorosa, porque insegura na distopia de um poder oculto, mas sentido como omnipresente.

Tenhamos em conta as definições de ‘lugar’ e de ‘espaço’ de Michel de Certeau (1990: 172-173):

É um *lugar* a ordem (seja qual for) segundo a qual os elementos estão distribuídos em relações de coexistência. Portanto, temos aqui excluída a possibilidade, para duas coisas, de estarem no mesmo local. A lei do ‘próprio’ é aí reinante: os elementos considerados estão uns *ao lado* dos outros, cada um situado num sítio ‘próprio’ e distinto, que ele define. Um lugar é então uma configuração instantânea de posições. Ele implica uma indicação de estabilidade.

Existe *espaço* desde que tenhamos em consideração os vectores de direcção, as quantidades de velocidade e de variabilidade de tempo. O espaço é um cruzamento de móveis. Ele é de alguma forma animado pelo conjunto dos movimentos que aí se exercem. É espaço o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam, e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais.” [...] Diferentemente do lugar, ele não tem nem a univocidade nem a estabilidade de um ‘próprio’.

Em suma, *o espaço é um lugar praticado*. [...]²

Será interessante olhar para os ‘lugares’ onde se celebram as tradições populares. Eles, a partir da efectivação de uma ‘prática tradicional’, constituem-se em ‘espaços’ antropológicos importantes de análise. O espaço sagrado surge como o efeito de operações religiosas realizadas num lugar. Aí, o tempo – seja ele o tempo longo, que confere identidade, seja

2 Tradução nossa.

o do evento excepcional, que concentra a experiência, as emoções – e as características do espaço, definem as acções dos diferentes actores sociais na relação com o sagrado. O interessante do ‘espaço’ é o facto de ele não ter a estabilidade de um ‘próprio’, escapando, assim, à univocidade. Enquanto ‘lugar praticado’, o espaço vive da criatividade das pessoas, das dificuldades, das restrições e possibilidades das relações, contratuais ou conflituosas, permitidas pela interpretação, comunicação e uso dos ‘elementos’ constitutivos do lugar. O espaço sagrado leva ao extremo a gestão destas múltiplas possibilidades e contradições, ao mesmo tempo que a todas acolhe, redefinindo, aí, os sentidos vividos pelas pessoas.

Um outro ponto a ter em conta, é o facto do espaço do sagrado, mesmo visto como excepcional, conviver com o quotidiano do indivíduo. E é a dimensão local das práticas religiosas, como vimos antes, a provocar a adesão e a manifestação das emoções. Quando assim analisados, os comportamentos das pessoas escapa a uma distinção entre o que é do sagrado e o que é do profano (se tal distinção fosse possível nas práticas sociais). A crença e prática religiosa convive sem problemas com as manifestações seculares. A modernidade ocidental, que colocou o indivíduo dentro das grandes tensões características do capitalismo global, e lhe possibilitou, no espaço público, um grau de autonomia e de liberdade, com os quais escapa à necessidade de uma conformidade moral estabelecida pela instituição religiosa, é a mesma modernidade que se manifesta nas opções individuais relacionadas com o sagrado. Para estas opções confluem os sentidos do espaço religioso e os desafios da escolha entre atitudes a tomar perante as questões que a vida coloca. O que acontece é que esta percepção dos sentidos e a escolha entre vários comportamentos, quando vividas no quotidiano, com a experiência do lugar, fazem-se negociando com a ‘mediação’ religiosa. Este momento da negociação é cada vez mais individualizado, mais dependente de momentos e de ‘oportunidades’, porque não suportado por um imaginário social que lhe exige narrativas consensuais e ortodoxias incontestáveis.

Neste contexto, o religioso e o sagrado não escapam a um mundo cultural que contempla o heterogéneo e se afirma nas minorias (Poster 1997: 124-125). Então, a diversidade religiosa não só existe, como possui vários sentidos para cada grupo, para cada pessoa. E dentro da heterogeneidade e da diversidade, descobre-se que o ‘nós’ é também um ‘outro’, porque no quotidiano se descobre o ‘estranho’, a efemeridade do acontecimento, principalmente quando o nosso quotidiano é interpretado por uma narrativa cultural que escapa à nossa verificação e consentimento. Grande parte dos crentes sentem esta incapacidade de se entenderem dentro das narrativas construídas sobre as práticas e rituais que celebram, seja das autoridades religiosas, seja das autoridades sociológicas ou de poder cultural. Assim, vivem a estranheza perante actos que escapam ao seu controlo do sentido, mesmo sendo por eles praticados, mas cuja prática assumem, resistindo a que o sentido seja por outros definido. A resistência a essas narrativas surpreendem a quem detém o poder de definição dos sentidos, e funciona, como já referimos em Certeau, na ordem da ‘anti-disciplina’, incomodando a disciplina moderna secular.

Quando estudados os comportamentos e as disponibilidades à acção dos diferentes actores sociais presentes em S. Bento do Cando, o que faria supor uma homogeneidade na prática religiosa, de tão tradicional e popular que é, revela-se bem o contrário. Havendo rituais colectivos, definidos no 'Programa das Festas' e geridos pela autoridade religiosa, os romeiros agregam-se a essas celebrações e nelas participam segundo o estabelecido pela liturgia e pelos costumes de todos conhecidos. Isso acontece nos rituais da 'novena', na liturgia da celebração eucarística e nas diferentes procissões.

Mas quando olhamos mais atentamente as práticas, a organização dos percursos e posturas dos indivíduos, e os confrontamos com esse comportamento, outros sentidos surgem e outras auto-legitimações da prática revelam a diversidade do ser crente e celebrar a festa:

"Há muitos anos que aqui venho. Foi uma promessa que fiz quando estava na França e estive muito doente. S. Bentinho ajudou-me... fiquei curado e, desde aí, não há ano que falta a esta romaria! Enquanto Deus me der força, virei todos os anos a S. Bento do Cando! No ano passado estive um pouco doente, mas vim! S. Bento curou-me e eu tenho muita fé neste santinho. Quem acredita... Deus ajuda!" [Homem, 67 anos, natural de uma freguesia de Monção].

"Gosto muito de cavalos... até dos garranos. A minha vida hoje são os cavalos. Trabalho para pessoas que têm bons cavalos e tenho ganho bem a vida! Venho aqui porque sim! No passado as pessoas vinham a cavalo. Nem todas, mas muitas vinham. Aqui encontrávamos cavalos à venda... Já não é do meu tempo, mas este espaço de montanha traz-me qualquer coisa de estranho... de estar ligado a esse mundo onde o cavalo, o garrano, eram muito importantes para esta gente. E foi com os garranos que eu comecei a gostar de cavalos! Sou crente, mas isso não é importante para eu vir a esta romaria." [Homem 41 anos, de uma aldeia de Arcos de Valdevez, a viver no estrangeiro].

"Gosto muito desta festa! Venho sempre! Eu e uma família amiga reservamos um quartel para os dias da novena e da festa. Quando para aqui venho fico com o meu coração cheio. Durante o dia fazemos as coisas da casa, limpamos, cozinhamos e falamos uns com os outros. Quando chega a hora da Santa Missa, é uma alegria... nem sei dizer! No passado era de madrugada, mas agora é diferente! Essa é coisa principal do dia. Depois ficamos aqui a conversar, a pensar na vida, a lembrar os nossos familiares. Penso muito na vida dos meus filhinhos, dos meus netinhos. Falo com S. Bento para os proteger. Vou ali à capela e falo com ele! [Mulher, 72 anos, de uma freguesia de Monção].

"Vim numa ronda com os amigos e amigas. É costume. Este ano não está muita gente e a festa está um pouco fraca. Havia anos em que a gente cantava a noite toda, até de madrugada. Nem íamos dormir! O que mais gosto é de cantar e dançar na noitada. O S. Bentinho não se importa e até gosta deste barulho... passa a maior parte do ano sem ouvir barulho! A gente gosta deste ambiente.. com uns copos e muita música e dança." [Jovem, sexo masculino, 32 anos, de uma freguesia de Melgaço).

“Foi um amigo que me falou desta festa. E hoje, como não tinha nada a fazer, disse à minha mulher e viemos ver. Foi uns diabos para aqui chegar. Vim de Ponte de Lima. O local é lindíssimo. A romaria deveria ter sido grande no passado, mas talvez não tão grande como a Peneda. A capela é pequena, mesmo sendo o S. Bento, que é santo milagroso. Vim mais por passeio, mas aproveitamos e fizemos a romaria ao santo.” [Homem 57 anos, Ponte de Lima].

“Não imaginava que ainda existiam lugares e romarias como esta! As pessoas que aqui vivem devem sofrer muito... estão longe de tudo! Estava a olhar para uma senhora a fazer uma promessa e pergunto-me como é que ainda há pessoas que acreditam assim nos santos. Parece impossível, depois de tantos anos, haver gente a fazer isto. Parece um mundo à parte daquele que conhecemos. Não sei como classificar isto!” [Mulher, 52 anos, Porto].

Como podemos ver, pelos testemunhos de pessoas presentes na festa, a variedade de vivências da romaria mostra como a percepção do religioso e a adesão ao ritual é diverso. Desde o crente praticante ao curioso que está de passagem, o sagrado e o ritual religioso entende-se diferentemente. E se o espaço a todos congregava e os grupos eram convocados para rituais colectivos, o que mais se evidenciava eram as múltiplas escolhas individuais. Os indivíduos juntavam-se ou julgavam-se membros de grupos que desenvolviam certas práticas, mas mostravam que o faziam por escolha individual, podendo, ao longo da festa, escolher diferentes papéis. Das observações de campo e das entrevistas, fizemos um esboço de possível seriação dos diferentes tipos de actores ali presentes:

- i. *Crente engajado / implicado*. É aquele que celebra o ritual programado e segue a maior parte do que está estabelecido ou previsto na festa. Ele implica-se e sente que está interligado com o evento religioso e entende o que está presente nos diferentes rituais, mesmo que não domine completamente os sentidos dos mesmos.
- ii. *Crente envolvido*. Pertença do ‘imaginário social’ ali presente, compreende que o espaço e a celebração o envolvem num compromisso com o sagrado. Aqui o crente vive a festa e o sentido do excesso de todos os ingredientes presentes, mas não tem o total entendimento do ritual e uma adesão implicada. Confronta-se com o religioso, mas nele prevalecem os sentidos da secularização. Tem muita dificuldade em se comprometer na prática, defendendo uma crença religiosa explícita. É o todo da festa que o atrai, fundado no costume e preservação da tradição, apesar de com ela não ter uma fundada relação.
- iii. *O curioso / aventureiro*: É aquele que quer conhecer e presenciar uma ‘exibição do sagrado’, sem ter uma adesão próxima e assumida ao mundo espiritual. Prevalece a procura de uma experiência de puro prazer estético / cultural. A consciência do distanciamento ao observado (seja o contexto geográfico, o espaço da celebração, seja a prática e crença religiosas) obriga-o a tentativas de aproximação, na busca de uma familiaridade inexistente. Este jogo tem uma paradoxal estratégia: adoptar os comportamentos festivos

na ilusão de os experimentar como se estivessem dentro do seu campo simbólico. Há uma adesão ao ritual, ao festivo, mas, ao mesmo tempo, o indivíduo sente que os outros actores sociais presentes olham para ele como estranho, reconhecendo-lhe a vontade de estabelecer uma familiaridade, mas que nunca ultrapassa a ficção do momento.

- iv. *O actor alheado / distanciado*: É aquele que cumpre uma rota turística, ou busca um evento sobre o qual tem uma interpretação que já trazia do local de onde vinha (seja ele geográfico, social ou cultural / ideológico). Ao distancia-se do evento religioso, visto apenas em performances culturais, evita, com o distanciamento assumido, uma experiência do sagrado.

CONCLUSÃO

A presença do sagrado e do religioso nas sociedades contemporâneas é marcada pela tentação de dominar a sua visibilidade, situando-o na ordem estabelecida pela norma secular da modernidade ocidental. Uma ordem que impôs a oposição entre ciência e religião, como estratégia de desqualificação do religioso. Se nos séculos inaugurais da modernidade europeia se teve de extremar a diferenciação para evidenciar a nova ordem do mundo, baseada na experimentação científica, confrontando a explicação religiosa, que supunha ter respostas para as grandes questões sobre a origem do homem, sobre o mundo natural e a construção das sociedades modernas, esse propósito permaneceu durante demasiado tempo no campo do conflito. E é assim que chegamos ao século XXI, onde convivem teorias que negam 'cientificamente' o religioso, com outras que explicam o mundo natural, as suas leis, e a organização da sociedade unicamente na ordem divina, transformando os textos sagrados em livros científicos.

As grandes conquistas científicas e a liberdade conquistada nos séculos que se seguiram à afirmação da modernidade tiveram um impacto único e definitivo na relação dos homens com o religioso. A ciência deu sustento a uma ordem do mundo físico fundada nas leis naturais e na biologia, nas heranças e mutações genéticas, livres de qualquer necessidade de fundamentação religiosa, e até em claro confronto com ela, pois provou que a explicação religiosa, aqui, não tinha qualquer sentido. Por sua vez, a emergência do indivíduo, a valorização da dimensão psicológica, e a expressão pública das identidades autónomas e reflexivas, estão na base da liberdade individual e na autonomia dos comportamentos a qualquer ordem moral religiosa.

Os processos de secularização das sociedades modernas ocidentais mais do que separar e delimitar o campo secular do religioso, criaram sistemas de oposição ao sagrado, cerceando qualquer manifestação pública do religioso. A existência do religioso foi apenas tolerada pela aceitação de que as sociedades estavam num processo evolutivo, civilização-

nal, conducente à plena cientificação de tudo, o que levaria ao fim da religião. O religioso é uma herança cultural a suportar, porque há ainda comunidades arcaicas, alheias à ciência, que ainda perduram; ou, simplesmente, indivíduos incapazes de superar a ignorância ou a ligação a concepções do mundo ultrapassadas.

E é neste contexto que o religioso se expressa na actualidade:

- i. Quando perde o poder de influência e é desacreditado pela maioria, mas é ainda referência incontornável para certas pessoas e grupos. Os crentes praticam a vida religiosa com o sentimento de viverem num mundo em que a sua experiência de fé não é entendida pelos concidadãos com quem convivem no quotidiano do trabalho e em parte da sua vida social. Esta crença, assumida e em desafio com a perda de relevância do religioso, só é possível pela liberdade das sociedades e pela implicação que cada indivíduo e grupo têm na opção que fazem. A dissociação desta crença, de um indivíduo ou grupo, com o resto da sociedade, começa a ser vivida também dentro do espaço familiar. Se no passado a crença e prática religiosa era um bem transmitido aos novos membros, pela educação e passagem de valores culturais, na actualidade, dada a autonomia do indivíduo, no espaço familiar a diferente aproximação ao religioso é o espelho desta dissociação. Os membros crentes não obrigam os outros à crença, respeitando a sua autonomia.
- ii. Quando se manifesta na arrogância científica, porque não acredita mais na ciência e na liberdade dos indivíduos. Para estes crentes, a ciência e a liberdade não resolveram os principais anseios e problemas existenciais das pessoas e, por isso, são fonte de instabilidade e insegurança. Estas pessoas perderam capacidade de tolerância ao erro e não têm preparação para se confrontarem com o diferente, pois este exige-lhes uma capacidade crítica, que os obriga a um esforço de relação com o mundo e sua diversidade. Este é o novo mundo das igrejas evangélicas e dos fundamentalismos religiosos. A religião não existe como mediação e fonte de interpretação, dentro da complexidade de opções que o indivíduo vive no quotidiano. O indivíduo abdica da decisão e da opção a partir do momento em que se agrega ao grupo crente, gerido por uma autoridade incontestada. Uma autoridade que não educa nem exige a compreensão da crença e da prática, mas fornece todo o programa comportamental, sem qualquer conteúdo teológico crítico, ao qual o crente deve aderir sem contestação.
- iii. Quando o religioso convive e se joga dentro das contradições das sociedades seculares e areligiosas. A manifestação do religioso é vista como um resto da tradição e as suas manifestações públicas apresentam-se interligadas com outras manifestações. Aqui há espaço para todos e cada um vive o sagrado ou rejeita o sagrado sem confrontação ou conflito. Não há os extremos da arrogância religiosa, nem a imposição da ciência atea violenta e marginalizadora. Os espaços festivos das celebrações religio-

sas são um campo excepcional para verificar esta complexidade. Ali vemos o crente implicado e plenamente devoto, consciente do seu papel; o crente tradicional, que vive e celebra o ritual como sempre o fez, sem contestar, mas sem entender completamente as contradições que vive no quotidiano entre a fé professada e os comportamentos alternativos ou discordantes; o homem sensível ao religioso, que o entende como expressão cultural e até o experiencia em momentos excepcionais da vida, mas que ali não o compromete, seguindo o ritual à distância, numa atitude mais lúdica do que à procura de uma experiência religiosa. E no meio destes todos, o visitante, o que busca apenas a festa e admira as performances, mas nada quer ver com os sentidos religiosos ali presentes. Vive a festa, o estranho; admira o espaço sagrado e o património religioso. A distância e não aceitação do religioso vai desde a crítica explícita à crença e sua irracionalidade, até à total indiferença, como se tudo não fosse um mero espectáculo onde cada um cumpre um papel pré-definido, onde o sentido está na boa resolução de cada um dos papéis atribuídos.

É esta a presença do sagrado e a vivência do religioso nas nossas sociedades contemporâneas. Resiste a uma modernidade que estigmatizava o mundo tradicional, que queria dominar e esquecer. A cultura popular, a vivência de uma elite assumida, ou a sábia e prudente 'promiscuidade' das vivências anti-disciplinares, mais do que dependerem das incertezas das sociedades contemporâneas, querem servir-se delas para, através do sagrado e da celebração do religioso, encontrarem o espaço mais frutuoso para uma mediação, integrando os desafios colocados pelas grandes transformações contemporâneas e o seu carácter plural e indefinido. O estranho e o desconhecido é próprio do homem religioso, como o é do homem contemporâneo.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict (2006 [1991]). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

AUGÉ, Marc (1992). *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, La Librairie du XXe siècle, Paris: Seuil.

APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity at Large. Cultural dimensions of Globalisation*. Minneapolis / London: University of Minnesota Press.

BAUMAN, Zygmunt (2000). Tradição e autonomia no mundo pós-moderno. IN: *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 136-146.

BURKE, Peter (2004). *A História cultural*. Rio de Janeiro: Zahar.

CAMPELO, Álvaro (2015). A Cidade e o Espaço Religioso em Salvador, Brasil. Construir o poder na paisagem urbana. *Geografia Ensino & Pesquisa*, Vol.19: 25-36.

CAMPELO, Álvaro (2013). *A Paisagem. Introdução a uma gramática do espaço*. Guimarães: UMDGEO – Departamento de Geografia da Universidade do Minho.

- CAMPELO, Álvaro** (2010). Espaço, construção do mundo e suas representações. In Ana Bettencourt; Lara Bacelar Alve (eds.). *Dos montes, das pedras e das águas*, Braga: CITCEM; APEQ, pp. 191-206.
- CAMPELO, Álvaro** (2005). Manifesto para uma Cultura Popular. In JORGE, V.O. (Ed.). *Cultura Light*. Porto/Coimbra: Centro de Estudos Arqueológicos da Universidade de Coimbra e do Porto, pp. 135-142.
- CAMPELO, Álvaro** (1997). O saber da crença religiosa. *Antropológicas*, n.º 1: 28-41.
- CASEY, Edward** (1997). *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- CERTEAU, Michel de** (1987). *La Faiblesse de Croire*. (Texto estabelecido e apresentado por Luce Giard). Paris: Éditions du Seuil.
- CERTEAU, Michel de** (1990). *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*. Paris: Gallimard.
- CHAKRABARTY, Dipesh** (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- DURKHEIM, Émile** (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- ELIAS, Norbert** (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- EISENSTADT, S. N.** (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, Vol. 129, Nº 1: 1-29.
- FOUCAULT, Michel de** (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
- GIDDENS, Anthony** (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOFFMAN, Erving** (1995). *A representação do eu na vida de todos os dias*. Lisboa: Relógio d'Água.
- HARARI, Yuval Noah** (2016). *Homo Deus – História breve do amanhã*. Amadora: Elsinore.
- HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence** (1984). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- NORA, Pierre** (dir.) (1984). *Les lieux de mémoire, tome I*. Paris: Gallimard.
- ROFEL, Lisa** (1999). *Other Modernities. Gendered Yearnings in China after Socialism*. Los Angeles: University of California Press.
- TAYLOR, Charles** (1991). *The Malaise of Modernity*. Toronto: Anansi.
- TAYLOR, Charles** (1996). "A Catholic Modernity?". *Marianist Award Lectures*. 10.
- TAYLOR, Charles** (2003a). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- TAYLOR, Charles** (2003b). *Varieties of Religion Today*. Harvard: Harvard University Press.
- TAYLOR, Mark** (2007). *After God*. Chicago: The University of Chicago Press.